Universiteit Leiden
The Netherlands

El tiempo y la sabiduría en Poxoyëm : un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca

Rojas Martinez Gracida, A.

Citation

Rojas Martinez Gracida, A. (2012, June 12). *El tiempo y la sabiduría en Poxoyëm : un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Department of Mesoamerican and Andean Archaeology, Leiden University, Leiden. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/19066

Version:	Corrected Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/19066

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

Cover Page

Universiteit Leiden

Leiden University Repository

The handle http://hdl.handle.net/1887/19066 holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Rojas Martínez Gracida, Araceli
Title: El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los Ayook de Oaxaca
Issue Date: 2012-06-12

EL TIEMPO Y LA SABIDURÍA EN POXOYËM

Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca

EL TIEMPO Y LA SABIDURÍA EN POXOYËM

Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van de Rector Magnificus prof.mr. P.F. van der Heijden,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op dinsdag 12 juni 2012
klokke 13.45 uur

door

Araceli Rojas Martínez Gracida

geboren te México D.F. (Mexico)

in 1979

Promotiecommissie

Promotors:	Prof. Dr. Maarten E.R.G.N. Jansen Prof. Dr. Nikolai Grube (Universität Bonn)
Overige leden:	Prof. Dr. Antonella Cammarota (Università di Messina) Prof. Dr. Corinne Hofman Prof. Dr. Willem F.H. Adelaar Dr. Søren Wichmann (Max Planck Institute, Leipzig) Dr. Alex Geurds

CONTENIDO

Página

Índice de Figuras viii
Índice de *Ap Ayook* ix

Prólogo 1

Capítulo

Introducción 5
Los calendarios mesoamericanos en retrospectiva 8
El encuentro, búsqueda e investigación de los calendarios mixes 14
Breve preámbulo: otras obras acerca de los *ayook jäyë* 18
La guía y reflexiones que orientaron este trabajo 20

I. Viviendo en Poxoyëm. 27
Poxoyëm kajpën: el pueblo, la gente, las casas y los campos 27
Kötönk: el sistema de cargos 38
Dos Iglesias: adscripción religiosa dividida 41
Kajpën Ni Ayook: la fundación de Chichicaxtepec y
algunos datos históricos 43
El lienzo de Poxoyëm. 49
Wijäätо'nëp: donde se ve la escritura y la pintura 51
Caminar a otros pueblos 52

II. La cuenta sagrada de los días y los ciclos de ritmo anual 55
Los signos y los números 56
Xëë maywë machowë, la mujer sabia que cuenta los días y adivina. 60
Las significaciones del tiempo 63
El pronóstico y la recomendación ritual 67
El nacimiento 71
El matrimonio 76
La correspondencia con el calendario gregoriano 77
Otras cuentas del tiempo: los ciclos anuales 79
El ciclo agrícola 80
El ciclo festivo 86

III. Winstëke: respeto a la Madre Tierra y los Cerros 97
Dos espacios en el mundo: *it Naaxwiin* y *Adojk it* 99
Las aflicciones que llevan a realizar las costumbres 102
Presagios y anuncios 102
Sueños 103
Enfermedad 105
Otras aflicciones 107
Otros motivos para ofrecer respeto: ritos de intercambio,
de paso y comunitarios 108
Los lugares sagrados 111

Respeto y costumbre 118
Después del cerro 127

IV. *Jawiën üm*: nuestro espíritu 131
La persona en Poxoyëm 133
Jawiën 133
Tso'ok 136

V. *Mook pajk wëjwë*: leer el maíz 143
Breves sobre adivinación mesoamericana 145
Atrás de los instrumentos de adivinación:
los signos, las imágenes, los textos y las narraciones 149
Lo que revelan las semillas 152
Las semillas, el respeto y la revelación 154

VI. El tiempo y la memoria: los relatos de los abuelos 167
Sobre narración y memoria 168
La era anterior 170
El rey Kong Oy 176

VI. Reflexiones finales 183
Sobre el tiempo y los calendarios mesoamericanos 183
La coherencia del Mundo 184
Los centros ceremoniales de Mesoamérica en analogía con los cerros 185
¿Y la sangre en los templos? 187
Resignificación en la religión ayook,
a propósito de la coherencia del Mundo 187
A propósito de adivinar, lo intrínseco de contar y ver 188
El Grupo Borgia 189
Los ayook son protagonistas en el tema del origen del calendario 191
La paradoja de las mujeres sabias 191
Sobre el colonialismo 193

Referencias 195

Apéndices

1. Calendarios mixes en la literatura 221
2. Correspondencia de fechas modernas y mixes de Poxoyëm. 225
3. Vocabulario ayook en la variante de Poxoyëm. 227
4. Recetas de cocina 257

English Summary 261

Nederlandse Samenvatting 265

Proposiciones 269

Currículum Vítae 271

ÍNDICE DE FIGURAS

1. Ubicación de Chichicaxtepec 27
2. Poxoyëm desde el poniente. 28
3. Poxoyëm desde el noroeste. 29
4. Croquis del pueblo. 30
5. El Centro de la comunidad. 30
6. Casas en el entronque de *Xijts Cruzwintë*. 33
7. Casas de adobe, patios y terrenos de cultivo. 34
8. Terrenos de cultivo ubicados a menos de una hora caminando 35
9. Maíces criollos cultivados en Poxoyëm. 35
10. Cocina, fogón, comal, metate y ollitas de barro y peltre. 36
11. Preparación de nixtamal y tortillas. 36
12. Niñas y niños con traje tradicional. 38
13. Cambio de cargos municipales. 39
14. Iglesia Católica. 47
15. Lienzo de Poxoyëm. 50
16. Pinturas rupestres en *Wijäätо'nëp*. 52
17. Paisaje desde los caminos de Chichicaxtepec que van a *Poxtajam* 54
18. Tabla con los nombres de los días y su significado literal. 57
19. Momentos de la siembra 84
20. Distintos momentos del maíz:
    deshierbar y abonar, maíz con espigas, granos de maíz al sol. 85
21. Vía Crucis. 88
22. Preparación y baile de los Negritos. 90
23. Novenarios en procesión e Iglesia adornada con cirios. 91
24. Bienvenida y palabras de respeto a visitantes. 92
25. Procesión con San Cristóbal. 92
26. Acto de marobombos 93
27. Altares en honor a los abuelos difuntos. 94
28. Celebración de *Ap Xëë o* Todos Santos 95
29. Lugares sagrados dentro y alrededor de Poxoyëm. 111
30. Momentos y vistas desde el Zempoaltepetl. 113
31. De camino a *I'pxiokm* y su altar. 115
32. Altar de *Ujyokm*. 115
33. Cascada visible desde el *Ranchë* y su altar. 116
34. Altar en el panteón 117
35. Altar de *Joontajëm* 118
36. *Pinëk* 119
37. *Xëts* 120
38. Experta en ritual sosteniendo el ave, en medio de rezos. 124
39. Ofrendas de *xëts* y *pinëk* mojados con sangre del ave. 124
40. Altar y ofrendas en *Mëj Kopk'am*. 125
41. Oxomoco y Cipactonal en el Códice Borbónico. 143
42. Página 78 del Códice Magliabechiano 147
43. La semilla de maíz y sus partes 156
44. Dimensión espacial y localización del cliente. 157

45. Semillas en directa oposición. 159
46. Otro ejemplo de maíces en directa oposición. 159
47. Maíces apuntando a otros. 160
48. Otro ejemplo de maíces apuntando a otros. 161
49. Maíces con el camino libre 161
50. Maíces encima de otro(s) 162
51. Maíces-pareja que sufren una separación 163
52. Maíces-pareja con situación afortunada 164

LISTA DE *AP AYOOK*

1. La Fundación de Poxoyëm 44
2. *Naaxwin* y la señora que no compartía su maíz 100
3. El señor que cazaba y las tres niñas maíces 109
4. *Joontajëm* 117
5. Los niños que se convirtieron en *wäko'o* 136
6. La piedra de petate 138
7. El sol y la luna 170
8. *Ap Tee* 173
9. Donde pasó San Pablo 174
10. El nacimiento de Kong Oy 177
11. El rey Kong Oy y su hermana María 178

PRÓLOGO

El presente texto es el resultado de una intensa experiencia intercultural. Un proyecto que partió desde una iniciativa académica, con motivos sumamente interesantes en cuanto a la persistencia de los calendarios mesoamericanos. Una experiencia de campo que me introdujo a nuevas perspectivas teóricas y metodológicas y, sin esperarlo, cambió mis ideas al respecto de la investigación histórica y cultural (que antes llamaba antropológica). Cuatro años que sin duda me hicieron crecer profesionalmente como arqueóloga pero que dejaron huella mucho más hondo que mi vocación. Años de vivencias con un profundo aprendizaje personal, emocional, religioso y espiritual. Una trayecto en el que tuve el enorme privilegio y honor de conocer personas con una extraordinaria calidad humana, tanto en Leiden como en Chichicaxtepec. De ellas aprendí sobre el tiempo, los códices pictográficos y religiosos, lo simbólico, lo auténtico de los pueblos de Mesoamérica y también, acerca de la nobleza, la generosidad, la fe, el mundo oculto, y la grandeza de los seres humanos.

Este largo viaje comenzó en Oaxaca. Mi búsqueda por continuar mis estudios de posgrado tenía ya algunos años alimentándose en inspiración con las interpretaciones de los códices mixtecos y del Grupo Borgia por Maarten Jansen y Ferdinand Anders. Esto me llevó a conocer a Maarten y su esposa, Aurora Pérez Jiménez. Después de charlas y un viaje a Chalcatongo para celebrar a la Virgen de la Natividad, me hablaron de un nuevo proyecto apoyado por NWO (*Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek*): "*Keeping the Days: Time and Identity in Middle America*". Era fascinante. Y a pesar de mi inseguridad por realizar una documentación "de observación participativa", me integré al equipo del proyecto.

Y así llegué a la Universidad de Leiden. Y después, inició la búsqueda de una comunidad mixe, donde se usara un calendario de 260 días. En una semana de Lengua y Cultura Mixe, organizada por SER Mixe (Servicios del Pueblo Mixe), escuché que en Chichicaxtepec había mujeres que manejaban el calendario. Entonces quise conocer este pueblo y a estas mujeres. Así nació mi interés por aprender el idioma mixe, contextualizar el calendario, aprender de sus asociaciones simbólicas y religiosas, y hablar del papel de señoras expertas en estos conocimientos.

Y así llegué a Poxoyëm. Con un poco de miedo, pero con muchas ganas de aprender, convivir e involucrarme en las actividades del pueblo, comencé una nueva etapa de vida en la comunidad. En realidad fue fácil. Es cierta la fama de que en Chichicaxtepec la gente es muy amable y muy generosa. Muy rápido "me hallé" en el pueblo y desde los primeros días me encontré llevando maíz a los molinos, haciendo tortillas, yendo al campo a sembrar maíz, limpiando milpas, recogiendo papas y chilacayotas, cortando café, manejando vehículos por caminos angostos y sinuosos hacia Reforma, Totontepec, Tlahuitoltepec, Santa María Yalina y Oaxaca, acompañando a las señoras para comprar en la Central de Abastos, y compartiendo largas caminatas desde las tres de la mañana para ir a los terrenos de cultivo, o incluso hasta *Poxtajam* (Yalalag). Este último trayecto jamás olvidaré, caminando cinco horas bajo el movimiento de las estrellas para después ver el amanecer, y otras seis horas de regreso, bajo los fuertes rayos del sol del mes de mayo, entre montañas, rocas y veredas

que guardan la memoria del rey Kong Oy y los pasos de los abuelos mixes que por ahí antes transitaban para llegar a *Wajkwinm* (la ciudad de Oaxaca). Y así, de poco a poco iba escuchando, preguntando y aprendiendo ayook, en una variante rica de sonidos y vocales. Y como las mujeres siempre estaban tan ocupadas, recurrí a los niños del pueblo, con quien también acabé rápidamente involucrada en sus juegos: corriendo por las calles, lanzando la pelota en las canchas de la escuela, escondiéndome en los patios de sus casas, y trepando por los árboles. Y entonces, por unos cuantos meses fui maestra sustituta del último grado de nivel Preescolar. Y sin quererlo, la alumna fui yo y mis maestros fueron 18 niños y niñas con los que entre juegos, dibujos, cuentos, y salidas al campo, aprendí hablar ayook.

Y mientas todo esto sucedía, tampoco sin darme cuenta, era testigo partícipe de actos rituales: de peticiones, de aflicciones, de enfermedades, de buenos deseos. A los pocos días de mi llegada a Chichicaxtepec tuve la oportunidad de subir a *Mej Kopk'am* o Zempoaltepetl. Y al lograr la cima, vi y sentí cosas tan especiales, profundas y emocionantes, que aún son difíciles de describir en palabras. El paisaje es único e insuperable, y las cuatro horas de esfuerzo en subir la montaña más alta y sagrada entre los mixes, valen toda la pena. Sentir cómo las nubes pasan, tocarlas, ver el mar de montañas que se extienden en todas direcciones, es maravilloso. Sin duda un lugar precioso, con fuertes imágenes para provocar fuertes emociones, digno de ser sagrado. Y ahí, hice mi primera petición, y cuando bajé, me sentí tranquila de lo que Kong Oy me permitió presenciar y vivir. Y desde entonces repetí ésta y otras tantas experiencias rituales, dirigiéndome a Dios, *it Naaxwin*, los señores de los cerros, y San Cristóbal. Hice mis propias promesas y también colaboré en mis pensamientos y oraciones para los deseos de otros. Las expertas *xëë maywë*, señoras, comadres, abuelas y amigos, me ayudaron a dirigir y pedir, cumpliendo con las ofrendas apropiadas, con el procedimiento adecuado, con la preparación de alimentos y justa culminación. Y así también aprendí una nueva religión, esperanzadora y muy efectiva. Y me volví creyente y practicante.

Mi curiosidad e inclinación por los temas religiosos, que cultivé desde niña al crecer en una familia de seguidores de distintas doctrinas religiosas, algunas no muy convencionales y una que otra adivina, me tiraron sutilmente hacia los espacios rituales y sagrados de Chichicaxtepec. Estos antecedentes, un poco olvidados desde mi formación "antropológica", se reconciliaron y coincidieron en armonía con lo animista, natural, respetuoso, mántico y oculto de la religión ayook y mesoamericana. Y probablemente una *xëë maywë* percibió algo de esto en mí, y me ofreció convertirme en *xeë maywë*. Pero la falta de tiempo, sobre todo mi admiración a este oficio y mi respeto por los conocimientos y fuerzas que hay atrás de él, me hicieron desistir en esta tarea. Y claro, primero seré narradora de algunos aspectos históricos y culturales de Poxoyëm y quizá algún día, adivina del calendario.

Los lazos afectivos que sin esperarlo generé con la gente del pueblo sobrepasaron los intereses académicos. En el pueblo tengo (y no dejo), no sólo comadres y ahijados, sino también una deuda moral y ética muy grande. Gracias a Poxoyëm culmino un ciclo universitario. Gracias a su gente aprendí muchas cosas nuevas, sobre la visión del mundo, la religión, lo esotérico, y también sobre la injusta situación social, política y económica en la que viven comunidades originarias con elevadísimos conocimientos en mi país. Sobre esto, reflexiono al final del documento. Al escribir esta tesis, anhelaba retribuir con algo útil para mis amigas y amigos de Chichicaxtepec, una documentación y una especie de rescate de sus conocimientos y sabiduría. Espero que así sea. Pero también quise hacer un poco más. Recientemente, junto con Nahuel Beccan Dávila, buscamos y obtuvimos un apoyo económico de parte

de la fundación *StartFund* en Holanda, para ampliar el Comité de Cultura de Poxoyëm, y construir ahí una farmacia de Medicina Ayook. Al momento de escribir estas líneas, este sueño se concreta, esperando con ello, crear un sitio más digno para las personas en la comunidad que aún creen y conservan su religión, incluyendo el calendario, la adivinación, y la manera de recurrir con respeto a las entidades divinas y naturales en momentos de aflicción. No se trata de perpetuar un estado de marginación, sino de crear un espacio que brinde honor a las mujeres que cuentan los días, que interpretan con justicia los símbolos del maíz, que dirigen los rituales a la Madre Tierra, que narran la sabiduría de los abuelos antepasados, y que con sus rezos, hierbas, temascales, manos y pensamientos, tienen la noble labor de curar y aliviar a los necesitados. Esperamos que estos conocimientos se combinen junto con nuevos y modernos métodos, así en constante reelaboración de la medicina ayook.

Así, el presente texto es un registro (parcial) de la historia, cultura, religión y filosofía de Poxoyëm. Espero sea una contribución diferente al mundo académico, siendo más humano, cercano a los sentimientos nobles de quienes compartieron conmigo su tiempo y conocimientos. Este trabajo fue hecho y escrito pensando en todo momento en la gente del pueblo, en la confianza que depositaron en mí al recibirme siempre atenta y cariñosamente en cada una de mis visitas al pueblo. Especialmente, son las mujeres, viejitas, señoras, jovencitas y niñas, las que he tenido en la mente en las líneas subsiguientes; las que me abrieron las puertas de sus casas y sus corazones, de su intimidad. Espero no defraudarlas y haber proyectado lo valioso, elevado, bondadoso y humano (en el sentido universal) de su sabiduría. Estoy convencida que su experiencia de vida y su vida misma tienen mucho que aportar, no sólo a los estudios sociales, sino a todos aquellos interesados en historias de fe, coraje y superación. Espero el documento sea también una contribución para revalorizar sus conocimientos que por siglos han sido negados y tratados como meros "actos folklóricos y exóticos". Quizá, además, el lector se contagie de admiración por ellas, por lo que saben, por lo que hacen, por lo que son. Son los mismos sentimientos que tengo sólo por haberlas conocido y haber compartido con ellas tantas emotivas experiencias. Infinidad de agradecimiento por esto, y haber dejado en mí invaluable aprendizaje e intensos sentimientos, y profundos cambios de pensamiento y de conciencia.

Sin dejar de mencionar nombres, quisiera especialmente agradecer a Maarten Jansen por su luminosa guía y motivación durante todo este trayecto; por compartir su experiencia, por sus charlas interesantes y amenas, por su confianza. A Aurora Pérez Jiménez, por sus consejos, por los comentarios constructivos, por su confianza y apoyo. El presente trabajo no hubiera sido posible sin el financiamiento de NWO (*Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek*).

Gracias a Poxoyëm y toda su gente. Por recibirme siempre con enorme generosidad. Por invitarme a sus casas, a sus campos, a sus fiestas, a sus cerros sagrados, por su amabilidad y apertura, por su tiempo, paciencia e interés en enseñarme ayook, por tantos momentos cercanos y divertidos. *Mitsdë oy jäyë*.

Especialmente, gracias a doña Yolanda Contreras y don Carlos Sánchez por llevarme al pueblo, por recibirme en su hogar y compartir conmigo momentos familiares. A doña Yola le estoy muy agradecida por su amabilidad y tiempo que dedicó en las primeras traducciones y visitas con doña Ofelia. A Dalia Sánchez Contreras y el Sr. Genaro Hope gracias por su cálido hospedaje.

Gracias a doña Aurelia Suárez Díaz por su inmediata amistad, por su generosidad inmensurable, por su apoyo, por curar mi salud dentro de su temascal, por su aprecio sincero. A sus hijas Irma y Lupita Martínez Suárez, por su amistad y ayuda

en todo momento, por su complicidad y su confianza. A Irma, mi comadre, por su afecto, por su tiempo, por la paciencia infinita en traducir numerosos *Ap Ayook*. A Ok Elena, por sus generosos y bondadosos gestos hacia mí, por la paz y tranquilidad que siempre me transmitió. A todas ellas por hacerme sentir como en mi propia casa.

A Doña Ofelia Hope Illescas, gracias por compartir conmigo sus conocimientos, su experiencia, por explicarme la sabiduría ayook, por su apertura, por su tiempo. A doña Irene Cruz Margarita por su amabilidad, por su confianza, por ofrecerme sabios consejos, por enseñarme un poco del Mundo Oculto. A ellas dos, estoy muy agradecida por acompañarme y asistirme en mis aflicciones.

Gracias a Ceci Suárez Díaz por su amistad, por tantos momentos divertidos, por ayudarme en momentos de pérdida y preocupación.

Al Profesor Maurilio Solano Rodríguez por su tiempo en la revisión y corrección del Vocabulario Ayook-Español, incluido en el Apéndice 3.

Gracias a Hugo Aguilar de SER Mixe por su atención y ayuda en contactar al inicio de la investigación al pueblo de Poxoyëm.

A Victorino Vásquez, de Tlahuitoltepec, por ser mi primer maestro de idioma mixe.

Por último, pero no por ello con menor importancia, gracias a mis amigos de México y Leiden, por sus consejos y ánimo, a Marisol, Natalia, Manuel, Tere, Pati, Bárbara, Carolina, Wen Li e Ilona.

Gracias a mis padres, mis tías y mi hermana, por su apoyo y amor incondicionales. A mis papás, Mirella y Jorge, por su fuerza, orientación, porque siempre han estado conmigo. Gracias por enseñarme a caminar. A volar también.

A Nahuel, gracias por motivarme, inspirarme y acompañarme en mis sueños.

INTRODUCCIÓN

Entre los rasgos "típicamente" mesoamericanos que Paul Kirchhoff (1981 [1943]: 6) mencionó para definir Mesoamérica como área cultural, estaban un ciclo de 260 días, formado por la combinación de 13 números y 20 signos; el año de 18 meses y 20 días más 5 días adicionales; un ciclo de 52 años creado al conjugar estos dos últimos cómputos; festividades periódicas dictadas por fechas calendáricas; buenos y malos augurios para los días; personas nombradas según el día de su nacimiento; y el trece como número ritual.

La generalización de estos y otros rasgos dentro de límites geográficos, a su vez cambiantes en el tiempo, generó controversia (ver discusión en Matos Moctezuma 1994), pero aún el término "Mesoamérica" demuestra aplicabilidad, ahora estudiado como una civilización con un desarrollo histórico particular y constante, conformada a la vez por diversas culturas (Carmack et al. 2007, 6). Lo mesoamericano deriva de un complejo de relaciones heterogéneas y dinámicas bajo el decurso histórico (López Austin 1990, 28). Así, el término es válido tanto a poblaciones del pasado remoto, desde tiempos del Preclásico, como a sociedades indígenas actuales, no por la presencia o ausencia de una serie de rasgos, sino porque muchos de éstos reflejan un código, una visión del mundo y una religión común, extendida y resistente a través del tiempo (López Austin 1990, 32; Broda 1996, 461; Bartolomé 1997; 2004a, 58; Gossen 2007, 527). Precisamente, esto se ejemplifica en los datos numéricos y calendáricos que Kirchhoff mencionó, presentes en el siglo XVI, y que a su vez son algunos de aquellos que poseen mayor profundidad histórica e interesantemente aún persisten en algunas poblaciones del sur de México y Guatemala, hasta ahora reportadas.

Los últimos hallazgos indican que el primer registro de cuenta calendárica, es decir la composición de un signo y un numeral del uno al trece, que a su vez señala la existencia del cómputo de 260 días, se ubica en el sitio de San Andrés, Tabasco, en un punto focal de la cultura olmeca, ésta última interesantmente atribuida a hablantes de una lengua mixe-zoqueana (Campbell y Kaufman 1976; Pye y Clark 2006; Kaufman y Justeson 2008; Wichmann 2008). Se trata de un sello de cerámica, asociado a fechas de radiocarbono ca. 650 a.C., con la representación de un pájaro cuyo pico emite los glifos "U" y "3 Ajaw", en conjunto probablemente refiriendo a un "señor o rey 3 Ajaw" (Pohl et al. 2002). Otros primeros registros de cuentas calendáricas se situan al sur de Mesoamérica, algunos objeto de escrutinio[1]. A ciencia cierta aún no se sabe el origen

[1] Los primeros registros calendáricos suelen coincidir con los de la primera escritura (Ayala Falcón 1995). En los últimos diez años ha habido una proliferación de hallazgos a este respecto. El bloque de Cascajal, encontrado en Veracruz y perteneciente a la cultura olmeca, es al parecer el primer ejemplo de escritura fechado alrededor del año 900 a.C. (Rodríguez et al. 2006; Mora-Marín 2009), aunque dicha temporalidad es dudosa dada la falta de contexto (ver Lawler 2006). En él no se identifican signos calendáricos, a diferencia del sello de San Andrés, del cual si hay fechamientos más confiables. Por muchos años, el Monumento 3 de San José Mogote, Oaxaca, atribuido a zapotecos, se tomó como la primera evidencia de calendario y escritura, para el año 600 a.C. (Marcus 1992, 4). Los trabajos de Gordon Whittaker (1980), Robert Cahn y Marcus Winter (1993) muestran que muy probablemente, dado su estilo e iconografía, en realidad pertenezca a la época entre 100 a.C. y 250 d.C. No obstante, otras inscripciones tempranas en Monte Albán demuestran el uso del calendario y la escritura para el

del sistema calendárico pero al momento de la Invasión española, éste se encontraba extendido por todo el territorio mesoamericano, desde los huastecos y el norte de poblaciones nahuas y otomíes, pasando por purépechas, las culturas de Oaxaca, hasta los pueblos mayas del sur y los pipiles y nacaraoas de El Salvador y Nicaragua (Broda 1996, 434).

Las crónicas coloniales, realizadas principalmente por curas y frailes en contacto con las poblaciones dominadas, proveen diversas descripciones de estos calendarios a lo largo de la superficie mesoamericana. Existen además numerosos vestigios arqueológicos con evidencia de notación calendárica en muros, estelas grabadas, cerámica y códices. El conjunto de información revela, si bien una estructura calendárica común en Mesoamérica, gran diversidad según la región, cultura y época (Ayala Falcón 1994, 389). Entre otras cosas, la información señala que los calendarios organizaban la vida económica, política y social de los pueblos, programaban festividades y rituales, y estaban asociados con puntos cardinales, dioses, mitología, augurios y otros sistemas simbólicos. El calendario no sólo sirvió para el registro historiográfico y definir el nombre de personas, deidades y entidades anímicas, sino también fue el marco para la observación de los astros, las ciencias matemáticas, la predicción de fenómenos naturales, las técnicas de adivinación, la medicina, las actividades religiosas y los códigos morales. No obstante, aún nuestro entendimiento de esta fascinante manifestación cultural es incompleta.

Una fuente de información que no ha recibido tanta atención, extrañamente, se encuentra en el uso actual de la cuenta de 260 y/o 18 periodos de 20 días entre pueblos mesoamericanos originarios. En distintos niveles, en dónde aún se preserva, el calendario regula las actividades sociales y económicas, dictamina pronósticos y conlleva la realización de rituales y tratamientos medicinales, dirigidos por especialistas del tiempo y la adivinación. Estos conocimientos están en claro proceso de desaparición debido los procesos de modernización, globalización y la introducción de nuevas religiones. De ahí, lo apremiante por su documentación, no sólo en favor de la investigación mesoamericana, pero también por la profunda enseñanza que este conocimiento puede aportar sobre aspectos cognitivos y ontológicos del tiempo, la naturaleza, del ser humano, la religión, el ritual, las ciencias medicinales, las conexiones ocultas con "otros mundos" (e.g., la adivinación), y la memoria guardada en narraciones épicas y sobre el origen del mundo.

El presente texto pretende lo anterior. Es el resultado de la documentación[2] de uno de estos usos actuales, entre los mixes de Oaxaca, México. Es la descripción de

---

Formativo Tardío (300-100 a.C., Urcid 2001). Otro posible signo calendárico (6 Lagarto) aparece en pinturas rupestres de las cuevas de Oxtotitlan, Guerrero (Grove s/f). La escritura ístmica, también llamada epi-olmeca, muestra varios ejemplos calendáricos en sus monumentos distribuídos al sur y centro de Veracruz y la costa del Pacífico de Chiapas, fechados en su mayoría entre 300 a.C. y 150 d.C. (Kaufman y Justeson 2001; Pérez de Lara y Justeson 2007). En ellos se presentan las primeras fechas de Cuenta Larga, registro calendárico de amplio registro, conocido y usado ampliamente por los mayas del Clásico. La Estela de la Mojarra, la estatuilla de los Tuxtlas, la Estela C de Tres Zapotes y la estela de Chiapa de Corzo son casos ístmicos con fechas de Cuenta Larga grabadas. La escritura ístmica se ha vinculado con lenguas mixe-zoqueanas, quizá al zoque con mayor probabilidad (Méluzin 1992; Kaufman y Justeson 2001, 2008; Mora-Marín 2009; Wichman 1998, 317), aunque existen críticas y dudas al respecto (ver Houston y Coe 2003).

[2] Bajo una perspectiva antropológica podríamos llamar al presente trabajo como una "etnografía" pero aquí y a lo largo de este documento prefiero evitar este término junto con los calificativos "etno", "indio" o "indígena" dado que éstos, siguiendo las ideas postcoloniales y manifiestos de Pérez Jiménez (1982, 23; 1989a, 141; 1989b), Jansen y Pérez Jiménez (2008), Gabriel Hernández (1982, 388), Harrison (1991) y Jordan (1991), reproducen concepciones neocolonialistas, eurocentristas y enajentantes hacia las culturas originarias y auténticas. El presente trabajo intenta posicionarse, acorde con el planteamiento de Smith

una cuenta sagrada que persiste, funciona y es efectiva en el pueblo de Poxoyëm[3] (San Cristóbal Chichicaxtepec) y el de su contexto social; en sí, el registro del calendario vinculado con la vida social, especialmente, con las prácticas rituales, adivinatorias y otros símbolos y representaciones de la visión del mundo y el ser humano. Las siguientes líneas se espera sean útiles tanto a académicos como personas en general interesadas en este tema. Para los primeros, representa un esfuerzo por expandir el conjunto de datos empíricos sobre los calendarios mesoamericanos, siendo testimonio de sabiduría y cultura. Éste es principalmente un trabajo de recopilación de historia y cultura. No obstante, sin ser un objetivo explícito, este registro podría representar un impulso para revitalizar este corpus de conocimientos. Al menos, con certeza, un esfuerzo por revalorizarlos y dignificarlos.

Este conjunto de conocimientos ha sido perseguido y atacado desde la llegada de los españoles a América, condenándolos vehemente como productos del "demonio" y "actos de brujería". Tristemente, 500 años después, el panorama no es muy diferente, aún siendo objeto de ataques y calificativos despectivos. Interesantemente, entre los ayook (mixes), estos conocimientos han logrado sobrevivir pero su existencia no ha dejado de peligrar, ahora ante la introducción de religiones protestantes. Humildemente, desearía que la presente documentación abogara por el respeto y la dignidad de estas prácticas (y por la libertad de culto), no como remanentes de un pasado grande y glorioso, que sin duda lo fue, pero como valores vivos y efectivos ante una sociedad bajo conflictos y sujeta a aflicciones, que a la vez se encuentra en constante cambio, readaptándose y reconfigurándose ante nuevas situaciones. Creo que la mejor manera de lograr esto, es describir estos conocimientos y prácticas, precisamente, con respeto y dignidad, y tengo la convicción que con ello podremos lograr un cambio paulatino en la mentalidad y en los juicios de valor de nuestra colectividad, sea oaxaqueña, mexicana e incluso académica. El compromiso debe ser dirigir los estudios de historia y cultura hacia la autoestima, tan desvalorizada, deshumanizada, aún colonizada.

Sin duda, la documentación también tiene como finalidad el rescate y la conservación de esta fascinante expresión de la memoria cultural entre el pueblo ayook, pero de poco serviría una documentación sin ser comprometidos con la gente que nos ha compartido su sabiduría y filosofía. Pretendo ser comprometida y la escritura sucesiva se guía por lo antes expuesto, próxima a las líneas de Glenn Jordan (1991), dirigiéndose a revalorizar y redignificar aspectos sociales y culturales antes discriminados y tratados peyorativamente evitando un discurso neocolonialista que tienda a subestimar las creencias, prácticas y conocimientos de los otros. Extiendo lo anterior en lo concerniente al valioso pero tan menospreciado papel social y cultural de la mujer. Como se podrá apreciar en este trabajo, las mujeres de Chichicaxtepec ponen muy en alto el conocimiento y trabajo de la mujer ayook: expertas en el manejo del calendario, el ritual, la medicina, la adivinación, e incansables sostenes de la familia y el hogar.

Admito total responsabilidad por lo que a continuación se escribe; no sólo las opiniones son de mi autoría, también los errores que puedan existir en cuanto a la interpretación cultural y lingüística de Poxoyëm. Lo que aquí se plasma es mi interpretación, una narración sobre el calendario y la experiencia personal de vivir y compartir cuatro años con mujeres de extrema fortaleza, no sólo física, pero también

---

(1999, 34, 116), dentro de una escuela ética que deconstruya la antropología y su historia, más afín con una agenda humanista y social hacia las culturas originarias.

[3] La escritura en idioma mixe que se emplea en este texto corresponde a la variante de San Cristóbal Chichicaxtepec, siguiendo la propuesta gráfica de escritura del lingüista Juan Carlos Reyes Gómez (2005).

emocional y espiritual que les ha permitido sobrellevar sinnúmero de carencias, pérdidas y aflicciones, incluso opresión y discriminación social en un México aún colonizado. La coyuntura actual no deja de ser impactante ante la falta de oportunidades económicas y la pobreza que las obliga despedirse de sus esposos e hijos que migran para buscar un mejor futuro, con lo cual inician difíciles momentos de ruptura y angustias. En fin, cada mujer en Chichicaxtepec es una historia de vida intensa, fuerte, admirable y aleccionadora. Y entre ellas, existen estas señoras, de avanzada edad, sabias, expertas en el manejos de la cuenta de los días y la adivinación, especialistas en terapias emocionales y en medicina. Lo más grato sería que este documento sirva a todas ellas, no sólo como la noble narración de sus vidas que sin duda son ejemplo de entereza, pero que también en el registro (parcial) de sus elevados conocimientos, encuentren motivación para continuar ejerciendo esta sabiduría y sentirse orgullosas por lo que hacen y lo que conocen. Esto sin duda las hace únicas, no sólo en la región ayook, sino en el mundo entero.

Los calendarios mesoamericanos en retrospectiva

Las primeras documentaciones sobre los sistemas calendáricos se los debemos a los clérigos y sus misiones evangelizadoras. Fueron ellos quienes conocieron más de cerca los pueblos a los que fervientemente intentaban convertir. En palabras de Fray Bernardino de Sahagún (2006 [1569], 15), el propósito era "curar las enfermedades espirituales", es decir, "los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas". Así, en sus descripciones denotan su repulsión hacia las formas religiosas nativas. Jacinto de la Serna (1953 [1653], 367) afirmó que "no habrá cosa que más haga volver los tiempos a felicidad que el no dejar rastro de idolatría, ni memoria de ella […]". Así, en justificación de sus actos, condenaron e instaron por perseguir y destruir todo objeto que representaba lo que para ellos era pagano y toda persona que en eso creyera. El propio Virrey Antonio de Mendoza (1953 [1546], 410-411) exigió castigar y azotar a quienes hicieran ofrendas a sus antiguos dioses, practicaran algún tipo de adivinación, o no se hincaran ante las imágenes de la Virgen y la Cruz. Sahagún declaró al respecto del calendario:

> 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).

Bajo este oscurantismo, Fray Juan de Torquemada (1986 [1615], 248, 303) reproduce las palabras de Sahagún y sobre ello piensa "que les enseñaría el Demonio esta cuenta [de 20 en 20 días]". En Oaxaca, Gonzalo de Balsalobre (1953 [1656], 349) exhorta para "[…] cumplir el santo ministro […] extirpando supersticiones, quemando y destruyendo ídolos y altares […]". Entre estos objetos vehementemente perseguidos estaban los libros que ilustraban el tiempo en asociación con el ritual, la adivinación y el mundo natural y el oculto, los que ahora llamamos códices del Grupo Borgia (Anders et al. 1994a, 45).

No obstante estos y otros tantos discursos de repudio, las crónicas coloniales son las que proveen mayor información sobre la religión prehispánica y las que nos ofrecen mayores claves para el entendimiento del sistema simbólico calendárico. Algunas

fuentes lo mencionan superficialmente y otros abundan en información. Por el carácter religioso y mántico, sobre todo del ciclo de 260 días, la información en las fuentes contiene errores y suele contradecirse, incluso dentro de una misma obra. Además, su intolerancia y discriminación a estos temas, les impidió un mayor acercamiento.

Acerca de los pueblos nahuas del Anahuac existe mayor cantidad de referencias. Fray Toribio de Benavente o Motolinía (1971 [1555], cap. 14, 16), Francisco Cervantes de Salazar (1971 [1560?], I, 133-134, cap. 28; Sahagún (1997 [1558-1560], cap. 1, cap. 2 parr. 3; 2006 [1569], libro II y V), fray Diego Durán (1967 [1570-1581], I, libro I, caps. 1-4), José de Acosta (1940 [1590], 281-282), fray Jerónimo de Mendieta (1973 [1604], I, 61-63) y Torquemada (1986 [1615], libro X), coinciden en describir las fiestas y ceremonias que se oficiaban en cada uno de los 18 "meses" de veinte días (*xihuitl*), más los cinco días adicionales (*nemontemi*); los nombres de los veinte días; su organización en trecenas para formar un ciclo de 260 días (*tonalpohualli*); el sistema para nombrar los años en una "rueda" de 52 años (*xiuhmolpilli*) y sus asociaciones con puntos cardinales y colores. Lo mismo describió el conquistador Diego Muñoz Camargo (1986 [1592-1594], 155-202) para los de Tlaxcala.

Sobre la fortuna de los días, Durán (1967, I, 226-232) refiere según el nacimiento; Cervantes de Salazar (1971 [1560?], I, cap. 29) por los dioses que influían en los signos; y Sahagún (1997 [1558-1560], cap. 2, parr. 4; 2006 [1569], libros II, IV, V) lo hace con respecto a las trecenas describiendo así el oficio de los *tonalpouhque*, expertos en los augurios del *tonalpohualli*.

Motolinía (1971 [1555], 5, 59, 153) menciona, entre los géneros de libros "de figuras y caracteres" e "inventados por los demonios", el de los años y los tiempos, de los días y las fiestas. Torquemada (1986 [1615], 304) precisa el nombre *tonalamatl* para el libro de "suertes o de ventura", el que contenía el calendario adivinatorio.

En las descripciones de fray Diego de Landa (1978 [ca. 1560], caps. 34-41) se encuentran las bases para los estudios del calendario maya. Ahí registra días, rituales, periodos, fiestas, correspondencias, y otros datos sobre los pueblos yucatecos. Hace constar, asimismo, la existencia de un "gran número de libros" con contenido calendárico junto con indicaciones rituales, los cuales fueron "quemados todos […lo cual, a los mayas…] les dio mucha pena" (Landa 1978 [ca. 1560], 105). Un siglo más tarde, Pedro Sánchez de Aguilar (1953 [1639], 293) vuelve a mencionar estos libros de corteza de árbol, donde los mayas peninsulares contaban los días, los años y sucesos importantes. En su crónica escribió correspondencias de fechas mayas y occidentales junto con la persistencia de prácticas rituales, por supuesto, quejándose de la herejía persistente y jactándose de la destrucción de altares, aprehensión y azote de sacerdotes y mayas creyentes de presagios, pronósticos de sueños y adivinación con maíz (Sánchez de Aguilar 1953 [1639], 200, 211).

A un siglo de la Invasión española, Jacinto de la Serna (1953 [1653], 115) escribe sobre la persistencia de la religión auténtica, sobre todo en el centro de México, denunciando y manifestando su enojo en que ésta combinara ya elementos de la religión cristiana . Sus relatos proyectan el racismo e intolerancia del clero pero constituyen una fuente de información muy valiosa acerca del uso del calendario, las ceremonias rituales, las fiestas anuales, los sacrificios de animales, adoración de dioses y entidades del paisaje, el fenómeno *nahualli*, los presagios y sus simbolismos y los oficios y técnicas de los sabios sacerdotes, médicos y adivinos (Serna 1953 [1653], 67, 90, 116-122, 127-133, 149, 172, 204, 210-226, 265).

Acerca de los pueblos Oaxaca también existen importantes menciones. A fray Juan de Córdova (1886 [1578], 201-213) debemos un detallado registro del calendario zapoteco. Él transcribió una cuenta de 260 días completa, señalando la división en 20

trecenas, *cocij* o *tobicocij,* y a su vez, en cuatro periodos *pije* o *piye* de 65 días, éstos últimos regidos por dioses, *cocijos* o *pitaos*, a quienes se les dedicaban ofrendas.

Entre los zapotecos de Sola de Vega, Gonzalo de Balsalobre (1953 [1656], 351-352) consideró "idólatras" a los que en su propia lengua llamaban "letrados y maestros", poseedores de libros y cuadernos con los que enseñan el conocimiento del calendario de 260 días, gobernado por dioses, a su vez dividido en cuatro tiempos o "rayos" de 65 días. Con este ciclo dictaban la realización de caza, pesca, cosechas, peticiones, curación y prevención de enfermedades, partos, así como la pronosticación de sueños, cantos de animales y otros eventos, junto con la adivinación de maíces (Balsalobre 1953 [1656], 373). Sus descripciones son muy cercanas a las prácticas rituales en Chichicaxtepec.

El dominico Francisco de Burgoa (1989 [1674], I, 289, 391) nombró astrónomos a los que sabían dividir el tiempo, a los que memorizaban el cómputo de los días, las 18 veintenas del año, y conocían las asociaciones con los puntos cardinales. Estas descripciones refieren principalmente a zapotecos de los Valles Centrales. Más tarde esta información sería reproducida por José Antonio Gay (2006 [1881], 88-89).

En el siglo XVIII, un italiano aventurero que venía viajando por el mundo, Giovanni Francesco Gemelli Carreri, llega a México. Impresionado por el pasado de la Nueva España (como cuando vio las pirámides de Teotihuacan), escribió entre otras cosas, sobre el calendario mesoamericano (Gemelli Carreri 1727, 64-80). Para ello usó obras coloniales y también códices y lienzos precolombinos, algunos de ellos en posesión del catedrático y astrónomo Carlos de Sigüenza y Góngora, cuyos paraderos no son del todo conocidos.

En esos mismos años, otro italiano, Lorenzo Boturini, impulsado por su devoción a la Virgen de Guadalupe, logra reunir una gran colección de documentos, códices y lienzos, entre ellos el Fonds Mexicain No. 20. Pensaba que en ellos encontraría pruebas históricas del milagro de la Virgen. En exilio y despojado de su colección, escribe sobre la historia de México y en ella demuestra su erudición sobre los calendarios antiguos (Boturini 1999 [1746], 3-4, 19-20, 33, 44-59).

En los últimos años de la Colonia, se perciben cambios ideológicos en la Nueva España que hacen voltear al pasado prehispánico, dentro de los cuales se gestarían las ideas liberales que los curas insurgentes, como Hidalgo y Morelos, tomarían a favor de su causa. En el ámbito historiográfico, aparecen padres e intelectuales con acceso a la educación clerical, interesados por escribir sobre las culturas originarias. Para ello, revisan, recopilan y reproducen las fuentes de los frailes antiguos. Entre ellos, los que hablan de los calendarios demostrando mucho estudio a profundidad son, el discípulo de Boturini, Mariano Veytia (1944 [1780], 22) y, el mexicano jesuita exiliado, Francisco Javier Clavijero (1982 [1780], 177-195).

En esa época, tienen impacto ciertos hallazgos arqueológicos. El pionero en esta materia fue Antonio León y Gama (1792), quien narra extensamente el descubrimiento en la ciudad de México de los monumentos de la Coatlicue y la Piedra del Sol, de ahí afamado "calendario azteca". En este trabajo clásico analiza la manera de dividir el tiempo entre los antiguos mexicanos, convencido que sus calendarios se basaban en movimientos de la luna.

Por su parte, la Iglesia continuaba luchando en contra de las "herejías". En Oaxaca, Eulogio Gillow (1990 [1889], 77, 168, 203, 209) reclama entre los zapotecos y mixes de la Sierra Norte, la realización secreta de rituales en la cima de los cerros y ante sus dioses, así como el arrojar semillas para adivinación. En esos años, el cura interino de la parroquia de Chichicaxtepec, sustrajo una deidad del altar mayor de la iglesia de

Santa María Mixistlán, a quien la gente se encomendaba para protegerse en contra de enfermedades (Gillow 1990 [1889], 203-204).

Luego que la Independencia hace uso de "lo indígena" en su retórica de construcción "nacional" y que las ideas liberales merman la empresa del clero, aparecen historiadores ávidos por indagar en el pasado[4]. En la segunda mitad del siglo XIX, salen a la luz publicaciones de orden enciclopédico en los que se incluyen datos de los calendarios antiguos, retomando lo dicho por clérigos y frailes. Manuel Orozco y Berra (1978 [1880], I, cap. 5, II, libro IV) en su destacado compendio historiográfico *Historia Antigua y de la Conquista de México*, escribe sobre el calendario azteca, zapoteco, maya y otros, las fiestas, las prácticas asociadas a él y otros ciclos de tiempo como el de la luna y el de Venus. Vicente Riva Palacio (1984 [1884-1889], 140, 146), en su magna obra *México a través de los siglos*, describe aspectos estructurales e ideológicos sobre la manera de dividir y organizar el tiempo entre las poblaciones pre-hispánicas, sobre todo, de los aztecas.

Al mismo tiempo en Oaxaca, Manuel Martínez Gracida recopila, indaga, excava, rescata y registra abundante información cultural, geográfica, arqueológica y de tradición oral de los pueblos originarios. En su extraordinaria obra, aún inédita, *Los Indios Oaxaqueños y sus Monumentos Arqueológicos* escribe lo hasta entonces conocido sobre los calendarios zapoteco y mixteco (Martínez Gracida 1910, vol. I).

Pionero en materia antropológica y arqueológica con respecto al estudio de calendarios, sobre todo del centro de México, fue Eduard Seler (1904a, 1904b, 1963, 1990a, 1990b). La interpretación iconográfica y comentarios al Códice Borgia dio inicio a las investigaciones sistemáticas de mayor profundidad sobre los símbolos y usos asociados a los días. Si bien sus ideas se basaban en razonamientos astralistas, aún su contribución iconográfica y muchos de los significados pictóricos en los códices son incuestionables. Su contemporáneo, Ernst Förstemann (1901; 1904a; 1904b) hizo lo mismo con los calendarios mayas, y sus estudios así como fotografías del Códice Dresden siguen siendo invaluables.

En la primera mitad del siglo XX, extranjeros arriban a comunidades originarias muy marginadas donde se conservaba el uso del calendario sagrado y ceremonias asociadas. Oliver La Farge y Douglas Byers (1931, 154-158, 165, 172), dentro de su documentación del pueblo de Jacaltenango, Guatemala ("el pueblo del cargador del año"), registraron los días del calendario, sus indicaciones rituales, el culto a deidades que representaban cargadores del año, la curación de la enfermedad del susto, el oficio de los que cuentan los días, y otros especialistas de ritual, medicina y adivinación.

En los años treintas Leonhard Schultze Jena (1933-1938) realizó un invaluable registro de conocimientos calendáricos, adivinatorios, rituales y otros, de los k'iche' de Chichicastenango, Guatemala y los tlapanecos de Guerrero, México, entre otros. Su obra tiene un valor hasta ahora no del todo reconocido. Destaca su carácter holista y la investigación de la cultura a través del idioma original. Años más tarde, Karl Anton Nowotny (2005 [1961]) usaría esta información para reinterpretar páginas de los códices del Grupo Borgia, más acorde con una visión ritual y mántica del calendario. A él debemos el actual paradigma sobre estos libros, útiles para el adivino experto en la

[4] Parece también que el movimiento de Reforma liderado por Benito Juárez y su equipo de liberales, tiene un fuerte impacto en los círculos intelectuales. Por una parte el origen indígena de este hábil y fuerte personaje de la historia de México sacude las ideologías colonialistas del recién creado Estado mexicano, muy acostumbrado a una nobleza monárquica-peninsular a la cabeza del gobierno. La instauración de las Leyes de Reforma, de orden liberal y anti-clerical, que acabaron por romper el dominio económico, político e intelectual de la Iglesia católica, también abrió espacios para la producción y publicación de obras con contenido histórico o relacionado con las culturas antiguas y las auténticas.

cuenta de los días en su labor de interpretación de augurios, sueños y presagios, la pronosticación de fortuna o peligros a lo largo de la vida, y la prescripción de remedios curativos en forma de ofrendas y actos rituales.

Mención aparte merece Alfonso Caso (1947; 1955; 1956; 1959a; 1965a, 1965b) quien dedicó numerosas obras al estudio de calendarios mesoamericanos, tanto prehispánicos como contemporáneos. Él excavó, describió y comparó datos arqueológicos y pictográficos en objetos y códices, principalmente de procedencia oaxaqueña. También indagó en correspondencias entre cuentas prehispánicas y gregorianas. En su tiempo, afirmó la existencia de calendarios rituales o agrícolas entre los k'iche's, mam, chuj, jacalteka, ixil, tzotzil, tzutujil, q'ekchi', pokomchi', tzeltal, chinantecos, mazatecos y mixes (Caso 1963, 63). En su obra *Los calendarios prehispánicos* (1967) recopiló todo lo que hasta el momento se sabía de ellos, centrándose en la información histórica del centro de México y su conocimiento en los códices.

Investigaciones más contemporáneas se abocan a aspectos más específicos del calendario.

Acerca de libros o códices que lograron sobrevivir al exterminio y que salieron a la luz entre los siglos XVIII y XX, existen cuantiosas ediciones e interpretaciones: del Grupo Borgia: *Borgia*, *Fejérváry-Mayer*, *Cospi*, *Vaticano B, Laud* y *Tututepetongo*; del Centro de México o tradición azteca: *Borbónico*, *Fonds Mexicain 20, Tonalmatl Aubin*, *Telleriano Remensis* y su análogo *Vaticano A*, *Tudela* y homólogo *Magliabechiano*, e *Ixtlilxóchitl* y su copia *Veytia*; y los almanaques mayas: *Dresden*, *Madrid* y *Paris* (ver estos títulos en Referencias para conocer sobre sus publicaciones, historia de su estudio e interpretaciones[5]).

Sobre los códices del Grupo Borgia se cuenta con una serie de extensos comentarios interpretativos y una propuesta para su lectura, usando la experiencia viva y actual de los pueblos de Oaxaca, escritos por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y otros colaboradores, como Luis Reyes García, Aurora Pérez y Peter van der Loo (Anders y Jansen 1993; 1994; Anders et al. 1993; 1994a; 1994b). Estos trabajos representan la visión más vigente sobre estos manuscritos pictográficos, considerándolos manuales para los diferentes usos de la cuenta de los 260 días, con sus simbolismos, sus ceremonias, rituales y ofrendas, con información mántica y litúrgica, una especie de oráculos, útil para el oficio del especialista del calendario, médico y adivino. Asimismo, su acercamiento a estos libros pictográficos y las bases que establecen para su lectura, constituyen una valiosa fuente de información e inspiración para el presente trabajo.

En la literatura existen otros trabajos que se enfocan en uno o algunos de los aspectos de los códices calendáricos. Entre ellos, podemos mencionar, las fiestas aztecas en el Códice Borbónico (Anders et al. 1991; Couch 1985), las ofrendas de manojos contados en el Grupo Borgia y los rituales Tlapanecos (van der Loo 1989), una lectura interpretativa del códice Madrid (Vail y Aveni 2004); las ceremonias anuales en los códices mayas y del Grupo Borgia (Vail y Hernández 2006); el lenguaje metafórico

[5] Conscientemente, en esta reseña histórica sobre los estudios del calendario mesoamericano, dejo parcialmente de lado las interpretaciones sobre el calendario y códices mayas. El tema es muy vasto y prolífero en literatura. Dado que el punto focal de la presente investigación se encuentra al sur de México, en este apartado existe mayormente referencias a Oaxaca y el centro de México. El proyecto *Keeping the Days*, del cual emana este trabajo, también respaldó una investigación paralela en la región maya de Guatemala, enfocado en zona Ixil y elaborado por Carolina Aretz. Para conocer más al respecto sobre los estudios interpretativos en códices mayas ver Vail (2006). Sobre el códice Dresden, consultar Schele y Grube (1997), Grube (2001).

al estilo *nahuallatolli* plasmado en los *tonalamatl* (Mikulska 2008)*;* y la estructura conjunta y la narración del tiempo de los calendarios *tonalpohualli* y *xihuitl*, observada en el Códice Fejérváry-Mayer (Díaz 2009). Recientemente, Elizabeth Boone (2007) sintetizó sobre el contenido temático del Grupo Borgia, y al igual que Jansen y otros (1993, 11), refuerza el entendimiento de los libros como almanaques calendáricos y guías o manuales para el trabajo del sacerdote.

Otras obras que tratan del calendario mesoamericano de manera general son las de Laurette Sejourné (2004), Maricela Ayala Falcón (1994) y Anders y Jansen (1993). Morgan Worthy y Roy Dickens (1983) proponen un uso calendárico a los círculos puntillados (*pecked crosses*) en el récord arqueológico. Recientemente, Lars Pharo (2006, 2009) estudia sobre el "tiempo ritual" en distintos periodos, incluyendo la cuenta larga, los ciclos de 52 años, 65 días, veintenas y trecenas. Y Prudence Rice (2008) aplica teorías antropológicas sobre el tiempo para explorar la representación de los antiguos reyes mayas como portadores divinos del tiempo, los días del calendario y, por extensión, del sol.

Existen temas más particulares al respecto de la cuenta de 260 días, por ejemplo, un origen astronómico propuesto por Vincent Malmstrom (1973), Johanna Broda (1982) y Damon Peeler (1989). En contraparte, Duncan Earle y Dean Snow (1985) defienden un origen y sustento ontológico del calendario ritual en relación con el tiempo de gestación humana.

En cuanto al desciframiento de los glifos del calendario zapoteco, labrados en monumentos de Monte Albán y otras partes de Oaxaca, hasta ahora las propuestas mejor sustentadas se las debemos a Gordon Whittaker (1980; 1989) y Javier Urcid (2001). Sus trabajos parten de las contribuciones de Caso y combinan la iconografía, las fuentes coloniales, datos lingüisticos e información de la culturas zapotecas actuales.

Aspectos relacionados con el *xihuitl* o ciclo de 360 más 5 días también han sido ampliamente estudiados, a veces en medio de debate. El contenido ritual, ceremonial y agrícola de las 18 fiestas lo han comentado Johanna Broda (1970; 1971; 2004b; 2004c), Pedro Carrasco (1979) y Michel Graulich (1981; 1982; 1984; 1986; 1987; 1989; 2001), siendo éste último quien además traduce el *xihuitl* como una recreación del día y la noche, y otras narraciones cosmológicas del pueblo azteca. En la misma tónica, Patrick Johansson (2002) traslada el ciclo de vida humana con el transcurso de las fiestas, y a la vez, con el *xiuhmolpilli*, periodo de 52 años. El acomodo de las veintenas, la existencia de bisiestos junto con la correlación con fechas julianas y gregorianas ha sido el tema en publicaciones de Caso (1959b; 1967: 41, 48, 56-57, cuadro XIV), Wigberto Jiménez Moreno (1961), Paul Kirchhoff (1954-1955), Howard y Mary Cline (1975), Graulich (1987; 2002), Tena (1987: 68, 85), Munro Edmonson (1988) y Malmstrom (1992). En cuanto al contenido astronómico del *xihuitl*, Broda (1982; 1991; 1996; 2000; 2004a), Malmstrom (1981; 1992), Anthony Aveni (2000; 2001) y Franz Tichy (1981; 1983) han propuesto su reflejo en la distribución y arquitectura de sitios arqueológicos; es decir, la posición de asentamientos prehispánicos y de edificios se encuentran alineados a cerros, montañas u otras estructuras donde se pueden observar fenómenos astronómicos relevantes dentro del ciclo anual, e.g., solsticios, equinoccios, pasos del sol por el cenit. El paisaje, tanto natural como cultural, fue un enorme calendario que sirvió para marcar y medir el movimiento del sol y las estrellas, y con ello, el paso del tiempo. Peeler y Marcus Winter (2001; Peeler 1994), bajo estas mismas ideas, han publicado sobre la composición de los edificios en Monte Albán.

En cuanto a investigaciones sobre la persistencia de calendarios entre comunidades originarias, tanto en épocas coloniales como actuales, existen diversas obras. José Alcina Franch (1993) dio a conocer cuadernillos y documentos en el

Archivo General de Indias que acreditaban la existencia de calendarios y "maestros" expertos del calendario, ritual y adivinación para el siglo XVIII en distintos pueblos zapotecos de la Sierra Norte, como Villa Alta, Yalalag, Betaza, Temascalapa, y mixes, como Tiltepec, Totontepec y Chichicaxtepec. De manera más superficial, también así lo investigó María Cristina Zilbermann (1994), hablando de algunas expertas mujeres en la doctrina de Totontepec de 1704. Recientemente, John Weeks, Frauke Sachse y Christian Prager (2009) publican y analizan el contenido de tres calendarios adivinatorios k'iche' entre los siglos XVIII y XIX, ahora en la Universidad de Pennsylvania.

A Roberto Weitlaner y su hija Irmgard debemos los primeros registros en campo de calendarios en Oaxaca. A mediados de los años 30 publicaron sobre la existencia de un calendario de 18 veintenas entre los chinantecos de Lochixola, Petlapa y Teotalcingo (Weitlaner 1936). Tiempo después, hicieron lo mismo con el calendario mazateco de Huatla de Jiménez, San José Independencia y Pozo de Águila (Weitlaner y Weitlaner 1946). A finales de la década del 40, Pedro Carrasco (1951) visitó y constató el uso de una cuenta ritual entre los zapotecos del área Loxicha, en las comunidades San Bartolo, San Agustín y Candelaria. Su información, sin embargo, es superficial en cuanto a los nombres y actividades religiosas. Recientemente, Florencio Carrera González y Sebastian van Doesburg (2001) proporcionan más datos sobre la cuenta de 18 veintenas, íntimamente relacionadas con el ciclo agrícola, en la región mazateca.

A mediados del siglo pasado, distintas exploraciones en zona maya dieron cuenta de la persistencia de calendarios mesoamericanos. Ricardo Schulz (1942) documentó periodos lunares y una cuenta de 18 veintenas y 5 días en pueblos chamulas, tzotziles y tzeltales de Chiapas, como Chamula, San Andrés Larrainzar, María Magdalena Aldama, Santa Marta Manuel Utrilla, San Pedro Chenalhó, Oxchuc, Cancuc y Tenejapa. En los años 50, Suzanna Miles (1952) y Manning Nash (1957) identificaron la presencia o ausencia de calendarios de 260, 365 días, o ambos, entre pueblos ixil, pokomchi', jacalteka, chuj, mam y k'iche', principalmente. Poco después, Benjamin y Lore Colby (1981) realizan una documentación completa de los adivinos, médicos y especialistas religiosos en comunidades ixiles de Guatemala. Por su parte, Barbara Tedlock (1982) da a conocer hasta ahora la más completa documentación del calendario k'iche' en Momostenango y Chichicastenango.

Vale mencionar los trabajos de Evon Vogt (1993) entre zinacantecos, Garry Gossen (1974) entre los tzotzil y Tedlock entre los k'iche' (1982; 1989; 1992), cuyas documentaciones expanden el conocimiento acerca del ritual y el estrecho vínculo entre el tiempo y el espacio en la visión del mundo mesoamericano.

El encuentro, búsqueda e investigación de los calendarios mixes

Poco tiempo después de la creación del Instituto Lingüístico de Verano en México (ILV), Walter Miller llega a San Lucas Camotlán. Ahí, en 1939, el lingüista encuentra un manuscrito (con letra alfabética) con los nombres de 261 días del calendario mixe (debido al error de un día de más por el escriba), en una variante muy diferente a la que se hablaba en Camotlán, quizá de un dialecto de otro lugar o de un tiempo muy antiguo (Miller 1952, 180). El encabezado de dicho documento es: "Quaderno de nacido mujer de la gracia de este Mundo de presente por cada año de tabla de mundo a saber letra de Enero…", posee la fecha del 31 de enero de 1923 y también correlaciones entre fechas gregorianas y mixes. El cuadernillo fue copiado y el original fue llevado por Miller al Museo Nacional de Antropología en 1945 (Villa Rojas

1956, 56). Miller simplemente lo da a conocer en 1952, sin reproducirlo, revelando así la persistencia de este calendario y su uso entre la nación ayook (ver Apéndice 1 para los detalles de los diferentes calendarios mixes que a continuación se mencionan).

Miller vivió varios años en Camotlán, tiempo que le sirvió para recopilar numerosas narraciones que publicó en la obra de título muy infortunado *Cuentos Mixes* (1956). Las notas introductorias a ésta fueron escritas por Alfonso Villa Rojas, y entre otros datos ambientales, culturales e históricos de la región, reproduce la información obtenida por el propio Miller y los antropólogos Roberto Weitlaner y su hija Irmgard Weitlaner Johnson, quienes juntos habían recopilado en 1953 otro calendario proveniente de San Juan Mazatlán. Villa Rojas (1956, 49-50, 60) presenta así los periodos de veinte días de Mazatlán, los veinte días del calendario de Camotlán, los portadores de los años y algunos aspectos sociales y religiosos.

Al mismo tiempo, Charles Mann (1958), ante la recomendación de Norman Nordell y Samuel Baertschi del ILV, visita la región baja mixe y decide realizar una etnografía del pueblo Piedra Blanca, en el municipio de San Juan Guichicovi. Ahí, Nordell le entrega una serie de cartas escritas por Aurelio Montero, zapoteco de origen pero hablante mixe de San Juan Guichicovi. Éste había asistido a Nordell en materia lingüística y era aprendiz del calendario mixe. Nordell le había obsequiado un ejemplar de "Cuentos Mixes" y de ahí se interesa más por la cuenta de los días. Montero acude con un "guardián de los días", Bartolo José, en San Juan Guichicovi y él mismo registra los calendarios de 260 y 365 días. Esta información se la envía a través de cartas a Nordell, éste se las entrega a Mann y éste las transcribe en el apéndice de su disertación. Mann no profundiza sobre el uso del calendario ni el trabajo de los sabios y adivinos del calendario en Piedra Blanca y generaliza diciendo que los san juaneros (la gente mixe que vive en Guichicovi y sus agencias) aún consultan y se rigen por ambos calendarios mesoamericanos (Mann 1958, 108-110, 115, 129). La información de Montero y Mann incluye los cargadores del año, los nombres de los días, los números del calendario ritual en idioma original, los periodos de 20 días del calendario agrícola, las actividades asociadas a estos, correlaciones con fechas gregorianas, y algunos escuetos datos rituales asociados a los días. Posteriormente, en un pequeño artículo escrito con Robert Chadwick, Mann presenta esta misma información (Mann y Chadwick 1960).

Es entre las décadas de los años 40 y 50 que más antropólogos (en su mayoría norteamericanos) se interesan por esta fascinante expresión de continuidad cultural en comunidades marginadas a las cuales sólo se llegaba a pie o a caballo.

En 1949 Pedro Carrasco constata la existencia de un *tonalpohualli* en Zacatepec, pero no lo documenta. En 1951 regresa a la región y obtiene datos de San Juan Cotzocón. Buscó información en Santiago Zacatepec y Tamazulapan del Espíritu Santo, pero sin éxito. Después de diez años, publica y reúne esta información junto con dos versiones de calendarios provenientes de Mazatlán y proporcionadas por Miller y Weitlaner en base a sus trabajos previos (Carrasco, Miller y Weitlaner 1961). En este trabajo existen nombres de días y números en mixe, correlaciones con fechas gregorianas, los cargadores del año, y algunas ceremonias apropiadas para realizar en ciertos días.

En 1963, los Weitlaner, padre e hija, viajan a Guichicovi y consultan al Sr. Montero, el mismo que Mann había consultado años atrás. Ellos transcriben sus apuntes, con lo nombres de los días, sus numerales en mixe, correlación con fechas contemporáneas, cargadores del año, los periodos de veinte días del calendario agrícola y algunos rituales asociados a estos datos (Weitlaner y Weitlaner 1963, 42-53). Mencionan también una visita a Cotzocón en 1959 y reproducen los días y números mixes de dos expertos en el calendario de esa comunidad, con correspondencias a

fechas gregorianas y asignando algunos augurios buenos o malos a los días (Weitlaner y Weitlaner 1963, 55-62). También de ahí, obtuvieron fotografías (que no publican) de un cuaderno con la cuenta de los días e instrucciones para diversas ceremonias rituales, en las que se incluyen ofrendas contadas, pero sin proporcionar mayores detalles (Weitlaner y Weitlaner 1963, 60-61).

El arqueólogo experto y estudioso de calendarios prehispánicos, Alfonso Caso (1963), también comentó sobre el calendario mixe, principalmente en lo concerniente a su estructura, el problema de los años bisiestos y la correlación con el calendario mexica. Los días mixes también la incluyó en su magna obra *Los calendarios prehispánicos*, donde presenta tablas con los listados de los días y los periodos de 20 días, a partir la recopilación de calendarios mesoamericanos hasta el momento conocidos (Caso 1967: cuadros IX y XI).

En su monografía acerca de los mixes, Salomón Nahmad (1965, 118) menciona superficialmente que en Santa María Mixistlán se practica la adivinación con maíces conjugando la información del calendario.

En 1966 aparece un nuevo artículo de Miller (1994) enfocándose en el uso adivinatorio y curativo de hongos alucinógenos y sagrados. Sobre el calendario, sin abundar, sólo menciona la obtención de información de Santa María Nativitas Coatlán, San Juan Guichicovi, San José El Paraíso y San Juan Mazatlán. En esta última encontró que los hongos poseen nombre calendárico: *tu: m'uh*, uno Mundo (Miller 1994, 247, 248).

La primera mención de un calendario de la zona alta mixe se la debemos al cura de Santa María Tlahuitoltepec, Leopoldo Ballesteros, y al profesor Mauro Rodríguez (1974). En este trabajo, además de la documentación de prácticas y creencias religiosas, y la descripción de la vida en general de varias comunidades mixes, presentan la lista de días mixes y sus pronósticos de San Cristóbal Chichicaxtepec.

A principios de la década de los 70, Anne Marie Beulink (1979) realiza viajes por toda la región a fin de realizar una extensiva etnografía sobre los mixes, encargada por el entonces Instituto Nacional Indigenista (ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Entre las comunidades que visita está San Pedro Chimaltepec, agencia de San Juan Mazatlán, y ahí registra los nombres de los días del calendario ritual y los meses del calendario agrícola (Beulink 1979, cuadros 50 y 51). Su mención sobre estos calendarios, sus usos y asociaciones es muy superficial, y además de mencionar la existencia de personas que saben interpretar el significado de los días en los pueblos anteriormente aquí mencionados, afirma que también las hay en Ocotepec (suponemos el municipio San Pedro Ocotepec, en la región media).

A finales de la década de los 70 y durante los 80, Frank Lipp (1983, 1991) realiza trabajo de campo por más de 18 meses en tres comunidades mixes para documentar, principalmente, creencias religiosas, comportamiento ritual y prácticas medicinales, tomando en cuenta el contexto social y cultural. En lo que concierne al calendario, presenta a detalle su estructura y funcionamiento, los cargadores de los años, su asociación a puntos cardinales, las estaciones anuales, los periodos de veinte días y sus actividades agrícolas, la cuenta de 260 días y sus pronósticos favorables o desfavorables, y valiosas y minuciosas descripciones de los rituales y ceremonias asociadas, incluyendo los números de ofrendas contadas y la transcripción de rezos y discursos sagrados. A pesar de que omite la identidad de las comunidades donde trabajó, la información coincide con las condiciones ambientales, económicas y sociales de la zona baja. Muy probablemente el calendario que registra proviene de Mazatlán.

También en los 80, una antropóloga brasileña Cecelia Andrade (1995, 75-78, anexos II-III) visita Camotlán y registra la copia que Miller había dejado del cuadernillo

con la cuenta de 260 días y correlación de fechas del año 1923. El documento ahora se encontraba en manos de otro experto en el manejo del calendario y el ritual, Tata Nuk; había sido heredado por su maestro adivino, Lucas Antonio, a quien perteneció el original y Miller conoció. Andrade (1995, 133) registra y transcribe otros ocho documentos que encontró en Camotlán, usados por los *xëë mayba* y *nimayjodutba*, especialistas en los envoltorios de objetos amarrados, con instrucciones para diversos rituales, incluyendo las especificaciones de las ofrendas[6].

Las investigaciones sobre el calendario mixe son cada vez menos para los años siguientes.

A partir de los datos de las publicaciones de Miller y los Weitlaners, Whittaker (1990) también abordó al calendario mixe analizando similitudes lingüísticas con otros caledarios mesoamericanos y combinando con información iconográfica en monumentos tempranos que muestran el uso del calendario, como en Monte Albán, San José Mogote, o en sitios de la zona de Izapa. En este trabajo comenta sobre la posible difusión de los signos calendáricos y sus cambios de posición al comparar con calendarios zapoteco, mixteco y maya, entre otros. Similarmente, Wichmann (1998) elabora sobre el mismo tema apegándose a la lingüística y concluyendo que los vocablos "perro", "iguana", "felino salvaje" y "contar/adivinar" se transmitieron del mixe al calendario maya.

Bob Duinmeijer (1996, apéndice D; 1997) realizó un recorrido por la región mixe buscando la existencia de calendarios y registrando sus días. Gracias a él, tenemos el registro de los días de Santa María Yacochi, Santa María Tiltepec, Santa María Huitepec y Encinal Colorado. De Chichicaxtepec también hizo una nueva mención. Su intento por "mapear" la persistencia de calendarios es una contribución, pero carece de profundidad en cuanto al contexto social, religioso y cultural donde éstos se generan. Su trabajo contiene breves menciones a los augurios de los días, los rituales asociados y la iniciación de algunos expertos en el calendario, enfocándose en la etimología de los nombres de los días (recurriendo al idioma zoque), cuestiones estructurales y comparaciones con otros sistemas calendáricos antiguos y contemporáneos en la literatura mesoamericana.

Las últimas menciones sobre los calendarios ayook se encuentran en las publicaciones de Isaías Aldaz Hernández (2000) y en la monografía "Mixes", escrita por Gustavo Torres Cisneros (2004, 33-34) para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Ambos trabajos tienen el carácter de divulgación sobre la cultura y los conocimientos matemáticos entre el pueblo mixe.

Actualmente, se realizan otras documentaciones e investigaciones sobre el calendario mixe, a cargo de Elia Ramírez (CIESAS), y Victorino Vásquez (biólogo) y Lilia Pérez (socióloga de UAM), originarios de Tlahuitoltepec.

---

[6] Andrade (1995, anexo I) también registra un documento con un calendario agrícola de Tlahuitoltepec, con fecha de 1984, el cual contiene numerales en un sistema pictográfico único, no antes conocido en la historia mesoamericana. Se trata de una invención reciente y la información relativa al calendario anual, representa una indicación mes por mes del calendario gregoriano de lo que se hace en el campo para el año mencionado, con anotaciones de fechas importantes (e.g., fiesta de Ayutla).

Breve preámbulo: otras obras acerca de los *ayook jäyë*[7]

Desde época colonial, los frailes mencionaron sobre la vida de los mixes. Fray Francisco de Burgoa (1989 [1674], II, 146, 188-189) hace mención de ellos e imbuido de ideas racistas habla del célebre cerro de Veinte Cumbres, Zempoaltepetl; del señor osado y belicoso Kong Oy que los dirigió en combates en contra de zapotecos. En otro tono, Gay (2006 [1881], 16-18, 54, 159, 180, 305) detalla sobre sus costumbres, historia, enfrentamientos contra los zapotecos, aztecas y españoles, los primeros misioneros, y su ya célebre hipótesis de que los mixes provenían de Europa. Martínez Gracida (1910; s.f.) en su pasión por indagar en la historia de los pueblos de Oaxaca, recopila información sobre la civilización mixe. Registró algunos monumentos de piedra, la vestimenta, vida cotidiana, creencias y prácticas rituales que él mismo y sus corresponsales observaron a finales del siglo XIX.

Con el tiempo, los ayook ganaron fama entre los estudiosos de la cultura y la historia, como un pueblo que conserva con arraigo sus costumbres, modos de vida y religión tradicionales, que podríamos llamar mesoamericanas. Entre los que han descrito aspectos de la cultura, religión, historia y sociedad están Ralph Beals (1939; 1945), Alejandro Sánchez Castro (1952), Walter Miller (1956), Roberto Weitlaner (1961), Salomón Nahmad (1965), Leopoldo Ballesteros y Mauro Rodríguez (1974), Beulink (1979), Lipp (1983, 1991), Etsuko Kuroda (1984), Pedro González Villanueva (1989); Daniel Martínez (1994); Guido Münch (1996), Benjamín Maldonado y Margarita Cortés (1999) y Torres Cisneros (2004). Hasta ahora, la obra introductoria para abordar la historia y cultura del pueblo ayook, es la reunión de artículos publicada por Nahmad (1994) en la que se trata las menciones sobre su origen, casos de conflictos por territorio, procesos de aculturación y sincretismo religioso, los proyectos evangelizadores en la región, cuestiones rituales y de cosmovisión, datos acerca de parentesco, grados de edad, líderes caciques y sistemas políticos, entre otros.

En temas más específicos, Helene Burgoin Argüello (1991) analiza las categorías espacio y tiempo en Tamazulapam. Torres Cisneros (2003) documenta y discute sobre el ciclo festivo del pueblo de Alotepec, demostrando la conexión agrícola y metereológica en las fiestas del 3 de mayo, 15 de agosto y Todos los Santos. Reflexiones sobre temas de identidad, conflictos sociales y políticos dentro de la región se ubican en la obra de Nahmad (2003). La historia y cultura antigua de Móctum, Totontepec fue recopilada por Noemí Gómez Bravo (2004), una antropóloga originaria. Las protestas y manifiestos a favor de los derechos indígenas y la teoría de comunalidad, a partir de la experiencia mixe, fueron desarrollados por el antropólogo de Tlahuitoltepec Floriberto Díaz compilados por Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (2007). La concepción de la persona, los sueños y otros aspectos de la visión mixe, han sido elaborados por María del Carmen Castillo (2009).

En lingüística, existen descripciones del idioma, la mayoría por parte del ILV, que a partir de 1936 inició el estudio de lenguas originarias en México y la traducción de Biblias (Nuevo Testamento) con el fin disfrazado de introducir la religión evangélica en los pueblos. De ahí, tenemos trabajos provenientes de Camotlán por Walter Miller (1937, 1946); Coatlán por Searle Hoogshagen (1984); de Totontepec por Alvin y Louise Schoenhals (1982); y de Tlahuitoltepec por Don Lyon (1980); entre otros (para más títulos en San José el Paraíso y el Istmo, ver www.sil.org).

---

[7] La palabra "ayook" tiene varios significados. Significa "idioma mixe", "palabra", "noticia", "información". En ciertos contextos también significa "persona", aunque estrictamente para tal caso debe decirse "ayook jäye", lo cual también refiere a la "gente mixe" o el "pueblo mixe". En este texto uso "ayook" para referirme por igual al idioma o al pueblo mixe.

El consenso actual sobre la lengua mixe es incluirla junto con el idioma zoque, en una gran familia mixe-zoqueana. Sobre ella, Søren Wichmann (1995) ha propuesto una nueva clasificación interna, donde se incluye al mixe, zoque, popoluca y el extinto tapachulteco. Atrás quedó la idea que consideraba al mixe y zoque parte de las familias mayences y totonacas (Swadesh 1967: 86-87, 100; Foster 1969).

Descubrimientos arqueológicos del Centro de Veracruz y Chiapas, los cuales presentan un estilo particular de escritura jeroglífica, han sido el centro de debate debido a su problemático desciframiento y un posible vínculo con lenguas mixe-zoqueanas. Los monumentos en su mayoría pertenecen al Formativo Tardío (entre 300 a.C. y 150 d.C) y se atribuyen a culturas que sucedieron a la civilización olmeca del Centro de Veracruz y Tabasco. De ahí que algunos llamen estos textos como epi-olmecas (Kaufman y Justeson 2001, 2008), de los Tuxltas (Méluzin 1992), aunque quizá sea mejor nombrarlos ístmicos dada su procedencia geográfica (Houston y Coe 2003). Entre ellos podemos mencionar la estela 1 de la Mojarra, la estatuilla de los Tuxtlas, la estela C de Tres Zapotes, las estelas 6 y 8 de Cerro de las Mesas, la estela 2 y un tiesto de Chiapa de Corzo, y las máscaras O'Boyle y otra de estilo teotihuacano de ubicaciones desconocidas (ver más ejemplos en Pérez de Lara y Justeson 2007). Algunos de estos objetos poseen claros signos y numerales que siguen un formato de notación calendárica de Cuenta Larga, típica de los mayas del Clásico, como la que registra la estela 1 de la Mojarra, una de las más tempranas en este sistema (162 d.C., Justeson y Kaufman 1997: 4; Stuart 1993, 1700).

John Justeson y Terrence Kaufman (1993; 1997; Kaufman y Justeson 2001, 2008) proponen que los textos en estos objetos sigue un patrón lexico-gramatical como el de las lenguas zoque de la actualidad, con ello asegurando haberlos descifrado en su totalidad. El argumento apoya una tesis anterior, en su momento elaborada por glotocronología y préstamos lingüísticos (Campbell y Kaufman 1976), en la que se sugiere que los olmecas antiguos hablaron un idioma precursor del mixe-zoque actual, principalmente porque su evidencia arqueológica coincide en territorios de escritura ístmica y donde se habla o hablaba dichas lenguas. Algunos han seguido esta idea, como Lipp (1991, 196) en su trabajo sobre el calendario mixe. Para David Mora-Marín (2009, 2010) la evidencia es contundente para una escritura olmeca en una lengua mixe-zoqueana. En contraparte, Stephen Houston y Michael Coe (2003) presentan argumentos que cuestionan dicho "desciframiento total" considerando los pocos textos ístmicos con los que se cuenta. Wichman (1995, 222-225; 1998) también ha comentado que las suposiciones de Campbell y Kaufman sobre los préstamos de lenguas mixe-zoqueanas a otras lenguas mesomericas no demuestran la profundidad temporal de las primeras, por lo que debe tomarse con cautela la suposición que un proto mixe-zoque fue hablado por los olmecas arqueológicos. No obstante, los datos lingüísticos en el idioma zoque coinciden fundamentalmente en los glifos ístmicos (Méluzin 1992). Wichmann (1998, 317-318) parece apoyar esta idea al sugerir que hablantes de un proto-zoque fueron responsables de estos textos ístmicos, mientras que hablantes de proto-mixe podemos darles crédito como creadores del calendario sagrado, debido a los préstamos calendáricos y numéricos hacia el maya y zoque. No obstante, como él mismo expresa, conclusiones más firmes se alcanzarán cuando los datos geográficos, lingüísticos (préstamos y sintaxis), arqueológicos y epigráficos coincidan satisfactoriamente (Wichmann, comunicación personal).

De ahí, a grandes rasgos, que actualmente exista la noción que los olmecas arqueológicos y las culturas de la Costa del Pacífico de Chiapas del Formativo Medio y Tardío (en Izapa particularmente) hayan sido hablantes de una variante mixe o zoque

(Whittaker 1990, 171; Pye y Clark 2006; Wichmann et al. 2008)[8]. Algunos arqueólogos incluso comienzan a usar los datos etnográficos para "dar voz" y explicación a elementos hasta ahora no bien entendidos como las ofrendas masivas y de mosaicos en sitios como La Venta (Tate 1999). En sí, curiosamente las zonas mixe y zoque del presente permanecen prácticamente inexploradas arqueológicmente, por lo que poseen un gran potencial de investigación. En el área mixe sólo se cuenta con pocos y aislados hallazgos de rescate y reconocimiento realizados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en los pueblos de Chuxnabán, Quetzaltepec y Ayutla. Recientemente, se desarrolló un estudio de recorrido de superficie en el municipio de Tlahuitoltepec por parte de la Arqlga. Angélica Rivero.

La guía y reflexiones que orientaron este trabajo

Como ya se mencionó, el presente trabajo es una documentación de un calendario mixe. En sí, no es un registro exclusivamente de sus componentes estructurales, a la manera que hicieron Miller y los Weitlaner identificando presencia de signos, números y días. La investigación planteó desde un inicio el reconocimiento y exploración de los vínculos del calendario con otros sistemas cognitivos y simbólicos como la religión, el ritual y la adivinación. Todos ellos en conjunto, son actos sociales, y por tanto, requieren de la relación social, espacial y temporal para su estudio, como lo plantea Alicia Barabas (2004, 67). En este sentido, este trabajo se aproxima a la obra de Lipp (1991), tomando en cuenta el contexto social y cultural en donde se manifiesta este sistema.

Para aproximarse aún más al ámbito social, fue importante observar la relación y el valor –o significación- de esta representación del tiempo a la par del acontecer humano. Para ello tomé inspiración del trabajo editado por Wendy James y David Mills (2005) donde ejemplifican como los ritmos de tiempo culturalmente creados (*qualities of time*) afectan e intervienen profundamente en la manera en la que actuamos, pensamos y recordamos. Lo relevante, entonces, no son las formas y concepciones del tiempo, su representación, sino la manera en la que creamos <u>significación</u> del tiempo para nuestros actos y para la interpretación que hacemos del pasado, presente y futuro (James y Mills 2005, 5). De ahí que en este trabajo el contexto social no sólo es fundamental pero también sustenta la significación que lo social hace del tiempo; la comunidad es documentada en un momento histórico preciso y posee un "tiempo social y cultural" particular que influye en pensamiento, creencias y actos (James y Mills 2005, 1, 9).

De ahí que el tiempo sea el eje de este trabajo y de este texto. La escritura partió de la representación del tiempo, es decir, la descripción del calendario, su sistema y su forma. En lo subsiguiente, se reconocieron y documentaron diferentes significaciones del tiempo presentes en la comunidad, mismas que el sistema calendárico dicta o con las que se asocia: los pronósticos de los días y la recomendación o prescripción ritual; la concepción de la persona según el día de nacimiento; la aplicación de una técnica

[8] Para Wichman y sus colegas (2008) los cambios lingüísticos y arqueológicos coinciden. Identifican a hablantes de proto mixe-zoque en la región de la Costa del Pacífico de Chiapas coincidiendo con la presencia de cerámica fase Barra. Durante 1800-1600 a.C. comienzan a diferenciarse lingüísticamente y a extenderse hacia el norte hasta cubrir territorios donde se se ha encontrado cerámica de la fase Locona. De ahí, probablemente un proto mixe se puede ubicar en el área de San Lorenzo y el centro de Veracruz, y un proto zoque en Chiapas y La Venta. Cuando este último desaparece (ca. 400 a.C.), surge otro cambio y aparecen las ramas más modernas del mixe y zoque.

adivinatoria para clarificar el presente y revelar el destino; y la percepción de la historia y el tiempo expresada en la memoria oral y las narraciones de origen. En sí, esta es una documentación del calendario mesoamericano que sirve de punto de partida para explorar otras significaciones culturales del tiempo. Entre ellas, la adivinación y el ritual, resultaron vinculadas estrecha e intrínsicamente con el calendario. Así, se buscó enfatizar la noción de un sistema calendárico que incluya a estos dos aspectos esenciales, coherente con las investigaciones de Maarten Jansen y sus colegas (Anders et al. 1994a, 87), confiriendo este conocimiento a los sabios adivinos, médicos, y guardianes de la religión mesoamericana.

Otro aspecto que suele ser relativamente ignorado en los estudios de religión de Mesoamérica es el papel de mujeres como especialistas en la sabiduría del mundo y la religión. Es poco común, encontrar libros de historia y cultura donde las mujeres lleven un papel central. Esta fue una de las razones por la que elegí trabajar en Poxoyëm, pues aquí son mujeres las guardianas, guías y líderes de la sabiduría y filosofía calendárica, adivinatoria y ritual. Al escribir sobre ellas tomé en cuenta el trabajo, los discursos, manifiestos y reflexiones de Gabina Aurora Pérez Jiménez (2009, comunicación personal). Sus ideas provienen de experiencia propia y hablan de la posición degradada y excluida de las mujeres en los pueblos indígenas, de por sí ya marginados. Las mujeres a pesar de ser miembros cruciales en la transmisión de cultura son relegadas de oportunidades económicas y sociales, sin reconocer el mérito que tienen por la continuidad de conocimientos, profundas filosofías y desarrollos culturales. Ejemplo de esto último es precisamente el calendario, los rituales, la adivinación y la medicina asociada al primero, conocimientos que aún podemos explorar y fascinarnos sólo gracias a ellas.

Al desarrollar el trabajo de campo, se genera una forma de comunicación entre representantes de dos culturas, una comunicación intercultural, un diálogo microhistórico e intersubjetivo (Lipp 1991, xvii). Consciente de ello, encontré en la reflexión hermenéutica una guía útil no sólo para el trabajo en el pueblo sino también para escribir este documento. Representó así una metodología y también una filosofía ontológica del entendimiento, un modo de encuentro con lo ajeno y la cultura por y en vías de conocer. Se planteó entonces la imposibilidad de objetividad. No es la intención proyectar o afirmar la existencia de una cultura real o verídica mixe y más bien lo que aquí se expone es un testimonio de la experiencia de quien suscribe, mi entendimiento, con mi propia carga personal, familiar, histórica y cultural, ante el encuentro y aprendizaje de otras personas con distintas cargas personales, familiares, históricas y culturales (ver Jones 1995, 187, 197, para el desarrollo de estas ideas). Es así un relato único que conjuga mi experiencia en contacto con otros diálogos, narraciones y experiencias. No son éstas últimas las que se plasmaron en el texto, sino mi interpretación y mi entendimiento sobre ellas.

La perspectiva hermenéutica nutrió la reflexión sobre religión y ritual. Al presenciar éstos y considerarlos "diálogos" (e.g., Jones 1995, 200), entre el que observa y la experiencia que generan, surgen múltiples significados y significaciones las cuales se acercan más al carácter personal y dinámico del ser humano. Es decir, en lo sucesivo no se pretende decir lo que el ritual mixe "es" o "significa"; más bien se expone lo que el ritual mixe es capaz de provocar intelectual y emocionalmente en un espectador particular –yo-. Quizá entonces sea prudente compartir mi profundo interés, no sólo profesional y académico, sino personal hacia temas religiosos debido a mi formación familiar y educativa inmersa en distintas doctrinas religiosas (e.g., cristianismo, budismo y esoterismo).

Durante el trabajo de campo, el método "intersubjetivo" y la visión que Tedlock (1982) empleó para su documentación del calendario k'iche' representaron un modelo a seguir. La manera en la que ella y su esposo, Dennis Tedlock, lograron integrarse en la comunidad y la dedicación que tuvieron a tal punto de convertirse en aprendiz y posteriormente especialistas del calendario y adivinos, fue sin duda inspirativa[9].

El modo de "narrativa etnográfica" planteado por Tedlock (1991, 77-78) y las críticas a los textos antropológicos por parte de Glenn Jordan (1991), fueron estimulantes al momento de escribir la presente tesis. Con ello, espero que mi voz no sea el foco del relato y que la narración logre proyectar, en un lenguaje sencillo, una experiencia intercultural activa y recíproca, una especie de diálogo o encuentro entre culturas diferentes, y que esto constituya el elemento central, si bien revelando mi percepción del intercambio cultural, pero tratando de evitar un enajenamiento o distancia con la cultura y los habitantes de Poxoyëm. De ahí, la meta es superar la dialéctica entre Uno y el Otro, intentando lograr un trabajo ético, comprometido, académico pero también incluyente y al mismo tiempo reflexivo (Tedlock 1991). Una aproximación comprensiva, empática, respetuosa y vivencial como Miguel Alberto Bartolomé (1997, 20) sugiere.

El colonialismo del que aún adolecen la antropología y etnografía, y la meta postcolonialista que permanece aún a lo lejos, son temas que no pasaron desapercibidos en este trabajo que trata de una nación originaria. Las obras de Edward Said (2003) y Ania Loomba (1998) abrieron mi visión en cuanto al dominio occidental en las escuelas de pensamiento antropológico. La ingenuidad cínica atrás de éstas, revelada en el agudo análisis de Linda Tahiwai Smith (1999), sacudió mi posicionamiento como investigadora obligándome a cuestionar los objetivos socialmente éticos detrás de la documentación de una cultura. Los escritos de Faye Harrison (1991), Glen Jordan (1991), Rodolfo Stavenhagen (1989), y más concretamente en el contexto mexicano, los de Aurora Pérez (1982; 1989a; 1989b) y Franco Gabriel Hernández (1982) me hicieron reflexionar críticamente sobre la actitud, escritura y fines del antropólogo, instruido en estudiar lo ajeno, lo exótico y lo folklórico, y perpetuar una imagen subordinada (y muchas veces romántica) de quien se escribe. En la literatura mesoamericanista encontramos numerosos ejemplos de lo anterior, algunos de ellos, incluso, mostrando términos peyorativos y discriminatorios[10]. Esto denota uno de los problemas de la

---

[9] Una de las expertas del calendario en Chichicaxtepec tuvo el mismo ofrecimiento para mi, aprender bien y definitivamente el calendario *ayook*. Dicha propuesta me indicó que percibía mi interés por entender este conocimiento, y por supuesto, que tenía confianza en mí. De ella y otra adivina tuve largas y nutridas charlas que me permitieron aprender mucho del calendario y la técnica adivinatoria. Los constantes viajes a Holanda me impidieron seguir seriamente un aprendizaje sistemático del calendario. Además que mi profunda admiración y respeto para su trabajo y el mundo de energías ocultas me mantuvo moderada a integrarme de lleno a tal responsabilidad y oficio.

[10] Para ejemplificar, usando textos acerca de los mixes, Villa Rojas (1956, 14) menciona: "[…] el lector podrá tener algunos antecedentes útiles sobre ese mundo aborigen, saturado de inquietudes, supersticiones y fantasías, que se muestran en su folklore." (el subrayado es mío). Distintas obras denotan prejucios infundidos por una supuesta y errónea posición superior y racional del antropólogo con respecto al local resultando en visiones muy inhumanas y declaraciones totalmente equivocadas de la situación real de los indígenas. Algunos estudiosos asumen que las personas "a las que estudian", para lo cual usan un lenguaje muy científico, no tienen un pensamiento propio o filosofía del mundo en el que viven y son autores, cuando no hay mayor ni mejor experto o autoridad en el tema que el propio local de su sociedad y cultura. Ejemplo de esta arrogancia intelectual y científica: "Es claro que, estando así encerrados en su propio idioma, no pueden absorber ni comprender sino una mínima parte de lo que ocurre en el mundo exterior, aún cuando tenga contactos ocasionales" (Villa Rojas 1956, 21). En otros ejemplos, Beals (1945, 84, 125) llama a los mixes un grupo arcaico y su ritual como algo, ni siquiera pagano, sino en el nivel mágico, con ello denotando una visión discriminatoria al estilo evolucionista de Mircea Eliade.

disciplina antropológica: la carencia de una ética acorde con las necesidades y reclamos de los originarios (Smith 1999). Además, no existe respeto para millones de personas que guardan una sabiduría y una filosofía de vida, hablada en un idioma original. Se vive consciente o inconscientemente en un colonialismo interno el cual debería ser superado, o al menos, ésta debería ser la meta de quienes precisamente tratan y hablan de la vida, historia y culturas originarias (ver Pérez Jiménez 1989a; Jansen y Pérez 2008). El rumbo debe ser deconstruido para descolonizarlo (Smith 1999, 116).

La problemática es compleja, pues no sólo es lo que se dice y escribe de las poblaciones auténticas. Éstas además han vivido bajo una historia de explotación económica y discriminación cultural, actualmente en la condición de campesinos empobrecidos sometidos a la maquinaria de una economía capitalista de mercado (Bartolomé 1997, 70; Bartolomé y Barabas 2004, 95). Los pueblos son despojados de sus recursos naturales y de sus tierras de cultivo, además del limitado acceso a bienes y servicios básicos (luz, agua, comunicaciones). La exclusión social y la carencia de oportunidades no sólo impiden el desarrollo pero también promueven la aparición de conflictos armados, como lo analiza Luis Matías Cruz (2007) para el levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas. Siguiendo sus ideas, al poner en práctica una "economía política de la dignidad humana", que consista en otorgar y garantizar derechos (o "títulos") que promuevan la libertad de la gente para alcanzar sus aspiraciones de sustento, vivienda digna, trabajo, autogobierno, educación, seguridad, entretenimiento, y libertad de culto, entre otras, se toma el camino acertado para evitar la violencia. Me parece que esto también es aplicable al trabajo "antropológico" o sociológico acerca de los pueblos indígenas. El trato y mención que demos a ellos debe ser de respeto y dignidad, recordando que son herederos y poseedores de gran conocimiento, de gran cultura y también siguen siendo víctimas de imposición y represión en muchos niveles.

La obra del oaxaqueño Manuel Martínez Gracida (1910; s/f), curiosamente a más de cien años de distancia, coincide con esta idea. Al igual que Riva Palacio (1984), demostró una profunda admiración y pasión por el pasado prehispánico. Destaca el énfasis que dio a la continuidad cultural de los pueblos de Oaxaca, considerándolos herederos de las grandes civilizaciones del pasado que dejaron innumerables monumentos en el paisaje. De la arqueología, lenguas, tradiciones y narrativas presentes a finales del siglo XIX, muchas ahora desaparecidas, dejó numerosas descripciones. Si bien usó un lenguaje romántico y enaltecedor, propio de la época, a diferencia de otros de sus contemporáneos (e.g., Frederick Stark 1908), brindó respeto y trato digno a los pueblos, valorizando su historia y cultura con el ideal de impulsar la educación, el desarrollo económico y la calidad de su vida (ver Jansen y Pérez Jiménez 2009, cap. 7 y Rojas Martínez Gracida 2009 para las contribuciones de Martínez Gracida y otros en el estudio histórico-cultural de los pueblos de Oaxaca)[11].

---

[11] Es interesante como en la misma época, hacia los mismos pueblos, existieron dos visiones tan opuestas. Por una parte, Martínez Gracida, ávido de enaltecer y dignificar el pasado y presente de los pueblos, los llamó "civilizaciones", hablantes de "idiomas" (y no dialectos como lamentablemente aún se escucha entre los propios hablantes), con ello buscando la educación que traería valoración y un progreso económico para su vida. Por otro lado, el trato indignante de Stark (1908) hacia los pueblos de México. Su intención era medir hombres y mujeres de cada población, fotografiarlos y hacer bustos de yeso como objetos y modelos de estudio. Dijo: "*…To do such work, of course, involved difficulty, as the Indians of Mexico are ignorant, timid, and suspicious*." (Stark 1908, 12). Sobre los mixes, a los que imaginaba "mitad salvajes" (Stark 1908, 41) describe: "*Wrapping themselves in their tattered and dirty blankets, they laid themselves down on the stone floor, so close together that they reminded me of sardines in a box. With a blazing splinter of fat pine for torch, we made our inspection. Their broad dark faces, wide flat noses, thick lips and projecting jaws, their coarse clothing, their filthiness, their harsh and guttural speech, profoundly impressed me* […]" (Stark 1908, 28). Imbuido en racismo, el antropólogo americano

El carácter del trabajo de Martínez Gracida inspiró fuertemente este proyecto. No pretendo sugerir que un documento con lenguaje enaltecedor sea determinante para cambiar la situación marginada y de pobreza de las civilizaciones mesoamericanas. Se necesita mucho más que eso. Pero acorde con las ideas de Matías Cruz (2007) el trato económico y político digno e incluyente puede generar un cambio positivo que combata siglos de discriminación y exclusión nacional. El énfasis hacia las diferencias culturales, so pretexto de "diversidad cultural", dirige la atención hacia el origen de esas diferencias construidas bajo procesos económicos y políticos mundiales, así solamente disfrazándolos (Harrison 1991, 4). Los estudios de historia y cultura, precisamente porque conciernen temas sociales, con mayor razón deben promover la igualdad y comunión humanas, incluso establecerlo como compromiso con la educación. Este era el anhelo de Martínez Gracida, compartir sus investigaciones y hacerlas accesibles en escuelas. Espero así, el presente documento no sólo refleje respeto por la cultura de Poxoyëm pero que también sirva a los niños, maestros y todo interesado como testimonio de un gran pueblo y su cultura.

Cabe aquí, al inicio del texto, una advertencia. La redacción tiene un estilo un tanto "ecléctico". En parte por la perspectiva hermenéutica, la escritura fluyó mejor a partir de la experiencia personal, intentando en lo posible posicionar un diálogo intercultural como foco central (e.g., como lo sugiere Tedlock 1991), o al menos, siendo consciente y responsable de mi parte en éste. De ahí que fue difícil encontrar un equilibrio al escribir en 1era y 3era persona, entre el "yo" y "ellos". Mi deseo era evitar reproducir un discurso hegemónico o un sentimiento apartado hacia la cultura originaria, una sensación que suelo percibir en las obras de antropología y arqueología, reflejo de una academia enajenante, heredera del colonialismo. Estoy consciente que ningún retrato de una cultura o personas (incluyendo el propio) es neutral y por ende conlleva consecuencias (Jordan 1991, 57). Espero este texto provoque inclusión, empatía e identificación con la gente de Poxoyëm. Ésta es mi posición que si bien es un punto de vista no nativo, espero también refleje un acercamiento bicultural.

Reconozco mis limitantes como investigadora *akaats*, no originaria de la civilización ayook. Como tal, admito desde un principio posibles interpretaciones erróneas sobre la cultura y vida en Chichicaxtepec. Mis largas temporadas viviendo en la comunidad, que en total superaron 18 meses, y el aprendizaje de la lengua ayook, lo cual se logró al 50%, ayudaron, como en un principio se tenía pensado, acortar las distancias culturales. Espero que así haya sido; así siento que fue. Aún así, repito, admito mi incapacidad "desde cuna" para llegar a un entendimiento total de la lengua, visión del mundo, lo social y lo religioso de Poxoyëm. Mi intención, como ya dije, no iba en esa dirección. En sí, mi propósito más firme fue un acercamiento al calendario y sus asociaciones simbólicas para brindar un testimonio respetuoso y digno de la historia y cultura de Poxoyëm. Lo subsiguiente es un relato de una experiencia intercultural esperando ofrecer datos, anécdotas y valores que sean aleccionadores sobre la naturaleza, la sabiduría y las emociones humanas.

El documento se organiza en siete capítulos. En ellos se intercalan, quizá interrumpiendo una secuencia lineal, narraciones breves que tratan del pueblo, la Tierra, los cerros, las personas, sus espíritus y otros temas afines a lo que se va relatando. Este género de memoria oral se llama en idioma originario *Ap Ayook*, que podemos traducir

---

refirió a los originarios como "tribus", convencido que los rasgos físicos eran muestra inequívoca de su atraso y pobreza, con el trato inhumano de condenarlos así a la miseria y la ignorancia (e.g., Stark 1898, 215; 1908).

como narraciones o historias de los abuelos (aunque el primer relato en el texto pertenece a otro género, *Kajpën Ni Ayook,* de tipo historiográfico). Todas ellas fueron pronunciadas por una gran narradora, guardadora fiel de estas historias: doña María Aguilar Carrasco. Fueron traducidos al español gracias a la enorme paciencia de mi comadre Irma Martínez Suárez. La transcripción es de mi autoría, por lo que me responsabilizo por cualquier error o mala interpretación[12]. En cierta manera, éstas adelantan el Capítulo VI de esta tesis, donde se analiza y comenta a detalle otras narraciones *Ap Ayook* bajo perspectivas sobre el tiempo, narratividad y memoria. Estas historias son también expresión de la identidad de Poxoyëm y espero con ellas transmitir empatía al lector, o quizá algo de entretenimiento, como pasó conmigo al escucharlas.

El primer capítulo sirve de contextualización geográfica, política, económica y social. Provee un acercamiento a la vida en Chichicaxtepec. Describe el pueblo, su ubicación, territorio, tamaño de población, actividades económicas, casas y campos de cultivo. Se explica el sistema de cargos en la comunidad y la división religiosa que existe. También se presentan los datos historiográficos del pueblo, proporcionados por sus habitantes, lo que llaman *Kajpën Ni Ayook*. Se muestra y se describe el lienzo que se conserva en la comunidad y las pinturas rupestres de *Wijäätо'nëp*. Se narra sobre las rutas que aún los caminantes realizan a otros pueblos.

El Capítulo II aborda el calendario mixe: su estructura, nomenclatura y organización, como una radiografía del esqueleto. Se hablará de las expertas que conocen y guardan este conocimiento en su memoria y lo manejan para el beneficio de la comunidad. Se detalla sobre los distintos niveles de significación en el pronóstico y prescripción de los días. Brevemente se discute la correlación entre esta cuenta y el calendario moderno gregoriano. En Chichicaxtepec sólo se preserva la cuenta de 260 días y no los periodos de las veintenas, más cinco días adicionales. No obstante, como comunidad agrícola, se conservan los conocimientos del campo y el maíz vinculados con el paso de las estaciones anuales. Así, se describe el ciclo agrícola y también la división de festividades que en conjunto otorgan ritmo al ámbito social año con año.

El capítulo siguiente describe los rituales que el calendario y la experta de los días recomiendan. Para ello, se exponen aspectos de la visión del mundo ayook, necesarios para entender la significación de estos actos sociales. Los lugares sagrados son descritos y ubicados en el territorio. La secuencia de actos formales se describe, presentando algunas variaciones.

