

43

Año XXII
Enero-Junio 2021
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA Tovar Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad en el siglo XVIII novohispano
- LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE Sloterdijk *Dies irae*
- ANA MATÍAS RENDÓN El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio

Dossier: Nuevas perspectivas fenomenológicas...

- CELIA CABRERA Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl
- IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Tenemos razón para rebelarnos...
- MICAELA SZEFTTEL Emociones, comunidad y cultura...
- ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO Husserl y la construcción del yo ideal...
- KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES Cuerpos de la pandemia en Perú...



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL REGISTRO DEL ESPACIO-TIEMPO MIXE Y SU (RE)INICIO

Ana Matías Rendón
Universidad Nacional Autónoma de México
anmarendon@outlook.com

Resumen

En este ensayo se reflexiona sobre la concepción del espacio-tiempo *ayuuk* (mixe), a partir de la problemática que ha supuesto el registro y su emparejamiento con el calendario gregoriano. El texto se divide en cuatro partes, en la primera se explica la noción de *It-Naaxwiin* (Totalidad/Universo), en la segunda se establece el conflicto con los calendarios y se explica el concepto de *Xëew* (Sol), a partir de esto, se muestran las líneas generales del congelamiento y desfase de los registros; finalmente, se presenta la propuesta del *Ap Ok Xëew* (Sol de los Ancestros) como respuesta al conflicto, basado en su fundamento simbólico y vinculado a *It-Naaxwiin*.

Palabras clave: epistemología, filosofía indígena, filosofía latinoamericana, pueblos originarios, filosofía mixe.

Recepción: 15 de septiembre, 2020. **Revisión:** 15 de diciembre, 2020. **Aceptación:** 17 de diciembre, 2020.

THE MIXE SPACETIME REGISTRATION AND ITS (RE)BEGINNING

Ana Matías Rendón
Universidad Nacional Autónoma de México
anmarendon@outlook.com

Abstract

This essay examines the conception of *Ayuuk* (mixe) space-time, focusing on the difficulties derived from its pairing with the Gregorian calendar. The text is divided into four parts. The first part explains the notion of *It-Naaxwiin* (Totality/Universe), the second establishes the conflict with the calendars and explains the concept of *Xëëw* (Sun), then the general form of freezing and displacement are shown; finally, the proposal of the *Ap Ok Xëëw* (Sun of Ancestors) is presented in response to the conflict, based on its symbolic foundation and linked to *It-Naaxwiin*.

Keywords: epistemology, indigenous philosophy, Latin American philosophy, native peoples, Mixe philosophy.

Received: September 15, 2020. **Revised:** December 15, 2020. **Accepted:** December 17, 2020.

El espacio-tiempo se define de acuerdo con su sociedad y los cambios que ha sobrellevado. Al estudiar el tema sobre la cultura mixe, se debe tener en claro que en realidad se está analizando un conglomerado de pueblos bajo esta denominación, así que lo que se reflexiona son las formas de encuentro, pues, a pesar de las diferencias entre las comunidades, existen semejanzas que nos ayudarán a encausar la problemática de los diferentes registros.

La concepción del espacio-tiempo tiene una función específica dentro de una sociedad, moldea los modos de existencia. Ante una nueva *episteme* que se va enraizando en las concepciones más profundas, los pueblos mixes cambian la dirección en la construcción del conocimiento. Esta nueva forma, a su vez, redirecciona y potencia la fuerza de la lucha contra los invasores. La diferencia en los puntos cardinales o del registro calendárico, por ejemplo, no se reduce al cambio cartográfico ni del anuario religioso o civil, sino al trastocamiento de la *episteme*. Revela, también, los enfrentamientos y las estrategias de sobrevivencia. Cualquier punto de inflexión en una sociedad tiene el potencial de expandirse a diferentes ámbitos de donde se originó. En consecuencia, al modificarse las funciones en las manifestaciones del espacio-tiempo, también se modificaron los modos de existencia.

En este trabajo se dará respuesta al problema del congelamiento en el registro, el problema de empatar los calendarios mixe-gregoriano y el basamento simbólico para los cambios en el nuevo registro: la transformación epistémica en la forma de relacionarse con el espacio-tiempo.¹ La lengua será importante para precisar algunos conocimientos por ser categorías de análisis. Si bien las variantes de la lengua y las maneras diferentes de escribirla pueden complicar la observación, en los conceptos que aquí se utilizarán no tienen mayor dificultad, a menos que se haga la precisión.

¹ La autora prepara una investigación sobre el espacio-tiempo en los pueblos mixes, en el cual se trata las transformaciones y desplazamientos, desde el virreinato a la época actual. El artículo que se presenta aquí compete en su mayor parte (pues es un resumen) al primero de cuatro apartados, en el cual se trata el problema del registro.

La forma de espiral

It-Naxwiin es el Universo. Por Universo hay que entender el espacio-tiempo de la Totalidad. Juan Carlos Reyes, lingüista y antropólogo mixe de *Naap'ookm* (Alotepec), indica que: “este espacio puede ser representado, de entrada, por tres líneas horizontales paralelas dentro de la cual se encuentran dos grandes espacios: *tsajp* ‘el cielo’ y *näax* ‘la tierra’; entre la línea media y la superior, se delimita *tsajp* y entre la línea media y la inferior se delimita *näax*” (2017, 17-18), siguiendo las partes de un cuerpo: cabeza, entrañas y pies; o la figura de un árbol: copa, tronco y raíces. Nótese también cómo del Universo se pasa al espacio de la Tierra, esto se debe a los símiles que existen en la filosofía *ayuuk* (mixe), vinculados por la misma lengua (*Näaxwiin-Näax*). *It-Naaxwiin*,² etimológicamente, se define a partir de “*it*”, una partícula que alude al espacio, lugar; mientras que *Naax-wiin* se compone de dos vocablos, *naax* (tierra) y *wiin* (ojo).

Guido Münch atiende la conceptualización de *It-Naaxwiin* de la siguiente manera: “El universo es la unidad diferenciada y diversificada; cada una de sus partes concurre a un mismo fin, la alianza de todo cuanto existe a pesar de estar separado” (2003, 79). La idea de una unidad diferenciada y diversificada permite analizar un concepto bajo distintos procesos y la complejidad que atañe su expresión. La palabra *ayuuk* es polisémica y transformativa, entraña una serie de categorías que condicionan las formas cognitivas. Si el Universo se extiende, el ser humano se descoloca como el centro del Universo, se vuelve un ser tangente, parte de algo superior a lo que debe rendirle respeto. La unidad del universo se ve diferenciada en el idioma de los *ayuuk ja'ay* (personas mixes), por lo cual, “*naaxwiin*” deviene en palabra diferenciada.

It-Naaxwiin es Todo; *It-Naaxwiin* es Principio; *It-Naaxwiin* es Cosmos; *It-Naaxwiin* es espacio-tiempo; *It-Naaxwiin* es Naturaleza; *It-Naaxwiin* es lenguaje sagrado. *It-Naaxwiin* es la Totalidad; es el principio de todo

² Por las diferentes variantes y sistemas de alfabeto, puede encontrarse escrito: *It-Näaxwiin*, *It Naaxwiin*, *It-naxwin*, *It-Najxwiin*, incluso tan sólo *Naaxwiin* y estar haciendo referencia a la Totalidad: *It-Naaxwiin*.

cuanto existe,³ es centro y punto de referencia, pero no podría ser sin una posición concreta como lo es el universo.

It-Naaxwiin es también un espacio-tiempo simbólico, permite organizar la vida en la comunidad, desplegar una serie de magnitudes que abarcan cada estrato y rincón de la existencia; no es un recurso imaginario, es una representación de lo concreto. Igualmente, *It-Naaxwiin* abarca la idea del territorio físico y el territorio allende de las demarcaciones, de las fronteras explícitas de nombramiento y límites de un terreno; un territorio-tierra que abarca lo pensable; una dilatación o retracción sobre aquello que podemos abarcar tanto en conocimiento (intangible) como aquello que es percibido (tangible). Es también una zona-tiempo que deviene en cuatro regiones, cuyos caminos se entrelazan para hacernos conocer los designios, las fuerzas y el orden del universo.

La concepción *ayuuuk* del espacio-tiempo es una construcción carente de univocidad, sin embargo, con referencias claras. El Universo se representa en forma de espiral. La espiral tiene un continuo inabarcable, sin principio ni fin preciso.⁴ El punto de referencia será siempre movedizo, aunque central. El pasado-presente-futuro serán trastocados, mientras que los puntos cardinales serán girados para darle preponderancia a Oriente. La religión,

³ El lector podrá estar pensando en Spinoza y su libro *Ética demostrada según el orden geométrico*, en donde se desprende que “Dios” (Universo) es el fuego generador de todas las sustancias: “no hay substancia alguna fuera de Dios; hay Pensamiento y Extensión; serán o atributos o modos”. Ciertamente, una analogía o símil resultaría de sumo interesante, por no decir novedosa, pero tal ímpetu podría ocultar los detalles. Los planteamientos nacen de su tiempo y tradición, por ello, Spinoza da una alternativa al entendimiento de su mundo y época, pero es una alternativa individual; la forma mixe se vive, es orgánica. Una está sostenida por el pensamiento que recoge más pensamientos, la otra por la acción/sabiduría colectiva.

⁴ La forma de la espiral es una representación que podemos encontrar en varios pueblos originarios: nahuas, mayas, mixes, zapotecos, yaquis, mapuche, entre otros, sin embargo, no podemos homologar las significaciones que producen, puesto que dependerá de los paradigmas que los propios pueblos han configurado. Fuera del ámbito mesoamericano, se pueden encontrar análisis muy interesantes de sabios e intelectuales de los propios pueblos que permiten observar semejanzas y diferencias en las concepciones de la espiral, como de la medición y percepción temporal, es el caso de Juan Nanculef Huaiquinao (2016), quien a partir de la epistemología mapuche muestra las concepciones originarias y sus transformaciones; y en quechua, Eusebio Manga Quispe quien ha elaborado diferentes artículos (1994, 2010, 2014, 2019) para estudiar cómo en su cultura se han ido transformando los sentidos de los conceptos, haciendo no sólo un estudio filosófico, sino filológico e histórico.

la filosofía y la ciencia, o lo que podemos entender por tres tipos de conocimiento casi contrapuestos, en las concepciones *ayuuk* podrán dialogar sin dificultad por la necesidad de establecer de forma constante los vínculos que mantienen al pueblo, como la lectura que se hace del Universo.

La espiral gira en el sentido contrario a las manecillas del reloj, de arriba hacia abajo; cada bucle es un tiempo-espacio de 52 años. Este registro fue hecho en los calendarios. Ahora, esta espiral también está orientada en una dimensión tridimensional: arriba, en medio y abajo (la cabeza, las entrañas y los pies); y un plano cardinal con las cuatro regiones, zonas o caminos.⁵ Reyes Gómez (2017) ha mostrado la coincidencia en diferentes poblados. Por su parte, en Yásnaya Elena Aguilar Gil, lingüista mixe de *Tukyo'm* (Ayutla), podemos encontrar cómo la lengua también refleja dicha noción:

La lengua que hablamos configura el modo en el que hablamos del tiempo, en el que lo detallamos. En el caso del mixe, el tiempo también se predica en términos de espacio, sólo que este espacio no es horizontal, es vertical, el tiempo nos atraviesa desde la cabeza a los pies, el tiempo nos cae encima: *Ka't y'aknajäw tii menp këtäkp*, decimos, 'No se sabe lo que viene-baja', o *menp pajtp* 'viene, sube'. (2015)

La forma en espiral es la concepción del Universo, astronómica y simbólicamente; una construcción del conocimiento científico y social,⁶ por la cual se establece el plano del cosmos y del pueblo.

⁵ La representación del universo se divide en dos formas: una tridimensional (arriba, en medio y abajo: cabeza, entrañas y pies) y el plano cardinal inclinado (las cuatro regiones, zonas o caminos). En la filosofía *ayuuk* el Todo se desdobra. Uno siempre es dos, éste a su vez es cuatro, el cual deviene en ocho. De tal manera, que al hablar de cuatro regiones estamos hablando de un par de cuatro regiones (una en forma horizontal y otra vertical), y cuando hablamos de la *trinidad*, también es un par de tres (horizontal y vertical). Esto último también lo podemos encontrar en otras filosofías originarias, como la maya, como lo ha mostrado Fidencio Briseño (en ponencia del 29 de agosto de 2019, Diplomado de Literaturas Mexicanas en Lenguas Indígenas) y la mapuche (Nanculef, 2016). Cabe hacer mención que Floriberto Díaz explica la "trinidad" en correspondencia con la persona (*ja'ay*) pueblo (*kajp*) y el Universo (*Naxwiin*), tanto horizontal como vertical (Robles y Cardoso 2007, 41-42). La doble representación, que corresponde a la Trinidad (horizontal y vertical) y las Cuatro fuerzas elementales (horizontal y vertical), se conjugan para mostrar la totalidad de la concepción del espacio-tiempo.

⁶ Cabe hacer mención que en la ciencia occidental se distinguen diferentes tipos de galaxias; por ejemplo: las galaxias en espiral y las elípticas. En la historia de la ciencia se puede advertir cómo se fue construyendo este conocimiento. Stephen Hawking

Es necesario resaltar el trabajo de Noemí Gómez Bravo, originaria de Móctum, en la recopilación de la historia oral de su comunidad, pues en Móctum está, tal vez, el centro ceremonial más antiguo de los *ayuuk ja'ay*. La autora menciona que: “En las piedras que conformaban el centro ceremonial antiguo de Móctum, se halla el símbolo de tres ríos, tres espirales que conforman un río” (2004, 52-53). En el símbolo de *los tres ríos*, cuyos ciclos van de izquierda a derecha, se puede apreciar otro símbolo del tiempo.

Cada camino de las cuatro regiones está emparentado con un color y con un sentido de la medida del tiempo.⁷ Reyes indica que –en correspondencia con la rotación de la Tierra, la medición del ciclo del día-noche (*ja xëew-ja tsuu*) y el movimiento de la espiral– la salida del sol (*xëpëtsemy*) le concierne al Este, es decir, al nacimiento (*mi'inën-jäjtën*) y al color rojo (*tsapts*); en cuanto al mediodía (*Kijkyxyëew*), sus elementos son el Norte (*Pakypyoytu'u*), el color blanco (*poop*), lo bueno (*oy*) y la luz (*Aajäjk*); el ocaso (*xëëtsi'ity*), le corresponde al Oeste (*Xëëtsi'ity*), el negro (*yëk*) o morado (*tsu'unk*), la oscuridad (*aakoots*) y lo no-bueno (*ko'oy*); en el caso de la media noche (*tsu'p*), su equivalente es el Sur, el amarillo (*pu'ts*) y el fallecimiento (*o'kën-tëko'oyën*) (2017, 20-27).

El principio o nacimiento del día, como de la vida, se da en el Oriente, el final de su ciclo se anida en Occidente, para dar cabida al ciclo de la noche y el fallecimiento. Dos ciclos, de tiempo y vida, diferenciados: el medio día (*Kujkyxyëew*) y la media noche (*tsup*). La existencia del ser humano, la Tierra y el Universo están en concordancia con este movimiento: vida y muerte. El ciclo se repite en un ritmo continuo. La sucesión y alternancia pueden ser modificables.

señala con respecto a la galaxia en espiral, que es la forma de nuestra galaxia, que: “Ya en 1750, algunos astrónomos empezaron a sugerir que la aparición de la Vía Láctea podría ser explicada por el hecho de que la mayor parte de las estrellas visibles estuvieran en una única configuración con forma de disco, un ejemplo de lo que hoy en día llamamos una galaxia espiral. Sólo unas décadas después, el astrónomo sir William Herschel confirmó esta idea a través de una ardua catalogación de las posiciones y las distancias de un gran número de estrellas. A pesar de ello, la idea sólo llegó a ganar una aceptación completa a principios de nuestro siglo. La imagen moderna del universo se remonta tan sólo a 1924, cuando el astrónomo norteamericano Edwin Hubble demostró que nuestra galaxia no era la única” (2017, 70).

⁷ Las horas marcadas por el Sol son más de cuatro, para ejemplificar sólo se consideraron las descritas.

Así, la muerte es también el inicio de un nuevo recorrido. La muerte es vida. Los fallecidos continúan en otro espacio-tiempo (en la dimensión de los muertos) y, al ser otro camino, deberá hacerse contrario al sentido de la espiral de la vida:

[...] el inicio de este recorrido inverso de las almas es el inicio del viaje de *Tuk it*, este mundo, a *Ja tuk it*, el otro mundo. Este recorrido sigue la línea de la espiral (ahora, hacia la derecha, en la dirección que siguen las manecillas del reloj) hasta que vuelve a llegar al punto de donde partió, que es justo el punto donde se cruzan las cuatro grandes sendas que atraviesan el universo. (Reyes 2017, 28)

Los muertos están ligados a los vivos. El diálogo es una constante en estas sociedades, en la cual no se requiere, necesariamente, el día de muertos para ofrendarlos. Es importante reparar en el simbolismo que representan los muertos, pues permitirá establecer su vínculo con el registro poscolonial. La representación espaciotemporal desglosa categorías, por ello, la construcción de un modelo del cosmos desembocó en un patrón epistemológico. La serie de pautas que se repetían constantemente a intervalos se sucedían en la cotidianidad.

El Cosmos está organizado en forma de espiral, así la vida sigue su inercia.⁸ El modelo de pensamiento también se sucede y alterna por las

⁸ Con frecuencia se ha equiparado el tiempo circular a la concepción de la espiral de los pueblos, en ocasiones por oposición a la idea de linealidad temporal, sin embargo, hay que tener cuidado con dichos planteamientos, pues son tres concepciones diferentes. El *eterno retorno* se define por ser una: “doctrina que sostiene que los mismos sucesos, ocurriendo de acuerdo con la misma secuencia, e involucrando las mismas cosas, han ocurrido infinitas veces en el pasado y ocurrirán infinitas veces en el futuro” (Audi 2004, 325), sin embargo, aunque ha sido mostrada como una teoría transitoria cuyos círculos temporales se repiten, existen diferencias en las posturas. Tal vez, es con Friedrich Nietzsche que el postulado se popularizó, aunque el filósofo alemán, en *Así habló Zaratustra*, está haciendo una afirmación de la vida (el instante perenne) y para tal fin, podemos rastrear sus orígenes en el fundamento místico griego y filosófico estoico: “Los estoicos interpretaron el eterno retorno como la consecuencia de la actividad divina perpetua que impone principios causales sin excepción al mundo de un modo supremamente racional y providencial. El mundo, siendo el mejor de los posibles, sólo puede ser repetido sin fin” (Audi 2004, 181). Gilles Deleuze ha profundizado en la apuesta nietzscheana y ha mostrado que el filósofo alemán no está refiriéndose a un retorno de lo idéntico (1997). Ahora bien, en la espiral *ayuuk* (como de los pueblos originarios) se entiende que la concepción espacio-tiempo no responde a una base temporal (que es la misma) mientras los accidentes cambian, pues como lo veremos, la representación de la espiral será sus-

diferentes intensidades y lapsos de duración de la vida, pero, si bien existe un patrón de sucesión, éste puede ser alterado. Por ende, se requiere de una persona (sabia) que sepa leer al Universo (en el plano astronómico, en los signos de la Naturaleza, en las relaciones entre pueblos y per-