Siguiendo con aspectos de la visión del mundo, en el Capítulo IV se habla sobre la concepción de la persona. Específicamente, se describe las nociones *jawiën* y *tso'ok*, cercanas a los términos de espíritu y la capacidad de transformación en otro ser. Éstos aspectos son fundamentales dentro de las influencias del tiempo en el carácter y naturaleza de la persona ayook e ilustran la estrecha relación entre el ritual, la medicina y el cuerpo.

La adivinación es una parte intrínseca del calendario sagrado y sobre ésta se trata en el Capítulo V. Aquí, a manera de ensayo, se proveen antecedentes de la adivinación en Mesoamérica y se analizan algunas teorías de narratividad adivinatoria para explorar la técnica con maíces que usan en Poxoyëm. De ésta, se describe detalladamente.

El Capítulo VI cierra los datos de documentación con una selección de *Ap Ayook* que hablan del mundo anterior a la presente era, retratando la manera de percibir el

[12] Ninguna de las narraciones poseen un título original, es decir, que haya sido proporcionado por doña María. Pero con el fin de registrarlas en orden temático, se les asignó un título en base a su contenido.

Cover Page

Universiteit Leiden

Leiden University Repository

The handle http://hdl.handle.net/1887/19066 holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Rojas Martínez Gracida, Araceli
Title: El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los Ayook de Oaxaca
Issue Date: 2012-06-12

tiempo y sus cambios. Se presentan también narraciones épicas sobre el legendario líder mixe, el rey Kong Oy. Así en conjunto, representan una oportunidad para comentar nociones sobre memoria y narración.

El último capítulo, más que un resumen, proporciona una serie de reflexiones que parten de lo previamente documentado. En algunas puntos se ofrecen críticas, observaciones que "quedaron en el tintero" y propuestas para investigaciones futuras.

CAPÍTULO I
VIVIENDO EN POXOYËM

Poxoyëm kajpën: el pueblo, la gente, las casas y los campos

"Chichicaxtepec" es un topónimo en idioma nahuatl que significa cerro de los chichicastles (*Urtica chamaedryoides*). Éstos son pequeños arbustos de no más de 1 m. de altura, de tipo trepador, con ramas pequeñas y hojas ovaladas con vellos urticantes. Este fue el nombre que les asignó los mexicas, antes de la Invasión Española. En idioma ayook, el pueblo se llama Poxoyëm que proviene de las partículas *pox* que significa "cortar" y *oyëm* que denota llano, un lugar plano. Este "llano que cortaron" refiere a la narración oral acerca de la fundación del pueblo la cual más adelante se relata.

Figura 1. Ubicación de Chichicaxtepec (mapa basado en Barabas et al. 2004: mapa 2) .

Poxoyëm se encuentra en la región alta mixe del estado de Oaxaca (Figura 1). Pertenece a la jurisdicción política del municipio de Mixistlán de la Reforma, del distrito Zacatepec Mixe. Es un pueblo pequeño, al oeste de la región mixe, colindando con la parte zapoteca de la sierra norte. Sus coordenadas son 17°09'48'' de latitud norte y 96°05'39'' de longitud oeste[13]. Los pueblos vecinos son: al suroeste, (Mixistlán de la) Reforma; al sur, Santa María Mixistlán; al este, Santa María Huitepec y Santa María

[13] En coordenadas UTM (ITR F92), N 1900 000, E 799 400 (INEGI, carta topográfica 1:50 000, E14D49 Santa María Tlahuitoltepec).

Yacochi; al noreste, San Miguel Metepec; al noroeste; San Melchor Betaza; y al oeste, Villa Hidalgo Yalalag. Éstos dos últimos son pueblos zapotecos.

El paisaje es montañoso, propio de la zona mixe alta, ubicada en el extremo sur de la Sierra Norte oaxaqueña o Sierra Juárez (Figura 1-2). Debido a la compleja fisiografía de esta región, existe gran diversidad de ambientes interconectados. En Chichicaxtepec, ubicado a 1,840 m.s.n.m., el clima es relativamente templado, un poco frío. El pueblo está asentado en la ladera poniente de un relieve montuoso. El entorno ecológico es de bosques de pinos-ocotes y encinos. En altitudes mayores hay bosque mesófilo. En territorio del pueblo aún subsisten venados, jabalíes, tigrillos, armadillos, víboras, zorras, tlacuaches, e incluso, pumas. En el cielo, es frecuente divisar zopilotes, gavilanes, en ocasiones, águilas.

Figura 2. Chichicaxtepec desde el poniente.

El pueblo cuenta con recursos forestales, fauna silvestre y también mucha agua. Al oriente de la zona habitacional, hacia la montaña, nace un río que atraviesa el pueblo, justo en el lugar *Tax Ää*, corriendo en dirección este a oeste[14]. *Nenaaxkë* y *Mots nëë*, al noroeste, son otros de los ríos de tamaño importante y cercanos al pueblo. Según los relatos, hace pocos años los bosques, animales (como venados) y fuentes de agua eran más vastos. A simple vista se pueden notar "claros" en los montes y el desgaste del suelo debido, principalmente, a las actividades agrícolas de roza y quema (Figuras 2-3). Sobre ello y el peligro que conlleva la erosión, se percibe conciencia; en parte, las asociaciones civiles como SER Mixe y Kukoj han trabajado en la prevención de esta situación, desarrollado proyectos para la conservación de tierras de cultivo y el bosque. Poco a poco se extiende la idea que los árboles en el monte favorecen la presencia de lluvias y previenen el acarreo de aguas, además de ser proveedores de leña, la fuente principal de combustible para todos los hogares. En tiempos recientes, decidieron en

[14] Martínez Gracida (1883, 829) registra este río con nombre *Puxtoc Naham*, en el paraje *Taxtocjocmo*, el cual se une al río grande de Villa Alta, en el paraje de Las Juntas, en terrenos de Yalalag. En esta misma fuente se menciona una cascada en el paraje *Caxtuhuin*, aproximadamente a 4 km. de distancia del pueblo, con una hermosa vegetación alrededor, con una elevación de 200 m. aproximadamente. Por la descripción, parece que esta cascada es la misma que se encuentra al oriente de Chichicaxtepec, que ahora se encuentra en terrenos que pertenecen a Santa María Mixistlán.

Asamblea reforestar zonas que antes fueron devastadas para el cultivo y han comenzado a implementar otros métodos que hagan rendir más las tierras, como el uso de fertilizantes naturales y conservar los deshechos de la siembra anterior en los campos, sin quemarlos. Cada vez con mayor frecuencia se habla de "agricultura sostenible": sembrar respetando la Tierra.

Figura 3. Chichicaxtepec desde el noroeste.

El pueblo está asentado en las laderas de las montañas, sobre terrazas naturales y artificiales. Una de ellas, la más grande, es donde se encuentra la Iglesia, el palacio de Municipal, el Auditorio, la cancha deportiva y la Escuela Primaria. Esta área se ubica en el lado oriente y se considera el "centro" del pueblo, la parte más vieja, donde llegaron sus fundadores. Desde este lugar se extienden las casas, hacia el oeste, siguiendo la topografía sinuosa del lugar (Figura 4-5)[15].

En Chichicaxtepec habitan, según el censo realizado por las autoridades municipales del periodo 2008, 678 personas[16]. En este número se incluye a personas que han emigrado pero mantienen lazos con sus familias y con asuntos del pueblo. Según las autoridades de bienes comunales, la comunidad se compone de 180 a 200 hogares. Cada hogar posee un representante que integra la Asamblea, máximo órgano de toma de decisiones a nivel del pueblo.

[15] Este mapa está basado en los croquis que realizaron personas de Chichicaxtepec durante el taller "Reconociendo mi comunidad", organizado por organizado por Kukoj A.C., Innovación Integral para el Desarrollo Rural, a cargo del Ing. José Guadalupe Diego Díaz, el día 6 de mayo de 2008. El resultado final fue perfeccionado por mis propios recorridos y la valiosa ayuda de Elizabeth Martínez Solano y las autoridades de la Agencia Municipal 2009.

[16] Según INEGI (2005), Chichicaxtepec tiene 579 personas en 135 hogares.

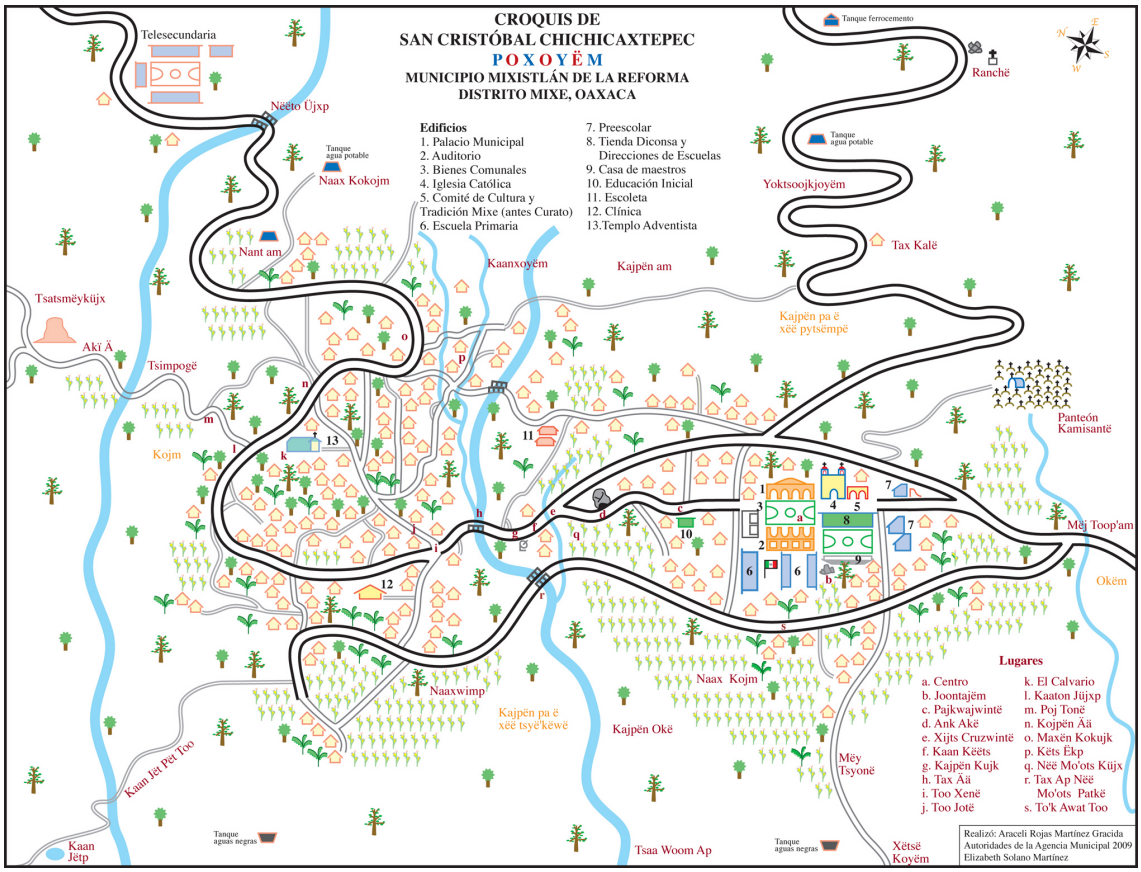


Figura 4. Croquis del pueblo.

Figura 5. El Centro de la comunidad.

En cuanto al parentesco, existe distinción entre las líneas femenina y masculina y hay indicación del sexo y de la edad relativa para los parientes mayores del hablante cuando se trata entre hermanos (ver Apéndice 3). Los primos y parientes colaterales en mayor grado se denominan *muku'uk*. Ésta es la misma palabra para "pariente" y

"amigo". Nuestros amigos también son nuestros familiares. Se usan términos recíprocos entre abuelos y nietos. Los términos para el compadrazgo emplean el vocablo "*maxën*", un morfema que también se usa en cosas de origen europeo, como en "*amaxën*", la palabra para "el idioma español" (a=boca). Sin embargo, los términos para compadre y comadre no utilizan "*maxën*", algo ya comentado por Schoenhals y Schoenhals (1982, 321) en Totontepec. Las ocasiones para establecer el compadrazgo son el bautismo, el matrimonio, XV años, la graduación de un alumno, o la bendición en la Iglesia comprando una medallita o rosario (*namstëm*) como representación (para registros de parentesco entre los mixes de Coatlan, ver Hoogshagen y Merrifield 1961; y en Totontepec, Schoenhals y Schoenhals 1982, 319-324).

De acuerdo con INEGI (2005), sólo 64 personas han salido del pueblo, pero este dato no coincide con la realidad del pueblo ya que es notable, al menos antes del año 2011, que gran parte de la población masculina había emigrado principalmente a Estados Unidos[17]. Según información del pueblo, 50% de los comuneros o de 85 a 100 hombres y algunas mujeres, viven y trabajan fuera de Chichicaxtepec. Los principales destinos son la ciudad de Oaxaca, México[18], Monterrey y Estados Unidos, "el Norte", en la ciudad de Los Ángeles y áreas cercanas. Los comuneros que están fuera y desean conservar su propiedad y sus terrenos, deben regresar al pueblo y ocupar el puesto de servicio que les haya asignado la Asamblea, lo cual sucede después de dos o máximo tres años. Se percibe así una estrecha y constante comunicación entre migrantes y los asuntos del pueblo; los lazos y obligaciones comunitarias no se ven afectados a pesar de la intensa migración. Algunos salen del pueblo y si deciden no regresar, renuncian a las exigencias y derechos que otorga ser parte de la comunidad, incluyendo la herencia de una porción de terreno. Algunos que desean permanecer lejos pero no quieren perder sus terrenos, pagan por un interino para que cumpla el servicio de su cargo. Muchas veces, esto es parte de una negociación de "mano vuelta".

Es importante resaltar que la situación económica y política de México y Estados Unidos en recientes años ha ocasionado fuertes cambios en el flujo y condiciones de migración hacia los Estados Unidos. La crisis bursátil y económica del vecino del norte en 2008, cuyos efectos se resintieron en 2009, han mermado las oportunidades de trabajo para los migrantes mexicanos y centroamericanos. La dependencia que tiene México de la economía norteamericana ha provocado, además del aumento en el desempleo, precios cada vez más altos en gasolina y alimentos básicos afectando sobre todo al sector de escasos recursos en donde los pueblos originarios se ubican. La "Ley Arizona SB1070", la cual considera sospechosos de crímenes a cualquiera que por su aspecto físico parezca un inmigrante ilegal (entiéndase ¡"no americano"!), y la controversia generada a su alrededor durante el 2010, ha provocado incertidumbre y frenado iniciativas para migrar al norte.

En este momento se vive en México una situación de severa criminalidad, inseguridad y militarización del país. Es la llamada "Guerra contra el narcotráfico"[19],

---

[17] Oaxaca es uno de los estados mexicanos con mayor índice de migrantes en Estados Unidos, la mayoría de ellos provenientes de pueblos originarios (Bartolomé y Barabas 2004).

[18] En la Ciudad de México existe una comunidad grande de paisanos de Chichicaxtepec. De hecho, ahí tienen un Comité y eligen cargos que cambian cada dos años. Esta comunidad apoya con recursos a las autoridades y a las fiestas que organiza el Comité de Cultura del pueblo.

[19] Al mes de abril de 2011, el número de personas asesinadas por esta guerra se calcula en más de 40,000. Esta cifra incluye no sólo a elementos del ejército, policias federales y estatales, autoridades locales, delincuentes vinculados con el narco, pero también a personas civiles que no tienen relación alguna con esta guerra, entre ellos migrantes y personas de pueblos originarios, o aquellos que se han pronunciado a favor de derechos humanos. Asesinatos y desapariciones de éstos últimos han sucedido de manera misteriosa y permanecen sin esclarecimiento, por supuesto, sin recibir justicia, por ejemplo las muertes de

estrategia del Gobierno Federal por acabar con el tráfico de drogas a Estados Unidos. De por sí, el trayecto para cruzar la frontera norte conlleva un enorme peligro y sacrificio. Para empezar deben considerar el gasto de una fuerte cantidad de dinero, para viajar a Tijuana y para pagar la cuota de los polleros, los que controlan las rutas hacia el país norteamericano y lucran con el tráfico de personas. Una vez contactado a éstos y reunido un grupo de 30 personas aproximadamente, se inicia la caminata desde alguna parte del desierto de Tijuana, donde los polleros conocen y monitorean que no existan policías. La mayor parte de la caminata se realiza de noche, pues es menos pesado y es más fácil esconderse. En todo momento van acompañados de un pollero el cual tiene relevos con radios que les sirven para comunicarse y así evitar a la policía. El trayecto dura dos noches y dos días. El objetivo es llegar a una autopista donde los espera una camioneta en movimiento, por lo que al momento de verla deben correr y brincar en ella. Si son detenidos por autoridades de Estados Unidos, los llevan a la cárcel y por la deportación voluntaria deben pagar una fianza de 2000 dólares. Una vez en México, los migrantes lo vuelven a intentar contactando al mismo pollero. Lo anterior representaba relativamente el mejor panorama para los migrantes, no obstante existen terribles historias de los peligros del desierto, los asaltos y abusos durante el trayecto.

Hasta hace poco los polleros cobraban 1500 dólares por el traspaso de cada persona pero desde el 2010 el preció va en aumento, ahora casi triplicado. La situación en estos momentos es tan crítica que los polleros ahora no sólo son extorsionadores pero también extorsionados por grupos criminales que exigen cuotas o incluso personas para ingresar a las filas de su organización. Los polleros prácticamente secuestran a los migrantes hasta asegurarse que se paguen los dineros. Muchas veces son directamente los cárteles de narcotráfico que operan en el norte del país los que capturan a los migrantes y los obligan a cooperar con ellos, de lo contrario son asesinados.

Ante este panorama, desde 2010 se percibe un relativo retorno de los inmigrantes de Estados Unidos hacia Chichicaxtepec, pero principalmente es la nueva migración la que se ha frenado. Aún así hay quien prefiere sacrificar su vida misma en busca de mejores oportunidades, simplemente un trabajo, el cual México no les ofrece, triste y enfadosamente continúa negándose por cambiar esta situación[20].

En Chichicaxtepec no hay otra fuente de empleo que el trabajo en el campo y, eventualmente, la construcción de viviendas. Los hombres que salen del pueblo, dejan a sus mujeres a cargo de los hogares, del cuidado de los niños, los animales y los pequeños negocios. Son ellas las que realizan el trabajo pesado en los terrenos de cultivo e incluso ellas mismas buscan algún tipo de ingresos trabajando en las parcelas de otros, vendiendo comida (bolis, gelatinas y tamales) o bordando ropa para fabricantes zapotecos de *Poxtajam* (Villa Hidalgo Yalalag). La migración ocasiona preocupación en las familias y las mujeres mitigan las angustias y sobrellevan esta

---

72 centroamericanos en Tamaulipas y los activistas en derechos humanos y contra de feminicidios, como Bety Cariño, Jyri Jaakola, y Marisela Escobedo, todos ellos en 2010.

[20] Es indignante que el gobierno mexicano prefiera pagar millones de pesos al ejército y los cuerpos de seguridad estatales y locales, resultando en la militarización del país, en lugar de invertir por los problemas más profundos que en realidad generan la delincuencia. El gobierno en México es muy poco creativo, o mejor dicho interesado, en resolver el narcotráfico y la inseguridad. La delincuencia en gran medida se crea ante las diferencias sociales y económicas dentro de la población, y en México es claramente que estas diferencias son enormes. Mientras esto subsista habrá pobres cuya única opción, aspiración, sea convertirse en delincuentes, además porque este es un negocio con el que se gana más dinero y es relativamente seguro por ejercer porque el sistema judicial en el país es tan malo y corrupto que lo permite. Mientras la educación en México sea tan deficiente y el gobierno no genere empleos dignos para la población, la inseguridad subsistirá.

difícil situación de distintas maneras; una de ellas a través del ritual, como se verá más adelante.

Son muy pocos los hogares que no poseen un terreno propio, aquellos que no recibieron o han recibido de sus padres una porción de tierra. En esos casos "rentan" parcelas de familiares o vecinos, trabajando esos terrenos a cambio de la entrega de maíz a los propietarios. Algunos tienen animales de carga, burros, caballos, vacas o toros, y los emplean para traer productos de pueblos vecinos, transportar leña o en la yunta aradora. Otros pocos, además poseen pequeñas tiendas donde se encuentran productos básicos. Los pocos profesionistas que viven en el pueblo son todos maestros, de nivel preescolar a secundaria.

En Chichicaxtepec hay casas de adobe y techos de lámina pero también, de manera cada vez más frecuente debido a las remesas que llegan del extranjero, las familias comienzan a cambiar sus viviendas con materiales de ladrillos, tabiques y cemento, con pisos firmes (Figuras 6-7). Las casas se componen de cuartos aislados, uno o dos de dormitorio, otro de almacén y otro de cocina, alrededor de un patio. Antes, las casas eran de carrizo, palos y techos de zacate, como las casitas que están en los ranchos, donde algunos aún prefieren vivir, junto a sus terrenos de cultivo, con un solo cuarto con petates y cerca el fogón. El espacio doméstico suele heredarse a los hijos más chicos. La residencia es predominantemente neolocal o patrilocal, hasta que el matrimonio consigue los recursos para construir su propia casa.

Figura 6. Casas en el entronque de *Xijts Cruzwintë* (nótese los niveles en terrazas).

En las casas, generalmente en el patio, guardan gallinas, gallos y guajolotes. Además, existen traspatios u hortalizas donde cultivan árboles frutales, verduras, hierbas y flores de ornato (e.g., aguacate, durazno, manzana, lima, naranja, granada, plátano, limón, café, cilantro, manzanilla acelgas, tomates verdes, jitomates, rábanos, col, chayote, bugambilia, quelites, cilantro, hierba de borracho, epazote, platanillo, hoja santa, hierba buena, ruda, tabaco, gladiolas, lilis, etcétera).

Figura 7. Casas de adobe, patios y terrenos de cultivo.

Recientemente las organizaciones SER Mixe y PESA (Programa Especial para la Seguridad Alimentaria, apoyado por las Naciones Unidas) han apoyado para introducir invernaderos pequeños, los cuales colocan en estos traspatios o en sus parcelas. En ellos siembran frijoles (como el que llaman cuarentena que crece muy rápido), jitomates, acelgas, rábanos y flores, entre otros.

Algunos terrenos de cultivo se encuentran junto o cerca de la casa (Figura 7). Otros quedan lejos, tan distantes como 2 o 3 horas caminando (Figura 8). La tenencia de la tierra, aunque se considera propia, es comunal y por lo tanto le corresponde su repartición a las autoridades de bienes comunales. Los terrenos se heredan y se reparten, generalmente, a los hijos varones cuando éstos se casan. Es posible comprar, por ejemplo, cuando alguien decide abandonar por completo el pueblo, pero las autoridades administran estas opciones. En los campos se siembra principalmente maíz (*mook*), principal fuente de sustento diario. El maíz es criollo, una semilla nativa, descendiente de los maíces domesticados en Mesoamérica, quizá emparentado con los que hallaron en la cueva Guila Naquitz, cerca de la región mixe, con fechas de más de 6000 años de antigüedad (Flannery 1986; Piperno y Flannery 2001). En Chichicaxtepec se percibe cierta conciencia sobre seguir cultivando las semillas nativas. En el pueblo evitan cultivar semillas que no provengan de la última cosecha o de algún familiar o fuente confiable. La gente no gusta comprar maíz de las tiendas porque no sabe bien y temen que ahí se encuentren semillas transgénicas, maíces híbridos que han sido modificados perdiendo su capacidad para reproducirse naturalmente[21].

[21] Desde el la firma del Tratado de Libre Comercio, los campesinos mexicanos, sobre todo los que viven al sur de México, compiten en desventaja con los productores internacionales a los cuales se les permite vender su maíz, tratado químicamente, a un precio más bajo que el producto nacional. En la zona mixe se dice que las empresas que venden maíz transgénico introducen clandestinamente esta semilla en las poblaciones oaxaqueñas. El maíz mixe y mexicano, herencia e ícono de sus civilizaciones mesoamericanas y la especie domesticada con mayor antigüedad en el escenario cultural de América (hace 7000 años aproximadamente), se encuentra en peligro de desaparecer.

Figura 8. Terrenos de cultivo ubicados a menos de una hora caminando.

En el pueblo se cultiva maíz amarillo (*po'ts mook*), blanco (*pööp mook*), y en menor cantidad, maíz pinto (*koots mook*-"maíz obscuro") y rojo (*mëëx mook* o *maxën taak mook*-"maíz madrina") (Figura 9). Distintos maíces son apropiados para distintos tipos de terreno. Además, se siembra frijol (*xëjk*), chilacayota (*tsi'iw*), calabaza (*mots tsi'iw*), ejotes (*tek po'*), papa (*mun*) y chícharo (*xëjk pilëk*).

Figura 9. Maíces criollos cultivados en Chichicaxtepec.

La cocina es un espacio importante, donde las mujeres dominan y pasan mucho tiempo. Además, es un lugar que permanece caliente, debido a los fogones de leña. Algunos han introducido estufas Lorena o de gas, pero todas conservan el fogón (*jü´ün*). En él, no pueden faltar los comales de barro, generalmente provenientes de Reforma, conocido pueblo fabricante de cerámica; y un metate, la mayoría tallados de piedras de la región y heredados de suegras a nueras (Figura 10).

Figura 10. Cocina, fogón, comal, metate y ollitas de barro y peltre.

Casi todas las casas tienen un temascal (*tsixk)*, generalmente adosados a las casas, con entrada desde la cocina. Los temascales son de adobes, de tamaño rectangular y caben dos personas acostadas como máximo. El temascal funciona de la siguiente manera. En la esquina opuesta a la entrada, accesible al salir de la casa, se encuentra un hueco donde se colocan unas piedras especiales. En ayook se llaman *jënt tsaa* y son de un mineral resistente, laminar y de color blancuzco. Estas piedras hay que buscarlas en el monte. Además de éstas, en este hueco hay fierros viejos, ladrillos y pedazos de ollas de barro. Ahí, se prende la leña: se calienta el temascal. Cuando se toma un baño de temascal, en mixe se dice: *ëts n´kü'üw*, algo como "yo me quemo, me cuezo". Para ramearse se emplean ramas del árbol de aguacate y se aromatiza el vapor, colocando sobre las piedras calientes hojas de tabaco. Los temascales aún son muy usados entre la población; hay quienes lo prenden todos los días. Son muy benéficos para la salud, quizá el remedio medicinal más común para cualquier mal (i.e., dolor de cabeza, muscular, de los huesos, temperatura, ver Capítulo II y III para usos rituales).

Figura 11. Preparación de nixtamal y tortillas.

El maíz es el alimento más esencial, sobre el cual la vida familiar y comunitaria gira en un ciclo anual (ver Capítulo II). La producción y cuidado del maíz requiere mucha atención. Para su preparación se ocupan muchas horas al día, desde cocer el nixtamal, hasta realizar el alimento final el cual puede adquirir varias formas,

principalmente en tortillas y tamales (Figura 11, ver Apéndice 4 para recetas). Su consumo es un momento para compartir y unir socialmente. Las tortillas no pueden faltar sobre la mesa en cada comida, envueltas en las servilletas que las mujeres bordan y tejen, y colocadas sobre su canasta (*këts*). Todos los días se hacen tortillas, una labor exclusiva del género femenino. Ellas también preparan el nixtamal y antes molían su maíz en metates ancestrales. Después, llegaron los molinos manuales y ahora dominan los que funcionan con bomba de gasolina o eléctricos.

Los días en que se trabaja en el campo inician muy temprano, incluso tanto como las 3 de la mañana, porque algunos tienen que caminar por horas para llegar a los terrenos. En estos días son las mujeres quienes se levantan primero para ir al molino, hacer las tortillas, la comida y el café, y preparar todo para llevar al campo. Las mujeres, además, trabajan a la par que los hombres en las labores agrícolas, como la roza, arado de la tierra, siembra y deshierbe. En los días de trabajo de campo, hay además alguna señora que debe preparar y servir los alimentos a los mozos, y ofrecer agua y pozole, la bebida a base de maíz, especial en trabajos arduos y de gran esfuerzo (ver Apéndice 4 para receta).

Destaca en Chichicaxtepec el alto nivel de generosidad y sentido de reciprocidad entre sus habitantes, gestos fundamentales en la vida comunitaria. Antes de cualquier celebración se invita a familiares, compadres, comadres y amigos para que compartan alimentos, pero también para pedir amablemente su ayuda en los preparativos. En esos momentos se emplea un lenguaje de mucho respecto que dura varios minutos[22]. Se acepta la solicitud sin duda, ya que en el futuro se necesitará del mismo tipo de ayuda, una "mano vuelta". Las labores previas a las fiestas, como cumpleaños, bodas, celebraciones religiosas en las que participa todo el pueblo, requieren arduo trabajo en la preparación alimentos, durante todo el día, por varios días. En ocasiones de fallecimientos, la participación y cooperación de la gente destaca; sin importar la adscripción religiosa, al enterarse de algún deceso, las familias acuden con alimentos, despensas, leña y maíz para ayudar y acompañar a la familia en su pérdida.

El traje tradicional de Chichicaxtepec es sencillo y muy bonito y desafortunadamente está en proceso de perderse pues ya muy pocos lo usan. El de las mujeres consiste de huipil de manta blanca, con una falda roja con rayas delgadas y verticales azules en dos tonos. Los huaraches son de Yalalag, pero antes eran de suela con tiras de cuero. Se combina con rebozo de bolita y collares de cuentas rojas, algunos con imágenes de santos, vírgenes o crucifijos. El traje de los hombres es camisa y pantalón de manta blanca, combinado con gabán de lana y huaraches (Figura 12).

La falda de las mujeres es lo más llamativo del traje, y lo que se distingue de otros pueblos. Ahora, la tela de la falda la fabrican en Tlahuitoltepec, en máquina, pero antes cuentan que lo producían en Chichicaxtepec, a mano. Dicen que antes había los instrumentos de telar en el pueblo, y que incluso había producción de algodón. Pero esto desapareció.

[22] En otras comunidades mixes, según versiones en el pueblo, la cantidad de discursos es mucho mayor y la petición es muy insistente. En cambio en Chichicaxtepec, no cuesta pedir la ayuda entre familiares y amigos, y la aceptación es inmediata.

Figura 12. Niñas y niños con traje tradicional (baile de clausura escolar 2008).

Kötönk: el sistema de cargos

La autoridad municipal la componen un agente, un alcalde y un secretario; los dos primeros con un suplente respectivamente. Además, hay un tesorero, con su suplente (responsables entre otras cosas del servicio de luz) y un mayor de vara con tres topiles. Tienen un comité de agua potable, un comité de salud (Clínica), un comité de la escuela primaria y otro para la secundaria (Telesecundaria). Cada uno de éstos tiene un presidente, un secretario, un tesorero y uno o dos vocales. Existe también una tienda comunitaria, con un encargado y dos vocales. Estos cargos se eligen en Asamblea, cada año e inician funciones en enero; en el caso de los comités de primaria y secundaria, entran en función con el ciclo escolar, en agosto.

A parte, está la autoridad o el comisariado de bienes comunales, de la cual depende un consejo de vigilancia. Ambos poseen un presidente, secretario y tesorero, con sus respectivos suplentes. Estos son cargos que se eligen cada dos años (antes cada tres).

En total son 45 cargos, elegidos por la Asamblea, cuyas reuniones se convocan en domingo. Todo comunero empieza por ser topil (aunque sean maestros y tengan estudios) hasta llegar al último cargo, el de alcalde. Cuando los hombres cumplen 18 años, aún cuando no estén casados, comienzan a considerarse comuneros y son llamados a la Asamblea, elegibles para cumplir un cargo en la comunidad. Muchos, a esta edad, han abandonado el pueblo por trabajo o, en pocos casos, por estudios. Entonces no son tomados en cuenta, pero si regresan o se casan con alguien del pueblo, son inmediatamente convocados a la Asamblea. No necesariamente tienen que poseer un terreno en la comunidad; muchas veces toman prestado la tierra de los padres.

La Asamblea es convocada por las autoridades para anunciar proyectos y decidir sobre los asuntos del pueblo y a ella asisten los hombres, pero si éstos se encuentran fuera del pueblo, está permitido que acudan las mujeres. Si alguien falta, están obligados a pagar una multa (un día de trabajo, 100 pesos).

Los cargos, se deciden en reunión de Asamblea convocada a mitad del año y sólo pueden ser ejercidos por hombres o por mujeres viudas o solas, pero no solteras ni casadas. La asamblea al respecto dice que esto evita chismes e infidelidad con ello

denotando no tanta igualdad de género. No obstante, Chichicaxtepec es un pueblo con apertura para que las mujeres tomen cargos, en comparación con otras comunidades mixes. Recientemente, en el año 2009, tomó el cargo de suplente de agente municipal una mujer, lo cual jamás había sucedido. Esto fue comentado positivamente y es posible que en un futuro veamos una agente municipal. Cabe mencionar que, aún cuando los cargos sean ejercidos por hombres, son las esposas quienes trabajan de igual manera, en ocasiones incluso el doble, pues en celebraciones organizadas por las autoridades, ellas tienen que realizar los preparativos, hacer las tortillas, preparar la comida y atender al pueblo.

El cambio de autoridades se realiza el 1 de enero (Figura 13). La celebración incluye honores a la bandera mexicana, discursos en ayook de agradecimiento y respeto tanto de la parte saliente como entrante, y la entrega de bastones de mando (el agente sostiene la bandera; la vara del Alcalde, el cargo más alto, tiene listones de colores; y las de los topiles son muy delgadas y sencillas).

Figura 13. Cambio de cargos municipales (1 de enero de 2009).

Esta celebración ha sufrido varios cambios a lo largo del tiempo[23]. Antes, el alcalde entrante invitaba a todo el pueblo a su casa, y su esposa debía tener todo listo para la gran comida, para lo cual pedía la colaboración de las esposas de las demás autoridades. Los tamales se cocían en ollas de barro muy grandes (1.50 m. aprox.), las cuales aún se dejan ver abandonadas y en los rincones de algunas casas. Estas ollas, cuentan, eran sumamente delicadas pues solo la dueña de la olla, en este caso la esposa del alcalde, podía meter la mano para colocar y sacar los tamales, de lo contrario los tamales no se cocían. Entre tanto, el alcalde pedía con respeto a los demás miembros de la autoridad para que juntos fueran a realizar las costumbres (actos rituales) en los lugares sagrados de *Mëj Kopk'am*, *Joontajëm* y *Kajpën Kujk*, en los días "buenos" e indicados por los adivinos y expertos del calendario[24]. Ahí pedían por un exitoso y

[23] Algunos otros datos históricos sobre las autoridades de Chichicaxtepec se pueden encontrar en Ballesteros y Rodríguez (1974).

[24] El término costumbre abarca y entrelaza un amplio número de actividades, creencias, conocimientos y visión del mundo. Es la manera en la que mucha gente llama "hacer lo que nuestros antepasados hacían" y con ello se refieren a la memoria e identidad como comunidad. En el Capítulo III se describirá a detalle en qué consisten, pero por ahora entendamos que se refieren a los rituales con un fuerte componente mesoamericano. También más adelante se hablará de los lugares sagrados y el trabajo de los adivinos del calendario.

fructífero año de servicio comunitario. Además, realizaban costumbres en los caminos y entradas principales del pueblo, y así procuraban protegerlo de malos aires y posibles peligros. También era labor del alcalde pasar por la casas de todos y pedirles que hicieran sus propias costumbres dentro del hogar para así reforzar la protección del pueblo en contra de maldad y enfermedad.

En 1984, el entonces agente municipal don José Rodríguez Gutiérrez, impulsó la iniciativa para que el cambio de autoridades se realizara el 1 de enero durante la mañana y no el 31 de diciembre a medianoche como era costumbre. En el pasado, cuando todo el pueblo era católico, se oficiaba el cambio de cargos municipales y religiosos de manera conjunta, todo ello en medio de un gran ceremonialismo con solemnes y enérgicos discursos en lengua originaria a través de los cuales los cargos salientes pedían e insistían a las autoridades entrantes que tomaran los servicios. Este también fue un cambio de don José, quien promovió eliminar el ceremonialismo excesivo.

En la Asamblea también se decide el número de días de tequio (*komotonk*), el trabajo comunitario, que debe proporcionar cada familia. Cada autoridad, la municipal y comunal, pide sus días y los somete a votación; en general de 10 a 15 días al año. Con el tequio, los hombres construyen caminos, edificios o alguna obra pesada; en esos días, las esposas se organizan para prepararles los alimentos. Cada autoridad guarda la contabilidad del tequio, y si no se cumplen los días, hay que pagar la multa por cada día no trabajado.

Las personas son liberadas de cumplir con servicios comunitarios cuando hayan pasado por todos los cargos o cuando cumplen 60 años. Entonces siguen siendo comuneros y deben acudir a las reuniones de Asamblea. Sólo hasta que hereden sus terrenos a sus hijos dejan de ser comuneros.

En Chichicaxtepec no existe un consejo de ancianos, figura que en otras comunidades persiste. En el pasado, parece haber existido, al cual se le consultaba en casos de delitos graves, para proponer un castigo.

Hace 15 años aproximadamente, en coordinación con las autoridades del pueblo, llegaron por primera vez programas de los gobiernos federal y estatal en apoyo a actividades productivas y sociales. SAGARPA (Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación del Gobierno Federal Mexicano) mediante su programa PROCAMPO, recientemente apoyó para colocar dos grandes invernaderos donde cultivan jitomates. CONAFOR (Comisión Nacional Forestal) brinda asesoría para el manejo de los recursos naturales. Los apoyos del DIF (Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia), como despensas, los coordina el comité de Primaria, a través de la maestra de Educación Inicial. El programa IMSS-Oportunidades otorga un apoyo económico a las mujeres y organiza actividades a través de seis promotoras, madres de familia inscritas en el programa. Para recibir el dinero o "la beca" de Oportunidades se necesitan cumplir varios requisitos, como barrer las calles dos veces por semana, mantener limpios el pueblo y las casas, que sus hijos estén estudiando.

Otros apoyos son gestionados por organismos internacionales y civiles, como ONG's. El programa PESA ofrece proyectos a favor de la producción de alimentos o productos que puedan ser comercializados (e.g., pequeños invernaderos, gallineros, flores como gladiolas y lilis); el Grupo Kukoj (Innovación Integral para el Desarrollo Rural) trabaja a veces con CONAFOR y propone métodos para la conservación del bosque y el mejor aprovechamiento de los recursos; y SER Mixe otorga apoyos económicos para proyectos productivos en el campo (e.g., pequeños invernaderos, sembrar café, hongos setas, árboles frutales) y brinda asesoría jurídica ante diversos problemas como de límites territoriales, fraudes monetarios, etc..

Dos Iglesias: adscripción religiosa dividida

Hace cerca de 30 años, se vivió una ruptura en las creencias y organización religiosa de Poxoyëm. Antes, todo el pueblo era católico, pero a finales de la década de los 70 (1976 o 1977), dos señores del pueblo se vieron atraídos por las pláticas y enseñanzas de un viajero, mientras ellos trabajaban el campo. La vida de estos dos señores era de mucho alcohol y violencia física hacia sus esposas. La conversación de este viajero los convenció para conocer la doctrina adventista. Con el tiempo, dejaron de tomar y golpear a sus mujeres. Las vidas de sus hogares cambiaron radicalmente y empezaron a comunicar del adventismo a familiares y vecinos. Al inicio, leían la Biblia y tenían sus reuniones en sus casas. De vez en cuando, invitaban a un pastor adventista de Totontepec. Y con el tiempo ganaron adeptos pero también conflictos con los creyentes católicos.

Llegó el punto en que los adventistas en cargos municipales se negaron a participar en las celebraciones católicas y sus costumbres, incluso a tomar los cargos. Antes, había servicios específicos que se elegían en Asamblea para el cuidado de la Iglesia y sus fiestas: mayordomo, capitán, alférez, capillo y presidente de la banda, estos dos últimos encargados de la custodia de los instrumentos, organización de la banda y su representación. En medio de los conflictos, la única banda filarmónica de viento en el pueblo, se dividió ante la negativa de los adventistas por tocar ciertos temas. La realización de las fiestas anuales también se vio amenazada y el ánimo de los católicos se vio mermado (y lo sigue siendo). De hecho, dos fiestas tradicionales, en honor a las Vírgenes de la Soledad y Guadalupe ya desaparecieron por completo. Varias ermitas o capillas con imágenes de Santos en el pueblo fueron destruidas, como en el Calvario y *Tsapts Mëykïx*. Ésta última albergaba la estampa de la Virgen de Guadalupe, ahora a un lado del retablo mayor en la Iglesia. Las fiestas que subsisten han sufrido drásticas modificaciones en los últimos treinta años, ahora con procesiones más discretas, cercanas al Centro (ver Capítulo II).

Después de años de amargos pleitos entre ambos bandos, la Asamblea concluyó que fuera obligación de todos los comuneros participar en los cargos y permitir la libertad de culto entre sus miembros. La situación ya no es tan tensa como en años pasados aunque aún se dejan oír críticas y juicios hacia las prácticas religiosas de los católicos. Curiosamente, son éstos últimos quienes conservan el calendario, la visita a los cerros sagrados y el sacrificio de aves, prácticas que los adventistas tachan "del diablo" o "de las brujas". Siglos después de la colonización, se repiten los mismos juicios.

En 1985 y 1986 se construye el Templo adventista en lo que antes era el panteón antiguo del pueblo, en el paraje El Calvario. Al mismo tiempo, se disolvieron organizaciones recién creadas, como el club deportivo y el de medicina tradicional, para el cual se había construido un inmueble en 1989 que después se asignó para alojar la Clínica.

Desde 1988 se creó entre los católicos un Comité de Cultura y Tradición Mixe (COCUTRAMI) que vino a hacer las veces de antiguos servicios municipales religiosos. El Comité está formado por un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales que se eligen cada dos años. Ellos se encargan de organizar las fiestas anuales de Semana Santa, de Mitad de Año, de Navidad y Fin de Año, y la del pueblo, la más importante, dedicada a San Cristóbal. Periódicamente convocan reuniones para informar y decidir sobre propuestas. Aparte, se conserva la figura del mayordomo, el cual se elige cada año, y está encargado del cuidado de la Iglesia, auxiliar en los servicios eucarísticos durante las misas, y anfitrión en el convivio del 24 de diciembre.

Actualmente existen dos bandas musicales, una adventista llamada "Banda Filantrópica", y otra católica, "Banda Historia Musical". Ésta última es la que toca en celebraciones religiosas, y la primera, hasta hace poco sólo tocaba en los eventos de los adventistas. En 2008, en un loable esfuerzo por integrar a la comunidad y superar las rencillas del pasado, las autoridades municipales los invitaron a tocar en la celebración de cambio de cargos. Desde entonces también intervienen en otras celebraciones como Día de las Madres y las clausuras escolares.

Entre los católicos se deja escuchar que la razón por perdida de fuerza y adeptos se debe a la falta de presencia de sacerdotes en el pueblo. En Chichicaxtepec, a pesar de haber sido Parroquia en el pasado (Martínez Gracida 1883, 829; Gerhard 1986, 382), no cuenta con un sacerdote de planta y sólo vienen curas de Tlahuitoltepec en Semana Santa o por una invitación especial e insistente. Es sumamente difícil que un sacerdote visite el pueblo, incluso para realizar los autos sacramentales que la Iglesia misma considera fundamentales para reconocer a sus devotos, como el bautismo, primera comunión, confirmación o matrimonio. De ahí que la gente en el pueblo prácticamente carece de estos reconocimientos.

La actividad católica se mantiene viva sólo por el ánimo de algunos católicos, sobre todo del Auxiliar don Hilario Guzmán Bolaños y la rezadora doña Rosalina Aguilar Contreras, quienes ofician un rosario todos los domingos a las seis de la mañana y seis de la tarde, y muchas veces suplen las actividades de los sacerdotes. Don Hilario conoce los versículos de la Biblia, pronuncia discursos (haciendo las veces de un sermón pero en idioma mixe) y santifica con agua bendita a los recién nacidos, a las parejas recién unidas y los decesos, en representación de los sacramentos.

Por otra parte, algunos tienen una mala imagen de la religión católica al recordar curas con altanería y poca paciencia. Alrededor de las fechas en las que empezaron los conflictos con adventistas, llegaba al pueblo un sacerdote muy enojón y regañón, que les propinaba golpes si no se sabían las oraciones. La dureza de los mandatarios eclesiásticos, tradición inquisitorial y herencia de tiempos coloniales, sin duda ha contribuido a su mala imagen.

Actualmente, hay más adventistas que católicos; éstos últimos están compuestos por 60 familias aproximadamente. En algunas familias la división es interna, algunos conversos adventistas, otros que permanecen católicos. En mi opinión, la enfermedad grave de alcoholismo entre los varones y sus consecuencias sociales y emocionales tienen mucho que ver en el aumento del número de adventistas. Son las mujeres que viven el maltrato verbal y físico y son ellas las que simpatizan con la idea de convertirse al adventismo, con el deseo de que sus maridos dejen de tomar y así ellas puedan acercarse a una calidad de vida más digna. Cabe decir, que los primeros introductores del adventismo son ejemplo de congruencia, que abandonaron el alcoholismo y predicaron con el ejemplo (y lo siguen haciendo). Desafortunadamente no siempre sucede así con otros conversos, pues aunque participan del adventismo, no dejan de tomar e incluso algunos venden alcohol en sus tiendas.

Hasta ahora no se ha introducido otra religión, aunque ha habido intentos por parte del Espiritualismo, pero sin éxito.

Kajpën Ni Ayook: La fundación de Chichicaxtepec y algunos datos históricos[25]

Las personas tienen una memoria selectiva del pasado, y las sociedades también, una memoria colectiva, significativa en términos de identidad. En Chichicaxtepec hay sucesos que la generación actual guarda en una memoria rastreable. Estos recuerdos vigentes pero modificables, surgen en conversaciones familiares o en grupo. De ahí que sean actos colectivos (Halbwachs 1968, 2).

En este apartado se escriben los eventos del pasado del pueblo. Es la memoria histórica y como tal, constituyen narraciones que en el pueblo definen un genero particular de retórica llamado en lengua originaria *Kajpën Ni Ayook* o *Kajpën Nimaatyëkde*. Estos se diferencian de otro genero de memoria oral, *Ap Ayook*, cuyos ejemplos intercalaré en este documento y hablaré en el Capítulo VI. Los primeros, constituyen la narración historiográfica, el relato de eventos pasados ocurridos en el pueblo o realizados por los antepasados rastreables en el recuerdo de la gente. De ahí que el término muestre la palabra *kajpën*, "pueblo". Ayook refiere a "palabra", "relato" o "historia".

El relato *Kajpën Ni Ayook* tiene un principio en el tiempo claramente definido, a diferencia del *Ap Ayook*. La fundación del pueblo es un ejemplo, el momento en el que existió Chichicaxtepec como lugar, el tiempo y espacio reunidos en un evento. Quizá no conocemos un día, mes y año para este evento, pero sin duda sucedió (pues el pueblo ahí está) y sabemos cómo fue. La fundación implica no sólo la llegada del primer habitante pero la creación de un espacio físico habitable y la construcción de la fisionomía del pueblo como hoy lo observamos (Stack 2005, 60).

La narración sobre la fundación de Chichicaxtepec se teje a partir de la migración y peregrinación de un grupo de personas a través de la geografía montañosa de la sierra zapoteca y mixe. Este caminar se comparte con otras historias de fundación de pueblos mixes (ver Ballesteros y Rodríguez 1974, 67-71) y mesoamericanos, como el conocido peregrinaje de los mexicas, al salir de Aztlán o Chicomoztoc, y superar vicisitudes hasta establecerse en Tenochtitlán (Durán 1967 [1570-1581], II). Ahí, su líder Huitzilon es referido como un gran médico experto en ceremonias (Serna 1953 [1653], 229-30). En el relato de Poxoyëm, la migración también es liderada por guías espirituales: expertos y adivinos del calendario. Las decisiones que tomaron estos ancianos al trasladarse y dejar ciertos lugares, basados en predicciones, augurios y sueños, reflejan la idiosincrasia, el carácter y la moral de la comunidad de Chichicaxtepec. Recorrieron una geografía llena de significación la cual valdría la pena visitar e incluso verificar arqueológicamente. Este tipo de narración que incluye personas, situaciones, eventos y lugares representan una identidad para Poxoyëm y, a la vez, un sentido de pertenencia, ambas sujetas a constante transformación (e.g., Stack 2005, 75).

Y así como las identidades no son homogéneas, tampoco lo son los relatos. De la fundación del pueblo, existen diferentes versiones. Al transcribirlas intenté respetar e

---

[25] Gran parte de la información a continuación proviene de los relatos y los documentos que pertenecen al señor don Hilario Guzmán Bolaños, auxiliar de la Iglesia católica, autoridad en la comunidad, hombre sabio, conocedor, recopilador y guardián de la memoria histórica de la comunidad de Poxoyëm. Él nació en 1937 en la Ranchería de San Pedro y fue testigo de la integración de ésta última al pueblo grande. Él mismo se trasladó a Chichicaxtepec en el año de 1968 o 1969. Él es considerado un conocedor de las tradiciones e historia del pueblo. Desde pequeño, mucho antes de que llegara la electricidad al pueblo, al calor del fogón, gustaba oir de los relatos de historia por parte de los abuelos. Don Hilario tuvo siempre particular gusto por este género y es lo que él recuerda con mayor precisión. Está casado con doña Ofelia Hope Illescas, mujer sabía y médica, experta en el conocimiento del calendario mixe y la lectura del maíz. De ella se hablará más adelante.

incluir (a pie de nota) las distintas voces, las cuales lejos de restar credibilidad o veracidad a los relatos, denotan la riqueza del género histórico en el pueblo. De ninguna manera se pretende que el texto que sigue sea el correcto. Constituye tan sólo un acercamiento a la memoria del *Kajpën Ni Ayook* la cual admite total apertura para otras narraciones (identidades) e invita al registro futuro de otras memorias igual de valiosas.

1. La Fundación de Poxoyëm[26]

Los abuelos cuentan que los antepasados de Poxoyëm provienen de Santa María Xochixtepec (*Püjoyëm)*, un pueblo pequeño de la región zapoteca[27]. De ahí salió un grupo dirigido por los sabios adivinos y conocedores del calendario mixe, los *xëë maywë machowëdë*. Comenzaron una peregrinación buscando un lugar donde vivir. Bajaron por el lugar que le dicen *Minëts* o Las Minas[28], volvieron a subir y llegaron a *Laguna Kopk'am* o Cerro Laguna. Ahí hicieron sus casas y vivieron por un tiempo pero encontraron problemas y cosas malas. Pensaron qué hacer ya que no fue un buen lugar y entonces decidieron salir de ahí. Llegaron entonces a *Kaatonkopk*, levantaron sus viviendas e hicieron una Iglesia[29]. Pero después de un tiempo, los animales –changos, venados, leones, perros y culebras - se metían a la Iglesia, comían las ceras y esto, el hecho que se metieran a la casa de Dios, no era buena señal, indicando problemas, y que tampoco era un buen lugar para vivir. Entonces volvieron a partir y subieron por la loma que llaman De Torre y después siguieron a otro lugar, *Poxtëmoykëx* o Llano de Espina. Ahí hicieron sus viviendas y todavía hoy se ven los restos, porque quedan piedras bien labradas y cuadradas. Este terreno ahora ya pertenece a Yalalag. Tampoco éste fue un buen lugar; en los sueños que los abuelos adivinos tenían, habían cosas malas, problemas, malos anuncios, y por eso decidieron salir para seguir buscando. Llegaron a Cerro Venado que en mixe le dicen *Ni'am*[30]. Ahí también tuvieron muchos problemas y los adivinos y los peregrinos pensaron qué hacer, seguir buscando un lugar para establecerse y detenerse o mejor regresar a *Püjoyem* de donde se habían separado de sus demás hermanos. Uno de los líderes *xëë maywë machowë* los convenció, diciendo que no era bueno regresar y era mejor seguir. Así llegaron a *Jajkyëvëm*, que es el lugar donde ahora está el pueblo de Reforma[31].

---

[26] La presente versión fue narrada por los señores don Hilario Guzmán Bolaños, doña María Aguilar Carrasco y doña Aurelia Suárez Díaz, en distintos momentos. En general los tres relatos coinciden, pero existen diferencias en cuanto a los sitios mencionados y el orden de éstos. En lo subsiguiente así se señala. Existe una versión de este relato, previamente publicada, en *Ofelia Hope Illescas* (2001, 67-68).

[27] Curiosamente, el origen de la población de *Poxoyëm* se ubica en un pueblo de idioma zapoteco. La gente del pueblo dice que Xochixtepec es "también un pueblo chico, de muy buenas personas, muy trabajadoras, igual que los de Chichicaxtepec".

[28] Algunos mencionan que pasaron por Trapiche, cerca del pueblo de Betazaa. Hay quienes afirman que en algunos de los lugares que a continuación se mencionan aún existen vestigios de las casas y lo que construyeron.

[29] La versión que cuenta doña María Aguilar Carrasco no menciona el lugar Cerro Laguna y afirma que después de *Kaatonkopk* llegaron a *Nëë kopk këxp*, un lugar distinto al primero según sus narradores a pesar de tener los vocablos *nëë* para agua, río o laguna y *kopk* para cerro. Todas las versiones coinciden que en *Kaatonkopk* hicieron la Iglesia.

[30] El significado literal de *Ni'am* lo desconozco pero no corresponde a "cerro" ni "venado". Doña María Aguilar Carrasco no menciona el lugar *Poxtëmoykëx* ni a Cerro Venado.

[31] Algunas veces al relatar la historia, los narradores se refieren a este lugar con el nombre del pueblo de Reforma actual: *Ëvëxkëxp*. Antes, estos terrenos pertenecían a Chichicaxtepec.

Desde ahí, en la noche, observaron una luz brillante a lo lejos, hacía el norte[32]. Al día siguiente subieron para ver qué era esa luz y cuando llegaron a ese lugar, oyeron un gallo y un perro ladrando y vieron que donde se veía la luz había un piedra y en ella, restos de una cera prendida. Esta piedra todavía existe y está en el centro, en el lugar *Joontajëm*. Los *xëë maywë machowadë* supieron que esas eran buenas señales y que ese era un buen lugar para vivir. En ese entonces había bosque y estaba lleno de árboles. Entonces cortaron los árboles y aplanaron para hacer el centro, construir la Iglesia y sus casas. Por eso le llaman Poxoyëm, porque *pox* es cortar y *joyëm* es llano.

Poxoyëm era un asentamiento o señorío antes de la Invasión Española (junto con Mixistlán, Gerhard 1986, 370). En 1526 se funda San Ildefonso Villa Alta e inician los intentos de los conquistadores por acomodar y administrar la región habitada por zapotecos, chinantecos y mixes (ver Gay 2006 [1881], Dalton 2004, Münch 1996 para mayores detalles). En 1560 Poxoyëm es encomendada a Hernando Alonso y luego a Pedro Gómez Quintero, en 1597. Había un sacerdote secular en Villa Alta desde 1528, pero hasta 1570 se establece la orden de dominicos en Zoochila y Totontepec. Hasta los años 1706 y 1707 se crearon once parroquias en la región, entre ellas, la de San Cristóbal Chichicaxtepec (Gerhard 1986, 378; mayor información sobre la llegada y administración española en la región en Alcina Franch 1993; Münch 1996).

Don Hilario Guzmán conserva un mecanuscrito, hecho por él y otro señor cuya identidad desconozco, que trata de cómo el pueblo obtuvo los títulos de sus terrenos. En el año 1600 los habitantes de Chichicaxtepec daban tributo en madera, primero a Zoochila, y cien años después a Villa Alta, porque cambió la jurisdicción. Sin precisar en fechas, se dice que cien años después, gracias a la intervención de intérpretes y secretarios que podían hablar español, se logró obtener los títulos definitivos del Juez. Ese día se realizaron sacrificios de animales.

A finales del siglo XIX, todavía tenía el nivel de parroquia, adscrita al distrito de Villa Alta, contando con 321 habitantes, 196 hombres y 152 mujeres, una agencia municipal y dos agentes por autoridad (Martínez Gracida 1883, 829). En ese entonces, el registro menciona que la Iglesia y la casa curatal se construyeron en 1611, hechas de piedra y techos de zacate.

El hecho que Chichicaxtepec fue antes una parroquia se percibe dudoso entre la gente del pueblo. Algunos abuelos cuentan que cuando eran parroquia, hubo un sacerdote que vivía en el pueblo que tenía esposa e hijos ("porque antes los sacerdotes podían casarse"). Un día, los hijos estaban jugando con cuetes e incendiaron el techo de la Iglesia. Milagrosamente, el Santo San Cristóbal y la campana aparecieron intactos enfrente de la Iglesia, donde ahora está la escuela primaria. Pero el pueblo se enojó mucho y echaron al padre del pueblo. Aunque éste pidió perdón y aseguró reconstruiría el techo, la gente no quiso, quizá con ello marcando el fin de la parroquia. Cuando el padre se iba, en dirección a Reforma, tomó un puño de sal y la aventó hacia el pueblo, provocándole una maldición. Fue entonces que la población se redujo mucho, sucediendo muchísimas enfermedades y muertes.

Y es que los abuelos dicen que en el pasado Chichicaxtepec fue un pueblo muy grande, que abarcaba la cascada (del río Grande) y el paraje de Pedro López, ambos

[32] La versión de doña Aurelia Suárez Díaz menciona que también escuchaban unas campanas. Otras versiones relatan que oían un tambor y una flauta.

ahora terrenos de Mixistlán[33]. Incluso dicen colindaba con Tlahuitoltepec. Por distintos conflictos con sus vecinos, algo común para todos los pueblos de Oaxaca, fueron perdiendo terrenos. En parte, lo atribuyen al analfabetismo, el cual impidió que pudieran defenderse ante otros pueblos con personas más preparadas.

Se dice que una de las tierras que perdieron fue el paraje *Tsin Pa'am*, ahora perteneciente a Yalalag. Ahí, llegaron a establecerse unos hacendados españoles en el siglo XVIII, después de pedirle prestado el terreno al pueblo para colocar trapiches. Continuamente, las autoridades de Poxoyëm pasaban por ahí pues tenían asuntos que arreglar en Villa Alta. Los españoles siempre los trataron amablemente, les daban hospedaje y comida. Pero lo que no sabían es que los hacendados iban anotando todo lo que gastaban. Pasaron los años y cuando tuvieron que irse los españoles cobraron toda esa cuenta a las autoridades de Chichicaxtepec la cual ascendía al valor del terreno. Las autoridades omitieron informar al pueblo de esto, por vergüenza y temor, y decidieron dejarles esas tierras las cuales fueron después adquiridas por el pueblo de Betaza.

Desde finales del siglo XIX y principios del XX, han sufrido otros pleitos por territorio con Tiltepec, Mixistlán, Betaza y Yalalag (mecanuscrito de don Hilario)[34]. Aún los conflictos por tierra y agua con Yalalag no se resuelven.

Antes también el pueblo tenía una ranchería que se llamaba San Pedro, ubicada entre los parajes de *Tsin Pa'am* y *Xööuwimp,* muy cerca de *Kaato'näp,* ahora en terrenos yalaltecos. San Pedro tenía pocas casitas pero tenía sus propias danzas y banda de música. En las fiestas de San Cristóbal (25 de julio) y la Virgen de la Soledad (18 de diciembre) se reunían ambas bandas. Algunos aún recuerdan como llegaban en procesión y como se escuchaba bajar a los de San Pedro al momento de pasar por *Cruzwintë*. Pero hubo conflictos entre los directores de las bandas, y las peleas entre sus *tso'okdë* (ver Capítulo IV) resultó en la muerte del de San Pedro. A partir de entonces, la pequeña población perdió fuerza y sus habitantes cambiaron gradualmente de residencia hacia Chichicaxtepec, también impulsados por el maestro de la escuela, Domitilo Pacheco y el director de la banda, Crisanto Elizondo[35]. Sin embargo, aún recuerdan al director de la antigua banda de San Pedro, don José Juan, quien además enseñó el cantó de las Tres Horas el cual aún conservan en la liturgia de celebraciones de Semana Santa.

La gente del pueblo asegura que la Iglesia ha tenido varias remodelaciones. Algunos todavía recuerdan el techo de zacate de la Iglesia. La fachada principal ahora

---

[33] Existen historias con respecto a Pedro López. Hay quien relata que un tal Pedro López, originario de Santa María Mixistlán , trabajaba como auxiliar del cura cuando aún Chichicaxtepec era parroquia. En la época de Benito Juárez y las Leyes de Reforma, alrededor de los años 60 del siglo XIX, muchos padres fueron trasladados a Oaxaca, y la Sierra Norte se quedó con muy pocos al servicio de las Iglesias. Pedro López, muy inteligente, dijo a la gente que él podía oficiar las misas y otorgar los autos sacramentales. Así lo hizo y en la región se hizo fama de que era ya sacerdote. Pero los mandatarios de la Iglesia se dieron cuenta y lo fueron a buscar a Mixistlán, justo cuando daba una misa. Lo agarraron y lo llevaron a las afueras del pueblo, lo mataron y lo colgaron de un árbol. Ese paraje es el que hoy lleva su nombre. Otra versión, cuenta que Pedro López fue un bandido y robó unas vacas de la gente de Yalalag. Después de una búsqueda, dieron con él en Santa María Mixistlán, donde lo mataron.

[34] Don Hilario fue suplente de agente municipal en 1973, año que recuerda bien porque fue cuando se separaró gente de Mixistlán para crear el pueblo de Reforma, en el paraje *Jajkyëvëm*. En ese entonces, Agustín Castellanos era el presidente de Mixistlán, y el Sr. Simón Guerrero agente de Chichicaxtepec.

[35] Existe el relato que en este evento de reunir a ambos pueblos, incluso intervino el cacique de Ayutla Daniel Martínez. El maestro Domitilo lo conocía y en algún momento éste le comentó la situación dividida en Chichicaxtepec. Según esta versión, Daniel Martínez le ofreció resolver el problema llevando a su gente armada; que si no se reunía el pueblo de manera pacífica, él podía "ayudarlos" con sus armas. Este rumor influyó también la llegada de los de San Pedro.

está recubierta con cemento y acabados pintados en color claro y adornos en rojo y azul, los mismos colores de la falda típica del vestido de Chichicaxtepec (Figura 14). La campana más vieja tiene el año de 1756. Don Hilario asegura que en la antigua sacristía existían libros con registros parroquiales de bautismo, matrimonio y defunciones de la región. Alrededor de 1950, el sacerdote Roque Espinoza, que vino de la parroquia de Tlahuitoltepec, ordenó quemar todos estos documentos diciendo que "todo lo antiguo era pecado".

La sede de las autoridades municipales, según algunos abuelos, fue en un principio el curato de la Iglesia. Parte de este edificio fue destruido en el 2006 para construir el actual Comité de Cultura y Tradición Mixe. El actual edificio de la agencia municipal comenzó a construirse en 1983 y tardó algunos años en completarse. La cancha municipal se construyó hace aproximadamente 30 años. El auditorio se construyó en el 2001, y para ello cortaron unos grandes y viejos árboles de laurel, que ahora sólo se pueden apreciar en fotografías. Las instalaciones de las autoridades comunales se iniciaron en el año 2006 y aún se encuentran en construcción.

La cárcel está en uno de los cuartos del palacio municipal. Hace cerca de treinta años, al que cometía algún delito lo hacían cargar piedras o se le daban golpes con una vara, a veces de chichicastle para que ardiera la piel. El mayor de vara decidía el número de azotes. Una práctica aún más inhumana, era pasar una hierba de chichicastle entre las piernas de las mujeres que cometían adulterio. Por supuesto, estos son los castigos decididos por los hombres, pues no se dio, ni se ha dado el caso, de castigar de la misma forma a los hombres que tienen más de una mujer.

Figura 14. Iglesia Católica.

El primer maestro que llegó a Chichicaxtepec se llamó Domitilo Pacheco Bravo, cuyo nombre y legado están claramente grabados en la memoria. Esto fue en 1920, año en el que se considera empezó la impartición educativa en el pueblo. Don Domitilo fue considerado "como rey", que vino a alfabetizar y encaminar a la gente (citado del mecanuscrito en posesión de don Hilario Guzmán). Aún varios señores mayores lo recuerdan, pues fueron sus alumnos. Él vino de San Ildefonso Villa Alta, de la región

zapoteca, pero su madre, de nombre Eufracia, era de Totontepec, por lo que sabía y hablaba mixe, en una variante muy similar e inteligible en Chichicaxtepec[36].

Las primeras clases se dieron en el curato y poco tiempo después en un cuarto donde ahora están las instalaciones de las direcciones escolares de Primaria y Secundaria. Ahí reunía a todos los niños del pueblo y a todos juntos les enseñaba a leer. La primera generación salió en 1930. Lo recuerdan como alguien muy severo, que exigía un estricto respeto, arremetiendo golpes si los alumnos no seguían el orden o no aprendían. "Sólo así íbamos a aprender a leer y escribir (el español)", algunos dicen.

El maestro Domitilo instauró la fiesta a las madres y fue director de la banda del pueblo. También él cambió los nombres de la gente, pues antes se nombraba con los nombres personales del padre y la madre, por ejemplo, había quien se llamara "Juan Pedro Isabel". Domitilo al conocer las familias de Chichicaxtepec, inventó apellidos y se los puso, pero algunos abuelos aún conservan sus apellidos de antes[37].

El maestro Domitilo también fue en varias ocasiones secretario municipal. En el pasado, como pocos sabían leer y escribir, se contrataba a maestros de otros pueblos para ser secretarios y colaborar en oficios y trámites. Uno de primeros en aprender español fue don Crisanto Elizondo Salvador, alumno de Domitilo, quien también fue secretario y director de la banda por 20 años. Él ayudó mucho con la traducción de idiomas y otros asuntos que debían arreglarse en Oaxaca.

Don Domitilo duró 45 años en el pueblo; inició y se jubiló ahí. Cuando salió del pueblo, en su caballo, fue un 18 de diciembre de 1963, en medio de la celebración para la Virgen de la Soledad, con grandes honores y dos bandas que lo acompañaron a la hasta el camino de salida. Estos recuerdos denotan la importancia que tiene la educación en zonas marginadas, considerada una vía hacia el progreso. Esto es indudable dado el sistema social y político del país, sin embargo, es de cuestionarse si la educación oficial posee las bases para una educación coherente y respetuosa con la visión del mundo indígena, es decir, si esta educación representa un valor digno hacia la diversidad cultural y lingüística del país.

El actual inmueble de la Escuela Primaria "Álvaro Obregón" se edificó a finales de la década de los 60. Actualmente, la escuela primaria tiene cerca de 100 alumnos, distribuidos entre los 6 grados. En 1974 llegó el grado de Pre-Escolar y en 2001 se instaló una Telesecundaria. Antes se daban clases para la secundaria en la Escoleta, muy cerca del centro del pueblo, pero que ahora está abandonado, resguarda unos antiguos instrumentos musicales, y es el lugar donde cada 10 de Mayo se reúnen las madres de familia para invitarlas a la celebración en su honor.

Chichicaxtepec no cuenta con preparatoria por lo que los jóvenes que quieren seguir estudiando tienen que salir del pueblo. Muchas veces, en el caso de las mujeres, esperan a casarse o deciden emplearse en Oaxaca o en el trabajo doméstico de la ciudad de México o Monterrey. Algunas otras, se embarazan a temprana edad. Los jóvenes suelen migrar en busca de trabajo.

En tiempos pasados, debido a la falta de agua potable y condiciones insalubres, hubo varias epidemias. Incluso una calentura podía derivar en muerte. Una muy grave

---

[36] En *Poxoyëm* afirman que pueden entender perfectamente la variante dialectal de Totontepec, y en ello incluyen a los pueblos de Huitepec y Tiltepec. Con ellos pueden conversar inteligiblemente. No ocurre lo mismo con la variante de pueblos más cercanos como Santa María Mixistlán y Reforma. La variante de Totontepec es la más rica en vocales y por ende en sonidos (Reyes Gómez 2005, 21).

[37] Uno de los apellidos que Domitilo escogió fue el de Carranza, en honor al líder revolucionario. Se lo puso a una persona la cual pudo regresar al pueblo, después que la leva lo llevara en tiempos de Revolución, sin que pudiera esconderse en el paraje *Kaato'näp,* como hicieron otros.

fue en las primeras décadas del siglo XX. Entre los años 1953 a 1967, la tosferina y sarampión mataron a 75% de los habitantes. En 1977 murieron muchos niños.

En uno de estos periodos de mucha enfermedad, cuando casi a diario se escuchaban las campanas de la Iglesia, el Sr. Porfirio Rodríguez Solano, trajo una estampa de la Virgen de Guadalupe que compró en San Pedro Cajonos. Llegó al pueblo y se hizo una gran celebración. Se colocó la imagen en la Iglesia, mirando hacia el pueblo (para que lo cuidara) y se le construyó una pequeña capilla en el extremo poniente del pueblo, en *Tsaapts Mëykëx*. Desde ese momento, cada 10 de mayo, se le celebraba.

A finales de los 70 se detuvo el índice de enfermedad. Entre 1975 y 1977 hubo los medios para entubar el agua y realizar la red de drenaje. En 1992 llegaron las primeras medicinas. Desde 1998, se instala la Clínica en lo que antes fue el Centro de Medicina Tradicional. Ahí, trabaja de planta una enfermera del pueblo y regularmente llegan doctores pasantes para aplicar vacunas o revisiones sencillas por parte del programa Oportunidades. El hospital general más cercano es el de Tamazulapan. Pero accidentes o enfermedades que requieren de un especialista se deben atender en Oaxaca. Esta marginación ha propiciado la persistencia de métodos tradicionales, herencia de ciencia médica y elevados conocimientos del pasado prehispánico que involucran ritual. Estos se describirán más adelante.

En 1990 se instaló la energía eléctrica en el pueblo, más o menos, al mismo tiempo que el teléfono. Las calles del centro se empedraron en 1995 y el camino de vía corta se realizó entre 2003 y 2004. Antes de esto, el único camino para vehículos desde la carretera federal (México 179) era a través de Mixistlán, dando un gran recorrido hacia el sur y el oriente.

En 1988 llegó el primer paisano de Chichicaxtepec a Estados Unidos. Desde entonces muchos hombres han seguido estos pasos, la mayoría con la idea de regresar para construir su casa o poner un negocio.

Otros momentos en la memoria de Chichicaxtepec fueron los huracanes de 1944 y de 2004 (Stan y Wilma) y una sequía e incendios en 1998. En septiembre 2010 las fuertes lluvias ocasionaron el desgajamiento de un cerro y una avalancha de lodo y piedras, sepultando por lo menos tres casas en el lugar *Këts Ëkp*. Afortunadamente, las familias pudieron salir sin lesiones pero perdieron todo, junto con sus burros y gallinas que quedaron sepultados.

El lienzo de Poxoyëm

Las autoridades de bienes comunales resguardan un mapa o lienzo de Poxoyëm. Está pintado en tintas de color negro y azul, sobre una manta cuadrangular, que mide 83 cm. de ancho por 79 cm. de largo. El lienzo incluye glosas en mixe y español de los lugares representados (ver Figura 15).

El eje principal está orientado hacia el oriente (arriba), donde está escrito el nombre del pueblo de Metepec; al norte (izquierda), Tiltepec; al poniente (abajo), Yalalag; al sur (derecha), Mixistlán y Pedro López; y al sureste, Huitepec y Yacochi. Chichicaxtepec está representado por unas cuantas casas al centro. Las milpas están pintadas al oriente-norte, en color azul. Hay animalitos, como un pájaro o águila al oriente-sur, un venado al centro, un búho o lechuza al poniente-sur, y varios pajaritos entre las milpas del lado centro y norte. Los caminos y ríos sobresalen; los primeros están hechos con líneas sólidas y los segundos en dobles líneas. Al centro está el río que nace en Chichicaxtepec y que hacia el poniente se une con otro afluente que viene

de la Cascada. Tres ríos delimitan la pintura, en los lados norte, poniente y sur. Al oriente está el "camino para Yacochi", ahora el camino corto. Se señalan veredas cuyos nombres están perdidos en la memoria. Algunos, en el entronque que va a Tiltepec, justo antes de voltear al "Camino de Tiltepec para Yalalag", se llama "Poham" o "Boca de aire" (actualmente escribiríamos *Pojyam*). Las cruces en el lienzo son mojoneras y también lugares sagrados. Por ejemplo, en la parte oriente, el "Cerro Blanco" o "Cupó hom" (*Kuwo'om*) pintaron una cruz que indica la sacralidad de este cerro.

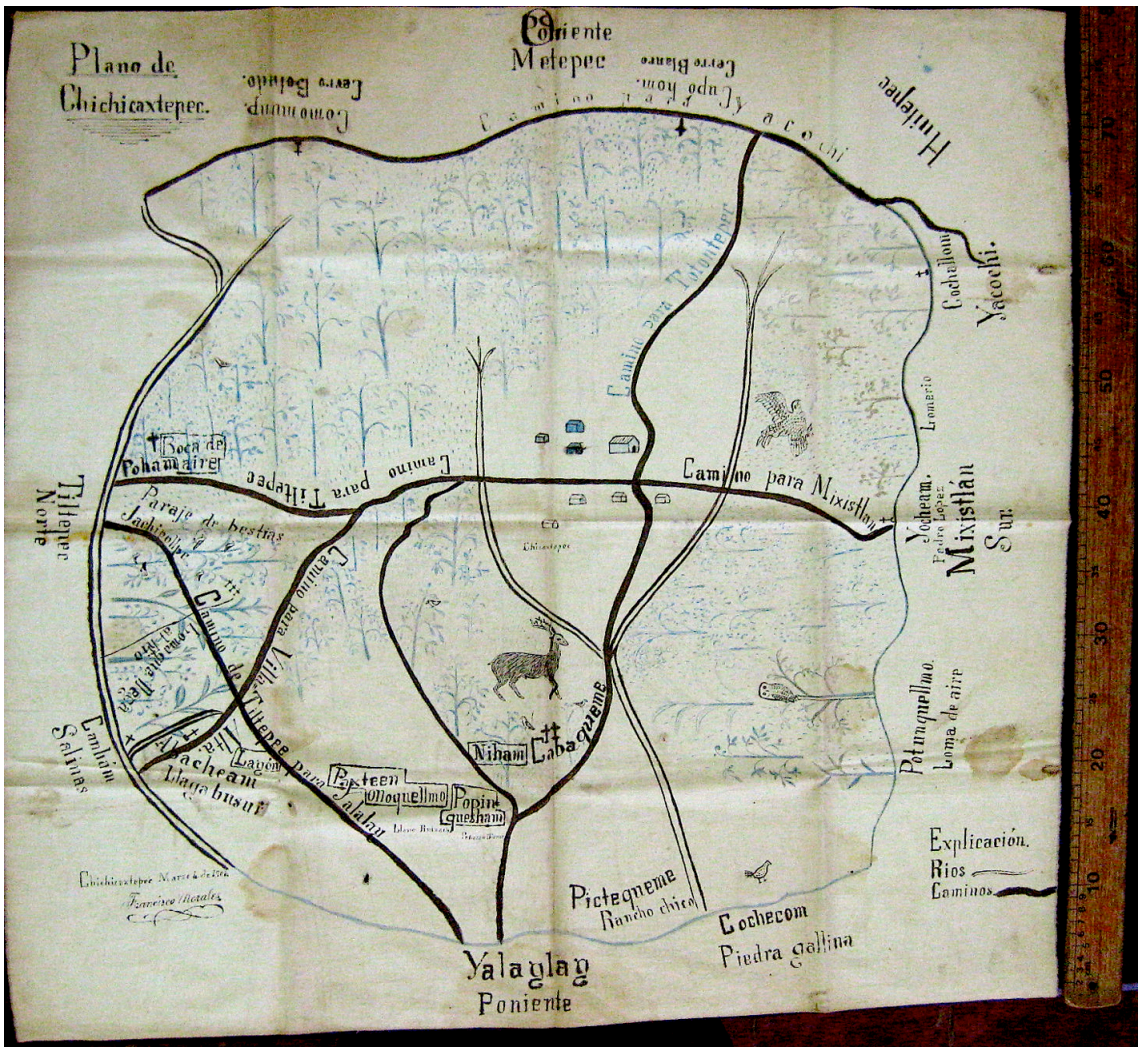


Figura 15. Lienzo de Chichicaxtepec.

Don Hilario señala que este mapa es una copia de otro original que fue hecho por un pintor originario de Santa Catarina Albarradas o *Taaxëp* en mixe, que ya había hecho otros lienzos para Tlahuitoltepec y Yacochi. En un momento, ese original lo guardaba una familia que cumplía un cargo de autoridad en el pueblo. Pero alguna vez, el hombre de la casa tuvo un pleito con su esposa y en medio de la discusión el mapa fue a parar a la basura, provocando su deterioro. Afortunadamente, antes de que se perdiera, decidieron realizarle una copia y para ello solicitaron a un artista de Huitepec, Francisco Morales, cuya firma calígrafa está en la esquina inferior izquierda, con la fecha "Marzo de 1907". Esta copia es la que se conserva en los bienes comunales.

***Wijääto'nëp:* donde se ve la escritura y la pintura**

Al norte y oriente del pueblo se encuentra un lugar llamado *Wijääto'nëp*. *Wi*, proviene de *win* que significa ojo, ver o visible; y *jää*, del verbo *jääp* que significa escribir o pintar. El nombre en conjunto refiere al "lugar donde se ve la escritura y la pintura". Con ello destaca la unidad de pintar y escribir en el idioma y visión ayook, acorde con el pensamiento mesoamericano (Mikulska 2008, 28).

El lugar se encuentra a más de 1 hora caminando hacia el poniente, desde el lugar que le llaman *Pojwim*, en el camino de vía corta. Después de atravesar un bosque denso de ocotes y encinos, hay una piedra que sobresale de la superficie, rodeada de una vegetación baja y espesa. Desde ahí se aprecia el paisaje de montañas circundantes y los pueblos al poniente, entre ellos, Villa Alta. En la pared poniente de la roca están las pinturas. La pintura es roja derivada de un mineral, probablemente del óxido de fierro. El paso y las inclemencias del tiempo son evidentes pues algunas formas se encuentran muy borrosas, sobre todo del lado sur. En las partes izquierda y central de la pared hay restos de pintura, pero no es posible identificar figuras (Figura 16). Algunos dicen que un incendio muy grande en el bosque alcanzó estas piedras y borró gran parte de las pinturas.

Las pinturas se distribuyen en tres columnas, relativamente distinguibles por la intensidad del color rojo. El conjunto del extremo derecho es el menos perceptible. En la esquina superior derecha hay una forma redondeada y puntillada, con algo de pintura al interior, similar a un nube (¿o algo en el cielo?) y un círculo que parece salir de este motivo (Figura 16f). Un poco más abajo, a la derecha, hay otro motivo menos claro, de líneas que cruzan y un círculo (Figura 16g). A la izquierda, debajo de la Figura 16f, hay un cuadrado, con una cruz al interior, con pequeños triángulos en la parte superior (Figura 16h). En la columna central, arriba, hay un motivo similar a una llave: un triángulo invertido con rayitas en su parte superior y una línea vertical con otras perpendiculares en la parte inferior (Figura 16b). Debajo de éste, en el centro de la pared, hay una forma cuadrada, como un marco, pero no reconocible (Figura 16d). La columna de la izquierda, la más clara, arriba, tiene una forma cuadrada con rayitas horizontales y una apertura, que simula un techo y un piso de perfil, similar a las casas o templos que se pintan en los códices mixtecos o del Grupo Borgia (e.g., Códice Laud p. 32; Fejérváry-Mayer p. 33-37 abajo) (Figura 16a). Junto a él, debajo a la derecha, hay círculos concéntricos con rayitas en el borde que asemejan ojos-estrellas, al estilo códice, quizá representando obscuridad (e.g., Códice Borgia p. 18, 32, 35; Borbónico p. 8) (Figura 16c). Debajo, hay una forma alargada con rayitas verticales en el borde superior y algo de pintura borrosa por debajo (Figura 16e). Debajo, hay un medio círculo en posición vertical con rayitas al interior (Figura 16i). A su derecha, una forma geométrica que a primera vista, parece una cruz, pero es similar al mango que sostienen algunas deidades en el Códice Borgia, como el que ostenta Mictlantecuhtli en la pag. 56 del Códice Borgia (Figura 16j). Debajo, hay un medio círculo en posición horizontal con rayitas verticales en el borde y al interior, del que salen (¿escurren?) muchos puntitos en la parte inferior (Figura 16i). Este diseño asemeja un *zacatapayolli*, o bola de zacate que sostiene las agujas y punzones para el autosacrificio (e.g., Códice Borbónico p. 16). A la derecha de estos dos últimos diseños, hay una forma cuadrada con puntos al interior, posiblemente ¿un papel con huellas de sangre? (Figura 16k).

En conjunto, una interpretación preeliminar de la pintura y escritura en *Wijääto'nëp* apunta a temas de ritualidad y ofrendas de sangre, posiblemente similares a las de autosacrificio. La imagen es acorde con un lugar sagrado. En el pasado, hubo también quien dejaba sus veladoras y ofrendas en forma de animalitos, probablemente

para pedir por ganados o el cuidado de éstos. Quizá, también hicieron costumbres con aves como en otros cerros de la región, incluso cercanos como *Kuwo'om*.

Figura 16. Pinturas rupestres en *Wijäätо'nëp*.

Es difícil asignar una fecha a las pinturas, más aún, un autor. El estilo artístico no parece tan antiguo y las semejanzas con el estilo Mixteca-Puebla sugieren un fechamiento para el periodo Postclásico, entre 900 a 1521 d.C. Alguna vez, alguien me mencionó que los tlaxcaltecas las pintaron, pues cerca de ahí, en el lugar *Tax Kalë*, se establecieron. Esto quizá sucedió en época colonial cuando los españoles trajeron personas del centro de México. De esos tlaxcaltecas, alguna vez alguien me dijo en el pueblo, fueron muy respetados y estimados; sabían curar, eran cultos, tenían dinero ("sacaban sus monedas de plata al sol para que no se mancharan") y hacían tratos con las autoridades.

Caminar a otros pueblos

Los dos pueblos más cercanos a Poxoyëm son *Ap Tëjk* (Mixistlán) y *Evöskü'xm* (Reforma). A éste último, cabecera municipal, se viaja constantemente, lo cual toma media hora, ya sea caminando o en coche.

Entre *Poxtajam* o Yalalag y Chichicaxtepec existe un fuerte tránsito histórico y económico. Los abuelos recuerdan que la única fuente de ganancia era vender allá leña

y cáscara de encino (usada para curtiduría). Con ello podían comprar 500 gr. de sal y tres onzas de chile (chile de onza). Yalalag fue un centro mercantil muy grande el cual perdió afluencia a partir de la construcción de carreteras. No obstante, aún representa un punto económico importante para los mixes del poniente. Aún gente de Chichicaxtepec se emplea en el campo o las construcciones de Yalalag y, los días martes, van al mercado para surtirse de alimentos y materiales. Varias mujeres viajan a Yalalag para adquirir ropa confeccionada allá, bordarla y recibir algo de dinero.

Caminar a *Poxtajam* requiere poco más de cuatro horas y de regreso, cinco horas, por la diferencia de altitud. En coche son más de cinco horas. La salida a Yalalag inicia a las tres o cuatro de la mañana. Cada paraje tiene su nombre en ayook. Hay una parte de piedras y una de ellas con forma de perro; ahí se llama *Ukwintë* (*uk,* es perro), y dicen que este fue el perro de Kong Oy. Cerca de la mitad del trayecto, ya en la división con Yalalag, hay grandes piedras que cambian bruscamente el nivel del terreno; ahí se llama *Saëku win*. Este es un lugar histórico, pues justo ahí mencionan que el legendario y mítico rey detuvo la invasión de los zapotecos hacia la zona mixe aventando esas piedras.

Los caminos que llevan a *Poxtajam* también conectan con otros pueblos zapotecos de histórica conexión con Chichicaxtepec, incluyendo la ciudad de Oaxaca. Hasta hace poco menos de cien años aún caminaban muchos hacia la capital. El viaje requería dos días, pasando Yalalag, luego San Pedro Cajonos y bajando por Tlalixtac. En total tardaban una semana en ir y venir, y para comer llevaban una tortilla especial que le llamaban *clayuda*, que es diferente a la típica tortilla de los Valles Centrales. Para ésta, se necesitaba hervir el nixtamal por más tiempo que lo necesario, se lavaba y se volvía a hervir por segunda vez. Se hacía la tortilla pero se dejaba junto al fuego para que endureciera y tostara, para que durara por más días. Así, en sus bolsas de manta, llevaban sus clayudas, con chintestle (chile pasilla molido y hecho pasta) y su café, para preparar durante el camino.

En el pasado, otros caminos recorridos eran hacia Chiapas y Veracruz. Poxoyëm es un punto de contacto entre los Valles Centrales oaxaqueños y el Istmo de México. Cuentan que pasaban por ahí gente de la zona Baja de Tehuantepec, con sus animales, pescado, camarón y sal. Otra ruta hacia Veracruz, los obligaba a pasar por Totontepec, Choapan y Playa Vicente.

Los viajes tienen una relación directa con el tiempo. Las distancias se miden en horas o días de trayecto. No hace mucho, antes de que se conocieran los relojes, la gente que caminaba entre los montes para cazar, llegar a sus campos de cultivo u otros pueblos, se orientaba en el tiempo observando la posición de las estrellas, lo cual nos habla de un profundo conocimiento de la bóveda celeste y sus cambios durante distintas épocas del año. Este conocimiento prácticamente se ha perdido. *Jaxyëë* es el nombre para el lucero de la mañana, Venus, y *Jaax Kono'pë* u *Öx Maatsë*, es la misma estrella pero cuando aparece vespertina. Su posición con respecto a las montañas y la distancia sobre la línea del horizonte, indicaba la hora del día y cierto momento dentro de su ciclo. Otras estrellas fácilmente reconocibles en el cielo de Chichicaxtepec son *Toojk Topt*, la constelación de los Tres Reyes Magos u Orión.

Otra manera de medir el tiempo durante la madrugada es a través del canto de los gallos que suenan al unísono por todo el pueblo. Éstos duermen desde el atardecer y despiertan aproximadamente a la una de la mañana. A partir de ahí, van cantando de hora en hora, con relativa precisión. Antes, así iban contando los cantos para saber la hora para despertar y comenzar el día, tan temprano como las tres de la mañana. Si los gallos cantan temprano en la noche, antes de la una de la mañana, indica que lloverá o temblará.

Sobre otros pronósticos metereológicos hay otros indicadores explicables por las condiciones atmosféricas: vientos fuertes durante la tarde señalan que amanecerá nublado y con frío al día siguiente; el fenómeno óptico que forma un halo de arcoiris alrededor del sol (*xëëjëtsyëjk*, literalmente "casa del sol"), anuncia que lloverá pronto.

Así, aún cuando los conocimientos tradicionales de medición del tiempo están en vías de extinción, sus remanentes dejan ver una concepción del tiempo natural y periódica. También la vida humana en sí es un gran círculo, porque se dice que cuando se nace, se es delicado y tiernito, y cuando se envejece, regresamos a ser torpes como los niños, con huesos frágiles y fáciles de romper. A continuación veremos que el calendario ayook es también un ciclo periódico y natural.

Figura 17. Paisaje desde los caminos de Chichicaxtepec que van a *Poxtajam*.

CAPITULO II
LA CUENTA SAGRADA DE LOS DÍAS Y LOS CICLOS DE RITMO ANUAL

Los calendarios son sistemas arbitrarios para organizar y representar el tiempo. No necesariamente los marcadores que el humano crea para su cuenta y organización están en armonía con la naturaleza (James y Mills 2005, 13). De hecho, tenemos que ajustar con medios adicionales (años bisiestos, por ejemplo) para sincronizar con el tiempo astronómico. Existe entonces el tiempo natural-astronómico y el tiempo humano o cultural, el cual no sólo divide al primero sino también lo provee con significación.

El tiempo no es homogéneo ni uniforme (como Einstein diría) pero está lleno de marcadores naturales. El día, el transcurso del sol desde que aparece en el horizonte, desaparece y vuelve aparecer, puede considerarse la unidad primordial en todo el mundo. En Mesoamérica, dada su situación geográfica entre las latitudes de 25º y 10º aproximadamente, se puede medir incluso el paso del sol por el cenit. Así, cada día debe tener una ubicación en el tiempo, un nombre, y un ordenamiento en unidades más grandes. Los calendarios mesoamericanos se forman a partir de la combinación básica de veinte signos y trece números en una secuencia fija y constante, logrando así una cuenta principal de 260 días[38]. Esta secuencia es básica porque funcionó como un sistema de notación para otras cuentas que corrían paralelamente, como la serie de 18 veintenas y cinco días (Ayala Falcón 1995, 399; Urcid 2001, 82). Éstas cuentas calendáricas, junto con otras más como el ciclo de Venus o los periodos de 65 días - *cocijos* para los zapotecos de Oaxaca del siglo XVI (Córdova 1886, 201-213), conjugan precisas observaciones astronómicas, la formalización de conceptos matemáticos y un sistema de signos convencionales que en el pasado se expresaron en una escritura particular (Broda 1996, 434)[39].

Para los mesoamericanos la cuenta básica de 260 días es sagrada y está relacionada con pronósticos, augurios, rituales y sistemas de adivinación, entre otras cosas. Los códices del Grupo Borgia son quizá los mejores exponentes de este estrecho vínculo entre el calendario, el ritual y la adivinación. Poxoyëm no es la excepción.

En las siguientes páginas se describirá este sistema básico de 260 días, su nomenclatura y su organización, como una radiografía del esqueleto. Éste representa el punto de partida para hablar del tiempo y su relación con otros símbolos de la visión del mundo. Sólo así, el esqueleto toma vida (casi de manera orgánica) entre diferentes capas de significaciones y elementos de sabiduría elevada. Pero cabe decir que esta

---

[38] Sahagún (2006 [1569], 248) descalifica el carácter calendárico de esta cuenta diciendo que los indígenas no entendieron e ignoraron que ésta "no alcanza a todo el año". No obstante, lo anterior denota la incapacidad de los frailes europeos por comprender este calendario, sin adoptar obviamente el punto de vista originario.

[39] Por ejemplo, los mayas desarrollaron una escritura jeroglífica acorde con la sofisticación de sus observaciones astronómicas (Broda 1996, 436). Fueron capaces de registrar ciclos de tiempo de manera precisa y generar cálculos calendáricos de gran envergadura en base a su sistema vigesimal, como la Cuenta Larga, la cual incluso quizá podríamos rastrear desde tiempos olmecas (Estela de la Mojarra y Estela 1 de los Tuxtlas). Otros pueblos mesoamericanos escribieron logo-pictográficamente sus fechas, como los zapotecos, mixtecos y mexicas.

cuenta no es el único ciclo periódico de tiempo. Existen otros que subsisten a la par, como el ciclo agrícola y el ciclo festivo, los cuales no poseen la forma mesoamericana en Chichicaxtepec pero proveen otro tipo de ritmo al tiempo, al espacio anual, sin los cuales no podríamos completar el cuadro para la vida social comunitaria. Éstos marcan los momentos de trabajo en el campo, y los lapsos de festividad, cuyas coincidencias entre ambos dejan ver remanentes de los tiempos pre-hispánicos, aún mezclados con ceremonias tradicionales.

Los signos y los números

Como ya apuntábamos, a cada día de la cuenta básica calendárica le corresponde un signo y un numeral. Existen 20 signos y los numerales van del uno al trece. Así, la serie de signos y la serie de numerales corre paralela y constantemente. Por ejemplo, en Poxoyëm, al día 1 *Tsaan*, 2 *Oj*, 3 *Naj*, 4 *Wiptsy*, 5 *Nëën*, 6 *Jo'*, 7 *Jëm*, 8 *Tëëts*, 9 *Käp*, 10 *Kaa*, 11 *Ju'uk*, 12 *Paöw,* 13 *Ojx*, 1 *Tap*, 2 *Mëy*, 3 *Jügën*, 4 *Tëjk*, 6 *Xaaw*, 6 *Jow*, 7 *Jöö'n*, 8 *Tsaan*, etcétera. Esta secuencia genera 260 días. Para que una misma combinación de número y signo se repita, tienen que transcurrir 260 posiciones o días. Cada día, cada unidad primordial, inicia a medio día.

A diferencia de otras comunidades mixes, como Camotlán y Mazatlán donde a esta cuenta básica le llaman *xëë tun* o *xëë too*, "camino del sol" o propiamente "camino de los días" (Andrade 1995, 74; Lipp 1991, 61), en Poxoyëm le llaman simplemente "calendario", sin tener un nombre correspondiente en ayook. Sin mayor precisión, Lipp (1983, 196) lo nombra *ši: may:y'g*, término que contiene las palabras para "día", "contar" y "adivinar". En Momostenango, se le dice *rajilabal k'ij* o *ch'ol k'ij*, que significa la cuenta u orden de los días (Tedlock 1982, 52). Entre los nahuas, el calendario se decía *tonalpohualli*, la cuenta de los *tonalli,* de los días (ver Capítulo IV para comentarios sobre el *tonalli*).

Tampoco aquí la cuenta "sube" ni "baja" como otros lo mencionan en el área mixe (Lipp 1983, 198; 1991, 56, 62; Villa Rojas 1956, 58; Weitlaner y Weitlaner 1963, 49) o tal y como aparece en el *tonalmatl* de Mazatlán donde se escribe explícitamente que cada grupo de trece días, cada trecena, sube y baja alternadamente (Andrade 1995, 116; Miller 1952). En Poxoyëm, simplemente la cuenta se sigue continuamente.

Lipp (1983, 198) destaca que los veinte signos se visualizan como "asientos" de los días o las deidades. Exactamente así se muestra entre las páginas 9 a 13 del Códice Borgia, donde el dios tutelar del signo aparece sentado sobre alguna especie de trono, siendo así el que gobierna ese día.

Al igual que Barbara Tedlock (1982, 93) afirma sobre el calendario en Momostenango, entre los ayook no existe un primer signo o un día; la serie no tiene un principio ni un fin. Sólo para facilitar comparaciones con otras cuentas calendáricas mesoamericanas entre las cuales existen coincidencias de posición y significados literales, la serie que continuación se presenta se inicia desde el signo *Tëjk* (Figura 18). En la columna de la izquierda están los nombres en idioma ayook y en la derecha se encuentra su significado literal.

Tëjk	Casa
Xaaw (Xaw)	Cascada (*Xaawin*, lugar de la Cascada)
Jow	Magullado, aguadito, algo que comienza a madurar (como el aguacate)
Jöö'n	Algo macizo, duro y fuerte
Tsaan	Serpiente
Oj	?
Naj	?
Wiptsy	?
Nëën	? (Probablemente agua o río)
Jo'	?
Jëm	Algo que vuelve a encender fácilmente, como las cenizas
Tëëts	Diente
Käp	Carrizo
Kaa	Vaca o toro, probablemente derivado de los vocablos que refieren a los felinos grandes y salvajes
Ju'uk	Tabaco
Paöw (Paw)	?
Ojx	Temblor
Tap	?
Mëy (Mëëy)	Pasto
Gügën	?[40]

Figura 18. Tabla con los nombres de los días y su significado literal.

En el registro publicado por Ballesteros y Rodríguez (1974, 62) existen más y diferentes significados literales para los días de Poxoyëm. Otras publicaciones (Carrasco, Miller y Weitlaner 1961, 159-160, 163-164; Lipp 1991, 63; Mann y Chadwick 1960, 7; Villa Rojas 1956, 60; Weitlaner y Weitlaner 1963, 44-45, 56, 58-59; Beulink 1979, cuadro 50; ver Apéndice 1) también registran otros significados. En otras comunidades mixes existen vocablos similares fonéticamente a los de Chichicaxtepec, pero aún así podemos encontrar discrepancias en los significados en comparación con los presentados en la Tabla anterior. Ésta fue realizada apegándose a la información proporcionada por las expertas del calendario y la adivinación de Poxoyëm, y prefiere mantener en desconocimiento el significado literal de los signos que así lo refirieron.

[40] Octavio Antonio Pérez Martínez, amigo que radica en Tamazulapam, me dice que ahí este signo (*Jëkëëny*, en su variante) podría entenderse en español como suerte, camino u opción. Lipp (1991, 32, 120) frecuentemente habla de este día, *Hɨgɨ·ny*, como una deidad, una gran señora de vida, que significa carne y sangre de los humanos, dueña de los manantiales y los ríos, con nombre calendárico *Tum Hɨgɨ·ny*, la que reside con la familia durante los primeros 20 o 40 días de nacido un bebé, protegiéndolo de peligros, miedos o susto. Los Weitlaner (1963, 58) en Cotzocón registran a *Hu?igΛiñ* como "espíritu" o "fuerza", la misma que, cuando las mujeres quedan embarazadas, interviene para determinar si será hombre o mujer, y a la cual se recurre para que el bebé nazca bien y lo bendiga.

De varios signos se desconoce su significado literal. Quizá las palabras sean reminiscentes del pasado y su significado se haya perdido en el tiempo. El cambio lingüístico puede darse en relativamente poco tiempo. Así lo sugieren Miller (1952) y Andrade (1995, 77) al observar que la variante que se hablaba en Camotlán en los 40 y 80 era distinta a la escrita en el cuadernillo con el calendario de principios de siglo. Quizá lo mismo pase en Chichicaxtepec. De hecho, algunos de los significados de los signos de la Figura 18 son distintos a los que registraron Ballesteros y Rodríguez (1974, 62) para Chichicaxtepec en los años 70. Duinmeijer (1996, 1997), por otra parte, propuso buscar significados faltantes en los casos mixes, o quizá complementarlos, rastreando en el idioma zoque. Empero, en algunos signos de *Poxoyëm* existen casos interesantes que demuestran los cambios que sufre el lenguaje.

Kaa, actualmente refiere a "vaca" o "toro". Los vocablos que refieren a gatos salvajes, como el *mistëkaa*, que es tigrillo o *ujtskaa,* que es puma o león de montaña, poseen la partícula "*kaa"*. En otras comunidades mixes como Santa María Nativitas Coatlán (Hoogshagen y Halloran 1993, 328) y Alotepec, (Reyes Gómez 2005, 33), jaguar (o "tigre") se traduce *kaa* (*caa* y *kää*, respectivamente). En Coatlán, al león de montaña o puma, lo traducen *tzaptzcaa*, literalmente "léon rojo" (Hoogshagen y Halloran 1993, 28). En Totontepec los términos para puma y tigre tienen la partícula "kaa" (*jamcaa*, *tso'tspa caa*) (Schoenhals y Schoenhals 1982, 261, 283). En Alotepec (Reyes Gómez 2005, 66) y Totontepec (Schoenhals y Schoenhals 1982, 113, 267, 290) a las vacas y los toros les dicen, *tsajpkaa* (*tsajpkää* y *tsapcaa*, respectivamente, algo ya notado por Duinmeijer 1997, 187). La partícula *tsajp* está presente en estas palabras, la cual es el vocablo que refiere al cielo tanto en Chichicaxtepec, como en otras comunidades mixes como Coatlán y Alotepec (Hoogshagen y Halloran 1993, 204, 273; Reyes Gómez 2005, 45). En Totontepec, esta partícula está contenida en la palabra para cielo: "tsapjootm" (Schoenhals y Schoenhals 1982, 183). Algunos de los términos que tienen su origen en la cultura europea y que fueron traídos por los españoles, se les nombró agregando la partícula de "cielo". Por ejemplo, en Chichicaxtepec el pan se dice *tsajpkaak*, literalmente "tortilla del cielo"; la Iglesia es *tsajptëjk*, literalmente "casa del cielo". *Kaa*, entonces, es probable que sea la partícula que en su origen refiere a un "gato salvaje" y por alguna razón a la llegada de los bovinos, a éstos se les asignó con este vocablo. Es probable que la partícula para "cielo" se haya perdido en Chichicaxtepec, o quizá nunca se le asignó, por lo que quedó sólo *Kaa* para llamar a las vacas y toros. En el imaginario, infundido por el temor que provocan, los leones se consideran animales tan grandes como las vacas.

El hecho que *Kaa* refiera a un gato salvaje resulta apoyado con otros calendarios, pues comparte la posición con el signo Jaguar en los ejemplos nahua y mixteco (14ª, ver Caso 1967, 12, cuadro IX). El puma o *ujtskaa* posee un poderoso simbolismo en la comunidad; denota coraje y valentía, causa miedo, puede anunciar desgracias o puede ser un *tso'ok* (ver Capítulo IV). Este último sentido coincide con lo que quisieron decir al traducir como "hechicero" al 14º signo en los calendarios maya de Yucatán y Guatemala y matlatzinca (Caso 1967, 12). Estas significaciones se acercan a la visión mesoamericana sobre el jaguar (ver Anders y Jansen 1993, 130).

Para el caso de *Nëën,* actualmente se desconoce su significado pero fonéticamente es similar al vocablo *Nëë* que en Chichicaxtepec, como en otras comunidades mixes – Coatlán (Hoogshagen y Halloran 1993, 157, 129), Alotepec (Reyes Gómez 2005, 33), Totontepec (Schoenhals 1982, 62), refiere a agua o río. Esto también fue notado por Duinmeijer (1997, 186). En los calendarios mixes de Camotlán, Guichicovi, Mazatlán y Chimaltepec, en la misma posición (9ª), existe la misma expresión fonética o muy similar, con el mismo significado acuífero (Villa Rojas 1956,

60; Mann y Chadwick 1960, 7; Carrasco, Miller y Weitlaner 1961, 163-164; Weitlaner y Weitlaner 1963, 44-45; Beulink 1979, cuadro 50; Lipp 1991, 63; ver Apéndice 1). También agua es el signo noveno en los calendarios nahua, otomí, matlatzinca, mixteco, zapoteco, y kaqchikel (Caso 1967, cuadro IX).

Otros signos de Chichicaxtepec coinciden o son muy similares fonéticamente a otras cuentas de días mixes, excepto para los signos *Naj* (7º) y *Wiptsy* (8º), que sólo existen en Huitepec, Tiltepec y Yacochi; y *Tëjk* (1º), con Tiltepec y Yacochi (ver Apéndice 1). Comparando entre los registros de calendarios mixes, en los que se indica un significado literal para los signos, encontramos que *Tsaan* (5º), *Tëëts* (12º), *Käp* (13º), *Kaa* (14º), *Ju'uk* (15º), *Ojx* (17º) y *Mëy* (19º) están presentes en todos los calendarios publicados y el significado que proponen sus autores coincide con el que se expone en este trabajo (para el caso de *Mëy*, se aceptan Pasto y Zacate como equivalentes). *Jöö'n* o "Algo macizo y duro" (4º) coincide en Mazatlán (Carrasco et al. 1961, 163-164) y Cotzocón (Carrasco et al. 1961, 159-160; Lipp 1991, 63; Weitlaner y Weitlaner 1963, 56, 58-59). *Jëm* o Cenizas (11º) también se encuentra en el calendario documentado por Lipp (1991) y en el que previamente se registró para Chichicaxtepec (Ballesteros y Rodríguez 1974, 62). De este último registro, también coinciden los significados para *Xaaw* (2º) y *Jow* (3º) solamente.

Tsaan (5º), *Nëën* (9º), *Käp* (13º), *Kaa* (14º) y *Ojx* (17º) coinciden en posición y significado literal en los calendarios nahua, otomí, y mixteco (Caso 1967, cuadro IX). Agua, Carrizo y Temblor corresponden con el calendario zapoteco (Urcid 2001). Serpiente, Diente y Carrizo ocurren igualmente en varios ejemplos de la zona maya k'iche' e ixil (Caso 1967, cuadro IX; Tedlock 1982). Cenizas es similar a Fuego en los casos pokomchi' y tz'utujil (Caso 1967, cuadro IX). Sobresale de lo anterior, la coincidencia de los signos Serpiente y Carrizo en todos los calendarios mesoamericanos hasta ahora registrados. Entre ellos existen 13 posiciones o días, y 13 es un número relevante en la visión del mundo mesoamericano. Como veremos más adelante, estos signos son fuertes marcadores para la cuenta y el ritual en Poxoyëm.

Algo interesante, antes ya notado por Whittaker (1990, 210), Duijnmeijer (1997: 187) y Urcid (2001), es el hecho que Diente coincide en los casos mixteco y azteca con la posición de Hierba, cuya representación pictográfica en el centro de México y Oaxaca (e.g., Códice Borgia p. 1; Fejérváry-Mayer p. 1) incluye una mandíbula descarnada con dientes expuestos. Curiosamente Casa, aún cuando existe en estos varios calendarios, no coincide en su posición, lo cual en conjunto demuestra la variabilidad entre calendarios mesoamericanos (Caso 1967: cuadro IX).

Las comparaciones anteriores se deben tomar con cautela; son obligadas referencias a investigaciones previas sobre calendarios mesoamericanos. Las traducciones entre distintas lenguas son riesgosas pues pueden existir más de un significado literal, o referente, para una misma expresión. Además, la semántica es dinámica y el calendario es una manifestación de miles de años, por lo que comparar entre culturas y épocas quizá no es tan relevante.

Al respecto de los números, un aspecto también mencionado por Duinmeijer (1997,182), es el hecho que las cuentas rituales de las zonas media y baja mixes, como en Camotlán, Cotzocón, Mazatlán y Guichicovi, la numeración de los días es fonéticamente diferente a la numeración cotidiana (Andrade 1995, 78; Lipp 1991, 62-63; Mann 1958, 142; Carrasco et al. 1961, 163-164; Villa Rojas 1956, 59; Weitlaner y Weitlaner 1963, 45, 58-59; ver Apéndice 1). En cambio, en Chichicaxtepec, tanto calendáricos como comunes, los números son: *to'k*, *mëjtsk*, *toojk*, *maktaaxk*, *mukoxk*, *toojtëk*, *wixtoojtëk, totoojtëk, taxtoojtëk, majk, majk to'k, majk mëjtsk* y *majk toojk* (ver

propuesta de Wichmann 1995; 1998 al respecto de estas diferencias en los números del calendario sagrado, incluyendo la información en idioma zoque).

Dado que en Chichicaxtepec no persiste una distribución del tiempo en un ciclo de 365 días, tampoco se preservan cargadores del año, como en otras documentaciones de las regiones media y baja (Carrasco, Miller y Weitlaner 1961; Lipp 1991, 53-54; Mann y Chadwick 1960, 3; Villa Rojas 1956, 65; Beulink 1979, cuadro 50; ver Apéndice 1).

En realidad, para los aspectos sociales del calendario, no es importante el significado literal de los vocablos. Esto mismo afirma Tedlock (1982, 107) para la cuenta de los días en Momostenango. Las palabras, como cualquier signo lingüístico es multireferente, esto es, una misma palabra puede denotar varios objetos o conceptos (e.g., *Nëë* es agua o río). Lo interesante son las implicaciones sociales de los múltiples significados de los días. El referente por sí sólo carece de significación social relevante.

Xëë maywë machowë, la mujer sabia que cuenta los días y adivina

Las personas que conocen el calendario y llevan la cuenta de los días se llaman *xëë maywë machowë*[41]. *Xëë* es día; *maywë*, que adivina; y *machowë*, que cuenta, que lleva la cuenta. En conjunto, lo podemos traducir literalmente como "la persona que adivina y lleva la cuenta de los días". De ahí, que el conocimiento del calendario y la adivinación sean intrínsecos.

En Poxoyëm, las *xëë maywë*, como suele abreviarse su nombre, son mujeres, señoras de edad mayor, que sobrepasan los 70 años. Actualmente, existen sólo dos de ellas, consideradas realmente conocedoras, Doña Ofelia Hope Illescas y Doña Irene Cruz Margarita[42]. En Poxoyëm, además del calendario y la adivinación, son expertas en medicina, procedimientos rituales y rezos o discursos de respeto, como también se ha descrito para otros guardianes de los días en la región ayook u otras partes de Mesoamérica (Mann 1958, 108; Mann y Chadwick 1960, 3; Lipp 1991, 51, Beulink 1979, 387; Tedlock 1982; Colby y Colby 1981)[43]. En el pasado, también fueron

---

[41] En la zona baja (Guichicovi y Mazatlán), a los contadores de los días, sabios del calendario, del ritual y la adivinación, les llaman *kuzhú* o *kuši* (Mann 1958, 108; Mann y Chadwick 1960, 3; Lipp 1991, 51). En Camotlán el sabio del calendario es similar a Poxoyëm y los pueblos de la zona alta: *xëë mayba* y existen distintos términos para varios especialistas en ritual y curación, entre ellos el adivino de semillas de maíz, *niijcxpa*, el que sabe contar ocotes, *nimayjodutba*, el que cura con hierbas medicinales, *yartsoibiart* (Andrade 1995, 75, 79). En Chimaltepec, o sus alrededores, *sanjak* es el que sabe curar, adivinar y conducir los rituales (Beulink 1979, 387). En Tlahuitoltepec, el *xeemabie*, es el especialista en ritual (Kuroda 1984), cuyo nombre sugiere que en el pasado también lo fue del calendario. En Jacaltenango Guatemala, entre hablantes de popti, el que lleva los días se llama *ilum k'inal* (La Farge y Byers 1931, 142). En Momostenango, el que guarda la cuenta de los días es *ajk'ij*, quien también sabe curar y dirigir diversas ceremonias (Tedlock 1982, 36).

[42] La presente documentación espera con humildad ser un digno registro de la enorme sabiduría y elevados conocimientos de estas dos admirables señoras. Ojalá que inspire a futuras generaciones, a las jóvenes de Chichicaxtepec, a seguir los pasos de estas dos nobles personas. A ellas dos, mi infinita gratitud por compartir conmigo su tiempo y conocimientos.

[43] La capacidad de transformarse en el animal o fenómeno natural compañero, es decir *tso'ok,* no es una cualidad que encontré entre las expertas y expertos del calendario conocidos de Chichicaxtepec, tanto del presente como del pasado (ver más al respecto en Capítulo IV). El oficio de estos *xëë maywë* podría compararse con los hombres y mujeres *ticitl* descritos en las fuentes coloniales. Así lo exploraron Anders y sus colegas (1994, 87) a partir de la descripción del *ticitl tlamatini* de Ruíz de Alarcón, en cuya persona se reúnen los oficios de médico, partera, adivino y capacidad de transformación. Los nombres *xëë maywë* y *ticitl* son precisos y provienen de las culturas originarias. Los expertos del calendario, la adivinación y la curación no son chamanes. Mucho menos brujos (ver discusión en Anders et al. 1994a, 82). Es común

parteras y sobadoras, pero explican que con la edad, perdieron la sensibilidad en las manos.

Existen otras señoras, también especialistas en adivinación y curación, que sabían el calendario pero ya lo olvidaron, y otras más jóvenes que intentan aprenderlo. Solamente hay un señor mayor, de más de 60 años que lo sabe, pero sufre de una grave enfermedad de alcoholismo, lo cual le impide ejercer sus conocimientos y recordar los días. Este mismo, en el pasado también sabía manejar el oráculo de Napoleón, técnica que aprendió de otro pueblo vecino, y cuyo pequeño libro aún guarda. En tiempos anteriores, había más *xëë maywë* y eran en igual proporción hombres y mujeres, pero la introducción de la religión adventista hizo que varios abandonaran estas creencias.

Las señoras *xëë maywë* van contando los días en su mente día tras día. Algunas registran los días en *El Calendario del más antiguo Galván*, un calendario gregoriano litúrgico con el santoral diario, las fiestas oficiales de México, las lecturas bíblicas dominicales, información de los santos, el horario de los fenómenos astronómicos, pronósticos del clima, efemérides y otros datos relevantes. Interesantemente, este libro de contenido religioso, similar a una guía de celebraciones católicas, fiestas anuales e información relevante para el creyente, es una especie de sustituto de los códices pictográficos del Grupo Borgia, cuya temática también es ritual, un grupo de manuales para la labor propia de los antiguos sabios sacerdotes.

En el pueblo no existen cuadernillos o manuscritos antiguos, como los que Miller (1952) o Andrade (1995) encontraron y registraron en Camotlán, o los Weitlaner (1963, 60-61) en Cotzocón, que constituyen especies de *tonalamatl* en donde los guardianes de los días escriben la cuenta de los días y cuentas numéricas para las ofrendas sirviendo como manuales para la elaboración de rituales. En los documentos de Alcina Franch (1993) hay testimonios y declaraciones de la existencia en la región serrana mixe y zapoteca que en el siglo XVIII existían este tipo de documentos e incluso códices prehispánicos hechos en cuero y pintados. Actualmente, en Chichicaxtepec la cuenta simplemente se guarda en la memoria de las *xëë maywë*, un recurso que conquistadores y frailes no pudieron destruir.

Existen varios motivos para consultar a una *xëë maywë*. A ella contamos lo que nos preocupa y pedimos respuestas para poder superar conflictos y angustias. Es una verdadera consejera y terapeuta. Le contamos los sueños o presagios que nos preocupan y que quizá anuncien posibles peligros. Ella nos recomienda un tratamiento ritual para sanar enfermedades graves y prolongadas, también para curar de susto. Si queremos desear el bienestar a nuestra familia, la suerte y fortuna para el hijo o esposo migrante, o pedir que todo salga bien en las fiestas o cargos políticos, u obtener un trabajo, conseguir pareja o incluso un bebé, la consultamos. También si encomendamos éstas u otras promesas a Dios, un Santo, una Virgen, la Madre Tierra y/o el Cerro, ella nos dirige para iniciar uno o varios días de oración, recogimiento, abstinencia y

---

que en la literatura sobre temas mesoamericanos, se refieran a sacerdotes y especialistas en ritual con estos títulos (e.g., Beulink 1979). El mismo Lipp (1991, 62, 112, 148, 171) emplea "chamanes" para referirse a las personas que manejan el calendario. El término chamanismo es incorrecto como ya lo apunta Cecelia Klein y sus colegas (2002), pues un título de otra cultura no es preciso para otra, además que en Mesoamérica el uso de "chamán" ha sido vago e indiscriminado, heredero de un pensamiento evolucionista y primitivista, incapaz de reconocer como verdaderos médicos, científicos y sacerdotes a los que curan con hierbas, ritual y conexión (en trance) con el Mundo Oculto. Lo mismo ocurre cuando los antropólogos hablan del "uso de magia" entre los que emplean la religión, sin poder definir ni explicar en qué consiste esa "magia" y con ello denotando incredulidad. Análogo, es el fenómeno homofóbico en Europa medieval en contra de las "brujas" y "hechiceros", cuyos títulos distan mucho de describir un oficio y más bien conllevan una carga negativa, discriminatoria e incrédula hacia esos conocimientos religiosos.

ofrendas. Si necesitamos recordar a un abuelo difunto, rezar por él o ella, o aliviar la promesa que en el pasado hicieron, nos aconseja como y cuando hacerlo. En breve, la *xëë maywë* nos dice qué día es el adecuado para dedicar todas estas ofrendas y hacer lo que llamamos "costumbres"[44]. Estos rituales junto con las motivaciones atrás de ellos se describirán a detalle en el siguiente capítulo.

La lectura del maíz, o *mook pajkë wëjwë*, es una parte importante durante la consulta que ayuda a la adivina prescribir un remedio al cliente afligido. A través del maíz, ellas conocen situaciones que no se conocen a simple vista o de las que no somos conscientes. El maíz, entidad viva y producto de la Madre Tierra que todo lo sabe, revela información y la *xëë maywë* es intermediaria e intérprete de lo que las semillas comunican. A través del maíz se conoce si la enfermedad es grave, si tendrá remedio, o si alguien quiere hacernos (ver Capítulo V).

Las *xëë maywë* son personas con mucha sabiduría, en parte por la experiencia que dan sus años y los conocimientos que aprendieron de sus padres, abuelos u otros familiares que también fueron adivinos y expertos del calendario. El calendario es considerado un conocimiento difícil y elevado. Hay quienes tratan de aprenderlo si tienen alguna abuela en la familia que lo maneje pero les cuesta mucho trabajo y algunos desisten de su esfuerzo. Algunas *xëë maywë* aseguran que para aprenderlo, "para que se quede bien en la cabeza", es imprescindible pedirlo a *Mëj Kopk'am*, y algunos dicen que hay un lugar especial en este cerro, para hacerlo.

En Poxoyëm, las *xëë maywëdë* que hay no experimentaron sueños, enfermedades de iniciación o mandatos por parte de las divinidades como se describe en otras documentaciones (González Villanueva 1989, 106; Duinmeijer 1996, 115-118; Lipp 1991, 150- 152; Colby y Colby 1981, 62; Tedlock 1982, 53)[45]. Doña Ofelia Hope Illescas, una de las sabias de este conocimiento ayook, lo aprendió por necesidad. Antes, cuando sus hijas eran pequeñas, cuando aún vivían en la ranchería de San Pedro, éstas se enfermaban mucho, y hubo un momento en que los malestares no cesaban y eran graves. Llevaban en ese entonces a las niñas con diferentes expertos del calendario, como don Basilio Hope y doña Angelina (de la que desconozco su apellido). Doña Ofelia, en esas ocasiones, siempre puso mucho atención a lo que ellos hacían, a las técnicas de adivinación y prácticas curativas. Con el tiempo, cuando sus hijas volvieron a enfermar, ella intentó aplicar lo que había visto y logró mejorarlas. Con ello comprobó que tenía el don y la capacidad de curar. Doña Angelina también fue su maestra y con el tiempo logró aplicar lo que ella le enseñaba, ya en Chichicaxtepec. A pesar de la llegada de medicinas alópatas y los juicios negativos por parte de los adventistas, ella conserva este conocimiento y ayuda a su gente. Don Hilario Guzmán, su esposo, la apoya y motiva para continuar con el noble oficio de curar personas.

---

[44] Este breve resumen de lo que hacen las *xëë maywë* es similar a lo que Sahagún (1967[1569], 218, 261) describe para los *tonalpouhque* nahuas. El registro de Córdova (1886 [1578], 202-204) describe bien el papel de los sacerdotes *colanij* que manejaban y conocían el calendario. Para los pueblos de Oaxaca, Burgoa (1989 [1674], I, 316-317) describe brevemente el conocimiento del sacerdote experto en el calendario (lastimosamente llamándolo "ministro de Satanás"), diciendo que sabe de memoria los días, nombra al recién nacido, le presenta su animal compañero, predice su fortuna y realiza sacrificios de sangre. Menciones parciales sobre las habilidades de los adivinos y expertos del calendario en Chichicaxtepec, se pueden encontrar en Ballesteros y Rodríguez (1974, 62, 64, 98-99). Otras descripciones superficiales de expertos en el calendario, el ritual y la adivinación están en Beulink (1979, 407-409).

[45] Entre los ixil, existen personas que recibieron el llamado de convertirse en rezadores soñando con los 20 días del calendario y recibiendo un bulto sagrado, indicando con ello que el llamado viene de los dioses de los días (Colby y Colby 1981, 62). De convertirse en rezadores tendrán que ofrendar a la tierra, las cruces del pueblo asociadas a los cargadores del año, y a los Santos de la Iglesia.

Todavía, muchos recurren a ella, incluso de otras poblaciones como Reforma o Yacochi.

Doña Irene Cruz Margarita aprendió el calendario y leer el maíz de su papá. Su padre era un conocido *xëë maywë* y de sus hijos, ella fue la única que se interesó y tuvo la capacidad de aprenderlo; tuvo el don de aprender.

Las significaciones del tiempo

En esta parte dejamos atrás la forma del tiempo, su estructura, y abordamos su significación social. El calendario mesoamericano, como cualquier calendario, tiene un profundo vínculo con la manera de pensar y actuar de las personas (James y Mills 2005, 5). De hecho, dicta nuestra vida diaria (e.g., el trabajo, ciclos escolares, días de descanso) y ciertos días o periodos se conectan con una ideología religiosa o exigen actividades rituales. Por ejemplo, los domingos se ofician misas en Iglesias católicas y la Semana Santa exige momentos de ayuno y ceremonias que implican respeto y representación del vía crucis y muerte de Jesús. Similarmente, la cuenta de los días de Chichicaxtepec implica actos rituales o de respeto. Es por eso, una cuenta ritual y sagrada.

La *xëë maywë*, al indagar en nuestra consulta, vincula enfermedades, sueños, presagios o discusiones con terceros con el tiempo, con un día del calendario. Ese día arroja información muy relevante del estado o situación del cliente o paciente, y a la vez le ayuda para recomendar una solución al problema. Entonces vuelve a conectar con el tiempo, recomendando un tratamiento curativo o ritual, para realizarse en un día específico.

Este contenido simbólico alrededor de la cuenta sagrada es oculto y sagrado. Así lo muestra el vocabulario gráfico en los códices del Grupo Borgia donde pronósticos, la indicación ritual, la conexión con sueños, entre otros, no es tan fácil de dilucidar (Boone 2007, 4). El significado de los días, igual que sucede en la lectura de los códices, es culturalmente codificado y la correspondencia suele darse por analogía y metáfora (Anders y Jansen 1993, 107; Anders et al. 1991, 68; Boone 2007, 11). Tedlock (1982, 107, cap. 5; 1992, 218) sugiere que los 20 días del calendario de Momostenango son recursos mnemónicos a partir de los cuales se construyen significados del tiempo más amplios, incluyendo la indicación ceremonial, el pronóstico adivinatorio o la personalidad del recién nacido. Los adivinos y guardianes de los días ixiles también distinguen en los días un significado literal y por otra parte, una recomendación ritual correspondiente (Colby y Colby 1981, 224).

De igual forma sucede en Poxoyëm. *Tëjk* que literalmente significa "casa" tiene la indicación para rituales en la casa; *Jöö'n*, "duro, fuerte o macizo", refiere a peticiones rituales de gran importancia o la enfermedad en ese día es intensa y difícil de curar; *Jëm,* similar a las "cenizas", alude a los padecimientos que avanzan fácilmente como las cenizas que vuelven a encender en el fogón; *Kaa,* "gato o león de montaña", apunta a la personalidad fuerte, valiente y aguerrida; *Ju'uk*, "tabaco", es bueno para dar las ofrendas a Dios y los cerros, y éstas incluyen tabaco. En estos signos se puede encontrar una relación paralela o metafórica entre el vocablo, la semántica literal y el significado predictivo y ritual. En este sentido el nombre del día es un recurso mnemónico para que la *xëë maywë* transmita el augurio o la recomendación apropiada, igual que en los códices la imagen sintetizada y codificada es el medio que ayuda al sacerdote y adivino para la predicción y el ritual.

Los frailes de la Colonia registraron sobre la información predictiva que proveía la cuenta ritual y los motivos para consultarla (Motolinía 1971[1555], 46; Sahagún 2006 [1569], 162, libro IV; Durán 1967[1570-1581], I, libro I, cap. 2; Córdova 1886 [1578], 202-203; Balsalobre 1953 [1656], 351-353; Serna (1953 [1653], 124, 148). De manera parcial asignaron augurios absolutos buenos o malos. Sahagún (2006 [1569], 94, libro IV) calificó la fortuna de las trecenas completas dependiendo del día en que daban inicio (los dioses de las trecenas son mayormente similares a los dioses de los veinte signos). Sahagún (2006 [1569], 261) menciona que el *tonalpouhque*, experto en el arte del *tonalpohualli*, ante la experiencia afligida de un mal presagio, consolaba y dirigía las ofrendas, el lugar y el día oportuno para realizar el ritual. También, junto con Durán (1967[1570-1580], I, 226), menciona que los adivinos recomendaban salir y combatir en guerra en ciertos días y sembrar y cosechar en "buenos" días (Sahagún (2006 [1569], libro IV).

Una visión general de la asociación de los días con el trabajo de médicos y adivinos, nos la ofrece Serna, junto con su proyección obscura y "diabólica" hacia la religión auténtica:

> Todos estos signos [del calendario] eran señalados a particulares Dioses y tenían sus buenas o malas fortunas porque el Demonio quiso que lo reconociesen en todo, el era el Maestro de los curanderos y de sus adivinos, también les enseñaba la astrología a estos indios para que en las curas, en las restituciones y reconciliaciones de ados invocasen los afortunados signos y reprobasen los malos, dedicasen su ministerio y oficio de su cura a el Dios, a quien pertenecía el signo que aquel día tenía. (Serna 1953 [1653], 122).

Balsalobre (1953 [1656], 353-354, 454, 373) nos ofrece un panorama más detallado y menciona que los expertos del calendario y la adivinación dirigían a la gente para cortar los primeros elotes, cazar venados, realizar actos rituales en días específicos del calendario, o al momento de fallecer alguien, pues entonces el adivino al echar los maíces, conocía a qué dioses se debían dirigir las ofrendas.

En resumen, muchos de estos datos en las fuentes y las razones de consulta coinciden en Poxoyëm; aquí, se consulta para conocer la fortuna en la vida, el trabajo o el matrimonio, para resolver aflicciones, curar enfermedades, realizar peticiones o promesas, conocer el anuncio de un sueño o presagio.

Las *xëë maywë* nos indican qué días son buenos o no tan buenos: *oy xëë* o *ka' oyë xëë*. Esto último, literalmente se traduce como "no bueno"[46]. Aquí es importante señalar la ausencia de días "malos". El tiempo no puede ser malo, no hay maldad intrínseca. Diferenciamos entonces los sucesos de la vida y el tiempo como dos entidades independientes que entran en juego en determinadas situaciones. Son los primeros los que consideramos buenos o malos (el *ethos* de una comunidad). En el caso ayook, en determinadas ocasiones el tiempo puede influir, pero éste no hace ni determina lo bueno ni lo malo; más bien favorece o desfavorece si en ellos hacemos o pasa algo social, ritual o emotivamente significativo. No hay días de absoluta desgracia o predestinados para el infortunio; no quiere decir que todo lo que suceda ahí será para mal o la adversidad (de lo contrario, nadie saldría de sus casas). Además, aun cuando ocurra algo en un día de influencia negativa, siempre habrá algo que podemos hacer para componer o mitigar las condiciones desfavorables, como ya veremos. Bajo este pensamiento, lo bueno y lo malo (Anders y Jansen 1994, 71), así como lo blanco y lo negro, o la luz y la obscuridad, no son fuerzas opositoras absolutas que dividen el

[46] Aquí también una analogía con el idioma nahuatl, en donde tampoco existe la terminología para "día malo". Para decir que un día no era tan afortunado se decía "amo qualli tonalli", literalmente "no buen día" (Sahagún 1997 [1558-1560], 163).

universo, sino aspectos inherentes en cada aspecto de las divinidades o la vida. Lo anterior denota la ausencia de absolutos o fatalidad en el calendario ayook o mesoamericano, lo que contrasta con el discurso católico de los frailes de la Colonia y que algunos investigadores continúan reproduciendo (e.g., Boone 2007, 2; Monaghan 1998, 138-139).

Hay días con carácter favorable o pronósticos mayormente buenos. Hay días recomendados para realizar costumbres, actos sagrados. Hay días mejores que otros para casarse. Hay días en los que es mejor abstenerse de peticiones rituales, los mismos que algunos utilizan para perjudicar a otros. Hay también días de influencia "no buena" en los que se recomienda tener precaución o consideración si en ellos algo pasa que pueda anunciar problemas o mala suerte: si encontramos ciertos animales en el camino o si soñamos de manera pesada o enfermamos, puede ser señal de alguna adversidad, consecuencia de algún conflicto con alguien, desatención con nuestros difuntos, o la maldad provocada por terceros (ver Capítulo III para más información sobre presagios, sueños y enfermedades). Según el momento de nacimiento, hay días que tienen influencia particular en la personalidad del individuo y en su destino, las cuales constituyen condiciones o probabilidades adversas o afortunadas que los padres deben tomar en cuenta para fomentar el bienestar o salud de su hijo o hija.

Los 20 días comparten entre sí distintos tipos de estas significaciones; es decir un día puede tener un carácter "no bueno" o un tanto indiferente en su pronóstico más general pero en cambio puede ser "bueno" e indicado para realizar ciertas peticiones rituales, o afortunado para el recién nacido, y viceversa. Por ejemplo, el día *Tëjk* es un día un tanto indiferente en el augurio de presagios o sueños, pero es buen tiempo y muy efectivo para pedir por la protección del hogar. *Mëy* es un día que puede anunciar cosas malas, pero es un día en el que se puede visitar el panteón y la Iglesia para pedir por el bienestar de la familia. *Kaa* es un día sin un designio contundente pero propicio para recordar a los difuntos, no indicado para hacer costumbres en los cerros y favorable para un carácter fuerte y valiente en la persona.

Los días entonces, además de carecer de absolutos, son ambivalentes o incluso multivalentes. Podemos encontrar esta última característica también en las técnicas adivinatorias (como veremos en el Capítulo V), lo cual concuerda con el carácter mántico del calendario, algo ya anotado por Anders y sus colegas (1993, 51). Los Colby (1981, 224) y Tedlock (1982, 107) también observan entre los ixil y k'iche' la falta de uniformidad en el pronóstico de los días, pues un día puede ser bueno para algo, y no tan adecuado para otra cosa.

Podemos así organizar en los días diferentes tipos o niveles de información, de significación. Dependiendo de lo que se quiera saber, entra en juego cierto nivel, el cual a su vez se combina con la significación o influencia del numeral. Así se obtienen 260 diferentes combinaciones. En ello radica la complejidad del calendario para su conocimiento y aprendizaje. De ahí que los libros o manuales como los códices del Grupo Borgia, hayan sido una herramienta (mnemónica) muy útil para los adivinos y expertos del calendario.

En primer lugar, el pronóstico o influencia general del día o el tiempo, bueno o no tan bueno[47]. Un presagio, un nacimiento, sueño, viaje, enfermedad, matrimonio,

[47] En el caso mixe, algunos autores siguen el absolutismo de fuentes coloniales. Villa Rojas (1956, 62) y Caso (1963, 67) asignaron contundentemente 14 días buenos y 6 malos. Carrrasco, Miller y Weitlaner (1961, 164) adjudican un augurio bueno o malo a los días mixes. Lipp (1991, 64-66) enlista los pronósticos de fechas mixes, de tres trecenas consecutivas empezando por 10 *Tum Ho*". Duinmeijer (1997, 145-153, 182-189) menciona sobre el carácter "bueno" o "peligroso" de los días, combinándolo con la influencia del número, y compara los augurios entre distintos calendarios mixes. Andrade (1995,

problema, ritual, viaje, etcétera, pueden resultar influidos según el día en que ocurrieron o van a ocurrir[48]. Algunos días son indudablemente bondadosos, pero otros tienen un pronóstico no tan claro al momento de indagar sobre ellos con las *xëë maywë*. Esto precisamente se debe a la falta de absolutos y, en cambio, a la ambivalencia de los días, pues como ya se dijo, un día puede ser no tan favorable, un tanto indiferente, pero resulta un día positivo y efectivo para dar una ofrenda y pedir alguna cosa ritualmente. En estos casos las capas de significación se traslapan.

Un segundo nivel de información, como ya adelantábamos, es el tipo de actividad ritual que dicta o sugiere cada signo, la que es propicia a realizar[49]. Esta información, como las demás, también es fragmentada pero resulta, en mi percepción, la más completa y más firme en la memoria de las *xëë maywë*. Para las señoras adivinas, éste es el verdadero significado de los días, es la razón de los días. En acuerdo, Lipp (1983, 219) opina que ésta es la función primordial del calendario. Los días proveen un recurso para saber cuándo es un buen día para ir a algún cerro sagrado, curar a alguien de enfermedad, recordar a los abuelos difuntos para brindarles respeto, o iniciar una serie de actos rituales, las costumbres, que durarán uno, dos, siete, nueve, trece o 20 días[50]. Aquí podemos incluir la recomendación para realizar la celebración del matrimonio.

El tercer nivel de significado es el pronóstico y las influencias en el carácter y vida de las personas según su nacimiento. Este pronóstico ofrece a los padres las posibles condiciones de personalidad y fortuna para su hijo o hija, las cuales de ninguna manera son categóricas o absolutas en la concepción de destino (ver Capítulos IV y V). Esta capa de información se encuentra muy reducida y fragmentada. Conocer el día en que nacieron los bebés es una costumbre prácticamente desaparecida en Chichicaxtepec. Antes de la fragmentación en la religión del pueblo, se seguía esta práctica y por eso aún las *xëë maywë* recuerdan este conocimiento.

La principal fuente de pronóstico, incluyendo el de personalidad, y la indicación ritual de los días están en el signo. En cambio, los numerales proveen intensidad; entre menor sea la cifra, las características e influencias del signo serán más leves, sucediendo lo contrario en números grandes. Así, si alguien enfermó en un día de número dos, ésta cederá en poco tiempo, pero si sucedió en un día diez, once, doce o trece, la dolencia será grave y difícil de curar. Similarmente entre los k'iche', los números bajos del calendario son "generosos o gentiles", los de en medio, indiferentes, y los altos "violentos" (Tedlock 1982, 107; 1992, 219).

---

81) también habla de días buenos o malos en Camotlán, según el numeral que tengan. Ballesteros y Rodríguez (1974, 62), para el caso de Chichicaxtepec, consideran buenos a todos los días, excepto *Wiptsy*, *Nëën*, *Jo'*, *Tëëts*, *Ju'uk*, *Paöw*, *Tap*, *Mëy*, *Jow* y *Joo'n*, lo cual parcialmente coincide en este trabajo. Entre todos estos registros existe mucha variación.

[48] Este nivel de información también se encuentra en los códices del Grupo Borgia; distintas situaciones se ven favorecidas o desfavorecidas según el día que se presentan; por ejemplo, en el Códice Vaticano A, las enfermedades y el cuerpo humano; Borgia, Laud y Vaticano B, el matrimonio; Borgia, Vaticano B, el nacimiento; Fejerváry-Mayer los viajes; Borgia, Fejervary-Mayer, Laud y Vaticano B, el trabajo en el campo (preparar la tierra, sembrar y cosechar).

[49] La información ritual dictada por el calendario también se encuentra en el trabajo de Lipp (1983, 208; 1991, 64-66), Mann (1958, 108), Mann y Chadwick (1960, 7), Carrasco y sus colegas (1961) y Weitlaner y Weitlaner (1963, 60-61). Entre los ixil, ver Colby y Colby (1981, 223-225), y k'iche', Tedlock (1982, cap. 5).

[50] Éstas últimas, las que tardaban más días, están prácticamente extintas en Poxoyëm. Desde el cisma religioso en el pueblo, los católicos ya no acostumbran seguir protocolos de costumbres por varios días. No obstante, el procedimiento que se seguía aún se recuerda y, aunque parcialmente, en lo subsiguiente se describe.

En la recomendación ritual, cuatro, seis, ocho, diez y doce son muy buenos días para pedir algo, se les dice "completos". Si queremos pedir por nuestra salud o nuestro trabajo, esperamos un día oportuno como *Ju'uk* o *Gügën* y su combinación con estos números o en el mejor de los casos con el número diez, el mejor numeral de todos. 10 *Ju'uk*, 10 *Xaaw*, o 10 *Tsaan*, por ejemplo, son excelentes días para ir al cerro *Mëj Kopk'am*. Días que caen en números cinco, siete y once no son indicados para realizar costumbres y son para tener precaución si en ellos algo ocurre, sobre todo si se combinan con signos de igual suerte, con aquellos que pueden tener mal presagio. Estos son números incompletos, que pueden anunciar cosas malas, podemos enfermar o que nos toque el mal aire. Éstos son usados por quienes saben provocar el mal para afectar a terceros.

Tsaan puede considerarse el mejor signo de todos, es bueno, efectivo y poderoso para ir a pedir cualquier cosa a Dios, a la Madre Tierra, a los cerros. Incluso es un punto de referencia para el cálculo de los días. Es común que al preguntar a una *xëë maywë* en qué día estamos, ella recuerde cuando fue la última vez en el mes que hubo un día *Tsaan* y de ahí comienza la cuenta. Por ejemplo, en el calendario que cuelga de la pared, la *xëë maywë* apuntará "4 *Tsaan*" en el día que le corresponde, quizá 1 de febrero de 2009, sin apuntar otros días, y de ahí irá contando cada vez que lo necesite, hasta escribir de nuevo "*11 Tsaan*" el día 21 de febrero.

El pronóstico y la recomendación ritual

A continuación se señalan para cada uno de los 20 signos los dos primeros niveles de significación: el pronóstico general y recomendación ritual. La información fue obtenida en mayor parte de doña Ofelia pero los datos de doña Irene fueron complementarios y en general concordantes. Esto es tan sólo un acercamiento a este lenguaje codificado, desde mi entendimiento básico del calendario mixe.

1. *Tëjk* es el día por excelencia para hacer las costumbres en la casa, pedir a *it Naaxwin*, la Madre Tierra, por la protección y la salud de la familia, para que no entre o "cerrar" el mal aire, para que nos vaya bien en nuestra vida, trabajo, durante el año, en los viajes y planes que tengamos. Resulta más efectivo si se combina con los números cuatro u ocho. También, entre los aún creyentes, es el día para pedir por un buen periodo en el servicio de cargos municipales.

2. Xaaw tiene un pronóstico bueno. Es oportuno para ir al panteón y recordar a los difuntos. Es un buen día para pedir y orar por la recuperación y alivio de un enfermo. Es oportuno para ir a algún cerro, incluso el Zempoaltepetl, para pedir algo importante como la obtención de patrimonio o un trabajo, la tranquilidad y buena suerte en Estados Unidos, llevando así consigo las ofrendas propias a *it Naaxwin*. También, en el pasado, en este día como en el anterior, las nuevas autoridades y comités hacían sus costumbres sacrificando aves en los límites y caminos principales del pueblo, para proteger al pueblo y evitar que el "mal aire" o los *tso'okdë* (nahuales) de otros pueblos afectaran o enfermaran a los habitantes de Chichicaxtepec. En este día se acudía a la Iglesia y se rezaba un rosario. Por eso también, al igual que *Tëjk*, es un buen día para continuar las costumbres en la casa y así procurar el bien y la salud a la familia.

3. *Jow* es un día con no buenos pronósticos. Si algo sucede en este día, como presagios, un mal sueño, un pleito con alguien o una enfermedad, puede anunciar desgracias o

indicar que alguien nos desea mal y quiere afectarnos. Las enfermedades en este día son muy fuertes y difíciles de curar. No se aconseja realizar las costumbres.

4. *Jöö'n*, como su nombre lo indica, es recomendado para una petición fuerte e importante a *it Naaxwin*, para visitar *Mëj Kopk'am*, procurando que se combine con los números seis, ocho, diez y doce (números o "tiempos" completos). Es un buen día para pedir por la salud, la protección y fortaleza de una persona o uno mismo, el espíritu (*jawiën*), para evitar que la enfermedad, el peligro o la maldad llegue a nuestro cuerpo y nuestras vidas. *Jöö'n* significa dureza y por eso la petición alude a la fuerza de espíritu. De igual forma, por este carácter, puede también ser un día para la maldad y ser usado para fines obscuros. El que usa este día para ello, querrá provocar un mal fuerte o un padecimiento grave a alguien. Las enfermedades que comienzan este día son fuertes, difíciles de curar.

5. *Tsaan* es excelente para pedir cualquier cosa. Es el mejor día para visitar *Mëj Kopk'am*. Es un día bondadoso, el más poderoso y efectivo de los signos, sobre todo si se combina con el número diez. Es efectivo para curar una enfermedad grave, aliviar una gran angustia o pedir algo importante. Este es el día que suele ofrendarse a favor de los migrantes. Similar a lo que describe Lipp (1991, 66) sobre la tríada de días, aquí se puede iniciar una serie de rituales por varios días si entonces existe algo fuerte qué pedir. Podrían seguirse veinte días de actos rituales dirigidos por la *xëë maywë*, para culminar en este mismo signo con el sacrificio de uno o varias aves en el cerro. Esto es lo que en el pasado realizaban las nuevas autoridades al tomar los cargos, deseando un año próspero de servicios, protección, salud y bienestar para el pueblo. Otro tipo de peticiones que iniciaron en *Käp*, también podrían culminar en *Tsaan*, en las que se siguieron trece días de guardar, abstinencia y ofrendas.

6. *Oj* es un tanto indiferente, pero oportuno si se quiere realizar las costumbres y pedir algo.

7. *Naj* es un buen día. Es indicado par realizar costumbres, para poner una veladora e ir a la Iglesia. Es un buen día para hacer algo por nuestra salud, proteger nuestra vida y nuestro trabajo. Las sucesos de presagio en este día suelen no afectar o no ser graves.

8. Otro buen día es *Wiptsy*, sobre todo para pedir y recordar a los abuelos muertos, para que descansen y encuentren su camino. En estos casos es más efectivo si se combina con los numerales nueve o trece. También este signo sirve para la protección de uno mismo.

9. *Nëën* es un día con pronóstico infortunado. Lo que ocurre en este día, como presagios, peleas, sueños o enfermedades deben tomarse con cuidado. Este es un día que puede ser usado para provocar algún mal. No es indicado realizar un pedimento ritual en este día. Con él, comienza una serie de días de cuidado, no tan afortunados, en los que no es adecuado hacer costumbres o que pueden ser usados para fines de maldad.

10. *Jo'* es un día de cuidado y de peligro. Si algo malo pasa en este día, ciertos presagios, una enfermedad, un sueño o una discusión, puede desencadenar problemas o mala suerte, o quizá sea indicio de que alguien intenta hacernos daño. No es bueno dirigir rituales en este día.

11. *Jëm* tampoco es tan bueno. Soñar en este día indica peligro, sobre todo si se combina con los números 5, 7 u 11. Enfermarse en este día es peligroso, porque el mal avanza, igual que su significado literal, como las cenizas que quedan vivas y fácilmente se vuelven a prender en el fogón. Este día puede ser usado para causar el mal, por eso tampoco se aconseja visitar los cerros.

12. *Tëëts* no es un día con buen augurio. Los sueños o eventos en este momento se deben tomar con preocupación; pueden indicar que alguien de la familia está angustiado o enfermo, hay una manda pendiente por cumplir, o existe la necesidad de recordar a un abuelo muerto. No deben hacerse costumbres en este día y es mejor esperar al día siguiente u otro día más adecuado.

13. *Käp* es un día bueno y efectivo para hacer las costumbres o iniciar una serie de rituales por varios días; en este caso la angustia y preocupación es fuerte o lo que se quiere pedir a Dios, la Madre Tierra y los Santos es importante. Consultamos para ello a la *xëë maywë* y ella nos dirige. El momento de guardar, orar y ofrendar dura 13 días para culminar en una visita al *Mëj Kopk'am* en el día *Tsaan* (aunque esto se hacía más en tiempos pasados). *Käp* también es un buen día para visitar la Iglesia o el panteón y poner una veladora. A la mitad del año, para pedir por el bienestar de lo que resta del año y se acude al cerro, se procura hacerlo en este día.

14. El día *Kaa* es un tanto indiferente en su pronóstico general pero indicado para pedir por la fortaleza de nuestro *jawiën*, para que no nos enfermemos, que nuestro animal compañero esté bien, o que se reestablezca la relación armónica entre él y nuestro cuerpo ("que regrese") y así terminar con la enfermedad. También es adecuado para recordar a los abuelos fallecidos e ir al panteón para rezarles, hablarles, iluminarlos y alimentarlos. Si en el día anterior, *Käp*, se inició una promesa o sucedió algún mal presagio o algo aflictivo, es mejor esperar para hacer las costumbres al día siguiente, *Ju'uk*.

15. Tabaco o *Ju'uk* es un tiempo bueno y oportuno para realizar las costumbres en *Mëj Kopk'am* y la Iglesia, para protegerse de malos aires, posibles peligros o pedir algo. Es un buen día para que la Madre Naturaleza nos escuche y para recordar a nuestros abuelos fallecidos. Es más efectivo si se combina con los números seis, ocho, diez o doce.

16. Un día de precaución es *Paöw*, es un día con pronóstico no tan bueno; puede anunciar cosas malas y ser usado para inducir algo malo a un tercero.

17. Los sucesos en *Ojx* pueden anunciar algún infortunio o desgracia. Si una enfermedad inicia o se sueña con un abuelo fallecido, es probable que sea el anuncio que él manda para que los familiares terminen de cumplir su promesa pendiente. Es propicio ir al panteón y a la Iglesia para recordar a los difuntos.

18. *Tap* tiene un pronóstico bueno y es un día oportuno para visitar y pedir por los abuelos muertos. Según el caso, la adivina podría recomendarnos hacer lo mismo que hicimos en el día *Ju'uk* (hacerlo dos veces) para reafirmar nuestra petición, recordatorio y ofrenda. Es adecuado para hacer las costumbres.

19. *Mëy* es parecido a *Ojx* pues algún evento o sueño nos puede anunciar que hay una promesa inconclusa de los familiares difuntos. Debemos cumplir con las visitas, los gastos y las obligaciones adquiridas por nuestros padres o abuelos con el Santo, Virgen o Cerro al que le pidieron algo y al que le prometieron procurar; de lo contrario enfermaremos nosotros o nos pasaran cosas desagradables. El pronóstico del día no es tan bueno; los sueños o sucesos ocurridos en este tiempo son para tenerlos en cuenta. No obstante, tiene una parte positiva, al ser un día apropiado para seguir las costumbres que iniciamos en el día *Tap*.

20. *Gügën* es un buen día para ir al cerro, pedir algo y hacer un sacrificio. Es bueno, también para pedir por nuestra salud o para curar a alguien de susto. Es tiempo oportuno para ir a *Mëj Kopk'am* y a la Iglesia para terminar nuestras costumbres.

Reiterando la ambivalencia y la carencia de absolutismos en los significados de los días, me permito una analogía con el sistema adivinatorio del Tarot. En éste, podrán existir algunas cartas que tienden a ser favorables, como el Sol o el Mundo, y otras, no tanto, como el Diablo, pero aún estás y todos sus 22 arcanos, no son totalmente buenos ni malos. Cada una tiene aspectos positivos y negativos según la situación o motivo de la consulta, la interpretación e intuición de la adivina y paciente. Por ejemplo, la carta VI del Tarot, los Enamorados, en ciertas instancias indica amor o unión y en otras, conflictos, tomas de decisión y dilemas. Así también con los 20 signos del calendario de Poxoyëm.

No todos los eventos desafortunados tienen conexión significativa con el tiempo. Habrá anuncios, conflictos, sueños, enfermedades o problemas que dejaremos pasar sin mayor advertencia. Quizá pasen y se solucionen. Cuando no es así, cuando existe un anuncio atrás de ellos, volverán a ocurrir, de la misma u otra forma, quizá con mayor intensidad. En estos casos, suele repetirse un sueño o presagio después de 20 días, en el mismo signo. De no tomar las medidas adecuadas, seguirán reincidiendo. Y entonces si sospechamos que algo más allá de nuestro entendimiento o conciencia está pasando, consultaremos a la *xëë maywë* que nos ayudará a indagar al respecto. Si los eventos desafortunados resultan en días con de cuidado (*Jow*, *Nëën*, *Jo'*, *Jëm* y *Paöw* y los números cinco, siete y once) la *xëë maywë* tendrá razones para pensar que hay algo más, que hay anuncios, un abuelo inconforme, alguien tratando de hacer el mal. Pero aún así siempre habrá un remedio o manera de contrarrestar lo desafortunado.

Al respecto, podemos ilustrar con las fuentes coloniales la voluntad y prescripción por parte de los especialistas del calendario para ofrecer ayuda y remedios. Al presenciar un mal presagio, Serna (1953 [1653], 211-212) expresa el hecho de consultar al *tonalpouhque* para que éste interpretara la "buena o mala fortuna" del suceso. Reproduce el diálogo que el especialista ofreció, para un caso donde el presagio significaba muerte:

> […] para remediar tu trabajo, busca papel, ó compralo, incienso blanco, ixtli, y las demás cosas que sabes que son menester para disponer tu offrenda, y después que dejas aparejado lo necesario, vendré tal día, que es oportuno para hazer la offrenda (aguarda que pasen los treze días del signo) necessaria a el Señor Dios Fuego, entonzes vendrás a mí, porque lo mismo dispondré, y ordenaré los papeles, y todo lo demás, los lugares, y el modo, conque as de estar para hazer la offrenda, que yo mismo la tengo de ir á encender, y quemar a tu casa […]. Serna (1953 [1653], 212).

En el capítulo siguiente detallaremos más sobre el procedimiento ritual que las *xëë maywë* dirigen y recomiendan.

El nacimiento

Para los mesoamericanos, como en otras civilizaciones del mundo, como las astrologías china, hindú u occidental (ésta de origen mesopotámico y greco-romano), el día de nacimiento influye en la personalidad de las personas. Según estas ciencias y sabidurías ancestrales, el tiempo promueve o enfatiza ciertas características humanas. La astrología occidental, por ejemplo, considera que no sólo la constelación astral con respecto al sol en la que nacimos (el signo regente) influye en nuestra personalidad, sino que la posición de los otros signos con respecto al horizonte y a los planetas (el ascendente y las casas) en el momento y hora del nacimiento también condicionan y presentan tendencias a nuestra vida, así ilustrado en una carta astral u horóscopo. Esta última palabra proviene de "hora" y "scope", es decir, "observación de acuerdo a la hora de nacimiento". Según la ciencia astrológica, existen entonces 12 signos que representan arquetipos más o menos intensificados dependiendo del nacimiento.

Así también podemos compararlo con los 22 Arcanos que están en el Tarot, los cuales Jung (1968) y después Nichols (1988) consideran arquetipos de la personalidad que van cambiando con respecto a nuestras experiencias de vida y estados emocionales. Estos conocimientos astronómicos y esotéricos podemos trasladarlos al calendario mesoamericano, en el que tenemos 20 signos que podemos ver también como 20 arquetipos de personalidad. De ahí también que, con base a mi experiencia en Chichicaxtepec, y a diferencia de la visión reduccionista de Monaghan (1998, 140; 2001) quien compara al calendario con una especie de carta constitucional que define oficios y las identidades de la sociedad, las características y condiciones que señalan los signos no son absolutas, sólo reflejan tendencias e inclinaciones. Nacer en un día Jaguar o Mono no determinaba un oficio futuro como guerrero o artista, respectivamente, y simplemente señala una o algunas facetas del carácter múltiple de la persona. Similarmente en Momostenango los días confieren el *uwäch uk'ij* al recién nacido, "la cara del día" o "su carácter" (Tedlock 1982, 110). No obstante, el día de nacimiento asigna el nombre calendárico de la persona y de ahí también que sea un elemento para construir identidad individual.

A su vez, el día del alumbramiento se transmite la energía vital proveniente del sol o *tonalli* (López Austin 1996, 223), como una sustancia externa (dividualismo y parcialidad en términos de Fowler 2004), que se aloja en el recién nacido. Es, sin duda, el nacimiento un evento crucial en la construcción del ser humano y del ser social. El *tonalli* refiere al calor, al sol, al día, al carácter y alma de la persona (López Austin 1996, 223; Anders y Jansen 1993, 46). Tal y como lo muestran los códices Borgia (pags. 15-17), Fejérváry-Mayer (pags. 23-29 arriba) y Vaticano B (pags. 33-42), el hecho de nacer, respirar por primera vez, cortar el cordón umbilical, la primera lactancia y abrir los ojos, son momentos de suma importancia para el recién nacido en los que el alma y espíritu confluyen con el cuerpo físico y en los que también el tiempo tiene fuerza e influencia. Así también lo retrataron algunos misioneros. Serna (1953 [1653], 166-171) es el que ofrece un panorama más completo sobre las predicciones de los 20 signos del calendario nahua a partir del nacimiento. Torquemada (1986 [1615], 448, 458) enfatiza el ceremonialismo y la consulta al adivino para determinar el día de cortar el cordón umbilical o destetar a los niños. Así, en los primeros años del ser humano esta energía "espiritual y personal" se va definiendo y acomodando en nuestro cuerpo (ver Capítulo IV para mayor extensión en este tema).

Otro aspecto relacionado con el nacimiento y el *tonalli* es la conexión de por vida que surge con el que será su animal o fenómeno natural compañero, quien también nace ese día. Éste es una especie de *alter ego,* también llamado en la literatura como la

tona. En Poxoyëm se del dice *jawiën*. La persona y este ser no sólo comparten la vida, el espíritu, el día de nacimiento, pero también los rasgos de carácter y fortuna que convergen al nacer.

Las nociones anteriores persisten en Chichicaxtepec, aunque sí se percibe en este nivel de significación cierta debilidad y en vías de desaparecer. Por supuesto, no existe la práctica de otorgar como nombre el día de nacimiento[51]. En el pasado, al momento del alumbramiento se consultaba a la *xëë maywë* (en algunos casos la misma partera podía ser experta en el calendario) y ella indicaba las tendencias del niño o niña, posibles virtudes, defectos y riesgos en su vida. La fecha se quedaba en la memoria, o se escribía en algún papel, y se guardaba discretamente. Aún algunos recuerdan su día de nacimiento y las *xëë maywë* aún pueden ofrecer esta información.

Según el numeral del día, indicaba la intensidad de las influencias; si era 11, 12 o 13, el rasgo de personalidad era muy fuerte, al contrario si sucedía, 1, 2 o 3.

Nacer en un día *Kaa* favorece una personalidad fuerte, audaz, valiente y atrevida. Alguien que no va a temer a la gente ni las adversidades. Estas características están presentes en el comportamiento de los grandes felinos, como el jaguar y el puma, lo cual también apoya la propuesta de que *Kaa* refiera a un gato salvaje.

Los signos *Naj* y *Gügën* son muy favorables. Los que nacen en estos signos son muy afortunados porque tendrán cierta tendencia al dinero y al éxito; en su vida la pasarán bien, tendrán buena suerte, harán algo importante y serán sanos y fuertes.

Jöö'n refiere de nuevo a su semántica literal: tendrá una personalidad fuerte y dura en el sentido de rebeldía; será necio y difícil hacerlo escuchar y entender.

Parecido a éste, será *Wiptsy*, alguien sano y fuerte pero de carácter reacio.

Lo contrario sucederá con una persona nacida en *Tap*, *Mëy* o *Gügën* quienes serán niños calmados, nobles, bondadosos y obedientes.

También los nacidos en *Ju'uk* y *Käp* serán favorecidos con un carácter bueno y calmado; serán pacientes y tolerantes, suaves y pacíficos. Al hablar con ellos, responderán de manera tranquila.

En los días *Xaaw*, *Jow* y *Tëëts* existe el riesgo de un niño o una persona muy débil de salud, el cual puede enfermar fácilmente. Se puede apreciar en los casos *Xaaw* y *Tëëts* la ambivalencia que ya mencionábamos, pues son días buenos para realizar ciertas peticiones rituales, pero en cuanto al nacimiento, no son tan afortunados.

Los signos "de cuidado", como *Nëën*, *Jo'*, *Jëm*, *Paöw*, *Ojx* y *Mëy* también tienen este carácter desfavorable para los recién nacidos, influidos por la debilidad y enfermedad.

Cabe explicar que si se nace en un día *Kaa*, el *jawiën* será igual de valiente, audaz y atrevido pero no quiere decir que el día determine al tona en la misma naturaleza que el día. Es decir, nacer en *Kaa* no hace al animal compañero un felino grande, o si fue *Tsaan*, que sea una serpiente. De ahí mucho menos trasladar que los nacidos en estos signos o cualquier otro, también nazcan con la capacidad de transformarse en estos animales, como lo haría un *nahual*, un *tso'ok*, en términos de Chichicaxtepec. No obstante, los rasgos influidos por el día, por ejemplo la debilidad, podrían dar pista a otros para hacer algún daño, quienes sí tienen los medios para hacer maldad o pueden transformarse en un *tso'ok*. Por ello también que el manejo del nombre calendárico sea discreto, evitando ser revelado.

En el pasado mesoamericano, además del nombre calendárico, había también la designación de un nombre personal (Orozco y Berra 1978 [1880], II, 14; Sahagún 1997

[51] Según el Confessionario del Padre Quintana en Ayutla, citado por Beals (1945, 53) y Ballesteros y Rodríguez (1974, 32) aún en el siglo XVIII en la zona mixe se daban nombres como Venado, León o Conejo a los hijos.

[1558-1560], 253 provee una copiosa lista de nombres nahuas; e.g., el épico rey mixteco de nombre calendárico 8 Venado, y nombre personal, Garra de Jaguar). Probablemente, en el nombre personal se buscaba proteger y esconder ciertos rasgos débiles o infortunados. Asignar este nombre personal se realizaba ritualmente. Las fuentes coloniales (Motolinía 1971 [1555], 47; Sahagún 2006 [1569], 94]; Durán 1967[1570-1581], I, 226, 228; Burgoa (1989 [1674], I, 316; Córdova 1886 [1578], 202; Ruíz de Alarcón 1953 [1629], 24; Mendieta (1973 [1604], I, 66); Torquemada (1986 [1615], 304, 449; Serna 1953 [1653], 90), mencionan que los padres consultaban a los conocedores del calendario y la adivinación (y poseedores de los libros) para conocer un día de buen augurio para bañar y nombrar ritualmente al recién nacido y favorecerlo de la mejor manera en su vida. Todavía en el siglo XVIII en la región de la sierra zapoteca y mixe se consultaba a los maestros del calendario para conocer los pronósticos y oficiar una ceremonia que fortaleciera al niño (Alcina Franch 1993, 162). Este rito de paso con su respectiva parte liminal iniciaba a la persona en el camino de su destino.

Así también se percibe en Poxoyëm. Todavía algunos, a los veinte días del alumbramiento, repitiéndose el mismo signo del calendario, acuden al cerro *I'pxiokm* para pedir por el bienestar del bebé[52]. *I'pxiokm* refiere al número 20 pues su nombre literalmente significa "Veinte Picos". Ahí, junto con los padrinos elegidos para el niño o niña, una pareja en matrimonio con la cual se genera el lazo más importante de compadrazgo con los padres[53], se pide por la salud y protección del recién nacido, realizándolo con las ofrendas y el discurso adecuado. Se busca con ello fortalecer el espíritu, *jawiën,* el cual es frágil en los primeros años, susceptible de desprendimiento y sufrir susto, malos aires o mal de ojo[54]. Lo anterior, con mayor énfasis si el día de nacimiento tiende a la enfermedad o debilidad.

Depende de la ritualidad de los mayores para ayudar a los hijos en su crecimiento. Así también lo dejó ver Torquemada (1986 [1615], 305) al señalar que los padres hacen posible la buena fortuna de su fecha de nacimiento en sus descendientes, si realizan las ofrendas y penitencias debidas. De la misma opinión era Orozco y Berra (1978 [1880], II, 24) al decir que las malas predicciones en el signo sólo servían a los mexicas de "aviso saludable" el cual podía ser contrarrestado con una educación correcta, ofrendas y sacrificios a los dioses. Pero aún cuando haya nacido fuerte y sano, habrá que realizar las costumbres para pedir que esas condiciones se preserven.

En el pasado, también se hacían costumbres, ofreciendo la sangre de un pollo, al tercer o séptimo día de vida en la entrada del temascal. Con este ofrecimiento se agradecía y a la vez solicitaba por el bienestar de la madre y el bebé en el preciso lugar de alumbramiento. El temascal es un recurso sumamente importante para preparar a las embarazadas e incluso acomodar al producto en correcta posición. En Poxoyëm las mujeres en trabajo de parto, se colocan una faja muy apretada en la panza y la posición

---

[52] Gay (2006 [1881], 91) también menciona que a los 20 días de alumbramiento, se realizaba una fiesta y baños rituales para la madre, entre los pueblos de Oaxaca.

[53] En el primer capítulo ya se había apuntado sobre los distintos tipos de compadrazgo que pueden generarse en la comunidad. Definitivamente, los padrinos de bautismo es el lazo de compadrazgo más importante y por ello se eligen con detenimiento. Ellos tendrán que ver por el hijo si los padres faltan e intervendrán activamente cuando los ahijados decidan casarse. Por ejemplo, ellos serán tomados en cuenta para estar presentes en las reuniones de pedimento de la novia. Ellos aconsejarán a sus ahijados y los acompañarán durante la boda a la Iglesia y al hogar respectivo. En el caso de las ahijadas, tendrán que pagar su vestido de XV años y de boda respectivamente. El lazo entre padrinos y ahijados se conserva y se atesora de por vida.

[54] Para evitar estos peligros, algunas madres evitan sacar a sus bebés en los primeros meses o los cubren con su rebozo para que nadie los vea, pues algunas personas de mirada fuerte y penetrante los podría enfermar de mal de ojo. Esto mismo documenta Lipp (1991, 158).

para el alumbramiento es hincada, sosteniéndose de una silla o una persona sentada en ella; detrás se encuentra la partera ayudándola para recibir al bebé, sobándola y revisando el momento que se asome la cabecita del bebé. Cuando nace, se corta el cordón umbilical con machete caliente, cuidando no soltar el extremo que conecta con la placenta, pues si éste se vuelve a meter al cuerpo, es difícil sacarlo y peligroso para la vida de la mujer. Inmediatamente la madre entra al temascal, para lavarse y recuperarse, y después entra la partera para sobarla y hacer que la placenta salga. También meten al bebé para bañarlo, que no se enfríe y todavía sienta estar en el útero de la madre. La placenta en tiempos pasados era llevada en ollas rotas al río, generalmente por el padre, para lavarla esmeradamente pues así saldrían limpios los ojitos del bebé, sin lagañas (por ende, sin infecciones). La placenta se deja ir en el río. Mientras, a la mamá se le amarra una faja bien apretada y se le da de comer memelitas con pepita o tamales de chile, *niiw mü´ük,* y atole blanco, *poop nëë´up,* para recuperar fuerzas, así por varios días durante los cuales también debe meterse al temascal. Éste es un lugar caliente, muy efectivo para la recuperación del parto, mejorar la circulación y reducir el peso adquirido durante el embarazo (otras documentaciones de nacimientos en Lipp 1991, 120-121 y Ballesteros y Rodríguez 1974, 93).

Los aspectos del tiempo, nombre, identidad, energía vital y celebración del nacimiento también se conjugan en el idioma ayook, revelando así pensamiento y visión mesoamericana. La palabra *xëë* literalmente designa "día", "sol", "nombre" o "fiesta"[55]. En ayook, al preguntar "¿Cómo te llamas?" se dice: "*Tii mits m'xëë*?", es decir, "¿Cuál es tu día?", "¿Cuál es tu sol?", "¿Cuál es tu nombre?, "¿Cuál es tu fiesta?".

Los datos en Chichicaxtepec ameritan un comentario sobre el origen de la cuenta de 260 días. Algunos autores (Broda 1982, 83, 100; Malmstrom 1973; Tichy 1983, 138) proponen que el calendario de 260 días, aunque de función ritual, tiene un origen basado en las observaciones astronómicas; incluso asignan su creación en alguna latitud debajo o alrededor de los 15º Norte (zona maya), puesto que ahí, entre ambos pasos del sol sobre el cenit, hay 105 días, dividiendo así al año solar de 365 días en dos periodos de 260 y 105 días. Esta hipótesis presenta un punto débil que los mismos autores reconocen: aún no identifican el sitio donde esto pudo ocurrir, uno que refleje el desarrollo científico-religioso y cultural que sustente esta creación y que a su vez se encuentre en este punto geográfico exacto. Malmstrom (1973) fue específico al sugerir Copán o Izapa, pero el primero no posee la suficiente profundidad histórica en tiempos preclásicos y el segundo no posee clara evidencia de uso del calendario (Earle y Snow 1985, 241). De cualquier forma, resulta poco viable que un solo centro intelectual y científico haya tenido la suficiente fuerza y poder, dada la situación geo-política y económica de Mesoamérica en el Preclásico, para implementar un sistema calendárico que se generalizó en un amplio territorio en tan poco tiempo. Resulta más viable pensar que este conocimiento tan extendido fue, si bien sólidamente sustentado en la observación de la naturaleza, lo fue también sin duda en los principios fundamentales de la religión mesoamericana. Desde el siglo XIX, Riva Palacio (1984, 153) abogaba por ello, negando una base calendárica en los astros.

En una lógica más biológica y humanista, basados en el trabajo de Schultze Jena entre los k'iche', Tedlock (1982, 93), Earle y Snow (1985) proponen la razón de ser de 260 días en equivalencia con el periodo de gestación humana. Anders y Jansen (1993, 50), en sus estudios del Grupo Borgia, apoyan también esta idea. El tiempo de embarazo interesantemente también se asocia con un fenómeno astralista, pero basado

[55] En maya k'iche', *k'in* o *q'ij*, significa sol y día (Tedlock 1992, 217).

en la luna[56]. Y es que muchas mujeres, no sólo en Mesoamérica pero en muchos otros pueblos del mundo, saben que darán a luz si cuentan 9 lunaciones a partir de que perdieron su última menstruación. Esto mismo apuntó Serna (1953 [1653], 134) entre las mujeres del Centro de México en el siglo XVII. El periodo menstrual es muy cercano al mes sinódico lunar (29 días) y suele ser regular, predecible, por lo que al perderlo por causa de un embarazo, también sea lógico medirlo con las mismas unidades. En promedio, un embarazo dura 266 días o cercano a nueve meses lunares sinódicos (9 x 29 =261) (Earle y Snow 1985, 242). Los adivinos *ajk'ij* k'iche' se expresan contundentes al considerar la duración de gestación humana, desde el momento de concepción cuando pierden la regla hasta el alumbramiento, como razón de ser de la cuenta de 260 días (Tedlock 1982, 93).

Me parece que ésta es una base más sólida y más extendida, tanto territorialmente como temporalmente, para generar un sistema calendárico que sea divisible en un dígito culturalmente significativo, en el caso mesoamericano, fundado en el número 20. De ahí fue más fácil crear las convenciones calendáricas si entre los pueblos se seguían cuentas vigesimales y se medía el tiempo siguiendo los cambios lunares que se siguen invariables en cualquier latitud geográfica, sin asignar un lugar de origen determinado por una posición geográfica como los "astralistas" proponen. Además, en este sentido se enfatiza el íntimo vínculo entre el tiempo y el nacimiento. El primero posee un fuerte carácter predictivo y constructivo de la persona, la identidad, la personalidad y el destino. Para los mesoamericanos, el "ser" está determinado por el día en que se nace y esta "sustancia" (i.e., Fowler 2004) se va generando en el periodo de gestación. Coincide entonces la noción que la concepción y el nacimiento tengan la misma fecha, la misma combinación de numeral y signo (Anders y Jansen 1993, 50). Tedlock (1982) enfatiza sobre ello en su extenso registro de "caracteres" que los días otorgan a todo ser humano cuando nace.

Las *xëë maywë* de Poxoyëm no expresan un vínculo explícito del calendario con la observación de la luna o con el embarazo. Tampoco existe una conciencia matemática en la combinación de 20 y 13 que suman 260 posiciones. Simplemente los signos y los números corren continuamente. Pero el alumbramiento y la menstruación tienen conexión con el ciclo lunar. La palabra para menstruación es *po'tsüünëyën* que contiene el vocablo *po'* que significa "luna" y también "mes". En conjunto, *po'tsüünëyën* se traduce "lo que pasa (a las mujeres) cada mes". Este dato lingüístico, como en otras culturas mesoamericanas (e.g., en nahuatl, *meztli* es luna y mes), refleja la construcción de unidades de tiempo a partir del ciclo lunar. En Chichicaxtepec, a partir de la interrupción de periodo menstrual, cuando se sabe del embarazo, cuentan nueve meses usando el calendario moderno. Al termino, observan la luna y esperan la próxima fase de luna llena pues dicen que entonces el niño nacerá en poco tiempo, y así lo procuran. La creencia es que si un niño llega a nacer en luna nueva, puede morir o nacer muy enfermizo.

Sobre el origen del calendario, es justo y necesario escuchar los relatos de las culturas originarias. Los mixes de la zona baja lo atribuyen al momento después de la creación del sol y la luna, cuando los hombres, que inauguraron los rituales hacia la Tierra, decidieron también formar un consejo de ancianos para contar el tiempo y crear los calendarios (Lipp 1991, 75-76). Otra versión afirma que fueron "reinas, maestros y jefes" de lengua mixe-zoqueana procedentes de Veracruz, quienes se colocaban cabezas

[56] Desde el siglo XIX, Orozco y Berra (1978 [1880], II, 15) había propuesto que el calendario de 260 días provino de los movimientos lunares. Su premisa fue que el número trece se acerca a la mitad de uno de los ciclos completos lunares y el veinte se usó por el sistema de numeración. Así la combinación de 20 y 13.

de jaguar que les permitía saber más cosas y comunicarse con los muertos, y quienes enseñaron los rituales, el calendario y la adivinación a los mixes de la zona baja (Lipp 1991, 77-78). No sabemos la profundidad temporal de esta narración, pero resulta interesante que se atribuya en Veracruz el origen de estas prácticas, donde la cultura olmeca se desarrolló, la cual probablemente ya manejaba el uso del calendario y se piensa son los antecesores lingüísticos de los ayook.

La información en Chichicaxtepec coincide con una noción orientada a lo humano y la naturaleza, a los ciclos y fuerzas que constituyen el ritmo del individuo, en donde lo religioso y ritual son principios básicos de la vida mesoamericana. Sin duda, el cómputo también está inmerso en un sistema de profundo conocimiento del movimiento de los astros, principalmente del sol, lo que a su vez se tradujo en otro sistema muy preciso para organizar periodos de 20 días a lo largo del paisaje (calendarios de horizonte), como Broda (1982, 1996, 2004a) propone y analizamos más adelante.

El matrimonio

Esta es otra de las prácticas asociadas al calendario, la cual aún está arraigada entre la gente de Poxoyëm a pesar de los cambios en el tiempo y la incorporación de la liturgia católica.

Cuando un hombre corteja a alguna mujer y platican formalmente de una unión, pedirá a sus padres que preparen el pedimento de la novia. En un día acordado, en el que los más tradicionalistas se harán acompañar de los padrinos de bautizo del muchacho, acuden a la casa de la chica para pedirla oficialmente, empleando un discurso lleno de respeto y seriedad, y llevando tamales, *pak nu'up,* tepache, mezcal o cerveza[57].

Después de esa primera visita, se deja pasar un tiempo para que la familia de la joven lo piense. Este es el momento de consultar a una *xëë maywë*, ya sea por parte de la familia del novio o la novia, o ambos, quizá entonces representando una segunda visita entre las familias. A la adivina se le explica y pide con respeto que tire y lea el maíz para así conocer el destino o suerte de la pareja. El maíz claramente indica si será una unión favorable, sana y fructífera, con hijos o sin hijos. En otros casos, señala el peligro de infidelidad o adulterio, entonces apuntando al fracaso, a los problemas y la discusión (ver Capítulo V para mayor detalle de la lectura del maíz)[58]. En el pasado, este momento era contundente para decidir si el enlace se realizaba o no.

---

[57] Algunas señoras cuentan anécdotas en las que en esa(s) visita(s), la mamá de la muchacha hacía una memelita de maíz, *pöötsyk*, revuelta con chile rojo molido, sumamente picante, y se la daba al novio. Ésta era como una prueba para él: si se la comía sin queja, entonces veían con buenos ojos al muchacho.

[58] Este momento remite a las secciones de los Códices Borgia (p. 57-60), Fejérváry-Mayer (p. 35-37 abajo), y Vaticano B (p. 42-43), como recurso para que el experto adivino sugiriera un augurio para la unión entre dos personas. Como explican varias fuentes (Córdova 1886 [1578], 202-203; Orozco y Berra 1978 [1880], II, 14; Torquemada 1986 [1615], 412), el sacerdote obtenía un primer pronóstico de la combinación de nombres y datos calendáricos de los interesados. En las páginas 58 a 60 del Borgia, se despliegan parejas con simbolismos pictográficos-metafóricos según la suma de numerales de 2 a 26 (ver interpretaciones en Anders et al. 1993, 309). Otro método de adivinación lo describe Córdova (1886 [1578], 216) donde el adivino "echaba sus suertes" tomaba el mismo número de semillas como la suma de los números de los nombres y los dividía en 2, 3, 4 y cinco para conocer diferentes augurios. En la página 57 del Borgia hay seis parejas asociadas a días, a los inicios de trecenas. Se desconoce con certeza como influían estas trecenas para estas parejas. Quizá el casamiento, presagios o sueños en determinado momento propiciaba ciertos pronósticos para la vida conyugal. Probablemente, como refiere Córdova,

Si la unión resulta viable, los abuelos, padres y padrinos, y quizá también la *xëë maywë,* aconsejan largamente a los jóvenes novatos en cuestiones de pareja[59]. Entonces la experta del calendario aconsejará una fecha para el matrimonio, procurando los días *Tsaan*, *Naj* o *Gügën,* con un numeral afortunado, como 10 o 12[60]. El día acordado representa la tercera visita y entonces se organiza una fiesta a la cual las madres de los novios piden con respeto a sus comadres, amigas y vecinas que les ayuden en los preparativos en sus respectivas casas. Las madrinas de la novia deben asistir en su arreglo; en el pasado se casaban con el traje tradicional pero ahora lo hacen de blanco. Después del almuerzo en la casa de la novia, el novio y sus familiares llegan en procesión. En privado, los padres, padrinos y abuelos de mayor experiencia, dan los últimos consejos a la nueva pareja:

Que se acompañen
Que se ayuden
Que platiquen
Que se escuchen
Que se respeten
Que se comprendan

Entonces el novio y la novia salen en comitiva con el pueblo y la banda hacia la Iglesia donde don Hilario pronuncia partes de la Biblia y los bendice con agua bendita. De ahí, salen a la casa de él, la misma de sus padres, donde se espera la fiesta con alimentos, música y baile (ver Lipp 1991, 123-126 para descripción de matrimonio en otras comunidades mixes).

La correspondencia con el calendario gregoriano

Establecer correspondencias resulta interesante para conocer equivalencias entre casos mesoamericanos. Los cálculos para el calendario mexica han sido de álgidos debates dada la discrepancia entre las fuentes aunado a la diversidad de cómputos prehispánicos sin sincronía entre ellos (e.g., Tenochtitlán, Tlatelolco y Texcoco registran una fecha distinta para la llegada de los españoles, ver Caso 1967: 57, cuadro XIV; Jiménez Moreno 1961; Tena 1987, Kirchhoff 1954-1955; Edmonson 1988). La complejidad está en el hecho de que no todos los calendarios mesoamericanos empezaban con el mismo día (Motolinía 1971[1555], 43); Orozco y Berra (1978 [1880], II, cap. 4)[61].

---

también se tiraban maíces sobre esta lámina del códice para adivinar el posible destino dependiendo de la posición de las semillas con respecto a las imágenes.

[59] Aquí cabe una analogía con la cultura nahuatl, momento en el que pronunciaban los consejos de los ancianos o *huehuetlatolli,* género discursivo con difrasismos y metáforas registrado en las fuentes (Sahagún 2006[1569]; Ruíz de Alarcón 1953 [1629]; Serna 1953 [1653]) y estudiado por Garibay (1992) y León Portilla (1956; 1991)

[60] Sahagún (2006[1569], 94) menciona que buscaban los días afortunados, un signo *Acatl, Ozomatli, Cipactli* o *Cuauhtli*, para el casamiento. Documentos del siglo XVIII de la región serrana zapoteca y mixe, también dan cuenta de la consulta al experto de los días para realizar el matrimonio en un día favorable (Alcina Franch 1993, 162).

[61] Acerca del inicio del año en los pueblos del Centro de México, Motolinía (1971[1555], 45) menciona principios de marzo; Sahagún (2006 [1569], 75, 424) y Serna (1953 [1653], 127), el 2 de febrero; Torquemada (1986 [1615], 251, 302) el 1 de febrero; y Durán (1967[1570-1581], I, 239) y Cervantes de Salazar 1971 [1560?], I, 132), 1 de marzo. Orozco y Berra (1978 [1880], II, 42) afirma que hubo cambios

Establecer desde el calendario de Poxoyëm correspondencias con otros calendarios no fue una prioridad en este trabajo, pero a continuación daré algunos datos que podrían resultar útiles a otros estudiosos. Cabe decir que al momento de iniciar esta documentación me percaté de la existencia de dos cómputos en distinta sincronía. Cada una de las dos señoras consideradas más expertas y sabias del calendario manejaba una cuenta diferente, es decir, los signos y el orden que seguían era el mismo, pero entre las dos secuencias había 41 días de diferencia (curiosamente, una sola posición distante entre signos, lo que precipitaba entre la gente a considerar solo un día de diferencia). Una de las cuentas era apoyada por la mayoría del pueblo, entre otros *xëë maywë* y aprendices del calendario. La otra, sólo la seguía una sola señora, como ya dije, de las más expertas. Pero esta situación no perjudicaba la credibilidad de ambas; el conocimiento de las dos es igual de efectivo e incluso es común buscar ambas opiniones ante la misma solicitud. Estos dos cómputos prevalecieron así varios años, hasta que eventualmente, la última *xëë maywë*, cambió su cómputo al de la mayoría. Ella me explicó que en otras ocasiones ya había ocurrido así porque la cuenta puede olvidarse o perderse si no se tiene cuidado en recordar o apuntar los días. Cuando así sucede, se reúnen, platican y cuentan juntas el calendario para recordarse y así retomar el cómputo original.

Desde el momento que conocí la secuencia de días, supe una correspondencia con nuestro calendario moderno. Desde entonces, yo misma seguí la cuenta de los signos y números, anotándolos en un cuaderno. En cada una de mis visitas, consultaba a las expertas para confirmar mi cómputo. Un ejemplo, el día 3 de noviembre de 2010, a partir de medio día, fue 10 *Tsaan*. Con estas fechas, fue relativamente fácil y con la ayuda del programa Excel, llevar la cuenta de días hacia atrás y adelante en el tiempo. Así, generé una base de datos que contiene las fechas ayook desde el 1 de enero de 1901 hasta la fecha de hoy. También realicé un programa que realiza la búsqueda de cualquier fecha de manera automática que quizá posteriormente se logre colocar en Internet para dar a conocer su existencia, quizá de esa manera fortalecerlo (al estilo del sitio www.azteccalendar.com). A partir de estas cuentas se pueden calcular fechas más antiguas, incluso en tiempos prehispánicos. Una extracto de estas correspondencias, entre los años 2008 a 2012, se presenta en el Apéndice 2.

Con este ejercicio fue posible comprobar si las cuentas de Chichicaxtepec han seguido una secuencia ordenada y constante desde que otros investigadores registraron fechas de la comunidad. Duinmeijer (1996, 177) registra para el 25-26 de noviembre de 1995, el día 1 *Nëën*; Aldaz (2000, 22) para el día 7 de agosto de 1996, 10 *Tsaan*. Al comparar estas fechas con el registro actual encontramos que no coinciden con el cómputo actual sólo por un día (13 Wiptsy y 9 Joo'n). Podrá entonces existir un error en los registros de campo, incluyendo por supuesto el mío, o la equivocación por parte de las *xëë maywë*. Cualquiera que sea el caso, no resulta relevante discutirlo, pero quizá estemos ante la presión social e histórica que ha sufrido este conocimiento por tantos siglos y entonces sea razonable pequeños errores en la cuenta. En el pasado, éste era el conocimiento general en las poblaciones mesoamericanas que, aunque relativamente restringido entre los especialistas del calendario y la adivinación, ésta era una información que podía consultarse y corregir entre ellos, tal y como lo siguen haciendo en esta pequeña comunidad Poxoyëm. Por supuesto, 500 años después el panorama es muy diferente.

---

en el inicio del año solar a lo largo de la historia mexica. Burgoa (1989 [1674], I, 391) registra el 12 de marzo para el comienzo del calendario zapoteco de Tehuantepec.

Con respecto a otras cuentas mixes, Caso (1963, 72) ya había realizado cálculos asegurando que el calendario mixe seguía la misma cuenta del calendario azteca sin haber perdido un solo día desde 1521. Pero no tomó en cuenta, porque en ese momento no se conocía, otras cuentas en otras comunidades mixes. Duinmeijer (1996, 174) también mostró un ejercicio de correlación entre distintas fechas. En el Apéndice 1 se incluyen algunos ejemplos de fechas tomados de las fuentes. Al comparar estos datos con los del presente registro se observa la falta de coincidencias, por ejemplo, en Guichicovi, el 31 octubre de 1960 fue 3 Kaa (Weitlaner y Weitlaner 1963, 47) y en Chichicaxtepec, este día fue 10 Gügën. Entonces, dada esta discrepancia entre cómputos mixes, es de suponerse que no habrá coincidencias con otros calendarios mesoamericanos. En realidad, hay varios cómputos, cada cultura y cada comunidad tiene una secuencia distinta sujeta a cambios en el tiempo, y probablemente este fue el mismo escenario en el pasado.

El hecho de que no exista en Poxoyëm un ciclo de 365, y por ende, de cargadores de los años, nos impide abordar otras problemáticas aún no resueltas en materia matemática de los calendarios prehispánicos, como la presencia de una corrección de un día extra cada cuatro años y su notación o no dentro de la cuenta sagrada. En la existencia de este correctivo, de cualquier género, radica también la coincidencia del año de 365 días con el año trópico, otro de los temas controversiales y del cual se hablará a continuación.

Otras cuentas del tiempo: los ciclos anuales

En el siglo XVIII, Boturini (1999 [1746], 4) identificó la presencia de varios calendarios entre los antiguos: la cuenta cronológica, para el registro historiográfico; la ritual, para los sacerdotes y las fiestas de sus dioses; la natural, que se basaba en las estaciones; y la astronómica, para cálculos matemáticos y mediciones del sol y otros astros. Más que calendarios u organizaciones del tiempo, Boturini tuvo el acierto de identificar categorías de calendarios, o distintas formas de programar el tiempo. Para los primeros cronistas y misioneros, fue difícil distinguir distintas cuentas porque entre ellas se traslapan y por su incredulidad de ubicar 260 días como el ciclo más básico.

En Poxoyëm, hemos visto que la cuenta de 260 días, además de otorgar nomenclatura al tiempo, posee un componente predictivo y ritual que se aplica en situaciones privadas y personales. En el pasado, este *tonalpohualli* se distribuía en distintos ciclos menores, como veintenas, trecenas y novenas, cuyos días también recibían la influencia de cierto dios o ave y señalaban un respectivo augurio y ofrecimiento ritual. Entre ellos, podemos nombrar los Veinte Señores de los Días, los Trece Dioses de los Números y Aves Agoreras, y los Nueve Señores de la Noche, como muestra en distintas secciones los códices del Grupo Borgia (Anders y Jansen 1993, 54).

Precisamente, cada una de las trecenas del *tonalpohualli* honraba en grandes fiestas a veinte distintas divinidades y entidades de la naturaleza. Los cronistas españoles, como Sahagún (2006 [1569], 91) y Serna (1953 [1653], 135, 172), las malinterpretaron y llamaron "fiestas movibles" porque no fueron capaces de razonar a la cuenta de 260 días como fija y la más básica de todas. De ahí también que no tengamos mucha información sobre ellas. A la par, existía otro ordenamiento en 18 grupos de veinte días más cinco (=360+5) que a la vez conformaba otro calendario, el *xihuitl*. Dentro de este calendario también había fiestas que se realizaban cada veintena o cercanamente, como más adelante comento. Las fuentes las llamaron "inmóviles",

pero bajo la visión mesoamericana fueron las realmente "movibles" pues caían en fechas, dentro de la cuenta de 260 días, siempre distintas al transcurrir los ciclos[62]. Este calendario de 18 veintenas, además, seguía el paso de las estaciones anuales, marcaba los tiempos del ciclo agrícola, con ello, señalando las labores del campo de siembra y cosecha, entre otras. Sus fiestas, por ende, eran coherentes con estos momentos climatológicos y agrarios (ver Broda 1970; 1971; 1983; 1996; 2004b; 2004c; Graulich 1981; 1987 para estudios sobre este calendario). Así, los contenidos de esta cuenta de 365 días eran estacional, agrícola y festivo.

Con la invasión y evangelización española, al desaparecer el calendario de 260 días, desaparecieron las fiestas fijas, de las trecenas, pero las móviles o de las veintenas, encontraron una manera de subsistir, adaptándose al calendario occidental y la liturgia cristiana, sustituyendo sus dioses de la naturaleza y el campo, por el de vírgenes y santos (Broda 2004c, 80). Los rostros, colores, y las formas de celebrar cambiaron, pero el trasfondo agrícola y estacional persistió y persiste hoy en día.

Sobre ello, la siguiente documentación del ciclo anual de Poxoyëm, también significativo socialmente. Los ciclos agrícolas y festivos, otorgan cierto ritmo y programación de actividades económicas, rituales y, hasta hace poco, políticas, de la comunidad constituyendo así otras de las cualidades del tiempo (James y Mills 2005, 5, 8). En algunas partes de estas programaciones del tiempo se dejan ver remanentes del pensamiento y tradiciones mesoamericanas.

El ciclo agrícola

Es interesante que a diferencia de otros pueblos (e.g., k'iche', mazatecos, chinantecos), en Chichicaxtepec persistió la cuenta sagrada y no la de 18 veintenas "agrícolas". Para el caso de los mixes (ver Apéndice 1), este calendario sí se registra en Guichicovi (Mann 1958, 144-145; Mann y Chadwick 1960, 5-6; Weitlaner y Weitlaner 1963, 50-51), Chimaltepec (Beulink 1979, cuadro 51) y Mazatlán (Duinmeijer 1996, 181-183; Lipp 1991, 57-59; Villa Rojas 1956, 21, 49-50), siendo éste último donde con certeza aún se conserva (Duinmeijer 1997, 177; Victorino Vázquez, comunicación personal y quien recientemente lo registró).

Los nombres de las veintenas mixes son similares a los del *xihuitl* nahua, cuando contienen la partícula "Muh" o "Mɨh" ("*Mëj*") que significa "Grande" (e.g., Mɨhkahpu"t, Mɨhka:), algo ya notado por Caso (1963, 72) y Duinmeijer (1996, 194). En el calendario azteca, había la veintena *Tozoztontli* y la siguiente era *Hueytozoztontli*, que se traducen como "Velación" y "Gran Velación" respectivamente; o *Tecuilhuitontli* y *Hueytecuilhuitl*, "Fiesta de los señores" y "Gran fiesta de los señores". En el caso mixe, las veintenas con nombre "grande", no siguen de otras con el mismo nombre, sino que simplemente tienen este vocablo, por ejemplo, "Gran Pueblo", "Gran Jaguar", "Gran Roble", "Gran Piedra" (ver Apéndice 1).

Otro aspecto estructural es en relación a los cargadores del año, los cuales resultan de la combinación de las cuentas de 260 y 365 días. Dicho vínculo resulta en nombrar al año de entre sólo cuatro posibles signos en la secuencia de 20, separados entre ellos cinco posiciones. Para el calendario mixe, según lo registrado en otras

[62] Sin un análisis al respecto, muchos investigadores continúan refiriendo a estas fiestas como "movibles" e "inamovibles" en los mismos términos que los cronistas españoles, perpetuando así la incomprensión de éstos hacia el conocimiento y visión mesoamericana (e.g., Boone 2007, 18).

fuentes, los cargadores son *Jow*, *Naan*, *Käp* y *Tap*, cuyo patrón es 3-8-13-18[63], el mismo que los aztecas y mexicas. Aún cuando los calendarios azteca y mixe empezaran en distinto momento del año, esto no afecta la coincidencia entre los ciclos de 260 y 365 días. En el trabajo de Weitlaner y Weitlaner (1963, 47-48) se explica el método mixe para nombrar al año ante el termino de 365 días o las 18 veintenas y 5 días adicionales. El nombre del año se toma del signo del último día del "año viejo", del día 365º. No obstante, aquí interviene el problema del día adicional en años bisiestos. Como Weitlaner explica, y como también se presenta en la zona baja (Lipp 1983, 193; 1991, 59, 70; Mann y Chadwick 1960, 6) y en Poxoyëm, la cuenta de números y signos es constante y no se interrumpe. Entonces tenemos que el signo que nombra al año, se recorre una posición anterior, siendo la posición 364ª la que nombra al año siguiente. Así, cada año la posición del signo cargador se recorre una posición anterior. Pero la solución mixe para nombrar a los años ya sea *Jow*, *Naan*, *Käp* o *Tap*, como ya lo había apuntado Caso (1963, 70), es usar el signo del año que corresponde según la secuencia de años, el cual definitivamente aparecerá en cualquiera de las últimas cinco posiciones del año, desde el día 361º al 365º.

El sistema matemático del calendario mesoamericano, la convergencia de la cuenta de 260 días con la de 365 días, permite que funcione de esta manera. Es decir el nombre del año no forzosamente lo da el último día del año viejo; puede ser cualquiera de los últimos cinco días. Fundamental en esta consideración, es el número 365. Si consideramos un año bisiesto, es decir agregar un día más cada cuatro años, esto deja de funcionar. En este sentido, pensamos que en el pasado prehispánico no hubo un año bisiesto para que esto no interfiriera con la coincidencia de ambos calendarios (Jansen, comunicación personal)[64].

No obstante, persiste el problema de concurrencia del calendario de 365 días con las estaciones anuales. No olvidemos entonces que el calendario de 18 grupos de veinte días (sin los cinco adicionales) es una indicación de lo que debe hacerse en el campo[65]. Es similar a un almanaque que nos dice cuáles son las actividades que se realizan a lo largo del año en los terrenos de cultivo. En el caso azteca, se ha estudiado el contenido agrícola de las 18 veintenas o fiestas, cuyo nombre señala explícitamente un momento del ciclo agrícola: por ejemplo, *Tóxcatl*, sequía; *Ochpaniztli*, tiempo de limpieza y cosecha, *Huey Tozoztli,* maduración de los frutos (Graulich 1984, 1987, 1989; 2001; Broda 1971; 1991; 2004c). Para Graulich (1987, 410), convencido de la falta de ajuste

---

[63] Este patrón de distribución fue creado apartir del estudio de los registros de calendarios que iniciaban en el signo Lagarto. Esto dio la pauta para acomodar otras secuencias mesoamericanas de la misma manera pero recordemos que la cuenta mesoamericana es constante, sin principio ni fin. Lo que sí es evidente es la separación de cinco signos entre cada cargador del año y otro.

[64] En este tema existe larga controversia enfocada a la existencia o inexistencia del año bisiesto entre los pueblos nativos para así hacer concordar el año solar con el cómputo de 365 días (sobre esta discusión, ver Tena 1987, Graulich 2002). Las fuentes coloniales presentan diversidad en opiniones. Motolinía (1971 [1555], 44, 57), Torquemada (1986 [1615], 302) y Serna (1953 [1653], 117) niegan su existencia, mientras que Burgoa (1989 [1674], I, 289, 391) sí lo menciona. Algunas fuentes hablan de otro método para corregir la concordancia entre calendarios mesoamericanos (260 y 365 días) y las estaciones anuales. Esta consiste en agregar 13 días cada 52 años (Serna 1953 [1653], 17; Gemelli Carreri 1727, 78; Fábrega 1900, 20; Riva Palacio 1984, 97, Veytia 1944, 94). Esta manera, al igual que agregar un día, altera la secuencia entre cuentas y obliga a intercalar una trecena que no puede encajar al inicio del cómputo de los días. No obstante estas discrepancias, lejos de buscar aciertos, probablemente reflejen la flexibilidad en el acomodo calendárico como más adelante se propone.

[65] Otros calendarios agrícolas de otros pueblos mesoamericanos también funcionan como almanaques que regulan las actividades del campo, como entre los Chortí de Guatemala (Tichy 1983, 136), los mazatecos (Weitlaner y Weitlaner 1946; Carrera González y van Doesburg 2001) y los chinantecos (Weitlaner 1936).

calendárico, afirma que al momento de la Invasión española las fiestas aztecas no correspondían con el momento agrícola o estacional que indicaban, por lo que propone un tanto drástico, un desfase del calendario por 209 días.

Si cada *xihuitl* iniciaba cada 365 días exacta y rígidamente, las estaciones se irían desfasando año con año, como lo propone Graulich. Pero resulta difícil de creer que los antiguos no se dieran cuenta de este desfase ya que las civilizaciones mesoamericanas, desde tiempos olmecas e incluso antes, tuvieron sustento en la agricultura y por ello desarrollaron un profundo conocimiento de los movimientos astronómicos, sobre todo del sol, observando el trayecto de éste a lo largo del paisaje, marcando así el cambio de las estaciones y otros momentos significativos (Riva Palacio 1984 [1884-1889], 146; Tichy 1981; 1983, 139; Tedlock 1992, 217). De ahí que Broda (1982; 1996; 2004a) considere al devenir del sol en el paisaje como un auténtico calendario de horizonte. De lo anterior hay suficiente evidencia arqueológica y arquitectónica, a través del alineamiento de edificios y sitios enteros con puntos específicos del paisaje, como cerros, montañas o marcadores artificiales, donde suceden o se pueden observar a simple vista fenómenos astronómicos (e.g., en Xochicalco y Uaxactún hay auténticos observatorios, Broda 1982, 85; 1983, 150; 1991; 1996, 443)[66]. De éstos, los más importantes son los equinoccios, que marcan el punto "cero" en el paisaje; los solsticios que son los dos extremos máximos a 24.5º (en latitudes 15º a 19º N); y los pasos del sol por el cenit (sólo observable entre los trópicos), cuando no se proyecta sombra alguna al mediodía (Broda 1982, 84; 1996, 451; 2004a, 24). La propuesta para el diseño del signo *Ollin* o Movimiento como un diagrama de solsticios y equinoccios resulta viable y lógica (Riva Palacio 1984 [1884-1889], 144, 155; Köhler 1982).

Así de la observación y la medición de momentos significativos en el paisaje, se trasladaba a actividades sociales, económicas, y políticas (Broda 1996, 452; Tichy 1983, 139). El tiempo astronómico tuvo a su vez un poderoso significado religioso, al programar ofrendas, sacrificios, y celebraciones al campo y sus alimentos. El primer paso del sol por el cenit, por ejemplo, se vincula en las latitudes geográficas de Mesoamérica (dentro del mes de mayo) con el comienzo de la temporada de lluvia y por ende, es indicativo para completar la siembra de los campos, momento astronómico que con el tiempo se tradujo en la fiesta del 3 de mayo, con el propósito de pedir por lluvias, fertilidad y bendecir el maíz (Broda 1982, 90; 1983, 153; 1996, 451; 2001; 2004b, 48; 2004c, 68; Torres Cisneros 2003). Sin duda, como antes, las comunidades agrícolas de la actualidad, por su estrecho contacto con el campo, conocen muy bien la relación del paso del tiempo, las estaciones, con los ciclos de las plantas de cultivo, principalmente el maíz. Lo conocen tan bien que incluso predicen cambios metereológicos (ver Albores y Broda 1997).

Entonces, acorde con el carácter indicativo agrícola de las veintenas, el *xihuitl* debió ser un calendario de función historiográfica, útil para nombrar al cargador del año y registrar los eventos históricos. De ahí que la cuenta de 365 días debió ser constante y correr a lo largo de los ciclos de 260 días, sin ajustes. Para superar la problemática de desfases, la propuesta es otorgar flexibilidad al acomodo de las veintenas a lo largo del *xihuitl* tomando en cuenta las estaciones del año, es decir, en cuanto a su inicio, fin y

[66] La arquitectura en centros ceremoniales mesoamericanos tuvo un orden particular y en muchos casos se pueden identificar un urbanismo acorde con momentos calendáricos, la visión del mundo, la ideología, y la religión (e.g., Ashmore 1992). De ahí también que las pirámides sean una réplica de cerros y montañas sagradas, también marcadores de fenómenos astronómicos, para así crear un sentido de armonía en el espacio público y social, generalmente también el lugar administrativo, político y económico de la comunidad.

duración de las mismas. Éste es otro calendario. Pienso que a los antiguos poco les importó la duración exacta de "veinte días" o, mejor dicho, realizar la fiesta en un día preciso, otro tema discrepante en las fuentes: los que mencionan que se hacía al inicio de la veintena (Sahagún 2006 [1569], 95; Durán 1967 [1570-1581], I, 233), al final o en ambos momentos (Motolinía 1971 [1555], 45, 57; Torquemada 1986 [1615], 248, 300) (ver discusión en Caso 1967, 56; Graulich 1981, 58). Incluso Sahagún (1997 [1558-1560], 56) en *Primeros Memoriales* afirmó que la primera fiesta del año era el 1 de febrero, y la segunda el 26 del mismo mes, ya iniciada la segunda veintena. Estos desacuerdos entre los frailes puede constituir un argumento a favor de la flexibilidad de los antiguos nahuas por acomodar las veintenas y por ende sus celebraciones, más bien apoyados en el calendario sagrado.

Cervantes de Salazar ofrece un argumento a favor de esta idea:

> […] al principio del mes celebraban una fiesta, aunque había otras extravagantes, que eran muy más principales allende de esta particular cuenta [de 260 días], de las cuales diré algo en el siguiente capítulo, porque de las veinte que tenían, con que señalaban sus meses, ya dixe algunas, las cuales más servían para la cuenta de los meses y tiempos que para tenerlos por fiestas muy principales. (Cervantes de Salazar 1971 [1560?], I, 142)

Resulta lógico que quisieran realizar una fiesta en la combinación propicia entre numeral y signo, más que la posición de inicio o fin de la veintena. Lo importante era realizar la fiesta grande y principal, por ejemplo, de *Huey Tozozotli* en un día bueno, programando los preparativos previos como señalan las fuentes coloniales y claro, después de haber pasado ya 20 días, o cercano a 20 días (quizá 19 o 21), de la fiesta o periodo anterior, *Tozoztli*. Más adelante, se verá que en Poxoyëm, la fiesta anual de mitad del año, se realiza en una fecha flexible, cercana al final de junio, pero en un día de indicado de buen augurio del calendario ritual. Así también en el pasado. Las veintenas siempre habrán estado ahí, pero eran flexibles en su inicio y termino para acomodarse en un ciclo de 360 días (y si lo pensamos así, no es muy diferente de cómo está acomodado nuestro calendario, en el que a veces hay meses de 31, 30 y 28 días, y cada cuatro años, uno de 29 días).

Lo anterior se aproxima al entendimiento de Boturini (1999 [1746], 4) sobre la confluencia de distintos calendarios. En resumen, la propuesta consiste en la existencia de un calendario básico de 260 días, útil para nomenclatura, a su vez vinculado con el ritual, pronosticación, adivinación y fiestas fijas a los dioses; otro natural o estacional, observable con el movimiento del sol en el paisaje, indicativo de las actividades agrícolas y asignar otras fiestas en honor de las divinidades del campo y la naturaleza; y otro, el de 365 días, también de nomenclatura, y que servía para asignar un nombre al año (cargador del año), y conformar ciclos de 52 años. Podríamos agregar, como dice Boturini, un astronómico como entre los mayas, para observar el movimiento de estrellas y planetas (e.g. Venus y Marte, ciclos que aparecen en el códice Dresden).

Sin dejar de lado el componente agrícola del calendario mesoamericano, a continuación la documentación del ciclo del campo en Poxoyëm, incluyendo datos del tiempo social significativo.

Enero y febrero son los meses de preparar los campos para el cultivo. Son meses donde se roza, y algunos queman, los carrizos secos del maíz previamente cosechado. Durante estas actividades, también se recolectan los frijoles que no se pizcaron en el mes anterior. En estos meses también se pasa la yunta por los terrenos para remover la tierra y prepararla para la siembra. Cuando pasa la yunta, se recogen

chilacayotas y papas. En algunas parcelas, donde el terreno es muy pronunciado, los toros no pueden pasar y entonces es necesario remover la tierra manualmente, con pico.

En marzo, poco tiempo después de la segunda yunta, comienza la siembra (Figura 19). Algunos prefieren esperarse a abril, cuando comienzan a darse lluvias más constantes[67]. Otros lo hacen hasta mayo, pero esto es ya es considerado un tiempo tardío. El momento de las primeras lluvias es benéfico para humedecer ligeramente la tierra y que las semillas broten. Si siembran en épocas donde no ha llovido y la tierra es seca, la semilla se pudrirá. Si siembran en tiempos de mucha lluvia, o si cae un aguacero al día siguiente de poner los maíces, tampoco será apropiado, pues la tierra se sellará impidiendo que la plantita salga a la superficie.

Figura 19. Momentos de la siembra (nótese el trabajo de las mujeres).

Algunos, esperan un día de luna llena para sembrar para que beneficie el crecimiento del maíz. Otros, los pocos, dedican oraciones y sacrifican un pollo (el mismo que se usará para preparar la comida para la familia y los mozos), impregnando las semillas de maíz a usarse en la siembra.

Al sembrar, se coloca maíz (5 semillas), frijol (1 ó 2) y a veces calabaza, en cada hoyo en la tierra. Quince o veinte días después de la siembra, debe "re-sembrarse", es decir, sembrar en los lugares donde el maíz no brotó. En dos semanas ya se dejan ver las primeras matitas. En mayo, los primeros que sembraron, se dedican a desyerbar, pero en junio la mayoría lo hace (Figura 20). En esta actividad se obtienen algunos quelites comestibles y se quitan otras hierbas que perjudican al maíz, las cuales sirven de alimento para los burros. A su vez, se arrima la tierra hacia la matita para darle soporte. En junio y julio entran de lleno las lluvias y las matas de maíz rebasan ya los 50 cm. de altura y comienzan a salir sus espigas. En julio se abonan los terrenos, rociando sales que benefician la tierra. A finales de agosto y septiembre aparecen los primeros elotes. La gente va a sus milpas y recolecta algunos de estos elotitos tiernos para comerlos y aprovechan para dar una última limpiada a la milpa. En octubre ya los maíces han alcanzado su máximo crecimiento. En noviembre y diciembre es tiempo de cosecha, de pizcar y recolectar las mazorcas maduras (Figura 20).

Ya en casa, se dejan secar las mazorcas al sol por dos o tres días. De ahí, se van desgranando los elotes. Se escogen las mazorcas grandes y sus granos, los que están en medio del elote, para la siguiente siembra. El maíz desgranado se guardan en costales, y de ahí se va tomando para el consumo diario. Periódicamente, los granos se tienen que extender al sol para que se sequen y evitar que le salgan animalitos parásitos. Al

[67] En el pueblo dicen que antes llovía desde antes; en marzo ya había abundante lluvia y en septiembre y octubre ya se podían pizcar. El tiempo está cambiando, aseguran.

guardarlo de nuevo en sus costales, lo limpian de las basuritas blancas que quedan del olote, recogiéndolo y vaciándolo con jícaras varias veces, provocando que la basurita vuele. Esto funciona mejor en días de viento.

Figura 20. Distintos momentos del maíz: desyerbar y abonar, maíz con espigas, granos de maíz al sol.