ceptible a los cambios (base y accidentes) de tal manera que la transformación, en tanto zona/movimiento, serán modulados de forma continua e inseparable. Ahora bien, con respecto a la “consecuencia divina” estoica, si bien en los mixes hay una relación entre el destino/sol y lectura del Universo (*It-Najxwiin*) este lenguaje sagrado interpretado por los sabios también es susceptible del cambio, pues algo que está intrínseco en el Universo es su transformación constante. Hay que entender, igualmente, el eterno retorno dentro de un marco epistemológico que ha ido “evolucionando”, es decir, desarrollando un planteamiento con diferentes aristas, pero que responde a un modo de pensar el tiempo, tanto lineal como circular, bajo ciertos paradigmas. Cabe hacer mención también de un libro fundamental y de mayor repercusión para el entendimiento del tiempo en los pueblos, *El mito del eterno retorno*, de Mircea Eliade, el cual hace un estudio sobre la historia en los pueblos arcaicos, en lo que intenta ser una crítica al hombre histórico y analizar la ontología arcaica (1984), pero —tendría que decirlo— responde a las culturas occidentales no propiamente a las de los pueblos originarios: “La creación del mundo se reproduce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene esperanza de los creyentes en la resurrección de la carne” (1984, 63). Aun si intentáramos ver algunos signos de esto en los pueblos, tendríamos que aceptar que fuese una adaptación forzada, pues al desplegar las significaciones en los pueblos *ayuuik* a partir de la lengua, podremos ver las marcaciones que dejan los procesos históricos, los conocimientos construidos y el simbolismo reflejado en sus sociedades. Lo que está implícito en las comparaciones que pudiéramos hacer, son las formas de entender la vida y la muerte, además de lo cíclico perpetuado. ¿Habría líneas de encuentro? Claro, pero ¿qué tanto serían casualidades y otras causalidades? Tendríamos que armar varios vínculos históricos, sociales, culturales y epistemológicos para dar cuenta de las relaciones. En donde se pudieran hallar algunas formas en común, sería por las modulaciones en los mitos religiosos de orden cristiano, pero sería posterior a la invasión española. En el ámbito de los estudios indigenistas se ha intentado plantear el asunto del eterno retorno por el tiempo circular, es el caso de los kikapú o los yaquis, pero finalmente, es la idea de la espiral entendida como círculos sucesivos —así que ya no sería propiamente espiral—. En este sentido, me apego a las palabras del Maestro Manga Quispe al reflexionar sobre su cultura (quechua), con los cuidados que debe tenerse al comparar bloques culturales diferentes: “En el mundo occidental y oriental, la concepción cíclica se transformó en una unidad estática y perenne, debido al ‘retorno repetitivo’ que anulaba el tiempo histórico. Ante este hecho, los ideólogos occidentales, para darle ‘dinamicidad’, lo transformaron en una concepción lineal indefinida que, a modo de una flecha, seguiría una eterna dirección. Contrariamente, la concepción andina siguió utilizando como medida del tiempo los ‘ciclos’, pero de un modo distinto que en Occidente y Oriente, pues en el mundo andino sigue presentándose como espirales (visto desde arriba) o en sucesión (visto de frente)” (Manga 2010). Manga, en este artículo (2010), analiza *el eterno retorno* de Mircea Eliade.

sonas). Los sabios que se dedicaron a la reflexión profunda del Universo estaban en constante observación-interpretación, de ahí que en las sucesivas formas de registrar los acontecimientos se realizaran los cambios necesarios en los llamados “calendarios”. Araceli Rojas señala que

Los calendarios son sistemas arbitrarios para organizar y representar el tiempo. No necesariamente los marcadores que el ser humano crea para su cuenta y organización están en armonía con la naturaleza [James y Mills, 2005, p. 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 solo divide al primero, sino también lo provee de significación. (2014, 125)

Los calendarios son sistemas arbitrarios para el Universo, pero pautas para los seres humanos. Entonces la espiral ya nos brinda una forma de comprender la sucesión y alternancia de los movimientos humanos, de las palpitaciones en los intervalos del tiempo, de las distancias espaciales, por lo tanto, de la dilatación o contracción en la percepción de los acontecimientos.

El Camino del Sol

La función de los calendarios era muy amplia, regía los modos de existencia civil, agrícola-trabajo, religioso-simbólico, el destino de las personas, pero también requería de una constante atención, pues el Universo/Naturaleza/Mundo se mostraba cambiante. Existía un doble vínculo entre el lenguaje del Universo y la lectura de los sabios.

En los calendarios mesoamericanos se pueden apreciar algunas semejanzas, de manera general se han distinguido dos tipos: el ciclo de 365 días (18 meses con 20 días cada uno que darían la suma de 360 días, más cinco días aciagos, para un total de 365) correspondiente al periodo agrario y un ciclo sagrado o “adivinatorio” de 260 días (20 signos y 13 numerales, multiplicados darían los 260 días). La combinación de am-

bos formaría un ciclo de 52 años.⁹ Después de la persecución a las “cosas de indios” por los españoles, la práctica y el registro se fueron desvaneciendo –en algunos pueblos– paulatinamente, y la medida del tiempo fue cambiando, separándose de la concepción espacial.

El calendario mixe se define por el calendario ritual de 13 numerales, es decir, la numeración del 1 al 13, combinados con los 20 días o signos (cada signo tenía su nombre). El calendario agrario se compone de 18 meses (cada uno de los cuales tiene su propio nombre), combinados con los 20 días o soles. Como se podrá notar, ambos calendarios, que en realidad son parte de un mismo ciclo articulado, se conectan por los 20 soles, es decir, por el camino del sol (*xëë tuu*). El nombre de los meses como de los días no son iguales en los pueblos *ayuuuk*, en cada pueblo hay variaciones ya sea en el nombre de algún día o mes, igualmente, por el signo de inicio. Hay un periodo extraordinario que no sería propiamente un mes, debido a que no es parte de los 18 meses del ciclo agrícola,

⁹ El físico mexicano Jesús Galindo Trejo ha demostrado (1991, 2003, 2009) la importancia de la lectura del universo con las alineaciones de las pirámides. La arqueoastronomía ha permitido establecer los vínculos entre los conocimientos astronómicos y las formaciones cotidianas en los pueblos. Galindo señala que “La actividad astronómica indudablemente jugó un papel muy importante en el desarrollo de las culturas en Mesoamérica; gracias a ella fue posible generar sistemas calendáricos que permitieron transferir el orden del cielo a la sociedad” (1991, 37). Las construcciones se realizaron con respecto a las observaciones astronómicas, con gran basamento del poder simbólico que desprendían: “Para el observador de la naturaleza resulta obvio que la única manera de establecer direcciones definitivas en el paisaje es a través del cielo. El movimiento aparente de la bóveda celeste define claramente la dirección norte por medio de la posición del eje de rotación terrestre proyectado en el plan del cielo. El sentido de rotación nos proporciona las direcciones este-oeste, que resultan ya señaladas como la posición de la salida y puesta solar en los días de los equinoccios” (Galindo 2003, 47). Galindo al estudiar diferentes lugares sagrados, cuyas construcciones siguen parámetros celestes, establece que hay coincidencias en las diferentes culturas: “Además de alineaciones solares en momentos astronómicamente importantes, como solsticios, equinoccios y días del paso cenital del Sol, los mesoamericanos eligieron mayormente alineaciones que se daban en momentos de aparente nula importancia astronómica. No obstante, las fechas en las que suceden tales alineamientos poseen una peculiar característica: dividen el año solar en varias partes que se pueden expresar por medio de los números que definen el sistema calendárico mesoamericano. Es decir, las cuentas de días determinadas por tales fechas, utilizando un solsticio como pivote, nos conducen a los números 260, 52, 73 y 65” (Galindo 2009, 68). En esta aparente “nula importancia astronómica” podemos encontrar las significaciones que los pueblos encontraban en su lectura, acorde a sus paradigmas.

y sólo tiene 5 o 13 días (dependiendo de la teoría que lo sostiene), que abarca los días sueltos para el inicio de un nuevo ciclo. El calendario agrario es el que más conflictos ha supuesto (por las variaciones de los días sueltos y el conteo de los años bisiestos), mientras que el calendario ritual es el que ha servido para intentar empatar el calendario mixe y gregoriano.

Una constante en la historia ha sido la búsqueda de la comprensión de los calendarios y su manera de empatarlos con la cuenta del gregoriano. Aun con tantos estudios en los más conocidos, maya y mexica, sigue habiendo discrepancias —hay que considerar que existieron más calendarios que no han sido profundizados—. Prácticamente, cada pueblo tuvo su propia medición, así que la pretensión de sincronizarlos a todos sería una labor titánica.

Otro de los conflictos que ha supuesto el emparejamiento calendárico ha sido el problema de los *años bisiestos*, así se ha indicado que al final de la cuenta larga habría 13 días de suspensión antes de iniciar otro ciclo, el cual daría paso a la idea de un tercer calendario de orden civil que no tendría variación. Con lo anterior, también se asoma el conflicto sobre el congelamiento en la cuenta de los días. Tal vez, el estudio de Alfonso Caso, en *Los calendarios prehispánicos*,¹⁰ sea en los últimos años el planteamiento más influyente para hacer empatar los diferentes registros.

Torres (2011) realiza su estudio en el calendario anual mixe (365 días), el cual tiene como propósito relacionarlo, mes con mes, al calendario mexica y maya; su estudio se basa en cuatro versiones mixes, tres de Mazatlán y una de Guichicovi; primero empata estos y luego los compara con el tenochca y maya. Para sincronizarlos recurre a los meses dobles.

¹⁰ Alfonso Caso publicó en 1939 un estudio sobre la correlación entre el calendario mexica y el cristiano; en 1958, un estudio titulado *Calendarios prehispánicos*, que fue complementado al siguiente año. Para este trabajo se consultó el libro *Calendarios prehispánicos* (1967) que retoma los estudios anteriores. En este texto Caso estudia el calendario de origen mexica (tenochca), consultando otros de origen nahua, como el texcocano, tlaxcalteca y tlatelolca; y de otros pueblos, como otomí y matlatzinca o tarascos. Señala que todos se rigen por el mismo sistema. Igualmente, revisa el tolteca. Hace la “reconstrucción” de los meses y días de otros calendarios, provenientes de otras culturas, entre ellas, la maya y el mixe, así mismo señala las correlaciones en los nombres (1967, 81-84) y en algunos casos la *reconstrucción hipotética*.

Conjuntar tres calendarios desfasados a partir de tres bloques culturales presenta varios problemas: primero, supone que tengan las mismas medidas; dos, que haya habido simultaneidad; tres, que a la llegada de los españoles el desfase haya presentado los mismos síntomas; cuatro, que sus procesos históricos hayan tenido los mismos resultados; quinto, su desmembramiento, cuando los ciclos deben verse de forma articulada.