El ciclo agrícola y las estaciones también se perciben en la comida, en las frutas y verduras que se consumen a lo largo del año. Enero es el mes que se comen frijoles del tipo *mëj xëjk*; son los que se recolectaron después de pizcar el maíz y que algunos aprovechan traerlo cuando van a rozar los campos. Febrero y marzo, cuando se pasan las yuntas, es tiempo de comer agua de chilacayota con panela. Las pepitas de esta calabaza se asan para comerlas como botana o se prepara con ellas el platillo *tsiiwakmë'*, el cual es de respeto en algunos contextos. En abril y mayo hay duraznos, mangos, zarzamora y quelites mostaza. Abril también es el mes de pizcar café y prepararlo para su consumo (dejarlo secar, quitarle la primera cáscara, secarlo de nuevo, quitar la segunda piel, tostarlo y molerlo). En agosto y septiembre es momento de comer los primeros elotitos asados y tomar *yok nu'up*, un delicioso atole dulce preparado con estas mazorcas tiernas (ver Apéndice 4 para recetas).

Un mismo terreno, que ha sido rozado y quemado, dará buena cosecha para tres años como máximo. Para seguir produciendo se necesita rotar terrenos y cultivar en distintas parcelas, para dejar que "la tierra descanse". Distintas tierras aceptan distintos tipos de semilla; el maíz amarillo es propio para ciertos terrenos, y el blanco para otros.

Los meses de noviembre a abril, desde pizcar, rozar hasta sembrar los campos, son de mucho trabajo. La gente se levanta muy temprano y los molinos en el pueblo se escuchan desde las tres de la mañana. Los meses de junio a octubre son más tranquilos y la gente puede levantarse más tarde, la actividad en el pueblo inicia a las seis o siete de la mañana.

Así, cada año, cada ciclo, se sigue la misma rutina y trabajo. Es esencial invertir tanto tiempo en trabajar en el campo pues de ello depende la comida diaria.

La observación de la naturaleza es fundamental para construir una visión del mundo definida y estructurada en la que se integran las nociones cosmológicas en un sistema coherente (Broda 1996, 453). Por eso, el trabajo en los terrenos de cultivo, la producción y consumo de maíz, entraña la visión del mundo mixe. En nuestro caso nos interesa la lógica con respecto al tiempo (siguiendo la perspectiva de James y Mills 2005, 5) y de ahí, una metáfora que integra al calendario y al maíz, siendo ambos cíclicos, secuenciales, constantes, sagrados, divinos, omniscientes y eternos, mientras así lo procuremos y respetemos.

El ciclo festivo

Hemos mencionado como en el pasado prehispánico hubo un estrecho vínculo entre el ciclo estacional-agrícola y el festivo. Así se retrata, por ejemplo, el ciclo ceremonial de un pueblo campesino chinampero en el Códice Borbónico (ver Anders et al. 1991). Al desaparecer los calendarios sagrados y rituales, este ciclo "del campo y las fiestas" encontró nueva vida en el calendario litúrgico católico. La identidad de las comunidades se adaptó y reconfiguró apropiándose de un santo o una virgen, o varios de ellos, para dedicarles grandes celebraciones. De hecho, no resulta tan contradictorio esta adaptación si exploramos el origen mismo de las fiestas cristianas, muchas de ellas también asignadas en fenómenos astronómicos y estacionales, como la Navidad y Semana Santa, relacionados con el solsticio de invierno y equinoccio de primavera, respectivamente[68]. Quizá de ahí que no haya sido tan difícil recibir estas festividades en su forma cristiana, ya que los mismos mesoamericanos guardaban igual importancia a la celebración de estos momentos astronómicos (así lo explicita Broda 1982, 85 para el solsticio de invierno).

A su vez, también existe coincidencia en cuanto a la secuencia narrativa en las festividades anuales. El transcurso de las fiestas nahuas van recontando y reproduciendo las historias sagradas del origen del sol (Graulich 1981; 1987). Cada fiesta "reactuaba" momentos cruciales de esta narración, reproduciendo modelos cósmicos, arquetipos míticos (Anders y Jansen 1994, 75). De igual forma, el calendario festivo cristiano revive narrativas sagradas; el año recorre momentos fundamentales de la vida de Jesús: su nacimiento, su entrada triunfal a Jerusalén, el vía crucis, su ascensión al cielo. La misa al momento de la Eucaristía, reproduce la Ultima cena de Jesús y sus 12 discípulos.

Algunos mesoamericanistas ya han explorado la coincidencia de celebraciones comunitarias importantes, como las festividades patronales, con momentos cruciales en las milpas y las estaciones anuales (ver Broda 1982; 1983; 1996, 451; 2001; 2004b; 2004c). Entre los mixes de Alotepec, la fiesta del 3 de mayo a la Santa Cruz, es ejemplo de ello (Torres Cisneros 2003). A la vez, en estas ocasiones se manifiesta una

[68] Según las normas católicas, Navidad se asignó para situar el nacimiento de Cristo en el solsticio de diciembre. El Domingo de Resurrección de Semana Santa, según el calendario litúrgico católico, debe celebrarse el primer domingo después de la primera luna llena después del equinoccio de primavera. La razón de ello radica en que Jesús, como era judío y celebró la Pascua en memoria de la noche en que Moisés liberó a los judíos de Egipto, el primer día de luna llena después del mencionado equinoccio. Ese día fue jueves, murió un viernes y resucitó un domingo (14, 15 y 16 de Nisan, primer mes del calendario lunar de los hebreos). Desde el año 325, el Concilio de Nicea, decretó que la Semana Santa debía fijarse en base al domingo y ya no en el jueves para evitar que coincida con la Pascua judía.

particular religiosidad, como una forma única en la que se combinan los pensamientos europeo-occidental y lo que podríamos llamar las costumbres mesoamericanas.

En la actualidad, las fiestas tienen una programación fija en el calendario marcando un ritmo al año y una relevancia importante en el modo de vida comunitaria. Las fiestas regidas en los calendarios prehispánicos tuvieron expresiones sociales similares a las que hoy se viven antes, durante y después de estas fiestas. Entre los k'iche' de Momostenango aún existen fiestas comunitarias que se programan de acuerdo al calendario maya (Tedlock 1992, 221-222). De ahí que resulte importante describirlos en este documento, aunque brevemente, para mostrar el panorama completo sobre calendarios en Poxoyëm, como sistemas culturales que rigen no sólo el tiempo, también la vida social y comunitaria.

El cisma religioso en Chichicaxtepec es tan reciente que aún muchos recuerdan la manera en que se celebraban las fiestas anuales cuando todos compartían la misma religión (ver documentación de fiestas tradicionales mixes de hace más de 30 años en Lipp 1991, capítulo 7; Ballesteros y Rodríguez 1974, 105-116; Kuroda 1984). En el pasado, las autoridades del pueblo organizaban las festividades y había cargos comunitarios específicos para lograrlas. Estos cargos llevaban el gasto de las fiestas y, ayer como hoy, esto es tomado como una manda o promesa (*yiö'*) a los Santos, a la Virgen, al Dios Creador, es decir, un acto de intercambio en la que se les ofrenda y se sacrifica a cambio que intercedan para que se cumpla lo que se pide, a veces en medio de la preocupación por algo (e.g., el alivio de una enfermedad grave, la protección y salud de los migrantes, encontrar algo o alguien extraviado, la obtención de trabajo, lograr un embarazo, la resolución a un problema).

Cada año, el cambio de cargos municipales era sufragado por los servidores viejos y entrantes. Cuando eran celebraciones religiosas, los cargos de la Iglesia acudían con las demás autoridades del pueblo, como el agente y alcalde, y los invitaban con respeto y solemnidad a los eventos. Ahora estas invitaciones ceremoniosas no se hacen, pero subsiste la petición de respeto entre las mujeres para solicitar la colaboración entre ellas y lograr preparar grandes cantidades de comida. Algo que no ha cambiado desde el pasado, es el arduo trabajo de las señoras, antes, durante y después de las fiestas. Son ellas las que pasan días enteros dentro de la cocina, preparando alimentos y sirviendo a todo el pueblo.

Ahora el Comité de Cultura es el encargado de la organización de las fiestas religiosas y los gastos se reparten entre la comunidad católica. Los donativos voluntarios, generalmente de parte de las personas que radican fuera del pueblo, en Estados Unidos o la Cd. de México, se toman como una promesa.

A continuación, sin pretender un análisis profundo o exacto que vincule las festividades con el calendario festivo mesoamericano o el ciclo agrícola, se describen las principales fiestas Poxoyëm[69]. En algunos casos se observan conexiones con los momentos de producción y crecimiento en la milpa y así se menciona, y en otros, se relata cómo se realizaban estos eventos en el pasado.

[69] No se describen aquí las celebraciones civiles como el cambio de autoridades, la cual ya fue mencionada en el Capítulo I. Otras, de relativa reciente adición a las tradiciones del pueblo, son el día de las madres y las clausuras de las escuelas primaria y secundaria. Estas celebraciones son organizadas y dirigidas por los directores y maestros de la Escuela. El pueblo es chico y sólo existe una escuela primaria y otra secundaria; sólo existen alrededor de 150 alumnos y es por eso que el pueblo espera con cierta importancia estas fechas.

Amaa'y Xëë

En Chichicaxtepec no celebran el carnaval aunque en otros pueblos zapotecas, como Betaza sí lo hacen y algunos acuden a esta fiesta. El nombre de Semana Santa en ayook es *Amaa'y Xëë*, contiene el término para ayuno, *amaa'y*[70], y el de fiesta, *xëë*. Desde el miércoles de ceniza hasta el Domingo de Resurrección, 40 días o cuaresma, se sigue un periodo de ayuno, abstinencia y rezos.

En el Domingo de Ramos al mayordomo le corresponde buscar las hojas de palma y hacer los ramos, símbolo de la entrada de Jesús a Jerusalén. El Jueves Santo se limpia y se adorna la Iglesia con una flor blanca y pequeña de temporada, *poop püj*. El altar mayor se cubre como muestra de austeridad. Mientras, las señoras del Comité preparan la cena para el pueblo y las demás mujeres van llegando con sus tortillas como colaboración. En la noche, se oficia la misa, se representa el lavado de pies de los 12 apóstoles y los creyentes ofrendan con dinero, maíz o frijol.

El viernes se representan dos Vía Crucis a las cuatro y once de la mañana, con la imagen de Jesús del Dulce Nombre al cual le colocan una cruz de madera y llevándolo en procesión (Figura 21). El Sábado de Gloria se celebra la vigilia pascual y se encienden velas que representan al Jesús Resucitado. El Domingo de Resurrección hay misa y comienzan eventos de festejo, como un torneo de voleibol y el baile de los negritos y danzas tradicionales que más adelante se describen.

Figura 21. Vía Crucis (Semana Santa 2009).

En el pasado, aún en los años setenta, el alcalde elegía a los apóstoles y a las cuatro mujeres que debían cargar a la Virgen de la Soledad, quien antes tenía un papel importante en el Vía Crucis, como madre de Jesús. Las esposas de los topiles debían preparar la comida y la cena, y tener listas las flores, veladoras y adornos para la Iglesia. La noche del jueves se hacía una Última Cena especial, en el Palacio de la Agencia. Se

[70] Lipp (1991, 154) escribe y traduce esta expresión, *ama:yšɨ*, como "días sagrados", pero aclara que en cierto contexto "ama:y" significa guardar y completar las penitencias asociadas al periodo ritual, entre las que se incluye el ayuno, la prohibición de ciertos alimentos, la abstinencia sexual o el impedimentro para trabajar, viajar o hablar con ciertas personas. En este sentido, también puede entenderse *amaa'y* en Chichicaxtepec.

elaboraban en el curato una tortillas pequeñitas en una cuenta específica: 100 tortillitas que debían terminarse todas. Después, los 12 apóstoles sacaban en procesión la imagen del Jesús Salvador (el que está sobre un burrito en la entrada a mano derecha de la Iglesia) y la llevaban a una pequeña ermita que había cerca del centro (atrás de lo que ahora es la casa de Bienes Comunales) y lo velaban ahí toda la noche. Esta capillita fungía como el encierro de Jesús (otros dicen que lo metían en la cárcel del pueblo). El viernes, el Vía Crucis lo realizaban con la imagen del Jesús del Dulce Nombre en una peregrinación por todo el pueblo hasta llegar al Calvario donde había otra ermita con estampas de varios Santos. Ahí lo dejaban, en representación de su muerte. Al día siguiente, llegaba la gente a adorarlo. El sábado llevaban la imagen de regreso a la Iglesia, sacaban a la Virgen de la Soledad, cargada por cuatro mujeres, y en el lugar que llaman *Xijts Cruzwintë*, hacían que Jesús y María se dieran un beso. Los dos juntos regresaban a la Iglesia y los topiles ofrecían un agua fresca hecha con pétalos de rosa y panela, *püjnëë*. El domingo, había banda, baile y almuerzo en la casa del alcalde.

La celebración de mitad del año

Al final del mes de junio, el Comité de Cultura realiza una pequeña fiesta con motivo de la mitad del año[71]. En este momento, al igual que al inicio del año, la gente hace sus costumbres pidiendo a Dios, los Santos y la Madre Tierra por bienestar, salud, protección y buena fortuna. En el pasado, las autoridades oficiaban esta celebración. Ahora el Comité ofrece una comida, la banda toca sones y cumbias y bailan los negritos (Figura 22).

Esta danza es común entre pueblos zapotecos de la Sierra Norte, sobretodo los de la parte oriente, cercanos a la zona mixe. En Chichicaxtepec la bailan niños de entre 7 y 13 años aproximadamente. Los orígenes de esta danza están en España, desde la época de la invasión árabe[72]. El baile representa a los moros. Los niños van vestidos de un traje negro, un sombrero de ala corta y plumas, huaraches, un paliacate y una máscara de tez morena, todo ello adornado con listones y lentejuelas de colores. Además, llevan una espada de madera y castañuelas. La danza dura varias horas y en distintos momentos los niños bailan solos, dando pequeños brincos y vueltas sobre un pie, o sonando las castañuelas. En otros momentos, chocan sus espadas entre ellos.

También existe otra danza, bailada con los mismos trajes y muy similar, que llaman "los cubanos". La diferencia prácticamente está en las piezas musicales que las acompañan. Antes, había más danzas, como la de "las Malinches", pero ya se perdieron.

A la mitad del año, la temporada de lluvia está iniciando su apogeo. Todas las milpas están sembradas y se dejan ver de buen tamaño, saliendo sus espigas. Prácticamente, el maíz está logrado. Esto coincide con un momento importante del ciclo solar-estacional, el del solsticio de verano, uno de los momentos entre equinoccios, cuando el sol alcanza su máxima extensión hacia norte en el horizonte. De hecho, en el año de 2008, esta celebración se hizo justo el 21 de junio. La fiesta

[71] Quizá estas celebraciones que se realizaban a mitad del año o entre equinoccios o solsticions tiene una significación especial en Mesoamérica. En el pueblo vecino de Tiltepec, una de las celebraciones principales es la dedicada a San Juan, el 24 de junio, medio año después de Navidad (Duinmeijer 1997, 196).

[72] Beals (1945, 80) describe el baile de los negritos en Ayutla y menciona también orígenes europeos para ella. Kuroda (1984, 111-113) señala el tema de moros y cristianos inmerso en esta danza, transmitida a los mixes a través del centro militar, religioso y colonial español establecido en Villa Alta y Yalalag.

entonces remite a aquellas celebraciones del pasado prehispánico en las que se instaba a los dioses del maíz, la lluvia y la fertilidad para lograr abundantes cosechas.

Es interesante comentar que esta fiesta de mitad del año no es fija; cambia de fecha año con año, y para decidir cuando realizarla se consulta a las *xëë maywë* para hacerla coincidir con un día de buen pronóstico, adecuado para las ofrendas a *it Naxxwin*, Dios, la Virgen y el Santo San Cristóbal. Generalmente buscan un día de signo *Tsaan*. Entonces, la fecha de celebración es flexible en el calendario, a realizarse alrededor del mes de junio. Esto coincide con nuestro comentario sobre la flexibilidad de realizar las fiestas del calendario de 18 veintenas en cualquier día dentro de éstas, siendo la única condición que se realizaran en un día bueno de la cuenta ritual. La importancia del carácter favorable de ciertos días, así como lo que éstos dictan ritualmente, se observa con claridad en Chichicaxtepec.

Figura 22. Preparación y baile de los Negritos.

La fiesta de San Cristóbal

Esta es la celebración más grande en el año. Se festeja el 25 de julio[73], pero existe una novena previa que inicia el día 16 celebrando un rosario diariamente. Entre los católicos escogen ser novenarios como promesa a San Cristóbal. El novenario tiene entonces que invitar una comida al pueblo, con tamales, caldo de pollo, tepache y

[73] En 1969, la Iglesia Católica suprimió a San Cristóbal del santoral litúrgico por considerar dudosa su existencia. Entonces su celebración dejó de ser obligatoria para dejar libre la de Santiago Apóstol. La Iglesa no lo descanonizó y permite su culto, pasando su fiesta al 10 de julio. No obstante, la gente de Chichicaxtepec no ha cambiado la fecha para su celebración.

cervezas, y la presencia de la banda. Ese día, en medio de una atmósfera de respeto, la familia junto con los invitados, llevan en procesión a la Iglesia una serie de cirios cuyo número varía dependiendo de la situación (Figura 23). Si piden por la obtención de un trabajo, el bienestar de un migrante, el bautismo o matrimonio, la curación de un enfermo, la inauguración de una casa o un trabajo, la resolución a algún problema, entonces serán ocho, diez o doce cirios. Si se ha soñado con un abuelo difunto o se le quiere recordar, serán siete velas si es mujer, o nueve si es hombre[74]. En cualquier caso, la familia también acudirá a los cerros sagrados para hacer las costumbres y de cumplirse la promesa, deberán repetirse los rituales junto con la ofrenda de cirios a la Iglesia tres veces más como pago y agradecimiento. Una vez en la Iglesia y después de un rosario, se colocan las velas en el altar mayor, dejándolas prendidas para iluminar la celebración.

Figura 23. Novenarios en procesión e Iglesia adornada con cirios (San Cristóbal al frente del altar).

Por su parte, el Comité de Cultura también acude al Zempoaltepetl para pedir por el éxito de la fiesta y la seguridad de los visitantes a su llegada y regreso. El 23 de julio comienza la llegada de invitados y bandas de otros pueblos (Figura 24). El Comité los recibe en la entrada del pueblo, en *Mëj Too*. Ahí se dan discursos de agradecimiento y respeto como bienvenida ("Gracias por su visita. Agradecemos a nuestro creador y al patrón San Cristóbal su llegada con bien al pueblo. Deseamos que disfruten la fiesta"). Éstos traen flores, cirios o imágenes del Santo, y a su vez corresponden el recibimiento con discursos. Ahí, se bailan jarabes y sones mixes.

Ese día inicia la calenda, una procesión por todo el pueblo con las bandas local e invitadas. En varios puntos se baila y se comparte mezcal, así durante toda la noche. El 24 son las vísperas de la fiesta. Se oficia el último novenario y entonces se saca a San Cristóbal del altar mayor para llevarlo en procesión por el centro del pueblo (Figura 25). Después se lleva de nuevo a la Iglesia para que la gente le lleve ofrendas, lo toque, rece

[74] Cuando alguien muere inician una serie de rosarios por nueve días si el que murió fue hombre, y siete, si fue mujer. El día en que se anuncia el deceso, familiares y amigos (a veces prácticamente todo el pueblo) acuden para acompañar a la familia en la pérdida, y ayudar en la atención de los visitantes, ofreciendo leña y despensa, preparando alimentos, y velando al difunto. Generalmente, al día siguiente es el entierro y la comunidad acude al panteón en procesión. Ahí se da el último adiós y palabras de respeto al fallecido. Después de los nueve o siete días de rosarios y debidas costumbres, se levanta la cruz en el sepulcro del difunto, también invitando a la comunidad. A partir de entonces, periódicamente se deben dedicar rezos, ofrendas y costumbres a los muertos, sobre todo en su fiesta *Ap Xëë* (para descripción de actos al momento de la muerte, ver Lipp 1991, 126-133 y Ballesteros y Rodríguez 1974, 96-97).

e impregne veladoras y flores de él. La madrugada del 25 se cantan las mañanitas. El Comité de Cultura ofrece un almuerzo al pueblo, con atole de panela *pak nu'up*, una bebida considerada de respeto. Entre los eventos festivos están el baile de los negritos, conciertos con las bandas visitantes, torneos de basquetbol y voleibol, quema de fuegos pirotécnicos, y actos de acróbatas que llaman maromeros o marobombos (Figura 26). Éstos, disfrazados como payasos, caminan sobre una cuerda floja, mientras bailan y recitan chistes y poesías en rima[75].

Figura 24. Bienvenida y palabras de respeto a visitantes (23 de julio de 2010).

Figura 25. Procesión con San Cristóbal (24 de julio de 2008).

[75] Antes los marobombos eran del pueblo y cuentan que practicaban sus malabares en la casa de la Sra. Cristina, en las cuerdas que amarraban en los dos grandes aguacatales en su casa. En la fiesta, llegaban a la casa del Sr. Filiberto a pedirle con un discurso de respeto que los acompañara al Centro para que diera su acto, el cual todo el pueblo esperaba. Él, entonces, se disfrazaba y pronunciaba sus creativas rimas mientras bailaba de manera graciosa. Su acto era fuertemente ovacionado y apreciado por la gente. Desafortunadamente estas tradiciones se perdieron pues los últimos marobombos y don Filiberto cambiaron de religión y decidieron abandonar esta tradición.

La fiesta patronal ha sufrido muchos cambios, aún frescos en la memoria de la gente. Antes, además del mayordomo, había dos cargos comunitarios que hacían las veces del Comité: el capitán y el alférez. Ellos hacían el gasto de toda la fiesta; el alférez ofrecía las comidas durante la víspera y el capitán las del día 25. Juntos, con atole de *pak nu'up* y la banda de música, invitaban respetuosamente a las autoridades a la fiesta.

Justo antes de la calenda, caminaban por todo el pueblo los *tente äp* o *malëviejos*, hombres vestidos de mujer con el traje tradicional del pueblo y máscaras de madera. Iban de casa en casa invitando a la gente, también junto con la banda y la chirimía, la cual aún se conserva. Entonces los padres alertaban a sus hijos: "Apurad *onëk*, ya vienen sus hermanos!!! *Jëm vinkon, jem vintë*! (¡Ahí cerca, ahí vienen!)" (En Kuroda 2005, 58, hay una foto de los *malëviejos* de Chichicaxtepec, tomada en 1974). Así iniciaba la fiesta y todos bailaban.

Figura 26. Acto de marobombos (26 de julio de 2008).

Ap Xëë *o Todos Santos*

En ayook, *Ap Xëë*, quiere decir, "la fiesta de los abuelos". Es la fiesta para los abuelos difuntos y los que dejaron este mundo. Como veremos en los siguientes capítulos, los que fallecieron conservan un estrecho vínculo social y emocional con los que están vivos.

El 24 de octubre se inicia una novena de rosarios. La noche del 30, el séptimo día de la novena (7 y 9 los números para los difuntos) llegan los *Ap*, los abuelos, y cenan con los familiares. Para ese día ya la gente colocó sus altares, con arcos de carrizo, adornados con flores de *cempasúchitl*, fruta (nísperos), panes de muerto, imágenes de santos, veladoras, copal, mezcal y tamales recién hechos (Figura 27). Desde esa noche hasta el 2 de noviembre se preparan distintos tamales: de chayote con camarón, de amarillo de pescado, de amarillo con pollo, amarillo con res, y de frijol con camarón (ver Apéndice 4). Estos se van colocando en el altar para que los abuelos los degusten (comen bien una vez al año y ¡tienen que comer de todo!). En el pasado, no ponían altar, sólo una ollita de barro en el piso donde ponían los tamales.

Figura 27. Altares en honor a los abuelos difuntos.

En esos días, las familias van al panteón, limpian y arreglan los sepulcros de sus familiares. Algunos colocan un pequeño arco de carrizo con los mismos adornos del altar.

El 1ero. de noviembre, la comunidad se reúnen en el centro. Ahí da inicio la celebración del *Ayo'oywë* (o *Ayo'oy*). Los asistentes, entre niños, jóvenes y adultos, preparados con mochilas y botellas, se dividen en dos grupos para visitar las casas de los católicos; unos por arriba y otros por abajo. En cada casa se reza y se bendicen los altares y ofrendas. Al final, los anfitriones reparten tamales, fruta, dulces, las cuales se comen o se guardan. También invitan una taza con café o atole *pak nu'up*, tepache o copitas de mezcal. Estas visitas duran toda la noche junto con las campanas de la Iglesia que repican constantemente. Finalmente, los dos grupos se reunen en la última casa y van todos al panteón. Ahí rezan y ofrecen mezcal a la Tierra, los abuelos y entre los participantes.

El 2 de noviembre, después de una misa o rosario, la comunidad se reúne con la banda y la chirimía y van todos en peregrinación al panteón (Figura 28). Ahí, se pronuncian unas palabras y, acto seguido, las familias se dirigen a sus sepulcros para dar de comer a sus abuelos por última vez. Les colocan frutas y pedacitos de pan de muerto y tamales. Se deja una veladora, flores y se les rocía tepache y/o mezcal. Todo ello, mientras se pronuncian rezos en ayook, para que encuentren descanso, estén bien y disfruten de las ofrendas. Al mismo tiempo, como evento comunitario entre vivos y muertos, las familias se acercan a otras y piden con respeto que se dirijan palabras a sus respectivos muertitos, invitando con ello una copita de tepache o mezcal. Entre todos se van repartiendo frutas, galletas y dulces.

Todos Santos coincide con el fin de la temporada de lluvias y el inicio de secas. Es un momento donde hay variedad de vegetales y frutas, abundante comida que también toca a los difuntos disfrutar. En el calendario agrícola mesoamericano, este era el tiempo en que las veintenas de petición de lluvias terminaban, y comenzaban las que se referían a esperar el momento de la cosecha, ahora pidiendo abundantes elotes. En el calendario mexica correspondía a la fiesta de Quecholli, donde se honraba a la tierra y todo lo que de ella provenía, maíz y animales para el alimento. Las fiestas para los difuntitos eran Miccailhuitl y Huey Miccailhuitl, o Tlaxochimaco y Xoctl Huetzi, desde el 23 julio al 2 de septiembre.

Figura 28. Celebración de *Ap Xëë o* Todos Santos.

Navidad y las Posadas

Distintas familias católicas escogen ser anfitriones de nueve posadas, tomadas como promesas, comenzando por el día 16 de diciembre, con un rosario en la Iglesia. Ahí, colocan un pequeño nacimiento y los anfitriones de la posada toman las imágenes de María y José para salir en procesión a su casa junto con la comunidad y la banda. Con velas en mano, algunos entran a la casa y hacen las veces de los posaderos, el resto se queda afuera con María y José. Se canta la letanía y una vez adentro, José y María se colocan en el nacimiento de este hogar. Se recibe la cena y la banda toca.

Al día siguiente, la comunidad se reúne en esta casa y se ofrece atole *pak nu'up* y pan. Se realiza un rosario en el nacimiento, y los siguientes anfitriones toman a José y María y se los llevan en procesión a su respectivo hogar para seguir con la siguiente posada. El día 24, María y José llegan a la casa del último posadero, la del mayordomo, quien ofrece al pueblo una gran cena. Al día siguiente, regresan a la Iglesia.

En el pasado, había otras fiestas que complementaban el ciclo anual. Una era en honor a la Virgen de la Soledad, cuya imagen está en el retablo mayor de la Iglesia, comprada en 1954, un año después de una grave epidemia en el pueblo que mermó drásticamente la población (más de 70 niños murieron). Su fiesta, el 18 de diciembre, iniciaba una octava de festejos que culminaban el 25 de diciembre, con la cena en casa del mayordomo. La fiesta del Dulce Nombre se festejaba el 19 de diciembre y al día siguiente había una gran conmemoración para la Virgen de Guadalupe. Ese día hacían

una procesión con su imagen desde la Iglesia hasta su ermita en *Tsapts Mëykïx,* culminando en un baile de negritos.

Dentro de este ciclo festivo, también existen otras fiestas en otros pueblos a las que suelen acudir los creyentes católicos. En ellas, se pide por el bienestar de la familia, se inician promesas o se terminan de cumplirlas (como también lo describe Ballesteros y Rodríguez 1974, 98-100). Se llevan flores, veladoras y otras imágenes. Estas ocasiones también son muy benéficas para el comercio. Entre las fiestas más concurridas están la del 20 de enero en Totontepec, en honor a San Sebastián Mártir; el 3 de Mayo en Alotepec, Amatepec, Santa María Yalina (zona zapoteca) o algún otro de tantos pueblos vecinos que celebran la Santa Cruz; el 24 de mayo en Reforma, para festejar a María Auxiliadora; el 15 de agosto, en Santa María Temascalapa (zona zapoteca), a la Virgen de la Asunción[76]; y el 8 de septiembre en Mixistlán, a la Virgen de la Natividad.

Para concluir este capítulo, basta enfatizar la fuerte observación de la naturaleza y las sólidas bases matemática y religiosa, en los calendarios mesoamericanos. Sin duda, los antiguos sistemas de contar los días fueron un gran logro científico con aplicación en la agricultura y el ritual (Broda 1982, 101; 1983, 150; 1996, 462; Tichy 1983, 139). En ello existe mucha lógica dada la inexistencia entre la dicotomía entre ciencia y religión como en las sociedades modernas occidentalizadas[77]. En el pasado mesoamericano, lo científico era sagrado, entendiendo que los sacerdotes no sólo se limitaban a lo ritual, sino también a la medicina, escritura, poesía, filosofía, y lo intelectual (Bartolomé 1997, 116). Era un todo (cultural) integrado: la naturaleza, las entidades divinas y las instituciones sociales. Los mesoamericanos hicieron una imagen ordenada del mundo donde todo tiene su lugar, incluyendo la religión, la arquitectura (espacio) y el calendario (tiempo). De ahí también que la creación de un universo cultural al establecer sitios y ciudades conjugando el tiempo, la astronomía, y un paisaje ritual (Broda 1991; 2004a, 34; ver Iwaniszewki y Montero 2001, parte 2). Algo similar, enfatiza Gossen (1974) en una escala menor, donde los tztotziles de Chamula realizan sus rituales en coherencia con una imagen temporal y espacial cíclica, acorde también con eje oriente-poniente del sol. Veremos a continuación, que el aura de la religión impregna varios aspectos de la vida comunitaria y el ritual es así uno de los componentes que provee lógica y sustento al tiempo en Poxoyëm, muy en particular, a la cuenta sagrado de 260 días.

---

[76] Tuve la oportunidad de acudir con personas de Chichicaxtepec y su banda a la fiesta de Temascalapa y aproveché entonces para preguntar sobre la existencia del calendario. Alcina Franch (1993) reporta manuscritos con el registro de este conocimiento. A las pocas personas que pude preguntarles, no sabían nada al respecto.

[77] Aquí y en otras partes del documentos, al mencionar "occidente" y sus derivaciones no me refiero a una región geográfica, sino al conjunto cultural e ideológico que se generó en los países europeos apartir del pensamiento filosófico griego, pasando por el Imperio romano, y los pensamientos renacentistas y positivistas del siglo XVIII, junto con las políticas imperialistas y colonialistas

CAPITULO III
WINTSË'ËKË: RESPETO A LA MADRE TIERRA Y LOS CERROS

«Mais si tu viens n'importe quand, je ne saurai jamais
à quelle heure m'habiller le cœur…Il faut des rites.»
(el zorro al Principito, en Saint-Exupéry 1999, 74).

La cuenta de 260 días en Chichicaxtepec está estrechamente ligada a los actos rituales. Como ya vimos, por una parte, cada día tiene un pronóstico o cualidad buena o no tan buena. Otro nivel de significación, quizá el que mejor se conserva, es el carácter ritual de los días, la actividad ritual que dicta o sugiere el tiempo. Las últimas interpretaciones de los códices del Grupo Borgia coinciden en interpretar las escenas ahí pintadas como una guía para el adivino y conocedor del calendario en la recomendación de ofrendas, procedimientos medicinales e interpretación de augurios y presagios (Anders et al. 1994a; Nowotny 2005). Estas interpretaciones coinciden con el conocimiento de las *xëë maywë* y el manejo que hacen de la cuenta sagrada. No se pretende decir que las formas rituales en Chichicaxtepec son las mismas en los códices, ni mucho menos, estáticas en el tiempo. La religión mixe como muchas mesoamericanas en general, han incorporado y adaptado aspectos de la religión católica a su propia realidad y lógica cultural (ver ensayo sobre la visión y religión en los pueblos de Oaxaca, en Bartolomé 1997; 2004a). Muchos que han vivido y descrito la religión mixe constatan el modo sincrético tan particular que en la región se ha desarrollado entre los pensamientos auténtico y occidental (Lipp 1991, 24) [78]. Aún así, es posible dilucidar un sustrato mesoamericano e incluso ayook en las creencias y prácticas rituales. Es indudable la efectividad de estas costumbres y la arraigada confianza que en ellas por generaciones ha, y seguirá, depositando el pueblo ayook. El noble valor medicinal atrás de este conocimiento se ha conservado y readaptado a través del tiempo, apropiándose de elementos ajenos, provenientes de la religión católica cristiana, a pesar de que el arribo a la población originaria representó un enorme choque cultural y social, y un profundo trauma que quizá permanece latente.

No es posible dividir y distinguir en los ritos "lo occidental" de "lo mesoamericano". De esta forma perdería precisamente su lógica. El sacrificio de aves en los cerros es una de las mejores expresiones de lo mesoamericano (ver ejemplos plasmados en códices antiguos como Vindobonensis p. 22, 30; Nuttall p. 20, Borgia p. 71, descrita y vehementemente condenada por frailes y cronistas españoles (e.g., Motolinía 1971[1555], 34; Sahagún 2006 [1569], 162; Ruíz de Alarcón 1953 [1629], cap. IV; Balsalobre 1953 [1656], 352-354; Serna 1953 [1653], 67, 142). Torquemada (1986 [1615], 97, 99, 135) describe extensamente sobre el sacrificio de animales, ofrendas de comidas y bebidas, y los altares en las cumbres de los cerros. Otros

[78] Otros datos sobre ritualidad mixe pueden encontrarse en Ballesteros y Rodríguez (1974), Martínez (1994), Beals (1945, 89-99), Nahmad (1994), Torres Cisneros (2003; 2004), Münch (1996) y González Villanueva (1989). Aspectos teóricos y filosóficos de la religión *ayook*, pueden leerse en estos tres últimos. Relatos muy cercanos a lo que aquí se describe también en Alcina Franch (1993). Para una descripción analítica de las expresiones rituales en los pueblos de Oaxaca, ver Barabas (2004; 2006).

elementos rituales como rociar la Tierra con bebidas sagradas, el papel preponderante de los antepasados, las ofrendas en un número especial, el discurso ceremonial con difrasismos y paralelismos, entre otros, podríamos también considerarlos mesoamericanos. La realización de estos eventos en un día determinado de la cuenta de 260 días conforma un cuadro más completo de la religiosidad mesoamericana, expresiones que en Poxoyëm se conjugan como una valiosa oportunidad para aprender más de ellas.

Así, nos enfocaremos en estas últimas y dejamos un poco de lado la descripción de prácticas cristiano-católicas, así como el análisis de sincretismo, que sin duda sería interesante abordar (ver Barabas 2006 para un exploración crítica al respecto). Así, en este capítulo me concentro en los actos rituales con mayor expresión mesoamericana-ayook que tienen una raíz o vínculo con el tiempo o la cuenta ritual.

En Poxoyëm, realizar los rituales o actos sagrados se traduce en español, hacer "la(s) costumbre(s)". El mismo término se usa en otras partes de Mesoamérica, como en Momostenango (Tedlock 1982, 37) y los pueblos de Oaxaca (Barabas 2006). En el ayook de Poxoyëm, existe un nombre más apropiado para estos actos: "*wintsë'ëkë*" que literalmente refiere al acto de "respetar", es decir, dar respeto a aquellas entidades naturales[79] a las que recurrimos e invocamos en medio de aflicción o aspiración, principalmente a la Madre Tierra y también a Dios, la Virgen y los Santos[80]. Torres Cisneros (2004, 40) equipara *wintsë'ëkë* con "respeto, ofrecimiento, ofrenda". En Tamazulapan, el término *jujky'ajtï'ïn* se aplica para referirse a la religión, en un sentido general de forma de vida, comunitario y en estrecha relación con la naturaleza (Martínez 1994, 336). Como Lipp (1983, 219; 1991, 72) señala, el ritual mixe se expresa mejor a través de los actos que se dirigen a la Tierra, *Našiwi·n tu·nba*, "los trabajos de la Tierra" (*it Naaxwin wintsë'ëkë,* en la variante de Poxoyëm).

Antes de describir los motivos y los actos conforman la ritualidad en el pueblo, es necesario hablar sobre algunos aspectos fundamentales de la visión del mundo ayook. Es justo decir que es imposible establecer una noción generalizada de la religión o el pensamiento ritual, pues éstas se constituyen en la mente humana como imágenes y narraciones personales, influidas por el contorno cultural, social y familiar. De ahí, que las líneas siguientes constituyen un acercamiento a la religión de Poxoyëm, tomando en cuenta que provienen de una interpretación personal, alimentada por el aprendizaje parcial de la lengua, la convivencia dentro del pueblo, la identificación y empatía que siento por su gente y, precisamente, su religión.

---

[79] En muchas obras antropológicas es común encontrar el término "entidades sobrenaturales" para referirse a las formas o esencias divinas (e.g., Barabas 2006; Bartolomé 1997). No obstante con ésta expresión se entiende que son entidades que exceden la naturaleza, si bien poderosas, que son inmateriales o fuera de lo normal. Prefiero aquí llamar "naturales" a estas entidades para acercarme a la visión y sabiduria *ayook*, presente también en otros pensamientos religiosos y filosóficos en el mundo, donde la Madre Tierra, la Madre Naturaleza, como su nombre lo indica, es una entidad natural con lo que sería incoherente calificarla de "sobrenatural". Tampoco sería lógico calificar a nuestros abuelos difuntos como sobrenaturales. Dios, la vida de los cerros, la Virgen, los Santos y nuestros difuntos, son seres divinos y sagrados, pero también naturales, porque viven y conviven en nuestro mundo natural y social, en nuestra familia, casa y comunidad, siendo parte de nuestra realidad. La naturaleza posee sabiduría y fuerzas que son invisibles al ojo humano, pero no por ello, son fuera de lo natural o no existentes. El término "sobrenatural" usado por antropólogos denota un "cientificismo" enajenante hacia las culturas originarias.

[80] Destaca que en el Popol Vuh, cuando los Dioses primordiales acabaron de hacer el mundo, se cuestionaron quién habría de honrarlos, de respetarlos, quien sería su proveedor de sustento (Christenson 2003, 78).

Dos espacios en el mundo: *it Naaxwin* y *Adojk it*

Naaxwin es la Tierra. *Naax*, es el término para tierra, como la tierra donde pisamos, y *win* es "ojo", usado en muchos locativos refiriendo a "lo que el ojo puede ver". *It* es lugar. Entonces *it Naaxwin* es la tierra que es visible, la superficie terrenal donde vivimos.

Naaxwin tiene género femenino y por eso se traduce como Madre Tierra o Madre Naturaleza. Es un ser vivo, que tiene sentimientos (e.g., tristeza o enojo), espíritu y alma, y es capaz de razonar y comunicarse. En ese sentido, dentro del animismo, es una entidad que posee características que comparte con los seres humanos individuales (Fowler 2004)[81].

Todo lo que hay en ella, también es vivo, incluyendo los animales, plantas, montes, ríos y piedras. Es testigo omnipresente y omnisciente de todo lo que sucede sobre su faz, de todas las criaturas y seres en ella. Ella "ve todo", conoce todo como también afirma Lipp (1991, 31). Ela es quien nos ve por primera vez; al bebé recién nacido lo recibe en el mundo, pues la postura hincada para el parto, obliga al niño nacer en dirección a la tierra. Cuando somos bebés jugamos en el suelo, en contacto con la tierra, y después, aprendemos a caminar en ella, y nuestros pies la tocan. Comemos gracias a ella, porque ella provee nuestro maíz. De ahí también que éste sea el alimento más preciado y sagrado también[82]. En ella viven los animales que comemos; a su vez, ellos comen de ella. Ella los protege y de alguna manera son suyos (Carrasco et al. 1961, 156). De ahí que al cazarlos también tenemos que darle un respeto a ella, como petición para tomar uno de sus animales. Los ríos que corren sobre ella son nuestra fuente de agua. Ella nos da el fuego, porque los ocotes que usamos para la lumbre crecen de ella. A ella regresamos cuando morimos porque nos entierran en el panteón. Gracias a ella vivimos, porque ella nos da todo lo que necesitamos. Por eso mismo le debemos respeto y agradecimiento.

Ella es capaz de ayudar cuando deseamos o necesitamos algo, pero al pedirlo necesitamos hacerlo con fe y con las cosas que le dan sustento. Ella también come y bebe, necesita comida y bebida, de orden sagrado, ofrendas especialmente preparadas. Concretamente, al momento de las costumbres, éstas se dejan dentro de ella, en un hoyo realizado en la tierra (como ya otros habían documentado –e.g., Lipp 1991, cap. 5). Y entonces nuestras palabras a ella, deben ser respetuosas, bonitas y elegantes; son las oraciones. Ella, al ver y conocer todo lo que pasa en la Tierra, sabe quien no la ha ofrendado y si se siente desatendida, puede molestarse y entonces demandar a los humanos la realización de costumbres mediante anuncios.

Aquí, un pequeño *Ap Ayook* donde *Naaxwin* es protagonista:

---

[81] Lo anterior constituye un elemento central en la visión mesoamericana, donde entidades naturales, como cerros, ríos o plantas tienen alma; incluso también objetos. Serna (1953 [1653], 231) ilustra esto desde la época colonial: "[hablando del alma en plantas, incluyendo el *ololiuhqui*, peyote y piciete] Piensan que los árboles fueron hombres y se convirtieron en árboles y que tienen alma racional, y cuando les cortan, los saludan y hablan [a ellos], y si rechinan, se quejan […]". Más adelante se verá que en el *Adojk it* viven estas almas, como las de los cerros, en forma de seres humanos, los *tonkopk jäyë*. Como retrata Serna (1953 [1653], 231) con los árboles, éstos fueron humanos que después se convirtieron en cerros.

[82] El maíz, como veremos en el Capítulo VI, es sabio también. Es el medio de adivinación para revelar cosas de las que no somos conscientes. El maíz es tan valioso que incluso algunos abuelos dicen que otros quieren tenerlo, como cuando se ve en el cielo una estrella fugaz, la cual baja a la tierra para robarse un maíz.

2. Naaxwín y la señora que no compartía su maíz

Había una vez una señora que tenía mucho maíz, dos grandes *tsëjx* llenos de maíz. Pero cuando llegaba su mamá a pedirle un poco, ella le mentía diciéndole que no tenía. Esto mismo lo hacía con otros paisanos.

La mamá de la señora, cuando recibía la negativa de su hija, se acordaba de Dios y de *Naaxwín*, la Madre Tierra, lamentándose por la actitud de su hija. *It Naaxwín* se enojó por esta situación y convirtió el maíz de la señora en langostas. Estos animales, plaga del maíz, comieron a la muchacha.

Por eso, cuando tenemos maíz, u otra cosa que nos pidan, hay que ofrecerla y no ocultarla; aunque sea poquito, hay que darla, porque si no, *ít Naaxwín* se enoja.

Los cerros, en especial los que son considerados sagrados, son una extensión de *Naaxwin,* y son adecuados para ofrendarla, hablarle y alimentarla[83].. Son como el lomo rugoso del lagarto de la Tierra, echado sobre el agua de los mares, así pintado en los códices antiguos (Aurora Pérez, comunicación personal). En ellos, hay acceso al *Adojk it*, más aún si hay cuevas[84].

Adojk it, es el Otro Mundo. Literalmente es el "otro lugar". No es un espacio separado de *Naaxwin*; el *Adojk it* es una extensión de la Madre Tierra. Ahí llegamos todos cuando morimos. Pero desde ahí, los difuntos siguen viviendo porque siguen conviviendo y comunicándose con los vivos, con los que estamos de este lado, y a la vez, nosotros podemos hablar e interactuar con ellos. Ellos son capaces de aparecer y hablarnos durante nuestros sueños, a veces no en tan buenos términos lo cual nos provocaría angustia, susto e incluso enfermedad. Algunos podrían incluso avisar que es momento de reunirnos con ellos en el *Adojk it*, por ende, el anuncio de muerte (también en Carrasco et al. 1961, 156). Y es que en el *Adojk it* está inscrito el tiempo de vida de todos los humanos.

Sobre el vínculo con los abuelos difuntos, nosotros nos dirigimos a ellos con respeto a través de las costumbres para que descansen y encuentren luz, tranquilidad, y para que intercedan a favor de nuestra protección, bienestar y salud. Lipp (1991, 131-132) describe que, como parte de los rituales al momento del deceso de una persona, un especialista médico habla directamente con el difunto pidiéndole que no regrese en sueños, que visite a la familia como si estuviera en la casa, que descanse en su sepulcro, que viva tranquilo y feliz, que no lastime a los vivos, que por ello le colocan ofrendas para defenderse de la muerte y la enfermedad, y aunque le maten pollos y lo molesten, que no se aparezca y asuste, y en cambio, proteja a la familia (también similarmente lo mencionan Carrasco et al. 1961, 157). Así también, al final de *Ap Xëë*, después de convivir los abuelos con los vivos, regresan al "otro lado", y se juntan para platicar y seguir en su fiesta con los tamales, pan y mezcal que recibieron de sus familias. Ahí observan qué les dieron y si les dieron poquito, no fue suficiente, o incluso no los

[83] Serna (1953 [1653], 93), molesto por las prácticas rituales de los pueblos originarios, denuncia la atribución de divinidad a los cerros, montes, ríos y lagunas. Describe someramente alguno ritos realizados por los médicos sacerdotes del siglo XVI en los cerros.

[84] En relación a las significaciones de la Tierra, como entidad viva, dadora de vida, morada de vivos y muertos, merece recurrir a la lectura de la afamada escultura azteca de la diosa Coatlicue en el trabajo de Anders y sus colegas (1993, 60-61).

visitaron, se molestan mucho y entonces regresaran a pedir a sus vivos comida y atención. De no hacerles caso, la familia enfermará.

En el Otro Mundo también viven los espíritus de la Naturaleza. Entre ellos están las ánimas de los animales del monte, incluyendo los que se cazan, los cuales tienen vida y cuerpo igual o similar a la que tenían en Este Mundo (así también lo menciona González Villanueva 1989, 57; e.g., en el *Ap Ayook* No. 3, Capítulo IV, los venados son yeguas). También allí están los *tonkopk jäyë* o *kopk jäyë*, la personificación del espíritu o la vida misma de los montes. El nombre *jäyë* significa "persona". En la literatura los refieren como dueños de los cerros (Barabas 2006), pero en mixe es mejor entenderlos como el espíritu o la vida del cerro. Y es que en el pasado, antes de Cristo, cuando había obscuridad[85], los espíritus de los cerros eran personas, pero después quedaron atrapados en los cerros y se volvieron los cerros mismos; los vemos como montes, pero en el Otro Mundo tienen forma de persona. Por ejemplo, el espíritu de *Mëj Kopk'am,* el lugar sagrado por excelencia entre los mixes, es el legendario y divino rey *Cong Oy*, que vive en el cerro y a la vez es el cerro.

También al *Adojk it* llega el espíritu de los animales que sacrificamos y dedicamos al monte y a *Naaxwin*, y al hacerlo, adquieren su forma original y vuelven a la vida de cierta manera. Así *Naaxwin* guarda sus ofrendas.

El que tiene capacidades para transformarse en su *jawiën*, un *tso'ok*, puede libremente ir y venir del Otro Mundo. Puede incluso llevar algún espíritu o *jawiën* al *Adojk it*, con el fin de dañar a esa persona, asustarlo e incluso provocarle la muerte. De igual forma, en el lugar que alguien se asusta, el *tonkopk jäyë* de ese sitio, atrapa al *jawiën* y lo lleva al *Adojk it*. Ahí, el ser sufre cosas feas, come mal e incluso lo golpean. No es fácil salir ni recuperar un *jawiën* del Otro Mundo, sólo con mucho ritual y ayuda de las *xëë maywë* como ya veremos (las concepciones de *jawiën* y *tso'ok* se abordan con mayor detalle en el Capítulo IV).

Adojk it es un mundo que está cercano a nuestra realidad cotidiana; es como otra dimensión la cual se mezcla en nuestro mismo espacio y tiempo; por ejemplo, lo que hablamos aquí puede ser escuchado allá. De igual forma, en Este Mundo hay varias entradas al Otro Mundo. El lugar donde ocurrió un susto está interconectado con el *Adojk it;* ahí podemos gritar y pedir que se devuelva el *jawiën* perdido. Las cuevas son aberturas al Otro Mundo. El panteón también es un acceso a él; desde ahí, concretamente a las 12 de la noche se abren las puertas del *Adojk it*. Este "otro lugar" u otra dimensión, podemos comparar con el Mictlan, Xibalbá o Lyobaa de las civilizaciones azteca, maya o zapoteca, respectivamente. Es el lugar donde residían los dioses de la muerte quienes, entre otras muchas facetas, poseían aspectos vivificadores y medicinales, como al momento de recurrir a ellos para curar un enfermo (Anders y Jansen 1994, 135, 160). Así también en Poxoyëm, cuando se pide a los abuelos difuntos en el panteón que alivien de alguna enfermedad grave[86].

---

[85] Resulta sumamente relevante la ubicación temporal de estos sucesos en momentos en los que no había luz, lo que obliga recordar otras narraciones mesoamericanas sobre la creación del mundo en tiempos de obscuridad, como en el Popol Vuh para los mayas, y en el Códice Vindobonensis, para los mixtecos. En los *Ap Ayook*, como veremos, se aprecian muchas referencias al tiempo de obscuridad, en donde se explica el origen de muchas cosas del mundo actual. Sobre este tema se discute a detalle en el Capítulo VII.

[86] El Otro Mundo posee simbolismos muy vastos, una parte de ellos vinculados con distintos aspectos de la vida, como principios vivificadores, contrariamente a lo que podría pensarse por tratarse del mundo de los difuntos y la muerte. El Códice Laud es un excelente ejemplo de este contenido simbólico y metafórico, particularmente relacionado con pronósticos, influencias y rituales (ver Jansen y Anders 1994).

Mezclado con el pensamiento cristiano, hay quienes explican que el Otro Mundo está dividido en tres niveles; el cielo, el purgatorio y el infierno. Cuando morimos, en el juicio final, Jesús decide a qué lugar va cada quien, según su actuación en vida.

Las aflicciones que llevan a realizar las costumbres

Las angustias o *jotmaay* en ayook[87], son una de las principales motivaciones para dirigirnos a la Madre Tierra, los cerros, Dios, la Virgen, los Santos y nuestros difuntos (ver Bell 1997, 115 para definición de ritos de aflicción). A ellos pedimos que terminen nuestros problemas. Las aflicciones se sobrellevan social y familiarmente; la preocupación es compartida por los padres, hijos, abuelos, compadres, y otros seres queridos. Algunas veces, dentro de la familia se sabe qué hacer pues habrá siempre un abuelo, abuela, padre o madre que sabe rezar y hacer las costumbres. Hay veces, que las angustias son muy graves y entonces se requiere de un especialista, de la *xëë maywë*. Al consultarla, además de analizar nuestra situación, mediante interpretación de sueños y la lectura del maíz, ella nos dirá cuando, como y donde hacer nuestra costumbre, según sea el caso. La experta nos acompañará en el procedimiento de respeto, y lo dirige.

Presagios y anuncios

En Chichicaxtepec, como otros pueblos[88], se cree que ciertos eventos contienen anuncios ocultos (Lipp 1991, 47-48, los llama supersticiones). Estos presagios, de no atenderlos, desencadenan desgracias, problemas, mala suerte, enfermedades o incluso la muerte.

Hay animales que se consideran emisarios del *Adojk it*, algunos también *tso'ok* (ver Capítulo IV) que generalmente se divisan de noche. La visita o canto de un tecolote cerca de la casa anuncia adversidad o el deceso de alguien. Escuchar cerca de la media noche el silbido del viento, del aire revoltoso, o el aullido exaltado de perros o gatos, indica que la muerte está cerca o que un *tso'ok* anda por ahí, quizá para provocar susto. Si durante la madrugada, por ejemplo de camino a la cacería o al terreno de sembradío, se advierte la presencia de un *ujtskaa* (puma), se anuncia entonces una desgracia muy grave para quienes lo ven. Lo mismo sucede con otros dos animales que suelen acompañar al león de montaña; uno llaman *yök u'* y el otro, *wäko'o*. Este último es blanco, vuela y grita como el llanto de un bebé. En el *Vocabulario de Totontepec* se traduce como lechuza de campanario (Schoenhals y Schoenhals 1982, 230) pero en el pueblo aseguran que no se trata de un búho ni lechuza. Sobre el primero, desconozco

---

[87] *Jotmaay*, contiene la partícula para "estómago", *jot*, lo cual es coherente al pensar que las preocupaciones se sienten justamente ahí, como un nudo o dolor.

[88] Existen registros de presagios en distintas obras de cronistas españoles. En referencia a la visión nahua, ver Motolinia (1971[1555], 152), Sahagún (1997 [1558-1560], cap. 2 parr. 5a; 2006[1569], libro V), Mendieta (1973 [1604], I, 67-70); Torquemada (1986 [1615], 84) o Serna (1953 [1653], 210-226); sobre la visión zapoteca, Córdova (1886 [1578], 214-215); sobre la visión nahua de Guerrero, Ruíz de Alarcón (1953 [1629], cap. IX); entre los mayas peninsulares, Sánchez de Aguilar (1953 [1639], 276). Algunos de los presagios que a continuación se describen, pueden encontrarse en estas fuentes. Para comentarios sobre los simbolismos y lenguaje metafórico en presagios y agüeros que pueden ayudar al entendimiento de la pictografía en los códices, ver Anders y Jansen (1993, 69-71). Sobre los eventos que anunciaron la llegada de los españoles y registrados en las fuentes coloniales, merece la pena consultar el trabajo analítico de Guilhem Olivier (2006).

de qué animal se trata. Así, si se ve o escucha a estos animales de anuncio en la noche, se debe rezar en nuestro altar, rogando para que se vaya y el anuncio no sea para los nuestros.

El canto del pájaro azulejo *tsinaay* también anuncia. Cuando éste canta de manera alargada, pausada y ronca, significa que está enojado y que pronostica algún infortunio. Pero si lo hace de manera corta y consecutivamente, como una risa, indica que está contento y que algo bueno pasará[89].

Que en el camino cruce una víbora o un zopilote, más si lo hacen del lado donde se oculta el sol, avisa sobre alguna adversidad ("corta el hilo de la vida", Serna 1953 [1653], 225). La culebra ratonera *mojk ap* posee malos anuncios o, si la topamos después de hacer las costumbres, nos dice que el Cerro e *it Naaxwin* no entendieron o no recibieron las ofrendas.

Sentir un tic nervioso en el ojo, *ëjtëpë win*, señala lo mismo.

Hay también presagios sin anuncio negativo. Cuando aparece adentro de la casa el insecto que llaman *uts pëën*, del cual desconozco su nombre en español, anuncia un embarazo, la llegada de un nuevo miembro a la familia. Cuando un gallo canta adentro de la casa, o la lumbre del fogón truena de cierta manera, anuncia que alguien llegará de visita. Que un conejo atraviese el camino, es de buen augurio.

Un pronóstico meteorológico sucede cuando aparece un halo de arcoiris alrededor del sol, ocasionado por un fenómeno óptico en las nubes, que le dicen *xëë tsyëjk* y literalmente significa "la casa del sol", indicando que en unas hora comenzará a llover.

La gente cuenta que en el pasado era mucho mayor la creencia y la atención que ponían en los cantos de animales y los eventos que sucedían durante el día, pues todo tenía su anuncio. Antes, cuando el río *Nanaxkë* tenía más agua, cuentan que se oían muchos anuncios en el agua.

Sueños

Otra causa de anuncio y que en ocasiones generan aflicción, son los sueños. Los *ayook jäyë,* como lo mencionan Beals (1945, 97) y González Villanueva (1989, 30), y otros pueblos mesoamericanos (López Austin 1996, 245; e.g., mayas de Yucatán, Sánchez de Aguilar 1953 [1639], 276); ixiles, Colby y Colby 1981, 50;), toman muy en cuenta lo que sueñan y poseen una excelente retentiva para ellos. Los sueños son muy importantes y son objeto de largas pláticas e interpretaciones, más en tiempos pasados, cuando no había luz, ni radio, ni televisión. Es común que en la hora del desayuno, se hable largamente sobre lo soñado en la noche.

Los sueños, los que son nítidos, se quedan en la memoria o quizá nos despierten, anuncian enfermedad, muerte, peligros o problemas familiares. Pueden advertirnos del riesgo de susto o si alguien quiere provocarlo. En este tipo de sueños, es posible que los parientes difuntos pueden manifestarse y comunicarnos la falta de atención hacia ellos o quizá alguna promesa (*yiö'*) que dejaron inconclusa. En sueños los abuelos aparecen y piden a sus familiares cumplir con estas visitas; puede ser que así lo digan explícitamente, que se sueñe recurrentemente a esa persona, o tener otros sueños relacionados con el difunto en donde se sienta angustia (e.g., emprender el camino en el monte y extraviarse). Si cuando alguien fallece, no se hace la novena si es hombre, o

[89] Sahagún (1967[1569], 261-262) y Serna (1953 [1653], 220) describen lo contrario para el ave *oactli* o *huactzin* en el Centro de México. Si éste cantaba como riéndose, decían que era pronóstico de muerte, robo o enfermedad para el viajero.

séptima si es mujer, éste o ésta aparecerá constantemente en los sueños y sucederán problemas. Un abuelo que aparece en los sueños puede pedir cosas muy específicas, como comida, mezcal o veladoras; la luz en el *Adojk it* y su camino es importante.

Los que son *tso'ok,* debido a su capacidad de transportarse entre distintos mundos y dimensiones, pueden visitar a personas durante la noche, en los sueños. Lo que quieren es provocar mal sueño y susto o anunciar a esa persona que es momento de irse al *Adojk it,* de morir. Cuando esto sucede, si soñamos con la persona que sabemos que es un *tso'ok* o con el animal en el que se transforma, es forzoso despertarse, levantarse inmediatamente, quizá despertar a otros familiares, y rezar hablando directa y enfáticamente con el *tso'ok* para que se aleje y se vaya, explicándole que no tiene motivo para hacer daño, que no es momento de partir. Si soñáramos frecuentemente a esa persona que sospechamos un *tso'ok*, ayuda enfrentarlo durante el día y decirle que aparece en nuestros sueños. Eso detiene los malos deseos que se intenta provocar. También será prudente ir al panteón y acudir con nuestros abuelos difuntos, pidiéndoles que nos protejan de esa persona, de ese mal sueño, que éste no sucede, que se revierta el daño hacia quien lo quiere generar. Los abuelos muertos, como están en el *Adojk it* donde los *tso'ok* tienen acceso, pueden saber quién es el que intenta perjudicar y entonces actuar a nuestro favor.

El simbolismo en los sueños es vasto y diverso[90]. Una pesadilla o un sueño pesado recurrente predicen cosas malas y obliga consultar a la *xëë maywë* para saber su significado, actuar para protección o revertir los anuncios. Es probable que la experta, para dar un diagnóstico certero, pregunte la noche en que se soñó pues ese día posee un pronóstico que puede aumentar o mitigar un mal augurio. El tiempo en este respecto es muy importante; de hecho también al momento de soñar: si el sueño ocurre antes de las tres de la mañana, suele no ser un anuncio fuerte, pero si soñamos después, o justo antes de despertar, los pronósticos vienen con intensidad.

Soñar con una boda no tiene un buen augurio, indica enfermedad e incluso la muerte. Resulta más delicado si en el sueño aparece la novia con un vestido blanco y largo. El pronóstico negativo aumenta si los novios entran a la Iglesia, y aún más si se observan veladoras prendidas al interior. Simplemente, soñar con veladoras indica algo malo.

Los sueños en donde aparece alguien con mucho dinero, sosteniendo billetes o monedas, puede tomarse como algo malo; puede indicar que perderá o le robarán dinero.

Soñar que se caen los dientes puede anunciar desgracias; tomarlos y arrojarlos indica muerte inminente. Si los dientes son molares, indica que gente grande morirá, pero si son los de enfrente, son personas jóvenes.

Cuando en el sueño aparecemos cargando un santo o una virgen, anuncia enfermedad o accidente. En el caso del primero, sucederá algo a un hombre, y en el segundo, a una mujer. Si se sueña que se carga una viga, tabla o piedra grande, se suelta y rueda hacia abajo, el anuncio es muy fuerte, indica muerte. Lo mismo si soñamos a alguien muerto, o vemos su cajón de enterramiento y que lo llevan cargando.

Cuando hay sangre en el sueño, significa que cosas malas pueden venir. Significa muerte o una desgracia fuerte, si vemos que se mata un gallo o gallina.

Algo malo o un suceso de vergüenza puede pasar si en el sueño vemos personas o nosotros mismos bailando. La misma interpretación es cuando aparecemos desnudos.

Soñar que algo nos muerde o pica anuncia un conflicto por venir.

---

[90] Sahagún (1997 [1558-1560], cap. 2 parr. 5b) enlista una serie de significados de sueños entre los nahuas del Centro de México clarificando que quien los interpretaba eran los *tonalpouhque*.

Alguna persecución dentro del sueño puede apuntar hacia enfermedad o que no vamos a encontrar lo que buscamos, lo que pedimos, que la persona que vamos a buscar en algún viaje, no la encontraremos.

Soñar que se rompe la mano del metate es un anuncio malo; algo peligroso puede suceder en la casa o a la familia. En el siglo XVII, Serna (1953 [1653], 217) registró que si esto sucedía en la vida real, en la noche, se tomaba como presagio de muerte o enfermedad.

Es interesante observar que muchas de las imágenes anteriores aparecen en los códices del Grupo Borgia: animales con sangre (serpiente apuñalada en p. 9 Borgia), hombre desnudo (p. 10 Borgia), animales y plantas con aguijones o espinas (p. 5 Fejérváry-Mayer), la mano del metate rota (p. 9 Borgia). Quizá también en estos códices algunas de las pictografías correspondan imágenes de sueños y que hayan servido como recurso para que el adivino recomendara un tratamiento o ritual, también indicado en el códice. Este contenido simbólico en los códices aún permanece inexplorado pero existen avances al respecto en la obra de Anders y sus colegas (1994a, 102-123). Motolinía (1971[1555], 5, 153) afirmó la existencia de libros "con figuras y caracteres", que trataban de los sueños y sus augurios, y probablemente se refería a un códice similar al Borgia[91]. Córdova (1886 [1578], 203) menciona que los expertos del calendario eran consultados para saber el presagio de los sueños según el día que ocurrieron.

Los anuncios en los sueños no son fatales; proveen advertencias de lo que nos puede suceder a nosotros o la familia. Por eso consultamos a las expertas y ellas nos dirán cómo defendernos o revertir las desgracias. Si soñamos algo malo en relación con algún conocido, debemos avisarle para que esté prevenido, consulten a las expertas, y evadan los problemas.

Enfermedad

Las enfermedades son obvio motivo de preocupación. En un pasado relativamente reciente, aún en la memoria, fueron comunes las fiebres e infecciones que ocasionaron la pérdida de la mayoría de la población. A pesar de que las condiciones de vida han mejorado y existe acceso a antibióticos y vacunas, aún se toma con mucho cuidado y atención caer en cama y padecer físicamente. Y es que consultar a un doctor (más si es especialista) requiere salir de la comunidad y gastar mucho dinero.

Las enfermedades más comunes son el dolor de estómago, de cabeza, piquetes de insectos, gripa, infección de la garganta, diarrea y fiebres. Todas ellas se pueden curar con algún té de plantas que se pueden encontrar en la comunidad[92] y/o metiéndose al temascal. Las enfermedades de las vías respiratorias se alivian tomando una copita de mezcal con limón. Si la enfermedad es relativamente seria o no se alivia rápido, se

[91] Motolinía (1971 [1555], 5, 153) menciona cinco géneros de libros "de figuras y caracteres", "inventados por los demonios": los de los años y los tiempos, de los días y las fiestas, los sueños y los agüeros, de los nombres que daban a los niños, y los ritos y ceremonias que tenían. Estos contenidos están dentro del Grupo Borgia, siendo el Borgia el que quizá mejor cumple con todos ellos.

[92] Sería una gran aportación cultural y botánica realizar un registro de las plantas medicinales en los pueblos de Oaxaca. Desafortunadamente, mi desconocimiento en la identificación botánica me impidió poner mayor atención en estos aspectos. Pero aquí presento algunos datos. Para bajar la calentura es bueno el té de hoja de sauco (*xikx*), de durazno (*pëjkx*) o *poop näxë* (tiene florecitas moradas, también se usa para hacer memelitas de frijol). Para el estómago, hierba de borracho (o poleo), de hierbabuena (*kaanëxëk*), o hierba maestra (o estofiate) (*taam ujts*). Oler un poco de flor de datura u *ojopüj* sirve para conciliar el sueño; en exceso marea.

acude a la Clínica o con otras señoras que venden y aplican inyecciones. Hay ocasiones en que la enfermedad es recurrente, no cesa o se empeora. En estos casos la familia puede sospechar que se trata de algo más y, como se mencionó anteriormente, quizá entonces la causa de la enfermedad sea el haber experimentado un suceso de anuncio o de presagio, un sueño con simbolismos de peligro, una impresión fuerte o susto, el envío de maldad por parte de un *tso'ok*, el conflicto con alguna persona, el no haber cumplido las costumbres rituales, no haberlas hecho con suficiente fe, fallar en lo requerido de una promesa, o haber faltado en la atención y cuidado de nuestros abuelos difuntos (ver Lipp 1991, 154-166, para documentación de éstas y otras causas de enfermedad para la zona baja mixe)[93]. Al igual que presagios y sueños, algunas enfermedades tienen su origen en la falta a las normas religiosas y sociales (Lipp 1991, 153). Estas causas de enfermedad se materializan en un mal aire, en un golpe de viento frío.

En la enfermedad de susto interviene el desequilibrio entre lo físico, lo emocional y lo social. Cuando se generan conflictos entre los lazos sociales, éstos se traducen en estrés y presión emocional y también social. Entonces, la conexión causal entre malestar físico y lo social se materializa, pues el desorden emocional está fuertemente implicado en la etiología y biología de muchos padecimientos. De ahí, no sólo que la aflicción sea resultado de estar enfermo, pero también es el principio del mismo padecimiento creando así un círculo, el cual se rompe cuando se busca ayuda. Muchas veces son los conocimientos, adivinación y consejos de las *xëë maywë* que mitigan la tensión y así proveen alivio al nerviosismo, y por ende, a la enfermedad (ver Capítulo V para una discusión sobre el componente terapéutico en la adivinación).

En Poxoyëm, como en otras partes de la zona mixe (Lipp 1988; 1991, 155-156)[94], Mesoamérica (Anders et al. 1994a, 91 entre los *ñu savi*) y América (Crandon

---

[93] En algunas partes de la obra de Lipp (1991, 161, 162), donde relata sobre las enfermedades causadas por terceros, se pueden encontrar similitudes con lo que en este documento referimos como *tso'ok*, término que podemos entender como *nahual* (e.g., transformación en ciertos animales, enviar malos aires, lanzar objetos, ver Capítulo IV). Entremezclado, también narra sobre los procedimientos para causar el mal de manera determinada, rituales de magia negra. En ese sentido, resulta lamentable que este autor emplee para ambos actos el término de brujería ("sorcery", "witchcraft", "sorcerers", "vampire witches"). Prefiere así llamarlos sin usar los términos en idioma mixe los cuales son específicos hacia la cultura y distan de lo que occidentalmente conocemos como "brujería" y "brujos", títulos con un carga histórica y cultural también particular, fundados en la intolerancia religiosa, discriminación, terror, persecución y muerte de hombres y mujeres en la Edad Media. Al usar estos términos para explicar lo que en otra cultura existe, se transmiten estas nociones opresivas y ajenas a la cultura que se describe. Entonces se proyectan ideas, valores y juicios negativos hacia lo que se observa. Aplicarlos en los pueblos colonizados resulta riesgoso pues entonces se reproducen nociones peyorativas hacia tradiciones que de por sí fueron masacradas, perseguidas y despreciadas, de esta manera "encajando" más la yaga colonialista. Esta crítica es acorde con lo que Klein y sus colegas (2002) exploran en el uso indiscriminado de "chaman".

[94] Aún cuando su documentación es valiosa para el entendimiento del susto, es desafortunado que Lipp (1988; 1991, 156) se refiere a éste como una "enfermedad folklórica" (*folk illness*). Dicho término proyecta la visión occidental del antropólogo hacia lo que describe, detonando implícitamente que el susto, junto con las enfermedades con íntima relación con lo social vistas en pueblos nativos e indígenas en todo el mundo, pertenecen a una categoría "especial", cultural, folklórica, exótica y no científica. La medicina, como ciencia desarrollada dentro de países occidentales y dominantes (herencia del colonialismo), ha avasallado sobre otros conocimientos medicinales, categorizando sus métodos como "tradicionales", cuando paradójicamente muchas de ellas tienen una evolución histórica tan antigua como la misma medicina occidental (e.g., homeopatía, acupuntura, medicina mesoamericana). El susto no debe llamarse folklórico. Tiene causas, síntomas y diagnósticos específicos como tantas de las enfermedades que la ciencia occidental estudia; el hecho de que ésta aún no los comprenda o acabe de descifrar, porque básicamente no le interesa estudiarla científicamente, no la hace un padecimiento relegado a lo "indígena", como mera curiosidad de la antropología. En el trabajo de Lipp (1988, 435, 441; 1991, 158)

1983 en los Andes), la situación en desarmonía entre el cuerpo físico y nuestra esencia vital o espíritu causa la enfermedad de susto (ver Capítulo IV). En el caso ayook, nuestro espíritu tiene una faceta animal o de algún fenómeno natural compañero, el *jawiën*, el cual también puede enfermarse, asustarse o desprenderse del cuerpo. Una experiencia o impresión fuerte, una situación de peligro, como un accidente, presenciar un incendio, puede hacer que nuestro *jawiën* se despegue y se pierda ("*ëts n'jawiën pitsempë*"). El *jawiën* puede entonces quedarse "atrapado" en el lugar donde nos asustamos y entonces sea el mismo cerro, río o lugar, el que lo toma como un viento o mal aire. Así se genera la desarmonía en el cuerpo, malestares físicos que generalmente se sienten en el estómago, donde se localiza el *jawiën*. De no curarse de susto, derivará en muerte.

Uno de los métodos más usados para curar enfermedades, incluyendo el susto, es el temascal. En el pasado, antes de entrar a él, la abuela, mamá o *xëë maywë* oraban por la salud y fortaleza del enfermo. Todavía hoy en día, una vez adentro durante la rameada con hojas de aguacate, también se reza y se llama al *jawiën* del paciente, para que éste regrese o se fortalezca la unión cuerpo-espíritu. El discurso dice:

Miinë jä'yë	Que entre y llegue
Miinë jä'yë	Que entre y llegue
Miinë jä'yë	Que entre y llegue
Tsë'ëkë	Susto
Tsë'ëkë	Susto
Tsë'ëkë	Susto

Como describen las fuentes coloniales (Serna (1953 [1629-1653], 66) y más adelante se detalla, en la medicina mesoamericana se entremezclan el ceremonialismo, el discurso, las ofrendas y los sacrificios de respeto.

Otras aflicciones

Objetos o dinero extraviados y problemas familiares o de trabajo conducen a consultar a la adivina. La *xëë maywë* nos aconseja para superar dificultades personales, las que conllevan confusión y angustia, por ejemplo, un aborto, infertilidad, alcoholismo, algún robo o la decepción entre amistades, parientes o compadres.

Uno de los motivos más frecuentes para hacer las costumbres, de mayor aflicción entre las mujeres de Poxoyëm, es pedir por la protección y bienestar de los viajeros, de los esposos, hijos e hijas que salen del pueblo a trabajar, principalmente para los que deciden ir a Estados Unidos. Innegable es la angustia de los parientes que quedan atrás; es evidente la tristeza de las madres y los hijos que ven partir a los suyos, sin más pertenencias que la ropa que llevan puesta y el anhelo de encontrar una mejor condición de vida para sus familias. Cuando están a punto de partir es obligado realizar las costumbres de manera completa y dedicar uno o varios guajolotes a *Mëj Kopk'am*. En ocasiones, cuando no encuentran la forma de pasar al Norte, son deportados o detenidos por las autoridades migratorias, también se realizan las costumbres. Incluso hay quien ha respetado y sacrificado aves justo en la frontera, pidiendo a *it Naaxwin* les

---

se percibe una fuerte desconfianza e incredulidad hacia la enfermedad, sobre todo cuando la llama psicosomática o derivada de malnutrición, depresión o procesos infecciosos, consecuencia común en zonas de alta marginación. Con ello denota también una lógica poco ética relacionando al que es pobre con susceptibilidad para el susto.

permita pasar. También es adecuado, quizá ante un sueño con anuncios, pedirle a los difuntos por el bien y sano regreso de los migrantes. La protección y bienestar de los migrantes también depende de la realización constante de las costumbres.

Las complicaciones en la vida o la mala suerte suelen atribuirse a la falta de actuación religiosa, es decir, el respeto no se están realizando o no de la manera debida, con fe y dedicación. Si esto nos angustia consultaremos a la *xëë maywë* y ella nos preguntará la fecha en la que presagios, sueños, enfermedad, discusión con alguien, o extravío de las cosas sucedieron (similarmente en Lipp 1991, 171). El tiempo afecta los sucesos de la vida. Si lo que nos aflige inició en un día "no tan bueno", de cuidado, refuerza el pronóstico de infortunio o la sospecha de que alguien pudo dirigir la mala suerte o la enfermedad. Y entonces pediremos a *it Naaxwin*, los Cerros, Dios, la Virgen, al Patrón San Cristóbal y nuestros abuelos difuntos que el mal no llegue a nuestra vida, que la desgracia, mala suerte o enfermedad pase sin perjuicio. De no hacerlo, las desgracias continuarán.

Otros motivos para ofrecer respeto: ritos de intercambio, de paso y comunitarios

Siguiendo la terminología de Catherine Bell (1997), también se realizan costumbres por el deseo de cumplir algo (ritos de intercambio), ya sea un trabajo, tener un hijo, lograr un buen matrimonio, el éxito en un negocio o empresa, o prevenir accidentes en un vehículo recién comprado[95]. Muchos de estos deseos se hacen bajo una manda o promesa (*yiö'*) a Dios, a algún Santo o Virgen, y también al Cerro e *it Naaxwin*. Antes, como se mencionó en el capítulo anterior, bajo instrucción de la *xëë maywë*, para estas promesas había periodos de costumbres por 13 o 20 días, a iniciar en *Käp* o *Tsaan*. Además de rezos y ofrendas, estos días exigían abstinencia sexual implicando que las parejas durmieran en camas separadas y no se tocaran la piel, ni siquiera el mismo plato donde comían (así también lo mencionan Ballesteros y Rodríguez 1974, 101).

Pedir por una buena cacería también requiere realizar costumbres, práctica un tanto debilitada. Antes, para este fin había ciertos lugares sagrados en el monte para ofrecer palabras de respeto, mezcal o incluso un ave. Con este acto de intercambio ritual, se pide a *it Naaxwin,* custodia de todas las criaturas, permita que uno de sus animales, especialmente los grandes como un venado, sea tomado como presa. De no hacer este respeto, cosas desagradables pueden pasarle al cazador, como extraviarse, quedarse dormido o perder el conocimiento. Entonces el *tonkopk jäyë* puede aparecerse, muchas veces en la forma de un señor bien vestido, o con un solo ojo, reclamando que se le devuelva el animal cazado o, el perro o burro que acompaña al cazador. El *tonkopk jäyë* se lleva al animal al *Adojk it*, donde tiene otros animales confiscados (venados, gatos grandes, guajolotes) y podría atrapar el *jawiën* del cazador, provocando enfermedad. Por eso también, al obtener una presa se tiene que agradecer. *Naaxwin* y *tonkopk jäyë*, extensión de la primera, saben quién ha pedido permiso y quién ha dado su ofrenda.

Entre los *Ap Ayook* existe uno que sirve para ilustrar lo anterior. De paso, se explica por qué en Poxoyëm abunda más el maíz amarillo.

---

[95] Las razones siguientes y muchas de las mencionadas anteriormente, también son enlistadas y explicadas en González Villanueva (1989). En los cuadernillos y documentos coloniales analizados por Alcina Franch (1993) también se explicitan las razones para consultar a los maestros del calendario, las costumbres y medicina.

3. El señor que cazaba y las tres niñas maíces

Este es el relato de un señor que salía diario a cazar venados. No iba a trabajar el campo, sólo buscaba venado. Pero un día dejó de encontrarlos, o cuando veía uno, éste se metía inmediatamente en el agua y los perdía. Sus perros cazadores también corrían hacia ellos, pero cuando se metían al agua ya no salían. Un día decidió meterse en el agua.

Entonces, llegó al *Adojk it* y ahí vio que sus perros estaban encadenados. El cerro los había tomado. Y cuando se encontró con el *tonkopk jäyë*, éste le reclamó: "¡Ahh, tu eres el que se lleva mis yeguas!". Y es que en el *Adojk it*, los venados eran yeguas. "¿Por qué tomas mis animales?". "Porque tengo hambre y no tengo maíz", contestó el señor. El *tonkopk jäyë* le regañó diciendo: "Es que ustedes no cuidan el maíz. Cuando crece el maíz lo deben limpiar y desyerbar, porque la hierba come al maíz. Es culpa de ustedes".

Ahí en el *Adojk it* estaban tres maíces, el amarillo (po*'ts*), el blanco (poop) y el pinto (*koots*). Eran tres niñas, muy bonitas y bien peinaditas, con el pelo de esos colores. Ahí estaban aprisionadas por el *tonkopk jäyë*. Éste les preguntó a los maíces si se iban con el señor. El maíz amarillo dijo que no, porque el señor no la cuidaba, no la limpiaba y dejaba que la hierba creciera y ésta se la comiera. El maíz blanco, que era el más risueño (*xi'ik poop mook*), también dijo que no. El pinto dijo que no se iba con él porque le decían que era sucia y fea. Los maíces no querían regresar con los humanos y por eso no había maíz en el pueblo.

El espíritu del lugar, volvió a preguntar al maíz amarillo si quería irse con el señor. Y el maíz respondió: "No, porque me tiran al suelo y me pisan". "¿Entonces, quién quiere? ... ¿tu amarillo? ... ¿tu blanco? ... ¿tu negro?...". Pero los maíces no quisieron.

El espíritu del lugar convenció al amarillo, pero éste le dijo que primero el señor debía hacerles una casita, *tsëx*[96] a los tres maíces. Entonces el *tonkopk jäyë* dejó salir al señor con la condición de que trabajara en el campo y cuidara del maíz de ahora en adelante. También le advirtió que, después que hiciera los *tsëx*, iba a oír un ruido muy fuerte en su casa, pero le pidió que no lo viera nada ni se asomara. Así, el señor regresó a su casa e hizo tres *tsëx* para los tres maíces.

Tal y como dijo el *tonkopk jäyë*, un día oyó un ruido muy fuerte en su patio, y escuchó como si se vaciara maíz en los *tsëx*. No pudo aguantar la curiosidad y se asomó por la ventana. Vio que una serpiente grande y gorda daba vueltas por la casa. Entonces el ruido terminó y cuando salió a de su casa, vio que un *tsëx* se llenó de maíz amarillo, pero los otros, de blanco y pinto, quedaron a la mitad. Por esta razón, aquí en la región se da más abundante el maíz amarillo, y el blanco y pinto son escasos.

Otro acto de intercambio es pedir por una buena y abundante cosecha, también una creencia en desuso que ha sufrido modificaciones desde el cisma religioso. Algunos, al momento de iniciar los trabajos de roza y limpia de los campos, ofrecen palabras de respeto y mezcal a *it Naaxwin*:

Pedimos permiso,
Pedimos licencia
Para trabajar la tierra

[96] Esta era una pequeña estructura de palos de madera y lodo para almacenar maíz que antes tenían para guardar el maíz.

Para que los mozos trabajen bien
Para que no encuentren víboras[97]
Para que los animales de la yunta no se lastimen, no se caigan
Para que el trabajo se realice con bien
Para que el maíz se dé
Para que sea abundante, más que el año pasado

Otros, los pocos, hacen mayores costumbres muy temprano en la mañana, justo el día para sembrar, en la casa o en el campo de cultivo. Entonces se ofrece mezcal, polvo de maíz y la sangre de un ave, que se rocía en el costal donde están las semillas de maíz a cultivar, mientras se pronuncia un discurso de respeto. En el pasado, el día de sembrar se preparaba una tortilla especial embarrada de frijol la cual se volvía a preparar a los tres días, y antes de comerla se pronunciaba una oración pidiendo que el maíz se dé y la cosecha fuera mayor a la del año pasado (ver Ballesteros y Rodríguez 1974, 87 para descripción de rituales para la siembra).

Otra razón para hacer las costumbres es pedir por el bienestar de la familia al inicio y la mitad del año, tanto en el cerro como en el patio de la casa. Para ello, se consulta a la *xëë maywë* para saber qué días son buenos; generalmente *Tsaan* y *Tëjk*, respectivamente. En estas ocasiones, se protege a las personas y el hogar de los malos aires, los que pueden provocarnos enfermedad. A la vez, se pide por la seguridad en los viajes, para que sean libres de accidentes y se llegue al destino y de regreso a la casa con bien.

En cuanto a ritos de paso, para algunos cumplir años también amerita realizar las costumbres, especialmente para niños pequeños para los cuales es importante fortalecer su *jawiën*. Para los recién nacidos, como se mencionó en el capítulo anterior, a los veinte días se acude a *I'pxiokm*. La costumbre dictaba hacer tamalitos de sal y chile, *niiw mü´ük*, para ese día, y éstos se llevaban al cerro, junto con las demás ofrendas. Ahí, junto con los padrinos elegidos se pide:

It Naaxwin
Te pedimos permiso
Te pedimos licencia
Para presentarte al niño, a la niña
Te pedimos que lo cuides
Que le des fuerza
Que le des salud
Que crezca fuerte y sano
Que no le pegue el mal
Que no le pegue el mal aire
Te pedimos que le permitas transitar
Que camine
Que corra
Que viaje

[97] Esta parte del discurso recuerda a las secciones del Códice Borgia (p. 20) y del Fejérváry-Mayer (p. 5, 29) cuyas imágenes sugieren los peligros existentes en los campos (animales ponzoñosos, plagas, lluvias, sequía, plantas espinosas). En el primer caso, las composiciones están influídas por el tiempo en que sucede la siembra, y en el segundo, se indica el ritual para hacerlo en el día 1 muerte y así evitar los peligros del campo (Anders et al. 1993; 1994[a]). Alcina Franch (1993, 168) registra para el siglo XVIII la realización de rituales en los campos con el fin de una buena cosecha y evitar el encuentro con animales peligrosos en el pueblo de Yacochi.

Por tus caminos
Por tus pueblos
Por tus ciudades

De regreso en casa, los padres invitan a comer a los padrinos, ofreciendo atole *poop nëë´up* o *pak nu'up*, bebidas de mucho respeto. De nuevo se reza por el bebé, ofreciendo mezcal a *it Naaxwin*. Los tamales se comen y deben terminarse, para que la petición se cumpla y haya fortuna para la niña o niño. Los primeros años se siguen repitiendo estas costumbres, hasta que llegue a una edad menos vulnerable de susto.

Otras costumbres de intercambio en beneficio de la comunidad son las que dedican las autoridades y sus esposas para desear un buen año de servicio en los cargos recién tomados. Esto se hace durante los meses de diciembre o enero, y algunos también los ofrecen en mitad del año, en junio. En el pasado, como se mencionó en el Capítulo I, también se hacían costumbres en los caminos y entradas del pueblo, protegiendo a éste de malos aires provenientes de otros pueblos.

Para las fiestas del pueblo, principalmente para la fiesta a San Cristóbal, el Comité de Cultura dedica costumbres a *it Naaxwin* y al cerro, pidiendo que todo salga bien en la fiesta y que todos los invitados lleguen bien al pueblo y a sus lugares de origen.

Los lugares sagrados

La *xëë maywë*, además de decirnos el día, nos dirá el lugar adecuado para hacer las costumbres, según el problema o petición que tengamos. Una vez mencionado el lugar, no es prudente cambiarlo; *Naaxwin* y el Cerro escuchan y saben que los vamos a visitar, y se pueden enojar si no llegamos al lugar elegido.

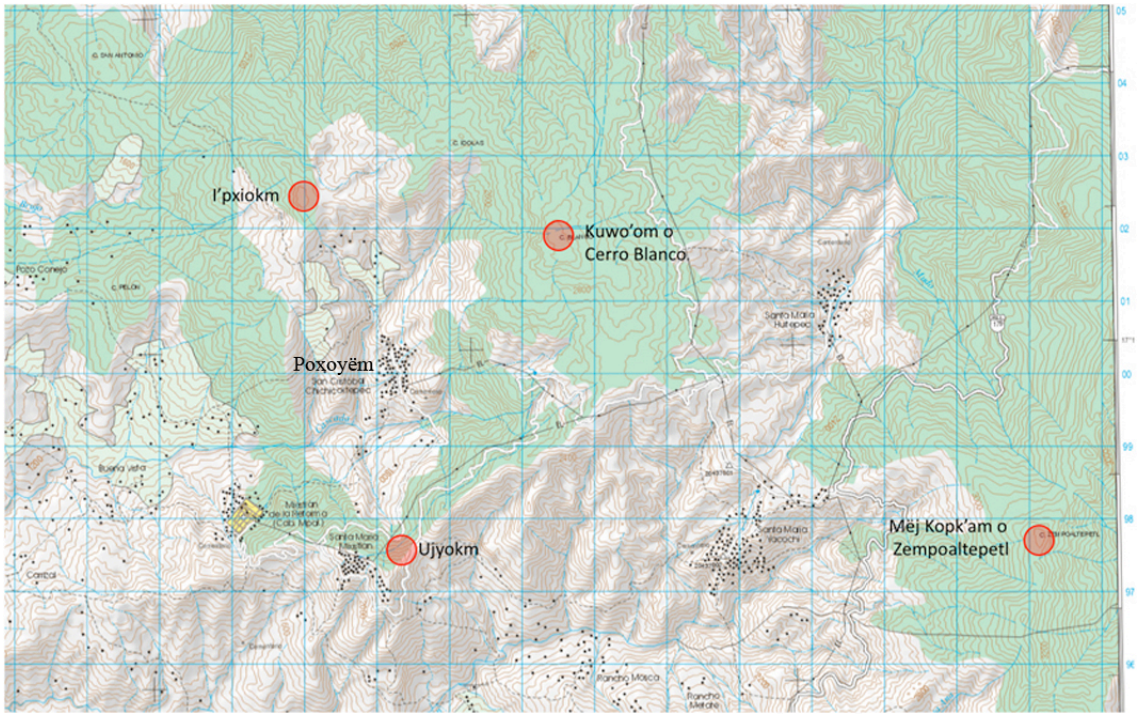


Figura 29. Lugares sagrados dentro y alrededor de Chichicaxtepec (fragmento de carta topográfica E14D49 Santa María Tlahuitoltepec, 1:50 000, INEGI, ITRF92).

La decisión de ir a uno u otro lugar varía entre familias según la ocasión, a veces sin ser necesario consultar a la *xëë maywë*. Por ejemplo, soñar con los difuntos se sabe es una demanda por atención, entonces se acude al *Ranchë* o al Panteón. Lo mismo pasa con la fiesta a San Cristóbal y el cambio de autoridades; para el primer caso, se debe ir a *Mëj Kopk'am* y para el segundo a *Joontajëm*, a *Mëj Kopk'am*, *Kuwo'om* o *Ranchë*. Los lugares tampoco son exclusivos para determinada ocasión; pero hay algunos más efectivos que otros según el caso.

A continuación se describen los lugares y altares sagrados dentro y fuera del territorio de Chichicaxtepec (ver los mapas de las Figuras 4 y 29).

• *Mëj Kopk'am* o Zempoaltepetl

Su nombre en mixe significa Cerro Grande y en nahuatl Veinte Cerros. Este es el lugar sagrado por excelencia entre los ayook. Es el punto más alto de la región mixe, el cuarto más alto del Estado de Oaxaca (3,280 m.s.n.m., INEGI 2005). La cima se encuentra dentro de terrenos de Yacochi. La vereda de ascenso más cercana a Chichicaxtepec está en la carretera, en el entronque de los caminos que van a Zacatepec y Totontepec. Desde ahí hasta la cima, son de cuatro a cinco horas de camino.

El altar está dirigido al poniente, ligeramente al sur. El altar consiste de piedras apiladas que forman un medio rectángulo; ahí encima y al interior se colocan las veladoras, flores, comida de maíz, y demás ofrendas. Atrás de este altar, hacia el norte, hay un pequeño nicho de metal con una imagen de la virgen María y un crucifijo en su interior. También aquí atrás, hay tres cruces de madera. Desde la cima se pueden ver los pueblos de Zacatepec, Metaltepec, Totontepec, Alotepec y Yacochi; se ven los caminos hacia Mixistlán y Huitepec. En días despejados, por los meses de abril o mayo, aseguran que es posible ver el pueblo de Playa Vicente en Veracruz e incluso los dos mares, Atlántico y Pacífico, siendo el primero más fácil de divisar.

Burgoa (1989 [1674], I, 188) habló de esta montaña como emblema célebre de la nación mixe. En 1836 el Prefecto de Villa Alta (el jefe del distrito de aquel entonces), José María Pando comunicó a Martínez Gracida sobre su experiencia al subir al Zempoaltepetl, saliendo del pueblo de Zoochila, en la región zapoteca, y pasando por Chichicaxtepec. El relato refleja fielmente los sentimientos y las profundas emociones vividas una vez en la cima. El esfuerzo, las horas dedicadas para escalar, la pesada carga de ofrendas, utensilios y alimentos a las espaldas, los momentos de propia reflexión junto con los de convivencia con los demás, los cambios de temperatura de templados a helados, a veces con lluvia, las distintas variaciones de vegetación, la belleza del paisaje, aunados a la honda motivación y aflicción atrás de las costumbres, contribuyen a crear una atmosfera de profunda conmoción, vibración y palpitación. El ascenso es también una ofrenda; es algo que se dedica, se consagra con respeto, se sacraliza. Esta emotiva experiencia se asemejan a lo que Roy Rappaport (1999) señala como el componente numinoso del ritual.

Al llegar a la cumbre no hay duda del por qué este lugar posee tal sacralidad y tal significación para tanta gente y tantos pueblos. Aquí se llega al cielo, se siente el viento correr, se acarician las nubes y se alcanza la morada de las divinidades, divisando la Tierra, *it Naxxwin,* en amplia extensión, descubriendo su espalda rugosa y montañosa. En días despejados, en los que se puede observar los dos océanos, se pueden ver también los límites de esta superficie terrestre, como si fuera un gran lagarto echado sobre el agua, emblemática criatura de la Tierra en la visión mesoamericana (Aurora Pérez, comunicación personal).

"[…] Muy difícil sería describir la vista que goza en semejante posición el admirador de las hermosuras naturales . Ni la pluma puede expresar la impresión que siente el alma en aquella cumbre, ni la imaginación ayudar a su pintura. Basta decir que todos nos sorprendimos al ver una perspectiva tan grandiosa como la que presentan las montañas en escala descendente reflectando los colores más bellos y que de consumo nos creíamos transportados súbitamente al Empereo/Empírico (¿?). Sensación más grata sólo pueden experimentarla los que disfrutan de visión del Eterno. En esta ascensión nada tiene que suplir un genio poético, todo es superado á las ficciones de la Mitología. […] creemos fundamentalmente que en el mundo si no es en Zempoaltepetl, jamás podremos disfrutar de impresiones más gratas. […]" José María Pando, 14 de noviembre de 1837, en manuscritos inéditos de Manuel Martínez Gracida, *Civilizaciones,* 92-94.

Figura 30. Momentos y vistas desde el Zempoaltepetl.

Este es el lugar sagrado más importante, poderoso y efectivo entre la gente de Poxoyëm. En la cima, en el altar principal podemos pedir cualquier cosa y aliviar cualquier enfermedad, dolencia o angustia. Hacia el norte, bajando un poco, hay pequeños espacios abiertos para curar de susto, adecuado para gritar y que *it Naaxwin* escuche. Cerca de ahí, también en la cima, hay otro altar de piedras apiladas, donde la gente pone pequeñas piedritas en señal de lo que quieren pedir, como dinero, un terreno, una casa. En el trayecto de ascenso, más o menos a la mitad, antes de llegar al impresionante bosque de henos colgantes, hay unas piedras grandes que también son sagradas. Ahí se reza y se dejan ofrendas también.

Mëj Kopk'am tiene genero masculino, es el rey *Kong Oy*. Si éste percibe que alguien intenta subir el cerro sin fe, sin respeto o sin una petición clara, a la mitad del trayecto, impide que siga subiendo provocando mucho cansancio.

Se dice que en el "Zempoal" hay una cueva para pedir dinero. Pero el que decide entrar ahí debe pasar por cuatro difíciles pruebas, siendo la última, pasar por una gran serpiente de siete cabezas sin mostrar miedo alguno (ver una versión de este relato en *Ap Ayuuk* 1982, 103-105). Entonces se encontrarán ollas de dinero y el número de ollas es el mismo al número de pueblos de la región mixe. Dicen que de Poxoyëm aún queda mucho dinero. De tomar el dinero, se dice, se quedará en deuda de por vida con el Cerro; si no se hacen las costumbres debidas, la familia podrá sufrir dificultades o enfermedades.

• *Kuwo'om o Cerro Blanco*

Desconozco el significado literal del nombre en mixe. El cerro se encuentra ligeramente al norte y al este de la población y se llega tomando una vereda desde el lugar que llaman *Pojwiin*, caminando una hora y media, aproximadamente, pasando por terrenos de Huitepec. Al caminar hacia *Kuwo'om* destaca el drástico cambio de vegetación, ya que primero se atraviesan bosques espesos de ocotes y encinos, de los que cuelgan henos verdes y frescos, para después llegar a las pendientes del cerro con pastos secos y poca vegetación. Es probable que este aspecto le haya asignado su nombre de Cerro Blanco.

Actualmente ya no es muy visitado, pero todavía acuden algunas familias fieles y creyentes. El lugar es sumamente efectivo y poderoso para cualquier solicitud. *Kuwo'om* es mujer, es la Virgen María, y la consideran la hermanita de Zempoaltepetl, de Kong Oy (ver *Ap Ayook* núm. 11). En tiempos pasados, al inicio del año cuando se iniciaban los servicios comunitarios, los señores que obtenían los cargos, realizaban la costumbre en *Mëj Kopk'am*, y sus esposas, en *Kuwo'om*. Los que tienen ganado, solían pedir por la protección de sus animales, para que no se perdieran y los *ujstskaa* no los mataran.

• *I'pxiokm*

Significa Veinte Picos y es el cerro de forma cónica, fácilmente reconocible al noroeste del pueblo. Su altar consiste en un amontonamiento circular de piedras, en la cima del cerro, rodeado de árboles, sin estar dirigido a un punto particular. Este es un lugar adecuado para pedir por la protección y salud de los bebés y niños. Si están enfermos de susto es posible curarlos ahí. También es un lugar que funciona para problemas fuertes, para sueños intensos y de malos presagios.

Figura 31. De camino a *I'pxiokm* (cuya cima se divisa a lo lejos) y su altar.

• *Ujyokm*

Desconozco una traducción en español para este nombre. Es un pequeño cerro en terrenos de Mixistlán, en el paraje que llaman *Yiots'am* (*yiots*, es llovizna), adelante de Pedro López. Ahí hay una vereda y toma 15 minutos caminar para llegar al lugar sagrado. El altar es un pequeño abrigo rocoso que ve hacia el oriente.

Ujyokm dicen es también hermanito de *Mëj Kopk'am* y de Kong Oy (ver Capítulo VI). Este es un buen lugar para recordar y pedir algo a los abuelos difuntos o después de un sueño perturbador.

Figura 32. Altar de *Ujyokm*.

• *Ranchë*

Su nombre proviene del español "rancho". Es uno de los lugares sagrados más cercanos al pueblo. Se encuentra al oriente, justo en la colindancia con el municipio de Mixistlán, en el camino de vía corta de Chichicaxtepec. Desde ahí, poco más al este, se puede ver la Cascada. Al *Ranchë* se acude para alguna emergencia, cuando no hay mucho tiempo para planear una visita a otros lugares más lejanos. Es efectivo para cualquier cosa, pero indicado para los sueños de aflicción, con anuncio o los eventos de mal presagio. Su altar está alineado hacia el poniente, ligeramente al sur.

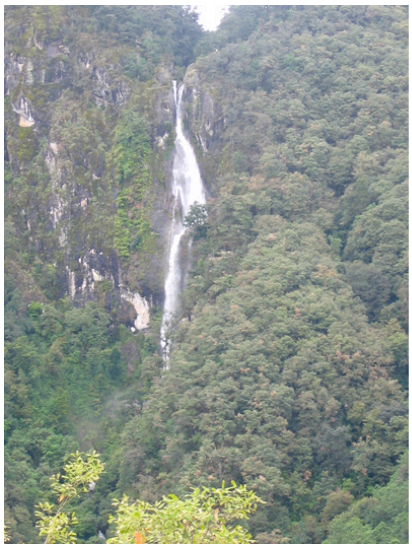


Figura 33. Cascada visible desde el *Ranchë* y su altar.

• *Kamisantë o Panteón*

Su nombre en mixe deriva de "campo santo" y se encuentra al oriente de la comunidad. Cercana a la entrada del panteón, se ubica su altar, con una cruz de concreto, que mira al oeste, y donde se pueden dejar veladoras. Enfrente, hay un pequeño hoyo en la tierra con algunas piedras que sirven para proteger lo ofrecido a *it Naaxwin*. Aquí se hacen las costumbres a los abuelos difuntos, los que piden en sueños por atención, los que causan problemas porque se sienten olvidados. En cada una de las sepulturas, existe una cruz y algunos tienen pequeños árboles o flores plantados.

El panteón es un lugar muy efectivo para dirigirse al *Adojk it* y pedir se libere a algún *jawiën* perdido, muy enfermo o desahuciado. En estos casos se acude a las 12 de la noche, justo cuando se abren las puertas del Otro Mundo y pasa el "mal aire". Pero si en ese momento se encuentra un zopilote o algún animal *tso'ok*, entonces ya no hay nada qué hacer, porque significa la muerte.

Figura 34. Altar en el panteón (durante la celebración de Todos Santos).

• *Joontajëm*

Está ubicado en el centro del pueblo, a la orilla suroeste de la escuela Primaria. Es el lugar donde los abuelos fundadores del pueblo vieron ceras prendidas como buena señal (ver *Ap Ayook* núm. 1). También el lugar está relacionado con una historia de los abuelos:

4. Joontajëm

En el pasado, en Joontajëm vivía un pajarito que hablaba y adivinaba. La gente del pueblo lo visitaba y consultaba. Pero un día, los de Tlahuitoltepec se enteraron de su existencia y entonces lo quisieron comprar. Las autoridades de ese tiempo, como no tenían dinero, accedieron venderlo. Pero el pajarito no quería irse con los de Tlahuitoltepec. Aún así se lo llevaron, pero antes de irse les dijo a las autoridades: "Yo me voy, pero a los tres días nos encontramos en *Xaam Ton Küxm* (un cerrito cerca de Tlahuitoltepec)".

Pasaron tres días, pero las autoridades no acudieron, sino hasta el día siguiente. Ahí encontraron al pajarito, lo tomaron, pero se dieron cuenta que ya no hablaba. Entonces, lo dejaron ir y voló el pajarito.

Por este pajarito quedó su nombre Joontajëm, porque *Joon* es pájaro.

El altar de *Joontajëm* se trata de un conjunto de pocas piedras apiladas que ven hacia el poniente. El lugar es efectivo para cualquier mal pero ya no es tan frecuentado. En el pasado, aquí las autoridades daban sus costumbres al tomar sus cargos. En esta celebración participaba todo el pueblo.

Figura 35. Altar de *Joontajëm*.

Antes había más lugares sagrados como *Kajpën Kujk*, *Kopk Akojkm*, *Tsimpa'am*, *Kaatonkojm*, *Kopöpëp*, *Xoy Kom*, *Maxënkojm* y *Komo'om*. Estos dos últimos, al interior del monte, eran indicados para pedir a *it Naaxwin* licencia y permiso para pasar con el ganado y que comieran pastos, sin peligros ni accidentes.

Respeto y costumbre

Una vez prescritos el día del calendario y el lugar es necesario preparar las ofrendas, algunas de ellas en un número especial. Las ofrendas también varían entre familias según el motivo o el lugar a donde se acuda. Planear una visita al Zempoaltepetl, ante una fuerte aflicción, al inicio del año o ante la fiesta de San Cristóbal, implica la realización de una "costumbre completa". El lugar amerita planes con tiempo y dedicación.

Lo primero, si es que se va a realizar un ritual "completo", es conseguir un ave. Si es un guajolote, la efectividad es mejor. Por lo menos, hay que conseguir un gallo pero si, en situaciones excepcionales, resultara imposible adquirir uno, el cerro y *Naaxwin* aceptan una gallina. El número de aves depende de la cantidad de peticiones el número de personas a quienes están dirigidos los rituales, aunque para que la solicitud sea más fuerte, pueden aumentarse los pollos. En ocasiones, adicionalmente a las aves o si éstas no se consiguieron porque no hubo mucho tiempo para la preparación del ritual, se sustituyen por huevos de guajolote, o en su defecto de gallina criolla. Éstos se ofrecen a la Madre Tierra después de revolverlos en el cascarón.

Los *pinëk* y *xëts*, la comida sagrada de maíz, son ofrendas importantes. Los primeros son bolitas de masa (5 mm. de diámetro aproximadamente) que se cuecen al comal (Figura 36). No van en un número especial pero hay que llevar una considerable cantidad. Los segundos son rollitos de masa de maíz, agrupados en una cuenta especial, y cocidos en paquetitos al comal (Figura 37). Esta es la única ofrenda contada dentro

de las costumbres de Poxoyëm, aunque en el pasado hubo también amarres de rajitas de ocote en números sagrados que se quemaban[98].

Figura 36. *Pinëk*.

En otras comunidades mixes se conoce el manejo de ofrendas contadas (ver el registro de Andrade 1995, 129). En Tlahuitoltepec y Tamazulapan los números de *xëts* son muchos, en secuencias muy grandes[99]. En Mazatlán, Camotlán y Cotzocón, se manejan cuentas numéricas en bultos de ocote junto con otro tipo de ofrendas como gallinas, huevos, velas, etcétera (Miller 1956, 224; Andrade 1995; Lipp 1991, caps. 5 y 6; Andrade 1995, 131-133; Weitlaner y Weitlaner 1963, 60-61). En estas dos últimas comunidades, se conoce la existencia de cuadernos y hojas escritas en español que funcionan, como los códices en el pasado prehispánico, como manuales para los expertos del ritual con su indicación exacta, el día a realizarse y el número de ofrendas (Weitlaner y Weitlaner 1963, 60-61)[100].. Al respecto, en Camotlán incluso existía el

[98] Alcina Franch (1993, tablas 19, 23) menciona que en Chichicaxtepec se ofrecían amarres de rajitas de ocote. Así también lo recuerda la gente del pueblo e incluso hay una narración de los abuelos que así lo relata (ver *Ap Ayook* núm. 8). En algunas láminas de los códices Féjervary-Mayer (e.g., p. 5-14) y Laud (e.g., p. 25, 30-32, 39-44, 46) aparecen amarres de rajas de ocote, muchas de ellas, debajo de bolas de hule encendidas, con humo saliendo de ellas. Esto indica que las rajitas, cuyo número suele también indicarse en las páginas, se quemaban, así como hacía la gente de *Poxoyëm* y otros pueblos mixes hasta hace poco tiempo. Sahagún (1997 [1558-1560], 75) también menciona que en el Centro de México reunian leña del bosque, la acomodaban en manojos y después la quemaban.

[99] En la fotografía de la Figura 40 se puede observar una caja llena de ofrendas contadas de *xëts*, proveniente de Tlahuitoltepec. Perig Pitrou (comunicación personal), en su tesis doctoral *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice Dans la Mixe Alta de Oaxaca* (en vía de publicarse), analiza éstas y otros depósitos rituales de esta comunidad.

[100] Existen otras documentaciones de ofrendas contadas en el ritual mesoamericano, muchas de ellas con conexión o mención a los códices Féjervary-Mayer (pags. 5-22, 43), Laud (pags. 22, 45-46) y Cospi (pags. 21-23). Nowotny (2005) utilizó datos etnográficos de Schultze Jena en Guerrero y Guatemala, y a él debemos la interpretación de ofrendas numéricas en estas secciones del Grupo Borgia. Lipp (1991) registra detalladamente el procedimiento ritual, la distribución y números de ofrendas, realizando superficialmente una conexión con los códices. El trabajo de campo entre los tlapanecos de Guerrero por Peter van der Loo (1989; Anders et al. 1994b), como los rituales para curar nahuales enfermos dedicados a los cerros, contribuyó a una mejor comprensión de las páginas de éstos códices. También entre los tlapanecos, destaca el minucioso registro realizado por Danièle Dehouve (2001, 2007). Bruce Love (1994), en su análisis interpretativo del Códice Paris menciona para las páginas 15 a 18 prescripciones para el número de ofrendas.

especialista en cortar las rajitas de ocote, *tsiintsenguich mujoba,* distinto al que contaba ritualmente los manojos de ocotes, el *nimayjodutba* (Andrade 1995, 75)[101].

Figura 37. *Xëts*.

En Poxoyëm, el número de *xëts* varía según la ocasión, el lugar sagrado, o si se trata de una costumbre completa, hecha con tiempo y dedicación, o si es una emergencia, una petición rápida. En el primer caso, cuando queremos pedir algo importante o fuerte, se debe realizar un paquete de 106 y otro de 103, una "cuenta completa". En el segundo caso, el número es 59 y 54, y se considera una "cuenta incompleta". Cuando se visita *Mëj Kopk'am* o es debido a peticiones fuertes, la cuenta debe ser completa; cuando vamos al *Ranchë*, *Ujyokm*, *I'pxiokm* y el panteón o porque se recuerda a los abuelos difuntos, la cuenta puede ser incompleta.

Estos números 106 y 103, y 59 y 54, son los que generalmente noté al realizar las costumbres (incluso cuando consulté a las *xëë maywë* para mis propias peticiones). No obstante, observé variación en los números en ciertas ocasiones. Para ir a *I'pxiokm* y pedir por un recién nacido, la cuenta es 46 y 43. Cuando son autoridades que piden por un año de servicio y el bienestar del pueblo, la cuenta es 159 y 154. Otra cuenta para los fieles difuntos es 109 y 107. En ocasión de la fiesta patronal también puede ser 114 y 112. Otras cuenta incompleta también es de 49 y 51.

Por cada petición o persona a la que se dedica o se quiere curar, se hace un par de estos paquetitos. Cada par se envuelve en hoja de platanillo. Es común que para atender y dar de comer a los difuntos, se hagan y ofrezcan sólo *pinëk*. Si hay alguna emergencia, es posible no hacer *xëts* y en su lugar, hacer un par de memelitas, *pookxp*, contando las pizcas de masa para hacerlas, en los mismos números anteriormente dichos. Algunas familias prefieren hacer estas memelitas que los *xëts*, incluso para ir a *Mëj Kopk'am*, contando 20 pellizcos para una memelita y 30 para otra; a veces, si la petición es fuerte, el par debe ser de 35 y 50.

Otras ofrendas de comida son tamalitos de frijol, *xëjk mu'ut lëën*, también envueltos en hojas de platanillo, a veces colocados junto con los *xëts*. *Xëjk mu'ut* es la

[101] En los ocho documentos que Andrade (1995) reprodujo, existen indicaciones precisas, según distintas intenciones, con series de números y algunos con dibujos. Dichos documentos poseen un valioso potencial para la investigación de ritualidad y numerología *ayook* y mesoamericana. En un futuro, sería interesante un estudio comparativo con la pictografía y los manuales númericos en los códices prehispánicos.

comida por excelencia para *Mëj Kopk'am* (ver receta en Apéndice 4). Para el cerro se dedican estos tamales de tamaño pequeño pero además llevamos otros de tamaño normal, para comer y compartir con nuestros acompañantes. Otras comidas que suelen prepararse para ir a Zempoaltepetl y aguantar el largo trayecto son quesadillas de hierba de borracho, *xëjk mutajë*, enfrijoladas, salsa picante, chintestle, huevos cocidos y fruta (ver Apéndice 4).

Otro elemento importante en las ofrendas es *weijy*, polvo de maíz. Antes se preparaba cociendo la masa en el comal y después molerla en el metate, pero ahora se lleva simplemente un poco de Maseca, la masa de maíz deshidratada e industrializada.

Además de comida, *it Naaxwin* y el Cerro necesitan bebida sagrada. El mezcal no puede faltar, el cual se compra de otros pueblos que sí lo fabrican, como Reforma, el cual es apreciado por su sabor a olla de barro. En los pueblos de Albarradas también suelen conseguir buen mezcal. El tepache, bebida preparada de pulque con panela disuelta, también es una bebida sagrada de la cual se puede prescindir en algunas ocasiones, pero no cuando se visita *Mëj Kopk'am*. Generalmente, el pulque se compra en Tamazulapan o Tlahuitoltepec, después se rebaja con un poco de agua, se disuelven trozos de panela al gusto y se cuela antes de vaciarlo en recipientes. La panela viene de Mixistlán; ahí siembran caña de azúcar y tienen aún trapiches.

Otras ofrendas son veladoras o ceras compradas; flores, que cortamos del jardín o el campo; y paquetes de cigarros (tabaco).

Un elemento de gran valor al preparar las ofrendas y realizar las costumbres es la fe. Algunos narran haber cumplido con la prescripción de la *xëë maywë* en el tiempo y lugar indicados, pero reconocer haber acudido con algo de incredulidad, por lo que las consecuencias fueron no satisfactorias para sus peticiones. Las *xëë maywë* hacen hincapié en acudir al cerro, rezar y dar las ofrendas de corazón, concentrándose y teniendo en mente a la persona que queremos ayudar, pues de lo contrario no dará resultado la costumbre. *Naaxwin,* el Cerro, Dios y los Santos como entidades omniscientes, saben quién acude con convicción y esperanza, y beneficiarán sólo aquellos que así lo hagan.

Existe variación en el procedimiento de dar respeto; depende del motivo y el lugar, pero también según la familia e incluso la persona que lo dirige. Las diferencias se notan fácilmente en las oraciones; cada persona tiene su estilo de emitir el discurso ceremonial y sagrado. Empero, es posible describir un patrón general en la secuencia de actos formales, así como lo que define principalmente al ritual como actos en secuencia relativamente invariable (Rappaport 1999, 405).

Llegamos al lugar sagrado con nuestras ofrendas y las colocamos cerca del altar[102]. La *xëë maywë* nos acompaña en todo momento y nos dirige en el procedimiento. Sacamos nuestras flores y veladoras y nos persignamos con ellas. Prendemos una veladora y la colocamos en el altar. Debemos pararnos viendo al altar y colocar el paquetito del par de *xëts* enfrente nuestro, dirigiendo el pecíolo de la hoja hacia nosotros, y la punta hacia el altar. Junto, ponemos la bolsita con los *pinëk* y el polvo de maíz. A la mano, todo lo demás. Se inicia así con los rezos. Algunos, comienzan con un padre nuestro y un rosario. La *xëë maywë,* los familiares de mayor edad y los más experimentados en costumbres, pronuncian las oraciones en ayook*, tsajp këts* (literalmente "lo que se habla al cielo"). En conjunto, pero cada uno con su estilo particular, van invocando. Las señoras y señores de mayor edad son los que emiten el

[102] En otras comunidades mixes, como las que describe Lipp (1991, cap. 5), el arreglo de las ofrendas en el altar es mucho más complejo, acomodando los elementos en una distribución precisa. En Chichicaxtpec es mucho más sencillo como a continuación se describe. Ver también el arreglo de ofrendas entre Tlapanecos registrados por van der Loo (Anders et al. 1994b) y Dehouve (2001, 2007).

discurso con mayor sofisticación, elegancia y sentimiento poético. De hecho, no todos pueden pronunciar estos rezos; para dar un discurso ceremonial de respeto, no sólo religioso sino también el que se ofrece al tomar los cargos municipales, se necesita cierta habilidad que se adquiere con los años y el cual no todos están dispuestos a aprender. Las construcciones de lenguaje son complejas[103], con difrasismos y paralelismos, y palabras floridas cuyo significado no es fácil traducir al español ni siquiera en el propio idioma ayook, por lo que se consideran de mucha antigüedad[104].

Los rezos en ayook se dirigen al cerro que se visita y a *it Naaxwin*. También es común dedicarle palabras a Dios, San Cristóbal, la Virgen María y Cristo Jesús. Lo que se dice varía según la ocasión; se pide licencia, permiso para pedir, se solicita protección, bendiciones, curación, abundante comida, buenas fiestas, que nos vaya bien en el trabajo, en algún viaje, que se resuelva nuestro conflicto, que no nos hagan daño, que se detenga el mal, que no nos pegue, que el mal sueño que tuvimos no se haga realidad, que se revierta, también se agradece, se recuerda a los abuelos muertos, que los hijos y migrantes regresen al pueblo con bien, que no les pase nada.

Aquí un ejemplo del discurso de respeto, en español, que se aproxima a lo que se menciona cuando se dedica al bienestar de los migrantes[105]:

It Naaxwin, te pedimos
Aquí en presencia de *Mëj Kopk'am* (*Ranchë*, o el cerro que se trate)
Te pedimos licencia
Te pedimos permiso
En nombre de la Virgen, del milagro de la Virgen
En nombre del Patrón San Cristóbal
Que los cuides (*Dios konojxëp*)
Que los bendigas (*Dios konojxëp*)
Que no encuentren el mal
Que no les pegue el mal
Donde vayan
Donde pisen
Donde anden

---

[103] Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 128), en su registro de conjuros (como él llama al conjunto de rezos, palabras de invocación o discurso ceremonial), también enfatiza el uso de un lenguaje distinto al cotidiano: "un lenguaje que no se entiende".

[104] Así lo señala Jansen (1985), dentro de las lenguas divinas de los pueblos mesoamericanos, el uso de una terminología exquisita, arcáica y con paráfrasis metafóricas. El tema es amplio y complejo pues existe diversos géneros de discurso. En nahuatl, por ejemplo, se distingue entre el *huehuetlatolli* o los consejos de los ancianos, y el *nahuallatolli*, el de sacerdotes (ver los "conjuros" en Ruíz de Alarcón 1953 [1629] y Serna 1953 [1653] para un vasto registro de estos discursos). Este último está plasmado en los códices mánticos, cuya pictografía sigue los términos metafóricos y semántica esotérica, con alusiones simbólicas y palabras ancestrales (Anders y Jansen 1993, 107). Sólo por mencionar un ejemplo relevante, Serna (1953[1653], 256) nombra a entidades divinas por su nombre calendárico. En maya, el Popol Vuh y los libros del Chilam Balam son otros ejemplos del lenguaje esotérico ancestral. El análisis de discursos poéticos, para la lengua nahuatl, se pueden encontrar en las obras de Ángel María Garibay (1964-1968; 1992), Miguel León Portilla (1956; León Portilla y Silva Galeana 1991) y López Austin (1967; 2003). En mixteco, en conexión con la lectura de códices, se encuentran los trabajos de Jansen y Pérez Jiménez (2009; Anders et al. 1992) y Ubaldo López García (2007). Una interesante y exhaustiva demostración del sistema "disfrazado" que los tlacuilos de los códices empleaban para transmitir el *nahuallatolli* se encuentra en el trabajo de Mikulska (2008).

[105] Ver otros ejemplos de oraciones en la ocasión de rituales en idioma mixe y traducidas en inglés en Lipp (1991, 67-68, cap. 5). Ejemplos de rezos entre los Tlapanecos, se pueden encontrar en Anders et al. 1994b, 267-299).

Que su camino no tenga maldad
Que su camino esté libre (sin obstáculos ni problemas)
Que caminen con bien
Que les vaya bien
Que donde sea que vayan, estén bien
Que regresen al pueblo con bien (*Yajkxonë kajpën jäi'të*)
Que encuentren su trabajo
Que encuentren su dinero
Que tengan salud
Que tengan fuerza
Que el sueño (que se tuvo) no les haga daño
Que el sueño (el anuncio) se regrese (a quien lo está provocando)
Ave María Purísima
Aquí en presencia de *Mëj Kopk'am*, te lo pedimos
Con respeto (*wintsë'ëkë*)
Por su trabajo
Por su vida
Por su salud
It Naaxwin, cuídalos
It Naaxwin, ayúdalos
Yak xona kajpën jäi'të, Ave María Purísima

Las oraciones son repetitivas y duran un tiempo considerable; hasta que uno considere que *Naaxwin*, el cerro y Dios nos han escuchado y comprendido. La persona que dedica el respeto debe tomar un puño del polvo de maíz y rociarlo en los *xëts* y *pinëk*. También se esparce *weijy* entre las piedras del altar. Después, la *xëë maywë* o quien dirija las costumbres, toma al ave y lo levanta (Figura 38). Algunas expertas lo apuntan a las cuatro direcciones, a los cuatro vientos. Si la persona que está enferma o quien está solicitando algo está presente, lo pasa por su cabeza y su pecho, persignándolo con el ave. Mientras, las oraciones continúan. Entonces la *xëë maywë* se persigna y alguien, preferentemente la persona que pide, detiene al pollo de las alas y patas, con ambas manos, y otra toma de la cabeza para cortar el cuello con cuchillo o machete con un solo golpe, fuerte y certero. Ambas rocían de sangre los *xëts*, *pinëk*, la tierra y el altar. En ningún momento cesan los rezos. Los *xëts* mojados en sangre se colocan entre las piedras del altar (Figura 39). Se toma un puño de *pinëk* y también se dejan caer en el altar, tomando otro poco para esparcirlos alrededor del lugar sagrado, por el cerro, por los árboles. Se ofrecen *pinëk* a nuestros acompañantes para que hagan lo mismo. Siguen los rezos, invocando a *it Naaxwin*, dando su respeto, pidiendo su bendición (*it Naaxwin Dios m'konojxëp*). Del ave se desprenden plumas y también se dejan en el lugar[106]. Se toma el mezcal y/o tepache y se riegan tres chorritos en las ofrendas, en la tierra o el altar y se comparte entre las personas que acompañan para que también así lo hagan. Se enciende una veladora, una por cada petición, y se coloca en el altar; otra veladora, se pasa por el altar y se lleva a la casa para prenderla. Si se trajeron

[106] En la página 6 del Códice Fejérváyer-Mayer, aparece un guajolote y una hilera de ocho de plumas debajo de él. Más abajo la indicación de los números para las ofrendas. Probablemente así se indique el número de plumas del ave a ofrecer, algo ya también notado por van der Loo (1989, 236).

cigarros, se encienden y se dejan entre las piedras; también éstos se comparten entre los testigos que fumen. Las flores se colocan en el altar (Figura 40)[107].

Figura 38. Experta en ritual sosteniendo el ave, en medio de rezos.

Figura 39. Ofrendas de *xëts* y *pinëk* mojados con sangre del ave.

Lo que pasa al cortar el cuello del ave provee augurios. Si el animal hace ruido después de cortar el cuello, es un mal presagio, indica que no se va a cumplir lo pedido. En cambio, si no hay ruido, es buena señal. En el Rancho y en el panteón, después de cortar el cuello del animal, el cuerpo se suelta y se permite que siga aleteando; su movimiento provee información. Al detenerse, si su cuello se dirige al oriente es buena señal (e.g., la persona se va a aliviar, va a ser buen año, se va a cumplir la petición) pero si se va al poniente, es lo contrario. Estos lugares permiten esta acción pues el lugar del altar es amplio y plano; en *Mëj Kopk'am*, la cima es angosta y podríamos perder al animal si éste se cae.

[107] Gillow (1990 [1889], 211), en el siglo XIX, menciona que en Chichicaxtepec enterraban atrás de la Iglesia y en los cerros, huevos, harina de maíz, plumas de pollo y hojas ensangrentadas, con lo cual quizá se refiera a los envoltorios de *xëts* antes descritos y a la secuencia de actos rituales aquí detallados.

En Zempoaltepetl dejamos las patas del ave que sacrificamos y la cabeza se lleva a casa. Hay casos en los que se dejan pequeños muñequitos de masa de maíz, también cocidos, que son señal de una petición para poder embarazarse o tener un hijo varón. Otras ocasiones, también se deja una rosa roja como petición de matrimonio.

También en *Mëj Kopk'am*, se procura llegar a las 12 del día, justo en el momento que cambia el día en el calendario, y entonces hacer la costumbre iniciando el día afortunado. Esto hace más efectiva la petición.

Figura 40. Altar y ofrendas en *Mëj Kopk'am*.

Aquí, debido a la importancia y fuerza de este cerro, es muy común encontrarse con otras familias en la cima. En los meses de diciembre y enero, cuando se pide por un buen año o el inicio de cargos administrativos, no es extraño hacer fila y esperar turno para llegar al altar. Al terminar el acto, en señal de respeto, es propio acercarse con los demás y compartir la razón de nuestra visita al cerro, ofreciendo un vaso de tepache o mezcal y una tortilla o un tamal de *xëjk mu'ut*. Se pide amablemente que se conviertan en testigos de nuestra petición. Entonces dirigen una oración a *it Naaxwin* y al Cerro para nuestra causa, reforzándola, tirando chorritos de la bebida, dejando un pedazo del alimento en la tierra y/o en el altar, y bebiendo y comiendo el restante. Como gesto de reciprocidad, lo mismo hacemos nosotros por su petición, haciéndolo con igual respeto.

Hay particularidades en distintos casos:

Si el enfermo no puede subir a *Mëj Kopk'am* o algunos familiares permanecen en la casa, antes de salir al cerro, la familia reza en conjunto y se pasa el ave por todos, persignándose con él. Cada miembro rocía con polvo de maíz el paquete de *xëts* destinado para su petición, y después se envuelve para llevarlo al cerro. Otros,

simplemente pasan el envoltorio de *xëts*, sin rociarlo con *weijy*, por la cara y el torso de los niños, persignándolos. Para proteger la casa de malos aires, se pasan las aves y *xëts* por los marcos de la puerta y la misma puerta. En ocasiones, hay un solo envoltorio de *xëts* para el grupo familiar, siendo así una petición común, generalmente para protección y bienestar. Así suele ser el caso en las costumbres de inicio y mitad del año.

Días antes de la fiesta patronal, se realizan las costumbres, además de *Mëj Kopk'am*, en el centro de la comunidad. De forma discreta, en la noche, el Comité de Cultura se reúne y en pequeños hoyos en la tierra, distribuidos en los lugares donde la banda toca, el atrio de la Iglesia, la cancha municipal, el camino donde llegan los visitantes, dedican el respeto. En cada lugar toman un tiempo para rezar, pidiendo por el bien de la fiesta, que los visitantes transiten seguros, que lleguen bien a sus lugares de origen, y que la lluvia permita los festejos. Se culmina rociando mezcal por estos sitios.

En cuanto a los difuntos, si hemos soñado con ellos, queremos recordarlos en el panteón, o durante *Ap Xëë* (Todos Santos), no es forzoso sacrificar un ave ni llevar *xëts*, y podemos ofrecerles veladoras, flores, *pinëk*, *weijy* y mezcal. Los *pinëk* y *weijy* se dejan caer en los sepulcros de los antepasados, concretamente dándoles de comer, tomando un tiempo de rezo y dedicación para hablar con ellos, sobre todo con aquellos con los que hemos soñado. Se les pide que los sueños no se hagan efectivos, que ahí queden, que no nos causen problemas, que por eso venimos a atenderlos y darles de comer, que no los olvidamos, que nos protejan del mal, que ayuden a sus hijos, también a los que están lejos del pueblo. En sus tumbas dejamos flores y una veladora prendida, la luz que ellos necesitan.

Para el abuelo difunto que "molesta" mucho por las noches, porque quizá al momento de su muerte no velamos la novena ni séptima completa por él o ella, respectivamente, hay que hacer una costumbre especial. Se debe ir al panteón y tomar un poco de tierra de su sepultura y con ella hacer un muñequito de barro. En la casa, éste se coloca en el altar familiar, con flores y se realiza entonces los nueve o siete días de rosarios. Cada día se enciende una veladora nueva y se van guardando. Al término de los días, se realizan las costumbres en la casa, ofrendando la sangre en la Tierra del patio y marcando con sangre una cruz en la puerta. Entonces se va al panteón con el muñequito, las flores y las nueve o siete velas de los rosarios, más otras siete o nueve velas más, respectivamente. Así, como simulando su entierro. En el altar del *kamisantë*, de nuevo se ofrece respeto con la sangre de un pollo, se reza, se entierra al muñequito, se ponen flores, se prenden todas las velas, también cigarros, y se rocía con mezcal. Se pide por su descanso:

Üm amotodëm	Te pedimos
Üm amotodëm licencia	Te pedimos licencia
Dios	Dios
Üm Fernando pojkxëpë	Que tío Fernando descanse
Üm Fernando yajkxonë pojkxëpë	Que tío Fernando descanse bien

Con respecto a la curación de susto, existen procedimientos adicionales (otros métodos en zona mixe, ver Lipp 1988, 438; 1991, 171-180; Ballesteros y Rodríguez 1974, 63; Miller 1956, 254-255; para descripción de época colonial en cuyo "conjuro" se mencionan todos los signos del calendario, Serna 1953 [1653], 254-256). Al terminar el sacrificio del ave y la colocación de ofrendas en el cerro, la *xëë maywë* se coloca enfrente del enfermo y comienza a rezar. Toma en sus manos alguna prenda de

vestir del asustado y sigue orando. Después de algunos momentos, alza la ropa, a los cuatro vientos, y la sacude gritando el nombre del enfermo y pidiendo que regrese:

Por el milagro de la Virgen María	Por el milagro de la Virgen María
Üm amotëdëm	Te pedimos
Mairelëëë, Mairelëëë	Marielaaa, Marielaaa
Uuuuuuu	Uuuuuuu
Miinë jä'yë	Que entre y llegue
Miinë jä'yë	Que entre y llegue
Winpit maadakpë	Permite que regrese
Winpit maadakpë	Permite que regrese
Tsë'ëkë	Susto
Tsë'ëkë	Susto
Tsë'ëkë	Susto

Así varias veces. Después de unos minutos, la *xëë maywë* toma algo de mezcal y lo escupe en la cara del enfermo y hace lo mismo en la nuca o espalda y cara, pecho o estómago descubiertos, a veces en los pies también. Todo ello, con constantes rezos y peticiones para que el *jawiën* regrese dando pequeños golpes en el pecho con la prenda del asustado. Al terminar esto, debemos dejar rápido el lugar. El cerro ve todo y sabe donde está el *jawiën* perdido del enfermo. Si la costumbre surte efecto, el *jawiën* se adherirá a la prenda y cuando el enfermo la vuelva a usar, el *jawiën* regresará a su cuerpo en la situación normal.

Anteriormente referimos que este mismo discurso se pronuncia en el temascal, también para curar de susto. Adicionalmente, se puede hacer la costumbre en la casa del asustado, impregnando de sangre la puerta de su habitación. También puede llamarse al *jawiën* de una persona sumamente grave en el panteón, sacrificando un ave y colocando *pinëk* y *xëts* (con la cuenta 56 y 54).

En casos especiales, es posible curar de susto a alguien a distancia, por ejemplo, a los migrantes en Estados Unidos (e.g., que los sorprenda migración, un asalto, un accidente). Desde Chichicaxtepec se hacen las costumbres y se dirigen hacia ellos, colocando en nuestro altar de la casa una veladora que llevamos e impregnamos en el cerro, pidiendo así por ellos. Podemos también, tomar de *Mëj Kopk'am* pastos y algunas piedritas envolviéndolas en la prenda del asustado que agitamos. Cuando veamos a la persona, se queman los pastos junto con copal, y se humea al paciente con ellos. Las piedritas deben colocarse debajo de su almohada.

Después del cerro

Las costumbres no terminan cuando regresamos del cerro o lugar sagrado. Después, hay que preparar el o los pollos para comerlos. Me permito aquí comentar que con ello no resulta en balde el derramamiento de sangre, el cual para algunos pueda bien ser impactante. Todos y cada uno de las aves sacrificadas en los cerros, son después cocinadas y aprovechadas en su totalidad[108]. De hecho, no comerlo todo sería

[108] Las ofrendas de sangre remiten al pasado prehispánico. Los conquistadores que llegaron a Mesoamérica sin duda fueron impactados por una religión desconocida cuyos actos implicaban sacrificios de sangre; así lo plasmaron en sus crónicas (e.g., Cortés 1985 [1519-1526], primera carta; Sahagún 2006 [1569]; Acosta 1940 [1590], 250-254). No obstante, los sacrificios humanos fueron probablemente exagerados para justificar su invasión e instaurar su fe catlólica, como lo denunció Bartolmé de las Casas

irrespetuoso para la Madre Tierra. Estos pollos son alimento sagrado y antes de comerlo podemos también ofrendar parte de él, su sangre, a nuestra Creadora, haciéndola partícipe de nuestras preocupaciones y anhelos. Al comerlo recibimos también la sacralidad de esta ofrenda, y reafirmamos nuestra petición, haciéndolo con fe y respeto. Así, nuestro pollo queda transformado en un sabroso caldo o ricos tamales con amarillo (ver Apéndice 4). Toda esta labor es realizada por mujeres.

Así como no es posible reconstruir un recuerdo sin testigos (Halbwachs 1968, 5), tampoco sin testigos son posibles las peticiones y el respeto a *it Naaxwin*. Entonces, se invita a quienes acompañaron nuestro acto de respeto y también a los abuelos, compadres u otros abuelos conocedores de las costumbres, "los que hablan bonito" y pueden pronunciar los discursos. Al invitarlos, se les dice con respeto: *Tonomayën, nyajk nënajts kotsëyëm* ("Por favor, hablemos –con respeto a Dios-"). Cuando las costumbres se hacen por motivos comunitarios (el inicio o mitad del año, la fiesta del pueblo), se invita a todo el pueblo para compartir una cena, en las instalaciones del Comité de Cultura. En estas ocasiones, las mujeres de las familias católicas colaboran con las señoras del Comité para elaborar la cena, ya sea que ayuden a preparar el *xëjk mü'ük* (tamal de frijol) o entreguen cierto número de tortillas para acompañar la cena. A todos los comensales se les ofrece cervezas, mezcal y/o tepache y se comparte con ellos el motivo de la visita al cerro.

Antes de comer, con mezcal en mano y de pie, se ofrece una oración a favor de la petición de la familia, el necesitado, el enfermo, los abuelos muertos, las autoridades, o la fiestas. Los mismos rezos que se pronunciaron en el cerro se emiten en este momento. Constantemente se bendice: *Dios konojxëp*. A *Naaxwin* se ofrecen tres chorritos de la bebida sagrada, también hablando con ella y dejando un traguito para nosotros. Esto mismo también se hace con tepache y se repite tantas veces como solicitudes e inquietudes se expresen. Este es el acto de compartir con la Madre Tierra y reafirmar nuestra petición. Además de las palabras que refieran a los solicitado, se escucha decir:

It Naaxwin n'amotedë	Madre Tierra te pido
Mits n'konokxëp	Bendíceme
Ëts n'wintsëkëdë	Te doy respeto

Después de comer, los testigos e invitados agradecen con un discurso de respeto a los anfitriones, reafirmando los buenos deseos a las costumbres. Los anfitriones responden de igual forma, deseando su bienestar y salud.

Las costumbres no quedan completas si no se acude a la Iglesia, más si el motivo fue una promesa al Santo o Virgen. Muchas veces, las mandas se aprovechan al momento de las fiestas patronales. En su templo se dejan las ofrendas propias: flores, una limosna, maíz y veladoras. Aquí también se impregnan los objetos rituales con las imágenes sagradas en la Iglesia y con nuestra petición, pasándolos por nuestro cuerpo o besándolos.

(1951 [1547-1566], I, 13). Quizá entonces, muchos de los sacrificios en los templos fueron de animales, y si fue así, podríamos construír una imagen distinta del pasado, en la que se sacrificaba al ser que después era usado como alimento. De hecho, esta forma ritual de procesar la comida es más respetuosa en comparación con los métodos que los rastros actuales emplean con los animales que después se consumen en mercados y supermercados. Y en este sentido, no resulta tan macabro un acercamiento con el sacrificio y el derramamiento de sangre (ver comentario al respecto en Capítulo VII).

Las descripciones anteriores, a partir de las consulta con la experta *xëë maywë*, sus pronósticos, y las prescripciones rituales, no deben considerarse como una simple lista de atributos y simbolismos, ni mucho menos una fórmula o receta con ingredientes y su modo de preparación. La secuencia de actos son flexibles permitiendo variaciones según la situación. Este sistema se observa en los signos gráficos del Grupo Borgia, donde los recursos en imágenes, mnemónicos, servían al adivino para recordar situaciones y sugerir procedimientos generales. De ahí que eran libros de uso personal, hechos al estilo y medida del guardián de los días y adivino, probablemente pintados por ellos mismos.

Asimismo, la experiencia religiosa es un acto personal y por ello resulta difícil establecer generalizaciones estáticas (Rappaport 1999). Los momentos rituales tienen una fuerte trascendencia en la sociedad, la familia y lo emocional. Todo ritual es una trama de símbolos y significados, si bien de forma codificada y sintética, rodeados de una fuerte afectividad (Barabas 2004, 67). La seria religiosidad en Poxoyëm representa una valiosa oportunidad para comprender y aprender más del genero humano como ser simbólico y religioso, al emplear el calendario y el respeto a lo sagrado como una manera para desahogar angustias y ayudar a los demás. A continuación abordaremos otros aspectos del ser humano, presentando algunos datos sobre la conceptualización de la persona y del individuo, también en parte influidos por el tiempo y el calendario.

CAPITULO IV
JAWIËN ÜM: NUESTRO ESPÍRITU

"En primer lugar, mago equivale a sabio […]. En segundo lugar, mago equivale a hacedor de maravillas […].".
Giordano Bruno (1997 [1590], 247-248).

En el capítulo anterior vimos como el tiempo adecuado para ofrecer respeto, promueve la salud, protección y curación de aquél que ha sufrido el desprendimiento de una parte de su persona, su espíritu. Vimos antes que los días influyen en el carácter y personalidad de los individuos según su nacimiento, y de ahí también en parte definen su identidad y modo de vida. En el pasado, incluso las fechas eran los nombres de las personas. En la visión ayook y mesoamericana, el tiempo entonces se involucra con nuestra identidad, nuestras condiciones de carácter, nuestras posibilidades físicas, y nuestras enfermedades. En este "ser una persona" subyace una trama cognitiva que sólo puede ser entendida en un contexto social y cultural (Fowler 2004). Nuestro cuerpo físico y etéreo es definido culturalmente.

En Europa durante la Edad Media había la creencia que nuestra persona se componía de sustancias, entre ellos la mente, el espíritu y otros humores que podían cambiar según los alimentos consumidos o experiencias vividas. Además, había personas con la habilidad de volar o transformarse en otros animales, los cuales más tarde se convirtieron en imágenes estereotipadas de hombres-lobo, vampiros y brujas con gatos negros. La Inquisición los persiguió y torturó porque bajo sus dogmas, éstas eran prácticas de "falsa" magia y hechicería. La mayoría de las condenas fueron en contra de mujeres, la famosa cacería de brujas, la cual también fue expresión de misoginia. Muchas mujeres "brujas" fueron colgadas y quemadas bajo estos tribunales.

Cuando los españoles llegan a América encontraron fenómenos similares. La Inquisición entonces se encontró ante un viejo enemigo. Fray Juan de Zumárraga, primer obispo en la Nueva España, fue un activo represor de la religión indígena, con un pasado obscuro también en la persecución de brujas en el país vasco. Bajo esta carga ideológica llena de repudio y misoginia, los invasores se enfrentaron y describieron la vida y religiones nativas del siglo XV[109]. En cierta forma repitieron las mismas historias del medioevo inquisitorial, llenando con nuevos protagonistas aquellas "plantillas" narrativas (al estilo de Wertsch 2008, 123).

En particular, acerca de la capacidad de algunos de transformarse en un animal o un fenómeno natural, Sahagún (1997 [1558-1560], 212; 2006 [1569], 538, 878) escribió sobre el "*naualli*" como la persona que "hace hechizos", "que engaña", "el hombre malo", "el que tiene pacto con el demonio", "el brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños". Torquemada (1986 [1615], 83) habló de los "brujos y brujas" que se convertían en animales, que a veces aparecían como lumbre en un lugar y después en otro.

[109] Al respecto, sobre el contexto histórico bajo el cual se originaron las condenas inquisitorias hacia los médicos, adivinos y especialistas del ritual en Mesoamérica, ver Anders et al. 1994a, cap. V.

Ruíz de Alarcón (1953 [1629], cap. 1) tuvo particular fijación por este fenómeno; a él le debemos numerosos registros y anécdotas "ejecutadas por el demonio". Bajo su visión, el *nahual* es el animal con el que el niño recién nacido tiene conexión de por vida, al cual también puede transformarse. *Nahualli* deriva del verbo *nahualtia* que es "esconderse, cubriéndose con algo", por lo que entonces refiere a disfrazarse de la apariencia del animal (Ruiz de Alarcón 1953 [1629], 28).

> […] cuando el niño nace, el demonio por el pacto expresso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal que el dicho niño ha de tener por nahual, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud deste pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte. […] Y desta manera se escusan las imposibles pensadas transformaciones y otras dificultades […]. Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 27-28).

Serna (1953 [1653], 90-92, 204-205) leyó y copió de Ruíz de Alarcón, pero también añadió más información sobre este fenómeno. Para él, el *nahualli* es obra del sacerdote que estuvo presente en el nacimiento del niño, quien le dio un nombre al cuarto día de nacido, y lo obligó a sujetarse a un animal de por vida, "encubriéndose" o "disfrazándose" de éste (Serna 1953 [1653], 90). Los cronistas coloniales, defensores de la Inquisición e hijos de un incipiente Renacimiento, construyeron la noción del *nahualli* como la de una persona mala, que tiene un pacto con el diablo y con un animal al que puede transformarse, así distorsionando la comprensión de este fenómeno.

Los primeros estudiosos del pasado precolombino reprodujeron esta imagen retorcida. Por ejemplo, Orozco y Berra (1978 [1880], II, 24-25) describe: "el nahual es un indio viejo, de ojos encendidos, sabe transformarse en perro lanudo, negro y feo" […] "la bruja convertida en una bola de fuego, vuela durante la noche y penetra a las casas a chupar la sangre de los niños pequeñitos". Estas menciones denotan la conexión con las nociones europeas sobre vampiros, hombres lobo y brujas.

Tristemente, este fue el marco ideológico que heredaron los estudios modernos de historia y cultura, sobre los cuales se desarrolló la antropología. De ahí que no nos resulte extraño que muchos antropólogos sigan utilizando en su vocabulario los mismos términos deformados y los apliquen para referirse a las religiones nativas y sus expertos líderes. Dentro de las obras sobre los ayook, es común encontrar títulos como "idolatrías", "brujos", "brujería", "supersticiones" (e.g., Carrasco y sus colegas 1961, 153; Beulink 1979, 377; Lipp 1991; Miller 1956, 193, 197; Villa Rojas 1952, 14, 31). Desde este punto enajenante, lejos de la empatía, resulta muy difícil un acercamiento a lo que se pretende conocer y documentar. Anders, Jansen y Pérez Jiménez (1994) han examinado críticamente esta línea histórica de investigaciones y defienden el conocimiento originario, subrayando justamente los señalamientos estereotipados o cargados de discriminación por parte de frailes y antropólogos. Bajo este mismo sentimiento, las siguientes líneas pretenden presentar los conceptos relacionados con la persona en la visión de Poxoyëm, considerándolos parte de una religión e ideología elevadas, como una doctrina filosófica y teológica, digna instructora sobre la naturaleza humana y espiritual[110]. La concepción del tiempo en Poxoyëm no podría completarse sin el vínculo que posee con la persona, su cuerpo y su espíritu.

[110] El tratamiento que se pretende dar de la religión ayook y mesoamericana en este documento es cercano al que se da a otras religiones de civilizaciones mundiales, igual de antiguas, como el Hinduismo, Budismo o Confucianismo. De ellas, son conocidas las alusiones de paz, sabiduría y contemplación, cualidades también presentes en las religiones mesoamericanas pero que se han visto opacadas por la imagen despectiva de colonizadores y el sensacionalismo antropológico.

La persona en Poxoyëm

A continuación se describen los conceptos, *jawiën* y *tso'ok*, términos que en cierto sentido podrían equiparse con los de *tonalli* y *nahualli*. Éstas entidades anímicas constituyen principios fundamentales que definen a la persona en Mesoamérica (Bartolomé 1997, 155). Ambos fueron tempranamente descritos por Ruíz de Alarcón (1953 [1629], cap. 1) y Serna (1953 [1653], 90, 253), entre otros. El *tonalli* de Serna, descrito como "hado, estrella o fortuna" con la posibilidad de perderse, es similar al *jawiën* de Poxoyëm.

Las amplias definiciones de *tonalli* y *nahualli* en el clásico trabajo de López Austin (1996, I, cap. 6) sobre las concepciones del cuerpo en la cultura nahua, se acercan a los conceptos de *jawiën* y *tso'ok*, pero no son exactamente iguales. Es aquí donde surge el riesgo de abusar de la obra del mencionado autor para explicar el fenómeno en otros pueblos mesoamericanos del pasado y el presente, muchas veces implantando la visión nahua en otras culturas. De ahí también la importancia por llamar a los conceptos en el idioma original y en las propias palabras de la comunidad que se habla, pues sólo así se logrará un mejor acercamiento.

Otro problema consiste en generalizar la diversidad del fenómeno llamando por igual al animal compañero y capacidad de transformación como "nahual". Y es que es difícil delimitar ambos términos dado su carácter polisémico y estar íntimamente vinculados entre sí (Bartolomé 1997, 156-157). Además, las etnografías de pueblos mesoamericanos señalan un alto nivel de variación entre comunidades, culturas y lingüística. Tan sólo en la zona mixe existen distintas características y asociaciones para el que es *tso'ok* y no en todas partes se puede encontrar el término o concepto *jawiën* como se concibe en Chichicaxtepec (ver Lipp 1991, 39-43; Carrasco et al. 1961, 157). Por ejemplo, Lipp (1991, 39) registra al *co'k* (fonéticamente similar al *tso'ok* de Poxoyëm) y lo traduce como espíritu guardián, alter ego vital o doble de una persona, en este sentido más parecido al *jawiën*. Es quizá por estas razones que hasta ahora una obra que abarque la totalidad del "tonalismo y nahualismo mesoamericanos". Pero a pesar de ello, algunos autores han señalado aspectos generales (Brinton 1894; Bartolomé 1997; Barabas 2006).

Jawiën

Jawiën es el término en ayook para referir a la esencia original de nuestro ser, de nuestro cuerpo[111]. Indirectamente, también refiere a la relación vital que tenemos con otro ser, con otro animal pequeño, inofensivo y amistoso, como sería un pájaro pequeño, una paloma, una serpiente pequeña, una lagartija, una araña, un conejo, un zorro, un mapache. También *jawiën* es el nombre para referirse a ese otro animal. Es nuestro espíritu, pero también es nuestro otro ser compañero que vive en paralelo con cada uno de nosotros. Todos tenemos uno. A él estamos relacionados desde el nacimiento hasta la muerte, es una vínculo de vida muy fuerte. Lo que le pase a él,

[111] *Jawiën* es similar en ciertas partes a lo descrito por Lipp (1991, 43-46) bajo el concepto de "*souls*" (almas). Lipp (1988, 436) menciona que los mixes de la zona baja pueden tener de 3 a 14 almas. Una de las almas, de naturaleza inmortal y de nombre *ha'wi·n*, se localiza en el corazón. Otras almas se localizan en la sangre, hígado, cabeza y otras partes, y pueden desprenderse durante el sueño. El *ho·t anɨmɨ*, otra alma inmortal, se mantiene en el cuerpo. Similarmente, en doctrinas esotéricas existe la noción que el individuo está compuesto de varios cuerpos, siete en total. El primer cuerpo es físico y los siguientes van pasando de lo etéro hasta llegar al alma, ámbito del espíritu.

incluso si muere, lo sufrimos nosotros. Compartimos así el mismo destino o fortuna, como bien apuntó Burgoa (1989 [1674], I, 317), los cuales cabe resaltar no poseen un carácter fatalista como más adelante discutiremos. El concepto enfatiza, en términos de Chris Fowler (2004), el modo dividual del *personhood* en sentido parcial, porque es una parte de ser persona de distinta materia al cuerpo, la cual también puede extraerse; y también es permeable, porque puede resultar afectada en su naturaleza por factores externos.

Nuestro espíritu, *jawiën,* está en nuestro cuerpo, está en el centro de nosotros, lo sentimos en el estómago, a diferencia de la concepción nahua, alojado en la cabeza (López Austin 1996, I, 225). Cuando nos asustamos, cuando se daña la relación vital con nuestro *jawiën,* y si alguien más lo atrapa, sentiremos un dolor profundo en el estómago, como un cólico[112].

Como López Austin (1996, I, 223) menciona, el *jawiën* posee un estrecho vínculo con el tiempo en que se nace. De lo anterior destaca que la fecha era el nombre calendárico de la persona. Pero no es preciso sugerir que la semántica del día del calendario determinaba el animal o fenómeno natural al que uno vivía vinculado, por ejemplo, nacer en los signos jaguar, conejo, viento, lluvia, etcétera. En Chichicaxtepec, a diferencia de otras comunidades mixes (e.g., Lipp 1991, 43), no existe una relación directa entre el signo y el *jawiën,* es decir, nacer en un día *Tsaan* no quiere decir que el *jawiën* sea una serpiente. Pero sí, el mismo día que nacemos, nace nuestro animal compañero, nuestro *jawiën*. Como ya apuntamos, el día del calendario mixe influye en las condiciones favorables o no tan favorables en la vida del recién nacido y del *jawiën*. Éstas no son fatales ni decisivas, son más bien condiciones que pueden afectar a ambos, además porque también existen las costumbres como recurso para procurar el bienestar de los dos. Para que el niño y su *jawiën* crezcan sanos y fuertes es necesario realizar las costumbres a los veinte días de nacido el bebé (en el mismo signo del calendario). Esto favorece un vínculo armonioso entre el joven espíritu y el cuerpo tierno de la persona y así se previene de desprendimientos, fortaleciendo en contra de malos aires y sustos, los cuales son más susceptibles de ocurrir en los niños, precisamente debido a su fragilidad de cuerpo y espíritu. En el pueblo existe la creencia que no es bueno cortarle (o no demasiado) las uñas a los bebés, pues son éstas las que los ayudan a defenderse de "malos aires".

El *jawiën* se manifiesta en sueños y podemos tener pistas de qué animal se trata. Los animales silvestres o del monte suelen tener mayor actividad durante la noche. De ahí que, cuando dormimos nuestro *jawiën* anda merodeando, cazando o alerta de posibles peligros. Entonces, cuando dormimos percibimos sus sensaciones quizá con mayor claridad que durante el día, cuando tenemos más ocupaciones. Si tenemos sueños recurrentes donde volamos, es probable que nuestro *jawiën* sea un pájaro o una entidad capaz de flotar, como el rayo. Si soñamos que nos sumergimos en agua, es probable que se trate de un animal acuático, quizá una rana o un pez. Empero, la identidad de nuestro *jawiën* permanece oculta; sabemos que lo tenemos, pero no sabemos qué es. Tampoco es bueno conocer esta información pues de hacerlo o divulgarlo podría convertir al *jawiën* en presa fácil de otros que quisieran hacerle daño, y de ahí a nosotros.

---

[112] En la página 35 del Códice Borgia, se representa al dios Cipactónal como un anciano, con traje de cocodrilo (*cipactli*) y cuerpo con un círculo rojo. Klein (2002) argumenta que distintos discos rojos en fuentes pictográficas son signos de la raíz "*tona*", siendo en el caso de la página del Borgia, un ejemplo de escritura rebus: "Cipactonal". Destaca que estos círculos rojos se ubiquen en el área del torso o estómago, como la visión *ayook*, de ubicar el *jawien* en la misma área.

De hecho, no es tan fácil saber de qué animal o fenómeno se trata hasta que algo serio nos pase y, de hecho, si se llega a saber, es necesario mantenerlo como secreto. En otras comunidades (e. g., Lipp 1991, 118; Villa Rojas 1956, 64) se puede saber qué animal es cuando al momento de nacer un bebé se arroja cal o cenizas en las esquinas de la casa o filamentos de agave en un recipiente con agua al centro de la habitación y según las huellas que ahí queden, como las patas de ave, gato o serpiente, se puede conocer de qué animal se trata. En las comunidades que describe Lipp (1991, 42, 118), además de percibirlo a través de los sueños, se puede llegar a él a través del experto del calendario. En Poxoyëm la única manera de saber qué animal es nuestro compañero, es en una situación de enfermedad grave, como la del susto, aquella que no cesa con el tiempo, ni con medicinas. Entonces acudiremos con la *xëë maywë* para pedirle ayuda y con la lectura de maíz, nos diga dónde está asustado nuestro *jawiën*.

Enfermedades graves indican una relación de desarmonía y desequilibrio entre los cuerpos físico y espiritual. Es posible que por un susto el vínculo se haya roto y que nuestro *jawiën* salga y se encuentre atrapado en el lugar donde tuvimos esa fuerte impresión (similarmente lo describe López Austin 1996, I, 246). Entiéndase aquí al *jawiën* como la esencia espiritual. Cuando esto sucede, el lugar, como una extensión de *it Naaxwin,* toma nuestro *jawiën*. Otra posibilidad es que algún *tso'ok*, con la intención de perjudicar, lo haya tomado llevándolo al *Adojk it*. En cualquiera de estos dos casos, nuestro animal compañero permanece en el lugar donde ocurrió el susto, resultando herido. Entonces sus dolores los percibimos. Para aliviarlo a él y a nosotros mismos necesitamos reestablecer el vínculo entre cuerpo y *jawiën*, llamarlo y pedirle a *it Naaxwin,* al cerro y al lugar, que deje libre a nuestro espíritu, que lo recuperemos. Todo ello bajo dirección de la *xëë maywë* y los días adecuados según el calendario[113].

En el caso que nuestro *jawiën* estuviera lastimado, entonces necesitamos encontrarlo y curarlo. La *xëë maywë* nos puede decir, al leer el maíz, cual es su paradero. Si tenemos claro donde tuvimos el susto, habrá que ir a ese lugar, hacer las costumbres en un día bueno y llamar ahí, pidiendo para que el *jawiën* se recupere y regrese sano. En otras ocasiones, la señora adivina nos puede orientar y decir en qué parte del monte buscar para encontrar al animalito herido. Entonces la familia irá a buscarlo, llamándolo entre árboles, pastos, debajo de las piedras. Cuando se halla al *jawiën* sufriendo, quizá con heridas abiertas, se lleva a casa, para curarlo y alimentarlo. Si hay mejoría en nuestra salud, sabremos que ese es nuestro *jawiën,* y cuando se cure, lo dejaremos libre. Pero si esto no sucede después de tres días de cuidados, entonces quiere decir que no era nuestro *jawiën* y se tendrá que volver a buscar, quizá también consultar de nuevo a la señora adivina y su maíz.

En el pasado había en el pueblo pulsadores, *jawiën ixpë* (literalmente "el que ve el *jawiën*"). Los pulsadores tienen el don de saber dónde está el *jawiën* perdido de una persona con sólo tocar el pulso del enfermo, ya sea en la muñeca o la sien. Al sentir la circulación de la sangre, se percataban si la persona estaba enferma de susto. Acto seguido, recomendaban un lugar para buscar su *jawiën*. Destaca que la sintomatología (o presencia) del *jawiën* se encuentre en aspectos vitales del ser humano: el bombeo del corazón y la sangre. En el pueblo afirman que tenían mucha certeza y eran muy efectivos (ver Lipp 1991, 166 para una breve descripción de estos conocimientos;

[113] Ruíz de Alarcón 1953 [1629], 137) menciona un oficio médico específico para recuperar la tona perdida de los niños, la cual llama *tetonaltique*, con funciones y capacidades parecidas a las médicas adivinas *ticitl*. Probablemente ésta sea la misma que el *tetonaltiani*, que cura y pronosticaba a los niños según Serna (1953 [1653], 69) (ver Capítulo V para más tipos de médicos con conocimientos parecidos a los de las *xëë maywë*).

Tedlock 1982, cap. 6, para otra variante de pulsadores, donde la sangre anuncia al adivino pronósticos o augurios).

Tso'ok

Tso'ok es aquella persona que tiene la capacidad especial de transformarse a voluntad en otro ser, ya sea en un animal o en un fenómeno natural fuerte y poderoso[114]. El *tso'ok* también se usa para referirnos a este animal o fenómeno (también así descrito en el *nahualli* de López Austin 1996, 424). En Chichicaxtepec, éstos pueden ser una serpiente grande, un zopilote, un gavilán, una comadreja, un tigre, un león de montaña, un caballo, el rayo, un hombre a caballo, un chivo, o un animal raro e indefinido, quizá con partes de varios animales (como los alebrijes).

Uno de los animales *tso'ok* más comunes en Poxoyëm es el *ujstkaa* (puma o león de montaña). Algunos, los que han visto a algunos de éstos, afirman que son muy grandes, "como las vacas", muy fuertes, que gritan, hipnotizan, duermen y encantan; incluso se dice que al momento de alumbrarlos con la lámpara, ésta se apaga y ni los rifles pueden con él. Esto es parte del poder que rodea a este felino.

Existe un *tso'ok* que llaman *yök u'* del cual desconozco de qué animal se trata y carezco de una descripción clara. Existe otro de nombre *wako'o* del cual también carezco de una identificación pero responde a un animal mediano, blanco, que vuela, que siempre acompaña al león de montaña, no es un búho o lechuza, y su sonido se asemeja al grito de un bebé[115]. He aquí un *Ap Ayook* sobre él:

5. Los niños que se convirtieron en *wäko'o*

Este es el relato de dos niños, uno grande y otro chico. Su mamá murió y el papá se volvió a casar. Los niños vivían con su papá y su madrastra, pero ésta no los quería y le pedía al esposo que se deshiciera de ellos. Ella advirtió a su esposo que si no lo hacía, ella no sería buena esposa con él, ni lo atendería bien.

El señor tomó a los dos niños y los llevó al monte. El niño más grande, que sospechaba de las intenciones de su padre, llevaba ceniza en la mano y la fue dejando en el camino mientras iban subiendo. El papá los dejó en un bosque mucho muy lejos del pueblo. Los niños durmieron esa noche ahí, pero al día siguiente regresaron a su casa, gracias a la señal de ceniza que había dejado el niño grande.

Cuando su madrastra los vio llegar se enojó muchísimo y le exigió a su esposo que se deshiciera de ellos. De nuevo, el papá se los llevó al monte y en esta ocasión el niño no pudo llevar ceniza. Esa noche durmieron en el bosque y a la mañana siguiente buscaron el camino de regreso. Así estuvieron todo el día.

---

[114] Las descripciones de Lipp (1991, 152-153) sobre lo que llama "shaman" es muy similar a lo que aquí se describe bajo el termino "*tso'ok*". Como se dijo antes, podriamos equiparar el concepto co'*k* de Lipp (1991, 39) con el que en Poxoyëm existe de *jawiën*. Esto revela la diversidad y particularidad de estos términos entre distintas comunidades mesoamericanas, incluso dentro de la misma región lingüística-cultural. Aún así existe un sustrato general que comprende a la persona con la habilidad de transformarse y viajar por el espacio, entre distintos planos o dimensiones.

[115] Según información de amigos biólogos, el sonido que emiten los pumas cuando son cachorros, es similar al de un bebé recién nacido.

De pronto, encontraron a un hombre blanco y éste les preguntó: "¿Qué hacen aquí?". "Nuestro papá nos dejó aquí", contestaron los niños muy tristes. "¿Quieren que su papá desaparezca?". Y los hermanos respondieron que sí. Y es que en este momento ya los niños no podían pensar bien, porque este señor era el espíritu del cerro, *tonkopk jäyë*, y los había ya atrapado, apoderándose de sus pensamientos y sentimientos.

El cerro dio a los niños dos mantas blancas para que con ellas se cubrieran, y cuando así lo hicieron se convirtieron en dos pájaros blancos, en esos animales que acompañan al león (de montaña), que chillan como bebés y que al verlos o escucharlos indican malos augurios, que alguien se va a morir. Es el *wäko'o*. Por esta razón, el sonido que hace este animal parece llanto porque en realidad es un niño.

El cerro les dijo a los niños que fueran a buscar a su papá. Los niños volaron, volaron alto, y llegaron al pueblo. En el ocote que estaba afuera de su casa, ahí se sentaron los dos juntitos. Desde ahí, le dijeron a su padre con voz susurrante: "Te vas a morir…al tercer día te vas a morir…". El señor oyó y salió corriendo de su casa, buscando a esas voces, pero lo único que vio fue a esos animales, peleando por comer una víbora, sin reconocer que eran sus propios hijos.

Pasaron tres días, y el señor murió.

Cuando el monte te atrapa y te lleva al Otro Lugar, de ahí ya no se puede salir. El cerro se apoderó de los niños y quiso también hacerlo con su padre. Mandó a los niños convertidos en *wäko'o* para que lo tomaran. El *wäko'o* es muy poderoso y sin duda, indica la muerte.

Existen numerosas anécdotas de *tso'ok* en Poxoyëm. Como quien descubrió que el *tso'ok* de alguien es rayo, *anë tso'ok*, porque repentinamente cayeron relámpagos, truenos y lluvia en su presencia. O cuando en alguna noche alguien mató a un puma, *tso'ok ujstskaa*, para descubrir al día siguiente que uno del pueblo había muerto mientras dormía. O al haber pleitos de terrenos y límites entre pueblos, y una noche escucharon fuertes truenos y rayos, tormentas eléctricas, siendo así el combate entre los respectivos *tso'ok*, y al día siguiente descubrir autoridades o personas enfermas o incluso graves de muerte (similarmente así lo describe Lipp 1991, 28-29).

La transformación del *tso'ok* es oculta ("disfrazada" como explican Ruíz de Alarcón y Serna), siempre se hace de forma discreta, generalmente en las noches cuando la gente duerme y sueña. La transformación también es natural, inherente a la naturaleza del individuo (no es sobrenatural, desde la óptica que enfatiza "al otro", como ajeno). Entonces, los *tso'ok* pueden viajar, volar o transportarse a otros lugares, casas o pueblos; también a otros planos del mundo como el *Adojk it* o los sueños. Similar a lo que deja entrever Ruíz de Alarcón, es el que tiene contacto con otra realidad (ver un ensayo analítico sobre el fenómeno *nahualli*, en forma de serpiente emplumada o remolino de viento, nutrido de las experiencias de la región mixteca, en Anders y Jansen 1994, 91-95)[116].

[116] De todo lo que en este apartado se describe, y lo que mi experiencia en Poxoyëm me permitió conocer, me llama más la atención el hecho que el *tso'ok* pueda viajar a otros lugares y que lo haga durante el sueño. Muchas de las anécdotas sobre ello son similares a lo que algunas doctrinas en ocultismo llaman viajes astrales. Un viaje astral se logra a través de un sueño en donde se experimenta viajar a otros lugares, como si se viera desde el cielo, como si se volara. Es difícil aprender a tener sueños astrales, pero el que lo logra, lo hace a voluntad. En la documentación de Alcina Franch (1993, 85) existe el relato que describe una experiencia de viaje astral. En él, un *nahualli* de Yagavila declara

El *tso'ok* es una persona con una mirada fuerte y penetrante. Con sólo mirar puede provocar susto a los niños, también llamado mal de ojo. Por eso también algunos protegen a sus bebés de terceros, tapándolos con el rebozo o incluso no sacándolos mucho de la casa. Algunas mamás, al regañar a sus hijos, les advierten que si no se portan bien, los va a llevar el *tso'ok*. Algunas la traducen como el demonio o el diablo, con ello reproduciendo la carga negativa heredada por la colonización europea.

Se dice que el *tso'ok* puede enviar malos aires y con ello enfermedad a otros; también es capaz de "lanzar" objetos como tornillos, fierritos o piedras al cuerpo de otros para lastimarlos y entonces habrá que sacarlos con la ayuda de un chupador, *mo'kpë*[117]. Tienen una capacidad auditiva muy superior; pueden oír conversaciones de otros aún cuando éstos estén lejos y adentro de sus casas. Por eso tampoco es bueno anunciar cuando vamos al cerro a dar respeto; los *tso'ok* pueden escuchar y transportarse ahí en la forma de su animal, para hacernos daño. Y es que en los cerros, como ya se había mencionado, hay accesos al Otro Mundo y el *tso'ok* podría aprovechar para atrapar nuestro *jawiën* y jalarnos a esa "dimensión". Los *tso'ok* interactúan con los seres-espíritus del cerro, los *tonkopk jäyë*, y muchas veces se les confunde con ellos pues ambos son capaces de asustar y llevar los *jawiën* al *Adojk it*. De ahí la importancia, al momento de acabar las costumbres que curan de susto, de retirarse con prontitud para no darle la oportunidad a algún *tso'ok* de llevar nuestro *jawiën* recién llamado a la Madre Tierra (ver Capítulo III para descripción de este tratamiento).

El vínculo del *tso'ok* con el *Adojk it*, a su vez con *it Naaxwin* y los *tonkopk jäyë*, se ilustra mejor con este ejemplo:

6. La piedra de petate[118]

Había tres niñas que quedaron huérfanas de mamá. El papá se quedó con ellas pero se volvió a casar. La madrastra no las quería y no les daba de comer. Un día, las niñas salieron de la casa, fueron caminando y encontraron un río muy grande. En medio de éste, había una enorme piedra con forma de petate. Cruzaron el agua y llegaron a la piedra para sentarse en ella. Ahí jugaron y desde entonces regresaron diario a ese lugar.

Un día, mientras jugaban en la piedra-petate, ésta se empezó a mover sola, enrollándose y envolviendo a las niñas. La piedra era en realidad una culebra, el espíritu y vida de ese lugar que tiene la capacidad de tomar muchas formas. Éste, sabiendo que las niñas estaban solas y abandonadas, las atrapó, sumergiéndolas en el agua y llevándolas al "Otro lado", al *Adojk it*. Ahí, llegaron a un patio muy grande y la culebra se volvió hombre. A la niña más grande, la tomó por esposa y a las dos niñas restantes, se las comió.

Por esos días, al papá de las niñas lo nombraron Alférez, quien era el que pagaba la fiesta del santo patrono e invitaba a comer a todo el pueblo en los tiempos de antes. Él estaba muy preocupado porque no sabía cómo dar de comer a tanta gente, había que conseguir mucho dinero y leña. Entonces, llegó su hija a la casa y le dijo a su padre: "No te preocupes papá. Yo ya estoy casada, ya tienes yerno, y él te va a ayudar; va a traerte la leña y el ocote". La fiesta ya estaba próxima, y quedaron en un día para así hacerlo.

---

haberse quedado adormecido y luego ver el mundo desde el cielo para transportarse al pueblo de Yaxila. Para futuras investigaciones, valdría la pena explorar el fenómeno *tso'ok* bajo esta perspectiva.

[117] Antes en el pueblo había quien tenía los conocimientos de chupador. Ahora ya no hay más.

[118] Una versión de esta narración, en Miller (1956, 110-111).

Ese día llegó y el papá esperaba y pensaba que iba a llegar su yerno con la leña, pero de pronto oyó un ruido muy fuerte y se asomó para ver qué era. Él y su esposa vieron que una serpiente muy grande llegaba por el camino, pero como los dos la estaban mirando, la serpiente se detuvo y se regresó.

Cuando la culebra llegó a su casa, regañó a su esposa, diciéndole que su padre y madrastra lo estaban mirando. Entonces la muchacha fue a la casa de su papá y le reclamó: "¡¿Por qué estaban viendo, por qué se quedaron mirando a mi esposo?! ¡¿Qué piensas tú?! ¡Yo estoy viviendo con él, él es mi esposo y eso es por tu culpa, porque ustedes no me cuidaron, no me quisieron, y tu no sabes cómo yo me la paso!".

Dicho esto, le dijo a su papá que su esposo iba a regresar y cuando lo hiciera, iban a escuchar un sonido muy fuerte pero que no se asomaran. Les indicó también que cerraran la puerta, pero que dejaran un plato de comida, con polvo de maíz (*mook weijy*) en el patio, que le dieran así su respeto, porque él viene del *Adojk it*. Entonces la madrastra, se puso a moler en el metate la masa del maíz cocida y así preparar la comida de la culebra.

Entonces, escucharon ese ruido muy fuerte, como si retumbara la tierra. Cerraron la puerta y oyeron como se azotó la leña en el piso. También escucharon que el animal comió del *mook weijy* y después se fue. Cuando salieron, vieron que había muchísimo ocote[119].

Después vino la hija a la casa del papá y vio el ocote que había traído su esposo. Su papá entonces le dijo que tampoco tenía dinero para comprar los trajes para el baile de los negritos, que no tenía dinero, y preguntó si su esposo no tenía ropas para los negritos. La muchacha entonces regresó con su esposo y le pidió este encargo. Su esposo le dijo que sí.

Un día, de igual forma que la primera vez, llegó la culebra y dejó los trajes a su suegro; además le prestó un vestuario especial para él, que como era Alférez y anfitrión de la fiesta, debía llevar ropa elegante. La culebra pidió a su esposa que advirtiera a su papá como única condición, que no debían beber alcohol, ni emborracharse, ni gritar quienes portaran estos trajes.

La madrastra por su parte pidió de favor a la muchacha que le ayudara con la comida de la fiesta, que por favor viniera a cocer nixtamal. La muchacha aceptó y así regresó el día que habían quedado, con un tenate que cargaba en la espalda. La muchacha pidió a su madrastra que no se asomara al tenate y lo dejó colgado en una pared de la casa. La mujer tuvo curiosidad y, cuando su hijastra no la estaba viendo, ella miró en el tenate. Alzó la servilleta y vio tres viborítas, pero cuando esto hizo, los tres animalitos murieron. Cuando la muchacha se dio cuenta de esto, salió de la casa de su padre, desalentada y desconsolada por la muerte de sus hijitos.

Llegó la muchacha a su casa y dijo a su esposo lo que había pasado. Éste, muy enojado, también pensó que el papá no le devolvería sus trajes. Entonces, al día siguiente, el mero día de la fiesta, cuando dieron las doce de la noche, se sintió un viento muy fuerte y poderoso. Llegó la culebra y vio que los negritos y el papá tomaban mucho alcohol, estaban borrachos y gritaban. Ese viento, como un remolino, pasó por la fiesta y quitó la ropa a los que festejaban, dejándolos desnudos. La culebra regresó a su casa con sus trajes y nunca más volvieron a verla, ni a él ni a la muchacha. Algunos piensan que de tanto enojo, también comió a su esposa.

---

[119] Antes cocinaban sólo con ocote (*tsii*). Ahora, usan éste para prender la lumbre y queman además otras maderas.

En Chichicaxtepec no existe multiplicidad del fenómeno, es decir, el que es *tso'ok* no puede convertirse en zopilote una vez y en tigre en otra ocasión, como se registra en otros casos mixes (e.g., Lipp 1991, 39). Sólo pueden transformarse en un único ser o fenómeno, el cual corresponde a su *jawiën* (similarmente en Camotlán, según Miller 1956, 225). Como sucede con éste, lo que le pase al animal al que están conectados, le pasará al *tso'ok*; si la persona muere, su animal o fenómeno también morirá y viceversa. Incluso existen casos, al momento de morir la persona, que su animal compañero lo busca para entonces morir junto con él e irse juntos al *Adojk it*.

El conflicto social puede ser motivo para que el *tso'ok* actúe. Podrá entonces, en la obscuridad de la noche, convertirse por ejemplo en un *ujstkaa* y comer a los animales de la persona con la que tiene el pleito. Si lo desea, el *tso'ok* puede entrar a los sueños de otros, con la intención de perturbar o asustar, llevando el *jawiën* al *Adojk it*. En el sueño, aparecerá como persona o en la forma de su animal o fenómeno compañero. Cuando así sucede, es conveniente levantarse, rezar o realizar costumbres para defenderse de la mala intención, del mal aire (así también lo menciona Lipp 1991, 165). El mal aire se siente como un viento frío, un escalofrío, la presencia o la voz de alguien. Algunos, inmediatamente después, perciben adormecimiento del cuerpo, uno de los síntomas de susto.

Las personas más débiles de espíritu, aquellas que no hacen sus costumbres, serán más susceptibles de sufrir las agresiones del *tso'ok*. A veces, los malos aires son tan fuertes que podrían incluso afectar a los familiares cercanos a la persona objeto de su provocación.

Los *tso'ok* envían anuncios desde el *Adojk it*. Se dice *jatsyoxp* a la desgracia que anuncia un *tso'ok*. Los presagios que se describieron en el Capítulo III pueden ser actos provocados por algún *tso'ok*[120]. Si vemos o escuchamos a un animal *tso'ok* quizá sea anuncio de los abuelos difuntos, que están molestos porque están desatendidos o existe algún peligro en nuestras vidas, quizá provocado por alguien más. En ciertas ocasiones el mensaje será en relación a la falta de respeto a *it Naaxwin* señalando entonces enfermedad o mala suerte. Entonces tendremos que consultar a la *xëë maywë* quien nos leerá el maíz y así sabremos cuál es el origen de estos anuncios.

Al ser capaces de entrar al Otro Mundo, los *tso'ok* saben cosas que otros no pueden, como conocer el momento de muerte de las personas, incluyendo el de ellos mismos. La noticia de su propia muerte viene de manera directa, en anuncios claros que son revelados en los sueños. Pero algunos tratan de evitar a la muerte y la burlan, provocando el deceso de otros, llevando estos espíritus al Otro Mundo. Pero esa manera es también burlarse del destino y la sabiduría de la Madre Tierra, la cual llega inevitablemente tarde o temprano y ellos lo saben.

Ser un *tso'ok* puede ser aprendido, infundido por intenciones malas. Existen también los que nacen con este don, generalmente heredado de parientes con las mismas capacidades. Hay algunos que crecen siendo *tso'ok,* en una familia *tso'ok*[121]. Se dice que los que aprenden ser *tso'ok* son muy agresivos y son vengativos. Éstos no perdonan cuando quieren hacer maldad. Pero los que nacieron siendo *tso'ok* son más tranquilos. De cualquier forma, la condición *tso'ok* se mantiene siempre discreta, es algo oculto, a

[120] Así también lo mencionó Serna (1953 [1653], 211-213, 225-226), en donde presagios se tomaban como actos del *nahualli*, ante los cuales la gente iba a consultar a los adivinos *titzitl* o *tlachixqui*. Algunas de las consecuencias de estos presagios eran la enfermedad, robo, habladurías, mentiras, persecución, desgracia, adulterio o muerte.

[121] Serna (1953 [1653], 204) menciona la posibilidad de ser *nahualli* por herencia de sus familiares antecesores; porque al nacer, dadas las características de su signo, se le confirieron esas capacidades a través de una ceremonia; o porque lo aprendieron a voluntad.

pesar de que es algo por todos conocidos en la comunidad. De hecho, la familia no reconocerá ser *tso'ok*, debido a la fuerte carga moral negativa que conlleva.

El o la *xëë maywë* no es un *tso'ok*[122]. En Tamazulapan se cree que alguien que nace con un *jawiën* poderoso, tiene el potencial de usarlo para el bien o para el mal; si decide usarlo para el bien entonces podrá convertirse en una *xëë maywë* y si se orienta para el mal, podrá ser un *tso'ok* (Octavio Antonio Pérez Martínez, comunicación personal). El *nahualli* también es una persona sabia, conocedora del ritual y los aspectos ocultos de la religión ("un mago" para López Austin 1996, I, 424). Pero un *xëë maywë* en Chichicaxtepec no es capaz de transformarse en otro animal o fenómeno natural. Posee además en esencia el noble don de curar, de comunicarse con los abuelos y las divinidades, de interceder con los seres del Otro Mundo, siempre dirigidos hacia la bondad, buscando alcanzar el bienestar de los que vivimos en Este Mundo.

De cualquier forma, existe una tendencia de asignar al *tso'ok* con actos de maldad. El hecho de transformarse no conlleva maldad intrínseca. Habrá gente mala que no sea un *tso'ok*. Muchas veces atrás de estos juicios de valor hacia los *tso'ok* estamos ante la idea mítica del "enemigo brujo", proyectando sólo sospechas hostiles y celosas (Anders et al. 1994, 91). En el caso ayook de Poxoyëm, enfatizo en la noción *tso'ok* solamente el carácter y capacidad extraordinaria, el don, de transformarse en el animal o fenómeno natural compañero.

También existen los que saben magia negra, prácticas rituales realizadas en un ámbito muy oculto, destinadas a provocar maldad a otros. Los que conocen de ello no son necesariamente *tso'ok*. En la magia negra se emplea una parafernalia ritual diferente a la de las costumbres, rezos y ofrendas distintos, donde el color negro predomina (ver Lipp 1991, 103-104, 160-166). Los trabajos realizados con magia negra son muy difíciles de contrarrestar o quitar; se necesitan muchas costumbres.

Los creyentes adventistas no creen en la capacidad especial de los *tso'ok* y condenan a éstos llamándolos brujos o hechiceros, de la misma forma que los frailes evangelizadores del siglo XVI lo hicieron. Los católicos aseguran que los adventistas sufren de mayores encuentros con los *tso'ok* porque dejaron de creer, dejaron de hacer las costumbres y dar respeto a la Madre Tierra. *Naaxwin*, que todo lo sabe, entonces envía anuncios y desgracias para ellos.

Jawiën y *tso'ok*, entidades que definen al ser y la persona ayook, tienen estrechos vínculos con la Naturaleza y el Otro Mundo. Destacan los sueños como el medio para conocerlos y a la vez conectarse con estas dimensiones. Así también lo señala López Austin (1996, I, 243). Nuestra persona se conecta con lugares divinos y puede comunicarse con los seres que ahí residen (deidades, abuelos difuntos, espíritus de los cerros). A continuación veremos que a través de una técnica adivinatoria también se puede entablar comunicación con estos otros planos.

---

[122] Cada comunidad presenta particularidades al respecto. Lipp (1991, 150) menciona que las personas que son capaces de curar, similares a los que aquí nombramos *xëë maywë,* tienen además de su espíritu guardián, un espíritu tutelar o "abogado", "defensor" en lengua mixe, *niwambɨ,* de ahí también que suela llamarse a estos especialistas en los pueblos como abogados, como lo hace Beals (1945) en Ayutla. Lipp describe que este espíritu patrón, es una especie de sustituto de Dios que ayuda al curandero en su labor. Éste no es obtenido ni determinado por el nacimiento; solo se puede adquirir a través de una petición ceremonial en la cual suele inducirse una experiencia alucinógena. Su forma es la de una serpiente pero también incorpora a la "estrella del mar", el rayo blanco. Acompaña al curandero en sus viajes para curar a los enfermos o en la batalla con otros espíritus. Esta noción es distinta a la de transformación del *tso'ok*. No obstante, no debe rechazarse la noción de quienes puedan transformarse para beneficiar o curar a otros. Serna (1953 [1653], 81) menciona la existencia e médicos que aliviaban dolencias y también se convertían en animales.

CAPITULO V
MOOK PAJK WËJWË: LEER EL MAÍZ

No hay cosas invisibles en el mundo, sino mayor o menor capacidad de visión.
(*Tarot* s/f, 43)

Como ya vimos, la cuenta ritual de 260 días posee una parte de información profética, una de sus capas de significación. Los días influyen u otorgan una cualidad afortunada o no tan afortunada a lo que en ellos pasa: anuncios, sueños, enfermedades, nacimiento, matrimonio, aflicciones, peticiones, costumbres de respeto. En Poxoyëm, esta capa de significación comúnmente se evalúa y comprueba con una técnica adivinatoria que consiste en arrojar maíces e interpretar su posición. Ésta se conecta con el sistema religioso y filosófico de sabiduría ayook siendo una herramienta fundamental para que la *xëë maywë* haga su diagnóstico y prescripción. A través de las semillas se revela la situación del cliente donde actores, agentes, sentimientos, lugares, y otros, son representados, como aquí se explicará.

La cuenta de los días y el arte adivinatorio nacieron juntos y así lo demuestran las narraciones primordiales registradas en distintas fuentes. En el Popol Vuh, al inicio de los tiempos, aún en la obscuridad, los dioses primordiales al haber creado el mundo y los humanos buscaban quién los respetara con sus ofrendas, y para ello pidieron a los dioses que "veían", los abuelos Xpiyacoc, "el patriarca", y Xmucane, la "partera", que lanzaran sus maíces para adivinar cómo tendrían que ser los primeros humanos (Christenson 2003, 79-81).

En el Centro de México, la invención de adivinación se atribuye a la diosa Oxomoco y el dios Cipactonal, y por eso los maestros del calendario pintaban a la pareja creadora en sus libros (Sahagún 2006 [1569], 218). En la página 21 del Códice Borbónico, el libro que probablemente creó y usó un sacerdote Cihuacoatl (Anders et al. 1991), aparecen así, como señores del tiempo y la adivinación, rodeados de la mitad de un *xiuhmolpilli* (Figura 41). Están en un templo de oro, del que sale un manantial precioso, y en la entrada, sus bastones con cabezas de venado (?). Están sentados en un trono, son ancianos, señalando así la experiencia y sabiduría de sus años. El nombre "Cipactonal" consiste de la combinación de "*Cipactli*", el primer signo del calendario nahuatl, el inicio del tiempo; y "tonalli", día, la energía vital que se vincula con el mundo de los dioses (López Austin 1996, 238). Llevan consigo los instrumentos rituales y de adivinación; ambos llevan un bule con tabaco; Cipactonal sostiene el sahumador humeante, el punzón de hueso y una bolsa de copal; Oxomoco, interesantemente la contraparte femenina, arroja los maíces y tiene una jícara quizá con agua o para con ella lanzarlos. Ella es la que tiene el don de adivinar, es patrona y abuela de los que saben curar[123]. Así también son las mujeres de Poxoyëm.

[123] Otras representaciones gráficas de Cipactónal y Oxomoco están en el folio del Códice Florentino y en un relieve de piedra de Coatlán, Morelos. Más información sobre estos dioses primordiales, en Anders y Jansen (1993, 77-78; Anders et al. 1991, 181-185).

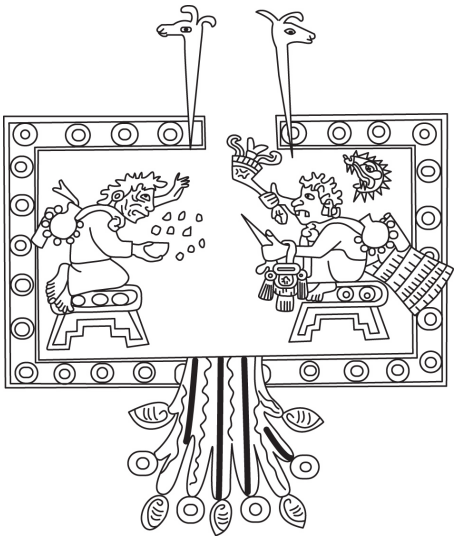


Figura 41. Oxomoco y Cipactonal en el Códice Borbónico (pag. 21).

Los libros calendáricos y adivinatorios en Mesoamérica eran considerados instrumentos para contar y ver (Monaghan y Hamann 1998, 135). Eran usados para ver cosas que se consideraban obscuras, como la causa de enfermedades (Boone 2007: 20). El *tonalamatl* era manejado por el *tonalpouhque*, literalmente la persona que "lee y cuenta", el contador de los días. Los expertos del calendario, en el pasado y la actualidad, son capaces de contar, ver y leer, esto último en el sentido de interpretar símbolos no comprensibles para la gente común. Pero contar no sólo se relaciona con contar días, sino también con adivinar y las semillas de maíz (Monaghan y Hamann 1998, 132). Entre los k'iche' y los ixil, los adivinos del calendario cuentan los días usando semillas de maíz y de sus cuentas, resulta la interpretación (Tedlock 1982; Colby y Colby 1981).

Así, el calendario, la adivinación y el maíz tienen un estrecho vínculo, y así se expresa en Chichicaxtepec. En la actualidad, el calendario mesoamericano está en proceso de extinción, pero las técnicas adivinatorias subsisten y se reelaboran en muchas partes, en diversas formas, sin hasta ahora recibir mucha atención. Entre los ayook, Beals (1945, 97), Ballesteros y Rodríguez (1974, 61) y Kuroda (1984, 76) mencionan someramente sobre la existencia de adivinación con maíz y Lipp (1991, 168-169, 187-188) parcialmente describe sobre sus formas. Otro mecanismo de adivinación mixe, al parecer ya extinto, era a través de la ingestión de hongos alucinógenos buscando el contacto con las entidades de otros planos (Andrade 1995, 75; Miller 1994). El oráculo de Napoleón, la baraja española o las cartas de Tarot se han incorporado al corpus de conocimiento adivinatorio, encontrando terrenos óptimos tanto dentro del pueblo ayook como en otras partes de Mesoamérica[124]. Este campo inexplorado representa un recurso muy valioso para indagar sobre el calendario mismo, en sí en cuanto a su carácter profético. La cuenta ritual de 260 días y su relación "consanguínea" con las técnicas adivinatorias reflejan valiosos aspectos cognitivos del mundo mesoamericano, incluyendo aquellos que tienen que ver con lo oculto y lo

[124] El Oráculo de Napoleón también se consulta en Chichicaxtepec, conocimiento sólo en un *xëë maywë*. Éste es un método de adivinación que provino de un papiro traducido por un anticuario acompañante de Napoleón en su expedición a Egipto en 1798. Llegó a América en tiempos recientes y sería interesante indagar su incorporación en religiones nativas de Mesoamérica. Para mayores detalles sobre el oráculo y su consulta ver Anders y Jansen (1993) y Parker (2001).

esotérico. De ahí también que los códices del Grupo Borgia se consideren no sólo libros calendáricos sino manuales para los adivinos con contenido filosófico, ético y oculto (Nowotny 1961; Anders et al. 1994a).

Breves sobre adivinación mesoamericana

Los frailes y curas de la Colonia persiguieron y destruyeron, de forma planeada y sistemática, la religión auténtica, quemando códices, altares y deidades, y así degradando el conocimiento de los sabios, sacerdotes, médicos y creyentes. Según ellos, esto garantizaba la implementación del pensamiento cristiano. Sahagún (2006 [1569], 215) categóricamente proclama el deber de desarraigar al "arte de nigromancia o pacto y fábrica del demonio", refiriendo con ello en particular a la labor de los adivinos. A las adivinas, las llamó "mujeres malas" que conjuran, derraman maíces en el suelo para encontrar enfermedades (Sahagún 1997 [1558-1560], 217; 2006 [1569], 881).

Su afán por destruir, los llevó a conocer lo que vehemente condenaron, obligando así el contacto con sacerdotes expertos en el calendario, adivinación y medicina (ver Motolinía 1971[1555], 268; Durán 1967[1570-1581], I, 3; Sahagún 2006 [1569], 215; Burgoa (1989 [1674], I, 316-317; Córdova 1886 [1578], 202-203; Sánchez de Aguilar 1953 [1639], 193, 278; Balsalobre 1953 [1656], 353; Torquemada 1986 [1615], 83; Serna 1953 [1653], 67). Muchas de estas descripciones fueron usadas para denunciar ante los obispos, virreyes y reyes de España los "actos barbáricos" que se cometían en la Nueva España (e.g., Sánchez de Aguilar 1953 [1639]; Balsalobre 1953 [1656], 355; Serna 1953 [1653]; ver el trabajo analítico de Alcina Franch 1993). Contradictoriamente, estos documentos llenos de repudio constituían la justificación de sus propios actos barbáricos y genocidas hacia la población originaria.

No obstante, sus descripciones proveen datos útiles en el entendimiento de las prácticas adivinatorias, las cuales coinciden en unir los conocimientos calendárico y ritual, entre otros (Sahagún 2006 [1569], libro IV; Durán 1967[1570-1581], I, 228; Balsalobre 1953 [1656], 353; Torquemada 1986 [1615], 303; Serna 1953 [1653], 148). Muchas de las menciones del "hechicero", "embustero", "sortílego", "astrólogo" o "brujo", corresponden a la labor del sacerdote, especialista en ritual, experto del calendario y también de la adivinación (Motolinía 1971[1555], 59; Durán 1967[1570-1581], I, 228; Ruíz de Alarcón 1953 [1629], 24; Torquemada 1986 [1615], 304). Para Sahagún (2006 [1569], 94, 538), las capacidades del especialista en el calendario, el adivino , astrólogo y *nahualli* se encuentran en la misma persona o sacerdote. Los *tonalpouhque* nahuas, conocedores de la cuenta sagrada y poseedores de los libros calendáricos, además de contar los días como su nombre lo indica, también adivinaban (Sahagún 2006 [1569], 215)[125].

Es también común que incluyan al conocimiento medicinal. Landa (1978 [ca. 1560], 49) nombró al sacerdote maya *chilan* como un experto en ritual, fiestas, medicina y adivinación. Córdova (1886 [1578], 203) precisa que los *colanij* zapotecos son los poseedores de la ciencia de curar, saber los presagios, interpretar los sueños, adivinar, y conocer los cómputos del calendario y las fiestas. En Atenango, barrio de Talapan (Guerrero), Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 30, 43, 133) define a los *tlaolxiniani*, adivinos del maíz, también curanderos; y los *payni*, *tlachixqui*, y *ticitl,*

[125] Los que nacían en el día Viento, o la trecena de *Ce Ehecatl*, tenían la tendencia para convertirse en adivinos, magos, sacerdotes, o la capacidad de transformarse (Sahagún 2006 [1569], 240).

diferentes médicos o médicas adivinas que sabían ingerir bebidas como la de semilla de *ololiuhqui* para saber las causas de enfermedades o el estado de las cosas perdidas[126]. Entre varios tipos de adivinos, Serna (1953 [1653], 69, 101, 148, 241) menciona el *tetonaltiani*, quien oficiaba pronósticos y curaba enfermedades de los niños; los *titzitl*, el médico, sabio, adivino, "hechicero" y experto del calendario; y los *tlamacazque* o *tlamaceucatzin*, hombres penitentes, espirituales, adivinos y que sabían de las "plantas espiritadas".

Balsalobre (1953 [1656], 351-352) de manera precisa revela que en la lengua zapoteca de Sola de Vega, al conocedor de la cuenta de 260 días, de las prácticas rituales, y de la adivinación con maíz, se le llama "letrado y maestro". Torquemada (1986 [1615], 196) equipara a los sacerdotes adivinos con profetas, personas de gran autoridad, con semejanza divina. De estas fuentes extraemos la noción del experto de los días, adivino, médico, y sabio, conocedor del movimiento de los astros, dueños de los libros y la escritura, persona respetada y guía para la vida de las personas.

El carácter calendárico-adivinatorio intrínseco se encuentra también en los nominativos entre las poblaciones actuales. En la variante de Poxoyëm, la *xëë maywë machowë*, es la que "cuenta los días y adivina" (ver Capítulo II). Lipp (1983, 196) primeramente llamó al calendario *ši: may:y'g*, esto es, "contar y adivinar los días".

Las crónicas coloniales mencionan y en ocasiones describen someramente distintas técnicas de adivinación, entre ellas: lanzar maíces al suelo, en una jícara con agua o sobre papel (con las imágenes de dioses y el calendario: códices), ver el reflejo de la persona en una jícara con agua, lanzar o jalar una o varias cuerdas con nudos, medir el brazo izquierdo (desde el codo hasta la punta de los dedos, con una mano extendida), o ingerir plantas alucinógenas (i.e., *ololiuhqui*, peyote o tabaco) (Motolinía 1971[1555], 153; Durán 1967[1570-1581], I, 228; Sahagún 1997 [1558-1560]; 217; 2006 [1569], 881-882; Ruíz de Alarcón 1953 [1629], 43, 118, 121, 132; Sánchez de Aguilar 1953 [1639], 278; Mendieta (1973 [1604], I, 67-68; Torquemada 1986 [1615], 84; Serna 1953 [1653], 67, 102, 234, 253, 258)[127]. De la persistencia ellas, medir el brazo, se conoce entre tlapanecos, mixtecos y triquis; y leer el maíz, más extendido, entre los mixes, tlapanecos, zinacantecos, ixil y k'iche', sólo por mencionar algunos, aunque quizá en ciertos casos ya no exista más (ver Oettinger 1979; Colby y Colby 1981; Tedlock 1982; Lipp 1991; Vogt 1993).

---

[126] Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 43) señala que para beber la bebida hecha de *ololiuhqui* había que hacerlo en un día y hora específicas. Serna (1953 [1653], 235-239) así también lo menciona, relatando como ésta, el peyote y el tabaco eran consideradas divinidades, a las cuales se dedicaban rezos y respeto, y con cuyos espíritus aparecidos al ingerirlos, se lograba la comunicación. Lo anterior enfatiza el vínculo entre la actividad de expertos sacerdotes que se sometían a visiones y estados alterados de conciencia con el conocimiento calendárico. Otro dato añadido, es el que el tabaco tenía otros nombres con referente numérico: "nueve veces aporreado, nueve veces golpeado, nueve veces estrujado" o "verde espiritado" (Serna 1953[1653], 255, 258).

[127] De estas fuentes citadas, Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 130-132) describe con mayor detalle el trabajo de adivinos de maíz, mencionando que arrojaban las semillas en el suelo, lienzos o agua. Relata que el adivino escogía 19, 25 o 39 granos, los más grandes de la mazorca, y que les quitaba el piquito del grano, para después dividirlos acomodándolos en un lienzo y luego lanzar los restantes. En su trabajo también hay ejemplos de las invocaciones al momento de adivinar, las cuales representan una fuente muy interesante para explorar el lenguaje esotérico, *nahuallatolli*. Serna (1953 [1653], 264) abunda también en la manera de utilizar el maíz, mencionando el uso de 19 o 25 semillas, colocando cuatro granos a cada lado o en cada esquina, arrojando cuatro al centro y con los restantes (7 o 9) recorre las demás semillas a lo largo del lienzo, mientras pronuncia un discurso a la diosa Chicomecoatl, para finalizar lanzándolos al centro. También describe extensamente las técnicas del reflejo en agua, para aliviar de susto, y medir el brazo, para encontrar enfermedades o cosas perdidas (Serna 1953 [1653], 253, 258-260, 266).

Probablemente existieron más técnicas de las cuales nunca sabremos porque no fueron descritas o no han sobrevivido. En contraste con la opinión de Boone (2007: 27), los anuncios (encuentro con ciertos animales) y los sueños deben considerarse a parte; no son técnicas adivinatorias. Sin duda poseen un carácter predictivo pero éste no es necesariamente interpretado por un experto adivino. Las primeras son verdaderas técnicas pues son aplicadas por un especialista, son solicitadas por un cliente y en ellas se emplea algún objeto o acto (ritual) para revelar la información y potenciales condiciones en el solicitante. Es un método inductivo (Anders y Jansen 1993, 41).

La página 78 del Códice Magliabechiano, similar a lo que describe Cervantes de Salazar (1971 [1560?], I, 136) y Serna (1953 [1653], 67) para los momentos de enfermedad, provee una clara representación textual y gráfica sobre la lectura del maíz que, aunque atestada de la visión despectiva de los españoles hacia la religión mesoamericana, describe elementos que aún forman parte esencial en la adivinación con estas semillas y las cuales aún podemos observar en Poxoyëm (ver Figura 42).

"Esta es una manera de medicina diabolica q los indios medicos tenian y es q quando alguno estava enfermo, llaman al medico muger o hombre y luego el tal medico para ver q fin avia de aber la enfermedad. Ponian luego delante desi un idolo y de lante el efermo al qual ydolo le llamavan que çalcoatl, q quiere dezir plumaje qulebra. Y el en medio puesto encima de un petate, puesta una manta de algodón blanca encima, tomava en la mano veinte granos de maíz que es delo que ellos hazen pan y echavalos encima de la manta como quien echa unos dados y si los tales granos hazian en medio vacio o mana decanpo, demanera que los granos estuviesen alrededor, era señal que le avian de enterrar alli, que queria dezir que moriria de aquella enfermedad. Y si un grano caya sobre otro, dezia que su enfermedad le avia venido por sometico. Y si los granos de maíz se apartava la mitad a una parte y la mitad a otra de manera que se pudiese hazer una raya derecha en medio, sin tocar a ninguno grano, es señal que la enfermedad sea de apartar del enfermo y sanar."

Figura 42. Página 78 del *Códice Magliabechiano* (tomado de la edición facsimilar 1996).

De igual forma, las fuentes coloniales coinciden en las razones para consultar a un adivino del maíz como aún sucede en Poxoyëm (ver Motolinía 1971[1555], 153; Durán 1967[1570-1581], I, 228; Ruíz de Alarcón 1953 [1629], 118, 130; Serna 1953 [1653], 258). Además de enfermedad, en el pasado como en el presente, se consulta al experto para averiguar la compatibilidad o el éxito en la relación antes del matrimonio; para resolver aflicciones, como la pérdida de objetos y alivio de enfermedades; al realizar un viaje o emprender algo nuevo y saber si obtendremos lo que buscamos.

Balsalobre (1953 [1656], 353-354) describe que el letrado y maestro adivino "echaba las suertes" al momento de fallecer un familiar, para saber a qué dios ofrendar.

Los documentos calendáricos zapotecos y mixes del siglo XVIII que Alcina Franch (1993) analizó, dan testimonio de distintos métodos adivinatorios en la región, similares a lo que describen los frailes de la Colonia. Para el autor, el adivino maestro de los días, es también sacerdote, médico curandero, oficiador de ceremonias y *nahualli*.

De ahí, la línea de investigación analítica acerca de adivinación mesoamericana es prácticamente inexistente, a excepción de las últimas interpretaciones sobre los códices del Grupo Borgia (Anders et al. 1994a, caps. 6 y 7). Para Anders, Jansen y sus colegas, estos libros fueron usados por sacerdotes, médicos y adivinos (i.e. *tonalpouhque*, *amuxe tlacuilole*, *ticitl*), los sabios que conocían de memoria el calendario, sus símbolos, augurios, pronósticos, y posibles consecuencias, los guardianes de las costumbres y la moral de la comunidad (Anders y Jansen 1993, 73). Sin duda el campo para explorar el Grupo Borgia bajo esta óptica no está del todo agotado y quizá las siguientes líneas contribuyan en ello. Valdría la pena examinar si las mismas páginas de los códices se hayan usado como superficie para lanzar los maíces, como lo sugiere Durán al mencionar que, cuando el bebé nacía:

> […] el astrólogo y sortílego hechicero, sacaba luego el libro de sus suertes y calendario […] junto a estos dioses estaban pintados las letras de los días de su calendario; sobre este papel echaban suertes y, conforme caía, pronosticaban. Y si caía la suerte sobre el dios de la vida, decían que era de larga vida; si caía sobre la muerte, decían que había de vivir poco, y así de los demás […]. Durán (1967 [1570-1581], I, 228).

Quizá páginas como la 56 del Borgia, donde aparecen Mictlantecuhtli y Quetzalcoatl juntos, hayan servido para este fin. En el caso de predecir el matrimonio, las páginas 57 a 60 del mismo códice, donde se muestran parejas con distintos símbolos predictivos, pudieron también servir para lanzar semillas y encontrar un augurio dependiendo del lugar y la imagen en donde éstas caían.

Así, lo que sabemos de adivinación en Mesoamérica es prácticamente poco. Jacqueline Durand-Forest (1968) hizo la primera compilación sobre el tema indagando en fuentes arqueológicas, los documentos coloniales y los datos de comunidades contemporáneas. La mayoría de las menciones acerca de las prácticas actuales se encuentran dispersas dentro de las documentaciones sobre religión de los pueblos. En la zona maya, están los relatos sobre los adivinos de Jacaltenango, Guatemala (La Farge y Byers 1931, 153), en donde se refieren a ellos como *ahbe*, "los que saben". Los Colby (1981, 223) describieron la labor de adivinos y médicos ixiles, enfatizando que la lectura se obtiene de las deidades que "reinan" en cada uno de los días. Tedlock (1982) escribió detalladamente sobre el trabajo ceremonial, medicinal y los conocimientos adivinatorios de los *ajk'ij* de Momostenango. Alan Sandstrom (1991; 2001) registró técnicas adivinatorias entre los nahuas de Amatlan, al norte de Veracruz, y recientemente sintetizó lo que hasta ahora se conoce de la adivinación en Mesoamérica. Evon Vogt (1993), por su parte, apuntó que el médico zinacanteco, para restablecer al alma perdida, lanza 52 semillas de maíz en agua salada. Marion Oettinger (1979) describe las técnicas *shawha itsu*, medir el hueso, y *shawha ishi*, echar los granos de maíz, entre los tlapanecos, principalmente aplicada por hombres, para aliviar enfermedades, saber el número de ofrendas, u obtener recomendaciones afirmativas o negativas. En este trabajo, también habla de "leer" la placenta, el humo de copal, las cenizas, las estrellas como métodos de conocimiento venidero. Sobre el maíz entre los mixes, González Villanueva (1989, 69-70) lo menciona sin abundar en detalles, siendo

Lipp (1991,109, 166-169) quien relativamente más habla de ello, explicando la existencia de dos técnicas adivinatorias diferentes, en la que una de ellas se lanzan maíces y se interpreta su posición, muy similar a lo que más adelante se describirá.

Atrás de los instrumentos de adivinación: los signos, las imágenes, los textos y las narraciones

El universo semántico en materia esotérica, como el que hay en técnicas adivinatorias, los rezos, los sueños, los presagios o las imágenes de los códices del Grupo Borgia, es amplio, abierto y lleno de metáforas, alusiones simbólicas y terminología arcaica (Anders y Jansen 1993, 107; Anders et al. 1991, 68). El lenguaje oracular, como el del Tarot, I Ching, la astrología, las parábolas y profecías de la Biblia, y el maíz, es ambiguo y nebuloso. Empero, las significaciones que ofrece la adivinación si bien arcanas, pueden ser cifradas (Zeitlyn 2001, 236).

El significado de un signo adivinatorio está en capas, tal y como también vimos con los significados de la cuenta sagrada de 260 días (ver Capítulo II). Un signo es el análogo o abreviado de una cosa conocida y un símbolo es la mejor opción de un hecho relativamente desconocido, un hecho que se postula o reconoce como existente; algo que puede representarse totalmente (el signo) y algo que no podrá ser adecuada ni totalmente expresado (el símbolo) (Jung 1968). En las técnicas adivinatorias y sus instrumentos, como los códices, encontramos estos dos niveles. Éstos contienen el conocimiento del mundo espiritual codificado en imágenes [i.e., los signos], cuyos significados varían según la combinación con otros pictogramas [i.e., los símbolos] (Anders y Jansen 1993, 109). La labor del adivino era leer los primeros, partiendo de las imágenes, y conjugando con la interpretación de los segundos, la solicitud expresa del paciente, y otros medios de información (e.g., presagios, sueños). Los libros no representan un listado de signos y significados, como una especie de diccionario. Al contrario, los signos pictográficos ofrecen múltiples lecturas y temas o recursos que el especialista identifica de acuerdo a la situación que se le presenta (Anders et al. 1991, 68). El especialista entonces, juzga y busca mediar entre el mundo espiritual y las circunstancias presentes, siendo responsable por brindar un diagnóstico lógico (Boone 2007: 32). En otras palabras, en los códices está la información codificada del mundo oculto, y en ellos se encuentra la fuente de conocimiento para que el especialista del calendario y la adivinación encuentre una respuesta, conjugando siempre su experiencia de vida y su intuición. En esoterismo, esta última se traduce en conexión oculta con el mundo espiritual[128]. Así, una imagen tiene el poder de vincular lo visible con lo invisible (Karcher 1998, 215).

Esto mismo podemos aplicar a la lectura del maíz, donde las posiciones de las semillas (signos) representan el punto de partida para dar una interpretación adecuada (símbolos) de algo expresado (también símbolos). Al lanzar semillas, éstas dejan imágenes sobre la mesa las cuales se conocen o se acercan a signos convencionalmente establecidos. Estas imágenes no tienen significaciones inmediatas, unívocas o exclusivas; proveen un espacio abierto a la interpretación y narración en la que se

[128] Dentro de las ciencias ocultas, existe la premisa de que el mundo posee conocimientos, dimensiones y fuerzas que el simple ojo humano no puede ver. Pero eso no significa que éstas no se revelen y se comuniquen a los humanos de alguna u otra forma. En este sentido, el maíz, junto con los presagios y los sueños, son vehículos para revelar esta información oculta. Por otra parte, existen humanos dotados con una capacidad psíquica o de visión, intuición, más aguda que otros. Estos serían las *xëë maywë*, mediadores, intermediarios y justos interpretadores de los mensajes ocultos.

resaltan aspectos cruciales que dependen del contexto en el que se presenta el paciente, la intuición de la adivina y los significados de sueños, presagios, enfermedades, y los días del calendario en que suceden las cosas. La recomendación por parte de la *xëë maywë* procede de la interpretación conjunta de estos símbolos, sin olvidar que el cliente también interviene y negocia en la interpretación. Este es un fenómeno dialógico de relaciones multivalentes y multivocales, donde el cliente interviene en el significado del discurso del adivino y éste a su vez es mediador de múltiples factores (Zeytlin 2001, 236-237).

Similarmente podemos ilustrar lo anterior, con otras técnicas de adivinación, por ejemplo, el Tarot. Las cartas están provistas de imágenes definidas en forma y significado por convención. Los signos en las cartas de los arcanos mayores y menores presentan una iconografía de uso antiquísimo[129] y guardan mensajes ocultos que varían según la asociación entre ellas en cada tirada. Lo que exprese el o la adivina dependerá de la inquietud declarada del cliente, la técnica de lectura, y la intuición de quien las lee. Y lo mismo podríamos afirmar de otras técnicas como el I Ching chino, el Chhiam taiwanés o el Ifá africano. En ellos el texto en versos provee una convención más inmediata que las imágenes del Tarot o las tiradas de maíz. Mediante un procedimiento de pregunta y respuesta, se llega al pasaje revelado, el cual se encuentra escrito de manera cifrada, en parábolas y paradojas, abiertas a la interpretación, tanto para el adivino como para el cliente (Zeitlyn 2001, 233). Interviene así el juicio de quien lee y el cuestionamiento inicial para la interpretación. En las técnicas adivinatorias debe existir un elemento de ambigüedad -o indeterminación (Hatfield 2002, 862, 865)- que permite apertura para la interpretación y de ahí a la narración.