Es posible encontrar una mayor cercanía entre los calendarios mayas y mixes,¹¹ algunas líneas de encuentro, pero también entre estos hallaremos una distancia grande por sus procesos históricos.¹² Consideremos la

¹¹ Especialistas han señalado el vínculo entre ambos calendarios, incluso señalando que el mixe es más antiguo que el maya. Este planteamiento se basa en el uso de la cuenta larga. Guillermo Bernal Romero muestra el calendario maya como un resultado histórico y de asimilación de otras culturas, sobre todo olmeca: “Las primeras fechas de cuenta larga fueron registradas en la Estela 2 de Chiapa de Corzo, Chiapas (36 a.C.), y en la Estela C de Tres Zapotes, Veracruz (32 a.C.). [...] Durante el siglo III d.C., los mayas adoptaron el sistema calendárico olmeca. La inscripción de cuenta larga más antigua de la región maya fue labrada en la Estela 29 de Tikal, Guatemala (292 d.C.). De manera gradual, durante el periodo Clásico (250-900 d.C.) los mayas desarrollaron la estructura calendárica olmeca e integraron en ella nuevos periodos rituales y astronómicos, tales como la serie lunar y los ciclos de 9, 7 y 819 días” (2012, 30). La zona de lo que actualmente es Chiapas y Veracruz, era el asentamiento de mixes-zoque (también de otros pueblos). La Estela 2 de Chiapas de Corzo es zoque-mixe (igual que la estela 1, La Mojarra). Por su lado, Mary E. Pye y John E. Clark (2006) han sintetizado el vínculo y las diferencias de los proto mixes-zoque o mixes-zoque con los mayas. Michael Love estudió (2004) la zona del Kaminaljuyu, Guatemala, en el Preclásico: “Muchos autores opinan que siempre fue una ciudad Maya, mientras que otras indican que hubo una población MixeZoqueana por lo menos hasta el Preclásico Tardío. [...] Kaufman [1976] admite la posibilidad de que Kaminaljuyu fuese ocupada por un pueblo Mixe-Zoqueano, mientras que otros, incluyendo a Clark, Pérez y Hansen [2000], opinan que Kaminaljuyu siempre fue dominada por los Mayas desde sus inicios. [...] Tak’alik Ab’aj y otras partes de la boca costa guatemalteca presentan un perfil muy parecido al de Kaminaljuyu, en cuanto a su diversidad escultórica. [...] La abundancia de esculturas Olmecas en la boca costa de Guatemala indica la presencia de hablantes de lenguas Mixe-Zoqueanas en el Preclásico Medio [Love 1999]. Popenoe de Hatch [1994], ha definido una tradición cerámica local llamada *Ocosito* que empieza en el Preclásico Medio y continúa por el Preclásico Tardío. Sin embargo, yo opino que el material recuperado por el proyecto de la Universidad de Berkeley en 1980 muestra vínculos con la cerámica Conchas de la tradición Naranja y, por tanto, una filiación con sociedades Mixe-Zoqueanas” (Love 2004, 441).

¹² Así como existen líneas de encuentro entre los calendarios de distintas culturas, hay diferencias. Alfonso Caso señala: “Ahora bien, es indudable que ni los códigos del grupo del Borgia, ni los códigos mixtecos representan la influencia de la cultura azteca en estas regiones, sino que proceden de una fuente anterior. Los signos de los días entre los códigos del grupo Mixteca-Puebla y los códigos mexicanos, aunque tienen

territorialidad y condiciones antes de la invasión española, ambos bloques culturales tenían territorios-fronteras que se mezclaban, algunas sociedades mediaban, que hoy se miran como parte de la familia lingüística mayense y del mixe-zoque.¹³ La cercanía permitió ciertos intercambios. Por el contrario, hubo una mayor animadversión hacia los mexicas (y sus aliados nahuas, zapotecos y mixtecos). Los mixes dieron fuertes batallas para evitar someterse y librarse del tributo. Por otra parte, después de la

diferencias estilísticas muy notables, sin embargo, representan los mismos conceptos que se expresaron con palabras que significaban lo mismo en ambas lenguas. Hay sin embargo en otros lugares más lejanos que hablaban el náhuatl, diferencias importantes en los nombres de los signos de los días, que nos hacen pensar en otra fuente que inspiró estas diferencias” (1967, 74). Considero que las líneas de encuentro se deben a las relaciones cercanas entre los diferentes pueblos, que pueden distinguirse aún dentro de los pueblos que conforman un mismo bloque cultural, pero que las diferencias se deben al sistema epistémico que conforma a cada comunidad.

¹³ Miguel Alberto Bartolomé indica que “durante la etapa de los Señoríos las formaciones políticas no tenían necesariamente una filiación etnolingüística exclusiva. Las unidades mayores no eran los ‘zapotecas’, los ‘cuicatecos’ o los ‘mixtecas’, es decir, los grupos etnolingüísticos, sino las diferentes agrupaciones políticas en las que se dividían dichos grupos. Esto era quizá resultante de procesos de fusión de unidades mayores y de diferentes grupos” (2004, 123). La identidad ligada a la lengua es una construcción muy reciente, si bien durante el virreinato se dan los primeros intentos de unificación al denominar a grandes grupos como “república zapoteca”, “república mixteca” o “república de indios”, todavía contienen a grupos de diferentes familias lingüísticas (lo que entendemos por familias lingüísticas). Bartolomé añade como ejemplo que: “el Señorío zapoteca de Tehuantepec incluía a huaves, chontales, zoques y mixes de la zona baja, como resultado de una expansión militar que les permitió el control político de un área ocupada por grupos previamente independientes. El Reino o Señorío de Tututepec, en la Mixteca de la Costa, incluía a los chatinos, y el de Coixtlahuaca abarcaba a pueblos chochos, ixcatecos y mixtecos” (2004: 123). Lo que resulta interesante en este aspecto es ir notando las reconfiguraciones identitarias a partir de la lengua y las limitaciones territoriales después del proceso de colonización. Ahora bien, Alonso Barros van Hövell tot Westerflier (2007) ha mostrado la confederación en que participaban pueblos mixes, zoques, chinantecos, choles y popolucas, mezclándose entre sí, para formar alianzas contra zapotecos, mixtecos, nahuas, chiapanecos y, posteriormente, hispanos. Por su parte, Raquel Güereca (2018) también ha señalado las dificultades durante las guerras poscolonialistas y las diferentes participaciones de los pueblos indígenas que también se unían para hacer frente a sus enemigos. En este escollo, tampoco debemos deslindar los asuntos burocráticos y legales sobre los cambios que se dieron a lo largo de los siglos, de la tierra concebida a la propiedad (colectiva) del territorio, en donde también se modifican las identidades, se crean límites y se mueve el plano epistemológico. Lo que se intenta en este trabajo es comprender, a partir de una categoría moderna del *Ayuuk Kajp* (Pueblo o Nación Mixe), sobre todo, de algunas comunidades que lo conformen, los conocimientos en común.

irrupción extranjera, los mayas mantuvieron su conteo, haciéndolo empatar con el calendario de los españoles; los tenochcas no pudieron, su calendario fue secuestrado; los mixes, por su lado, lo ocultaron.

Reyes menciona que existe una mayor cercanía entre los poblados mixes de Alotepec y Totontepec (Oaxaca), como del zoque de Rayón (Chiapas): “si bien las formas rituales de los numerales del calendario *ayuuuk* parecen guardar mayor semejanza con el mixe de Totontepec y con el zoque de Rayón que con el mixe de Alotepec” (2017, 43). Para entenderlo, hay que comprender las territorializaciones antiguas, los desplazamientos de los pueblos (durante las diferentes reducciones) y las categorizaciones externas hechas por los especialistas que “marcan” las diferencias y “establecen” las semejanzas –debido a su marco epistemológico–.

Para entender el registro de los ciclos es menester atender dos figuras esenciales: el Sol (*Xëëw*) y la Luna (*Po'o*). Los astros son categorías espaciotemporales que se complementan, explicadas comúnmente dentro de los “mitos”, no obstante, son metáforas del espacio-tiempo y marcadores físicos concretos que aparecen en las historias orales, son parte del conocimiento astronómico, guías de los trabajos y del destino del pueblo; por otra parte, siguen rigiendo las categorías del tiempo, modificadas –no vaciadas– que redireccionan las formas de vida.

Por su lado, Floriberto Díaz, maestro y antropólogo de *Xaamkëjxp* (Tlahuitoltepec), indica: “en muchos pueblos indígenas el origen de la gente está relacionado con el Sol y la Luna, que son los astros que determinan el tiempo de vida de los seres que pueblan la superficie [...]” (Robles y Cardoso 2007, 51). Díaz, además, pone énfasis en la forma relacional de los modos de vida a partir de los astros para la observación de la Naturaleza y el Universo.

Existe una gran cantidad de relatos de enseñanza,¹⁴ con sus correspondientes variantes, sobre los orígenes del Sol y la Luna, lo que me in-

¹⁴ Estrictamente, las narraciones de la oralidad (y en su caso, recogidas en textos) tienen la intención de enseñar a las nuevas generaciones los conocimientos antiguos, dado su lenguaje simbólico algunas personas han denostado su profundidad, así cuando se relata el origen del “Sol” y la “Luna” sólo han podido ver un cuento que explica fantasiosamente un hecho. Se debe resaltar que la comprensión del lenguaje simbólico es desplegada a través de la lengua y de las formas de existencia, por lo tanto, es una

teresa resaltar es una idea central: la Luna persiguiendo al Sol, pues aquí se vislumbran las metáforas. Primero, que al ser hermanos tengan una relación semejante; segundo, el que sean complementarios (día-noche; hombre-mujer) y tercero, el posicionamiento, porque muestra el modo consecutivo (el conteo del *ja xëew* al *ja tsuu* para cerrar la dualidad).

El Sol es el astro guía, por lo tanto, su lugar de nacimiento sería el Este, por donde se empieza a contar el día; astronómicamente, también tendría el lugar primigenio en la creación de nuestra galaxia. Luego la Luna es la hermana menor que sigue al astro mayor, siempre inalcanzable, pues está destinada a no alejarse de la casa (Tierra).

Para comprender el Camino del Sol (*Xëew Tuu*) o calendario solar es necesario entender el concepto del “Sol” (*Xëew*). Federico Villanueva Damián, maestro y poeta de *Tukyom* (Ayutla), lo versa de la siguiente manera:

Día, cuando cada día es parte del transcurso de nuestra vida.

Fiesta, cuando nos reunimos y entre todos hacemos una celebración.

Sol, cuando nuestro padre nos alumbra y también nos brinda calor.

Nombre, cuando cada uno de nosotros tiene su propia identidad.

(Villanueva 2018, 104)

Xëë, ku tu'uk xëë'ety njuujky'äytyë'n najknäjxyë'n.

Xëë, ku nmëmyujkyë'n jëts na'amuk nxëëtu'unyë'm.

Xëë, ku nteety'äjtë'm xkuno'ojkyë'n jëts jo'kx'äjtë'n xmo'oyë'n nayjë'n.

Xëë, ku tu'uk atom nkë'm xëë nmëët'äytyë'm.

(Villanueva 2018, 105)

Xëew no sólo hará referencia al astro solar, sino que tiene otras significaciones: día, nombre, fiesta y sol. El Sol como medida temporal refiere al día claro, un ciclo del nacimiento a la muerte del sol. *Xëew* en tanto fiesta o celebración tiene como metáfora al resplandor, de ahí que a la fiesta grande o mayor de un pueblo se le conozca como *Mëj Xëew* (Gran Sol), igualmente, para los días de muertos se le diga *Ap Xëew* (Sol de los Abuelos) o *Ap Ok Xëew* (Sol de los Ancestros) y sea la mayor celebración de los pueblos mixes. Por supuesto esto último no se puede despegar de

metáfora del conocimiento astronómico. Podemos notar, con ello, la enorme riqueza del lenguaje mismo para dar cuenta de los conocimientos en diferentes modalidades y grados.

la idea de nacimiento (nuevo ciclo), de aquí que también lo relacionemos con el “nombre”, así se pregunta: *ti mxëëw*, es decir, cómo te llamas o cuál es tu sol o destino.

El calendario ritual es el que define el nombre/destino/sol del recién nacido. Cuando un niño o niña nace se le debe leer su suerte (su nombre, antiguamente, estaba determinado por este destino), ello no estaba desligado de la vida de los antepasados. La lectura del maíz para conocer la suerte del recién nacido también está vinculada con los cuatro caminos. Así *Xëëw* está en correlación con las direcciones del cosmos, los colores, los vientos y las fechas asociadas a la agricultura del maíz.

La imagen del *camino del sol* no debe ser desdeñada con facilidad. Se trata de una figura cuya capacidad operativa pone en relieve las dos entidades (espacio y tiempo) en un solo plano a través del caminar. *El sol camina* significa el tiempo que transcurre y el espacio en donde lo hace (el camino). El *camino del Sol* es la imagen entre un acto subjetivo (movimiento) y el territorio; los tiempos con los territorios que habitamos, que caminamos; el espacio, la distancia, es lo que se calcula en el movimiento. Una doble imagen: el Sol (*xëëw*) que camina en el Universo (*Naaxwiin*); el ser humano (*ja'ay*) que transita la Tierra (*Naax*). El Sol mantiene una actitud operativa en diferentes niveles de la vida, por lo tanto, el calendario sigue estos pasos. Una medida tiene como fin un límite preciso, pero una onda es una magnitud en expansión.

Ahora bien, la Luna también sirve como marcador de la medida del tiempo (y el espacio). Antiguamente, el mes consistía en 20 días o soles. “Mes” en mixe se dice “*Po'o*” (luna). Tajëëw Díaz Robles, originaria de *Xaamkëjxp* (Tlahuitoltepec), indica que: “El sistema de numeración mixe, al igual que el sistema de muchas culturas mesoamericanas, es vigesimal. Es por eso que en los rituales y ofrendas es un número al que se recurre. Veinte es un ciclo, una cuenta completa” (2015). En algunos pueblos como Santiago Zacatepec aún se utiliza la cuenta de la luna al mencionar los meses que tiene un bebé. Cabe mencionar también que en Zacatepec¹⁵ se cuenta el mes con la referencia a la luna, así la forma

¹⁵ Conocimientos ofrecidos por Guadalupe Matías de Santiago Zacatepec.

de empatar enero es con *tu'uk po'o* (uno luna o mes primero) y por supuesto, ya no sería veintena sino treintena para acomodarlo al calendario gregoriano. El calendario (o los dos calendarios, el anual y el sagrado) es leído por el o la *xëëmaapyë* (lector del sol). En el registro del espacio-tiempo es importante el lector o especialista.¹⁶

Ahora bien, retomando el conflicto para empatar los calendarios, hay que considerar varios puntos: primero, tratar de emparejar el calendario agrícola con el sagrado; después hacerlos coincidir en diferentes culturas. Torres (2011), para ello, se basa en el planteamiento de los meses dobles, siguiendo la idea de que el calendario sagrado es el que se conservó casi intacto entre los mixes.

Torres, al afirmar que el calendario anual mixe conserva la estructura antigua, se pregunta acerca del contenido que pudo preservarse, así comienza por equiparar el calendario maya, mexica y mixe; revisa los nombres y se detiene en aquellos que son los meses dobles: “es de notar que, además del mixe, casi todos los calendarios mesoamericanos comportan meses ‘pequeños’ y ‘grandes’ que forman pares; es a esta forma de los meses que llamo ‘estructura de los meses dobles’” (2011: 183). El planteamiento de los meses dobles no es nuevo, éste ha ayudado a entender el comportamiento del registro y de las formas de ordenar los meses de los distintos calendarios (nahua, otomí, tarasco, chiapaneco, maya y mixe).¹⁷

¹⁶ En la novela del zapoteco Javier Castellanos, *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón* –aparte de ser un texto literario, es una reflexión filosófica– se relata de manera accesible cómo funciona un intérprete y su relación con el calendario, aun cuando es zapoteca hay algunas líneas de encuentro con los mixes. En un diálogo del protagonista con la mujer, sabia y curandera, que lo adoptó, ésta le dice: “según las cuentas de los viejos, esta noche termina un manojo de años y empieza otro, son 52 años cada manojo y cada manojo es un año más de vida, muestra o da señales de cómo va a ser el próximo manojo de años, lo difícil es tener los sentidos necesarios para poder entender esas señales, el que las entiende podrá hacer muchas cosas que a cualquier otro le van a parecer maravillas” (2014, 285-286). En la historia, la mujer le muestra los cambios en la medida del tiempo, los signos en los que debe fiarse para saber cuándo sembrar y cosechar: “[...] porque esta noche has visto lo que puede ser tu guía si lo sabes interpretar con calma, esta noche sólo volverá dentro de 52 años, ojalá tú puedas volver a ver este prodigio” (2014, 288).

¹⁷ Los meses dobles para el caso mixe serían: *Měj Kajpu'ut* (Pueblo Grande) y *Jak Kajpu'ut* (Pueblo Más grande); *Měj Xëëw* (Gran Sol) y *Jak Xëëw* (Sol más grande); *Měj Xoox* (Gran vibora) y *Jak Xoox* (Más vibora); *Měj Oo* (¿Gran Águila?) y *Jak Oo* (¿Águila más grande?); *Měj Tsatsok* (Gran Piedra Nahual) y *Mutsk Tsatsok* (Pequeña

Torres advierte sobre los prefijos “grande” y “más grande” que están presentes en los calendarios nahua y maya, y que equivalen en mixe a *měj* (grande) y a *jak* (más grande), con ello pretende emparar los tres calendarios (mexica, maya y mixe). Después de algunas tentativas, consigue en gran medida su cometido; uno de los elementos que le proporciona ciertas dudas es *Měj Kaj Puut* y *Jak Kaj Put*, los cuales traduce como “Pueblo Grande” y “Humedad”, respectivamente, haciendo que “Humedad” corresponda con la temporada de lluvias e igualando esta circunstancia a los otros registros. En todo caso, es en este ejemplo en donde puede notarse la importancia de la lengua, pues la forma en cómo está estructurado tendría que ser “gran pueblo” y “pueblo más grande”. Hay que recordar que el mixe puede representar un conflicto si se escribe por asociación fonética. Por lo pronto, mantengamos estos nombres para entender el problema del emparejamiento y el desajuste por la invasión española.

En el conflicto del emparejamiento de los calendarios, el asunto es el desajuste, pero también los sentidos epistémicos. El congelamiento y desfase del o los calendarios requiere una mayor atención, que va más allá de emparentar fechas —aunque no lo niega—, además de considerar el cambio del calendario juliano al gregoriano en 1582, con la pérdida de 10 días en el mundo occidental. Los efectos que trajo las formas de un nuevo modelo de vida trastocaron al propio sistema de registro.

El congelamiento del registro

Cada calendario mostraba su inicio en una estación o signo diferente, como lo señala Caso,¹⁸ las poblaciones lo comenzaban en meses dispares,

Piedra Nahual). Nótese los prefijos *Měj* y *Jak* que establecen la relación entre grande y más grande. A mi parecer, puede ser que en *Jak Kajpu'ut*, *Jak* no haya sido registrado correctamente.

¹⁸ Alfonso Caso explica que: “La correlación de los años azteca y cristianos que está en la tabla final, de 2 a C. a. 2 026 de nuestra era, debe tomarse solamente como una correspondencia general de los años en ambos calendarios, pues naturalmente no coincidía el principio del año azteca con el principio del año cristiano” (1967, 3). Ambos calendarios, por supuesto, muestran diferentes principios debido a la epistemología que los sostiene, en la manera de relacionar la idea de “principio” con la lectura del

lo que incluye a los diferentes pueblos mixes.¹⁹ Las diferencias considerables en los cambios del registro en los pueblos se deben a sus procesos particulares. Así que establecer una sintonía en diferentes pueblos ya conlleva una serie de dificultades que sólo habla de quienes intentan emparejarlos, en una tendencia unificadora —una epistemología de la unidad—. La sincronía es una ilusión.

El inicio del calendario, después de la invasión europea, ha sido una de las preocupaciones en su estudio: establecer una línea transversal del pasado hacia el presente, sin tomar en cuenta otros factores que sostienen dichos procesos, de aquí que el congelamiento y desfase resulten motivos para la reflexión. “Inicio” también puede mostrar el nuevo camino/nuevo ciclo, y esto tiene mucho sentido en la epistemología de los pueblos originarios. Aunque cabría preguntarse si no se estaría hablando de un re-inicio. Lo cual sería un punto situado, no un punto fechado. El punto situado estaría en relación con el espacio-tiempo que une lo simbólico con lo físico.

En *Akostë Xëëw* (2017) Torres trata el problema del congelamiento y desfasamiento, una vez que ha partido de su ajuste por los meses dobles

Universo y de la simbología religiosa. El punto está en que, aunque tengan un principio diferente, se ha intentado empatar los calendarios como si giraran en torno a un mismo sistema. Caso también advierte en su nota introductoria que no le preocupa el origen del calendario ritual sino los conocimientos que en la materia se exponen. Caso acepta que los pueblos nahuas no tenían el mismo mes de inicio: “Las razones de esta diferencia parecen son varias, pero quizá la más importante es que no todos los pueblos del Anáhuac principiaban el año por el mismo mes” (1967, 93).