En otro ejemplo, las cartas astrales u horóscopos también parten de una imagen que es interpretada. Éstos constituyen gráficos del cielo en el que confluyen estrellas, planetas y constelaciones dada la hora y lugar de nacimiento. El astrólogo, dada la simbología y características de las entidades astrológicas, por ejemplo, el sol, luna, venus, marte, júpiter, y los otros planetas, posicionados en distintas casas zodiacales como son capricornio, tauro, cáncer, etcétera, proveen significados en cuanto a la tendencia o condición de vida del cliente.

Podríamos así analizar la narración emitida usando el modelo actancial (Hébert 2006) o, quizá con mayor precisión, las ideas que parten de la teoría literaria y discursiva de Mijail Bajtín (1989; 2009, 235, 283). Con base a él, Donald Hatfield (2002, 857) afirma que uno de los elementos esenciales en la narración adivinatoria, es su carácter cronotópico (la unidad tiempo-espacio), donde la experiencia personal se moldea alternativamente para conjugarse con el tiempo. Es decir, la subjetividad del cronotopo permite insertar y fusionar recuerdos espaciales y temporales, convirtiendo así al tiempo en algo tangible y al espacio en algo significativo. El buen adivinador es aquél capaz de identificar estos puntos de intersección cronotópica. Son los cronotopos los que posibilitan formar una narrativa coherente de uno mismo en tiempo y espacio, con la cual, a su vez, se abren las oportunidades de acción (Hatfield 2002, 865). De ahí, que la adivinación y los temas del destino no son instrumentos paradigmáticos, sino pragmáticos (Hatfield 2002, 869). Lo anterior, concuerda con la idea mesoamericana de destino, pues carece de absolutismos y concede soluciones.

---

[129] No se sabe con exactitud el origen de las imágenes de Tarot. Las primeras cartas con los diseños que ahora conocemos aparecen entre los siglos XIV y XV, en Europa (Cavendish 1975). La evidencia de su uso para adivinación, parece que data de las mismas fechas. Éstas cartas se desarrollaron más tarde en el juego de baraja de naipes, para propósitos lúdicos. Desde entonces los diseños han variado pero las convenciones para el conjunto de 78 cartas de Tarot continuan siendo las mismas desde entonces.

El destino, entonces, podemos definirlo dentro de un marco general como una representación narrativa de uno mismo, de expectativas e identificación personal dentro del campo social en relación con otros agentes (no necesariamente personas, pueden ser indicadores de tiempo, espacio, sentimientos, entre otros). Es similar al concepto de identidad: es un hablar de uno mismo, dinámico e incluyente de agentes que afirman o cambian la noción de uno. La narración personal implica llevar la experiencia a un plano consciente (Ochs y Capps 1996, 21). De ahí también que los temas sobre adivinación tengan el poder de generar medios de autoconocimiento (Hatfield 2002, 862), como lo hacen las técnicas de psicoanálisis. Empero, en términos particulares, el destino posee tantas formas como pueblos hay en el mundo, pues habrá culturas que visualicen el destino como algo cambiante, o escrito, o cíclico, o determinado, impuesto por los dioses, o inesperado, o imposible de predecir, o alguna combinación de éstas[130]. Más adelante, se explora brevemente el concepto de destino en Poxoyëm.

En la actualidad, en círculos herméticos y psicológicos, la astrología (Andreux 2009) y el Tarot (Nichols 1988) se abordan como herramientas de autoconocimiento, útiles en el desarrollo personal e integración de la conciencia e inconsciente individuales. El discurso adivinatorio constituye una forma de conocerse a sí mismo pues implica una revelación de un estado o situación presente, más que el futuro venidero del cliente. De hecho, estrictamente "adivinación" significa "descubrir lo que está oculto" (Karcher 1998, 215). Esto es importante destacar pues el mundo moderno ha hecho mala fama de los adivinos al adjudicarles una extraordinaria capacidad de "imaginarse" el futuro. Esta premisa, en parte gestada por los pensamientos de Ilustración y positivismo, rechaza adquirir conocimiento por otros medios que no sean científicos y comprobables, y como comunicarse con otras dimensiones, con los dioses o con los muertos son entidades que la ciencia no puede comprobar, entonces se tacha a la adivinación como charlatanería (así también lo apuntan Jansen y Anders 1993, 159; Raphals 2003, 537). Este escepticismo desafortunadamente permea en las llamadas "ciencias sociales" y por eso se percibe un trato enajenante e incrédulo entre los antropólogos hacia los conocimientos adivinatorios.

Asimismo, al visualizar un panorama en tiempo presente alrededor del cliente, a partir de imágenes (ya sea de maíces, cartas de Tarot, diagramas astrológicos o textos de I Ching), es posible provocar conciencia. Coincide y destaca que la adivinación en k'iche' se diga *ch'obonic* que literalmente significa "entendimiento" (Tedlock 1982, 153). Este es el mismo fin que persigue el psicoanálisis clínico, llevar a la persona en conflicto a las situaciones de su vida presente y pasada de las cuales no es consciente. Es de hecho, un momento liminal[131]. Las técnicas y símbolos adivinatorios son capaces de provocar el enfrentamiento con uno mismo, con partes ocultas de la personalidad o situaciones desconocidas (los "daimons", Karcher 1998).

En ese momento, la persona obtiene claridad y entonces seguridad para superar problemas y tomar decisiones, por ende, provocando cambios en su vida futura. La efectividad del discurso adivinatorio radica en proveer una plataforma para la actuación (Hatfield 2002, 863). De nuevo, este carácter pragmático se contrapone con una visión fija del destino. Además, las cartas, los textos o los planetas reflejan tendencias e inclinaciones, las cuales se pueden modificar a voluntad. Con ello se enfatiza el poder del libre albedrío en la fabricación de nuestro destino o el camino de la vida.

---

[130] Como ejemplo de distintas nociones de destino, ver Raphals (2003), para comparaciones entre los pensamientos griego y chino.

[131] Dentro de la filosofía china y el I Ching, lo liminal es precisamente el término *I*, que significa el cambio, la transformación, el rito de paso, la creatividad de movimiento (Karcher 1998, 226).

Por último, además de la visión del mundo, la narración conlleva nociones de ética. En el sistema mántico se codifican el simbolismo religioso y las normas sociales, pues muchas veces no consiste en pronosticar la fortuna sino el comportamiento correcto ante la problemática planteada (Anders y Jansen 1993, 157). En esta misma tónica, el adivino es también un vocero de la ética de la comunidad que evalúa entre distintas circunstancias y el acervo de símbolos culturales, incluyendo las relaciones adecuadas entre humanos, dioses, naturaleza y ancestros. Para mencionar un ejemplo, en la parte de los códices que habla de los pronósticos de los matrimonios, las parejas que sostienen los instrumentos de ritual y autosacrificio, son aquellos que se rodean de signos de buen augurio (e.g., Códice Borgia, pag. 58, arriba, en medio, la mujer sostiene el manojo de rajas de ocote, con hule humeante). De aquí se desprende una especie de moraleja, pues el que posee devoción y hace caso de sus deberes rituales, genera buena fortuna.

Lo que revelan las semillas

En Poxoyëm adivinar con maíz se dice *mook pajk wëjwë*, donde *mook* es maíz, *pajk*, semilla, y *wëjwë*, adivinar (*xëë maywë*, también tiene la partícula *wë*). *Joo'nkjyën ixët* es el término más próximo a "destino". *Joo'nk* es vida; *yën*, es largo, *ixët* proviene del verbo "*ixp*", ver. En conjunto, podemos traducirlo: "ver (las cosas) a lo largo de la vida" [132]. Explícitamente, destaca el hecho de ver, en el sentido, de adquirir conciencia de las situación de la vida, similar a la construcción de narración e identidad personal.

El destino ayook, como ya se ha enfatizado, no es algo fijo, fatal ni absoluto. En primer lugar, define probabilidades, tendencias e inclinaciones como describimos en el pronóstico que poseen los días sobre los recién nacidos[133]. No obstante, estas tendencias sí tienen límites; hay situaciones, por ejemplo, el nacimiento, una enfermedad incapacitante, un hijo, un matrimonio o la muerte, que delimitan el camino de lo potencial, y que en ocasiones salen a relucir en la adivinación. Es similar a las interpretaciones de la filosofía china, donde el *ming* o destino, si bien marcado por límites de nacimiento y muerte, también revela lo que es potencial en tiempo presente que, a la vez, se encuentra oculto y adelante en el cambiante camino de la vida, el *tao* (Karcher 1998, 221). Al igual que en el pensamiento mesoamericano, en el *ming* hay una noción de libre albedrío (Raphals 2003, 540).

En segundo lugar, en el aspecto de adivinación con maíz, revela o clarifica un panorama incierto el cual permanecía oculto a los ojos, al entendimiento. Descubre

---

[132] Sería interesante indagar en estos temas dentro de la visión asiática pues (en una superficial comparación) existen aspectos paralelos con la visión mesoamericana. En el I Ching, se habla del destino o contacto con la adivinación, como una manera de ver el "tao", el "camino" (Karcher 1998, 217, 223). En Taiwan, una palabra para destino es "gun-mia", donde "mia" refiere al tiempo irreversible identificado con uno mismo, revelado a lo largo del camino, como un viaje; y "gun", se encuentra en las relaciones con los demás y es reversible (Hatfield 2002, 867). Existen muchas más términos y acepciones en chino vinculados al destino (ver Karcher 1998; Raphals 2003).
Otro aspecto similar es el hecho que en Mesoamérica como en China las primeras evidencias de escritura se ligan con un aspecto adivinatorio. En la primera, se plasman fechas o nombres calendáricos a la forma de la cuenta sagrada-adivinatoria. En China, los primeros textos aparecen grabados en los huesos usados como oráculos durante la época de la dinastía Shang (1500-1050 a.C.), de hecho, son estos textos precursores de los versos y filosofía del I Ching.

[133] Para Raphals (2003, 537) el que cree en el destino, es de por sí, no creyente en el fatalismo y por ende, más cercano a la adivinación, pues el primero se basa en el principio de ser cambiante, controlable o al menos influenciables por entidades conscientes y disponibles al ser humano.

situaciones, condiciones, sentimientos, de los que no éramos conscientes e incluso nos enfrenta con personas o difuntos con los que no contábamos. Las posiciones del maíz obligan a una reflexión personal, quizá recapacitación o catarsis. De inmediata conexión, mi experiencia en Poxoyëm me enseñó que el destino ayook es abierto y flexible, porque nos presenta una plataforma sobre la cual actuar. De ahí la recomendación o prescripción de la adivina, siempre conforme a las normas éticas y religiosas.

En la lectura del maíz sale a relucir un aspecto fundamental: el papel de nuestros difuntos[134]. De nuevo, se enfatizan aspectos de la visión del mundo mesoamericano. Los que mueren y parten hacia el *Adojk it* no quedan inertes ni pasivos, sin poder comunicarse o interactuar con los vivos. La formación occidental-cristiana se contrapone a estas nociones e incluso rápido las juzga como "la falsa superstición de fantasmas o espíritus ambulantes", con ello obstaculizando un mejor entendimiento. Por supuesto, la naturaleza en las relaciones entre vivos y muertos no es igual a la de los vivos. El contacto y las necesidades con los familiares cambian cuando éstos mueren; nuestra comunicación se hace través de rezos, las ofrendas de maíz y la luz de las veladoras. Ellos, en cambio, se manifiestan en sueños, presagios y los maíces al momento de la adivinación, y en ocasiones hacen evidente su intranquilidad y molestia si los hemos abandonado, incluso enviando enfermedad o mala suerte (así también lo describe Lipp 1991, 159). Pero en estos casos, sin duda habrá como recompensar nuestra falta y para ello la adivina nos aconseja.

En el Capítulo III mencionamos las razones para consultar a las *xëë maywë*, algunas de ellas motivadas por la aflicción. Su maíz puede ayudar para conocer si algún familiar o nosotros mismos encontraremos el trabajo, la casa, la pareja o el bebé que pedimos a Dios, *Naaxwin,* la Virgen y los Santos; si los migrantes llegarán con bien a su destino, obtendrán oportunidades y estarán bien; si recuperaremos el objeto o dinero extraviados; si el interés en una pareja tendrá buenos frutos; si será un buen matrimonio; si hay infidelidad, engaños, o traiciones en la pareja, familia o compañeros de trabajo. Muchas veces, los presagios y sueños, en un lenguaje incomprensible, pueden ser descifrados por la adivina y su maíz, y entonces así nos avisen de posibles peligros o muestren nuestra falta a los valores sociales, civiles o religiosos.

En el pasado, era común que las personas preguntaran a las adivinas si encontrarían un doctor o la persona que los ayudaría a resolver algo fuera del pueblo. Salir de Chichicaxtepec representaba esfuerzo y peligro, pues había que caminar largas distancias y recorrer caminos no tan fáciles, sin vehículos ni dinero para transportarse. Había la incertidumbre por lo que fuera a suceder una vez fuera, ¿encontrarían a la persona indicada? ¿tendrían alguna dificultad en el camino? ¿toparían con animales que representaran malos presagios? Realizar un viaje implicaba consultar a los *xëë maywë* y ellos a través del maíz podían predecir el buen o mal augurio de la travesía. Por eso también es muy común oír durante la lectura (y los rezos también) la palabra *pät* que significa "encontrar", así apuntando o pidiendo el encuentro con la persona, camino, medicina o trabajo que se busca. Como en la filosofía china, el futuro se concibe en un orden metafísico, como algo oculto, que está adelante en el camino de la vida (Karcher 1998, 221).

De igual manera que el respeto a *Naaxwin*, los cerros, Dios y los Santos, *mook pajk wëjwë* es un acto de sabiduría, nobleza, bondad y siempre esperanzador. Los clientes que consulta a las *xëë maywë* acuden con problemas y angustia. Su consulta es

[134] En Momostenango, la adivinación también confiere un parte importante a los ancestros, a quienes se solicita brindar la información que el paciente requiere en la consulta (Tedlock 1982, 160).

una efectiva terapia, lo mismo que un psicólogo al tratar con las emociones de sus pacientes, orientando para recuperar tranquilidad anímica. Las adivinas y el maíz revelaran respuestas y proporcionaran una opción para clarificar el pensamiento y encontrar soluciones. Los símbolos adivinatorios tienen una función curativa (Karcher 1998, 216). Realizar los actos propios a las divinidades es también terapéutico (Barabas 2004, 68).

Las *xëë maywë* son médicas porque curan de enfermedades físicas y emocionales. En su papel de adivinas, combinan curación, psicología, experiencia, intuición y un entendimiento profundo de los valores culturales. Al ser voceras de las costumbres sociales, religiosas y morales de la comunidad, son el vínculo mediador entre las relaciones entre humanos, humanos con la naturaleza y los dioses, y los humanos y los ancestros (Anders y Jansen 1993, 159-160). Son gente de sabiduría que busca conectarse con el "más allá", el cual en realidad es el infinito ámbito del tiempo (Bartolomé 1997, 122).

Las semillas, el respeto y la revelación

El maíz es una de las figuras centrales en la visión y culturas mesoamericanas. En los *ayook jäyë* no es la excepción. Cada una de sus semillas, en cada mazorca, es producto de la Madre Tierra y como tal merece respeto. No olvidemos que *Naaxwin* es testigo omnipresente de nuestras vidas y el maíz siempre está presente en los hogares y los campos. Las semillas de maíz son el alimento y sustento principal, que se transforma en tortillas todos los días o en tamales en ocasiones especiales. Podríamos considerar al maíz como el hijo predilecto de *Naaxwin*. Al igual que su madre, el maíz es una entidad natural, tiene espíritu, está vivo, ve, oye y siente. De hecho, si por error o torpeza dejamos caer una semilla de maíz al suelo, inmediatamente debemos levantarla y le damos un beso en muestra de nuestra falta, pidiéndole así una disculpa (esto mismo con los frijoles)[135].

Por su naturaleza presente y noble, no resulta extraño que el maíz sea el medio para la adivinación. Las semillas son capaces de comunicar lo que los humanos no podemos ver o no somos conscientes. Quizá podríamos decir que los humanos somos un tanto ciegos para *Naaxwin*. Los cerros, el maíz y nuestros abuelos difuntos, ven y oyen todo, y de hecho nos orientan y nos enseñan el camino. Las *xëë maywë* son dignas intermediarias entre ellos y nosotros. Su trabajo no es fácil y no cualquiera puede hacerlo; se necesita un don especial. Sin duda, en ellas hay la noble intención de ayudar y encontrar bienestar y salud en los demás. Ésta última es indispensable pues sin salud no podemos lograr nada.

La lectura del maíz es también un acto ritual. Al igual que las costumbres, es una práctica sagrada y de respeto. A continuación se describe su procedimiento, junto con algunas de las posiciones de las semillas[136]. Se presentan imágenes con la clara

[135] De igual forma, Sahagún (1967[1569], 268) señala que si alguien veía un maíz en el suelo, era su obligación recogerlo pues de lo contrario cometía una ofensa al Dios del maíz, lo cual podría traducirse en hambre como castigo.

[136] Existen otras fuentes para la descripción de técnicas de adivinación. En las documentaciones de los pueblos mayas ixil (Colby y Colby 1981, cap. 6) y k'iche' (Tedlock 1982, cap. 7), la adivinación con maíz consiste en contar los días del calendario con ayuda de las semillas siguiendo distintos patrones según el caso. El objetivo es empezar con un día determinado, por ejemplo, el inicio de una dolencia, y de ahí, contando semillas, se llega a otro día, el cual arroja información al adivino. Entre los tlapanecos, toman un puño de 60 semillas, los colocan en la mesa y los dividen con un "corte" de la mano, en dos, y de cada división cuentan en pares (Oettinger 1979). Si en los dos montones quedan residuos, la respuesta

intención de mostrar los signos del maíz que brindan una gama de posibilidades de interpretación, o simbolismos, que varían según diferentes factores previamente discutidos. Las siguientes líneas no deben tomarse como un instructivo de adivinación (como tampoco las costumbres en el Capítulo III son recetas de cocina) y tan sólo pretenden ilustrar las nociones teóricas ya expuestas en cuanto a signos y símbolos y el proceso interpretativo en la adivinación de Poxoyëm.

Previo al mook pajk wëjwë

Algunas adivinas cargan en todo momento sus semillas, guardándolas en un pañuelo o bolsita de plástico debajo de su falda, para tenerlas listas si en el camino las quieren consultar. Sus semillas las escogen grandes, en las que se puede apreciar claramente la anatomía del grano, de mazorcas de color blanco u amarillo. Eligen 18 semillas, aunque también pueden ser 30, 16 o trece[137]. Dieciocho granos es lo ideal porque la lectura es más clara, el maíz así "puede decir lo que pasa"; con un número mayor, como 30, es muy confuso. En ocasiones emergentes, consiguen las semillas de los costales de maíz que reservan en la casa o incluso de alguna mazorca que encuentren de paso, desgranándola en el momento. Sobre una mesa o una superficie plana, se coloca una servilleta, como la que se usa para las tortillas, y sobre ésta se lanzarán los maíces.

Se comienza por formular una pregunta explicando a la *xëë maywë* lo que nos angustia, lo que queremos saber. No necesariamente es una cuestión futura; puede ser algo que está ocurriendo pero que no entendemos o no somos conscientes de ello. Quizá queramos saber dónde está lo que extraviamos, si en nuestra pareja hay infidelidad, si alguien nos engaña.

La experta invocará algunas palabras y ofrecerá un poco de mezcal a Dios y *Naaxwin,* pidiéndole permiso, licencia, para conocer el estado de las cosas y encontrar la mejor manera de ayudar al paciente. Se concede una plegaria para el bienestar y alivio de la persona con los maíces en la mano y se persigna ella y al cliente con ellos (ver Lipp 1991, 166-167 para los discursos previos a la lectura de maíz en la zona baja; Tedlock 1982, 153, entre los k'iche'; Ruíz de Alarcón 1953 [1629], 120, 127, para invocaciones previos a los actos adivinatorios en la región nahua de Guerrero en la época colonial).

---

es positiva; si en los dos el resultado es par, la respuesta es negativa. Similar describe Córdova (1886 [1578], 216) entre los zapotecos, al momento de pronosticar el matrimonio. Menciona que el adivino tomaba la cantidad de semillas según la suma de los nombres calendáricos de la pareja. De ahí los dividía de dos en dos, y si sobraba uno era señal de que tendrían un hijo varón. Después los dividía de tres en tres, y si sobraba uno era buen augurio. Luego, de cuatro en cuatro y si sobraban, indicaban el número de hijos. Y finalmente de cinco en cinco y si no sobraba era mala fortuna, no habría hijos y no se recomendaba el matrimonio. Aquí se remite a las páginas de los Códices Borgia (p. 57-60), Fejérváry-Mayer (p. 35-37 abajo), y Vaticano B (p. 42-43) donde la suma de los numerales de la pareja también otorga un recurso al adivino para conocer las influencias alrededor de su unión (ver notas del Capítulo II).

[137] Octavio Antonio Martínez me comentó que en Tamazulapan, los adivinadores de maíz emplean 13 semillas de mazorcas grandes a las cuales realizaron un procedimiento ritual de iniciación. González Villanueva (1989, 69) registra el uso de 15 granos de maíz. En el siglo XVII, Balsalobre (1953 [1656], 352) menciona que los letrados adivinos usaban 13 semillas, en referencia a los 13 dioses que regían al calendario de 260 días. Antes, Cervantes de Salazar (1971 [1560?], I, 136) describió que los médicos adivinos usaban 20 granos de maíz.

La forma de la semilla de maíz y los métodos para lanzarlas

Las partes del grano son relevantes para la lectura. Debe identificarse el pedicelo o pico, lo que lo une con el olote, y el cuerpo, donde está el endospermo y el embrión (ver Figura 43). Donde está el embrión se forma una concavidad de un solo lado del cuerpo de la semilla. Esta pequeña cavidad es muy importante para identificar a una persona viva o fallecida; si la semilla cae con ésta concavidad hacia arriba, representa a una persona viva, si lo hace hacia abajo, representa a una persona difunta. De igual forma, en otro tipo de situaciones o preguntas, un maíz con la concavidad hacia arriba significa un augurio positivo, y viceversa si cae con la concavidad hacia abajo[138] (ver más adelante ejemplos concretos).

Figura 43. La semilla de maíz y sus partes.

Existen dos maneras de lanzar los maíces. Una es tomando todas las semillas en una mano y arrojarlas todas suavemente en una vez (como lo describe el Códice Magliabechiano). Seguidamente la adivina procede a leer en base a las posiciones de los maíces, identificando al cliente y los agentes en la o las concentraciones de semillas, guiada por la problemática expuesta.

El segundo método para arrojar, es colocar al centro de la servilleta una semilla, con la cavidad del cuerpo hacia arriba, es decir en posición "de vivo", y con la punta hacia abajo, en dirección de quien lanza (ver Figura 44). Este maíz representa al paciente, a otra persona con la cual el cliente tiene una relación quizá afectiva o conflictiva, o un objeto o situación, por ejemplo el trabajo o el amor. En caso de que la consulta la lleven dos personas o se quiera indagar sobre el futuro o problemas de una pareja (aún cuando sólo consulte una persona) se colocan dos maíces "vivos" al centro. También puede darse el caso en que el cliente quiera averiguar algo en relación a dos o más personas ajenas a él (e.g., familiares o amistades) y entonces se colocan los maíces necesarios, en línea horizontal, que representan a cada una de estas personas. Se debe especificar con claridad qué semilla personifica a qué persona u objeto, llamándola así por su nombre. A continuación, las demás semillas en una sola mano se van lanzando suavemente hacia este maíz (o maíces), sosteniendo cada semilla con el pico hacia quien lo lanza, y con el orificio hacia arriba (de forma viva). La forma en que caigan las semillas con respecto al cliente o las otras "semillas-personas/objetos" provee información a la adivina.

En ambos métodos, distintos maíces en una misma caída pueden representar al cliente, enfrentándose en tiempo y espacio a diversas situaciones y a distintas personas

[138] Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 31) y Serna (1953 [1653], 265) también mencionan que los adivinos consideraban que cuando los maíces caían con la faz hacía arriba señalaba buena suerte, que la medicina aparecería, que la cosa perdida se encontraría; siendo lo contrario, mala suerte, si la semilla caía hacia abajo.

vivas o fallecidas, según el caso. La habilidad y el don de la *xëë maywë* radica en identificar correctamente lo anterior; la conexión que ella establece con las fuentes (ocultas) de sabiduría le permiten conocer y percibir los actores y agentes que actúan en las tiradas de maíz y la vida del cliente.

Los maíces se lanzan varias veces, de una o las dos maneras, hasta que sea claro lo que los maíces revelan o para confirmar la primera lectura. Tres tiradas para cada pregunta que se haga a la *xëë maywë* es un número adecuado.

La servilleta como dimensión espacial

Un punto importante en la lectura es la dimensión espacial. Este es una de las partes del cronotopo que claramente se representan al tirar el maíz. La servilleta, el espacio donde se lanzan los maíces, representa el espacio geográfico, quizá la casa, o una parte del pueblo, el pueblo mismo, la región mixe, Oaxaca o tan grande como el mundo (Figura 44). Es común durante la lectura escuchar a los adivinos referirse a elementos geográficos y decir: "tu camino está libre, sin obstáculos", "el camino no es libre, tiene problemas y enfrentamientos", "el norte está libre (Estados Unidos)", "hacia Oaxaca está libre, no hay problemas". Es claro que los agentes actúan en un espacio conocido[139].

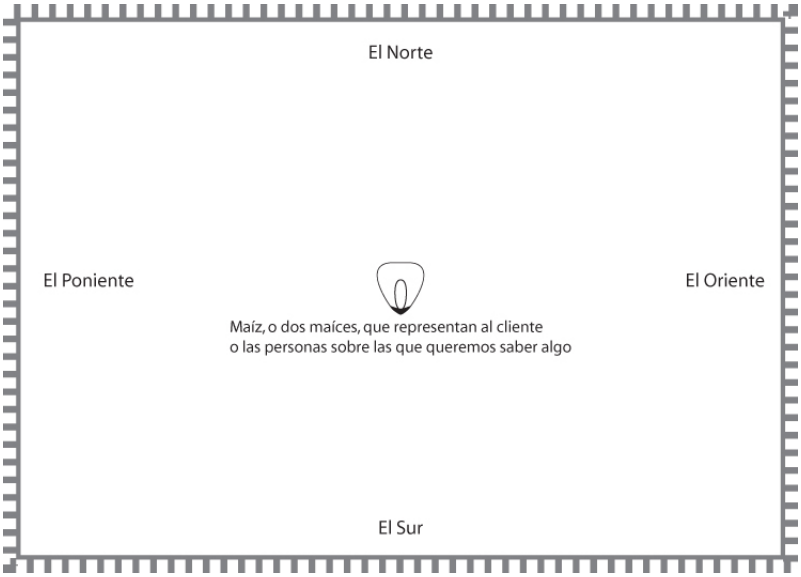


Figura 44. Dimensión espacial y localización del cliente.

[139] Algunas veces yo misma solicité a las expertas ver mi destino y saber cómo me iría en mi viaje a Holanda. Fueron preguntas originadas por una profunda y seria curiosidad, las cuales en segundo término me ayudaron a comprender mejor la lectura adivinatoria. En estas tiradas, cayeron maíces lejos del centro de la servilleta, aislados, que avanzaban hacia la parte norte y oriente del trozo de tela. En esos momentos era claro para la *xëë maywë* que yo "iba hacia el norte y el oriente". Acto seguido me preguntaba, dónde queda Holanda. Yo le decía. Y ella confirmaba su interpretación. Afortunadamente, estos maíces quedaban aislados, sin otros maíces, indicando mi suerte. La adivina me decía: "tu camino a Holanda está libre, no tienes problemas, vas a trabajar bien". Alguna vez, las semillas se dirigían ligeramente hacia arriba, en el centro. En esa ocasión iba a la Ciudad de México. Y esa vez había más semillas vivas a mi alrededor. La *xëë maywë* me dijo que había gente que me estaba esperando, mis papás y mis amigos.

Diferentes situaciones, distintos agentes

El discurso adivinatorio implica una narración coherente sobre el patrón de organización del cliente con respecto a sus agentes y agencias (i.e., no necesariamente personas), cuya configuración implica acciones y consecuencias (Hatfield 2002, 861; Zeitlyn 2001, 229). Esto aplica claramente al maíz. Las semillas, al ser lanzadas, se identifican como agentes, ya sea personas vivas o muertas, como los hijos, padres, abuelos, tíos, amigos, compadres, jefes, etcétera; o situaciones, eventos y sentimientos, como el amor, el abandono, la decepción, la mentira, los problemas, las habladurías, la alegría, el triunfo, el trabajo, la enfermedad, la angustia, un aborto, etcétera. Maíces "vivos" representarán al cliente, personas con vida, circunstancias y pronósticos positivos, incluso dinero; los "muertos", son los familiares difuntos y los aspectos y augurios negativos. La lectura consiste en identificar al cliente y estas agencias que interactúan entre sí en distintas semillas y en cada tirada. Podemos también decir que cada una de las semillas identificadas como significativas y en las que confluye el tiempo y el espacio (ya sea personas o situaciones) son cronotopos de la narración adivinatoria. La interpretación parte y se nutre de la problemática expuesta y la plática que se sostuvo previamente con la adivina.

Existen numerosas posibilidades de configuraciones al tirar 16 o 18 semillas de maíz. Existen, sin embargo, convenciones de posiciones (signos) que poseen significación y son el recurso para el discurso (símbolo). Habrá, como en las cartas del Tarot, una misma imagen para distintas interpretaciones según la situación y la intuición de la adivina. A continuación, se proporcionan algunos de estos patrones, que de ninguna manera se pretende sean tomados al pie de la letra, ni son, como sugieren los Colby (1981, 247) en la adivinación Ixil, análogos a programas de computadora. Tan sólo representan un acercamiento descriptivo al nivel del signo (como la descripción de los arcanos mayores del Tarot) que se esperan ilustren la técnica de lectura del maíz.

1. Maíces en directa oposición

Cuando un maíz cae en contra de otro, con el pico en dirección a otro, o al del cliente, es decir punta con punta en contacto y directa oposición, el pronóstico o situación es clara y contundente. Si el maíz-cliente se enfrenta con un maíz-muerto indica un augurio o respuesta negativa a la pregunta inicial; quiere decir que no encontraremos a la persona o el suceso que estamos buscando o pidiendo, que tenemos o tendremos mala suerte, que no está en nuestro destino aquello que anhelamos, que hay obstáculos y problemas serios en nuestro camino, que la enfermedad es grave, probablemente provocada, como susto, mal de ojo, o malos aires. En este caso puede también ser que un abuelo difunto esté intranquilo y molesto con el cliente y visiblemente a través del maíz, demanda al cliente atención o el cumplimiento de una promesa pendiente. En esta última situación, podría ser que se haya soñado constantemente con ese abuelo y entonces el maíz confirma la angustia y la comunicación que éste trata de establecer con el pariente vivo (Figura 45).

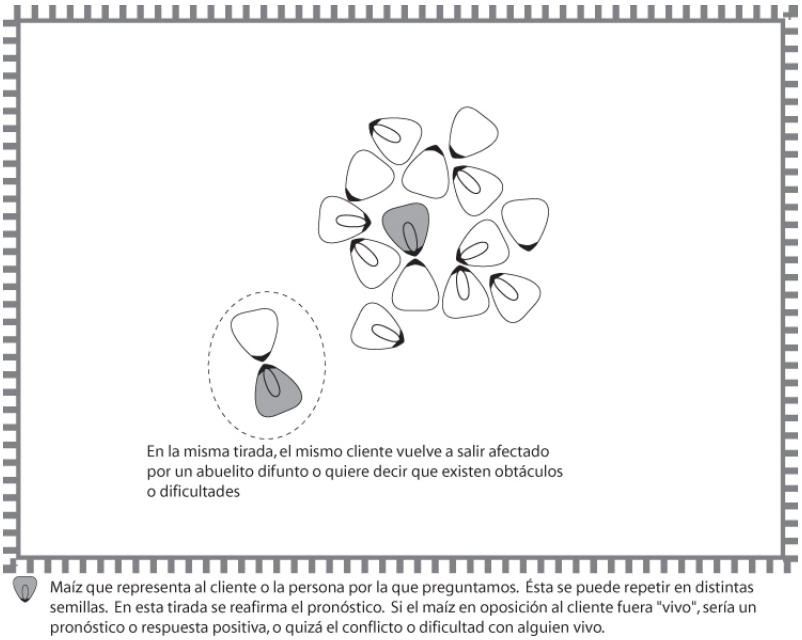


Figura 45. Semillas en directa oposición

Si una semilla "viva" queda apuntando directamente al maíz cliente (o alguna persona viva con la que el cliente tiene relación) puede indicar dos cosas. Una, podrá ser el conflicto, discusión, infidelidad o tensión entre dos individuos vivos, quizá siendo la semilla que apunta al cliente una persona que esté intentando provocarle algún daño (quizá un *tso'ok*, Figura 46). O bien, representará un augurio positivo y buena fortuna para lo que el cliente está por realizar. Éste encontrará lo que busca o pide, ya sea la persona, pareja, el trabajo o la empresa que tiene en mente se concretará exitosamente.

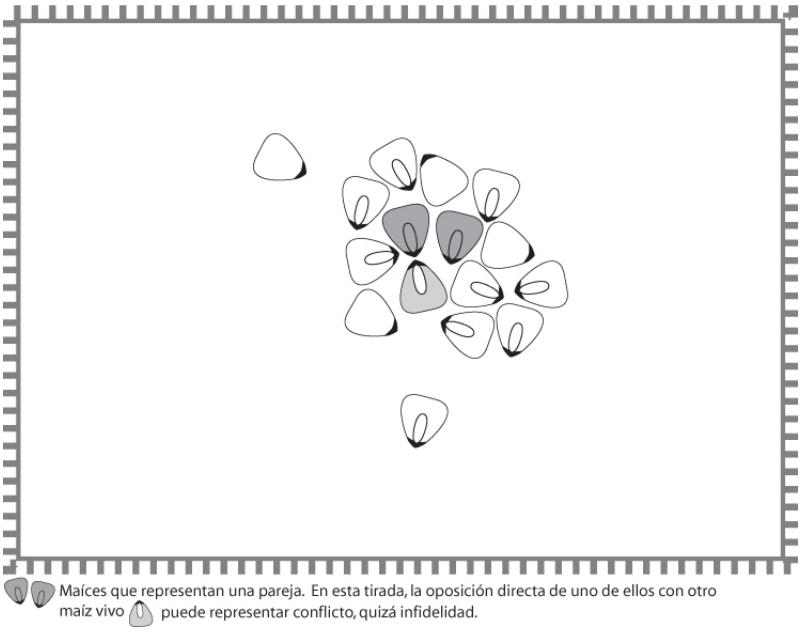


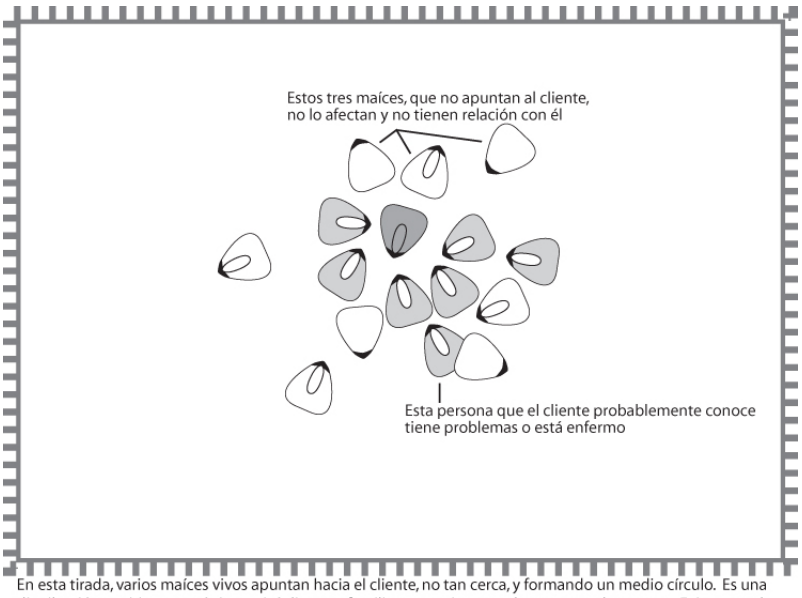
Figura 46. Otro ejemplo de maíces en directa oposición.

2. Maíces apuntando a otros

Habrá ocasiones en donde maíces vivos o muertos caen al frente de la semilla cliente, apuntando en oposición a él sin estar tan cerca o ligeramente desviados a otras direcciones (Figura 47). Estos maíces no afectan tan directa ni gravemente al cliente como en el caso anterior, pero sí tienen un valor. Se pueden identificar como personas, vivas o fallecidas, que intervienen en la actualidad o futuro del cliente.

Si las semillas quedan cerca o alineados en un medio círculo en frente del cliente, y son vivos, podemos interpretarlos como los familiares o amigos que apoyan en alguna empresa o esperan ansiosa o pacientemente el regreso del cliente. Pueden también tratarse de dinero en el futuro del cliente: un trabajo o un proyecto próximo. Ésta es una formación armónica y positiva para el cliente, un pronóstico positivo. Quizá también sean los abuelos muertos, si caen boca abajo, y en este caso podrían estar acompañando, hablando, al cliente no necesariamente para exigirle atención como en el caso anterior, sino a manera de apoyo o solidaridad. Podría darse el caso que algunos de estos maíces que representen a la familia, resulten con semillas encima de ellos y entonces nos indique que uno de los nuestros sufre una preocupación, tristeza, o enfermedad (Figura 48). Este último caso se reafirma si el que cae encima lo hace boca abajo.

Cuando las semillas están apuntando hacia la semilla-paciente, no en directa oposición entre los picos, pero atrás y a los lados del agente principal, indica que otros están hablando o están molestos con el cliente. Si son muertos, señala que desde el Otro Mundo hay enojo y tristeza porque no han sido visitados ni alimentados en el panteón. Si son vivos, indica que hay chismes, envidias, celos y malas intenciones por parte de terceros (Figura 46). Esto puede provocarle una enfermedad al cliente y debe cuidarse (con costumbres). Otra posibilidad es que haya alguien, que quizá ni conozca el que consulta, que tiene algún interés bueno o malo, incluso un *tso'ok* que está observando nuestra vida, o alguien con una propuesta de negocio, de trabajo o de matrimonio (Figura 48).



En esta tirada, varios maíces vivos apuntan hacia el cliente, no tan cerca, y formando un medio círculo. Es una distribución positiva y armónica; quizá dinero o familiares y amigos que lo esperan o lo apoyan. Existe uno de ellos, con un maíz "muerto" encima, indicando una persona enferma o con problemas.

Figura 47. Maíces apuntando a otros.

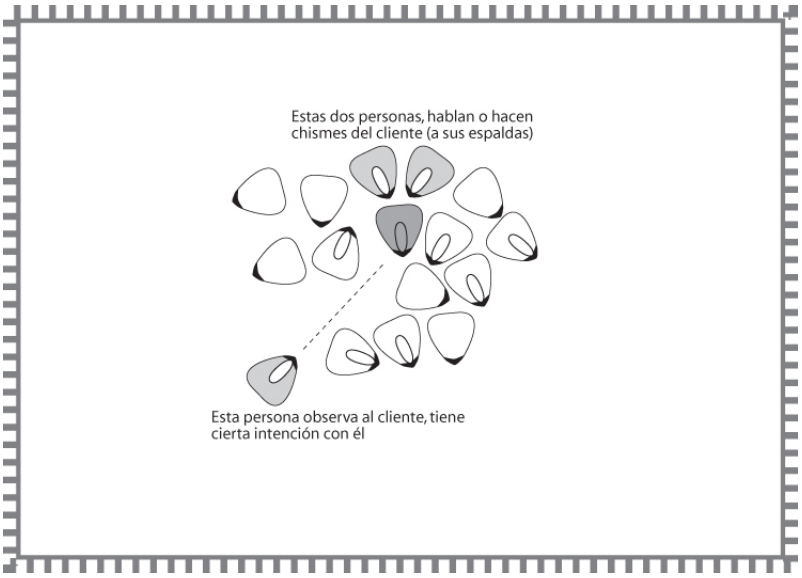


Figura 48. Otro ejemplo de maíces apuntando a otros.

3. Maíces con el camino libre

Puede ser que el cliente quede con un espacio vacío frente a él, y con pocos maíces a su alrededor, sin que éstos, vivos o muertos, apunten hacia él. Esta caída indica cosas buenas, que el paciente tiene un camino libre, no sólo en sus viajes, sino también en su vida, sin obstáculos, sin problemas, sin enfermedad, sin que otros hablen de él (Figura 49). Indica que le irá bien, que tiene buena suerte y que lo que está por iniciar o intenta hacer, va a desarrollarse con éxito. Los maíces muertos que en la tirada aparecen también con el pico libre, están ahí, en el Otro Mundo, y están bien, contentos y tranquilos porque los tenemos presentes y no dejaron cosas pendientes en este Mundo (Figura 49).

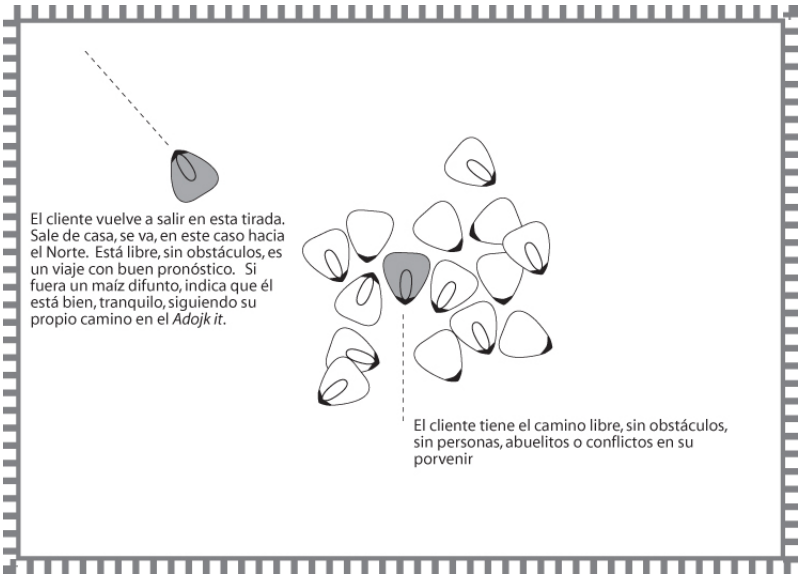
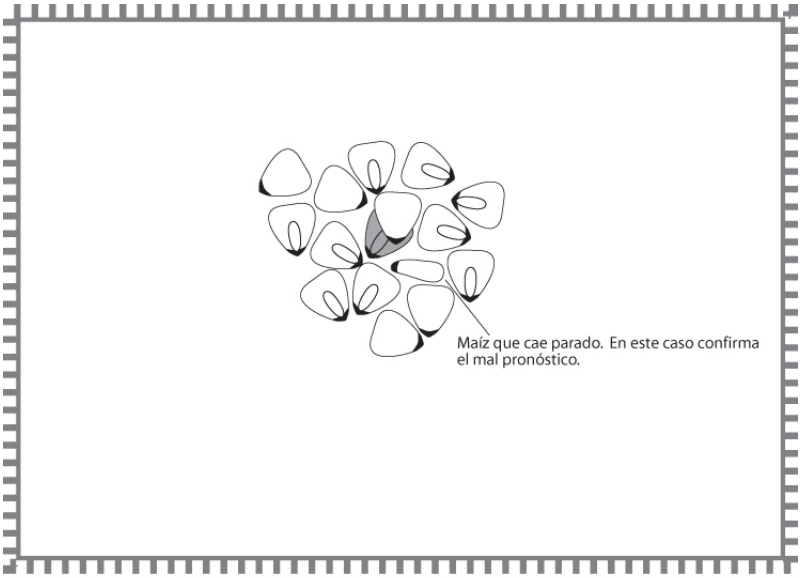


Figura 49. Maíces con el camino libre.

4. Maíces encima de otros

Cuando una semilla cae encima del cliente o de otra indica la presencia de tristeza, molestia, ofensa, decepción o angustia de relativa intensidad (Figura 50). La misma interpretación resulta si durante las tiradas, el maíz cliente se voltea quedando con la concavidad hacia abajo. Si la semilla que cae encima es un maíz de los fallecidos las condiciones son adversas o existe augurio negativo, señalando una grave enfermedad, problemas, pleitos o maldad. En este caso bien puede ser la respuesta negativa a lo que se pregunto al inicio de la lectura. Otra opción puede ser mala suerte enviada por los difuntos, desatendidos o preocupados por sus pendientes.



La tirada tiene un pronóstico negativo. El cliente tiene un maíz "muerto" encima que indica mala suerte, enfermedad o problemas graves; puede ser un abuelito pidiendo atención. Si este maíz fuera "vivo", denota tristeza, angustia, soledad, decepción en el cliente; una situación menos grave.

Figura 50. Maíces encima de otro(s).

5. Maíces que caen de pie

Si una semilla cae "parada", sobre uno de sus costados, no necesariamente en dirección del cliente, representa los pronósticos negativos, cosas malas, problemas, mala suerte o enfermedades muy graves (Figura 50)[140]. Es necesario tener cuidado, hacer las costumbres y rezar en la Iglesia.

6. Maíces distantes

Hay ocasiones que uno o algunos maíces caen aislados, "lejos", y éstos, según la problemática expresada, posiblemente se traten de personas o familiares que estén por emprender un viaje o se encuentren a distancia, quizá en el Norte (Figura 49). Otra opción es que no se trate de una distancia física, pero una separación afectiva o en cuanto a comunicación, una persona con la que se dejó de hablar. También esta

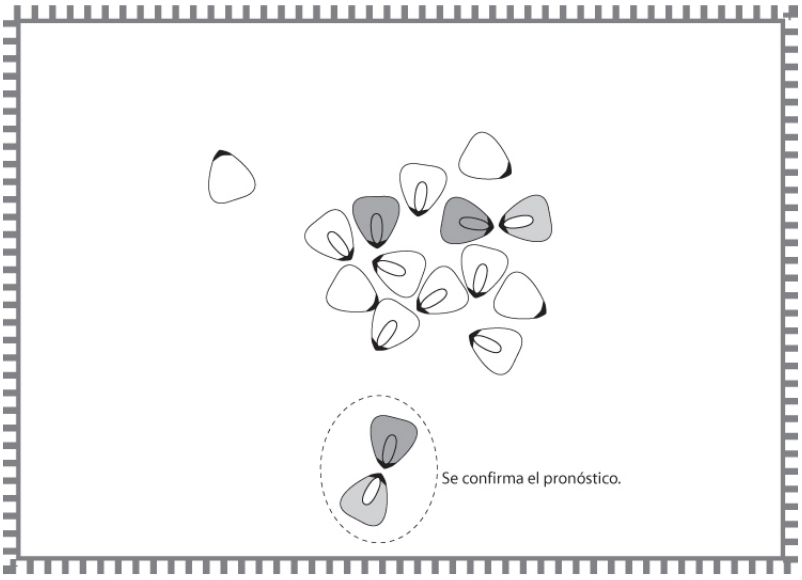
[140] También Motolinía (1971[1555], 153) y Torquemada (1986 [1615], 84) señalan que si uno de los granos caía "enhiesto" indicaba la muerte. Al contrario, Cervantes de Salazar (1971 [1560?], I, 136) menciona que si caían unos sobre otros indicaba que el enfermo sanaría.

posición puede indicar libertad, que alguien goza de independencia, seguridad y soltura en la vida. También éstos maíces lejanos pueden representar al cliente mismo si éste está por trasladarse a otra casa, pueblo, ciudad o país.

Otra opción, si están "boca abajo", es que representen a algún abuelo difunto con el que se acaba de soñar o con el que uno ha estado pensando recientemente. En esta situación de distancia, puede significar que aquel difunto está en el Otro Mundo, siguiendo su propio camino, su propia luz. Este abuelo goza de tranquilidad, sin interesarse en contactarnos o provocar angustia entre los vivos (Figura 49).

7. Maíces en pareja

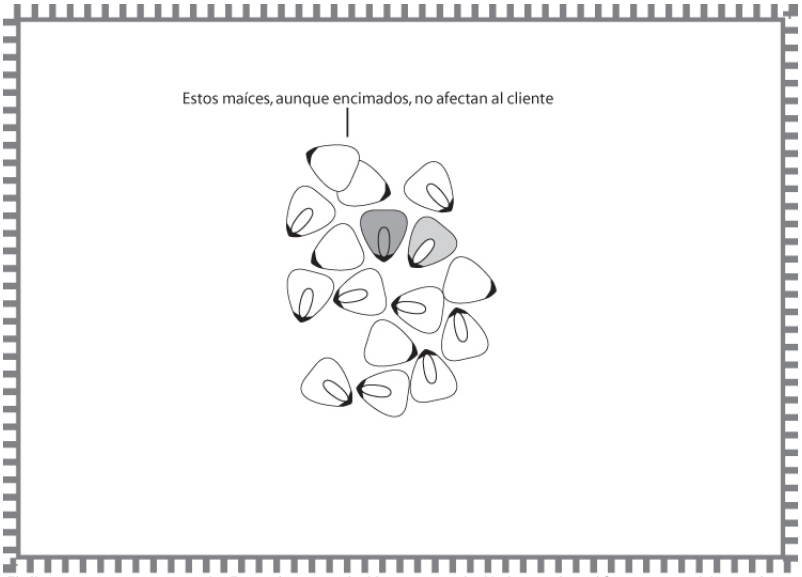
Puede darse la situación que dos semillas queden juntas, en pareja, y en dirección paralela. Éstas representan a cierta pareja o matrimonio en relación con el cliente; quizá él mismo con su pareja actual o con alguna persona en cuestión. Dependiendo de la posición de estos dos maíces, indica su situación presente o futura: si ambos apuntan paralelamente a la misma dirección, es una pareja en armonía; si los dos están en directa oposición (con los picos encontrados), es una pareja con conflictos y discusión; si cada uno termina hacia el lugar opuesto, señala que cada uno tiene intereses, vidas o caminos opuestos, que no son el uno para el otro. En este último caso, si uno de ellos se enfrenta con otro maíz vivo, puede incluso interpretarse como infidelidad, o que uno de los cónyuges está "viendo", interesado, en otra persona (Figura 46).



Los cónyugues se separan. Uno de ellos ve a otra persona y es probable que sea infiel. El pronóstico es claro porque en la misma tirada, otro maíz vivo, "sale" del matrimonio, de la casa, para verse con esa otra persona. Es probable la infidelidad y consecuente separaciön.

Figura 51. Maíces-pareja que sufren una separación.

Estos patrones son muy relevantes cuando alguien consulta a la adivina para indagar el augurio de un noviazgo o un matrimonio. Si este es el caso, habrá que colocar desde un inicio una pareja de maíces y observar la caída de las demás semillas con respecto a ellos y como estos dos maíces terminan al final de la tirada (al lanzar las semillas, estos dos se van moviendo de lugar). Si quedan semillas encima de la pareja no habrá buenos pronósticos para ellos, pues enfrentarán problemas, discusiones, obstáculos, mentiras y angustias. Éste maíz encimado puede también ser una tercera persona en discordia que provoque conflictos o separación. Si es una semilla "muerta" se refuerza el mal pronóstico. Si durante la tirada uno de las semillas "pareja" se mueve de lugar y queda alejada de su compañera, gráficamente representa la separación, la falta de comunicación, incluso la partida, el abandono del hogar o infidelidad (Figura 51). En cambio, si no caen maíces encima ni en oposición a ellos, indica que tendrán un buen matrimonio, con el camino libre. Si hubiera maíces cerca de ellos, en alineación de medio círculo a ellos, podría indicar que familiares y amigos los apoyan y les tienen cariño o que tendrán hijos, augurando así una buena unión (Figura 52).



El cliente encuentra una pareja. Es una buena realación, en armonía. No hay maíces al frene en oposiciön, no hay obstáculos. Es el mismo resultado positivo si desde el inicio secolocaron los maíces juntos, en posición de parjea. En este último caso, el cliente o los clientes, quisieron indagar sobre el futuro en pareja.

Figura 52. Maíces-pareja con situación afortunada.

Después de leer las semillas

Al terminar la lectura del maíz, es también posible que se reafirme el respeto a *Naaxwin,* se le dirijan algunas palabras y se le ofrezcan algunos chorritos de mezcal. Al revelarse las situaciones en la lectura del maíz, la adivina prescribe el tratamiento ritual a seguir, todo en base a la problemática expuesta y la pregunta planteada al inicio (ver Capítulo III). En ocasiones, los maíces reflejarán claramente que las costumbres se deben dirigir a los abuelos difuntos desatendidos, pues son ellos que están propiciando las enfermedades o problemas. Según la gravedad de la situación o la cantidad de personas a quien se quiere ayudar, fortalecer, aliviar o atender, se aconsejará realizar varias costumbres, sacrificando varias aves en distintos lugares (e.g., el cerro y la casa, el cerro y el panteón). Aún cuando la lectura del maíz haya resultado positiva y que haya revelado éxito y buena suerte, se debe dirigir respeto a *Naaxwin* y las divinidades,

para así procurar el buen augurio. En estos casos, cuando pasa el tiempo y los resultados en efecto fueron exitosos (e.g., se obtuvo el trabajo, se logró pasar la frontera, se logró un embarazo), habrá que seguir realizando las costumbres como gesto de gratitud y moción por la prolongación de buena fortuna.

Habrá también desenlaces desfavorables en la adivinación, en las que aún realizando numerosas y dedicadas costumbres, no se reviertan los problemas y los infortunios. Estos casos se atribuyen al destino. Existen en él sucesos que no podemos cambiar, no importa qué hagamos, éstos ya están "escritos". Un ejemplo claro de ello, es la noción que se tiene sobre nuestro tiempo de vida. En el *Adojk it,* está "escrito", se sabe cuánto tiempo viviremos; esto es algo que sabe también *Naaxwin* y que los *tso'okdë* pueden averiguar. El lapso que tenemos para vivir está determinado desde que nacemos y esto no hay manera de modificarlo. Esto no contradice lo anteriormente dicho sobre la carencia de fatalidad en el destino mesoamericano. Éste no se considera fatídico aunque tenga un plazo. El camino tiene un lapso pero se puede cambiar el trayecto para llegar a él. Lo importante aquí es enfatizar que habrá eventos en la vida que podremos cambiar y otros no, una filosofía del destino que se asemeja a pensamientos orientales.

Los sucesos fijos en la vida son los que salen a relucir en el maíz en los momentos puntuales y oportunos. Estas revelaciones permiten al cliente valorar decisiones o su actuación futura. El libre albedrío interviene, ya sea aceptar el destino, intentar revertirlo o simplemente no aceptarlo y seguir adelante. Un factor importante que aquí influye es cuánta fe se le tiene al maíz. Las *xëë maywë*, como buenas terapeutas en contra de la aflicción, ante pronósticos no favorables en el maíz siempre recomendarán que el cliente busque una segunda opinión con otra adivina para confirmar la lectura. Habrá quienes toman los malos resultados con una filosofía optimista diciendo: "ahora mi suerte no es buena; mi cosecha, mi trabajo, o mi dinero no los obtendré ahora, pero el tiempo malo pasará y después será mejor, mientras siga adelante". En un sentimiento de conformidad, se podrá decir también "el tiempo me brindará otras y diferentes oportunidades a las que tenía pensadas".

El maíz ha sido definitivo en la decisión de algunos. En el pasado, cuando los padres de las jóvenes parejas consultaban a las *xëë maywë* para conocer si tendrían buenos o malos augurios, muchos decidían no efectuar el matrimonio cuando los pronósticos eran malos. Aún se conservan en la memoria, historias truncadas de enamorados que no lograron cumplir su unión, resultando en frustración e infelicidad al casarse con mujeres u hombres con los que sí se veían favorecidos por el maíz. A veces, el enojo aumentaba con los años. La agresión e infidelidad culturalmente permitida de parte del hombre hacia la mujer era una consecuencia lógica, a la vez penosa e injusta para las mujeres. Quizá lo anterior haya sido factor en el avance de la desaparición del *mook pajk wëjwë*, al igual que otros presagios. Algunos dicen que por eso en el pasado había más infieles y más amantes. Lo que sí es un hecho es la adivinación con maíz tuvo y sigue teniendo consecuencias sociales muy claras, pero a veces, los efectos de estos conocimientos no son tan positivos a nivel personal y emocional.

Otra observación hacia el trabajo de las *xëë maywë* es su alto nivel de ética, comparable a los códigos de secrecía dentro del sacerdocio y la psicología. Ellas guardan celosamente lo que se les consulta y los resultados de las sesiones, con el fin de evitar chismes y habladurías.

Así la lectura del maíz provee una narrativa a quien acude en busca de respuestas, muchas veces proporcionando alivio. Esta narración es flexible a muchas interpretaciones, debido a la dialógica de relaciones multivalentes y multivocales, desde

la experiencia y la intuición de la adivina, la situación del cliente, la interpretación del cliente mismo, y otros factores alrededor de él: enfermedades, sueños y presagios. Esta narración obliga a la autorreflexión y a la acción. A continuación veremos otro tipo de relatos en Poxoyëm, aquellos con el fin de enseñar o explicar como es el mundo, la historia o la moral social. Éstos son los *Ap Ayook*. Y estos pueden ser analizados bajo otra perspectiva, como veremos a continuación.

CAPITULO VI
EL TIEMPO Y LA MEMORIA: LOS RELATOS DE LOS ABUELOS

Ou, si l'on veut, à côté d'une histoire écrite, il y a une hisoire vivant qui se perpétue ou se renouvelle à travers le temps e où il es possible de retrouver un gran nombre de ces courants anciens qui n'avient disparu qu'en apparence. (Halbwachs 1968, 52)

Existe en Chichicaxtepec una fuente fascinante sobre la visión del mundo, la religión y la sociedad: los *Ap Ayook*. En los capítulos anteriores se han intercalado algunos ejemplos de estas "historias de los abuelos", producto de la memoria oral. Estas son narrativas distintas del *Kajpën Ni Ayook* o *Kajpën Nimaatyëkde*, género que presentamos en el Capítulo I, al hablar de la historia de la fundación del pueblo. Ambos géneros podríamos encontrarlos en la literatura como mitos (e.g., Bartolomé 1984; 2004b), cuentos o tradición oral (e.g., Miller 1956), pero con estos términos no sólo corremos el riesgo de menospreciar su valor, su carácter sagrado o las enseñanzas en su contenido, pero también incurrimos en el error de categorizarlos en un mismo rubro.

El lenguaje ayook nos enseña la diversidad en el género discursivo. Por un lado el *Kajpën Ni Ayook* o *Kajpën Nimaatyëkde* que como ya mencionamos, se trata de los relatos pasados e historiográficos de la comunidad (*kajpën*= pueblo), de la memoria rastreable en tiempo y espacio. Los *Ap Ayook* son narraciones sobre el mundo antiguo, con mucho más profundidad que el mundo actual, que la historia misma. En ellos se explica el por qué de las cosas, la naturaleza, los animales y los humanos actuales. Otro género oral es el *Tsajp Këts,* cuyo nombre tiene el vocablo *tsajp* o "cielo", y que refiere a los rezos y las oraciones en discurso ceremonial a Dios, *it Naaxwin* y las entidades sagradas, y del cual referimos en el Capítulo III.

Ap significa abuelo, y *Ayook*, es relato o narración[141]. Por su estructura, su contenido y el contexto social en el que aparecen, pueden considerarse relatos breves, generalmente pronunciados por personas mayores, en momentos de reunión familiar, y en cuyo contenido se mezclan sucesos extraordinarios, a veces épicos o fabulísticos. En ellos, hay una secuencia cronológica de eventos pero el tiempo donde éstos se desarrollan es mucho muy antiguo, tanto que se desconoce con exactitud. De ahí que se perciban como parte de una era pasada donde el mundo no era como ahora lo conocemos, donde no existía la luz ni el sol. Esta característica la comparten con otras narraciones mesoamericanas, como las Leyendas de los Soles entre los nahuas (ver *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1979; *Historia de México* 1979*;* Ixtlilxóchitl 1997, II, 7-9) y el Popol Vuh de los mayas (ver Christenson 2003).

Este tipo de narraciones han sido objeto de numerosos análisis, siendo quizá el modelo estructuralista de Lévi-Strauss (1964-1971) el más empleado. López Austin (1990) propone una metodología de análisis y explora los principios fundamentales de la "mitología" mesoamericana. No obstante, coherente con los propósitos de esta

[141] *Ayook* también es palabra, discurso, noticia, información, chisme o historia, según el contexto donde se use. Si se dice *ayook jäyë* entonces es "persona mixe".

investigación, las siguientes líneas, si bien reflejan las significaciones en los *Ap Ayook* que configuran la lógica de un mundo, pretenden enfatizar y comentar sobre el contenido temporal en ellos, ofreciendo un primer acercamiento teórico a los temas de narración y memoria, perspectivas innovadoras para abordar relatos sagrados.

Al igual que el calendario y la adivinación, las narraciones de los abuelos es un conocimiento en peligro de desaparecer y bajo mucho estrés ante los efectos de la modernidad y los medios de comunicación. Las nuevas generaciones se interesan cada vez menos en escuchar a sus abuelos, y más en ver la televisión o DVD. Hasta hace pocos años, antes de que existiera la luz eléctrica en el pueblo (1990) y por ende, sin radio, televisores o videojuegos, los *Ap Ayook* eran muy frecuentes en todos los hogares de la comunidad. Las historias se contaban a la luz del fogón o las velas, en momentos de vida familiar. Cuentan que antes, en algunos atardeceres del pueblo, prendían una fogata al centro del pueblo y alrededor de ella se reunían varios para escuchar a los abuelos relatar sus historias, incluyendo los *Kajpën Ni Ayook* o *Kajpën Nimaatyëkde*.

Sobre narración y memoria

Contar historias es el arte de repetir experiencias que pasan de boca en boca, en medio de una dialéctica y un tejido, entre narradores y escuchas que retienen información y son capaces de retransmitirla (Benjamin 1999, 1, 5). El contador de historias tiene un don, pues no todos tienen la memoria para retener historias. La tradición oral solemos encontrarla entre los más grandes, los que han vivido más, porque han acumulado mucha experiencia, y están llenos de memorias; son guardianes del pasado (Coser 1992, 48). No es casualidad que en Chichicaxtepec la llamemos *Ap Ayook,* "historias de los abuelos".

No todos los abuelos saben *Ap Ayook* y así lo reconocen. Algunos recuerdan a su padre, madre, abuelo o abuela contar historias pero no fueron impactados por estos relatos; no tuvieron el interés para retener estas historias y no generaron el don de ser narradores. Guardar la memoria es una cuestión de interés personal (Coser 1992, 52). Y por ello también en narraciones épicas o sobre los orígenes del mundo o un pueblo, hay siempre muchas versiones. En el fenómeno oral no hay una versión correcta, sino multitud de variantes que incorporan una mayor o menor cantidad de temas de acuerdo a la memoria del narrador (Bartolomé 1984, 2). Al momento de emitir cualquier historia, ésta se vuelve sujeta a reconstrucción, pues se confronta con interlocutores, emociones e ideas no anticipadas por el narrador (Ochs y Capps 1996, 37).

Los *Ap Ayook* a continuación y a lo largo de este documento fueron contados por una gran narradora: doña María Aguilar Carrasco. *Ok* María, como le decimos con cariño y respeto (*ok,* es abuela), además de la enorme retentiva que tiene para recordar sucesos, cronología y detalles, emplea el tono de voz, una rítmica particular, y una secuencia lingüística especial para crear una atmósfera, precisamente, para contar historias. Es la "abuela cuenta cuentos". Estas habilidades no se encuentran tan fácilmente e incluso quien puede contar *Kajpën Ni Ayook* o *Kajpën Nimaatyëkde* no siempre es capaz de relatar *Ap Ayook*.

Recordar es un acto tanto individual como colectivo; cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva (Halbwachs 1968, 2, 33). Ésta consiste de marcos colectivos sin fechas, nombres o fórmulas; representa el corazón del pensamiento y la experiencia donde una sociedad encuentra su pasado (Halbwachs 1968, 52). Podemos decir que al relatar un *Ap Ayook* se hace uso de los marcos de memoria, elementos que a su vez integran la identidad del pueblo. Las personas

adquieren los marcos de esta memoria a lo largo de su vida al relacionarse con los padres, abuelos, amigos y vecinos, reconociendo, localizando y reconstruyendo memorias (Coser 1992, 38, 52). Halbwachs (1968, 65) afirma que estas imágenes del pasado se adquieren inconscientemente por nuestro espíritu. Asimismo, escuchar la memoria narrada de acuerdo a estos marcos o normas colectivas, se conecta con las expectativas, lo moral y lo estético de la sociedad, a la vez, provocando la afiliación o la reafirmación con cierta filosofía de vida (Ochs y Capps 1996, 30).

La memoria de contar historias se genera a través de una cadena de tradición por generaciones (Benjamin 1999, 7). Los *Ap Ayook*, independientemente de su contenido, capturan el tiempo, momentos de experiencia personal, que al ser emitidos disparan recuerdos conectados con los momentos en los que las historias fueron escuchadas previamente. Los narradores, además de situar en tiempo y espacio, conectan con pasiones, virtudes, filosofías, acciones y relaciones humanas (Ochs y Capps 1996, 30). Así, la memoria se constituye de tiempos significativos en donde hubo acciones significativas (James y Mills 2005, 9). Los *Ap Ayook* se reproducen en el contexto familiar y doméstico, generalmente, y como su nombre lo indica, evocan lo que los abuelos contaban sobre el pasado (e.g., "mi abuelo contaba que antes….", "así contaba mi mamá esta historia, que así pasó…").

En ello también radica la dinámica de los *Ap Ayook*. Éstos van cambiando con el tiempo, pues cada generación de narrador reconstruye la historia y la adapta a diferentes públicos y escuchas, a las nuevas circunstancias, y a su estado ánimo. La memoria en sí no es preservada sino reconstruida dentro de marcos colectivos y sociales con base al presente, a los pensamientos predominantes de la sociedad (Coser 1992, 40, 47). Además, los eventos del pasado no son simplemente memoria; para que lo sean deben ser articulados y representados en lenguaje, narrativas, textos, imágenes, sonidos u objetos de uso actual (Huyssen 1995, 3). Así se define el acto de recordar, cuando una mente humana aculturada interpreta algo del pasado desde el presente.

Pero la memoria colectiva no sólo trata de imágenes del pasado y el presente; los objetos y los lugares guardan y disparan recuerdos, y están llenos de significación social (Halbwachs 1968, 131; Nora 1989). Lo anterior se ilustra claramente en algunos *Ap Ayook* que tienen como protagonista a los cerros, en este sentido los lugares que guardan y evocan la memoria, identidad y religión de Poxoyëm.

Hasta el momento, nadie había colocado la memoria oral del pueblo en papel. Con la escritura, la memoria en su género oral se transforma en un medio de almacenamiento simbólico externo (Wertsch 2008, 121). Este nuevo medio de transmisión representa un esfuerzo por conservar estas historias, que a su vez reflejan aspectos cognitivos del mundo ayook, pero conlleva una gran responsabilidad. Gran parte de la belleza de estos relatos orales descansa en la capacidad lírica y retórica de las personas que los narran de memoria y desafortunadamente el texto escrito no alcanza a transmitir esto, siendo más difícil cuando se hace en otro idioma que no sea ayook. La oralidad es uno de los aspectos más importantes de las narraciones sagradas de origen, pues el texto aparta su vía expresiva del público expectante y participante, quien conoce el discurso en su lengua, los temas, motivos, personajes, estilo e incluso gestos y sonoridad (e.g., onomatopeyas) de los narradores (López Austin 1990, 284). La consecuente transcripción de estas narraciones de idioma mixe al español, resta mucha calidad oral. Por otro lado, mi capacidad de escritura en ayook (sobre todo en gramática) no es suficiente para lograr un texto en ayook, aunado a la falta de consenso en cuanto a las grafías de lenguas originarias. Quizá en un futuro estos problemas se superen y alguien en Poxoyëm escriba estos *Ap Ayook* como un digno registro para la memoria del pueblo.

Una manera de evitar restar la calidad lírica a los *Ap Ayook* es a través de la pictografía. Pensemos por ejemplo en las imágenes plasmadas en los códices Nuttall, Vindobonensis, Colombino, Selden y Bodley, entre otros, que narran las historias dinásticas y épicas del pueblo *ñu savi* y la vida del gran señor legendario, Ocho Venado Garra de Jaguar. De éste último se detallan sucesos que ocurrieran 400 años antes de que se escribieran estos libros, lo que indica que el legado de Ocho Venado trascendió por muchas generaciones. Este es un buen ejemplo de memoria oral guardada por siglos, en este caso en imágenes que sirvieron como recursos mnemónicos para los narradores[142]. La pictografía compuesta de lenguaje metafórico, paralelismos y en menor grado de fonemas, proveen a la persona, que tiene el don de relatar, la libertad para explorar e improvisar dentro de sus capacidades retóricas sin la limitante de emitir sonidos precisos a partir de grafías convencionales, como la escritura alfabética. Además, la escritura pictográfica tiene la ventaja de leerse y entenderse a pesar de la diversidad lingüística y dialectal.

En este capítulo se presentan cinco *Ap Ayook*, que podemos dividir en dos temas. Los primeros tres, "El sol y la luna", "*Ap Tee*" y "Donde pasó San Pablo" tratan sobre el origen del mundo y las cosas en él, explicando su estado actual. Lo relevante en estas narraciones y lo que guiará el subsiguiente análisis, es el tiempo y la manera de concebirlo. En este sentido, se considera el marco de James y Mills (2005, 5) para enfatizar la forma de interpretar el paso del tiempo y los cambios cronológicos que se revelan en estas historias.

Los últimos dos *Ap Ayook*, "El nacimiento del rey *Kong Oy*" y "El rey *Kong Oy* y su hermana María", tratan de este grande y legendario señor de los mixes. Estas narraciones cumplen con el género literario épico. Por su forma, el tiempo está ligado a la historiografía (Benjamin 1999, 7) en el sentido que los personajes y sucesos relatados se desarrollan en un tiempo y espacio determinados. La temporalidad de vida de *Kong Oy* es muy extensa, desde la era de obscuridad hasta el presente; una línea de tiempo significativa social e históricamente, similar a la de Ocho Venado Garra de Jaguar entre los *ñu savi*.

La era anterior

7. El sol y la luna[143]

Lo que a continuación se relata sucedió hace mucho, mucho tiempo, cuando aún había obscuridad en el mundo, no había sol ni luz. En ese entonces los animales eran humanos, como dos de los personajes de este *Ap Ayook*, el abuelo zopilote y la abuela tuza. De ahí que las patas de la tuza se parecen a nuestras manos y pies.

Un día el abuelo zopilote encontró a un niño a la orilla de un río. Ese niño era el Sol. El abuelo lo llevó a su casa y, junto con la abuela tuza, lo adoptaron y lo criaron. El zopilote le enseñó a usar la cerbatana (*pajk tok wa'ats tojën*) y juntos salían al campo a cazar pajaritos,

[142] Así también lo sugirió el Abate José Lino Fábrega (1900, 55) sobre las figuras contenidas en el Códice Borgia. Ver los trabajos interpretativos de Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez al respecto los códices Ñu Savi (Jansen y Pérez Jiménez 2007; 2011)

[143] Otras versiones de esta narración en otras comunidades mixes, en Miller (1956, 79-85); Hoogshagen (1971); Lipp 1991, 75-76; y Torres Cisneros (2003, 355-357). Otros relatos del Sol y la Luna en pueblos oaxaqueños, en Bartolomé (1984).

especialmente los de color verde que llaman *tsojx joon*[144]. Así, todos los días el niño iba a cazar y traía pájaros para comer.

Pero un día el niño le dijo a sus abuelos que quería un compañero para ir a cazar. Entonces, cortó un pedazo de su lengua, lo envolvió en un trapo, lo colocó en una olla y la tapó, diciendo a su abuela que no viera lo que había puesto ahí. Pero la abuela no le hizo caso. Miró en la ollita y cuando levantó la tapa todo se hizo agua y sangre al interior. El niño se enojó pero volvió a cortar otro pedazo de su lengua, lo envolvió en un trapo, lo echó en la olla y la tapó, advirtiendo enérgico a su abuela que no se asomara. Esta vez así lo hizo y a los pocos días apareció un bebé en la olla. El bebé era niña y era la Luna, hermanita del Sol. Creció y fue criada por los abuelos zopilote y la tuza. El niño enseñó a su hermana a usar la cerbatana y juntos salían a cazar pajaritos verdes.

Llegó un día que no encontraron más aves; buscaron por mucho tiempo, pero no consiguieron comida. Mientras, el abuelo trabajaba en el campo, rozaba el terreno para después sembrar. Entonces los niños lo acompañaron y en un momento mientras los tres trabajaban, los niños gritaron: "¡Ahí está un pajarito verde! ¡Ahí! ¡Atrápalo abuelo!". El zopilote se estiró y extendió sus alas para agarrar al pájaro, y en ese instante los niños dispararon, pegando en el cuerpo del abuelo. El zopilote murió y los niños tomaron su cuerpo, le quitaron su piel y vaciaron sus entrañas. El pellejo lo rellenaron con cenizas y lo acomodaron sentado en medio del campo, colocando de nuevo su sombrero en su cabeza.

El Sol y la Luna llevaron la carne de su abuelo a la casa y le dijeron a su abuela que pusiera la olla y cocinara, pues el abuelo estaba trabajando y tenía mucha hambre. La abuela colocó la carne en la olla y esta última, como era de barro, hacía ruido y decía a la tuza: "Es tu marido el que estás cociendo… es tu marido el que estás cociendo". La abuela preguntó a los niños qué estaba diciendo la olla, pero ellos le dijeron: "No hagas caso abuela, no es cierto, mejor pon más leña a la lumbre". Entonces vino el chuparrosa y también dijo a la tuza que era el abuelo el que estaba cocinando, pero los niños pidieron a su abuela que colocara un palito en el pico de esa ave, porque no era verdad lo que decía. La tuza tomó una varita y la puso en la boca del pájaro, y por eso los chuparrosas tienen un pico largo y delgadito. También llegó la rana y dijo lo mismo. Los niños dijeron: "!Echa tierra a ese animal!". La abuela hizo caso y por eso las ranas están salpicadas con manchas obscuras en su piel.

Los niños exclamaron a la tuza que se apresurara con la comida, porque el abuelo la estaba esperando con mucha hambre. La tuza entonces sacó los tamales y les dio de comer a sus hijos. Como éstos sabían que la carne en los tamales era del abuelo, sólo se comieron la masa. Los niños de nuevo apresuraron a la tuza para que fuera con el abuelo, diciendo que éste ya debía estar muy enojado por esperarla tanto. El Sol y la Luna dijeron a su abuela que si el abuelo no contestaba cuando la viera, que le diera tres varazos. La tuza tomó entonces una vara y se fue al campo con la comida.

Llegó al terreno donde estaba el zopilote. Le habló pero éste no contestó y entonces hizo lo que dijeron los niños. Le dio tres fuertes varazos y el cuerpo del zopilote explotó, dejando volar toda la ceniza en su interior. Así se crearon las nubes del cielo. Las cenizas también se metieron en los ojos de la tuza, y por eso estos animales no pueden ver muy bien.

---

[144] Las plumas de la cola de estas aves, algunas personas las usaban en rituales en el panteón para provocar maldad a terceras personas.

La abuela se enojó muchísimo y supo que el Sol y la Luna lo habían hecho. Corrió a la casa para regañarlos, pero éstos ya sabían que ella se iba a enterar y se escondieron. La abuela les gritó y ellos contestaron: "Aquí estamos adentro abuela". La tuza entró a la casa pero no los encontró y les volvió a gritar. Los niños salieron de la casa y volvieron a contestar. La abuela salió y los buscó atrás de la casa. Les gritó otra vez. El Sol y la Luna se escondieron en el temascal y contestaron. La tuza los oyó, entró al temascal, pero los niños ya habían salido por la salida del fogón, y lo único que encontró la abuela fue un papelito.

Los niños huyeron fuera del pueblo y en su camino encontraron a otra abuela tuza y le pidieron que los escondiera. "¡Escóndenos abuela, escóndenos!". Y la tuza contestó: "¿Pero dónde los escondo?". "Ponnos ahí en tu boca. Y cuando pase nuestra abuela, no le digas que nos viste. Y cuando te pregunte por qué tienes la boca hinchada, le dices que te duelen las muelas". El Sol y la Luna le dijeron que si los ayudaba, le iban a pagar. Y la abuela, así lo hizo, los metió en su boca, uno de cada lado de la boca, pero dudó de su palabra y les preguntó si era cierto que le iban a pagar, y les advirtió que si no le pagaban, los iba a morder.

Entonces pasó la abuela y vio a la tuza con dos bolas en su boca. Le preguntó: "¿No viste a mis hijos pasar?". "No los he visto", contestó. "¿Por qué tienes dos bolas en la boca?". "Tengo dolor de muelas", dijo. "A ver, déjame ver, abre la boca". "No, porque cuando abro la boca, me duele más". Por esconder al Sol y la Luna, las tuzas de ahora se quedaron con dos bolsas que salen de sus cuellos.

La abuela tuza continuó su camino y entonces los niños salieron de la boca de la otra abuela tuza. Ésta les reclamó su pago y los niños le dieron una caja diciendo que adentro estaba su dinero pero que no la abriera hasta que ellos subieran por una escalera y le gritaran. La tuza confió en ellos. Los niños siguieron caminando y subieron por una escalera que llegaba al cielo. Cuando alcanzaron el tercer escalón, gritaron a la abuela que impaciente esperaba: "¡Abuela, abre la caja!". La tuza abrió la caja y de ella salieron muchas avispas. La tuza gritaba y los niños le dijeron: "!Entiérrate abuela, entiérrate, para que no te piquen!". Por esta razón, ahora las tuzas viven debajo de la tierra.

Y continuaron los niños subiendo por la escalera. Pero el Sol tenía ceniza en la mano y la aventó a la cara de su hermana. Ésta, sin poder ver y tallándose los ojos, se quedó atrás en la escalera. También por eso la Luna tiene manchas blancas y grises, y no brilla tanto. El niño se adelantó y llegó primero al cielo. De ahí la razón que el sol pasa primero en la mañana, en el día, y después su hermana cruza el cielo por la noche. El Sol y la Luna no pasan al mismo tiempo porque si pasaran los dos juntos, todo sería muy seco.

Destaca de este cuento la mención de un mundo diferente al nuestro, en una época anterior de obscuridad, habitado por seres de distinta naturaleza que dejaron de existir. Los animales podían hablar y casarse entre ellos. A la vez se explica sus nombres y su apariencia actual (ver ensayo analítico en Ingold 2011, cap. 14). Los hermanos gemelos, seres humanos primordiales pero aún diferentes a nosotros, podían hablar con los animales. Así también en otras historias de creación mesoamericanas, como los gemelos Hunahpu y Xbalanque, el Sol y la Luna del Popol Vuh.

Bartolomé (1984, 3; 2004b) considera este tipo de relatos como uno de los últimos testimonios de la religión pre-colombina, restos de un sistema de pensamiento que el colonialismo se encargó de degradar y "desacralizar" convirtiéndolos en meros cuentos de entretenimiento. Para él, los ancestros de la humanidad, los gemelos, se

separan de la naturaleza en la que aún se podía hablar con los animales, al matar a su padre adoptivo, decepcionando así a su madre como un hecho irreconciliable (Bartolomé 1984, 4). Los hermanos entonces inauguran un nuevo mundo, el de los humanos.

En el siguiente *Ap Ayook*, el sol y la luna en forma de niños continúan ordenando la era anterior, para establecer las bases (quizá los marcos de memoria) del mundo presente.

8. Ap Tee[145]

Este relato sucedió en el pueblo de Mixistlán. Fue en tiempos de obscuridad, cuando todavía no había luz en la tierra. En ese entonces, vino de muy lejos una serpiente muy grande a vivir al pueblo. Era parte del *Adojk ít*, el Otro Mundo, y también de *ít Naaxwín*, la Madre Tierra. Se instaló en la cueva de un cerrito que hay en Santa María y ahí empezó a comer personas.

Todos los días, el pueblo mandaba a dos niños, los que habían quedado huérfanos, para que le dieran de comer. Le llevaban un tenate lleno de tortilla con fríjol, *xëjk níjäx*. Cuando los niñitos llegaban a la cueva, le gritaban "¡*Ap tonkëy! ¡Ap tonkëy!*" ("¡Abuelo! ¡Abuelo!"). Entonces se oía un ruido muy fuerte, el cerro retumbaba y la tierra se movía. La enorme serpiente salía, sacaba su hocico y lo abría lo más que podía. Los niños ahí aventaban el tenate completo para que comiera su tortilla, pero sí con eso no se llenaba, se comía a los niños. Si los niños regresaban sanos y salvos al pueblo, sabían que la serpiente había quedado satisfecha.

Así pasaron muchos años. Pero la gente decía "¿Qué vamos a hacer?". No sabían de donde había venido la culebra. Lo único, es que había pasado por Ayutla.

Un día, dos niños que fueron a darle de comer a la serpiente se encontraron en el camino al sol y la luna. Éstos preguntaron qué llevaban en el tenate. "Llevamos tortilla" contestaron los niñitos. El sol y la luna les pidieron que les dieran de comer un poco de esa tortilla, porque tenían mucha hambre. "No. No podemos darte de esta tortilla porque vamos a darla a nuestro *ap* (abuelo). Y si él no se llena, nos va a comer". Los hermanos sol y luna les insistieron y les dijeron: "No se preocupen por la culebra, nosotros los vamos a acompañar y ayudar. No los vamos a dejar solos". Convencieron así a los niños huérfanos y éstos dieron de comer al sol y la luna. Cuando terminaron dijeron: "Ahora llévennos a donde está tu abuelo".

Llegaron a la cueva. El sol y la luna pidieron a los niños que juntaran mucha leña y que pusieran lumbre. Los niños fueron a buscar la leña y tres piedras para ponerlas en el fuego. Las piedras se pusieron rojas y muy calientes. "Ahora llamen a su abuelo". Y los niños gritaron: "¡*Ap tonkëy! ¡Ap tonkëy!*". Se oyó el ruido estridente y la cueva retumbó. La culebra salió y abrió la boca. Los niños, el sol y la luna echaron una piedra caliente, después otra y luego otra. Se metió la serpiente y oyeron un fuerte tronido. La culebra murió. Algunos creen que era un matrimonio de serpientes, pero ambas murieron. El sol y la luna dijeron a los niños que la serpiente no saldría más. El pueblo para así asegurarse, siguió mandando por un tiempo a los niños con la tortilla, pero éstos regresaban con el tenate lleno pues ya no salían las culebras. Y después de un tiempo dejaron de mandarlos.

[145] Existe una versión similar de este cuento en *Ofelia Hope Illescas* (2001, 69-71).

Este *Ap Ayook* conecta la memoria del pueblo con una celebración que hasta hace 20 años aún se hacía en Chichicaxtepec, cercana a la fiesta de *Ap Xëë*, la fiesta de los abuelos o Todos Santos. En ella, se dedicaban costumbres a esta serpiente *Ap Tee,* "abuelo-padre", que duraban 20 días, consultando a los *xëë maywë* para iniciarlas en un día adecuado. Al término de estos días, el Alcalde y su familia invitaban una comida al pueblo. Además, éste tenía que ir al monte por un ocote particular y después rajarlo para hacer ofrendas en una cuenta especial. Ahora ya olvidaron el número de estas cuentas, pero formaban varios bultitos o paquetes de rajitas amarradas. En pedazos de ollas de barro quebradas, acomodaban memelitas de maíz y encima colocaban, parados, los manojos de ocote. El vigésimo día, se llevaban estas ofrendas en procesión al centro. El pueblo se reunía y acomodaban petates alrededor de una lumbre y ahí juntos comían el alimento y bebidas sagradas: *tsiiwakmë'* y *pak nu'up* (ver recetas en Apéndice 4). Después, todos juntos cantaban una canción que más o menos decía así, repitiéndola en una cuenta especial:

Pakëy
Pakëy
Paxay
Paxay…

Acto seguido, aún entonando estas palabras, tomaban sus ollas con las ofrendas de ocote y comida, e iban en procesión hasta *Mëy Tsyonë* (ver Figura 4). Ahí, en un altar, realizaban sus costumbres y prendían fuego a las rajitas contadas de ocotes. Así conmemoraban al abuelo, *Ap Tee*, y también a todos los difuntos del pueblo.

Así, algunos *Ap Ayook* también explican el estado de eventos sociales, como en este caso, celebraciones anuales. En ese entonces, la memoria se perpetuaba al realizar las costumbres, conmemorando también la era en la que vivió aquella "culebra-abuelo", siendo ésta una especie de entidad primordial para la gente de Poxoyëm. En este *Ap Ayook* los marcos colectivos de la memoria llenan de significación a la celebración de los abuelos.

Existe otro *Ap Ayook* que trata de la época anterior, justo en el momento que alumbró el sol para inaugurar esta era de luz. Interesantemente, en éste se combinan signos de la religión cristiana, pues el protagonista es San Pablo. Como veremos más adelante, la memoria al reelaborarse, también permite la introducción y adaptación de elementos provenientes de otras religiones y visiones del mundo.

9. Donde pasó San Pablo

Dicen que en el camino antiguo por donde antes iban a Oaxaca caminando, atravesando la región zapoteca, hay un lugar por donde pasó San Pablo. Ahí hay una piedra con forma de cruz. También hay huellas de chivos, burros, vacas y serpientes que pasaron por ahí en la antigüedad. Ahí, sale agua entre las piedras pero esto no siempre fue así. Cuentan que al pasar San Pablo, sintió mucha sed, y con sólo tocar las piedras hizo que brotara agua pura y blanca de entre las piedras. Los animales que había ahí, se acercaron a tomar agua. Pero cuando se hizo la luz, quedaron sus huellas y sus cuerpos petrificados.

Ese lugar es fácil reconocerlo. Está cerca de Mitla, casi llegando al Valle de Oaxaca. Y en él hay muchas piedras con huellas humanas impresas que algunos dicen son de los

españoles. Otras parecen ser de pastores que cuidaban sus borregos. Algunas huellas tienen la forma del huarache antiguo, *atok kë'ëk*, uno que tenía una tirita que se atoraba entre el dedo gordo y los demás dedos y se amarraba en el tobillo. Más abajo, en el mismo camino, se ve como San Pablo se acostó sobre las piedras para dormir. Su silueta se quedó grabada en la piedra y claramente se ven sus piernas, manos y su cabeza de piedra.

Tsín Nëëm es el lugar donde termina esta bajada de piedras. Ahí hay muchas serpientes de piedra porque en el pasado éstas también se quedaron petrificadas. Dicen que antes, los del pueblo cercano, dejaron de vivir ahí pues las serpientes se comían a la gente. Ahí también hay huellas de borregos y chivos que se ve como dieron vuelta. Los abuelos cuentan que esos animales eran destinados para el pueblo mixe pero ahí encontraron muchos leones (*ujtskaa*) y entonces se asustaron y regresaron corriendo. También los leones quedaron ahí petrificados. Y es que dicen que la Virgen María (o *Madiäkëm*) no quería que los borregos y chivos llegaran a la región mixe pues iban a ensuciar su lugar, su tierra, *ít Naaxwín*. Así que ella mandó a los leones para evitar que esos animales pasaran.

En este mismo lugar pero en otra parte, también están las huellas de personas que bailaron la danza de Las Malinches.

Estas narraciones revelan concepciones sobre el tiempo cronológico en el pensamiento ayook. Destaca el hecho que estas historias sucedieron en un pasado muy remoto, en un mundo distinto al actual. López Austin (1990, 56-62) lo llama "el otro tiempo", una representación del tiempo y su creación; también un espacio donde habitaron los antepasados, donde la naturaleza de hombres y animales es imprecisa, a la vez, una realidad negada. En ese mundo había cosas similares a las que hay ahora, también algunas costumbres o fiestas, pero esa época terminó y en el último *Ap Ayook* nos dice que fue un fin de tajo e inesperado, tanto así que los animales e incluso San Pablo quedaron petrificados de inmediato. Así, en la región de montaña, es común encontrar piedras con formas parecidas a cosas o animales que se piensa tuvieron vida en esa era anterior. Y en ello hay mucha razón, pues muchas de esas piedras tienen fósiles, huellas de vida de hace millones de años.

Otra pequeña mención, entre los abuelos de Chichicaxtepec, sobre ese pasado obscuro es acerca de unos pájaros muy grandes, parecidos a águilas, que sobrevolaban el pueblo y robaban a los niños que gateaban o andaban en los patios. Para evitar esto tenían que amarrarles una canasta de tortillas (*këts*) sobre su cuerpo y con esto el pájaro no podía agarrarlo.

Existen así "cortes" contundentes en el pasado. Así también en el pensamiento cristiano, como por ejemplo, el nacimiento de Jesús que marcan un "antes" y "después", un mundo obscuro y otro de luz. Con este hecho arbitrariamente establecido pero a la vez tan emblemático, se construye y divide el calendario del mundo globalizado en los años "antes" y "después" de Cristo. Para los antiguos mesoamericanos también hubo eras que terminaron de manera tajante. Entre los aztecas existieron distintos "soles", creaciones o mundos, que tuvieron un final catastrófico y una fecha en el registro calendárico: 4 Jaguar, 4 Viento, 4 Lluvia, 4 Agua y 4 Movimiento (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1979; *Historia de México* 1979). El Popol Vuh inicia su relato con una era de obscuridad, donde los dioses comenzaron a crear el mundo y la humanidad, y los gemelos Hunahpu y Xbalanque, que al vencer a los dioses del Xibalbá, se convirtieron en el Sol y la Luna, estableciendo un nuevo tiempo. Gossen

(2002) registra historias de creación y destrucción similares entre tzotziles de Chiapas[146].

Los pueblos mesoamericanos contemporáneos, como los ayook, también conciben una era pasada, obscura y diferente a la actual. Dada la imposición del pensamiento cristiano, la fecha en que acabó esa época se traslada al nacimiento de Jesús. Ambas fechas tienen una significación histórica y también religiosa. El carácter religioso del calendario occidental coincide con el pensamiento mesoamericano al impregnar al tiempo con sacralidad. El fin de aquella era también fue sagrada, como lo fue el nacimiento de Jesús, y en ello existe la lógica al hacer coincidir ambos eventos. Aunado, bajo la visión mesoamericana, los humanos de la época presente poseen otra forma de vida y otras prácticas religiosas distintas a las de los tiempos de obscuridad, y lo mismo enseña la Biblia a través del Viejo y Nuevo Testamentos, cuando a partir de la llegada de Jesús se cambian los ritos y surge el cristianismo (católico), la religión y costumbres que, en la óptica mesoamericana, se siguen actualmente. En este sentido, el tiempo y el sistema calendárico que impera en la vida social poseen un principio ontológico y estructural para concebir la historia y la religión.

Este pasado remoto y obscuro es también escenario del rey ayook *Kong Oy*. Él nació y vivió en esa era y él mismo es de distinta naturaleza a nosotros los humanos, como a continuación veremos.

El rey *Kong Oy*

De él, Burgoa (1989 [1674], I, 189, 309) y Gay (2006 [1881], 113-115) dedican numerosas líneas, sobre su vida, hazañas y batallas contra zapotecos dentro de las impenetrables montañas y cuevas del Zempoaltepetl. Con base a estos relatos, en el siglo XIX, Manuel Martínez Gracida escribió:

> El caudillo de los mixes era Condoy, rey belicoso y osado y tan temible que al atravesar las montañas, los peñascos mismos, se le inclinaban, según decían rindiéndole homenajes humildes. Si hemos de creer lo que contaban de él, no había tenido padres ni otros ascendientes apareciendo en el mundo de repente y en la edad ya perfecta, sin dilación tomó luego las riendas de la nación mixe y vigorosamente la defendió de todos sus enemigos." (Martínez Gracida s/f, 49).

En Chichicaxtepec existen varios relatos sobre él, aunque en otras comunidades como Tlahuitoltepec, su presencia es más fuerte. No obstante, la gente de Poxoyëm lo identifica como la personificación de *Mëj Kopk'am,* el *tonkopk jäyë* del cerro. Su espíritu vive y está inmortalizado ahí. Antes habíamos señalado como *it Naaxwin* y los cerros tienen alma, una vida que siente y razona. Serna (1953 [1653], 231) también sugirió que los árboles, antes fueron humanos. Y así también los cerros, como *Mëj Kopk'am* que antes de ser cerro, fue *Kong Oy*.

Cuando él vivía sobre la Tierra, era tan grande que se veía desde lejos como de un solo paso se paraba encima de los cerros. Se cree que Mitla fue su palacio y el árbol del Tule es su bastón. Algunos dicen que si este árbol muere, será señal que *Kong Oy* dejó de existir. Las pinturas rupestres que se observan cerca del sitio arqueológico de Yagul, fueron pintadas por él, y cuando se lleguen a descifrar, él volverá a la Tierra.

---

[146] Al margen, cabe decir en acuerdo con Rosemary Joyce (2004, 28) que la visión mesoamericana tampoco era fatalista al considerar su historia condenada a la repetición de la destrucción. Al contario, sólo refleja que el registro histórico, como el calendario, es cíclico y los finales en catástrofe promueven la acción estratégica para evitarlos, dando a la vez sentido a sus vidas, a su historia e incluso a los regímenes políticos.

Kong Oy pasó por Poxoyëm, donde defendió a todos los mixes del avance invasor de zapotecas y aztecas, justo en los límites con el pueblo de Yalalag. Ahí, el rey lanzó enormes piedras, impidiendo que avanzaran. Estas piedras quedaron ahí, en el camino que va a *Poxtajam* y una tiene forma de perro. Éste es el perro de *Kong Oy* y de ahí que el paraje se llama *Ukwintë* (*uk,* es perro). En otro momento, cuando combatió a Moctezuma y su ejército, *Kong Oy* ordenó a los mixes subir a las montañas del Zempoaltepetl y desde ahí lanzaron piedras. Éstas cayeron cerca de San Isidro Huayapam, *Jüük Köjm*, donde todavía se ven. Entonces relatan que los zapotecos prendieron fuego al *Zempoaltepetl*. El incendio duró tres días pero los mixes resistieron. Después los zapotecos, comandados por el último rey de Zaachila, regresaron a la Sierra y la sitiaron de nuevo. *Kong Oy* ordenó a la gente entrar por las grutas del cerro sagrado las cuales conectan con Tlacolula y hasta Monte Albán. Así, la gente salió por Tlacolula y por la retaguardia vencieron a los zapotecos.

Entre los *Ap Ayook* de Poxoyëm, existen dos que hablan de *Kong Oy*. En estos relatos podemos no sólo percibir el tiempo remoto como contexto, pero también el carácter épico y legendario del rey.

10. El nacimiento de Kong Oy[147]

Alguna vez, en los tiempos de obscuridad, un matrimonio joven buscaba leña cerca de *Mëj Kopk'am*. Caminando por el cerro, encontraron una cueva. Al meterse en ella, hallaron dos huevos muy grandes y decidieron llevárselos a su casa. Los cuidaron y con el tiempo, de uno nació un hombrecito y del otro, una culebra con cuernos, *tsaan jëm awiäj*. La pareja los crió y alimentó. El niño, que era Kong Oy, comía muchísimo: dos o tres canastas completas de tortillas cada día.

El tiempo pasó y Kong Oy creció. Un día le dijo a su mamá que iba a salir a trabajar, pues eran muy pobres y quería traer algo de dinero. Fue caminando y llegó a un pueblo que llaman *Kaa'nüm*, que significa "Lugar de Leones". Ahí vio que las mujeres iban muy bien vestidas, con trajes muy vistosos de flores coloridas, medallas de oro y resplandores sobre la cabeza (de ahí que muy probablemente sea Tehuantepec, cuyo nombre en lengua náhuatl significa Cerro de Jaguares). Trabajó en *Kaa'nüm* por un tiempo y con ello consiguió bastante dinero para después llevarlo a su madre.

Pero al poco tiempo salió de nuevo del pueblo y esta vez caminó rumbo a Oaxaca. Su hermano, que era culebra, salió detrás de él pero lo hizo debajo del suelo. Y así por donde pasaba, la tierra rugía y se sacudía. Así pasaron por el pueblo de *Japjoyëm*, pero ahí, el Padre bendijo la tierra quedando en ese momento la culebra inmóvil.

Kong Oy siguió caminando y llegó a Oaxaca. Ahí trabajó y consiguió mucho dinero. De regreso a la zona mixe, pasó por *Jüük Kojm* (San Isidro Huayapam) y ahí dejó algo de dinero. El resto lo dejó en *Mëj Kopk'am* y este dinero es el que algunos van a buscar al cerro. Algunos de Tlahuitoltepec ya han ido a buscarlo y por eso ellos tienen negocios y más dinero. Nadie de Chichicaxtepec ha ido por ese dinero; la reserva que le corresponde al pueblo se mantiene intacta. Si se quiere conseguir este dinero, se debe ir a una cueva especial de *Mëj Kopk'am*, con guajolotes para sacrificar y pasar por muchas pruebas, como comer gusanos-tlaconetes y

[147] Otras versiones se encuentran en Miller 1956, 105-109; *Ap Ayuuk* 1982, 40-48, 103-105; Barabas y Bartolomé 1984.

enfrentar sín miedo a una serpiente de siete cabezas. Pero sí el dinero se obtiene, se generan compromisos muy fuertes que de no cumplirlos terminan en consecuencias graves.

La historia continua con algunas anécdotas en las que se asegura algunas personas de otros pueblos han obtenido ese dinero. La exigencia a partir de entonces por parte del cerro, fue el sacrificio de muchas aves. Algunos que no lo hicieron, fueron visitados por los *tonkopk jäyë*, con el consecuente peligro de perder todo lo que habían ganado, e incluso ser llevados al *Adojk it*. En algunos casos, los *tonkopk jäyë* sometieron a la gente a severos castigos, como azotes, y otros lograron escapar del Otro Lado. De ahí, que este último relato es una especie de fábula con una moraleja. El dinero es mejor obtenerlo trabajando honestamente, pues el Cerro es muy generoso pero exige a cambio un alto compromiso de por vida.

11. El rey Kong Oy y su hermana María[148]

En los tiempos de obscuridad, antes de Cristo, vivían en Chichicaxtepec el rey Kong Oy y su hermana María, la Virgen María. El hermano iba al campo a trabajar, a rozarlo y tumbar los árboles. Cada día que regresaba a continuar su trabajo, todo lo que había hecho el día anterior estaba como si no lo hubiera rozado, con toda la hierba y los árboles crecidos. Entonces volvía a limpiar y tumbar. Pero lo mismo pasaba al día siguiente, sin poder reconocer donde había dejado su trabajo. Así pasó por tres días consecutivos.

Kong Oy le dijo a su hermana lo que pasaba en el campo y ella le dijo: "Ahora que vayas a rozar, fíjate donde te quedaste y dejas una marca. Al día siguiente empiezas desde ahí, aunque la hierba esté crecida. Yo te voy a alcanzar al segundo día". Así lo hizo *Kong Oy*. Rozó y tumbó el primer día, dejó una marca y regresó al día siguiente, a trabajar donde se quedó. Mientras, María calentó agua para bañarse y se llevó el balde al campo donde estaba su hermano trabajando. En medio del terreno, deshizo sus trenzas, tomó su peine y se lo pasó por el cabello con mucha dedicación. Después se bañó con el agua que había traído, y uno a uno se empezaron a caer los árboles y hierbas que su hermano había trabajado el día anterior. Desde ese momento, ya no se volvieron a levantar ni crecer.

Entonces *Kong Oy* juntó la ramas y hierbas del campo y las dejó al sol para que se secaran. Luego las quiso prender pero no tenía lumbre. Las quiso encender con una luciérnaga. Agarró una y la puso entre la maraña de plantas pero no se prendieron. Llegó a la casa y comentó esto a su otro hermanito, *I'pxiokm*, el pequeño de la casa que siempre se enfermaba y no crecía. Éste le dijo: "Ve al campo y haz un lugar limpio de hierbas. Después te voy alcanzar". Así hizo *Kong Oy* y esperó un rato. Llegó el hermanito, con un machete chiquito, y se puso en ese lugarcito. "Ahora, córtame la cabeza". *Kong Oy* sorprendido le dijo: "¡No! ¿Cómo te voy cortar la cabeza?! ¡Eres mi hermanito! ¿Qué voy a decir cuando llegue a la casa?!". *I'pxiokm* contestó: "No te preocupes. Tu córtame la cabeza, pero cuando lo hagas, tienes que correr lejos". Y entonces esto hizo *Kong Oy* y cuando cortó el cuello de su hermanito, salieron chorros de sangre, salpicaron la hierba y esto hizo que se prendiera con fuego.

[148] Otra versión de esta narración en *Ap Ayuuk* 1982, 106-110.

Kong Oy regresó triste por lo que había hecho a su hermano y cuando entró a su casa, lo vio ahí sentadito. El hermanito le preguntó: "¿Se prendió la hierba?". "¡Sí! Se quemó". Y entonces empezaron a planear el trabajo de siembra.

María le dijo a *Kong Oy*: "Mañana, cuando vayas al campo, llevas esta cubeta con agua y la pones en medio del terreno. Luego voy yo y te alcanzo". Así lo hizo su hermano. Cuando llegó María, se colocó de nuevo junto a la cubeta con agua, deshizo sus trenzas, se peinó y se lavó el cabello. Mientras tanto, el campo se iba sembrando solito. Desde arriba, en una línea parejita se colocaban las semillas, bajando de a poquito, peinando el terreno. De regreso a la casa, dijo a su hermano que volviera al campo a los quince días. Y cuando así lo hizo, vio las milpitas bien bonitas y parejitas.

Pasó el tiempo y el maíz creció. María le dijo a *Kong Oy*: "Voy al campo por elotes". Cuando regresó a la casa, llegó con un ayate lleno de elotes y su hermano la vio y le preguntó: "¡Cortaste todos los elotes! ¿Dónde están?!". "No corté todos. Llegué a la mitad y ahí lo dejé". Y Kong Oy se puso muy enojado por haber cortado los elotes. Y del enojo le cortó una mano a su hermana. Salió furioso hacia la milpa y cuando llegó, empezó desde arriba a revisar cada maíz. Y así recorría el campo pero vio que estaban ahí todos los elotes, sin cortar. Cuando llegó a la mitad, vio un elote con la hoja descubierta y con hileras desgranadas, sólo hasta la mitad. Ahí supo que María había desgranado este único elote, los granos los había convertido en elotes y con esos había llegado a la casa.

Arrepentido, corrió de regreso para ver a María, pero ésta ya se había ido de la casa. *Kong Oy* corrió para alcanzarla. En el lugar *Tax Kalë* hizo brotar un chorrito de agua con la esperanza de que María ahí tomara agua. Pero no fue así; ella ya había pasado. *Tax* significa "chorrito de agua" y por eso ese lugar se llama así.

Y entonces siguió el camino y en el *Ranchë* puso ahí muchas casitas y gente trabajando, pensando que María ahí se iba a detener. Pero ella ya había pasado. Los ranchitos son casas en medio de terrenos de cultivo y por eso ese lugar se llama así.

Luego siguió a *Pojwiin* y ahí hizo que el viento corriera muy fuerte. Pero allí también ya había pasado. *Poj* significa "viento" y por eso ese lugar se llama así.

De ahí, fue a *Maatskoots Nëëwintë* donde obscureció todo, pero tampoco sirvió. *Koots* es "obscuridad" y por eso ese lugar se llama así.

Más adelante, en *Tsaa Xixtwintëp*, hizo unas alcancías como en las que antes los abuelos guardaban su dinero. Pero ella ya había pasado. "Alcancías" se dicen en ayook *"xixt* y *tsaa* es "piedra"; por eso ese lugar se llama así.

Después corrió hacia *Majk Took Nëëwintë* y ahí puso trece riitos para que María se entreteniera. Pero no la alcanzó. *Majk took* es "trece" y *nëë* es "agua"; en conjunto "Lugar de trece aguas", por lo que ese lugar se llama así.

Luego fue a *Tsaats Nëwint*, donde colocó muchísimos magueyes, pero fue lo mismo. *Tsaats* es "maguey", y ahora este lugar se dice *Tsaatsm*, el nombre original del pueblo de Metepec.

Luego fue cerca de Jareta, donde hay un llano y ahí puso una plaza. Ahí se llama *Maayëküm* porque *maayë* es "plaza o mercado" pero María ni lo vio porque ya había pasado por ahí.

Así, *Kong Oy* llegó a Totontepec, a un río, y puso ahí muchos ganados, en *Nëkatsyükp*. Pero María ya había pasado. De paso, el rey dejó en este pueblo telares e hilos, y por eso ahí son buenos para tejer.

De ahí, llegó a los mixes Bajos, al istmo, buscando a su hermana. Ahí vio a su hermana, en medio del mar, tejiendo y bordando. *Kong Oy* le habló, se disculpó y le pidió que regresara con él. Pero la Virgen María no quiso. Y entonces el mar empezó a subir, porque su hermana estaba en forma de serpiente grande y gorda, tapando la salida de los ríos hacia el mar. Y el agua estancada subió y subió hasta llegar a los Altos mixes. Y entonces Kong Oy corrió para ayudar a su hermanito *I'pxiokm*[149], el cual trabajaba y trabajaba, día y noche, levantando piedras para elevarse y evitar la inundación. Y *Kong Oy* así lo ayudó, colocando piedra tras piedra, para que no se ahogara. Y por eso ahora este cerrito está un poco alto.

Mucho tiempo duró el agua crecida y los lugares inundados. *Kong Oy* y su hermanito platicaron qué podían hacer pues el agua seguía subiendo. *Kong Oy* le dijo: "Voy a regresar a los Bajos. Si en tres días ves que hay espuma en el agua, sabrás que lo habré logrado y entonces el agua bajará". Así, *Kong Oy* salió con su machete hacia los bajos.

Al tercer día, llegó donde estaba su hermana culebra y le cortó la cabeza de un tajo. El agua empezó a salir al mar, el agua a bajar, y hacer espuma. Pero el agua barrió con toda la tierra buena para sembrar en los Altos y la dejó en los Bajos. Por eso ahí, la tierra es mucha y muy fértil. En la parte Alta, quedaron rocas y poca tierra, y por eso vemos que está lleno de cerros y barrancos.

Y entonces *Kong Oy* e *I'pxiokm* se vieron preocupados y decían: "¿Qué vamos a hacer? ¿Qué vamos a hacer para que viva nuestra gente?". Entonces *Kong Oy* regresó de nuevo a los Bajos y se reencontró con su hermana que ya había recuperado su forma de humano. Ella cambió mucho, se veía diferente, como persona de ciudad (*akkats jäyë*), muy limpia y arreglada. Ella tenía varios mozos a su cargo y Kong Oy le pidió que lo empleara como uno más de ellos. María aceptó y después de cada jornada obligaba a su hermano a bañarse para quitarse toda la tierra y mugre del trabajo.

Y mientras, *Kong Oy* pensaba cómo ayudar a su gente de los Altos. Buscó unas hojas y en ellas envolvió tierra, semillas, plantitas y arbolitos de los Bajos y de poco a poco, la fue escondiendo entre sus ropas para llevarla a los Altos. Una parte la guardó en los cachetes de su boca. María le decía que se lavara la boca pero él se negaba y quejaba de dolor de muelas. Cuando *Kong Oy* regresó a los Altos, roció esta poquita tierra. Y por eso en los Altos no hay tanta buena tierra.

Y así termina esta historia de Kong Oy y su hermana María. Cuando los tiempos cambiaron y se acabó la obscuridad, Kong Oy quedó en *Mëj Kopk'am* y María en *Kuwo'om*. Por eso estos dos cerros son hermanos.

En este *Ap Ayook* se revela el origen del nombre de los lugares alrededor de Poxoyëm. La narración histórica y épica llena de significación al espacio físico. Claramente los lugares guardan así la memoria de la comunidad. Podemos considerarlos *liuex de mémoire* en el sentido que Pierre Nora (1989) expone.

También se revelan aspectos de la visión del mundo ayook, en específico sobre la naturaleza sagrada de la Tierra y la personificación de su paisaje. Los cerros no sólo poseen vida y espíritu, también género, historia y memoria. Al respecto, tienen características de la individualidad -o dividualidad según Fowler (2004)- humana. Los cerros fueron protagonistas de historias familiares, de amor, solidaridad y también

[149] Otra versión del cuento, dice que el hermanito era *Ujyokm*.

tragedia y drama, como la que nos enseña este *Ap Ayook*. No obstante, de acuerdo con Ingold (2011, 68), el animismo como aquí ejemplificados con *Kong Oy* y María, es un estado ontológico del mundo donde existe un campo nutrido de relaciones recíprocas entre todo tipo de criaturas (incluyendo objetos). Lo anterior para evitar categorizaciones desde una visión occidental.

De nuevo, el tiempo donde suceden estos eventos es anterior al nuestro. Y *Kong Oy* vivió en aquella era y sigue vivo en ésta. Enfatizamos sobre esta significación del tiempo, lo que convierte a este personaje en atemporal en la historia e identidad del pueblo ayook. Barabas y Bartolomé (1984) analizan a partir de la imagen del héroe liberador *Kong Oy* sobre la permanencia de una tradición mesiánica entre los mixes dada la situación marginal y de privación social en la que se encuentran actualmente.

No obstante, podemos también identificar al rey mixe con otros personajes significativos del imaginario mesoamericano, como el Señor 8 Venado Garra de Jaguar, antes mencionado. Su vida también posee elementos épicos, trágicos y dramáticos. El rey mixteco también comparte el carácter atemporal y la persistente significación a través del tiempo. Simplemente, ambos son protagonistas de narraciones llenos de simbología de la visión del mundo, la historia y la memoria cultural.

A lo largo de estas líneas que hablan sobre el tiempo cronológico, los lugares de Poxoyëm y sus antiguos habitantes épicos, se narró también sobre la vida de quienes habitan el pueblo. Los *Ap Ayook* al ser contados hacen suyo el tiempo, el espacio y lo social, y todo ello es un solo tejido de conocimiento narrado (Ingold 2011, 168). Sin duda, sería interesante realizar un análisis más profundo en estas historias. Sería posible realizar ejercicios de narratología buscando las entidades actanciales en la narración, siguiendo la metodología de Hébert (2006), o similar a los Colby (1981, cap. 5), usando un análisis eidocrónico que identifica patrones en las historias sirviendo como guión básico al mismo tiempo que reflejan sistemas cognitivos. Valdría quizá más la pena explorar los componentes arquetípicos (al estilo jungiano) en los *Ap Ayook,* similar a la obra de Clarissa Pinkola Estés (1992). En este tipo de acercamientos, diversas composiciones de imágenes y elementos en las historias (personajes, objetos, escenarios y actos) son símbolo de algún arquetipo en la psique humana. Sería interesante explorar como las metáforas del lenguaje mesoamericano y los eventos "sangrientos" (e.g., cuando el Sol y la Luna matan a su padre o cuando *Kong Oy* corta la cabeza y mano de sus hermanos) podrían encajar en los "vacíos" universales de la mente humana.

Así, los *Ap Ayook* nos llevaron de la mano en este tránsito de experiencias del tiempo en Poxoyëm. El siguiente y último capítulo cierra la presente documentación con una serie de reflexiones y comentarios acordes con todo lo antes expuesto.

CAPITULO VII
REFLEXIONES FINALES

A continuación, una serie de comentarios que surgen de lo antes documentado. En algunos casos representan "punta de lanza" para futuros artículos o investigaciones, que la falta de tiempo no me permitió desarrollar o abordar en profundidad. Las siguientes ideas se organizan por temas y representan una lista sucinta de reflexiones que culminan la experiencia de documentar el calendario, el ritual, la adivinación, las narraciones y visión del mundo en Poxoyëm.

Sobre el tiempo y los calendarios mesoamericanos

Podríamos asignar al tiempo como un aspecto fundamental en la vida humana. La vida transcurre y se programa día a día, desde que el sol sale, se esconde, y vuelve a salir. Es un principio de orden natural. Pero al observar los días y planificarlos, el tiempo natural se convierte en cultural, en un sistema significativamente social. De acuerdo con la física terrestre, las sociedades sobreponen convenciones o cuadros sociales, redescubriendo la naturaleza del tiempo (Halbwachs 1968, 80). Y entonces se organiza de distintas formas al tiempo, en distintos calendarios.

Los mesoamericanos diseñaron un calendario de 260 días. Y la particularidad de este calendario, además de ser nominativo, es su carácter predictivo y prescriptivo. Es predictivo porque el tiempo tiene influencia sobre los eventos que suceden en él. Porque algunos sueños, algunos presagios, las enfermedades y los nacimientos tienen un carácter particular dependiendo de los días en que suceden. Es prescriptivo, porque el tiempo a la vez es adecuado para dirigirse a las entidades naturales y divinas según lo que quiera pedirse o comunicarse. Porque recomienda el respeto a Dios y la Tierra. Es sin duda, dada la influencia del tiempo sobre los sucesos de la vida y los actos humanos, una entidad muy poderosa. Su sabiduría está en el reino de lo oculto. Y como nos enseña el pueblo *ñu savi* en el Códice Vindobonensis (pag. 34) el tiempo y su cuenta se dieron desde tiempos ancestrales, sagrados, cuando los dioses habitaban el mundo junto con sus seres creados. Así también se muestra en los libros o *tonalamatl* que guardaban los que saben contar los días, los *tonalpouhque*, como el Códice Borbónico (pag. 21), donde se pinta y honra a los abuelos del tiempo, creadores del calendario y la adivinación, Oxomoco y Cipactonal. De ahí que esta cuenta primordial y sagrada sea difícil visualizarla como el instrumento de poder y sometimiento o una forma de propaganda política como lo sugiere Marcus (1992) a partir de las lápidas de danzantes de San José Mogote y Monte Albán, algunos de los ejemplos más tempranos de la cuenta calendárica en Mesoamérica. Es innegable que la cuenta era usada como nomenclatura para el registro de fechas y eventos históricos, pero esto no implica forzar el argumento hacia el extremo político e incluso militarizado, siendo que lo más fundamental en el calendario es su carácter sagrado y religioso.

El tiempo además conecta a cada ser humano con el mundo (cosmos) porque cada uno llega a "este lado" con una energía primordial, proveniente del tiempo

primordial que hicieron posibles los dioses, un *tonalli* o un *jawiën* que se aloja en los más profundo del ser y hace posible la vida misma. Este "espíritu" o "alma" no es producto de la casualidad; es particular e individual, a la vez dividual, porque a través de él, vive otro ser, animal o fenómeno natural que nos acompaña. Es así como las entrañas del universo mesoamericano se traducen en tiempo, en vida y cultura, todo bajo el velo de la religiosidad. Y de ahí, el tiempo, como el calendario y la vida, son sagrados.

El calendario de 260 días también tiene una sabiduría bondadosa: orienta, previene de peligros, y a la vez recomienda el camino para corregir y evitar las desgracias. Pero para comunicar lo anterior se necesita de un emisario docto e igual de sabio, alguien que conozca y entienda el mecanismo sagrado del tiempo, que pueda guardar en su memoria la cuenta de los días y tenga la capacidad, el don, de descifrar lo que el mundo oculto transmite a los humanos. Estos son los expertos del calendario y la adivinación; mejor dicho, los que llevan la cuenta de los días y saben ver, los *tonalpouhque* nahuas, los *xëë maywë machowë* mixes.

Las sabias *xëë maywë* de Poxoyëm son dignas representantes de aquellos antiguos maestros, letrados, sacerdotes, líderes de poblaciones, médicos y astrónomos. Aquellos que poseían y pintaron los códices como los del Grupo Borgia, sin duda también expertos en herbolaria, en terapia psicológica, con una desarrollada intuición clarividencia, guardianes de las costumbres, la ética y los valores culturales (Anders y Jansen 1994, 89). Con razón, fueron quienes guiaron a pueblos enteros en largas peregrinaciones y fundaron nuevas comunidades, siendo protagonistas de estas historias primordiales, como entre los mexicas y los ayook de Chichicaxtepec. Y quizá sus conocimientos no eran tan exclusivos para el sector de las élites de los pueblos, como se suele sugerir en la literatura (Ayala Falcón 1995, 410; Boone 2003, 207). Pero sin duda son ellos y ellas que entienden como está constituido el Mundo y como operan las fuerzas en él.

La coherencia del Mundo

El tiempo cultural o social nos permite un acercamiento al aspecto cognitivo (James y Mills 2005, 5, 9). El calendario permea distintos órdenes del pensamiento y de ahí que haya sido el punto de partida para explorar la visión del mundo, la religión, el tiempo histórico; con ello, temas específicos como son el nombre personal, la manera de respetar a las divinidades, la naturaleza de la persona, el concepto de destino, la comunicación con el mundo oculto y las nociones sobre eras pasadas. De ellos se percibe, así como lo natural del tiempo y del maíz, lo cíclico, lo constante, lo secuencial, lo sagrado, siendo extensiones de la Tierra y del Mundo Divinos.

Para el caso de Mesoamérica, los distintos tiempos, tanto el natural, como el ceremonial, el social y el festivo, se entremezclan íntimamente y se traducen, no sólo en el calendario, pero en otros materiales. El Templo Mayor de Tenochtitlan es un buen ejemplo que materializa estas nociones de la visión del mundo. Por una parte, al levantarse el sol entre los templos de Tlaloc y Huitzilopochtli, representa un marcador del equinoccio de primavera y del inicio de siembra, y por el otro, su arquitectura con cabezales de serpientes y el monumento de Coyolxauhqui al pie de su escalinata, reproduce la metáfora del triunfo del sol sobre la obscuridad junto con la narrativa sagrada sobre el origen de estos dioses, a la vez un sustento ideológico para las instituciones políticas del pueblo mexica. Este fue un auténtico reloj cósmico arquitectónico (Anders y Jansen 1994, 75).

Así, el tiempo tiene un carácter ordenado y, a la vez, ordenador. Y como es natural y divino -e incluso como Rice (2008, 291) menciona, tiene alma y está vivo-, el orden que impregna es de la misma naturaleza. Y entonces se percibe una profunda coherencia en este saber del mundo.

La naturaleza, sus formas, sus fenómenos, el cielo, las estrellas, los animales, los humanos y los objetos creados, tienen alma y vida. El mundo mesoamericano vive. Así, constantemente vemos pictogramas animados entre las páginas de los códices mixtecos y del Grupo Borgia, por ejemplo maíces, magueyes y cuchillos con ojos, manos y expresiones; el cielo con ojos estrellados; la tierra con hocico y fauces; los templos con brazos o cuerpos serpentinos. Así también los muñecos de papel del pueblo otomí de San Pablito, Puebla, representan las "sombras" (espíritus) de la naturaleza (Anders y Jansen 1994, 67). Y todo en el mundo resulta conectado anímicamente, como si se compartiera un pedazo de la misma alma.

Y por ello, como mencionan Anders y Jansen (1994, 65), los humanos no somos independientes del Mundo, sino servidores y participantes humildes de esta entidad poderosa y sagrada. Las ofrendas, los rezos, la sangre de los pollos, honran a éste, a los seres divinos, y a la vez procuran la vida misma. Y también por ello, ante las vicisitudes, los problemas y las enfermedades recurrimos a ellos o los que están más cerca de ellos, los difuntos, que pueden ayudarnos a controlar o aliviar lo que nosotros no podemos o en lo que hemos fallado. Y para llegar a ellos, hay lugares y vehículos adecuados. Los cerros, los caminos, los altares, el lugar de descanso de los abuelos (el panteón) constituyen puntos de contacto y una auténtica topografía sagrada. A la vez, son frontera, el espacio liminal, con el Otro Mundo (Anders y Jansen 1994, 60-61).

Los centros ceremoniales de Mesoamérica en analogía con los cerros

Siguiendo con la visión del mundo, al respecto de los lugares sagrados y las intensas emociones que experimenté en *Mëj Kopk'am,* me permito una reflexión sobre la interpretación arqueológica de centros ceremoniales. Con ello, tomo inspiración del modelo hermenéutico que sugiere Jones (1995, 232, 247) intentando un acercamiento desde la cultura mesoamericana.

El cerro sagrado de los ayook, no sólo es el espacio para realizar costumbres, depositar ofrendas y emitir respeto, sino también es la morada de legendario y divino rey Kong Oy. De hecho, la montaña es él mismo, una entidad viva capaz de comunicación e interacción con los vivos, que escucha, recibe y guarda las peticiones, promesas y ofrendas de las personas. En la cima, al tocar las nubes, ante el apabullante paisaje y bajo la adecuada atmósfera de rezos, velas e incienso, se provocan emociones (la numinosidad como plantea Rappaport 1999), alcanzando otros espacios. Los actos rituales y su contexto son quizá el único medio para la transmisión de ciertos mensajes y ciertos tipos de información (Rappaport 1999, 52).

La idea común, efectivamente, es que muchas pirámides fueron construidas como réplicas de las montañas (Joyce 2004) . Los primeros montículos monumentales olmecas en San Lorenzo y la Venta tienen la forma de un cerro. Algunas pirámides incluso están alineadas con grandes montañas, como la pirámide de Cholula la cual parece hermana pequeña del Popocatepetl (don Goyo). En Teotihuacan, la calle de los muertos alineada al Cerro Gordo, la pirámide del sol sobre una cueva natural, y la traza urbana en concordancia con momentos astronómicos que se repiten cada 260 y 105 días (Broda 2000), son coherentes con el tiempo, la ritualidad y la grandeza en la visión del mundo. Otros sitios y sus respectivas ciudades están construidos siguiendo marcadores

del sol en el paisaje, como Uaxactún. El Templo Mayor, como ya mencionamos, es un Coatepetl primordial que recrea el nacimiento y triunfo del sol-Huitzilopochtli sobre su hermana luna-Coyolxauhqui que yace desmembrada al borde de la misma pirámide. Otros edificios constituyen auténticas moradas para los reyes y reinas fallecidas, como el Templo de las Inscripciones en Palenque, el lecho del rey Pacal.

Monte Albán ha sido objeto de varias hipótesis, entre ellas, considerarlo una entidad dominante y agresora, que desmiembra señores nobles foráneos con el fin de intimidar y mantener el control político y militar de la región (Flannery y Marcus 1983, 1996); una nueva capital política para la confederación de sitios en los Valles Centrales (Blanton et al. 1999); o un mercado (Winter 1994). En estas interpretaciones se enfatiza el lado político y económico de la ciudad y se suele dejar de lado el aspecto religioso. Incluso, son las "elites" las que tienen un papel preponderante y la evidencia de guerra, sacrificio y conflicto es la que se emplea como sustento. No obstante, no es posible negar que Monte Albán es antes que nada un centro ceremonial, un espacio de eventos sagrados. Su nombre original "Danibaan" o "Tàninapáana" así lo reslata, que significa "Monte Sagrado" (Whittaker 1980, 147). Es una enorme plaza rodeada de templos, altares, y un juego de pelota; en conjunto, una arquitectura religiosa-ceremonial típica mesoamericana. Su localización en la cima de tres cerros es también coherente con el culto a los cerros, presente desde tiempos olmecas (Formativo Medio) y acorde con la visión de los pueblos originarios actuales, como los ayook. Los Templo-Patio-Altar, las urnas tipo Cocijo en entierros y la iconografía con imágenes del cielo y el rayo, entre otros materiales, apuntan a un espacio donde se invocaba a los dioses, se les respetaba y festejaba. Desde época del Clásico, fue también área de enterramiento (al norte), e incluso se mantuvo como tal hacia finales del Postclásico, como una auténtica morada sagrada para los difuntos reyes y reinos zapotecos y mixtecos, siglos después de su esplendor como ciudad. De hecho, el vocablo "baan" en su nombre original está relacionado con "baa", que significa "tumba", y por extensión Monte Albán también es el lugar de descanso sagrado de los ancestros, una genuina necrópolis (Whittaker 1980, 147)

Acorde con Arthur Joyce (2004), Monte Albán fue un centro ceremonial donde las personas de los Valles Centrales participaron en rituales profundamente emotivos que a la vez los hacía identificarse e incorporarse con la ideología política que Monte Albán mismo representaba[150]. En base a esto, y en combinación con las costumbres ayook, es fácil dilucidar y más coherente asignar a un sitio, visible desde muchos puntos, donde zapotecos, mixtecos y otros pueblos podían recurrir y peregrinar para dirigirse a las divinidades, a los abuelos fundadores, para aliviar enfermedades, para pedir y lograr cosas. Y seguramente su efectividad y poder fue tal, que atrajo a miles por varios siglos. Quizá así como *Mëj Kopk'am* sigue atrayendo a sus fieles, mixes y no mixes, sin importar fronteras, desde también tiempos ancestrales.

---

[150] Si bien Joyce devuelve el aspecto religioso y humano a Monte Albán y aplica teorías de agencia que consideran a los nobles y no nobles en una constante negociación, aún se percibe una visión desde el velo del militarismo, el sacrificio humano, y el hambre de las "elites" por ganar dominio, control y tributo sobre los demás. La evidencia más contundente, además de los edificios masivos y los muros defensivos, sigue siendo la iconografía de las lápidas de danzantes y las del edificio J. ¿Pero si las interpretaciones de estas imágenes fueran distintas? Javier Urcid (1998, 9) sugiere que la serie personajes conocidos como danzantes son en realidad parte de un programa narrativo, dispuesto en formato de bustrofedón como en los códices mixtcos, que trata además de temas de guerra y sacrificio humano, con la veneración a los ancestros, actos de autosacrificio de los genitales y transformaciones nahualisticas, acorde con otros monumentos en la historia del sitio. Esta idea, de hecho, es coherente con la religión mesoamericana y la idea de un Monte Albán donde ceremonias públicas como éstas pudieron haberse llevado a cabo, un poco más alejadas de nociones cargadas de militarismo y conflicto.

¿Y la sangre en los templos?

Las ofrendas de sangre en *Mëj Kopk'am*, parte esencial del respeto a las divinidades del pueblo ayook, ameritan un comentario acerca de los sacrificios de sangre en el pasado.

Las crónicas nos hacen ver el impacto de los conquistadores al ver la sangre derramada en templos y la ferviente religiosidad de los mesoamericanos. No obstante, las costumbres mixes podrían obligarnos a cuestionar si los sacrificios humanos fueron menos y los de animales fueron más. Sahagún (2006 [1569], 161-162), al hablar de los actos de sangre en los templos, describe con detalle sobre el derramamiento de sangre de codornices y acerca del sacrificio de cuerpos humanos enteros, no lo trata tan extensamente. Bartolomé de las Casas es clave para abrir sospechas sobre el discurso voraz y sobre lo que realmente vieron los conquistadores y frailes. Los acusó vehemente de escribir con "harto perjuicio", con un sentimiento de "cizaña mortífera", ignorando "la dignidad de la racional criatura", reprochando que sus relatos no eran posibles y distaban de la realidad (de las Casas 1951 [1547-1566], 13, 20). En Oaxaca, el fraile Gay (2006 [1881], 85) también denuncia el afán de los primeros invasores por "recargar de colores sombríos" las costumbres de los antiguos, explícitamente cuestiona la veracidad del número de matanzas en los templos que se habían mencionado, y precisa que en ellos sólo se quemaban objetos aromáticos, se sacrificaban aves degollándolas y en ocasiones algunos sacerdotes se perforaban la lengua o detrás de las orejas para impregnar con unas gotas los ofrecimientos.

Anders, Jansen y otros colaboradores (Anders y Jansen 1994, 85; Anders et al. 1991, 81-82) ya han analizado críticamente el discurso exagerado de las fuentes coloniales hacia el sacrificio humano. Si para justificar la invasión excedieron la sangre derramada, deberíamos entonces redirigir nuestra visión y nuestros propios relatos sobre la manera de ofrendar. En este sentido, detener la imagen macabra del sacrificio, tanto del pasado como en el presente. Los sacrificios de pollos, son además alimento para quienes cometen los actos rituales. Las aves de corral en comunidades agrícolas mesoamericanas, como entre los ayook, son un alimento valioso. La carne es un artículo de lujo en situación de pobreza. Las gallinas y gallos que se consumen en el pueblo se matan sin tortura, de un solo golpe certero. Visto así, éste es un trato más digno para los pollos, en comparación con los métodos industriales que los rastros usan para procesarlos y llevarlos a los mercados y supermercados. El ave que se lleva a ofrendar a los cerros y a la Tierra es un artículo especial, es alimento sagrado y es extensión de la vida.

Resignificación en la religión ayook, a propósito de la coherencia del Mundo

En este sentido, vale la pena mencionar cómo las religiones mesoamericanas, en nuestro caso los ayook, han incorporado elementos de la religión cristiana, adaptándolos de forma coherente a una filosofía del mundo. El calendario y costumbres de Poxoyëm son un claro ejemplo de que la conquista espiritual de la Colonia no triunfó totalmente. El pueblo mixe en sí, representa un valioso ejemplo donde sobrevive la visión y religión mesoamericanas pero también la incorporación, apropiación, reinterpretación y resignificación del pensamiento católico-cristiano. Los primeros evangelizadores fueron crueles y violentos hacia las religiones auténticas. En la región de la sierra, desde la fundación de Villa Alta (1526), objetos, prácticas y creencias zapotecas y mixes fueron destruidas y perseguidas; sacerdotes médicos y adivinos fueron asesinados

a manos de los propios frailes como Gaspar Pacheco, Pedro Guerrero y Luis de San Miguel (Gay 2006 [1881], 212, 309, 329). Y aún así, conocimientos de mucha profundidad histórica, como el calendario y sus asociaciones, persistieron en lo único que no pudieron exterminar, la memoria de la gente.

El carácter tolerante y flexible de la religión ayook (mesoamericana también) incorporó imágenes, manifestaciones, actos y lugares sagrados externos a su propia experiencia de sacralidad. Creó así una configuración especial de elementos propios y ajenos, que a la vez fundieron una religión única (Bartolomé 2004a, 51). De por sí, toda religión es un fenómeno dinámico, adaptándose y compensándose de acuerdo a contactos interculturales o los mismos cambios políticos, económicos y sociales de la comunidad (Anders y Jansen 1994, 99). En este trabajo hemos visto diversos ejemplos de componentes propios, ajenos y mezclados; éstos últimos sobre todo dentro del ritual (ver Capítulo III). En estos tiempos es innegable la adaptación de nociones cristianas a las manifestaciones más auténticas. Recíprocamente, el catolicismo ayook ha tenido que aceptar la incorporación de elementos de visión mesoamericana originaria (ver la documentación del padre Ballesteros 1992 de la religión mixe). Y así, las religiones siguen su dinámica, ahora también con el contacto del cristianismo protestante.

Sólo para ejemplificar, en Poxoyëm el espíritu *jawiën* es acorde con el sermón de resurrección de Jesucristo. Éste resucitó al tercer día de ser crucificado, para llegar al cielo y reunirse con Dios y esta imagen coincide con la visión ayook, cuando el *jawiën* puede transportarse, ya sea en vida o muerte, a otro lado, cercano a otras entidades sagradas. Tanto el espíritu de Jesús como el *jawiën* trascienden a la muerte. De ahí también que nuestros fieles difuntos puedan comunicarse e incluso regresar a su propio festejo cada *Ap Xëë* o Todos Santos.

El culto personalizado a los santos ha sido también comentado en la literatura (e.g., Barabas 2006). En Poxoyëm no es la excepción y San Cristóbal, santo para los que viajan, es un efectivo patrón y guardián del pueblo. El intercambio con él es recíproco, así como también lo es con los cerros, la Madre Tierra, *Kong Oy*, y la Virgen María. Todos juntos están en un mismo nivel, en donde también podemos incluir a los difuntos. En la Iglesia, al invocarlos, se pasan veladores, flores y escapularios por las imágenes de divinidades cristianas, y con ellos se impregna los objetos de la invocación y lo que se pide.

Otro ejemplo, interesante de incorporación ajena a la cultura ayook de Poxoyëm lo constituye el Oráculo de Napoleón. De igual forma como señalan Anders y Jansen (1993, 70, 154) el sustrato mántico, esotérico, mágico y ritual mesoamericano recibió sin renuencia otras técnicas adivinatorias europeas. En otras épocas, en otras regiones, se sabe de la apropiación del Tarot o los libros astrológicos del Repertorio de los Tiempos (ver Anders y Jansen 1994, 112-120 para otros ejemplos de sustitución).

A propósito de adivinar, lo intrínseco de contar y ver

Anteriormente se enfatizó el estrecho vínculo entre el calendario y la adivinación. Poxoyëm nos enseñó que las *xëë maywë machowë*, como su nombre lo indica, cuentan los días y adivinan; mejor dicho cuentan y "ven la vida" (ver Capítulo V). Similar a lo que afirman los adivinos k'iche', adivinar es "entender" (Tedlock 1982, 170-171); es comprender una serie de información que incluye el pronóstico general de los días, los maíces como vehículos con el Otro Mundo, la situación del paciente, los anuncios, los sueños, las enfermedades, y la recomendación de respeto, entre otros. Podríamos incluir otras señales, como el pulso de la sangre. Pero sólo

tomando en cuenta múltiples capas de significación se puede lograr un mejor acercamiento a esta sabiduría, y por ende, a las imágenes y materiales donde se manifiesta.

Dado que el componente adivinatorio no ha sido tomado en cuenta en debida proporción, en mi punto de vista,valdría la pena estudiar los Códices del Grupo Borgia desde la óptica de un adivino. Los trabajos de Anders, Jansen, Pérez Jiménez, Reyes García y van der Loo (Anders y Jansen 1993; 1994; Anders et al. 1993; 1994a; 1994b), representan una sólida base en este sentido. El desafío es múltiple ya que en estos libros confluyen diferentes simbolismos, dado que en cada combinación de número y día existen diversas influencias, tendencias, metáforas o prescripciones. De ahí la sabiduría y habilidad del experto de los días, para juzgar e interpretar con justicia la situación que se presenta. Espero la presente documentación, el trabajo de las *xëë maywë* de Poxoyëm, arroje luces a este respecto.

El Grupo Borgia

Los códices del Grupo Borgia quizá representan la expresión gráfica más clara y concentrada sobre la religión y filosofía mesoamericanas. En ellos se escribe del tiempo distribuyéndolo en su estructura y simbolismos asociados con el espacio, las deidades, la adivinación, los pronósticos, la religión, el ritual, la ética social. Están pintados en un lenguaje metafórico, adecuado para describir el Mundo de aquí y el oculto, el de los ancestros, las divinidades, los sueños y los anuncios. En ellos se encuentran los remedios ante las vicisitudes de la vida, a través de las prescripciones de respeto y ofrendas. El conocimiento que en ellos se muestra en parte podemos comparar con el trabajo de las *xëë maywë*.

No es posible por ahora abordar en profundidad sobre los contenidos de los códices del Grupo Borgia. Sin duda es una tarea compleja que lleva años de investigación. Por ahora, me permito unos cuantos comentarios o sugerencias para el futuro.

Las metáforas y paralelismos atrás de las composiciones de pictogramas, con las cuales el adivino obtenía un recurso mnemónico útil para sus interpretaciones, son un campo muy fértil para un estudio sistemático. En la propuesta de lectura de estos códices por parte de Anders, Jansen y sus colegas (Anders y Jansen 1993; 1994; Anders et al. 1993; 1994a; 1994b) están las bases. Y el trabajo de Mikulska (2008) es un modelo a seguir.

En relación, el significado de sueños y anuncios representa un corpus relevante para el mejor entendimiento del contenido alegórico y esotérico en la pictografía. De nuevo, Jansen ha mencionado puntualmente al respecto (Anders y Jansen 1993, 69-70; Anders et al. 1991, 68; 1994, 102-123), demostrando que el idioma metafórico en sueños, presagios y los códices es similar. Posiblemente, si se explora bajo esta óptica al Grupo Borgia, quizá al mismo Códice Borgia, haya un argumento a favor de considerarlo también uno de los "libros de los sueños", dentro de las géneros que Motolinía (1971 [1555], 5) refirió y del cual hasta ahora no conocemos ejemplo alguno.

En Chichicaxtepec hice la prueba de enseñar un facsimilar del Códice Borgia a las *xëë maywë* y para algunas imágenes inmediatamente indicaron su conexión con sueños y presagios, así explicando su significado. Por ejemplo, en la página 9 del Códice Borgia aparece una serpiente coralillo, flechada y derramando sangre. Este signo representa la influencia en el día Viento, interpretada como destrucción a causa de los vicios o la destrucción del vicio mismo (Anders et al. 1993, 92). En Poxoyëm, soñar

una serpiente como la que ahí se muestra, apunta un mal pronóstico, algo que nos angustia, el mensaje de que algo malo, un problema, está ocurriendo o puede ocurrir.

En la misma página del códice, aparece una mujer hincada con la mano del metate rota influyendo sobre el día Flor. Se interpreta como "muerte en la casa" (Anders et al. 1993, 104). Las señoras del pueblo afirman que soñar que la mano del metate o el metate se rompen anuncia desgracias, como la muerte.

Otra área de relevancia es el análisis de las hojas y cuadernillos con las series de los días y las instrucciones rituales y de ofrendas contadas que adivinos del calendario han escrito desde época colonial y que sustituyeron a los antiguos códices (ver ejemplos en Alcina Franch 1993; Miller 1952; Andrade 1995). Algo interesante es que, además de tener escritura alfabética, muchos de ellos tienen también dibujos y pinturas en analogía a los códices, los cuales valdría la pena comparar.

Ruíz de Alarcón (1953 [1629], 43) detalló sobre los efectos de ingerir ololiuhqui -por cierto, de nombre calendárico- en un día y hora específicas. Dicha bebida era tomada por expertos sacerdotes, médicos y adivinos, para entonces lograr estados alterados de conciencia y visiones adivinatorias. Este dato me remite a la sección del Códice Borgia, entre las páginas 29 y 46, objeto de contrastantes interpretaciones: la secuencia de ritos bajo la orden de sacerdotes Cihuacoatl (Anders et al. 1993) o la narración de un mito que recrea la explosión de un bulto sagrado, similar a un "big bang" (Boone 2007). Tan sólo este pequeño extracto de Ruíz de Alarcón coincide con la primera interpretación y es acorde con el uso del códice, probablemente propiedad de un sacerdote. Quizá la atención más meticulosa a las técnicas y el trabajo de los *tonalpouhque*, *ticitl*, y otros especialistas del calendario, la medicina y la adivinación, como describen Ruíz de Alarcón, Serna o Balsalobre, puedan continuar con la línea de esclarecimiento sobre este enigmático capítulo del Borgia.

El área que en lo personal más me llama la atención es el contenido adivinatorio de los códices. Valdría la pena estudiar su pictografía bajo la óptica de un adivino y considerar los libros como otra técnica de revelación y contacto con el Otro Mundo, así como el maíz. El análisis de otros métodos adivinatorios, cómo funcionan, sus principios ideológicos y la visión del Mundo que los sustentan podrían contribuir a un mejor entendimiento de los códices. Los textos del I Ching, por ejemplo, reflejan concepciones del destino comparables con Mesoamérica, y las cartas de Tarot, como los pictogramas del Grupo Borgia, también operan a través de un lenguaje pictórico, arcaico, esotérico y metafórico. Anders y Jansen (1993, 43) ya habían sugerido estudiar el Tarot en términos antropológicos. Asimismo, la obra de Jung (1968) sobre lo oculto, en la que incluye acercamientos al Tarot, la alquimia, el I Ching, y el espiritismo, de por sí, a más de un siglo, olvidada y desprestigiada, amerita una nueva lectura que podría traer luz al contenido psicoanalítico en los códices. En círculos herméticos, con base en Jung, Nichols (1988) propone en las imágenes de los 22 arcanos mayores, representaciones de arquetipos de la psique humana. Bajo esta interpretación, las 22 cartas son un sendero por el que viaja la mente, a veces sorteando precipicios, avisando de peligros, enfrentando vicisitudes, superando obstáculos, triunfando en batallas. En este sentido es similar al "camino de los días", tal y como se llama al calendario en la zona baja y media mixe: *xëë too,* un camino, que también baja y sube, vuelve a bajar y subir.

Cabe también la posibilidad que las mismas páginas de los códices hayan sido usadas como tableros para lanzar las semillas de maíz, como lo menciona Durán (1967 [1570-1581], I, 228). Balsalobre (1953 [1656], 353-354) también lo sugiere al detallar que al momento fallecer un familiar, el letrado y maestro adivino "echaba las suertes" y sabía a qué Dios de los trece que regían al calendario se debían ofrecer los sacrificios y

ofrendas. Esto, además de respetar la partida del difunto, prevenía de enfermedades y beneficiaba a la familia. Por su parte, Serna (1953[1653], 265) refiere la necesidad de los adivinos del maíz por consultar sus libros "encantados", para obtener más información, y después de lanzar las semillas. Al parecer, sobre las imágenes de los códices se lanzaban los maíces para obtener más información predictiva o prescriptiva.

Sin duda, en el tema de códices calendáricos y mánticos, quedan muchas líneas por investigar. Por supuesto, en la persistencia de estos conocimientos en comunidades actuales hay mucho por hacer, sobre todo, es apremiante su documentación ante su rápida desaparición. Y al respecto, sin olvidar la experiencia de convivir en Poxoyëm, me permito un par de comentarios relacionados a la situación social actual de poblaciones originarias.

Los ayook son protagonistas en el tema del origen del calendario

La arqueología, epigrafía y lingüística arroja datos interesantes. Los últimos descubrimientos indican que el uso más temprano de cualquier calendario mesoamericano, esto es, la combinación de un número y un signo, ocurre en el siglo séptimo antes de nuestra era, hallados en el sitio olmeca de San Andrés, en el área de influencia de La Venta (Pohl et al. 2002). Ello demuestra el uso de la cuenta básica y sagrada de 260 días para tiempos del Formativo Medio, junto con la adivinación por extensión. Esta evidencia coincide con otros materiales que presentan una serie de glifos de estilo y arreglo particular llamados epi-olmecas o ístmicos, hallados en el centro y sur de Veracruz y la costa del Pacífico de Chiapas, pero cuyo desciframiento preciso permanece en escrutinio (ver Kaufman y Justeson 2001; 2008; Houston y Coe 2003; Méluzin 1992; Mora-Marín 2009; Rodríguez et al. 2006). La mayoría de estos textos se ubican entre los años 300 a.C. y 150 d.C. y algunos de ellos muestran registros calendáricos de Cuenta Larga, el sistema sofisticado de notación para ciclos de tiempo largos que los mayas del Clásico desarrollaran ampliamente. En parte porque la geografía de estos hallazgos coincide con la distribución de lenguas mixe-zoqueanas, algunos han propuesto que la escritura ístmica fue elaborada por alguno de estos hablantes, lo cual parece corresponder con estudios epigráficos que señalan mayor correspondencia con el zoque (Méluzin 1992; Wichmann 1998, 317; Kaufman y Justeson 2008; Mora-Marín 2009).

Aún es especulativo afirmar que los olmecas hablaran un idioma mixe-zoqueano (Wichmann 1995; 1998), pero resulta muy interesante que los hablantes mixes y zoques tengan un lugar protagónico en los estudios e interpretaciones anteriores, entre las que se incluye la identidad lingüística de la civilización olmeca y los orígenes del calendario, la adivinación y la escritura. Y es fascinante que estos mismos ayook hoy en día conservan y manejan la cuenta sagrada más básica, reconocida de gran profundidad histórica y enorme trascendencia para los pueblos mesoamericanos. Sin duda también por ello, Poxoyëm es un pueblo de enorme valor para Mesoamérica.

La paradoja de las mujeres sabias

Los datos de este trabajo de investigación provienen de mujeres con gran sabiduría sobre el calendario, las costumbres, y la adivinación. Son dignas representantes de un conocimiento sumamente respetado en el pasado precolombino. Pero en el presente, es mi percepción, viven sumisas y preocupadas por ser discretas de

lo que saben y practican. Esto, claro, resultado de la introducción de la religiones externas que atacan con fuerza a las tradiciones, pero también por la simple condición de ser mujer, viviendo así subordinadas a los roles establecidos por el género.

Las siguientes líneas escriben la imagen que tengo sobre la situación del rol femenino en Chichicaxtepec, un aspecto que no pasó desapercibido durante los meses que conviví de cerca con la gente del pueblo y dada mi propia condición de mujer. No es el fin criticar pero sólo manifestar dicha situación que en ciertas instancias marca la distancia hacia la equidad entre hombres y mujeres. De hecho, aclaro que nunca viví discriminación hacia mi persona en Poxoyëm, pero como muchas mujeres confieso haber sufrido acoso y agresiones por parte de hombres a lo largo de mi vida. Con ello, y debido a mi obvia y natural identificación con las mujeres, me permito opinar abogando por una vida sana y tranquila para cualquier mujer, para las señoras y jóvenes del pueblo, para sus hijos y toda su familia.

Comentamos al inicio, que en el pasado aún se castigaba con golpes a los que cometían infracciones en el pueblo. Para las mujeres que cometían adulterio había un castigo particular: pasar entre las piernas una hierba de chichicastle, curiosa y absurdamente también llamada "mala mujer". Injustamente, no hubo hombre que fuera castigado por la misma falta, mucho menos con el mismo castigo.

Hoy en día, todavía hay hombres que pegan a sus mujeres. Algunos tan fuerte, que les provocan perder sangre y dientes. Durante mi estancia, supe de estas mujeres y sus tristes y angustiantes anécdotas. Algunas de ellas fueron originadas por el alcoholismo de sus maridos. La situación es compleja y en esta enfermedad, no es posible generalizar, pero suele darse entre hombres que beben más, mayor violencia hacia las mujeres.

Los que introdujeron el adventismo en Chichicaxtepec, hace 30 años aproximadamente, fueron hombres alcohólicos que maltrataban a sus esposas e hijos. Al convertirse, dejaron de beber y de golpear, y con ello cambió la vida de la familia entera, mejorando evidentemente, dejando el miedo y el conflicto, y aumentando la confianza, seguridad y tranquilidad de las señoras. Estos primeros casos son ejemplo de congruencia; se recuerdan y tienen el reconocimiento de la gente. Debido a eso, es mi percepción que son las mismas mujeres quienes se ven atraídas por el protestantismo, en busca de mejorar su calidad de vida, esperando que sus esposos dejen de tomar. Es lógico que el adventismo tenga fuerza en una población donde hay alcohol y las mujeres son agredidas.

Las aspiraciones de las mujeres del pueblo suelen terminarse cuando llegan a casarse. Y con ello, es la única manera de tener una casa, un patrimonio, del cual ellas son sólo custodias porque la propiedad es del marido. Y la voluntad del hombre también se convierte en la de ellas. La opinión de los hombres es muy dominante. Incluso ellos determinan con quién sus esposas pueden relacionarse o hablar del pueblo. La Asamblea y los cargos municipales se representan por los hombres; sólo las mujeres viudas o abandonadas pueden tomar cargos, pero no cargos altos, como agente, alcalde o presidente. Aunque es justo decir que también se percibe tolerancia y apertura en este rubro. En el 2009 hubo por primera ocasión una mujer en el puesto de suplente de agente.

Las jóvenes que quieren estudiar deben luchar, además de la situación de pobreza, con no mucho interés de sus padres para que continúen. Chichicaxtepec, como tantas poblaciones indígenas, desalentadoramente siguen siendo fuente para el servicio doméstico de casas de ricos de Oaxaca, México, Monterrey o, con algo de suerte, en Estados Unidos.

Injustamente, en el pueblo es mal visto y criticado que las mujeres tomen o bailen, no sólo por hombres, también por las mismas mujeres. Se condena socialmente e incluso se encarcela a una mujer que comete infidelidad, pero se permite en los hombres, e incluso hay quien tiene dos familias a la vez, sin que nadie lo critique y proteste.

Y la paradoja es que son las mujeres del pueblo las más fuertes, tanto físicamente como emocionalmente. Son ellas las que sostienen sus hogares. Esto es evidente en los casos en los que los hombres migran al Norte. Son ellas, las que trabajan en el campo. Las que más temprano se levantan. Las que van cada semana a Yalalag caminado y cargando. Las que trabajan más cuando hay una celebración de la cual sus esposos son responsables cuando toman los cargos. Las que dan a luz, cargan a sus bebés, crían a sus hijos, lavan, limpian sus casas y hacen diario las tortillas y de comer. Y muchas de ellas, son además *xëë maywë*. Y es poco alentador que su situación de género no sea equitativa y no justa para ellas. Es triste además que queden solas, con sus hijos, cuando los hombres se van. Y aún así, son sumisas a lo que los hombres opinen.

Sobre el colonialismo[151]

El tema de persistencia del calendario mesoamericano me impulsa para reflexionar sobre su propia dinámica histórica, a través de los siglos, en medio de un colonialismo que también persiste. No es lo adecuado abordar aquí un análisis en materia histórica de México, pero sólo propongo replantear y buscar nuevos significados en la narrativa, en específico sobre la Invasión española y sus efectos. Lo anterior es justo para las víctimas directas, las poblaciones nativas, y es además necesario para encontrar un mejor entendimiento de un México post-colonial, etapa que aún no se alcanza. Para ello, es necesario deconstruir la narrativa hasta ahora empleada, la cual no ha hecho más que perpetuar el colonialismo. No se trata de "des-historizar", sino de "re-historizar" para llegar a una comprensión de las consecuencias de este trauma (Young 1988, 4).

En mi opinión, deberíamos generar un sentido de justicia hacia las civilizaciones que sufrieron la invasión, una justicia que ha sido negada por 500 años al igual que les fue arrebatada su historia, su memoria, su religión, y su vida misma. No sólo han sido olvidados, sino que deliberadamente fueron borrados de la historia, proceso que no cesa. En 1821, declarado el fin del dominio español, significó sólo el cambio de poder de unas manos a otras, y no un cambio de sistema social. Desde entonces la diversidad cultural y lingüística del país se percibe como un obstáculo para el progreso, y de ahí los programas estratégicos para "combatir el problema" (ver Bonfil Batalla 1989; Villoro 1987). Basta ejemplificar con la reciente disposición del gobierno mexicano por eliminar el pasado de las culturas mesoamericanas de los libros de educación básica, cuando muchas de estas civilizaciones siguen vivas. Debe ser tiempo de hallar un poco de dignidad para los que han sido marginados. ¿Y cómo hacerlo? Sin duda debería ser

[151] Parte de estos comentarios fueron influídos por literatura en temas de memoria cultural, narratividad y trauma los cuales abordan las consecuencias psicológicas, sociológicas e históricas de guerras, invasiones, o genocidios, como el Holocausto (e.g., Young 1988, 4), o la Segunda Guerra Mundial (e.g., Wertsch 2008). Al final, la reflexión se dirige críticamente hacia el trabajo antropológico en México, para lo cual encontré inspiración en los trabajos de Pérez Jiménez (1982, 23; 1989a, 141; 1989b), Jansen y Pérez Jiménez (2008), Gabriel Hernández (1982, 388), Harrison (1991), Jordan (1991) y Smith (1999, 34, 116).

ésta una meta para los que trabajamos con la historia y la cultura de los pueblos originarios. ¿No somos los antropólogos y arqueólogos quienes nos ocupamos de escribir sobre ellos? Pero la contradicción radica en que la antropología y arqueología se han dedicado a la explotación del conocimiento indígena, igual que han hecho los que ostentan el poder político, económico y social.

La antropología en México asevera tener un padre, fray Bernardino de Sahagún. Si bien fue la primera pluma de documentación sobre las costumbres y creencias indígenas, también fue uno de los mejores estrategas en eliminar lo mismo que describió, así dando inicio a la táctica de destrucción indígena. Sahagún debe entonces ser recordado también como fundador de un oficio de dominio y discriminación social. Cuando la antropología se instituyó en el siglo XIX, en el auge del imperialismo europeo, lo hizo para estudiar las culturas de sociedades lejanas, en espacio y tiempo, dentro de un paradigma evolucionista desarrollado por unas cuantas potencias europeas (Auge 1994, 10, 13). De forma implícita se creó una profesión ocupada de los pueblos "sin historia", distinta a la historia y sociología, reservadas para estos pocos países "evolucionados" (Wolf 1982). Pero a diferencia de la opinión de Auge (1994, 12), no podemos establecer que la antropología estudie sociedades con menos conciencia histórica o historicidad cuando en realidad sí la tienen, es más bien que el contenido de esa historia fue borrado y cambiado para proyectar una historia en armonía con el dominio y la invasión extranjera. Los pueblos originarios y la gente en general de los países colonizados sabe que existe una profundidad histórica pero no conoce los datos y si los conoce los recibió de la educación oficial, la visión de los vencedores, heredera de los ostentores del poder invasor-colonial.

En fin, no es de ninguna manera un crimen documentar e investigar sobre la naturaleza e historia humana, pero se requiere de criterio y responsabilidad en ello. ¿Cuáles son los fines de estas investigaciones? ¿Perpetuar la escritura ofensiva y falta de sensibilidad de los conquistadores y misioneros? ¿No deberíamos entonces reivindicar la dignidad de los pueblos auténticos? La antropología y arqueología, o los oficios ocupados de la cultura, deberían servir para lo que surgieron originalmente: auxiliar a la historia y sociedad cuyo compromiso, a su vez, debe ser la escritura de libros que enseñen algo, es decir, educar.

La meta debe ser descolonizar las metodologías, ser conscientes del ingenuo cinismo del antropólogo que clama que con su investigación hace un bien a la humanidad (Smith 1999, 2), cuando los pueblos que describe y por los que escribe para obtener títulos, se mantienen en la pobreza. Entonces la antropología perpetúa y es cómplice de los instrumentos colonizadores (Smith 1992, 7) haciendo caso omiso de las voces mismas originarias que tienen una clara opinión sobre su cultura e incluso sobre la metodología empleada para hablar de ellos.

En conexión con este trabajo, la persistencia del calendario mesoamericano no debe tratarse como una reliquia del pasado, curiosidad exótica para documentar. Es el conocimiento humano y elevado que fue transmitido de generación en generación. Es además vivo, porque vive hoy en día y porque es efectivo en las creencias y en la medicina. De ahí también el éxito de su sobrevivencia. Dicho sea de paso, se transmitió también gracias a las mujeres, como principales transmisoras de la cultura, la lengua y distintos saberes sociales, morales y filosóficos. Es así un conjunto de conocimiento sumamente valioso a nivel humanidad. Algo que hace único al pueblo de Poxoyëm, digno ejemplo de sabiduría. Y a pesar de la Invasión, del colonialismo, y de no tener el control reconocido del registro de su memoria (e.g., ver Wertsch 2008, 130), aún las mujeres de Poxoyëm deciden qué narrativas permanecen en su memoria y merecen ser recordadas.

REFERENCIAS

Acosta, José de
1940 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*, FCE, México DF.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.)
1997 *Graniceros: cosmovisión y meteorologíaa indígena de Mesoamérica*, UNAM, México D.F.

Alcina Franch, José
1993 *Calendario y religión entre los zapotecos,* UNAM, México D.F.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen
1993 *Manual del Adivino, libro explicativo del llamado Códice Vaticano B,* FCE, México D.F.
1994 *La Pintura de la Muerte y de los Destinos, libro explicativo del llamado Códice Laud,* FCE, México D.F.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García
1991 *El libro del Cihuacoatl, libro explicativo del llamado Códice Borbónico,* FCE, México D.F.
1993 *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad. Oráculos y liturgia, libro explicativo del llamado Códice Borgia,* FCE, México D.F.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez
1992 *El origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, FCE, México D.F.
1994a *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo, libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer,* FCE, México D.F.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter van der Loo
1994b *Calendario de Pronósticos y Ofrendas, libro explicativo del llamado Códice Cospi,* FCE, México D.F.

Andrade, Cecelia
1995 "*Xëë Tun:* O caminho do sol. Um estudio sobre os mixes do México", tesis de doctorado en Antropología Social, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Paulo.

Andreux, Miguel
2009 *Astrología. Un camino de autoconocimiento,* Paidós, Buenos Aires.

Ap Ayuuk
1982 Cuentos mixes, CONAFE, Tradición oral indígena, México D.F.

Ashmore, Wendy
1992 "Deciphering Maya Architectural Plans", en Elin C. Danien and Robert J. Sharer (eds.): *Theories on the Ancient Maya:* 173-184. University of Pennsylvania, University Museum, Philadelphia.

Aveni, Anthony
2000 *Empires of Time,* Tauris Parke Paperbacks (1era. edición 1990), Londres.
2001 *Skywatchers of Ancient Mexico*, University of Texas Press (1era. edición 1980), Austin.

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: 383-417. INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.

Bajtín, Mijail
1989 "Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica", en H. Kriúkova y V. Cazcarra (trad.): *Teoría y estética de la novela:* 237-409. Taurus, Madrid.
2009 *Estética de la creación verbal,* Siglo XXI, México D.F.

Ballesteros, Leopoldo
1992 *Con Dios y con el cerro; semillas de la palabra en el pueblo mixe, pasos hacia una nueva evangelización,* Don Bosco, México D.F.

Ballesteros R., Leopoldo y Mauro Rodríguez E.
1974 *La cultura mixe. Simbología de un humanismo*, Editorial Jus, México, D.F.

Balsalobre, Gonzalo de
1953 [1656] "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Tratado de las Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, vol. II: 337- 390. Fuente Cultural Navarro, México D.F.

Barabas, Alicia
2004 "Procesos rituales", en Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (eds.): *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*: 67-77. INAH, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca, FCE, Oaxaca.
2006 *Dones, Dueños y Santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca.* INAH, Miguel Ángel Porrúa, México D.F.

Barabas, Alicia y Miguel Alberto Bartolomé
1984 *El rey Cong-Hoy, tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*, Colección de Investigaciones Sociales 1, INAH, Oaxaca.

Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (eds.)
2004 *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*, INAH, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca, FCE, Oaxaca.

Bartolomé, Miguel Alberto
1984 *El ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, Centro de las Culturas Oaxaqueñas, INAH, Oaxaca.
1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México,* Siglo XXI, INI, México D.F.

2004a "Cosmovisiones indígenas", en Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (eds.): *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*: 51-65. INAH, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca, FCE, Oaxaca.
2004b "Los universos míticos", en Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (eds.): *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*: 79-93. INAH, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca, FCE, Oaxaca.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas
2004 "Condiciones y contradicciones económicas", en Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (eds.): *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*: 95-113. INAH, Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca, FCE, Oaxaca.

Bell, Catherine
1997 *Ritual: Perspectives and Dimensions,* Oxford University Press, New York.

Benjamin, Walter
1999 The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov, en Hannah Ahrendt (ed.): *Illuminations*: 83-107. Pimlico, Londres.

Beals, Ralph
1945 *Ethnology of the Western Mixe,* Cooper Square Publishers (reimpresión 1973), New York.

Beulink, Anne Marie
1979 "Quitame un Retrato. Una Etnografía de la Región Mixe, Oaxaca", mecanuscrito para el INI, en la Biblioteca del CIESAS Istmo, Oaxaca.

Blanton, Richard, Gary Feinman, Steve Kowalewski y Linda Nicholas
1999 *Ancient Oaxaca, the Monte Albán State*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bonfil Batalla, Guillermo
1989 *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, Mexico D.F.

Boone, Elizabeth Hill
2003 "A Web of Understanding: Pictorial Codices and the Shared Intellectual Culture of Late Postclassic Mesoamerica", en Michael Smith y Frances Berdan (eds.): *The Postclassic Mesoamerican World*: 207-221. University of Utah Press, Salt Lake City.
2007 *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate,* University of Texas Press, Austin.

Boturini, Lorenzo
1999 [1746] *Idea de una Nueva Historia General de la America Septentrional,* INAH, México D.F.

Brinton, Daniel G.
1894 *Nagualism. A Study in Native American Folk-lore and History*, MacCalla and Company, Philadelphia.

Broda, Johanna
1970 "Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5: 197-273.
1971 "Las fiestas aztecas de los Dioses de la Lluvia: Una reconstrucción según las Fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6: 245-327.
1982 "Astronomy, Cosmovision, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica", en Anthony Aveni y Gary Urton (eds.): *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385: 81-110. The New York Academy of Sciences, Nueva York.
1983 "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony Aveni y Gordon Brotherston (eds.): *Calendars in Mesoamerica and Peru, Native Computations of Time:* 145-164. BAR International Series 174.
1991 "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature and Society", en David Carrasco (ed.): *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*: 74-120. University of Colorado Press, Niwot.
1996 "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.): *Temas mesoamericanos*: 427-469. INAH/ CONACULTA, México, D.F.
2000 "Calendarics and Ritual Landscape at Teotihuacan: Themes of Continuity in Mesoamerican Cosmovision", en David Carrasco, Lindsay Jones and Scott Sessions (eds.): *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*. University Press of Colorado, Boulder.
2001 "La fiesta de la Santa Cruz: Una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Felix Baez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 165-238. FCE, México D.F.
2004a "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano", *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 35: 14-43.
2004b "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catherine Good (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 35-60. INAH, UNAM, México D.F.
2004c "¿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*: 61-81. INAH, UNAM, México D.F.

Bruno, Giordano
1997 [s. XVI] *Mundo, magia, memoria*. Ignacio Gómez de Liaño (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid.

Burgoa, Francisco de
1989 [1674] *Geográfica Descripción de la Parte Septentional del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y Sitio Astronómico de Esta*

Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca, 2 tomos, Porrúa, México D.F.

Burgoin Argüello, Helene Anita Chantal
1991 "Tiempo y espacio en la cultura mixe: su rol articulador de la identidad cultural en la comunidad de Tamazulapam", tesis inédita de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México D.F.

Cahn, Robert y Marcus Winter
1993 "The San José Mogote Danzante", *Indiana,* vol. 13: 39-64.

Campbell, Lyle y Terrence Kaufman
1976 "A Linguistic Look at the Olmecs", *American Antiquity*, vol. 3, núm. 4: 283-297.

Carmack, Robert M., Janine Gasco y Gary H. Gossen
2007 "Introduction", en Robert M. Carmack, Janine Gasco y Gary H. Gossen (eds.): *The Legacy of Mesoamerica*: 1-37. Pearson Prentice Hall, New Jersey.

Carrasco, Pedro
1951 "Una cuenta ritual entre los zapotecos del Sur", en s/n: *Homenaje al Dr. Alfonso Caso:* 91-100, Nuevo Mundo, México D.F.
1979 "Las fiestas de los meses mexicanos", en Barbro Dalhgren (coord.): *Mesoamérica. Homenaje a Doctor Paul Kirchhoff*: 52-60. SEP, INAH, México D.F.

Carrasco, Pedro, Walter Miller y Roberto J. Weitlaner
1961 "El Calendario Mixe", en Hermann Beyer (ed.): *El México Antiguo*, tomo IX: 153-171. Sociedad Alemana Mexicanista, México, D.F.

Carrera González, Florencio y Sebastián van Doesburg
2001 "El calendario mazateco actual como fuente para el estudio del calendario antiguo", en Nelly Robles (ed): *Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*: 257-267. CONACULTA INAH, México D.F.

Casas, Bartolomé de las
1951 [1547-1566] *Historia de las Indias*, 3 tomos, FCE, México D.F.

Caso, Alfonso
1947 "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", sobretiro del capítulo que, como homenaje, aparece en el tomo primero de las Obras Completas de Miguel Othón de Mendizábal, Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación, México D.F.
1955 "El calendario mexicano", Mecanuscrito en IIA, UNAM, México D.F.
1956 "El calendario mixteco", *Historia Mexicana,* vol. 5, núm. 4: 481-497.
1959a "Nombres calendáricos de los Dioses", *México Antiguo,* tomo IX: 77-100, Sociedad Alemana Mexicanista, México D.F.
1959b "Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano", *Estudios de Cultura Nahuatl,* vol. 1: 9-25.

1963 "El Calendario Mixe". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* tomo 19: 63-74.
1965a "Zapotec Writing and Calendar", en Gordon Willey (ed.): *Archaeology of Southern Mesoamerica*: 931-947. Handbook of Middle American Indians, vol. 3, Robert Wauchope (ed. general), University of Texas Press, Austin.
1965b "Mixtec Writing and Calendar", en. Gordon Willey (ed.): *Archaeology of Southern Mesoamerica*: 948-961. Handbook of Middle American Indians, vol. 3, Robert Wauchope (ed. general), University of Texas Press, Austin.
1967 *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, IIH, México D.F.

Castillo, María del Carmen
2009 "Una etnografía desde la percepción y concepción del mundo ayuujk", Tesis inédita de Maestría, Departamento de Antropología Social, Universidad de Barcelona.

Cavendish, Richard
1975 *The Tarot*, Michael Joseph, London.

Cervantes de Salazar, Francisco
1971 [1560?] *Crónica de la Nueva España,* 2 tomos, Atlas, Madrid

Christensen, Allen
2003 *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya,* University of Oklahoma Press, Norman.

Clavijero, Francisco Javier
1982 [1780] *Historia Antigua de México,* Porrúa, México D.F.

Cline, Howard F. y Mary W. Cline
1975 "Ancient and Colonial Zapotec and Mixtec Calendars: A Revisionist View", *The Americas*, vol. 31, núm. 3: 272-288.

Códice Borbónico
1991 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Libro del Ciuacoatl*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Borgia
1993 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders, Maarten Jansen, y Luis Reyes García (*Los Templos del Cielo y de la Oscuridad*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Cospi
1994 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter van der Loo (*Calendario de Pronósticos y de Ofrendas*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Dresden
1975 edición facsimilar con introducción por Ferdinand Anders y Helmut Deckert (*Codex Dresdensis : Sächsische Landesbibliothek Dresden (Mscr. Dresd. R 310)),* Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Fejérváry-Mayer
1994 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (*El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Laud
1993 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, (*La Pintura de la Muerte y de los Destinos*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Madrid
1967 edición facsimilar con introducción por Ferdinand Anders (*Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid), Museo de América, Madrid*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.
2009 publicación editada por Gabrielle Vail y Anthony Aveni (*The Madrid Codex : new approaches to understanding an ancient Maya manuscript*), University Press of Colorado, Boulder.

Códice Magliabechiano
1996 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (*Libro de la Vida*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Paris
1994 edición con interpretación de Bruce Love (*The Paris Codex, Handbook for a Maya Priest*), University of Texas Press, Austin.

Códice Telleriano Remensis
1995 edición facsimilar (*Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*) e interpretación por Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin.

Códice Tudela
1980 edición facsimilar con comentarios de José Tudela de la Orden, prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Códice Vaticano A
1996 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders y Maarten Jansen (*Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Vaticano B
1993 edición facsimilar con libro explicativo por Ferdinand Anders y Maarten Jansen (*Manual del Adivino*), Akademische Drück und Verlagsanstalt, Graz.

Colby, Benjamin N. Y Lore M. Colby
1981 *The Daykeeper. The Life and Discourse o fan Ixil Diviner,* Harvard University Press, Cambridge.

Colmer, Michael
1994 *Napoleon's Book of Fate, the Ancient and Classic Oracle*, Blandford, London.

Córdova, fray Juan de
1886 [1578] *Arte en Lengua Zapoteca*, Imprenta del Gobierno de Michoacán, Morelia (reproducción por Ediciones Toledo, INAH, 1987).

Cortés, Hernán
1985 [1519-1526] *Cartas de Relación,* colecc. Crónicas de América, Historia 16, Madrid.

Coser, Lewis
1992 *Maurice Halbwachs On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago.

Couch, Chrostopher
1985 *The Festival Cycle of the Aztec Codex Borbonicus,* BAR International Series 270, Oxford.

Crandon, Libbet
1983 "Why Susto", *Ethnlogy*, vol. 22, núm. 2: 153-167.

Dalton, Margarita
2004 *Breve historia de Oaxaca*, FCE, México D.F.

Dehouve, Danièle
2001 "El Fuego Nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)", *Journal de la Société des Américanistes*, tomo 87: 89-112.
2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Riveneuve, Paris.

Díaz, Ana Guadalupe
2009 "La forma del tiempo y las voces del calendario", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 40: 21-46.

Duinmeijer, Bob
1996 "Ayuuk Ja'yët Jëts Xyëbëye'eby. De Mixe Kalender van Oaxaca, Mexico", tesis inédita, Doctoraal Scripte, Archeologie en Cultuurges Chiedenis van Indiaans Amerika, Universidad de Leiden.
1997 "The Mesoamerican Calendar of the Mixes, Oaxaca, Mexico", *Yumtzilob,* vol. 9.2: 173-206.

Durán, fray Diego
1967 [1570-1581] *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, Porrua, México DF.

Durand-Forest, Jacqueline
1968 "Divination et présages Dans le Mexique ancien et moderne", *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 2: 3-43

Earle, Duncan Maclean y Dean R. Snow
1985 "The Origins of the 260-Day Calendar: The Gestation Hypothesis Reconsider in Light of its Use Among the Quiche Maya", en Merle Greene Robertson and Virginia M. Fields (comps.): *Fifth Palenque Round Table, 1983:* 241-244. Pre-Columbian Research Institute, San Francisco.

Edmonson, Munro
1988 *The Book of the Year*, University of Utah Press, Salt Lake City.

Fábrega, José Lino
1900 *Códice Borgiano*. Con un estudio sobre los dioses astronómicos de los antiguos mexicanos por Alfredo Chavero, México D.F.

Flannery, Kent
1986 *Guilá Naquitz: Archaic Foraging and Early agriculture in Oaxaca, Mexico*, Academic Press, New York.

Flannery, Kent y Joyce Marcus
1983 *The Cloud People*, Academic Press, New York.
1996 *Zapotec Civilization*, Thames and Hudson, London.

Förstemann, Ernst Wilhelm
1901 *Commentar zur Maya handscrift der Königlich öffentlichen Bibliothek zu Dresden*, Dresden.
1904a "Maya Chronology", en Charles P. Bowditch (ed.): *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems and History*: 475-489. Bureau of American Ethnology Bulletin 28, Smithsonian Institution, Washington.
1904b "The Time Periods of the Mayas", en Charles P. Bowditch (ed.): *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems and History*: 493-498. Bureau of American Ethnology Bulletin 28, Smithsonian Institution, Washington.

Foster, George M.
1969 "The Mixe, Zoque, and Popoluca", en Evon Vogt (ed.): Ethnology: 448-477. Handbook of Middle American Indians, vol. 7, Robert Wauchope (ed. general), University of Texas Press, Austin.

Fowler, Chris
2004 *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach.* Routledge, London.

Gabriel Hernández, Franco
1982 "'Los indígenas de México' en México y la lucha de los indígenas en México", en M.E.R.G.N. Jansen y TH. J.J. Leynaar (eds.): *Coloquio Internacional Los Indígenas de México en la Época Prehispánica y en la Actualidad*: 386-405. Rutgers B.V., Leiden.

Garibay, Ángel María
1964-1968 *Poesía náhuatl*, 3 vols., UNAM, México D.F.
1992 *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México D.F.

Gay, José Antonio
2006 [1881] *Historia de Oaxaca,* Porrúa, México D.F.

Gemelli Carreri, Giovanni Francesco
1727 *Voyage du tour du Monde*, tomo 6º "La Nouvelle Espagne", Chez Etienne Ganeau, Paris.

Gerhard, Peter
1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México D.F.

Gillow, Eulogio
1990 [1889] *Apuntes Históricos,* Ediciones Toledo, México D.F.

Gómez Bravo, Noemí
2004 *Móctum: Antigua grandeza de un pueblo mixe*, FONCA, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Gómez Vásquez, y Mitchell Cowen Verter
2005 "Diccionario Mixe (zona baja), Español, Inglés", Documento en internet. Matrimonia Cultural de la Humanidad: Asamblea Permanente de Escritores de Oaxaca, El Libro Libre, Oaxaca (consultado en 2007).

González Villanueva, Pedro
1989 *El sacrificio mixe*, CEPAMIX, Don Bosco, México D.F.

Gossen, Gary
1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in Maya Oral Tradition*, Harvard University Press, Cambridge.
2002 *Four Creations: An Epic Story of the Chiapas Mayas*, University of Oklahoma Press, Norman.
2007 "The Religious Traditions of Mesoamerica", en Robert M. Carmack, Janine Gasco y Gary H. Gossen (eds.): *The Legacy of Mesoamerica*: 505-533. Pearson Prentice Hall, New Jersey.

Graulich, Michel
1981 "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology,* vol. 22, núm. 1: 45-60.
1982 "Tlacaxipehualiztli ou la féte aztéque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana,* vol. XII: 215-254.
1984 "Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl: fêtes aztèques de la moisson et du milieu du jour", *Revista Española de Antropología Americana,* vol. XIV: 127-164.
1986 "El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuitl", *Revista Española de Antropología Americana,* vol. XVI: 19-33.
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien prehispanique,* Académie Royal de Belgique, Bruxelles.
1989 "The Aztec Festivals of the Deceased", *Numen*, vol. 36, fasc. 1: 43-71.

2001 "Atamalcualiztli: Fiesta azteca del nacimiento de Cinteotl-Venus", *Estudios de Cultura Nahuatl,* vol. 32: 359-370.
2002 "Acerca del Problema de Ajustes del Año Trópico", *Estudios de Cultura Nahuatl*, núm. 33: 45-56.

Grove, David
s/f "The Middle Preclassic Period Paintings of Oxtotitlan, Guerrero", documento en internet, www.famsi.org (consultado en 2012).

Grube, Nikolai
2001 "Dresden Codex", en *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, vol. 1: 337-339. Oxford University Press, New York.

Halbwachs, Maurice
1968 [1950] *La Mémoire Collective,* Presses Universitaires de France, Paris.

Harrison, Faye V.
1991 "Anthropology as and Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries", en Faye V. Harrison (ed.): *Decolonizing Anthropology. Moving Further Howard and Anthropology of Liberation:* 1-15. Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association, Arlington.

Hatfield, Donald J.
2002 "Fate in the narrativity and Experience of Selfhood, a case from Taiwanese Chhiam divination", *American Anthropologist,* vol. 29, núm. 4: 857-877.

Hébert, Louis
2006 "The Actantial Model", en *Signo*, documento en internet, Quebec, http://www.signosemio.com (consultado 2007).

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1979 En *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel Ma. Garibay (ed.). Porrúa, México D.F.

Historia de México
1979 En *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel Ma. Garibay (ed.). Porrúa, México D.F.

Hoogshagen, Searle
1971 "La creación del sol y la luna según los mixes de Coatlán, Oaxaca", *Tlalocan,* vol. VI, núm. 4: 337-346.
1984 "Coatlan Mixe", en Munro Edmonson (ed.): *Linguistics:* 3-19. Supplement to the Handbook of Middle American Indians, vol. 2, Victoria Bricker (ed. general), University of Texas Press, Austin.

Hoogshagen, Searle y Hilda Halloran
1993 *Diccionario Mixe de Coatlán, Oaxaca,* Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves No. 32, ILV, México D.F.

Hoogshagen, Searle y William R. Merrifield
1961 "Coatlán Mixe Kinship", *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 17: 219-225.

Houston, Stephen y Michael Coe
2003 "Has Isthmian Writing Been Deciphered?", *Mexicon* vol. XXV, núm. 6: 151-161.

Huyssen, Andreas
1995 *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York.

Ingold, Tim
2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, Oxon.

Iwaniszewki, Stanislaw y Arturo Montero (coords.)
2001 *La montaña en el paisaje ritual*, UNAM, INAH, México DF.

James, Wendy y David Mills (eds.)
2005 *The Qualities of Time. Anthropological Approaches*, Berg, Oxford.

James, Wendy y David Mills
2005 "Introduction: From Representation to Action in th Flow of Time", en Wendy James y David Mills (eds.): *The Qualities of Time. Anthropological Approaches*: 1-18. Berg, Oxford.

Jansen, Maarten
1985 "Las lenguas divinas del México precolonial", *Revista de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, vol. 38: 3-14.

Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez
2007 *Encounter with the Plumed Serpent: Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*, University Press of Colorado, Boulder.
2008 "Historiografía y literatura de Ñuu Dzaui. Hacia una perspectiva postcolonial". Ponencia y documento en las memorias del XV Congreso Internaciona de AHILA, Leiden, 2008.
2009 *La lengua señorial de Ñuu Dzaui,* Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Oaxaca.
2011 *The Mixtec Pictorial Manuscripts: Time, Agency, and Memory in Ancient Mexico*, Brill, Leiden.

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,* tomo IX: 137-152.

Johansson, Patrick
2002 "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta Tititl", *Estudios de Cultura Nahuatl,* núm. 33: 57-90.

Jones, Lindsay
1995 *Twin City Tales: Hermeneutical Reassesment of Tula and Chichén Itzá,* University Press of Colorado, Niwot.

Jordan, Glenn H.
1991 "On Ethnography in an Intertextual Situation: Reading Narratives or Deconstructing Discourse", en Faye V. Harrison (ed.): *Decolonizing Anthropology. Moving Further Howard and Anthropology of Liberation:* 42-67. Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association, Arlington.

Joyce, Arthur
2004 "Sacred Space and social Relations in the Valley of Oaxaca", en en Julia Hendon y Rosemary Joyce (eds.): *Mesoamerican Archaeology:* 192-216. Blackwell Publishing, Malden.

Joyce, Rosemary
2004 "Mesoamerica: A Working Model for Archaeology", en Julia Hendon y Rosemary Joyce (eds.): *Mesoamerican Archaeology:* 1-42. Blackwell Publishing, Malden.

Jung, Carl
1968 *Psychology and Alchemy*, vol. 12, Collected Works of C.G. Jung, Princeton University Press, New Jersey.

Justeson, John y Terrence Kaufman
1993 "A Decipherment of Epi-Olmec Hieroglyphic Writing", *Science,* vol. 259, núm. 5102: 1703-1711.
1997 "A Newly Discovered Column in the Hieroglyphic Text on La Mojarra Stela 1: A Text of the Epi-Olmec Decipherment", *Science,* vol. 277, núm. 5323: 1-7.

Karcher, Stephen
1998 "Divination, Synchronicity and Fate", *Journal of Religion and Health*, vol. 37, núm. 3: 215-227.

Kaufman, Terrence y John Justeson
2001 "Epi-Olmec Hieroglyphic Writing and Texts", documento en internet, www.albany.edu/pdlma/EOTEXTS.pdf (consultado en 2009).
2008 "Epi-Olmec", en Roger D. Woodard: *The Ancient Languages of Asia and the Americas*: 193-233. Cambridge University Press, Cambridge.

Kirchhoff, Paul
1954-1955 "Calendarios Tenochca, Tlatelolca y otros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* sobretiro del Tomo XIV, 1era parte: 257-267.
1981 [1943] "Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics", en John A. Graham (ed.): *Ancient Mesoamerica*: 1-4. Peek Publications, Palo Alto, California.

Klein, Cecelia
2002 La iconografía y el arte mesoamericano, *Arqueología Mexicana*, vol. 10, núm: 28-35.

Klein, Cecelia, Eulogio Guzmán, Elisa C. Mandell y Maya Stanfield-Mazzi
2002 "The Role of Shamanism in Mesomerican Art", *Current Anthropology,* vol. 43, núm. 3: 383-419.

Köhler, Ulrich
1982 "On the Significance of the Aztec Day Sign Olin", en Franz Tichy (ed.): *Space and Time in the Cosmovision of Mesoamerica:* 11-127. Wilhelm Fink Verlag, Munich.

Kuroda, Etsuko
1984 *Under Mt. Zempoaltepetl. Highland Mixe Society and Ritual,* Senri Ethnological Studies No. 12, National Museum of Ethnology, Kyoto, Japan.
2005 *México Indígena.* Los Mixes de las Tierras Altas 1973-1974. Hyugo, Japón.

La Farge, Oliver y Doublas Byers
1931 *The Year Bearer's People,* Middle American Research Series, No. 3, Tulane University, New Orleans.

Landa, fray Diego de
1978 [ca. 1560] *Relación de las Cosas de Yucatán*, Porrúa, México D.F.

Lawler, Andrew
2006 "Claim of Oldest New World Writing Excites Archaeologists", *Science,* vol. 313, núm. 5793: 1551.

León Portilla, Miguel
1956 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Insitituo Indigenista Interamericano, México D.F.

León Portilla, Miguel y Librado Silva Galeana
1991 *Huhuehtlahtolli*, FCE, México D.F.

León y Gama, Antonio
1792 *Descripción histórica y cronológica de las Dos Piedras que con ocasión del Nuevo Empedrado que se está formando en la Plaza Principal de México se hallaron en ella el año de 1790*, edición facsimilar 1832, México DF.

Lévi-Strauss, Claude
1964 *Le Cruit et le Cuit,* Mythologiques 1, Plon, Paris.

Lipp, Frank J.
1983 "The Mije Calendrical System: Concepts and Behaviour", tesis inédita de PhD, University Microfilms International 1982, Ann Arbor, Michigan.
1988 "The Study of Disease in Relation to Culture: The Susto Complexe Among the Mixe of Oaxaca (Mexico)", *Dialectical Anthropology,* vol. 12: 435-442.

1991 *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*, University of Texas Press, Austin.

Loomba, Ania
1998 *Colonialism/Postcolonialism,* Routledge, London.

López Austin, Alfredo
1967 "Términos del Nahuallatolli", *Historia Mexicana,* vol. XVII: 1-36.
1990 *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México D.F.
1996 *Cuerpo humano e ideologia*, 2 vols, UNAM (1era edición 1982),México D.F.
2003 "Difrasismos, cosmovisión e iconografía", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. extraordinario: 143-160.

López García, Ubaldo
2007 *Sa'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*, tesis inédita de PhD, Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden.

Love, Bruce
1994 *The Paris Codex: Handbook for a Maya Priest,* University of Texas Press, Austin.

Lyon, Don
1980 *Mixe de Tlahuitoltepec,* Archivo de Lenguas Indígenas, Centro de Investigación para la Integración Social, México D.F.

Maldonado, Benjamín y Margarita Cortés
1999 "La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico *ayuuk*", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords): *Configuraciones étnicas de Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II, Mesoetnias: 95-144. INI, INAH, México D.F.

Malmstrom, Vincent
1973 "Origin of the Mesoamerican 260-Day Calendar", *Science*, vol. 181, núm. 4103: 939-941.
1981 "Architecture, Astronomy, and Calendrics in Pre-Columbian Mesoamerica", en R. A. Williamsom (ed.): *Archaeoastronomy in the Americas:* 249-261. Ballena Press, Los Altos.
1992 "Geographical Diffusion and Calendrics in Pre-Columbian Mesoamerica", *Geographical Review*, vol. 82, núm. 2: 113-127.

Mann, Charles
1958 "The Ethnography of the Lowland Mixe", tesis inédita de Master of Arts, Mexico City College.

Mann, Charles y Robert Chadwick
1960 "Present-day use of ancient calendars", *Boletín de Estudios Oaxaqueños*, núm. 19: 1-9.

Marcus, Joyce
1992 *Mesoamerican Writing Systems,* Princeton, New Jersey.

Martínez, Daniel
1994 "*Tu'ukni'ïm ayuuk jyujkyájtï'ïn* (religión *ayuuk* de Tamazulapam)", en Salomón Nahmad (comp.): *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca:* 332-357. CIESAS, IOC, Oaxaca

Martínez Gracida, Manuel
1883 *Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca*, Anexo número 50 a la Memoria Administrativa presentada al H. Congreso del mismo, Imprenta del Estado de Oaxaca, Oaxaca.
1910 *Los Indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*, volúmenes en la Biblioteca Central Pública de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.
s/f *Civilizaciones,* manuscrito inédito en la Biblioteca Central Pública de Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca.

Matías Cruz, Luis. R.
2007 "Repression and Rebellions in Southern Mexico: The Search for a Political Economy of Dignity", tesis inédita de PhD, Vrije Universiteit, Amsterdam.

Matos Moctezuma, Eduardo
1994 "Mesoamerica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.): *El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*: 95-119. *Historia Antigua de México*, vol. I, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.

Megerssa, Gemetchu y Aneesa Kassam
2005 "The Rounds of Time: Time, History and Society in Borana Oromo", en Wendy James y David Mills (eds.): *The Qualities of Time. Anthropological Approaches*: 251-265. Berg, Oxford.

Méluzin, Sylvia
1992 "The Tuxtla Script: Steps toward Decipherment Based on La Mojarra Stela 1", *Latin American Antiquty*, vol. 3, núm. 4: 283-297.

Mendoza, Antonio de
1953 [1546] "Código Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Tratado de las Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, vol. I: 403-416. Fuente Cultural Navarro, México D.F.

Mendieta, Jerónimo de
1973 [1604] *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 tomos, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid.

Mikulska, Katarzyna
2008 *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas,* UNAM, México D.F.

Miles, Suzanna
1952 "An Analysis of Modern Middle American Calendars, A Study in Conservation", en Sol Tax (ed): *Acculturation in the Americas*, University of Chicago Press, Chicago.

Miller, Walter
1937 "La lengua mixe o ayuc", *Investigaciones Linguísticas,* vol. 4: 130-133.
1946 "Mixe Toponymy", *Tlalocan,* vol. 2: 185-187.
1952 "Algunos manuscritos y libros mixes del Museo Nacional", *Tlalocan* vol. 3, núm. 2: 179-183.
1956 *Cuentos Mixes,* Biblioteca de Folklore Indígena, vol. 2, INI, México, D.F
1994 [1966] "El Tonalamatl mixe y los hongos sagrados", en Salomon Nahmad (ed.): *Fuentes Etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del Estado de Oaxaca*: 243-264. Ciesas, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

Monaghan, John
1998 "The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica", *RES*, vol. 33: 137-146.
2001 "Los calendarios mesoamericanos como constituciones", en Nelly Robles García: *Memoria de la primera Mesa Redonda de Monte Albán*: 247-254. CONACULTA, INAH, México D.F.

Monaghan, John y Byron Hamann
1998 "Reading as Social Practice and Cultural Construction", *Indiana Journal of Hispanic Literatures*, vol. 13: 131-140.

Mora-Marín, David F.
2009 "Early Olmec Writing: Reading Format and Reading Order", *Latin American Antiquity*, vol. 20, núm. 3: 395-412.
2010 "A Review of Recent Work on the Decipherment of Epi-Olmec Hieroglyphic Writing", *Mexicon*, vol. XXXII, núm. 1/2: 31-37.

Motolinía, fray Toribio de Benavente o
1971 [1555] *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de Ella,* edición, notas, estudio analítico por Edmundo O´Gorman, UNAM, IIH, México, D.F.

Münch, Guido
1996 *Historia y cultura de los mixes,* UNAM, México D.F.

Muñoz Camargo, Diego
1986 [1592-1594] *Historia de Tlaxcala*, colecc. Crónicas de América, Historia 16, Madrid.

Nahmad, Salomón
1965 *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*, Memorias del INI, vol. XI, INI, México D.F.

2003 *Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto Nacional vs. Proyecto étnico. El caso de* ayuuk *(mixes) de Oaxaca,* CIESAS, IOC, Oaxaca.

Nahmad, Salomón (comp.)
1994 *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS, IOC, Oaxaca.

Nash, Manning
1957 "Cultural Persistences and Social Structure: The Mesoamerican Calendar Survivals", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, núm. 2: 149-155.

Nichols, Sallie
1988 *Jung y el Tarot,* Kairós, Barcelona.

Nora, Pierre
1989 "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations*, núm 26: 7-24.

Nowotny, Karl Anton
2005 [1961] *Tlacuilloli*, George A. Everett, Jr. And Edward B. Sisson (trad.), University of Oklahoma Press, Norman.

Ochs, Elinor y Lisa Capps
1996 "Narrating the Self", *Annual Review of Anthropology*, vol. 25: 19-43.

Oettinger, Marion
1979 "Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz", *Anales de Antropología,* vol. 16: 225-232.

Ofelia Hope Illescas
2001 Serie de Testimonios de vida de médicos indígenas tradicionales, INI, México, D.F.

Olivier, Guilhem
2006 "Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México", *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 37: 169-192.

Orozco y Berra, Manuel
1978 [1880] *Historia Antigua y de la Conquista de México*, 3 tomos, Porrúa, México D.F.

Peeler, Damon
1994 "Los orígenes zapotecos de la astronomía y los calendarios mesoamericanos", en Marcus Winter (ed.): *Monte Albán, Estudios Recientes del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994:* 55-61. Contribución No. 2, INAH, Oaxaca.

Peeler, Damon
1989 "Un posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días", *Notas Mesoamericanas*, núm. 11: 292-303.

Peeler, Damon E. y Marcus Winter
2001 *Tiempo Sagrado, Espacio Sagrado, Astronomía. Calendario y arquitectura en Monte Albán y Teotihuacán*, INAH, Oaxaca.

Pérez Jiménez, Gabina Aurora
1982 "La imagen mutilada de los indígenas", en M.E.R.G.N. Jansen y TH. J.J. Leynaar (eds.): *Coloquio Internacional Los Indígenas de México en la Época Prehispánica y en la Actualidad*: 23-28. Rutgers B.V., Leiden.
1989a "Intimidación, engaño y violencia en el territorio mixteco, México", en Rodolfo Stavenhagen (coord.): *La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos:* 139-153. Musiro, Leiden.
1989b "Somos víctimas de una ciencia colonialista y de un indigenismo internacional", en Rodolfo Stavenhagen (coord.): *La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos:* 421-426. Musiro, Leiden.
2009 "Introductory remarks at the thematic lunch on 'Indigenous cultures' (November 4, 2009) in the context of the state visit of Her Majesty Queen Beatrix of the Netherlands, H.R.H. Prince Willem Alexander and H.R.H. Princess Máxima to Mexico". Documento en internet www.leidenuniv.nl (consultado en 2009).

Pérez de Lara, Jorge y John Justeson
2007 "Documentación fotográfica de monumentos con escritura e imaginario Epi-Olmeca". Documento en internet www.famsi.org (consultado en 2012).

Pharo, Lars K.
2006 "Rituals of Time. An Analysis of the Ritual Practice of Time of the Long Count Calendar, the 260-Day Calendar, the 365-Day Calendar, and the 52-Year Calendar in Mesoamerica", tesis inédita, Doctor Artium, Historia de la Religión, Facultad de Humanidades, Universidad de Oslo.
2009 "The Ritual Practice of Time of the Yucatec Maya 260-Day Calendar in the Post-Classic Period: The Burner Ceremonies of Quadripartite 65-Day Intervals", *Journal of Ritual Studies*, vol. 23, núm. 1: 15-27.

Pinkola Estés, Clarissa
1992 *Women who Run with the Wolves,* Ballantine Books, New York.

Piperno, D. R. Kent Flannery
2001 "The Earliest Archaeological Maize (Zea mays L.) from Highland Mexico: New Accelerator Mass Spectrometry Dates and their Implications", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 98, núm. 4: 2101-2103.

Pohl, Mary E.D., Kevin O. Pope y Christopher von Nagy
2002 "Olmec Origins of Mesoamerican Writing", *Science*, vol. 298, núm. 5600: 1984-1987.

Pye, Mary E. y John E. Clark
2006 "Los olmecas son mixe-zoques: Contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del Formativo", en J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía: *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005:* 70-82. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Raphals, Lisa
2003 "Fate, Fortune, Chance, and Luck in Chinese and Greek: A Comparative Semantic History", *Philosophy East and West,* vol. 53, núm. 4: 537-574.

Rappaport, Roy
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity,* Cambridge University Press, Cambridge.

Reyes Gómez, Juan Carlos
2005 *Aportes al proceso de enseñanza aprendizaje de la lectura y la escritura de la lengua ayuuk,* Centro de Estudios Ayuuk/Universidad Indígena Intercultural Ayuuk, Oaxaca.

Rice, Prudence
2008 "Time, Power and the Maya", *Latin American Antiquity*, vol. 19, núm. 3: 275-298.

Robles Hernández, Sofia y Rafael Cardoso Jiménez (comps.)
2007 *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe, Ayuujktsënää'yën – ayuujkwënamää'ny – ayuujk mëk'ajtën,* Colección Voces Indígenas, UNAM, México D.F.

Rodríguez Martínez, Ma. del Carmen, Ponciano Ortíz Ceballos, Michael D. Coe, Richard A. Diehl, Stephen Houston, Karl A. Taube, Alfredo Delgado Calderón
2006 "Oldest Writing in the New World", *Science*, vol. 313, núm. 5793: 1610-1614.

Rojas Martínez Gracida, Araceli
2008 "Manuel Martínez Gracida, respeto y dignidad en el estudio de la historia cultural de Oaxaca". Ponencia y documento en las memorias del XV Congreso Internaciona de AHILA, Leiden, 2008.

Ruíz de Alarcón, Br. D. Hernando
1953 [1629] "Tratado de las Supersticiones de los Naturales de Esta Nueva España", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Tratado de las Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, vol. II: 17-180. Fuente Cultural Navarro, México D.F.

Sahagún, fray Bernardino de
1997 [1558-1560] *Primeros Memoriales.* Traducido por Thelma D. Sullivan, University of Oklahoma Press, Norman.
2006 [1569] *Historia General de las Cosas de Nueva España.* Editorial Porrúa, México, D.F.

Said, Edward
2003 *Orientalism,* Penguin Classic (1era. edición 1978), London.

Saint-Exupéry, Antoine de
1999 *Le Petit Prince,* Gallimard (1era. edición 1946), Paris.

Sánchez Castro, Alejandro
1952 *Historia Antigua de los Mixes*, Dirección general de asuntos indígenas, SEP, México.

Sánchez de Aguilar, Pedro
1953 [1639] "Informe contra los Adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Tratado de las Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, vol. II: 181-336. Fuente Cultural Navarro, México D.F.

Sandstrom, Alan R.
1991 *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, Norman.
2001 "Divination", en David Carrasco (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, vol. 1: 327-329. Oxford University Press, New York.

Schele, Linda and Nikolai Grube
1997 *Notebook for the XXIst Maya Hieroglyphic Workshop, March 8-9: The Dresden Codex,* University of Texas, Austin.

Schoenhals, Alvin y Louise C. Schoenhals
1982 *Vocabulario Mixe de Totontepec*, Serie de Vocabularios Indígenas Mariano Silva y Aceves No. 14, ILV, México D.F.

Schultz, Ricardo P. C.
1942 "Apuntes sobre cálculos relativos al calendario de los indígenas de Chiapas", *El México Antiguo*, sobretiro del tomo VI, núm. 1-3: 6-14.

Schultze Jena, Leonhard
1933-1938 *Indiana*, 3 tomos, Gustav Fischer, Jena.

Sejourné, Laurette
2004 *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. Siglo XXI, México D.F.

Seler, Eduard
1904a "The Mexican Chronology", en Charles P. Bowditch (ed.): *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems and History*: 13-55. Bureau of American Ethnology Bulletin 28, Smithsonian Institution, Washington.
1904b "Significance of the Maya Calendar in Historic Chronology", en Charles P. Bowditch (ed.): *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems and History*: 327-337. Bureau of American Ethnology Bulletin 28, Smithsonian Institution, Washington.
1963 [1904-1909] *Comentarios al Códice Borgia,* Mariana Frenk (trad.), 2 tomos, FCE, México D.F.
1990a [1888] "The Day Signs of the Aztec and Maya Manuscripts and their Divinities", en Charles P. Bowditch (ed.): *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology,* vol. I: 119-165.
1990b [1898] "The Tonalamatl of the Ancient Mexicans" en Charles P. Bowditch (ed.): *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology,* vol. I: 188-197.

Serna, Jacinto de la
1953 [1653] "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Francisco del Paso y Troncoso (ed.): *Tratado de las Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, vol. I: 39-368. Fuente Cultural Navarro, México D.F.

Smith, Linda Tahiwai Smith
1999 *Decolonizing Methodologies,* Zed Books, Londres.

Stack, Trevor
2005 "The Time of Place in West Mexico", en Wendy James y David Mills (eds.): *The Qualities of Time. Anthropological Approaches*: 55-69. Berg, Oxford.

Stark, Frederick
1898 *American Indians,* Ethnographic Reader No. 2, D. C. Heath and Co., Boston.
1908 *In Indian Mexico,* Forbes & Co, Chicago.

Stavenhagen, Rodolfo
1989 "Derechos humanos y derechos indios", en Rodolfo Stavenhagen (coord.): *La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos:* 9-16. Musiro, Leiden.

Stuart, George E.
1993 "The Carved Stela from La Mojarra, Veracruz, Mexico", *Science* vol. 259, núm. 5102: 1700-1701.

Swadesh, Morris
1967 "Lexicostatistic Classification", en Norman A. McQuown (ed.): *Linguistics:* 79-115. Handbook of Middle American Indians, vol. 5, Robert Wauchope (ed. general), University of Texas Press, Austin.

Tarot
Dastin, Madrid

Tate, Carolyn E.
1999 "Patrons of Shamanic Power. La Venta's Supernatural Entities in Light of Mixe Beliefs", *Ancient Mesoamerica*, vol. 10: 169-188.

Tedlock, Barbara
1982 *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
1983 "Quichean Time Philosophy", en Anthony Aveni and Gordon Brotherston (eds.): *Calendars in Mesoamerica and Peru, Native Computations of Time:* 59-72. BAR International Series 174.
1991 "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of anthropological Research*, vol. 47, núm. 1: 69-94.
1992 "Mayan Calendars, Cosmology, and Astronomical Commensuration", en Elin C. Danien and Robert J. Sharer (eds.): *New Theories on the Ancient Maya:* 217-227. The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia.

Tena, Rafael
1987 *El Calendario Mexica y la Cronografía*, INAH, Colección Científica, México, D.F.

Tichy, Franz
1981 "Order and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality", en Elizabeth Benson (ed.): *Mesoamerican Sites and World-Views*: 217-245.
1983 "Observaciones del sol y calendario agrícola en Mesoamérica", en Anthony Aveni and Gordon Brotherston (eds.): *Calendars in Mesoamerica and Peru, Native Computations of Time:* 135-143. BAR International Series 174.

Tonalmatl Aubin
1900 edición y comentarios por Eduard Seler (*Das Tonalamatl der Aub in 'sehen Sammlung. Eine altmexikanische Bilderhandschrift der Bibliothèque Nationale in Paris*), Berlin.

Torquemada, Fray Juan de
1986 [1615] *Monarquía Indiana*, 3 tomos, Porrúa, México D.F.

Torres Cisneros, Gustavo
2003 Mëj xëëw: *la gran fiesta del Señor de Alotepec*, CDI, Fiestas de los pueblos indígenas, México DF.
2004 *Mixes*, CDI, Pueblos indígenas del México contemporáneo, México, DF.

Urcid, Javier
1998 "Codices on Stone: The Genesis of Writing in Ancient Oaxaca", *Indiana Journal of Hispanic Literatures,* vol. 13: 7-16.
2001 *Zapotec Hieroglyphic Writing,* Dumbarton Oaks, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology No. 34, Washington D.C.

Vail, Gabrielle
2006 "The Maya Codices", *Annual Review of Anthropology*, vol. 35, núm. 1: 497-519.

Vail, Gabrielle y Anthony Aveni (eds.)
2004 *The Madrid Codex: New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript,* University Press of Colorado, Boulder.

Vail, Gabrielle y Christine Hernández
2006 "Fire Drilling, Bloodletting, and Sacrifice: Yearbearer Rituals in the Maya and the Borgia Group Codices", en Rogelio Valencia Rivera and Geneviève Le Fort (eds.): *Sacred Books, Sacred Languages. Two Thousand Years of Ritual and Religios Maya Literature*, Proceedings of the 8th European maya Conference, 2003: 65-79. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben.

Van der Loo, Peter
1989 "Rituales con manojos contados en el Brupo Borgia y entre los Tlapanecos de hoy día", en Rodolfo Stavenhagen (coord.): *La Visión India. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos:* 232-237. MUSIRO, Leiden.

Veytia, Mariano
1944 [1780] *Historia Antigua de México,* tomo I, Editorial Leyenda, México D.F.

Villa Rojas, Alfonso
1956 "Notas introductorias", en Walter Miller (autor): *Cuentos Mixes*: 13-68. Biblioteca de Folklore Indígena, vol. 2. INI, México, D.F.

Villoro, Luis
1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS, SEP, México D.F.

Vogt, Evon
1993 *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinancteco Rituals,* University of Oklahoma Press (1era. Edición 1976), Norman.

Wecks, John M; Frauke Sachse y Christian M. Prager
2009 *Maya Daykeeping: Three Calendars from Highland Guatemala*, University Press of Colorado, Boulder.

Weitlaner, Irmgard
1936 "A Chinantec Calendar", *American Anthropologist,* vol. 38, núm. 2: 197-201.

Weitlaner, Irmgard y Roberto Weitlaner
1963 "Nuevas versiones sobre calendarios mijes", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 19: 41-62.

Weitlaner, Roberto
1961 *Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca. Una serie de cuadros sinópticos que contiene rasgos culturales de chinantecos, mazatecos y mixes,* Dirección de Investigaciones Antropológicas, INAH, México.

Weitlaner, Roberto e Irmgard Weitlaner
1946 "The Mazatec Calendar", *American Antiquity*, vol. XI, núm. 3: 194-197.

Wertsch, James
2008 "The Narrative Organization of Collective Memory", *Ethos,* vol. 36, núm. 1: 120-135.

Whittaker, Gordon
1980 "The Hieroglyphics of Monte Alban", Tesis inédita de PhD, Yale University, New Haven.
1983 "The Structure of the Zapotec Calendar", en Anthony Aveni and Gordon Brotherston (eds.): *Calendars in Mesoamerica and Peru, Native Computations of Time:* 101-133. BAR International Series 174.
1990 *Calendar and Script in Protohistorical China and Mesoamerica. A Comparative Study of Day Names and their Signs*, Holos, Bonn,

Wichman, Søren
1995 *The Relationship among the Mixe-Zoquean Languages of Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City.

1998 "A Conservative Look at Diffusion Involving Mixe-Zoquean Languages", en Roger Blench y Matheuw Spriggs: *Archaeology and Language II:* 297-323. Routledge, London.

Wichman, Søren, Dmitri Beliaev y Albert Davlestshin
2008 "Posibles correlaciones lingüísticas y arqueológicas vinculadas con los olmecas", en Ma. Teresa Uriarte y Rebecca B. González Lauck (eds.): *Olmeca. Balance y perspectivas, Balance de la Primera Mesa Redonda:* 667-683. UNAM, México D.F.

Winter, Marcus (coord.)
1994 *Monte Albán: Estudios recientes,* Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, INAH, Oaxaca.

Wolf, Eric
1982 *Europe and the Peoples without History*, University of California Press Berkeley.