¹⁹ Hoy día pueden estudiarse algunos calendarios mixes actualizados. En el documental “*Xëmaapyë. Los seguidores del Sol*” (2010) de Lilia Pérez y Victorino Vásquez, mixes de Tlahuitoltepec, se recogen las palabras de dos sabios de Mazatlán y uno de Guichicovi. Honorio Vázquez Martínez, Lilia Heber Pérez Díaz y Victoriano Vázquez Martínez realizaron una representación calendárica anual de 365 días, a partir de las palabras del sabio Gelacio Epitacio de San Juan Mazatlán; en éste se puede apreciar los contadores del sol, los nombres de los 20 soles, los nombres de 18 meses-luna (más último periodo de días sueltos), el inicio y final del ciclo. También realizaron la concatenación con las fechas del calendario gregoriano, colocando como ejemplo el periodo de octubre de 2014 a 2015. Es necesario indicar el estudio de César Aníbal Tránsito Leal (2020) que muestra el uso actual del calendario ayuuk en la comunidad de San Juan Cotzocón. El autor sigue a algunos autores como Rojas, Caso, Lipp, Miller y Reyes, al igual sigue la concatenación de los signos nahuas. Es de resaltar que recoge voces de sabios de la comunidad, quienes hacen los registros actuales.

en el calendario anual, encuentra que si bien se puede emparejar con el calendario gregoriano muestra otro conflicto: cómo o a partir de qué mes o signo establecer la equivalencia.

Torres (2017) pretende establecer fechas equiparables de fiestas antiguas conservadas en el calendario litúrgico, así por ejemplo revisa la fecha de la Fiesta de Asunción, que se festeja el 15 de agosto, situándola particularmente en Santa María Alotepec sin descartar otras comunidades como Tepantlali, Tlahuitoltepec y Ayutla. Por lo anterior, el deslizamiento del calendario, para Torres, es en el mes del “carnaval” o fiesta. Pero, si fuese así, el *Akostë Xëëw*²⁰ estaría presente en todas las comunidades, lo cual no es así, pues los pueblos carecen de unificación para la Fiesta Grande (*Mëj Xëëw*), esto habla de la autonomía de cada comunidad e incluso de una variante epistemológica para la percepción del espacio-tiempo.

Con respecto al desfase, Torres indica: “en una investigación sobre los ritos y los calendarios mixes [Torres 2001] llegué a la conclusión que el calendario mixe de las veintenas se desplazaba respecto del año solar y los ciclos agrícolas, aunque sobre esto no hay un acuerdo, y lo que es peor, parece que el debate ha perdido interés entre los especialistas” (2017, 426). Hay que resaltar la disyuntiva que presenta el autor entre el calendario de las veintenas y el año solar que nos hablaría del desfase interno en el registro *ayuuuk*. En el caso de Reyes podemos ver ciertas coincidencias con el planteamiento de Torres, siguiendo a Alfonso Caso:²¹

²⁰ Como puede notarse, la traducción se hizo por uso social: *akostë* es la pronunciación *ayuuuk* a la palabra “agosto”; en cuanto a señalar a *Xëëw* como mes, es el resultado de la relación con el calendario gregoriano. Una traducción más acertada podría ser “la fiesta de agosto”. Esta conformación en el nombre es posible por intervención de otro tipo de calendario y una forma de relacionarlo con lo propio —me reservo el nombre de sincretismo, pues lo que está en funcionamiento es el trastocamiento—.

²¹ Al asunto de empatar los calendarios no han escapado los propios indígenas, como se ha visto también en el caso mixe, por el mismo Juan Carlos Reyes y otros estudiosos. El profesor zapoteco Víctor de la Cruz hace lo propio al intentar empatar su calendario con los nahuas, a través de los nombres, lo cual queda constatado en su artículo “Los nombres de los días en el calendario zapoteco *Piye* en comparación con el calendario nahua” (1995), en el texto indica que Wilfrido C. Cruz, su paisano, le antecedió en el análisis filológico (zapoteco istmeño). Lo que es de resaltar es que ambos, al dominar su lengua, muestran la necesidad de estudiar los calendarios a partir del idioma y su simbolismo. Algo más que hay que rescatar es que, igualmente, sigue a Alfonso Caso.

Sobre el comentario de Caso, debemos agregar que, efectivamente, con base en los resultados de nuestras investigaciones, los y las *xëemaapyë*, sacerdotes y sacerdotisas *ayuuik* quienes llevan la cuenta de los días, contaron los años 1700, 1800 y 1900 como si hubieran sido bisiestos, al igual que, seguramente, contarán los años 2100, 2200 y 2300 que tampoco serán considerados bisiestos en el calendario gregoriano. Sobre este punto debemos aclarar que la cuenta de 260 días corre de manera constante e ininterrumpida, de modo que apenas termina una cuenta inicia otra inmediatamente, cuidando, solamente, agregar un día más (el 29 de febrero) cada cuatro años, de manera regular. (2017, 86)

Es posible que ambos autores (Torres y Reyes), al seguir a Caso para el emparejamiento de la cuenta de los días, estén suponiendo que no hay error de cálculo.²² Por lo tanto el calendario ritual resulta infalible para

²² En cuanto a empatar los meses de los calendarios, Caso indica que la correlación de los meses indígenas con los cristianos es una base general, pues él sigue las que se indican durante el virreinato y las que mencionan los informantes indígenas, de tal manera que sigue una serie de fechas para hacer la relación: “Antes de considerar la segunda fecha mencionada, conviene indicar que tenemos datos indiscutibles para establecer una correlación *general* entre los meses indígenas y los cristianos en la época de la Conquista, pues por ejemplo, sabemos con absoluta seguridad, que Cortés entró en la ciudad de México en el mes *Quecholli*; que la matanza hecha por Alvarado de los nobles aztecas, fue con motivo de la fiesta de *Toxcatl* y que la salida de *Tenochtitlan* fue en *Tecuilhuitontli*. Estas informaciones deben concordar, y como tenemos las fechas de estos acontecimientos en el calendario cristiano no podemos dudar de la correspondencia general de los meses indígenas y cristiano, ya que todas las fuentes están de acuerdo en el orden invariable de los meses indígenas, y sabemos que el orden de los meses cristianos es también invariable. Así Hernán Cortés y Bernal Díaz dicen que la entrada a Tenochtitlan fue el día 8 de noviembre” (1967, 51). Éste es, entonces, el origen de las descolocaciones en las fechas. Si bien el calendario mexica fue secuestrado por las autoridades eclesiásticas, es de anotar que en aquella época había un descontrol en la forma de fechar por los peninsulares, de ahí que el decreto del Papa Gregorio XIII en 1582 fuera esencial para la coordinación de la medición del tiempo en Occidente. El asunto es que empatar los calendarios se ha vuelto un vicio centrado en las matemáticas, olvidando los contextos sociales, políticos y culturales, y todavía más cuando no se considera la lengua de los pueblos (sus variantes lingüísticas y temporales) y su simbología particular. Además, como el mismo autor lo señala: “es muy posible que las informaciones proporcionadas por los indígenas hayan sido erróneamente interpretadas, y que cuando se preguntó cuándo era la fiesta, se haya interpretado cuándo principiaba el mes, y de aquí una diferencia de 20 días entre una información y otra” (1967, 51). El detalle está en que Caso tenía claro que la correlación se daba de manera “general” pero no absoluta, aunque los demás la hayan pensado como una verdad incuestionable, es lo que él entiende como “gran uniformidad” (1967, 77) a pesar de las diferencias. Los detalles están también en el contexto y no sólo en el texto mismo.

ello –lo más lógico, pues permite que los ciclos del tiempo se articulen–, pero no se trata sólo de la sincronía de dos formas de registro sino de que la misma “alteración” es síntoma del cambio que debió ocasionar la invasión española y, por lo tanto, de la reinterpretación del mundo.

Alfonso Caso establece la relación que se deriva del ciclo de 52 años, los cuatro portadores del año o nombres de los días anuales, colocando de relieve las cuatro zonas, pero el giro en el cambio del camino del Sol es una imagen importante para dejarla pasar, si consideramos los diferentes vínculos que se desprenden de *Xëëw*. Es importante también mostrar que, en el establecimiento del calendario gregoriano, en 1582, la supresión de los diez días cayó en el mes de octubre (del 5 al 14) así, al 4 de octubre le siguió el 15 del mismo mes. Si pensamos que Caso hizo el emparejamiento con el calendario gregoriano, los documentos históricos fechados en su momento no son precisos.²³

Reyes, al seguir a Caso, menciona que el congelamiento se da en relación con el calendario gregoriano:

Desde que se hicieron las primeras descripciones del calendario *ayuuuk*, entre fines de los años cincuenta y principios de los sesenta del siglo XX, la fecha de inicio y finalización de éste ya estaba ‘congelado’ sobre el calendario cristiano (Caso, 1963: 72). En ese entonces se decía que el año solar empezaba, invariablemente, el primer día de lo que ahora es el mes de noviembre y terminaba con la cuenta de los días *mutsk tsatsok* (o *nemontemi*), el último día del mes de octubre para volver a empezar un nuevo año al día siguiente 1 de noviembre y así sucesivamente. (2017, 91)

Menciona que además en San Juan Mazatlán se preservó el calendario a la actualidad y que sin razón aparente cambió el inicio del año al 15 o 16 de octubre. Retengamos la cuenta de inicio en noviembre, lo cual resultará significativo, así como el desfase, pues son puntos de inflexión.

²³ Caso indica que “el calendario gregoriano empezó a operar en México exactamente un año después que en los países católicos de Europa. El día que siguió al 4 de octubre de 1583 no fue 5, sino 15 de octubre. Así pues, tanto en México como en Guatemala, la reforma gregoriana se llevó a efecto un año antes que en el Perú” (1967, 99). Sigue a Kubler al señalar que el cambio al nuevo calendario se fue dando gradualmente. No indica de qué manera trabajó el desfase.

El asunto del congelamiento y desfase del registro del espacio-tiempo y, en consecuencia, de la percepción que llevó a la modificación de las concepciones más profundas, debe revisarse a la par de la desterritorialización y de las pérdidas sociopolíticas. Revisar las reterritorializaciones en los diferentes pueblos ayuda a desentrañar las formas dispares que existen dentro de los pueblos mixes. Esto nos ofrece una cartografía ampliada de la zona, los movimientos que se generaron. Existieron dos desplazamientos grandes (en el Virreinato y en el siglo XIX con la formación de las divisiones políticas nacionales) y otros intermedios.

Torres intuye que en el desfase del calendario actuaron las elecciones propias, en contraste con la imposición que supondría por parte de las autoridades virreinales: “mi opinión es que los mixes estuvieron obligados a hacer el ajuste o a manipular el calendario a causa de la influencia del calendario católico y cuando se perdieron la armonía y las coincidencias” (2011, 194). Los mayas hicieron lo propio para sintonizar las fechas del calendario español con el suyo; también recurrieron al congelamiento. Los mixes por su lado tuvieron dos diferentes tipos de avanzada por parte de los españoles, por el lado de lo que hoy es Veracruz y el Istmo (Oaxaca) después del contacto con las sociedades nahuas y mayense, lo que significa que los mixes tuvieron tiempo para decidir cómo proceder, entre ellas, esconder sus conocimientos. Si bien, a lo largo del Virreinato se fueron dando las pesquisas sobre las “cosas de indios”, vemos cómo en el siglo XVIII y XIX siguieron encontrándose en manos de indígenas varios libros.

Pero ¿acaso es necesario mostrar las equivalencias, sabiendo que las fechas son puntos arbitrarios en las mediciones temporales del Universo? ¿Qué significado tiene 1523 o 1524 en la última estación del *Xëew Tuu*, si no equiparamos las fechas con la incursión española a los primeros pueblos mixes?

¿Qué supone el congelamiento, el desfase y el (re)inicio de la cuenta del registro? ¿Cuál podría ser el inicio del nuevo camino? El problema se centra en el giro en la medida temporal, pues debería considerarse la alteración en el Camino del Sol (*Xëew Tuu*), es decir el desplazamiento del Sol para iniciar “el día” —ya no hacia la izquierda, sino hacia la derecha—. El choque entre ambos giros (el mixe que inicia por la izquierda y el

mexicano que inicia por la derecha) de acuerdo con el conteo de los calendarios debería tener un desplazamiento en las fechas, sobre todo, por el conflicto que suponen los años bisiestos (Reyes 2017). Reyes explica lo que provocó las afectaciones del nuevo calendario al *ayuuuk*: “Todo lo anterior, implicó también la renuncia del sistema de ajuste del tiempo que usaban anteriormente los *xëëmaapyë* o *kooxëëw ayuuuk*, el cual iniciaba cada año un cuarto de día después, en cuatro momentos diferentes del día, lo cual les permitía ajustar el año vago o calendárico (que dura sólo 365 días) con el año solar astronómico o trópico (cuya duración es de 365 días más un cuarto de día)” (2017, 92).

La idea de congelamiento o desfase entre los especialistas sobre los calendarios antiguos mesoamericanos es recurrente, sin embargo, para el caso mixe habría que discernir entre un espacio-tiempo de congelamiento y desfase totalmente planeado y considerado de acuerdo con los movimientos astronómicos que implicarían en la vida de la naturaleza como la humana. El cambio en el registro del Camino del Sol o *Xëëw Tuu* es un primer síntoma de la transformación en la percepción del espacio-tiempo. Aquí está el desfase que implica en la percepción del espacio-tiempo. Por lo tanto, del territorio y del movimiento del pueblo.

En el caso de una suspensión o congelamiento en el registro del espacio-tiempo para acomodar el *camino del sol*, dicho espacio-tiempo suspendido contaría, es decir, tendría que ser medido bajo dinámicas que permitieran llevar el registro calendárico. De aquí que, cuando se intentan empatar los registros antiguos y darles continuidad, escapen a las lógicas los eventos macro (universales) y micro (humanos) al mirárseles a la luz de una epistemología que ignora o carece de los conocimientos de las comunidades.

Hay que anudar dos imágenes, el ciclo de la vida y la muerte, y el ciclo del día y la noche, con sus simbolismos. Los enemigos llegaron por el camino del Sol y con ello comenzó el tiempo de la oscuridad. Así, por congelamiento hay que entender el acto consciente de prolongar el registro del tiempo de la oscuridad, la época de desgracias —como una forma de resistencia para guardar los propios conocimientos y comprender el nuevo tiempo-espacio que traen los extranjeros—.

Aun cuando se pueda establecer un inicio para el emparejamiento de las fechas gregorianas con el calendario *ayuuuk*, el sentido no sería equiparable; no es lo mismo el 1° de noviembre que el *Ap Ok Xëëw*, aunque ambos hagan referencia al día o fiesta de los muertos. Los sentidos son disímiles, por lo tanto, la fecha gregoriana y el tiempo *ayuuuk* no necesariamente tienen que coincidir.

***Ap Ok Xëëw*: el (re)inicio del registro**

¿Cuál debería ser la importancia de querer empatar los calendarios, si una fecha es un punto ciego en los numerales, en cambio el acontecimiento es lo que da sentido a un tiempo determinado? Más allá del propósito de empatar las fechas de dos calendarios disímiles, ¿qué nos dice el desfaseamiento? El trastocamiento se dio durante el asentamiento y primeros años del Virreinato. El cambio que supuso el nuevo orden conllevó una serie de medidas que alteraron la vida. El cambio en las formas de registro implica en el registro mismo. El nuevo sistema trajo la persecución de las antiguas formas, por lo que las estrategias para sobrevivir fueron muy variadas. Al disminuir la producción del material de registros, gran parte de los conocimientos se guardaron dentro de la oralidad y otros fueron escondidos.

Para Torres, la forma de sobrevivir de la cuenta antigua fue: “el ‘congelamiento’, como sucedió con otros calendarios durante la Colonia” (2011, 191). La suspensión del registro involucra una situación social, política, religiosa y bélica, por la cual los sabios debieron mantener la cautela, el congelamiento debería ser en todo caso un acto calculado para reestructurar los diferentes vínculos y entender los nuevos. Sin embargo, Torres añade: “pero esta hipótesis no se sostiene pues los meses, en lugar de avanzar, se retrasan” (2011, 191).

Juan Carlos Reyes había considerado que este desplazamiento se debía al cambio en la concepción del registro calendárico. Es posible, también, que el cambio en el giro de la dirección del tiempo esté actuando como

una especie de congelador para mostrar el inicio de otro ciclo. Ahora bien, el calendario mixe no tendría que haberse desajustado a partir de 1519, sino en los años 1524-1525, que fueron las primeras incursiones al territorio por parte de los españoles, y en mayor medida tendría que haber sido a finales del siglo xvi que empezaron las derrotas.

En los diferentes calendarios de autores mixes y antropólogos se coincide en el nombre del primer mes *měj kajpuut*, *měj kajpu'ut* o *měj kajpuut*,²⁴ así que esto debería de ser una señal para comprender por qué se daría el congelamiento y el desfase, ya sea en este periodo o poco antes. No se trata de reducir el tema a las formas matemáticas de las fechas, sino de acudir a los otros vínculos. Si las observaciones astronómicas como la organización social de la comunidad se ven alteradas, las alteraciones matemáticas tendrían que ser un efecto y, tal vez, no sólo una causa.

Así Torres sentencia: “dicho de otra manera, la única explicación posible es que los mixes hicieron coincidir el principio de su año con la fiesta de Todos Santos. Lo anterior probablemente a causa de su cercanía con la fiesta de los muertos cristiana [...]. La base de esta comparación es el sistema de fiestas ‘dobles’” (2011, 191). La coincidencia entre el *Ap Ok Xëew* con el Día de muertos debería tener un propósito más profundo que la cercanía de las fiestas. Recordemos que, para Torres, la correlación de las fechas en los diferentes calendarios la hace a partir de los meses dobles y siguiendo los signos del calendario mexicana, pero si lo separamos de esta sociedad para rebuscar en los símbolos *ayuuuk*, probablemente podremos encontrar otros motivos.

Torres (2011), no obstante, pone en relieve la importancia del *měj kajpuut* y de “la fiesta de los muertos mixes”, dos puntos que se anudan. Lo que resulta significativo en el asunto del congelamiento y desfase es que a la luz de los documentos que se recogen del tiempo del Virreinato y que se intentan conciliar con respecto a los registros actuales, tanto mixes como hispanos, es que hay una constante en mostrar que la cuenta no cuadra: “en el xvi los meses mixes continúan desajustándose. A un momento dado, los mixes manipulan el calendario. Se tienen pruebas certe-

²⁴ Caso registra el nombre como “Hak kaj puut” y lo traduce como “humedad” (1967, tabla XI), pero es lo que correspondería al periodo de días sueltos.

ras, ya que el calendario está fijo al año actualmente y hay dos principios de año diferentes, 15 de oct. y 1° de nov” (Torres 2011, 192).

Entonces, no hubo sólo un intento de congelamiento produciendo el desfase, sino varios emplazamientos, lo que es de llamar la atención, pues ¿por qué los *ayuuk ja'ay* tendrían la obsesión por hacer encajar el principio de su calendario, específicamente, el *Ap Xë'ew* con la fiesta de muertos, si no es que ellos también resignificaron al periodo de muertos cristiano como el inicio del calendario de los enemigos?

Torres (2011) expone que existen varias explicaciones para el congelamiento, desfase y reajuste del calendario mixe con respecto al calendario cristiano, pero que sólo dos son factibles; la primera tiene que ver con la intencionalidad de los propios indígenas, también que ante el cambio del calendario juliano al gregoriano, los mixes volvieron a emplazar su registro de forma voluntaria (Torres 2011), volviendo, así, al asunto en la coincidencia del inicio del calendario *ayuuk* con la fiesta cristiana de los muertos.

Es notable la fecha de los desajustes, 1582, pues muestra que el calendario cristiano también fue congelado y desfasado, además de que para la década de 1580 comienzan las primeras construcciones eclesiales en el territorio mixe. En cuanto a la segunda posibilidad, Torres (2011) remarca esta fecha para que los mixes desplazaran su calendario al gregoriano.

Lo que debemos resaltar es que los mixes, en su propio proceso, deciden sobre la manera en que su calendario debe caminar o, mejor dicho, bajo su lectura del mundo, la naturaleza y el universo, los calendarios debían coincidir por circunstancias diferentes a las de los españoles.