Worthy, Morgan y Roy S. Dickens
1983 "The Mesoamerican Pecked Cross as a Calendrical Device", *American Antiquity,* vol. 48, núm. 3: 573-576.

Young, James E.
1988 "Introduction", en James E. Young (ed.): *Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the consequences of Interpretation*: 1-11. Indiana University Press, Bloomington.

Zeitlyn, David
2001 "Finding meaning in the Text: The Process of Interpretation in Text-Based Divination", *The Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 7, núm. 2: 225-240.

Zilbermann, María Cristina
1994 "Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII", en Salomón Nahmad (comp.): *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*: 271-287. CIESAS, IOC, Oaxaca

APÉNDICE 1
CALENDARIOS MIXES EN LA LITERATURA

DIAS DE LOS CALENDARIOS MIXES*

	Villa Rojas 1956,60		Mann 1958, 142; Mann y Chadwick 1960, 7		Carrasco, Miller y Weitlaner 1961, 159-160, 163-164				Weitlaner y Weitlaner 1963, 44-45, 56, 58-59						Ballesteros y Rodríguez 1974, 62		Beulink 1979, cuadro 50				Lipp 1983, 204-205; 1991, 63		*El Invencible* 1993**	Duinjmeijer 1996, apéndice A (el calendario que registró en Mazatlán es igual que Lipp)					Este trabajo	
	San Lucas Camotlán		San Juan Guichicovi y Agencia Piedra Blanca		Cotzocón (Carrasco registró ceremonias apropiadas para c/día)		Mazatlán (2nda versión) (Weitlaner y Miller) (2ndo informante)		San Juan Guichicovi (mismo informante que Mann y Chadwick)		Cotzocón (1era versión, existen errores en el orden y traducción)		Cotzocón (2nda versión)		Chichicaxtepec		Chimaltepec		Guichicovi		? (probablemente Mazatlán)		?	Tiltepec	Huitepec	Chichicaxtepec	Yacochi	Encinal Colorado Guich.	Chichicaxtepec	
1	Jukpii	Raíz	Hukpi	Raíz	Jukpiu	Urdir, recoger (como semilla)	Jukpi:	Raíz	Jukpi:	Raíz	Hukpiu	Raíz de tronco	Hukpiu	Raíz de tronco	Tojk	Casa, habitación	Juk Pu	Raíz	Jugpi	Señorita	Hukpi:	Raíz	Taék	Tøjk	Jukpiw	Tøjk	Ukpib/ Tøjk/Hocpi	Jukpii	Tëjk	Casa
2	Shra'a	Viento	Shaa	Viento	Sháu	Viento	Xa'a	? (Viento del norte)	Xa'a	Viento	Šâ ʔ uj	Viento del norte (malo para los casados)	Ša ʔ au	Aire, viento del norte	Ka'ab	Cascado, peñasco	Sbraa	Viento	Xubaa	Viento	Šaˈˈ (Ša·p)	Viento	Sháub	Xa'a	Xa'aw	Xa'a	Xa'ab	Xa'a	Xaaw (Xaw)	Cascada (Xaawin, lugar de la Cascada)
3	Jow	Palma	How	Palma	Jóu	Mosca	Jof	Palma -para sombrero-	Jof	Palmera	Houj	Palma	Hou (How)	Mosca	Jo'b	Magullado	Yaw	Palma	Xow	Palma	How	Palma	Jow	Jo'o	Jow	Jow	Jow	Jow	Jow	Magullado, aguadito, algo que comienza a madurar
4	Juun	Ablandar	Huun	Quemar algo, como con agua caliente o un arma de fuego	Ju:n	Duro	Jyu:n	? (Duro; escaldar)	Ju:n	Quemar algo con algo caliente o con arma de fuego	Hu:n	Macizo	Hu:n	Fuerte, macizo como madera	Joon	Macizo, resitente	Yuron	Ablandar	Juun	Ablandar	Hu:n	Duro, sólido, resistente, como el centro de un árbol o un individuo fuerte	Juun	Juu'n	Juu'n	Juu'n	Juu'n	Juun	Joo'n	Algo macizo, duro y fuerte
5	Tsa'an	Culebra	Tsaanch	Serpiente	Tza ʔ ñ	Culebra	Tsa'añ	Culebra	Tsa'añ	Culebra o serpiente	Tsa ʔ an	Culebra	Tsa ʔ ín	Culebra	Tzan	Culebra, vivo	Tsaan	Culebra	Xhaañ	Culebra	Ca"ny	Serpiente	Tzaañ	Tsaa'n	Tsaa'n	Tsaa'n	Tsaa'n	Tsa'andy	Tsaan	Serpiente
6	Uj	Mundo o Tierra	Uh	Mundo o Tierra	Juɔ	Calina, zapote amarillo	'Uj	Munod	'Uj	Mundo o tierra	ʔ Uj	El mundo, la tierra	ʔ Uj	?	Hój	Tíñe, embarre	Uj	Mundo	Uj	Bejuco del campo	'Uh	Tierra, mundo	Úh	Uj	Uj	Uj	Uuj	Uj	Oj	?
7	Koy	Conejo	Koy	Conejo	Kóy	Conejo	Koy	Conejo	Koy	Conejo	Koi	Conejo	Koi	Conejo	Na'	Nombre de animal doméstico	Koy	Conejo	Koy	Santo	Koy	Conejo	Nah	Naa	Naa	Naa'	Naa'	Koy	Naj	?
8	Naan	Venado	Naan	Venado	Nu:n	El que reparte, dueño de los animales silvestres	Na:n	Venado	Na:n	Venado	Na:n	Venado	Na:n	Venado	Bipch	Avienta o aventar	Naan	Venado	Naa	Venado	Na:n	Venado	Bipch	Wipts (Ukpiw)	Wipts	Wipts	Bipts	Naan	Wiptsy	?
9	Nü'ün	Río	Nu'an	Río o Mordida	Nugn	El que chupa?, muerte?	Nü ʔ ïn (Nïˈïn)	Río (? es como morder un poco)	Nü ʔ ün	Río o mordizco	nΛ ʔ Λn	?	NΛ ʔ Λn (Nu ʔ un)	Flor de zacate, sirve para matar gusano de bestias	Non	Mastica	Nu un	Río	Nuu	Río, arroyo	Ni:n	Agua, río	Náen	Nøøn	Nøøn	Nøøn	Nøøn	Nëën	Nëën	? Probablemente agua o río
10	Jo'o	Bejuco o Perro	Ho'o	Como un perro, sin respeto o religión	Jó ʔ ov	Desintegración, quebrazón (como de masa o cosa seca que se parte)	Jyo'o (Jo'o)	?	Jo'o	Sin ningún respeto como perro sin religión	Ho ʔ ow	Mosca	Ho ʔ o	Persona que no tiene respeto a otros	Jo'	Difícil, peligroso	Joo	Bejuco, Perro	Joo	Campo, montaña	Ho"	Vaina	Jó	Jow	Jo'o	Jo'o	Jo'o	Jo'o	Jo'	?
11	Jaymi	?	Ham	Cal; también relacionado a familia	Ja:my	?	Jaimy	?	Jaimy	Cal o familiar	Haim	Tio	HΕ:im (Ha:im)	Tio	Jeem	Tizón gureso	Jag Mu	?	Xaan	Cal, ceniza	Ha·my	Fino, cenizas blancas	Jaeim	Jäm	Jäm	Jäm	Jäm	Jaamy	Jëm	Algo que vuelve a encender fácilmente, como las cenizas
12	Tuuts	Diente	Tuuts	Diente	Tetz	Diente	Tï:ts	Diente	Tü:ts	Diente	tΛ:ts	Diente	TΛ ʔ Λts	Diente	Tots	Muelas o diente	Tu'uts	Diente	Tuts	Diente	Ti:c	Diente	Taetz	Tøøts	Tøøts	Tøøts	Tøts	Tëëts	Tëëts	Diente
13	Kapy	Carrizo	Kapy	Carrizo	Kapy	Carrizo, cosa larga	Kapy	Carrizo	Kapy	Carrizo	Kâ:â	León	KΕip	Carrizo	Kep	Carrizo débil	Kapy	Carrizo	Kap	Carrizo	Kepy	Carrizo	Kaeip	Kapy	Kapy	Kapy	Käp	Kapy	Käp	Carrizo
14	Kaa	Tigre	Kaa	Tigre o cualquier animal feroz	Ka:	León	Ka:	Tigre	Ka:	Tigre	Kap ʔ	Carrizo	Ka:	Tigre	Ka'	Ganado, ganancia	Ka	Tigre	Kaa	Tigre	Ka:	Jaguar	Ka	Kaa	Kaa	Kaa	Kaa/Ka	Kaa	Kaa	Vaca o toro, probablemente derivado de los vocablos que refieren a los gatos salvajes
15	Juiky	Tabaco	Huik	Tabaco	Jí ʔ iky	Tabaco	Ju'uiky	Tabaco	Ju'uiky	Cigarro o tabaco	Hi:k	Tabaco	HΛ:ik	Tabaco	Ju'uk	Cigarro, fumar	Juinky	Tabaco	Huik	Tabaco	Hu·iky	Tabaco	Juuik	Ju'uk	Ju'uk	Ju'uk	Ju'uk	Ju'ugy	Ju'uk	Tabaco
16	Paa	Palo enhiesto	Paa	Varas que sustituyen por velas o cera	Pa:y	?	Pa:	Palo levantado	Pa:	Popotes derechos que se ocupan como velas o cosa recta	Poi	Pañuelo	Pai	Pañuelo	Paub	Nombre de un encino	Paa	Palo enhiesto	Paa	Enhiesto	Pa:	Borde, a un lado; cortar con un cincel, separar, romper	Paaub	Paw	Paw	Paw	Paw/Pao	Paa	Paöw (Paw)	?
17	Ujshr	Temblor	'Uhsh (Uh)	Temblor	ʔ u ʔ sh	Temblor	'Yujx	Temblor	'Ujx	Temblor o sismo	ʔ Ujš	Temblor	ʔ Ujš	Temblor	Hopx	Temblor, movimiento	Usjbe	Temblor	Xhs	Temblor	'Uhjš	Temblor	Úsh	Ujx	Ujx	Ujx	Ujx	Ujx	Ojx	Temblor o movimiento
18	Tap	?	Tap	Nubes negras	Tap	Colgago de hollín (dudosoa, hollín es tapk)	Dap	?	Tap	Nubes negras, tormenta en el cielo	TƆp	?	TƆp	"No sale"	Táp	Hollín, ahumado	Tap	?	Taptap	Estrella, resplandor	Tap	Cubierto, obscurecer, como nubes antes de la tormenta	Tap	Tap	Tap	Tap	Tap	Tap	Tap	?
19	Muy	Zacate	Muy	Pasto	Mu:y	Zacate	Mïy	Zacate	Müy	Zacate	Muij	Zacate	mΛi	Zacate	Mooy	Zacate	Muy	Zacate	Muy	Zacate	Mi·y	Pasto	Maey	Møøy	Møøy	Møøy	Møøy	Mëëy	Mëy (Mëëy)	Pasto
20	Jugwüiñ	Avispa	Huguny	Nido de avispa	Jugú:ñ	Juez, dueño	Jugwïiñ (Jïgwïiñ)	Avispa	Jugwüiñ	Casa de las avispas o todas las artes del mundo	hΛgΛi	Luciérnaga	Hu ʔ igΛiñ	En las mujeres embarazadas trabaja el Hu'ʔigΛiñ para que sea hombre o mujer el niño; es un espíritu o fuerza para bendecirlo, para que nazca bien	Jogoon	Virtuoso, inteligente	Jug uuiñ	Avispa	Iugun	Avispa	Hugi:ny	Mollera; punto u "ojo", donde se empiezan a tejer las palmas	Baeñ	Jugøn	Jugøn	Jugøn	Jëgëëjn	Jugëëny	Gügën	?
	No hay fechas de correlación		e.g., 27 oct. 1957= 2 Hukpi 1960: 6)		No hay fechas de correlación		e.g., mayo 31 1954=12 Palo levantado (p. 163)		e.g., 31 oct. 1960= 3kaa (p. 47)		e.g., 30 jul. 1959= ho?ow (p. 56)		e.g., 1 ago. 1958=2koi, 23 febrero 1957=2 tabaco (p. 59)		No hay fechas de correlación		No hay fechas de correlación				No hay fechas de correlación		e.g., 24 de feb. 1993=10 tzaañ (p. 7)	e.g., 25-26 oct 1995= 10 Jugëëny Encinal Colorado, 2-3 jul 1995= 11 Juun, Tiltepec, 13 ago 1995= 13 Tsa'any, Huitepec, 25-26 nov 1995= 1 Nëˈën, Chichicaxtepec (p. 177).						Ver Apéndice 2	

*Se respetan las grafías de cada autor. En la Tabla de los días, las celdas en gris corresponden a los cargadores del año así señalados por los autores. La última fila contiene ejemplos de fechas de correlación en cada fuente. Andrade (1995: 117) copia el documento o tonalamatl que Miller encontró y por esta razón no se incluye en la Tabla. Torres Cisneros (2004: 33) reproduce lo de otros autores, no cita sus fuentes. En el trabajo de Aldaz Hernández (2000: 22) fecha en Chichicaxtepec miércoles 7 ago 1996= 10 tsaan. **Publicación periódica, Número 7, Organización de Pueblos Mixes, Puxmetacan Mixe, Cotzocon.

		VEINTENAS DE CALENDARIOS MIXES*												
		Villa Rojas 1956, 49-50			Mann 1958, 144-145; Mann y Chadwick 1960, 5-6		Weitlaner y Weitlaner 1963, 50-51	Beulink 1979, cuadro 51		Lipp 1983, 187-189; 1991, 57-59				Duinmeijer 1996, 181-183	
		San Juan Maztlán			San Juan Guichicovi (información de Aurelio Montero conocedor del trabajo de Miller 1956, Correcciones hechas por Antonio Guzmán, de Piedra Blanca). Indicación en español tomada de Weitlaner y Weitlaner 1963.		San Juan Guichicovi (información por Aurelio Montero, es la misma que en Mann 1958; Mann y Chadwick 1960)	Chimaltepec		? (probablemente Mazatlán)				San Juan Mazatlán	
1	nov 1-20	Muj kaj-pu'ut Ipts	"Hay humedad"	Se siembra yuca, malanga, camote y caña. Se cosecha maíz de temporal	Muh Kahpud	Se pizca el maíz de temporal y se machetea y se siembra el chahuite (variedad de maíz)	Muuj cajpud	Muj kaj-pu'ut Ipts	"Hay humedad"	Mihkahpu"t	Pueblo grande	15 oct- 3nov	Clima frío, maíz cosechado, arboles gruesos quemados para cortarlos	Mëjkajpu'ut	16 oct-4 nov
2	nov 21-dic 10	Jak kaj-pu'ut Ipts	"Más humedad"	Las mismas ocupaciones que en el anterior	Hak Kahpud	Se hacen las mismas ocupaciones y se pizca el café	Jak cajpud	Jak kaj-pu'ut Ipts	"Más humedad"	Hakkahpu"t	Pueblo negro	nov 4-23	Maíz cosechado, tierra preparada para siguiente siembra, árboles cortados para descomposición	Jaagkajpu'ut	5 nov-24 nov
3	dic 11-30	Muj shruwu'u Ipts	"Hacer sol. Calor"	Se empieza a rozar o preparar la milpa llamada *chahuite* o de sol *(Tonamil* en otras partes)	Muh Shruwu'u (Muh Kaa Shruwu'u)	Se siguen haciendo las mismas ocupaciones	Muj shuwú	Muj shruwu'u Ipts	"Hacer sol. Calor"	Mihšohwi"	Gran roble	nov 24-dic 13	Tierra preparada para sembrar, árboles sembrados, pájaros comen mucho maíz y frutas.	Mëjxuwë'ë	25 nov-14 dic
4	dic 31-ene 19	Jak shruwu'u Ipts	"Más sol"	Como en el anterior	Hak Shruwu'u	Las mismas ocupaciones, en terrenos de humedad se siembra frijol, también café pero se cree que no produce mucho	Jak shuwuú	Jak shruwu'u Ipts	"Más sol"	Hakšohwi"	Roble negro	dic 14- ene 2	Plantar árboles, terreno preparado, árboles cortados para su descomposición	Jaagxuwë'ë	15 dic-3 ene
5	ene 20- feb 8	Tá'ak'án Ipts	"Menos calor" o "va pasando el tiempo de calor"	Continuan las mismas ocupaciones	Kudyuush	Las últimas siembras de chahuite	Kudyuush	Tú'(ak ám)	"Menos calor" o "va pasando el tiempo de calor"	Kudyu:š	Murciélago	ene 3-22	Murciélago llega y chupa ganado, signo de ofrendar a la tierra para la protección de los animales, empieza buen clima, rebrotan los árboles cortados, cosecha de café, florecen árboles plantados	Ta'agam	4 ene-23 ene
6	feb 9-28	Ipts Tugú'u	"Que entra". "Meterse en un rincón de la casa o del monte"	Tiempo de deshierbar la "milpa de sol"	Taagam (Apts Tukuu)	En este tiempo se ocupan de deshierbar la milpa del chahuite, y bajan a la población el café ya seco que se cortó	Taag am	Ipts Tugú'u	"Que entra". "Meterse en un rincón de la casa o del monte"	Mihka:	Gran Jaguar	ene 23-feb 11	Mejora clima, maíz del invierno sembrado, café cosechado	Mëjkaa	24 ene-12 feb
7	mar 1-20	Kudyuúsh Ipts	"Murciélago". "Donde comienza o el principio"	Nada especial. Ocupados en pequeños menesteres	Nuudzi (Kudhuik)	Se empieza en la montaña a derribar árboles para la milpa de temporal	Nuudzí	Kudyuushii	"Murciélago". "Donde comienza o el principio"	Ipctigi"	Adentro de la casa	feb 12-mar 3	Buen clima, maíz del invierno sembrado	Iptstëgë'ë	13 feb-4 mar
8	mar 21-abr 9	Muj kaa Ipts	"Tigre"	Se siembra plátano. Se inicia la roza da la nueva milpa de temporal	Muh Kaa (Muh Kaa Put)	Se sigue la roza y se quema, y se siembra la milpa de lejos o hakem kam (jaguem gaam)	Muuj Kaá	Muj kaa Ipts	"Tigre"	Ta·k'am	Lugar de tierras humedas	mar 4-23	Periodo "delicado" para cuidar, maíz de primavera sembrado, terrenos quemados	Kudyëëxy	5 mar- 24 mar
9	abr 10-29	Nuudzí'i Ipts	"Calabaza"	Se quema y se siembra	Ish Tuguu (Nuudzi Ka Put)	Las mismas ocupaciones para sembrar la milpa de lejos, en el hakem kam y en las planicies cerca de ríos para que la milpa esté ya seca para antes de que las plantas broten	Ish tuguú	Nuudzí'i Ipts	"Calabaza"	Ni:ci"	Calabaza de agua	mar 24-abr 12	Maíz de temporal sembrado en áreas bajas, humedas, terrenos quemados	Nëdsi'i	25 mar-13 abr
10	abr 30-may 19	Muj shrooshr Ipts	"Gran víbora sorda"	Cosechan la "Milpa de sol". Se siembra la milpa de temporal	Muh Shoosh	[el mero tiempo] También para sembrar la milpa de lejos, jaguem caam y se pizca el maíz de chahuite	Muj shosh	Muj shrooshr Ipts	"Gran víbora sorda"	Mihšo:š	Grande serpiente fer de lance	abr 13-may 2	Maíz desgranado, quema y roza	Mëjxoox	14 abr-3 may
11	may 20-jun 8	Jak shrooshr Ipts	"Más víbora sorda"	Sigue la siembra	Hak Shoosh	Las mismas ocupaciones del mes anterior	Jak shosh	Jak shrooshr Ipts	"Más víbora sorda"	Ha·kšo:š	Más serpiente fer de lance	may 13-22	Precaución durante estos meses, máiz sembrado	Jakxoox	4 may- 23 may
12	jun 9-28	Jo tsoon Ipts	"Ya salió" (o "ya cerró" ?)	Limpinado la milpa de temporal	Hootsoon	Limpiando la milpa de temporal y sembrando piña	Jootzon	Jo tsoom	"Ya salió" (o "ya cerró" ?)	Hoco·ñ	"Hígado, estómago" o Abandonar el trabajo inmediatamente	may 23-jun 11	Maíz sembrado, maíz de tierra humeda cosechado	Jodsoon	24 may-12 jun
13	jun 29-jul 18	Azhro'om Ipts	"Montón de ramas"	Tiempo de sembrar chile y camote	A'shroom	Se siembra chile, camote y piña	Ashoom	Azhro'om Ipts	"Montón de ramas"	A·šo"m	Boca o Pila de ramas	jun 12-jul 1	Sembrar plátano, chile, jitomates,deshierbar milpa	Axo'om	13 jun- 2 jul
14	jul 19-ago 7	Ap Ipts	"Abuelo"	Tiempo de sembrar plátano	Ap (Ap Kwuny)	La milpa está en su plenitud y se siembra plátiano en estos días, hay mucho sol y muchos rozan y siembran caña de azúcar	Ap	Ap Ipts	"Abuelo"	Apipc	Ancestro o anciano	jul 2-21	Sembrar frijol, azúcar y plátano, deshierbar milpa	Ap ipts	3 jul- 22 jul
15	ago 8-27	Nushramú'u Ipts	"Junto a la lumbre"	Rozando para la siembra de frijol	Nushamum	Últimas siembras de piña	Nushamuú	Nushramú'u Ipts	"Junto a la lumbre"	Nišami"	Periodo caliente seco	jul 22-ago 10	Tiempo de baja precipitación, periodo de mucho peligro, árboles cortados para secar y luego cortarlos, rajarlos, deshierbar milpa	Nëxamë"	23 jul-11 ago
16	ago 28-sept 16	Muj oo Ipts	"Color pinto" o "manchado"	Tiempo de sembrar frijo y caña	Muh oo	Se limpia y se siembra frijol	Muj oó	Muj oo Ipts	"Color pinto" o "manchado"	Miho:	Gran baño o Catarro	ago 11-30	Maíz de tierra humeda cosechado, árboles quemados, llevar madera de construcción a casa	Mëjoo	12 ago-31 ago
17	sept 17-oct 6	Jak oo Ipts	"Más de color pinto"	Continú la siembra de lo anterior y de "jicalpextle"	Hak oo	Las mismas ocupaciones	Jak oó	Jak oo Ipts	"Más de color pinto"	Hako:	Más baños o Cuando un cuerpo (árbol) se descompone	ago 31-sep 19	Café sembrado, terreno preparado, maíz cosechado	Jagoo	1 sep-20 sep
18	oct 7-26	Tsaadzók Ipts	"Si nos queremos mucho"	Lo mismo que el anterior	Tsadzook	Empieza la pizca del café en la cercanía	Tsadzoc	Tsaadzók Ipts	"Si nos queremos mucho"	Mihca:cok	Gran piedra	sep 20-oct 9	Café sembrado, maíz cosechado	Mëjtsadso'k	21 sep- 10 oct
19	oct 27-31	Tsaadzók unk	"El hijo del mes anterior"	No se hace nada. Hay que cuidarse. "Es tiempo delicado"	Tsadzook unk	Estos son días sobrantes, muertos o mentirosos que dicen la verdad. Days of the Dead	Tsadzooc ung	Tsaadzók unk	"El hijo del mes anterior"	Mucca:cok	Pequeña piedra	oct 10-14	Hijos del 'Ene, las serpientes que protegen pero muerden si no ofrendas, periodo delicado o peligroso, no hay trabajo, los que nace son "encantados", con buena fortuna.	Mutsadso'k	11 oct-15 oct

*Torres y Cisneros (2004) transcribe un calendario agrícola, igual al de Villa Rojas (1956), pero cambia el orden de los meses para correlacionarlo según los meses/fiestas aztecas

	NUMERALES DE LOS CALENDARIOS MIXES					
	Villa Rojas 1956, 59	**Mann 1958, 142; Mann y Chadwick 1960,7**	**Carrasco, Miller y Weitlaner 1961, 163-164**	**Weitlaner y Weitlaner 1963, 45, 58-59**		**Lipp 1983, 203-204; 1991 62-63**
	San Lucas Camotlán	**San Juan Guichicovi y Agencia Piedra Blanca**	**Mazatlán**	**San Juan Guichicovi (mismo informante que Mann y Chadwick)**	**Cotzocón**	**? (probablemente Mazatlán)**
1		Tum	Tum	Tum	Tuˀum	Tu"k
2		Mets	Mats	Mets	Mats	Mec
3		Tuug	Tu:k	Tuug	Tu:k	Tu·k
4	Makts	Maksh	Makts	Macx	Majkts	Makc
5	Maksh	Moksh	Mokx	Mocx	Mokš	Mokš
6		Tuht	Tujt	Tujt	Tujt	Tuht
7		Kuy	Kuy	Cuy	Kui	Kuy
8	Tagut	Tugut	Tugut	Tugut	Tu:gut	Tigut
9	Taashr	Tasht	Ta:x	Tasht	Tašt	Ta·š
10	Majk	Mahk	majk	Majc	MƆjkts	Mahk
11		Kund	Kïˀïnt	Quevend	KΛˀΛn	Ki"n
12		Kusht	Kïˀïx	Quevesht	KΛˀΛšk	Ki"š
13	Pagach	Pagach	Pagach	Pagach	Pagač	Pagač

APÉNDICE 2
CORRESPONDENCIA DE FECHAS MODERNAS Y MIXES DE POXOYËM

Calendario Moderno			Calendario Ayook de Poxoyëm	
Día	Mes	Año	Numeral	Signo
20	enero	2008	6	Naj
9	febrero	2008	13	Naj
6	octubre	2008	6	Naj
20	mayo	2009	11	Käp
1	junio	2009	10	Tsaan
30	agosto	2009	9	Ju'uk
11	junio	2010	8	Gügën
4	agosto	2010	10	Kaa
6	noviembre	2010	13	Wiptsy
2	marzo	2011	12	Joo'n
28	abril	2011	4	Tëjk
15	diciembre	2011	1	Tëëts
6	abril	2012	10	Tsaan
3	mayo	2012	11	Tëëts

APÉNDICE 3
VOCABULARIO AYOOK EN LA VARIANTE DE POXOYËM

En este apéndice se incluyen las palabras ayook y su significado en español que recopilé durante mi trabajo de campo en Poxoyëm. En total suman 1266 palabras. Fueron revisadas y corregidas por el Director de la Escuela Primaria de Poxoyëm, Profr. Maurilio Solano Rodríguez, quien nació y creció en Chichicaxtepec. Al momento de las correcciones, febrero 2010, él se encontraba próximo a jubilarse. Gracias a su interés y motivación, se logró realizar el presente vocabulario.

La lista proviene de una base de datos en la que se distribuyen las palabras en orden alfabético, en mixe y en español. Dicho archivo (en formato Excel) también permite realizar búsquedas de palabras de manera inmediata. En un futuro, se podría publicar esta base de datos en medios digitales (e.g., internet) como material didáctico o soporte de la lengua ayook.

Para esta sección, por razones de espacio, elegí presentar el vocabulario organizado por categorías temáticas, desde el idioma mixe al español, por orden alfabético. Anteriormente, obsequié a la escuela primaria de Poxoyëm una versión impresa de este listado de palabras agregando otros dos arreglos distintos, sin separación en categorías: ayook-español y español-ayook. De ahí el aspecto de las siguientes líneas, similar a la de un cuadernillo.

El siguiente cuadernillo pretende ser una breve y básica aportación a la escritura y lectura del idioma mixe en la variante de San Cristóbal Chichicaxtepec. El contenido gráfico y lingüístico está basado en el modelo creado por el lingüista Juan Carlos Reyes Gómez (2005, "Aportes al proceso de enseñanza aprendizaje de la lectura y la escritura de la lengua ayuuk". Centro de Estudios Ayuuk, Universidad Indígena Intercultural Ayuuk, Oaxaca). El sonido de vocales se puede consultar en: http://www.phonetics.ucla.edu/course/chapter1/vowels.html

La variante de Chichicaxtepec es similar a la variante que hablan en Totontepec y sus comunidades cercanas. De hecho, el idioma es más entendible entre estas comunidades que con las personas que pertenecen a Santa María Mixistlán y Mixistlán de la Reforma.

Alfabeto

Consonantes: D, J, K, L, M, N, P, S, T, W, X, Y. En ocasiones G.

La letra "W" corresponde al sonido "V" en español.

La letra X corresponde al sonido "X" como en nahuatl: "Xolotl", "mixtl"; o "SH" como en el idioma inglés: "shout", "shadow".

La letra "T" entre dos vocales suena "D" y la "K" entre dos vocales suena "G". En ocasiones, como al principio de algunas palabras se prefiere usar la letra "G" para evitar confusiones, la cual siempre corresponde al sonido "G" como en las palabras español "gato", "guitarra".

Las letras "T", "S" y "Y" juntas, suenan "CH" como en el idioma español en las palabras "chocolate", "chorro".

Las letras "N" y "Y" juntas, suenan como el sonido "Ñ" en español, "años",

***Vócales*:** A, Ä, E, Ë, I, O, Ö, U, Ü

Las vocales "A", "E", "I", "O" y "U" poseen el mismo sonido que usamos en español.

La "Ä" representa al sonido [æ], bajo anterior plano o vocal casi abierta no redondeada. Ocurre en la "a" de "cat" del idioma inglés.

La "Ë" suena [ə], vocal media central, es el sonido *schwa* del inglés, como la "e" en "angel" o "bucket". También en "ce" de francés.

El sonido vocálico "Ö" corresponde al sonido [o], medio posterior abierto o vocal semicerrada posterior redondeada. Se pronuncia como la "o" en "row" en inglés. Es una "o" de español pero más suave.

La "Ü" representa el sonido [ɨ], alto central cerrado o vocal cerrada central no redondeada, también llamada "i herida". Aparece en inglés, como en la "e" de "roses" o "noses"

Ayook	Español

Animales

aa't	piojo
ajkxm	pescado
akiix	pollo joven
akiix	gallinita
axkj	liendre
iix	comadreja
ijk	mapache
ixapën tënëk	tepescuintle
ixmä'än tënëk	tepescuintle
ixpo'ts	águila
jaatsy	bestia
jämkaa	león gris
jamyëpët	correcaminos
joon	pájaro
joyëk	araña
kaa	toro
kaa taak	vaca
kääm	cerdo
käjpk	alacrán
käkën	alas
kaway	caballo
kaxtsik	cucaracha
kojstpë joo'n	loro
kom	lombriz
komyo'	abejorro
koojy	hormiga
koxo'ok	codorniz, gallina de monte
koy	conejo
krispú	tecolote
ku'	ardilla
küjtsyk	perro
kujxp	pájaro gris nocturno
kupokaa	leoncito con la cabeza blanca
lampyeen	ratón
le'tk	gallo
lek	gallo
liik	burro
määx wijtsën	águila
me'tj	gavilán
mëy uk	coyote
mëy uk	lobo
mistë	gato
mistëkaa	tigrillo
mitsyk	gato
mojk ap	culebra ratonera

naax tsaan	lombriz
naxpak	tórtola
nëëts	armadillo
nippajk	zancudo
no'op	zopilote
nok'ts tënëk	gusano pegajoso
olëk	guajolote macho
paats	zorrillo
pak	paloma
payoy	concha del caracol
piip	chapulín
pixk	pulga
pooj	tlacuache
serö tënëk	abeja
tänts	chivo
tänts nipixën	borrego
tëjpën	aguijón
tënëk	animal
tënëk tä'äk	telaraña
tikëlaya	lagartija
to'xt	cola
tokna'kj	sapo
toro's kaa tsyo'x	gorrión
tötëk	mariposa
totk taak	guajolota
totkj	guajolote
totkj onëk	guajolotito
tsä'x	caracol
tsaan	culebra
tsaiwa	viuda negra
tsajpna'aw	gallo
tsäts	mosca
tsee lään	pollito
tseew	pollo
tsëëw taak	gallina
tsi'kxpij	luciérnaga
tsiin aay	pájaro azul (que anuncia)
tsik yaxpë	grillo
tsikj	tejón
tsikwiw	golondrina
tsokën	hormiga
tsoxk joo'n	pájaro de varios colores
tüpëts	tuza
tut	búho
tüüx	murciélago
tüwëts	tuza
ujst kaa	león
ujts jaatsy	venado

ujts kääm	jabalí
ujtskääm yo'tspë	puerco espín
uk	perro
uk taak	perra
uux	mosquito
waax	zorro
waj	cuerno
wäko'o	animal de mal agüero, blanco que vuela y acompaña al ujtskaa
wëk	avispa
wük	guajolote de campo
xivëk	zopilote
xiwën	zopilote con alas blancas
xuukx	colibrí
yök u'	el animal de mal agüero, que acompaña al ujtskaa

La naturaleza

aats	raíz
aats	bejuco
aja'	sombra
ajnk	cueva
ayj	hoja
ak	corteza
ak	cuero
akëk	cañada
an	calor
änë	trueno
änë too	tormenta eléctrica
i'nts	arcoiris
ja'aw	derrumbe
jaax kono'pë	estrella de la tarde
jaax kono'pë	Venus
jaxyëë	lucero
jaxyëë	lucero de la mañana
jaxyëë	Venus
jëë'n	fuego
jok	humo
jönkyën	vida
kä'mank	palo de águila
kaa nëxo'ok	hierbabuena
käp	carrizo
kë'ëk	Pléyades
kopk	cerro
kopk	montaña
maatsë	estrella
määx nëë	mar
majk püj	cempasúchil
mejy	lago

mëjy	pasto
mo'ots	lodo
muu'k päjkx	capulín
naax	tierra
nëë	agua
nëpääjy	sauce
ojxë	temblor
öx	atardecer
öx maatsë	estrella de la tarde
öx maatsë	Venus
pä'än	nido
pajk tsin	madroño
pau'y tsaam	fruta silvestre
po'	luna
poj	viento
poo'p xoj	encino
pu'	madera
püj	flor
ta'am ujts	estofiate
ta'am ujts	hierba maestra
tëgëk	remolino
tëmt	semilla
tëxtp	granizo
toj	lluvia
ton	loma
too	camino
toojk topt	Orión (constelación)
toojk topt	Tres Reyes Magos (constelación)
tsaa	piedra
tsaats	maguey
tsajp	cielo
tsänk	heno
tsapts xoj	encino rojo
tsay këp	carrizo del monte
tsiijn	ocote
tsojxt	hielo
tüüx	palma
ujts	hierba
ujts kääwë	chichicastle
um	moho
wajk	huaje
waxk	caña
winëts	nube
witsëk	rayo
xëë	sol
xëëjëtsyëjk	casa del sol
xëëjëtsyëjk	halo del sol
xëjk püj	flor de frijol

xikx	sauco
xoj	árbol
xoj pelota	pelota del árbol
yokjëët	bosque

Cosas de la casa

akë'j	tapa
akx	cal
awatsën	llave
baño	tsijwkën
ixën	espejo
jënt tsaa	piedra para el temascal
jöt	hoyo
ka'tsën	escoba de plantas
këw	banca
kijpxën	metro
kokëpë	almohada
köpën	guitarra
kopojpäjtkën	lavadero
kopöjpën	mazo de madera
kow	guitarra
koxtaajn	costal
küp	palo
kuyëk	juguete
majwkën	cama
moom xëts	jabón de pasta
mu'ts	adobe
mu'ut	pozo
ne'	pared
nëk	cuaderno
nëk	papel
nëk	documento
nipém	techo
o'tsën	pegamento
pätën	escoba
pëts	pared
pi't	hilo
po'tën	goma borrador
pojxën	fierro
pojxën ëëpë	radio
pojxën patsëmpë	coche
pojxën yajk ixk	televisión
poom	copal
pu'	tabla
pu'j	cama
pu'ux	basura
të'ëk	petate
tëjk	casa

tëjk agëp	patio
tëjk akaj	puerta
tëjk akë'j	ventana
tëjk wiin	corredor
tëyën	balanza
to'j	canasta
tojayën	lápiz
totsüüjkyën	silla
tsapixën	cobija
tsëmën	mecapal
tsixk	temazcal
tüjpx	cuerda
tüjpx	mecate
wit akonë	ropero
wo'kën	peine
xaa'ts	pañal
xëts	jabón
xëts wäy	detergente
xöyën	aguja
xuum	red

Cosas de la cocina

akon	recipiente
jä'äx	leña
jëë'n	lumbre
kaa'pën	palo para mover el atole
käts	canasta para tortillas
kaywä'tën	mesa
kosina	cocina
niijijpën	molcajete
niijijpën tsaa	piedra para molcajete
paan	metate
paan majk	metlapil
paan majk	mano de metate
pits	nixtamal
pok	canasta de bule
tajaokyën	recipiente para tomar agua
tex	plato
to'j	canasto
tö'ö	tenate
to'ts	olla
tojkx jää'pën	cuchara
tsim	jícara
tsojkën	cuchillo
wejkxën	comal

Cosas del campo

ää'm yook	rozar
ajtstëk	totomoxtle
anajxëpë	repasar con la yunta
jaa'm	ceniza
jää'pën	pala
jëpk	olote
kaa ixk	cuidar las vacas
kaa papöjpën	látigo
kam	campo
kam	terreno
kojk	espiga del maíz
kokë'	yugo
kopit	con lo que se amarra el yugo
küp	palo
küp yojk	cortar los árboles
liik ixk	cuidar los burros
mökeyoopë	limpia de la milpa
mokpat pätk	chaporrear en la milpa
mook eyoopë	limpia de la milpa
mook tëmt	semilla de maíz
mook tsöyëk	aplicar fertilizante
mooknajtsëmëk	trasladar las mazorcas
mookwänk	recoger mazorcas
mookwintsijk	deshojar la mazorca
mun tajk	sacar las papas
ni'ip	siembra
niip	sembrar
niip küp	palo sembrador
nipën tajën	pico sembrador
nipk	siembra
nüjkx kokamëpë	persona que va al campo a ver a los mozos, hacer la comida
papöjpën	chicote
peyëts	rastrojo
pico	pico
pojxën	hacha
tojën	rifle
tsapipën	onda
tsäx tëjk	tecomate
tsiiw wijtsmojk	recoger la chilacayota
tsojx	machete
ulë ka'tsën	resortera
wimpe'et	limpia o chaporrea
winpojxmojk	despedazar los árboles tumbados
wintajak	remover la tierra
wintëy	espantapájaros
xëjktojk	cosecha de frijol

yajk tënëk jë'kxk	dar de comer a los animales
yajk wintoik	quemar la maleza
yajknaxpejtk	arrimar la tierra para la mata de maíz
yajkwätsp	limpia
yajkxëjk pajkëpë	desgranar el frijol
yo'on	arado
yoowë	yunta
yow	elote

Frutas y verduras

aaxë	ajo
äjkx	chayote
äjkx ayj	guía de chayote
äjkx mun	chinchayote
jo'on	tomate
kaa tsiiw	chilacayota
kafé	café
kip kapën	mamey
ko'on	tomate
kojpën tsaam	zarzamora
kuu' tsi'iw	calabacita de tierra caliente
maxën kapëk	chico zapote
maxën taak mook	maíz rojo
mëëx mook	maíz rojo
mok pajk	grano de maíz
mokö'on	jitomate
mook	maíz
mots tsi'iw	calabacita redonda chiquita
motsk xëjk	frijol delgado
mun	papa
mun tsi'iw	calabacita chiquitita támala
nanëx	quelite mostaza
naxkaka	papa
nëtsok	quelite hierba mora
nëwoox	guayaba
ni'apsats	maguey del monte
niiw	chile
pa'ak mun	camote
pa'ak poox	lima
pa'okën	hongos de Chichicaxtepec
päjkx	durazno
poo'p nëxo'ok	hierbabuena blanca
poox	naranja
poptsü'üëp	popochú
potet	epazote
ta'tsyk	cuajinicuil
taat	nopal
tëëjm	fruta

tek po'	ejote
tokayën	quelite
tsa'am	plátano
tsajp xëjk	haba
tsamën	quelite quintonil
tsi'ajy	guía de calabaza
tsi'iw	chilacayota
tsi'önëk	calabacita
tsoo'k	zapote negro
wajk	guaje
waxk	caña
wow ajy	hierba santa
xëjk	frijol
xëjk pilëk	chícharo
xüjts	aguacate
yok xaa'k	poleo

Comida

äjkx ay uup	guía de chaoyte en amarillo
ajkxm uup	pescado en amarillo
ajop	almuerzo
axëëjk	comida
jëkx	comestible
jüts nëë	pozole
kaak	tortilla
kaan	sal
keets	pulque
me'ets	bodoque
meets	chochoyote
mü'ük	tamal
müü'kx	machucado
nai ayj	hoja de tamal
në'ok nëë	pozole
në'uup	atole blanco
nëtsoo'k komë'ëts tsamën popstü'üp	hierba mora, quintonil, popochú cocido con sal y chile
niimë'	chintestle
niiw jip	salsa
niiw mü'ük	tamalito de sal y chile (especial para después de alumbramiento
niiw nëë	salsa en licuadora
on	manteca
oom	chochoyote
pa'ak	panela
pa'ak në'uup	champurrado
pa'ak nëë	tepache
pojy	pierna del pollo
pöötsyk	memela

pox nëë	agua de naranjas
ta'am tëëjm nëë	café
to'ts nëë	mezcal
tojkx	comida
toxopxën	agua que se toma durante la comida
tsaiwë nëë	mezcal
tsajp kaak	pan
tsi' nëëj	agua de chilacayota
tsi'ipajk müü'x	machucado en pipián
tsi'ipajkpëjk	sacar las semillas de la chilacayota
tsi'itöjkx	chilacayota en amarillo
tsi'iw uup	calabaza en amarillo
tsiaay ko'uup	guía de calabaza en amarillo
tsijëkxk	comer chilacayota
tu'ut	huevo
waxk nëë	tepache de caña o aguardiente
wäy pa'ak	azúcar
xa'k nëë	mezcal
xë'ëx	elote cocido
xëjk mötajë	memelas con grano de frijol entero
xëjk nijëë'y	enfrijolada (tortilla embarrada de frijol)
xëjk uu'p	amarillo de frijol
xëjkomë'ëts	frijoles con chile y sal
xëjkxojëk	empanada de frijol
xon pöx nëë	agua de limón
yow mü'ükj	tamal de elote

El cuerpo humano

aa	boca
ak	cáscara
ak	piel
äp	sombra
apajk	boca
atöts	mentón
atsix	boca pintada
atulëk	cachete
ëjtëpë win	tic nervioso del ojo
ixkopk	nalgas
ixkopk	cadera
jë'ktsë	hipo
jëëjp	nariz
jëkujk	espalda
joot	estómago
joot jöönk	corazón
kak	costilla
kë'	mano
kë'	brazo
ke' kox	codo

kë' onëk	dedo
kë' tsa'ax	palma de la mano
këjk	hombros
kopë'pky	caspa
kowäjk	cabeza
kox	rodilla
koxikx	sesos
koxikx	cerebro
määts	estómago
ni'ak	piel
nüpën	sangre
pajk	hueso
pojy	pierna arriba de la rodilla
pötsk	ombligo
pu'ut	mugre
tä'äts	pipí
tä'äts	orina
tastk	oreja
tastk jot	oído
tëëts	diente
tëëtsë	sed
tejk pa'tk	planta del pie
tek	pie
tek	pierna
tëk ëjx	talón
tek kox	rodilla
tek määts	pantorrilla
tinköjk	cintura
toots	lengua
tsi'tsk	chichita
tsu'uts	carne
tsuj	saliva
tsyixk	flatulencia
tü'ün	popó
tü'ün	excremento
wajy	cabello
win	ojo
win pok	frente
win wajy	pestaña
win wajy	ceja
xëë'k	uña
yio'kt	garganta
yio'kt	cuello

Vestimenta

atook kë’ëk	huarache antiguo
ixën	lentes
ixmok	falda

ixmots	pantalón
jii'ts	falda típica de traje mixe
kë'ëk	huarache
kojo'p	sombrero
komots	gorra
ku'ut	listón
namtsëm	collar
pajk mots	calcetín
tajk	bastón
tatsk tëy	arete
tintsom	cinturón
tsamaan	camisa
tsamaan	playera
tüüx	soyote
wit	ropa
xokx kë'ëk	zapato

Enfermedad

ëë'tsë	vómito
joot pa'am	enfermedad del estómago
ki'ixë	hinchazón
kuwojk pëjpk	dolor de cabeza
oj	tos
oj	gripa
pa'am	enfermedad
päjkxë	disentería
pëjkp	duele
po'ots	grano
tonäxë	diarrea
tsë'ëgë	susto
win ixë	mal de ojo
yio'kt pa'am	dolor de garganta
yio'kt po'ots	granos en la garganta

La familia

äjts	hermano mayor
ap	abuelito
ap onëk	nieto
aptatsk	bisabuelo
ëm	tío
jëy	cuñado (hablado entre hombres)
kap	cuñado
kap	cuñada
ko onëk	entenado
ko taak	madrastra
maxën onëk	ahijado
maxën onëk	ahijada
maxën taak	madrina

maxën tëë	padrino
moyää	concuño
nana vela	abuelita
ojy	cuñada (hablado entre mujeres)
ok	abuelita
ok önëk	nieta
oktatsk	bisabuela
önëk	hijo
önëk	hija
pop	tía
pyükdë	boda
pyükdë	casamiento
taak	mamá
tata vela	abuelito
tëë	papá
tsë'ë	hermana mayor
tso'	suegro
tsoj majk	sobrino
tsoj nëëx	sobrina
uts	hermana menor
uts	hermano menor
xäkëx	nuera o suegra

El pueblo y la comunidad

Akü Ä	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Amaa'y Xëë	Semana Santa
Ank Akë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Anykojmet	Totontepec
Ap Xëë	fiesta de muertos
Awats Am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Ayio'owë	celebración del 1ero de noviembre en Ap Xëë
Centro	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Cruz Verde	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Cruzwintëm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
El Calvario	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Escalera	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Ewëtskëjxm	Mixistlán de la Reforma
I'pxiokm	Veinte Picos, lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
it	lugar
ixpëjkën tëjk	escuela
Ja'aw jëët	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Jäkiögëm	Mixistlán de la Reforma
jaywë kä'tspë	secretario
Joontajëm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
Kaan Jët Pët Too	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kaan Jëtp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores

Kaan Këëts	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kaanxoyëm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kaatonjüjxp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kaatonkojm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
kajpën	pueblo
Kajpën Am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kajpën Kujk	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
Kajpën Okë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
kajpën pa ë xëë pystëmpë	oriente
kajpën pa ë xëë tsyëkëwë	poniente
Kamisantë	panteón
Känts Këjxm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
käp xoxpë	chirimía
Kets Akojkm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Këts Ëkp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kojpën Ää	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Komo'om	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
komoon tonkj	tequio
Kopk Akojkm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
Kopk Akujk	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kopöpëp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
kotayëpë	payaso
kotenepëtë	suplentes
kötöng	autoridad
kotü'x	agente
kotü'x kotenepë	suplente del agente
Kü'üwin	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Kuwo'om	Cerro Blanco, lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
Marketspë	Huitepec
Maxën Kokujk	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Maxënkojm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
mayot	mayor de vara
meen	dinero
meen tsëm ijpë	tesorero
Mëj Kopk'am	Zempoaltepetl, lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
mëj kotonk	agente o autoridad municipal
Mëj Toop'am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
mëjtajk	alcalde
Mëykëjxm	Zacatepec
morumë äjstpë	maromero o trapecista
motonën	cargo
Mots nëë'ë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Motswintë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
mü'ük penipë	las que hacen los tamales
naax ix'ijpë	presidente del consejo de vigilancia

Naax Kojm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Naax Kokojm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
naaxnitenëpë	presidente del comisariado de bienes comunales
Naaxwimp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Nant am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Nëë Mo'ots Küjx	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
nëë najtsämëpë	principales que abren la bebida
Nëë Pokë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Nëënaxkë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Nëënaxkëwin	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Nëëto Üjxp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Nëëwinm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
nistoojn	suplente del alcalde
Paantëjk'am	Metaltepec
Pajkwajwintë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Po'mëjoyëm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Po'mëjüxm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Poj Am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Poj Tonë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
pojxën tëjk	cárcel
Poxoyëm	Chichicaxtepec
Poxtajam	Yalalag
Ranchë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
San Antonio	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado para los de Yalalag
San Pedro	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
tajk	topil
Tax Ää	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tax Ap Nëë Mo'ots Patkë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tax Kalë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tëjk Ap	Santa María Mixistlán
To'k Awat Too	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
To'ts Kü	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
tojkx kotämpë	el que sirve la comida
tojkx penipë	el que hace la comida
Tokjoyëm	Ayutla
Töknë'm	Tamazulapan
tonkj	trabajo
too	camino
Too Jotë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Too Xen Küjxm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Too Xenë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsaa Ëkp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsaa Woom Ap	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsaatsm	Metepec
tsajptëjk	iglesia
Tsapts Naaxjüjxp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores

Tsapts Naaxton'am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsätsëp	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsatskoköjwintë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsatsmëyküjx	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsaynaaxküjx	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsikpetë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsimpa'am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
Tsimpokë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Tsinjötm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
tsüjnkën najkëyëpë	el del mobilario
Tüwëts Kopk	Tiltepec
Ujyokm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores, lugar sagrado
Ukwintë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Waaxk Am	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Wajkwinm	Oaxaca
winkojtspäjpë	orador
winpät	subida
winwanëk	bajada
wojpë xoxpë	banda
Wökwintë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Xää'mkëxjm	Tlahuitoltepec
xëë	fiesta
Xëtsë Koyëm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
Xijts Cruzwintë	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
xoxpë	banda
xoxpë	músico
Xoy Okm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores
yajkpojxën yaxpë	campanero
Yo'këm	Yacochi
Yoktsoojkjoyëm	Lugar en la comunidad y/o sus alrededores

La gente

akax	tragón
akayën	diestro
akkats	foráneo
akux	jorobado
amp	chillón
amu'uk jäyë	berrinchudo
anää	zurdo
anäj	zurdo
apajk	hablador
atu'ut	tragón de huevo
ayën	hocicón
ayook	mixe (gente)
ayopën	sufrimiento
ewëts	gente de Mixistlán
ewëts	gente de Santa María Mixistlán
ewëts	gente de Mixistlán de la Reforma

jaaxpë	sobador
jawien ixpë	pulsador
jäyë	gente
jäyë	persona
jöö'nkyën	destino
jöö'nkyën	suerte
jotmaay	preocupación
jotmaay	angustia
käp xoxpë	chirimero
kiix	niña
komoon	grupo
kotsaam	pelón
mix	niño
mo'kpë	chupador
mo'kx	abrazo
mokëpë	borracho
muku'uk	familiar
muku'uk	amigo
muku'uk	primo
naap	zapoteco (gente)
nat	sordo
nijawëp	el que sabe
o'kpë	muerto
pa jäyë	duendes
pa jäyë	enanitos
po'tsüünëyën	menstruación
të'ëxtëjk	mujer
të'wë'mpë	sobadora
tomwë	mozo
tonkopk jäyë	la vida del cerro
tonmajtspë	pulsador
wë'mpë	huesero
winmayën	pensamiento
winmayën	tristeza
winpi'its	ciego
xëë maywë	adivino del calendario y el maíz
xëë maywë machopë	adivino del calendario y maíz
xondëk	cosquillas
yäätëjk	hombre
yajkixpëjpë	maestro
yajkönëk kä'xpë	partera

El lenguaje

akots	chisme
amaxën	español
ap ayook	historias de los abuelitos
ayook	mixe (idioma)
ayook	información

ayook	palabra
ayook	noticia
kajpën ni ayook	historia del pueblo
kajpën nimaatyëk	historia del pueblo
naap	zapoteco (idioma)

Colores

azul	azul
jaa'm	gris
koots	obscuro
po'ts	amarillo
pööp	blanco
tsapts	rojo
tso'mök	morado
tsoxk	verde
yëkj	negro

Números

i'px	veinte
i'px majk	treinta
majk	diez
majk mo'kx	quince
majktaaxk	cuatro
majktaaxk i'px	ochenta
majktaaxk i'px majk	noventa
mäjtsk	dos
mopoxk	cinco
taxtojtëk	nueve
to'k	uno
to'k mokëpx	cien
tojtëk	seis
toktojtëk	ocho
toojk	tres
toojk i'px	sesenta
toojk i'px jamajk	setenta
wixtojtëk	siete
wü'xkëpx	cuarenta
wü'xkëpx majk	cincuenta

El tiempo

calendario	calendario
jöönt	año
koo'ts	noche
kujk xëë	medio día (hasta las 4 pm.)
öx	tarde
po'	mes
tso'op	tarde (4 ó 5 pm. en adelante)
xëë	día

xonäx	todo el día

Sobre religión

jawiën	tona
jawiën	espíritu
Naaxwin	Madre Tierra, Madre Naturaleza
Naaxwinet	Madre Tierra, Madre Naturaleza
namtsëm	rosario
pinëk	bolitas de masa de maíz
tsajp këts	oración
tsajp këts	rezo
wäy	maíz molido
wintsë'ëkë	dar respeto
xäts	rollitos de masa de maíz
yiö'	manda, promesa

Adjetivos

akayën	derecha
akonëpë	en medio
akux	agachado
amäjtsk	con pareja
anëj	izquierda
apajknäx	chismoso
appak	abandonado
axüük	asqueroso
axüük	feo
jatsyü'ün	tragón
ka'yoi jäyëpë	grosero
kax aatay	mentiroso
kon	corto
koots	obscuro
mëj	grande
mëk	fuerte
mëk näx	fuertísimo
mu'uk	malo
noox	flojo
ojts	lleno
öjts	lleno
oy	bueno
oy jäyë	amable
pëjkëp	enfermo
pilëk	redondo
po'otsën	podrido (verduras)
pu'ut	podrido (maíz)
pu'ut	sucio
puj	limpio
pyët	roto
ta'am	amargo

taay	falsedad
taay	falso
taay	mentira
tapëk	humeado
të'ëts	seco
të'ëts	flaco
tëjkijxp	sobre el techo de la casa
tikëts	diferente
to'k nadiëm	solo
todä'äk	calmado
tok	viejo
tsayp	caliente
tsoj näx	bonito
tsoxk	inmaduro (verde la fruta)
tsoxkjoop	aguacate maduro que se queda verde aún sazonado
tüw	cierto
tüw	verdad
wa'ats	limpio
wijnäx	inteligente
winmayp	triste
xo'ok	sabroso
xo'ok näx	muy sabroso
xon	agrio
xonkopk	feliz, contento
xux	frío
yeek	gordo
jado'k	otro
oyti'ë	cualquier (cosa)
oyti'ë	cualquiera (cosa)
yxaa	este

Adverbios

kojkm	mitad
kojkm wëx	mitad del racimo
kujk	casi
lütsyk	poco
may	mucho
may jatch	regular (mucho pero no tanto)
may näx	muchísimo
nitiyë	nada
tökëyë	todo
wänyë	poco
wenës	menos
to'ma	tal vez
apëk	aparte
awa't	abajo
awa't	debajo
ayujk	arriba

ayujk	encima
jëkëm	lejos
jëtp	adentro
jëxkëp	atrás
jöma	dónde
këjxm	arriba, muy alto
kukujkmnäx	hasta la cima, la punta
muk	junto
tëjk akëp	afuera de la casa
tsow	adelante
tsowëk	a un lado, allá
tüjkp	adentro de la casa
winkon	cerca
xam	aquí
xim	ahí
yaj	aquí
akijpxë	iguales
atë'ëts pük	rápido
awa'ats	abierto
et	al revés
ijnk	lento
ijnk	despacio
ijnknäx	muy despacio
jëp	temprano
ka' yoyë	mal
ntsoj	cómo
oy	bien
todä'äk	lento
apenë	al fin
its	luego
jadok yia'ja	otra vez
jayajatch	al rato
kep	mañana
maxk	antier
niwënitë	nunca
öx	ayer
oyvinitë	a veces
tëpën	ya
to'k yaja jatsy	de vez en cuando
to'k yia'ja	una vez
wëjxkm	pasado mañana
winit	cuándo
xëë'ma	siempre
yam	hoy
yamië	ahorita

Afirmación y negación

ka'	no
ka'nëm	todavía no
mitsamën	tu también
navië mitsamën	tu eres igual
we'	sí

Conjunciones

jäts	y
mëët	con
mëët	también

Pronombres

ëts	yo
ka' ni pënë	no está
mits	tu
mitsdë	ustedes
ni pënë	nadie
nipënëyë	nadie
oypënë	cualquiera (persona)
oypëneyë	cualquiera (persona)
pën	quién
tij	qué
ümdë	nosotros
wi'ixëp	cuánto
yë'ë	él
yë'ë	ella
yë'ëdë	ellos
yë'ëdë	ellas

Verbos en infinitivo

ää'k	pelar (un plátano)
aja'	alumbrar (el sol)
aja'	aclarar (el sol)
ajainax	dibujar
äjtsp	bailar
akonë	meter
akonë	echar
akonë	servir
akux	agachar
amotëp	pedir
amotëp	rogar
amotëp	escuchar
ampëk	enojar
atänp	atajar
atok	cerrar
atön	acariciar
atsom	amarrar

atsow	contestar
awa'ajts	abrir
awadë	terminar
ayowën	sufrir
chow	costar
ëë'ts	vomitar
ëëj	regañar
ëjkxëm	desgranar
ëw	cantar
ix	cuidar
ix	ver
ixë	conocer
ixkap	reconocer
ixpëk	estudiar
ixpojtëk	brincar
ixpojtëk	saltar
ixtäm	tirar agua
ixtëp	buscar
ja'ex	esperar
jä'tsëp	estornudar
jä'yë	llegar de fuera
jaa'xp	sobar
jaatsyokë	olvidar
jaip	escribir
jat	aprender
jawëp	sentir
jaymëjts	extrañar
jaymëjts	recordar
jëëtok	cortar con serrucho
jokxë	calentar
jöönk	vivir (de tener vida)
jöp	voltear
joyëp	aplanar, emparejar
jöyp	comprar
juut	sacar
kä'äk	quitar
käktsp	rajar (leña)
kay	comer
këts	hablar
këx	pegar (golpear)
këx	golpear
kidä'äk	bajar
kijxp	hinchar
kitë	caer
kojnëk	guardar
kojnëk	recoger
kojuy	pagar
kon	tomar (con las manos)

kon	agarrar
kono'kën	alumbrar (con el foco, lámpara)
koo'p	inyectar
koyëp	jugar
ku'ut	subir
kü'üw	cocer
kumaap	soñar
kunäx	caer hacia abajo
kuwanë	obligar
küx	terminar
maap	dormir
machoop	contar
madakpë	ganar
madakpë	poder
mats	cachar
mäts	agarrar
matsë'ëk	soltar
medë	tener
mets	llegar (de derecho)
mië'	rumear
mo'kx	abrazar
mo'tsp	rascar
möök	chupar
motëp	escuchar
motëp	obedecer
muk	juntar
nax	pasar
nëë wotspë	nadar
nep	patear
nijawap	saber
nivij	despertar
niwopt	ramear
nu'kx	cansar
nüjkx	ir
nump	correr
ö'k	beber
o'kën	morir
ök	colorear
ök	pintar
oots	pegar (de pegamento)
oyjawëp	gustar
päät	encontrar
pajaxtëjk	resbalar
pakex	mandar
pakon	llevar
pät	subir
patëka	empezar
patëka	iniciar

patij	empujar
pätp	barrer
patsëmp	cargar
pëjkë	quitar
pëm	poner
pët	romper
piu'p	romper
piu'uk	completar
pixtëk	soplar
po'ot	limpiar
po'ot	borrar
pöjtëk	levantar
pojxtok	cortar con machete
poo'kxp	descansar
potëka	ayudar
pox	cortar
pu'uy	masticar
puj	lavar
tä'äk	tejer
tää'np	pisar
tajp	escarbar
täntä	pararse
tëjp	picar (zancudo, abeja)
tëkë	entrar
tëxtëp	granizar
tkë'yäk	entregar
to'anukx	prestar
to'awanë	enseñar
tojkt	cortar (frutas)
tokë	perder (una cosa)
tomp	trabajar
ton	hacer
töö'kp	vender
toojax	untar
toyk	quemar
tsë'ëgë	asustarse
tsëë'n	sentarse
tsëjkp	querer
tsi'iw	bañarse
tsik	pizcar
tso'xp	besar
tsojkëp	necesitar
tsojp	escupir
tsu'ukp	cortar (la piel)
tsu'uts	morder (pulga, mosca, perro)
tsüü'n	vivir (en un lugar)
tsyixkp	echar flatulencia
tu'kx	cortar hierbas (p.e. flor, cilantro)

üjkx	desgranar
ükj	tostar
üü'ts	hervir
üükj	inclinarse
wëj	ladrar
widët	andar
winmay	pensar
winmotëp	entender
winpätk	rozar
winpiip	limpiar el frijol
winpit	volver
winpit	regresar
winpit	voltear la ropa alrevés
wintëk	inclinarse
winxoyë	bordar
wütp	viajar
xëëmë'	nombrar
xi'ik	reir
xi'ik	sonreir
xö'kp	oler
xö'ök	mojar
xoyp	coser
yä'äx	llorar
yajkixpëjtp	enseñar
yajkmäts	traer
yajkmook pajkëp	desgranar el maíz
yajkmuk	reunir
yajktë'ëts	secar
yajkyook	barbechar
yee'k	crecer
yojp	acostumbrarse (hallarse)
yoyp	caminar
yu'p	aventar
yu'uts	esconder

Verbos en imperativo

akë'ë tëjk	cierra la casa
amon	cállate
atë'ëts	apúrate
axëjkë	come
kïp yök	corta los árboles
mëkëm	ven
mëkëmdë	vengan
mun taj	escarba la papa
nijoox	tápalo
nipits	tápalo
nippä'än	tápalo
pä'ät	barre

pakë'j	llévalo
pakön	llévalo
tsëë'n	siéntate
tsi'iw	báñate
wanëk	bájate
wanëk	bajar
xaa'ts	ponle el pañal
yajktoyë pu'ux	quema la basura, maleza

Otros verbos

joot pëjkp	duele el estómago
mkamëkëp	embarazarse
pëjkëp	enfermarse
pyük	casarse
winkijpx	persinarse

Expresiones de cortesía

Dios m'konojxëp	Dios te bendiga (versión moderna)
Dios tekojoyëp	gracias (Dios te lo pague, versión moderna)
Dios tekojoyëpdëp	más o muchas gracias (versión moderna)
jä kepëmë	hasta mañana
Jä miin	pasar a la casa
jä naviätëyëmt	Ay nos vemos (nos encontramos)
jä nitsyiäjëmë	hasta el rato
jä nitsyiäjëmë	hasta luego
Jäp mits?	Ahí estás?
katij	¿verdad?
kay a'oxëyë	"come, come" (que recibas el alimento, en la noche)
kay ajopëyë	"come, come" (que recibas el alimento, en la mañana)
kay axëëyë	"come, come" (que recibas el alimento, a mediodía)
määkx	de nada
määkx	perdona
maay	saludo
maay	buenos días
maay	buenas tardes
Mëj wintsën m'kojoyëxdëp	más o muchas gracias (versión antigua)
Mëj wintsën m'kojoyëxëp	gracias (Gran Dios te lo pague, versión antigua)
Mëj wintsën m'konojxëp	Dios te bendiga (versión antigua)
min m'tsüün	ven a sentarte
Ntso yixëwë?	Cómo es?
oy së	está bien
Pën yë?	Quién es?
Pënë jya'?	quien es?
Të mja' äxë?	Ya cenaste
tikë	¿por qué?
tjaam	Vamos

tjaamdëp	vámonos
tonëmäyën	por favor, haz el favor
Ya ëts n'mets	Ay vengo, aquí vengo
yajkxonë m'yoit	camina con cuidado

Expresiones en voz imperativa

akë'ë tëjk	cierra la casa
akë'ë to'ts	tapa la olla
jaam	adelante (camina)
kayköj	come rápido
konëmwitë kaak	voltea la tortilla
kontë jä'äx	trae la leña
naxiojxtikëtsëyë	cámbiate de ropa
nüjkx ixxpëjpë	vea a estudiar
nüjkx joytë	ve a comprar
öö'kë café	toma café
pátsëmë mook	carga el maíz
poj yë'wit	lava la ropa
pojë m'kë'	lava tus manos
pojë m'tek	lava tus pies
pojë pits	lava el nixtamal
to'k wiin tsëën	siéntate en un solo lugar
yajkmëjë jëë'n	prende la lumbre
yajkoyëë në uup	haz atole
yajkoyëë tojkx	haz la comida

Otras expresiones

kaywamp ëts	quiero comer
kep jëpië	mañana muy temprano
kujk wä'kx	la mitad
ma'awamp ëts	quiero dormir
Ntso wiä'än?	Cómo dice?
Pën so?	Quién sabe?
potëjëk ëts	yo ayudo

APÉNDICE 4
RECETAS DE COCINA

Comidas y bebidas comunes

Pits. Nixtamal
El nixtamal se prepara en una cubeta de metal colocando un poco más de la mitad con agua y un puño de cal. Se disuelve y se ponen las semillas de maíz, hasta que éstas se cubran con el agua. Los maíces podridos, flotan y se retiran. Se deja hervir, no más de una hora y se retira del fuego, conservando esta cubeta en la cocina; de ahí se va tomando maíz para enjuagarlo de la cal y las cáscaras para después llevarlo al molino y obtener la masa.

Kaak. Tortillas
Las tortillas se hacen a mano, con ayuda de un plástico cortado en círculo, del tamaño de la tortilla. Sobre el metate, se coloca el plástico y un trozo de masa. Con la mano (el palmar) se va aplanando, extendiendo sobre el plástico. Mientra, el comal debe estar caliente en la lumbre. Con un olote se embarra el comal con una solución de agua y cal para cerrar los poros del barro y que no se pegue la masa. Se coloca la tortilla y se voltea una vez para cocerla por ambos lados.

Xëjk mötajë
Son memelas hechas al comal cuya masa está mezclada con granos de frijol y chile de árbol. Se dejan cocer y tostar muy bien en el comal. Duran varios días.

Xëjk nijëë'y. Enfrijolada
A la tortilla caliente se embarra frijoles molidos en licuadora. Se enrolla la tortilla como un taco.

Tokayën jäts äjkx ayj. Quelites y guías de chayote
Hay distintos tipos de quelites: *nanëx* (quelite mostaza), *nëtsok* (hierba mora), *tsamën* (quintonil). Todos se preparan de la misma manera y se pueden sustituir por guías de chayote o calabaza. Se lavan las hierbas y se cuecen en agua con sal. En el plato se acompaña con chile serrano asado. Puede también agregarse masa para hacer el caldo espeso o hacerlo estilo amarillo. Algunos agregan chochoyotes, *oom*.

Tsi' nëëj. Agua de chilacayota
La chilacayote se parte en pedazos y se quita algo de semillas. Se hierve junto con canela y después de unos minutos se agrega azúcar.

Jüts nëë. Pozole
El nixtamal para pozole se deja hervir más tiempo que el nixtamal para tortillas, hasta que la cáscara reviente. Algunos dicen que lo cuecen una vez, lo lavan y lo vuellven a cocer para que quede bien agrio. Después se retira de la lumbre y se deja por unos dos o tres días para que se fermente, tapándolo bien. Después se muele y esto se disuelve en agua hasta quedar espeso.

Yok Nu'up. Atole de maíz tierno
Se escogen mazorcas tiernitas, recién cortadas de la milpa. Se cuecen en agua y ésta se deja aparte. Algunos de estos elotes cortan en pedazos y se devuelven al agua. El resto se desgrana y los granos se muelen en licuadora. Esta mezcla se cuela y se devuelve al caldo donde se cocieron. Se deja hervir por bastante tiempo. Se agrega azúcar.

Comidas y bebidas de respeto y fiesta

Caldo de pollo o guajolote
Se mata al pollo o guajolote. Se calienta agua y se introduce al animal. Esto facilita quitarle las plumas. Una vez desplumado, se lava y se destripa. Algunos asan directamente en la lumbre al pollo, para que agarre sabor y se queme la sangre y la grasa. Se cuece el pollo, en ocasiones parcialmente cortado, en agua y sal. Aparte, se asan chiles de árbol, se colocan en agua caliente y se despepitan. Éstos se muelen con jitomates asados, con ajo y un pedazo de cebolla. En una olla, se agrega esta mezcla colada y se sofríe. Después se agrega el caldo del pollo y al último la carne del pollo cortado en piezas. Se agrega sal y cilantro. Para servir se acompaña de col y papas cocidas, limón y pico de gallo (cebolla, cilantro y chile serrano picadito). La receta puede sustituirse por carne de res.

Poo mü'ük
Este es el tamal que se acompaña con el caldo de pollo o res en reuniones de fiesta, generalmente preparado en grandes cantidades por varias señoras a la vez. La masa de maíz se extiende con pequeños golpes con las manos sobre un plástico. Los frijoles cocidos se muelen y se coloca embarrándolo sobre la superficie extendida. Con ayuda del plástico se va envolviendo, haciendo un rollo. Con la mano se cortan las porciones de cada tamal y se envuelven en la hoja de platanillo.
molido y su caldo, embarrado y envuelto.

Amarillo de pollo
El pollo se mata, limpia y se cuece con sal. Se reserva. Se asan chiles de árbol y/o guajillos, se colocan en agua caliente y se despepitan si se desea. Se muelen con jitomates asados, ajo y cebolla. En una olla, se sofríe esta mezcla. Se agrega caldo de pollo y después, masa de maíz disuelta en caldo o agua. Se va agregando caldo o masa, midiendo las cantidades hasta que quede espeso o caldoso como se desee, mientras se cocina en la lumbre. Se agrega sal, hojas santas y cilantro. La hoja santa se puede moler previamente con el jitomate en la licuadora.

Tamales de amarillo, de pollo o res
La carne se cuece en una olla, se saca y se reserva. Chiles guajillos se colocan en agua hirviendo para suavizarlos. Si se desea se despepitan. Se muelen con ajo, cebolla, jitomates y hierba santa, si son de pollo, o hierba buena si son de res. Se coloca esta mezcla en el caldo antes preparado y se va agregando sal y masa de maíz disuelta en agua o en caldo. Se mueve constantemente y debe quedar espeso y salado. Se pica cilantro y se coloca en el mole (algunos ponen también epazote). Listo éste, se hacen los tamales: se toma masa de maíz y se amasa entre las manos, hasta formar una memelita plana. También se puede usar un tortillero para esto. Se pone una cucharada del mole y pedazos de la carne, la cual fue previamente cortado en piezas o desmenuzada. Se hace el tamalito, cerrando estos ingredientes y envolviéndolo en una

hoja de platanillo previamente lavada (sobre el envés). En una olla tamalera se coloca agua y se pone su rejilla. Si son muchos tamales, se coloca agua en la tina y se consiguen ramas del árbol *tsa xoj* y se ponen abajo. Encima los tamales y se cubre la olla o la tina con hojas de platanillo o plástico. Dependiendo del número de tamales, es el tiempo de cocción. En una vaporera pequeña tarda una hora aproximadamente en cocerse los tamales.

Xëjk mut
Tamales de masa de maíz, revueltos con el grano de frijol y sal. Se preparan de forma plana y son especiales para *Mëj Kopk'am;* se deben ofrendar de éstos en una versión pequeñita, tamalitos o *mü'ük lëën*.

Tsiiwakmë
Las semillas de calabaza se lavan y se secan al sol. Después se tuestan en al comal y se muelen, con chile y algo de agua. Esta mezcla se cocina en una cacerola, agregando sal. Se acompaña con memelas o *pöötsyk,* recién hechas al comal y desmoronadas en cada plato de *tsiiwakmë*.

Pa'ak në'uup. Atole de panela. Champurrado
Se hierve agua y se agrega masa de maíz previamente disuelta en agua. Se deja hervir con canela, mientras se mueve. Se agrega panela y chocolate.

Në'uup. Atole de maíz blanco
Se hierve agua y a ésta se agrega masa de maíz blanco previamente disuelta. Se puede colar antes de ponerla en la olla. Se hierve por varios minutos y se agrega azúcar.

Pa'ak nëë. Tepache
La panela se coloca en el pulque y se deja ahí toda la noche. Al día siguiente se mueve y se prueba. Si no está muy dulce, se agrega más panela.

Tamal de camarón (especial de *Ap Xëë*)
Se cuecen los camarones en agua hirviendo. Se reserva este caldo. Se les quita la cabeza a los camarones y se muelen, con algo de caldo y chile de árbol en la licuadora. Se cuecen los chayotes. Se pelan, se les quita el hueso y se muele en metate para hacer una pasta. En ella se revuelve el chile da árbol y las cabezas molidas. Se pone sal al gusto. Se hacen los tamales, como previamente se describió, poniendo esta pasta y dos o tres cuerpos de camarones. Se colocan en la vaporera para cocerse.

Ajkxm Mü'ük. Tamal de pescado (especial de *Ap Xëë*)
Se lava el pescado que venden seco. Se coloca en agua hirviendo y se saca para quitarle las escamas y espinas. Se divide en pedazos. Aparte, se remojan chiles guajillos en agua hirviendo. Se muelen con ajo, cebolla y hojas santas. Se coloca en el agua hirviendo donde se remojó el pescado. Se pone epazote y después masa de maíz previamente disuelta en agua para espesar el mole amarillo. Se sazona de sal y de picante. De ser necesario se coloca chiles verdes (jalapeños) o canarios. Se hacen los tamles con este mole y un pedazo de pesacado.

Xëjk Mü'ük met Camarón. Tamal de frijol y camarón (especial de *Ap Xëë*)
Se cuecen los camarones en agua hirviendo. Se reserva este caldo. Se les quita la cabeza a los camarones y se muelen con un poco del caldo y chile de árbol en la

licuadora. Se muele el grano de frijol (previamente cocido) en el metate y ahí se revuelve con lo molido de la licuadora. Se pone sal al gusto. Se hacen los tamales, poniendo esta pasta y dos o tres cuerpos de camarones. Se colocan en la vaporera y se cuecen.

English Summary

Time and Knowledge in Poxoyëm: A Sacred Calendar Among the Ayook People of Oaxaca

The specific time-count made up of the combination of 20 signs and 13 numbers (260 days), was one of the essential traits of ancient Mesoamerican civilisations. Various archaeological remains show it was already in use more than 2500 years ago. Borgia Group pictorial manuscripts are some of the best examples of this valuable corpus of knowledge, showing its structure, in association with prognostications and ritual. This calendar not only helped to provide a framework for the elapsing of time, as a tool for historiography and measuring astronomical observations, but was also connected to medicine and other vast sets of symbols that have not yet been fully understood.

Curiously, little attention has been paid to the on-going use of this calendar in traditional communities of Southern Mexico and Guatemala, where "daykeepers", specialists in traditional healing and divination, still utilize it. The present study represents a documentation of the contemporary use of one of those present Mesoamerican calendars, among the Mixe people of Oaxaca, Mexico.

The research took place in a small town called San Cristobal Chichicaxtepec, or Poxoyëm in the original *Ayook* language. The aim was to record the sacred count of 260 days that is still managed effectively by women in the town, along with its relationship to other culturally significant symbolism, for instance in the realm of ritual, divination, world vision perceptions, and origin narratives. Overall, this thesis constitutes an effort to expand the empirical data on topics related to Mesoamerican calendars, but could also be considered as a means of compiling and rescuing this endangered knowledge, already debilitated by the processes of colonisation and modernization and by the arrival of new religions. This work bears witness to a particular moment in history and culture, and also reflects an intense intercultural experience. It is expected to shed light on Mesoamerican research, but also provide a respectful and dignified description of *Ayook* People's heritage.

The main line of research, as well as for the writing of this dissertation, was time. The documentation starts with the description of the Poxoyëm sacred count and then continues with other qualities or the social significance of this calendar. Systems for reckoning time are culturally created, but also reflect and affect profoundly how a society acts, thinks and remembers. Therefore, the relevance of this research is not so much focused on the representation of time - the actual form of the calendar system - but rather on the social significance of time, i.e., the temporal structure that determines human and community action and permeates the interpretation of the world or the past.

Accordingly, it was important to record the social context of the Poxoyëm calendar. The document starts with a description of the present-day town, territory, population, economic activities, houses, maize fields, political organization or cargo system, and the churches. Some historical facts are presented (called *Kajpën Ni Ayook*), along with a description of a *Lienzo* kept by the local authorities and the rock paintings of *Wijäätо'nëp*.

The basic structure of Poxoyëm 260-day sacred calendar is stored in the memory of the *xëë maywë machowë*, literally "the one that counts the days and divines". In the town, it is only female experts who handle this knowledge, always for the benefit of community members seeking medicinal remedies and ritual solutions to alleviate life's afflictions. The days have different levels of significance when it comes to

prognostication and ritual prescription. The most significant source of information for each day is its sign. The numeral brings intensity to the quality of the sign. The day signs are ambivalent; they can be good, not so good or rather indifferent in terms of prognostication but stimulate following a ritual prescription, or vice versa. Each day has a particular general prediction (good or not good), a ritual recommendation (in which matrimony celebration could be included), and a birth augury, which suggests personality traits or possible risks to the future life of the newborn.

In Poxoyëm, the count of 18 periods of 20 days and five additional days (365 cycle), functionally related to agricultural duties or seasonal changes during the year, is not in use. However, this being a Mesoamerican agricultural community, the knowledge to work in the fields and grow maize is preserved. This labour determines the social activities throughout the year, along with the Catholic festival calendar, which taken together lend a social rhythm to time.

One of the levels of significance in the quality of the day signs, perhaps the best preserved level in the memory of the *xëë maywë*, is their ritual recommendation. In order to describe these procedures, better described as "acts of paying respect" or *wintsë'ëkë*, some notions of Ayook world vision, such as *it Naaxwin* or Mother Earth, and *Adojk it* or the Other World, had to be explained. There are several reasons to consult the expert calendar and diviners, among them complicated dreams, presages, illnesses, afflictions, and exchange petitions towards *it Naaxwin*, the Hills, God, Virgin Mary, Patron San Cristobal and other Saints. There are different sacred places in the region, each of which holds a special power in relation to particular requests. The most powerful mountain-altar for Ayook people is *Mëj Kopk'am* or Zempoaltepetl. To go there, one needs to prepare a series of offerings, some of them in particular numbers. Once in front of the altar, a sequence of events is carried out, led by the *xëë maywë*. Such events include prayers in elaborate discourse, deposits of maize offerings, the pouring and sharing of alcoholic beverages, and bird sacrifices. Sometimes, extra procedures take place in order to cure *susto* sickness (fright, shock, traumatic experience). After visiting the sacred places, a meal of fowl is prepared and witnesses are invited to enforce and bless the petition.

In the recent past, people consulted the *xëë maywë* to determine the day sign of the newly born, and therefore also ascertain his or her fortune or personality leanings. To this day, it is believed that on the same birth date, an animal or natural phenomenon companion is born, sharing the same destiny. This is called *jawiën*, which is also the name for our human spirit as a vital force that enables life. Besides, there are also some persons that are capable of transforming themselves at will into their *jawiën*. They are called *tso'ok*. These persons have powerful *jawiën* such as a puma, hawk, vulture or unidentified creatures, whose sighting also heralds misfortune, sickness or even death. *Tso'ok* also have the capacity to travel to the Other World and cause *susto* to the living while dreaming. The notions that explain the nature of Ayook persons (personhood) permit a deeper comprehension of the relationship between time, human body, and medicine.

Divination is an intrinsic element of the Mesoamerican sacred calendar, and the Poxoyëm case conforms to tradition in this respect. During the consultation with the *xëë maywë*, she will commonly cast maize seeds, as a device to learn or "see" what is troubling the client together with his or her destiny, *joo'nkjyën ixët*. The expert diviners, using the information given by the calendar, dreams, presages or illnesses, along with their gifted ability and sharp intuition, will identify the situations and persons, living or dead, that are affecting the client. They will then produce an

interpretative narration that acts as an authentic psychological therapy, offering relief from afflictive emotions and a prescription, usually in the form of respect rituals.

The final significance of time treated in this dissertation was the perception and memory of the past revealed in distinctive oral narrations called *Ap Ayook*, or "stories of the grandparents". Through a small compilation of these short lyrical pieces, it was possible to comment on the nature of the world's previous era of darkness and its drastic end which gave rise to our present time of sunlight. Other *Ap Ayook*, whose protagonist is the legendary Mixe king Kong Oy, besides taking place in that last dark age, share epic and historical transcendence similarities with other Mesoamerican heroes, such as Lord 8 Deer Jaguar Claw.

The Poxoyëm experience permits some reflections on the perception of time and Mesoamerican calendars. The basic sacred count, besides being nominative, is predictive and prescriptive. Time connects human beings to the cosmos, in the way it influences birth, dreams, omens, sicknesses, and significant social activities. It also recommends the appropriate moment to address the natural and divine entities. So it has a virtue of goodness because at the same time it guides and protects from potential harm. The Mixe *xëë maywë*, as in the past the Nahua *tonalpouhque*, know how to read and transmit the occult messages of time, the calendar days and divination.

It is also worth mentioning that ceremonial sites, such as the hilltop of Monte Albán, could be perceived in analogy to the worship of Ayook people of mountains, like Zempoaltepetl, whose altar is visited on certain calendar days to perform rituals. The blood of birds spilled there and on the counted offerings of maize should also be considered as a first step in reassessing human sacrifices as described by conquistadors and friars in the XVI century.

Often, the divinatory character of the Mesoamerican calendar goes undiscussed. The knowledge of Poxoyëm's *xëë maywë* stresses the intrinsic connection between counting days and divining or expressed better as, "seeing things throughout life". Underlying this notion is the lack of absolutism or fatalism in the Mesoamerican conception of destiny, and by extension, in its calendar. Taking such matters into account could allow a better comprehension of archaeological evidence, such as the Borgia Group codices.

Finally, the Poxoyëm experience instructs us on the leading role of women, not only as the mainstay of their families when men leave for the United States in search of better economic opportunities, but also as wise practitioners of the calendar and its medicinal-ritual treatments. It is a paradox that humanity owes to them the persistence of Ayook culture and knowledge of the calendar, and still, they led a marginalized existence as indigenous people within a colonized system, sometimes even doubly marginalized, because of their female gender. This work aims to honour their courageous lives and wisdom.

Nederlandse Samenvatting

Tijd en kennis in Poxoyëm: een sacrale kalender bij het Ayook volk van Oaxaca

Een kalender bestaande uit de combinatie van 20 tekens met getallen van 1 tot 13 getallen (260 dagen in totaal), was één van de essentiële kenmerken van de oude Mesoamerikaanse beschavingen. Diverse archeologische overblijfselen geven aan dat deze kalender al meer dan 2500 jaar geleden in gebruik was. De beeldhandschriften van de zgn. "Borgia Groep" behoren tot de beste voorbeelden daarvan en vormen samen een waardevol corpus van kennis dat inzicht geeft in de structuur van de kosmovisie, evenals van voorspellingen en ritueel. Deze kalender werd niet alleen gebruikt om het verstrijken van de tijd te registeren of als een hulpmiddel voor de geschiedschrijving dan wel bij astronomische observaties, maar was ook relevant voor medische (en psychische) therapie middels tal van symbolische associaties die nog niet volledig zijn doorgrond.

Merkwaardig genoeg is nog weinig aandacht besteed aan het hedendaagse gebruik van deze kalender binnen de traditionele gemeenschappen van zuidelijk Mexico en Guatemala door zogenaamde "daykeepers", specialisten in traditionele genezing en divinatie. Deze dissertatie brengt het huidige gebruik van één van deze hedendaagse Mesoamerikaanse kalenders in kaart, en wel onder de Mixe bevolking van de Mexikaanse deelstaat Oaxaca.

Het onderzoek werd uitgevoerd in het dorp San Cristobal Chichicaxtepec, of Poxoyëm in de oorspronkelijke *Ayook* taal. De doelstelling was om de sacrale telling van 260 dagen vast te leggen, die door vrouwen in het dorp wordt beheerd en toegepast, alsook de relaties ervan met cultureel significante symboliek, bijvoorbeeld in de context van ritueel, divinatie, wereldbeeld, en oorsprongsverhalen. Deze dissertatie is een poging om de empirische dataset betreffende Mesoamerikaanse kalenders te vergroten, en al doende ook bij te dragen aan de documentatie – en het veilig stellen – van bedreigde culturele kennis (reeds verzwakt door de processen van kolonisatie en modernisering alsmede door de komst van nieuwe godsdiensten). De dissertatie doet verslag van een specifiek moment in de ontwikkelingsgeschiedenis van de Mesoamerikaanse, inheemse cultuur, maar geeft tegelijk een intensieve interculturele ervaring weer. Het beoogt licht te werpen op een belangrijk Mesoamerikaans thema, maar evenzeer om een respectvolle en waardige beschrijving van het erfgoed van de *Ayook* bevolking te geven.

De rode draad van het onderzoek, alsook van deze dissertatie, is: tijd. De documentatie begint met een beschrijving van de sacrale tijdrekening in Poxoyëm en bespreekt vervolgens de overige kenmerken en het sociaal belang van deze kalender. Een specifieke tijdrekening is enerzijds een cultureel product, maar beïnvloedt ook hoe een samenleving zich organiseert, handelt, denkt en herinnert. Om die reden richt dit onderzoek zich niet zozeer op de formele registratie van tijd – de specifieke vorm van het kalendersysteem – maar meer op de sociale betekenis van tijd, oftewel de temporele structuur die menselijk en gemeenschappelijk handelen bepaalt en de interpretatie van de wereld of het verleden beïnvloedt.

Derhalve was het noodzakelijk om de sociale context van de kalender van Poxoyëm te schetsen. De dissertatie begint met een beschrijving van de huidige gemeenschap, territorium, landschap, bevolking, leefwijze, economische activiteiten, huizen, maïsvelden, politieke organisatie of "cargo system", en de kerken. Enkele historische feiten worden gepresenteerd (zogenaamde *Kajpën Ni Ayook*), samen met de

beschrijving van een *Lienzo* die in het bezit is van de lokale autoriteiten en van de rotsschilderingen van *Wijääto'nëp*.

De structuur van Poxoyëm's 260-daagse sacrale kalender is vastgelegd in het geheugen van de *xëë maywë machowë*, letterlijk "degene die de dagen telt en voorspelt". In het dorp is deze kennis het domein van vrouwelijke experts, die geneesmiddelen en rituele oplossingen zoeken voor diverse problemen. M.a.w. de kalender met de daarmee verbonden symboliek wordt ingezet voor het welzijn van (de leden van) de gemeenschap

De dagen verschillen in belang wanneer het gaat om voorspellingen enerzijds en rituele prescripties anderzijds. Het karakter van een dag wordt vooral bepaald door de symbolische associaties van het teken. Het nummer verleent een zekere intensiteit aan de eigenschappen die met het teken verbonden zijn. De dagtekens zijn ambivalent; ze kunnen "goed" zijn, "niet zo goed" of "indifferent" qua voorspellende waarde, maar hebben in elk geval implicaties voor rituele aanwijzingen en voor het opvolgen daarvan. Elke dag impliceert een specifieke algemene voorspelling (goed of niet goed), een rituele aanbeveling (bijvoorbeeld huwelijksviering), en een voorteken voor geboorte, dat bepaalde karaktereigenschappen of mogelijke toekomstige bedreigingen voor het leven van de pasgeborene suggereert.

In Poxoyëm wordt geen gebruik gemaakt van de oude Mesoamerikaanse jaarindeling in 18 periodes van 20 dagen met vijf additionele dagen, samen de 365-daagse cyclus die functioneel gerelateerd is aan landbouwactiviteiten of seizoenswisselingen gedurende het zonnejaar. In de Mesoamerikaanse agrarische gemeenschap is de kennis van hoe het land te werken en maïs te verbouwen bewaard gebleven. Deze arbeid en de Katholieke feestkalender bepalen de sociale activiteiten gedurende het jaar, die samen een sociaal ritme aan de tijd verlenen.

Een van de kenmerkende aspecten van de dagtekens, wellicht het niveau dat het best bewaard is gebleven in het geheugen van de *xëë maywë*, is de rituele prescriptie. Om deze *wintsë'ëkë*, "handelingen van respect betonen", te beschrijven, moesten centrale concepten van het *Ayook* wereldbeeld, zoals *it Naaxwin* of "Moeder Aarde", en *Adojk it* of de "Andere Wereld" uitgelegd worden.

Er zijn diverse redenen om de kalender- experts en waarzeggers te raadplegen, waaronder complexe dromen, voorbodes, ziekten, bezoekingen, en verzoeken aan *it Naaxwin*, de Bergen, God, de Heilige Maria, de beschermheilige San Cristobal en andere heiligen. Er zijn verschillende sacrale plaatsen in de regio, die elk een bijzonder kracht bezitten en waarde voor specifieke verzoeken aan de goddelijke machten. Het meest krachtige bergaltaar van de *Ayook* bevolking is *Mëj Kopk'am* of Zempoaltepetl. Voordat men erheen gaat, moet een reeks offers voorbereid worden, sommige bestaande uit elementen die in specifieke aantallen worden gebundeld en op de offerplaats neergelegd. Eenmaal voor het altaar wordt een reeks handelingen uitgevoerd, onder leiding van de *xëë maywë*. Zulke handelingen omvatten onder andere gebeden in de vorm van een uitgebreide ceremoniële tekst, het brengen van maïsoffers, het plengen en delen van alcoholhoudende dranken, en offers van pluimvee. Soms vinden extra handelingen plaats, bijvoorbeeld om de *susto* ziekte (schrik, shock, traumatische ervaring) te genezen. Na het bezoeken van de heilige plaatsen wordt een maaltijd van gevogelte bereid en worden omstanders uitgenodigd om de bede kracht bij te zetten en te zegenen.

In het recente verleden werden de *xëë maywë* geraadpleegd om het dagteken van een pasgeborene te achterhalen, en daarmee ook de lotsbestemming of karaktereigenschappen te weten te komen. Tot op de dag van vandaag gelooft men dat op dezelfde geboortedag een dier of natuurlijk fenomeen als "metgezel" geboren wordt,

dat met de pas geborene lotsverbonden is. Deze "metgezel" wordt *jawiën* genoemd, een term die ook staat voor onze menselijke geest als zijnde een vitale kracht die het leven mogelijk maakt. Er zijn mensen die in staat zijn zich spontaan te transformeren in hun *jawiën*. Zij worden *tso'ok* genoemd. Deze mensen bezitten krachtige *jawiën* zoals een poema, havik, aasgier of onidentificeerbare wezens, wier waarneming ongeluk, ziekte of zelfs de dood kan aankondigen. *Tso'ok* zijn ook in staat om naar de Andere Wereld te reizen en de levenden *susto* te bezorgen tijdens hun droom. De opvattingen aangaande de menselijke persoon in de *Ayook* cultuur vormen de sleutel tot het begrip van de relatie tussen tijd, menselijk lichaam en medische therapie.

Divinatie vormt een intrinsiek onderdeel van de Mesoamerikaanse sacrale kalender, en de traditie van Poxoyëm bevestigt dit. In een sessie van consultatie zal de *xëë maywë* gewoonlijk maïskorrels strooien om er achter te komen of te "zien" wat de cliënt dwars zit, alsmede om zijn of haar lot, *joo'nkjyën ixët*, te bepalen. Met behulp van informatie ontleend aan de kalender, dromen, voorbodes of ziekten, in combinatie met scherpe intuïtie en sociaal inzicht, zullen de voorspellende experts de omstandigheden en personen (levend of dood) identificeren die een invloed uitoefenen op de cliënt. Vervolgens zullen zij dit vertalen in een interpretatieve narratief, die fungeert als psychologische therapie en verlichting biedt van kwellende emoties, alsook een prescriptie van wat nu te doen - gewoonlijk: ritueel respect betuigen aan de bovenmenselijke machten.

Het laatste aspect van tijd dat deze dissertatie behandelt, betreft de perceptie en herinnering van het verleden zoals die tot uiting komen in een specifiek genre vertellingen genaamd *Ap Ayook*, "verhalen van de grootouders". Een kleine illustratieve compilatie maakt het mogelijk om iets te zeggen over de concepten aangaande het verleden: eerst was er de tijd van duisternis, die abrupt eindigde, hetgeen de weg vrijmaakte voor onze huidige tijd van licht. Andere *Ap Ayook*, waarin een hoofdrol is weggelegd voor de legendarische Mixe vorst Kong Oy, spelen zich af in die voorbije donkere tijd, en delen epische en historische, transcendente overeenkomsten met andere Mesoamerikaanse helden, zoals Heer 8 Hert 'Jaguarklauw' in de Mixteekse beeldhandschriften.

De resultaten van het onderzoek in Poxoyëm helpen enorm bij het begrip van de Mesoamerikaanse kalenders en opvattingen over tijd. De sacrale tijdrekening is in belangrijke mate voorspellend en voorschrijvend. Tijd verbindt mensen met de kosmos, aangezien de dagen symbolisch geladen zijn en invloed uitoefenen op geboorte, dromen, voorbodes, ziekten, en belangrijke sociale activiteiten. De kalender adviseert dan ook over de juiste momenten om zich te richten tot de natuurlijke en goddelijke entiteiten. De kalendersymboliek heeft dus een positieve waarde: mensen worden erdoor georiënteerd, begeleid en beschermd tegen mogelijk kwaad. De Mixe *xëë maywë* weten, net als de Azteekse *tonalpouhque* (kalenderkundigen) in het voorkoloniale verleden, hoe ze de occulte boodschappen van kalenderdagen en divinatie-handelingen moeten lezen en overbrengen.

In het licht hiervan kunnen archeologische ceremoniële plaatsen, zoals de akropolis van Monte Albán, worden beschouwd als analoog aan de door de *Ayook* bevolking vereerde bergen, zoals Zempoaltepetl, wier altaar op bepaalde dagen wordt bezocht om rituelen uit te voeren. Uitgaande van het feit dat het bloed dat daar nu wordt geplengd van vogels afkomstig is en dat de offers die daar nu worden gebracht vooral uit (getelde) maïs bestaan, kunnen alternatieve interpretaties worden ontwikkeld voor wat de Spaanse veroveraars en geestelijken in de 16e eeuw beschreven als mensenoffers.

Vaak blijft in historische studies het voorspellende karakter van de Mesoamerikaanse kalender buiten beschouwing. De kennis van Poxoyëm's *xëë maywë* onderstreept juist de intrinsieke connectie tussen het tellen van de dagen en het voorspellen, beter verwoord als "dingen zien gedurende het leven". Een belangrijke grondgedachte hierbij is de afwezigheid van fatalisme in de Mesoamerikaanse wereldbeschouwing, en bijgevolg in de kalender. Dit alles vormt een aanzet tot beter begrip van archeologisch bronnenmateriaal, zoals de voorkoloniale religieuze beeldhandschriften (de zgn. "Borgia Groep").

Tot slot toont de ervaring in Poxoyëm ons de leidende rol die vrouwen spelen, niet alleen als steun en toeverlaat van hun families wanneer de mannen naar de Verenigde Staten vertrekken op zoek naar betere economische kansen, maar ook als wijze kenners van de kalendersymboliek en van de daaruit voortvloeiende rituele handelingen en medische therapie. Het is paradoxaal dat aan hen het voortbestaan van *Ayook* cultuur en kennis van het kalender te danken is, terwijl zijzelf een gemarginaliseerd bestaan leiden als behorend tot een inheems volk binnen een koloniaal systeem, en soms zelfs dubbel gemarginaliseerd als vrouwen binnen de inheemse gemeenschap. Dit werk beoogt een eerbetoon te brengen aan hun moedige levenshouding en wijsheid.

Proposiciones

Stellingen (in het Spaans) behorende bij het proefschrift *El tiempo y la sabiduría en Poxoyëm. Un calendario sagrado entre los ayook de Oaxaca*

1. El calendario mesoamericano de 260 días, compuesto de 20 signos y 13 números, es la cuenta básica para la nomenclatura, medición y distribución del tiempo en otros ciclos, como el calendario agrícola de 18 grupos de 20 días y cinco días adicionales.

2. La cuenta de 260 días es, además, predictiva y prescriptiva. Su contenido y función incluyen la pronosticación y la recomendación para actuar ritualmente. De ahí también su carácter sagrado.

3. El tiempo y el calendario mesoamericanos se asocian con múltiples simbolismos como el ritual, la adivinación, la naturaleza del ser humano y las narraciones de origen, entre otras. Podemos calificar a éstas como cualidades o significaciones culturales y sociales del tiempo.

4. Para comprender mejor el vínculo del tiempo y el calendario con sus significaciones, es indispensable conocer el entorno social y cultural donde se desenvuelve. Como en el caso de esta investigación, es incluso necesario conocer el idioma de las personas que lo manejan.

5. Los expertos del calendario en Poxoyëm se llaman *xëë maywë machowë*, cuyo nombre enfatiza el intrínseco vínculo entre "contar los días" y "adivinar".

6. En Poxoyëm, los *xëë maywë machowë* que subsisten son mujeres. Ellas guardan en su memoria el transcurso de ciclos de 260 días. Son además médicas y terapeutas guías de procedimientos rituales, con elevada intuición, años de experiencia, mucha bondad y enorme sabiduría.

7. El carácter predictivo y prescriptivo de los signos de los días es multivalente y no absoluto. En él se puede identificar distintos niveles de significación: el pronóstico general, el acto ritual que recomienda y la fortuna o tendencias de personalidad de los recién nacidos. El numeral otorga intensidad.

8. El ritual es mejor descrito como un acto de respeto a las entidades naturales y divinas, como los cerros, la Madre Tierra, Dios, la Virgen María, y los Santos.

9. *Jawiën* es nuestro espíritu y a la vez es el animal compañero que nació al mismo tiempo que nosotros, el que comparte nuestro destino. *Tso'ok* es aquel capaz de transformarse en su *jawiën*; sin duda alguien poderoso pero no un brujo, ni demonio, ni chamán.

10. La adivinación tampoco es un acto de falsa superstición. Es una auténtica y elevada habilidad (un don) para entender los símbolos que provienen del mundo oculto. La experiencia y fina intuición de la *xëë maywë* le permite, a partir de la distribución de maíces, generar una narración coherente con la situación presente e inquietud del cliente.

11. La percepción del destino en Poxoyëm como en Mesoamérica no es fatalista. Tampoco lo son los pronósticos de los días en el calendario. En augurios o sucesos desafortunados, siempre habrá la manera de generar una acción positiva o mitigar la aflicción, como al hacer las costumbres de respeto.

12. La noción del tiempo histórico se recuerda y narra en los relatos de los abuelos con momentos de corte contundente, dividiendo así una era antigua de obscuridad habitada por animales con características humanas y donde los hermanos Sol y Luna son protagonistas para dar pie al presente tiempo de luz.

13. No hay un futuro ético para los estudios de historia y cultura (i.e., antropología y arqueología) sin un compromiso de respeto y dignidad con los pueblos vivos y herederos de aquellas grandes civilizaciones colonizadas. De igual forma, si dichos estudios se mantienen ajenos al rumbo de la educación, se perpetúa la tradición de enajenamiento hacia los pueblos originarios y su cultura.

Currículum Vítae

Araceli Rojas Martínez Gracida nació el 11 de mayo de 1979 en la Ciudad de México. Ahí cursó sus estudios preuniversitarios y en 1998 se trasladó a la ciudad de Cholula, Puebla para cursar la Licenciatura en Antropología con especialidad en Arqueología, en la Universidad de las Américas. Su tesis se tituló "*Los antecedentes del Estilo Mixteca-Puebla: cosmovisión e ideología a través de la cerámica Tecama de Cholula*". Se graduó en 2006 con honores (distinción Cum Laude y el mejor promedio de su generación).

Durante sus años universitarios, de febrero 2002 a diciembre de 2005, fue miembro de la Coordinación de Apoyo Arqueológico de la Universidad de las Américas, trabajando en excavaciones en las inmediaciones de la Gran Pirámide de Cholula, así como en el análisis de materiales y la realización de reportes para el Consejo Nacional de Arqueología. Desde 2006, comenzó a radicar en la ciudad de Oaxaca y trabajar en el Centro INAH de esta entidad. Ahí, se desempeñó como arqueóloga contratada por la Sección de Arqueología. De enero a junio de 2007 ascendió como Coordinadora de la misma sección, a su cargo la protección, mantenimiento y rescate de los monumentos y sitios arqueológicos en todo el estado.

En el 2007, Araceli Rojas Martínez Gracida obtuvo una beca por parte de NWO (Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek) para participar en el proyecto *Keeping the Days: Time and Identity in Middle America*, dirigido por los profesores Maarten Jansen (Leiden) y Nikolai Grube (Bonn). En este marco realizó la documentación e investigación sobre el calendario *ayook*, cuyo resultado es la presente disertación.

Desde el inicio de 2011 al presente, Araceli Rojas Martínez Gracida ocupa una posición parcial como docente en la Sección de Mesoamérica y los Andes, de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden.

Araceli ha trabajado en varios proyectos arqueológicos entre los cuales están Teotihuacan, Dzibanché, Cholula, San Agustín Etla y otros sitios del estado de Oaxaca. Ha publicado artículos en revistas de reconocimiento arqueológico como *Arqueología Segunda Época* y *Mexicon*. Ha participado en conferencias nacionales e internacionales, como AHILA (2008) y el Congreso Internacional de Americanistas (2009 y 2012), y ha sido invitada por la Ecole Pratique des Hautes Études, Paris y el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia para dar seminarios.