Torres se detiene en los años bisiestos y anota la coincidencia que producen las constantes modificaciones: “otra posibilidad es que el 15 de octubre sea la fecha de los 15 bisiestos que tuvieron lugar entre 1519 y 1582 ($63 \text{ años}/4 = 15$). Sería una coincidencia enorme pues el calendario gregoriano ‘comienza’ el 15 de octubre. Pero los indígenas no comprendieron nada de estos cambios y fijaron el calendario a esta fecha...” (2011, 192-193). El asunto no es que los *ayuuk ja'ay* hubieran o no comprendido el ajuste en el nuevo calendario gregoriano, sobre todo porque contaban con los conocimientos astronómicos y matemáticos

que se necesitaban para entender el asunto, sino que la intención de establecer el *měj kajpuut* y el *Ap Ok Xëew* con la festividad de los muertos cristianos, parecía ser más importante. La clave para entender el desfase se encuentra en estas dos estaciones temporales, cuya dimensión está relacionada con la espacialidad sagrada y social.

Sabemos que el calendario *ayuuuk* comienza en el mes *měj kajpu'ut*. Tanto Torres (2011) como Reyes (2017) siguen el marcador de Lipp. Torres sigue la idea ligada “a los primeros pueblos o rancherías de los mixes que marcaron la ruta de la peregrinación” (Torres 2011, 189), mientras Reyes –aparte de considerar lo anterior– agrega:

Měj quiere decir ‘grande’ y *Kajpu'ut* es, al parecer, el nombre de una región que en algún momento fue fuertemente siniestrado por un gran terremoto. Al respecto, el señor Montero escribió “1º de noviembre; en tiempo antiguo hubo un temblor muy grande y quebró los pueblos de Mejcajpuđ” (Weitlaner y Weitlaner, 1963: 52). *Měj Kajpu'ut*, entonces, puede significar “Gran Pueblo Antiguo”. (2017, 73)

Aquí están los signos que debemos atender. La peregrinación o migración es el tópico por excelencia para indicar la historia que comienza, el origen de un pueblo, el *camino/ciclo* que inicia.²⁵ Existen tres imágenes

²⁵ Walter Krickerberg menciona al respecto de las migraciones y del origen que cuentan los pueblos: “en los relatos acerca de las grandes migraciones llevadas a cabo por las tribus desde sus moradas originales para llegar a sus regiones históricas, la primera parte es siempre puramente mítica, pues los nombres de las diversas paradas en la migración son simples circunscripciones de los cuatro puntos cardinales” (2017, 252). Es probable que el “primer lugar de origen”, el cual podrá ser siempre sustituido por una nueva memoria, termine por ser una referencia sin un lugar físico preciso, o que la misma memoria pierda las especificidades geográficas para darle mayor peso a los elementos de las causas de la salida, lo que se mantiene es su valor simbólico que no podemos dejar pasar para comprender los modos de existencia reconfigurados. El filósofo Salvador Gallardo Cabrera (2008), igualmente, ha mostrado la importancia de las migraciones en los pueblos pre-hispanos, aunque se ha centrado en los pueblos nahuas del centro y norte del país, es una constante en otras comunidades. De este modo se pregunta: “¿Cómo se penetra en el pasado? ¿Cómo se constituye el espacio pasado en el tiempo?” (2008: 75). El filósofo responde: “Los antropólogos y arqueólogos han inventado una respuesta muy astuta. Se trata, dicen, de dos estructuras temporales diferentes: la mítica y la histórica. Volver al origen mítico es imposible desde el tiempo histórico. [...] He aquí la astucia torcida de la respuesta antropológica-arqueológica. Vincula la historia a la necesidad y entiende el mito únicamente como un índice temporal. Y como la historia se concebía a partir del desarrollo interno de un origen

que se anudan y nos brindan las huellas para desentramar el asunto del “inicio” o “nuevo ciclo” del registro espacio-tiempo.

El Gran Pueblo Antiguo sacudido por el terremoto es una imagen recurrente en los relatos mixes: se cuenta que la tierra se abrió, que la tierra habló, cuando tal acto sucedió, muchas personas fueron tragadas por la tierra. La región es una zona de sismicidad. La otra figura es la de los muertos. En la cultura mixe los muertos son entidades que interactúan con los vivos, ellos también pueden decidir sobre la vida. *Los muertos* es una de las mayores fiestas de la región. El *Ap Ok Xëew*, Sol de los Ancestros, es un periodo en el que los muertos vuelven a la casa, un periodo de suspensión, para luego regresar al ciclo-tierra de la muerte. La tercera alegoría es la de la migración, en cuyo caso está emparentado con los dos anteriores: *el camino/el tiempo*. El Gran Pueblo es el punto de intersección entre dos ciclos, el de la muerte y el de la vida. El Gran Pueblo destruido genera el andar de un nuevo camino para los vivos y el ciclo de la oscuridad para los muertos, quienes también deben comenzar su propio andar.

El *Ap Xëew* del mes *měj kajp pu'ut* es el periodo que debe importarnos, el cual puede corresponder a finales de octubre o el 1 de noviembre, lo cual pasa a segundo plano, pues el *Ap Ok Xëew* abarca varios soles. Es el periodo de un tiempo-otro lo que debe ser resaltado. Este es el tiempo-espacio que se configuró después de la llegada de los españoles para una cuenta nueva, para articular un sentido que estuviera acorde con los cam-

y se emparejaba a su propio desenvolvimiento, entonces la diferencia entre las dos estructuras temporales era meramente nominal. No había espacio para las contingencias y los medios, sólo para las condiciones. No había tiempo para los espacios, para las determinaciones geográficas, para el suelo del mito” (2008: 75-76). Toda historia de un pueblo comienza con la migración, todo pueblo tiene su origen en un “pueblo viejo”, por lo tanto, la migración era parte constitutiva del pueblo, cada nuevo camino era un punto para el (re)inicio. La idea de propiedad no estaba presente en los pueblos, por ello limitar los territorios antiguos es sumamente complejo, existían territorios comunes, es decir, territorios renombrados en cada lengua. Si para los europeos, (re) nombrar era dominar (Matías 2014), para los pueblos nombrar sólo significaba darle sentido a la tierra concebida. El territorio y el pueblo se anudan, pero lo hacen por la lengua que los concibe, la misma que interpreta el universo. El territorio y el pueblo mudan con la migración, pues el pueblo en mudanza se vuelve territorio al llegar a un nuevo asentamiento. Esto es algo que explico de forma ampliada en el tercer capítulo de mi investigación sobre el espacio-tiempo *ayuuuk*. El caminar, el transcurrir, el desplazamiento es lo que permite que el espacio-tiempo se transforme.

bios producidos a nivel social y astronómico. El periodo de congelamiento debió darse previo al *Ap Xëëw*, el desfase sería la consecuencia del lapso.

El tiempo de muerte se prolonga, pero a diferencia de los mayas, comienza antes y se extiende, las primeras expediciones contra los mixes son en 1523-1524, teniendo su periodo de auge entre 1570-1580, si bien para el siglo XVII los mixes del interior de las montañas siguen sin dimitir. Los primeros desplazamientos comienzan en lo que hoy es el Istmo y la zona veracruzana.²⁶ Esto último es interesante, pues el desplazamiento forza-

²⁶ *Grosso modo* existen dos formas narrativas, la lineal-histórica, cuyo sendero se forja en fechas encaminadas a la universalidad de los hechos; y la memoria-espiral, cuyos vericuetos se forjan en vueltas constantes que modifican los registros; mientras el primero se basa en la causa y su efecto como asuntos de continuidad irrevocable, la segunda hace que la causa-efecto sean signos modificables. La historia de las guerras mixes, como de la narrativa que se recoge a su alrededor, presenta un problema historiográfico, que será difícil concluir en un par de líneas. Por un lado, se encuentra la historia, ligada al tiempo lineal, que tiene sus propios titubeos en la paleografía, documentación, registros y, por supuesto, quienes la han elaborado. Por ello, en los pueblos mixes, las primeras incursiones se dan del lado veracruzano (1522-1523), siendo la alianza popoluca-mixe los primeros desplazados, sin embargo, por la forma actual de entender el Pueblo Mixe, la mayor documentación se encuentra del lado del Istmo en Oaxaca (1526-1527), aunque esto tampoco esclarece las fechas. Barros (2007) ha explicado las guerras mixes a partir de la incursión española por los diferentes flancos y la edificación de las villas españolas. En carta del 15 de octubre de 1524, Hernán Cortés da cuenta de los conflictos que suponen las excursiones en esta zona. El mayor abatimiento en el que convergen los historiadores es la fundación de Villa Alta, pero sin concordar en la fecha: para Torres (2003) es en 1530, siguiendo a Gay y Beals, con el asentamiento de familias tlaxcaltecas e hispanas; para Schmieder (Torres 2003) es en 1548, fecha de la llegada de los dominicos; Güereca (2018) señala que es en 1527 cuando Gaspar Pacheco es nombrado teniente gobernador, por lo que la villa ya tiene asentamiento; y Kuroda (1987) la sitúa en 1527, siguiendo los documentos antiguos encontrados por Pérez García (1956). Por otro lado, se encuentran las historias orales que siguen los senderos narrativos de la forma de la espiral, historias antiguas que aún se conservan, en el que el fechamiento es lo de menos. Las formas narrativas de la oralidad cambian de forma sustantiva en relación con la historicidad lineal. Al seguir los bucles del espacio-tiempo de la espiral, la memoria retorna constantemente sobre sí misma, pero avanza con nuevos contenidos. Ahora bien, cuando en los mixes se habla de “historia” se trata de dejar ver lo que quedó abajo, o se habla de lo que está en el fondo. Una metáfora del espacio-tiempo que tiene que ver con la imagen de los ríos. Lo cual no se ha tratado aquí. Evidentemente, la historiografía mixe tendrá que distinguirse de la historiografía occidental. No obstante, la forma de relatar también ha ido cambiando por lo cual podemos encontrar a especialistas mixes que recurren a ambos tipos de registro, lo que conlleva que debamos tratar el asunto con más cuidado. En el primer caso, las oralidades están muy condicionadas por las gestas de *Kong Oy* (y *Tajëëw*, por supuesto), para ello el problema historiográfico se va resolviendo al estudiar las formas y los cambios en el relatar, el registro de la historial lineal y las

do se vuelve un nuevo tipo de migración. Los pueblos son destruidos, los muertos quedan atrás (los pueblos viejos o grandes) y los vivos deben continuar su camino. Algunos fundan nuevos pueblos, algunas familias cuyos pueblos quedan destruidos se integran a los poblados existentes, entre otras situaciones más.

Recordemos las palabras de Reyes al explicar los ciclos de vida y muerte. El ciclo del *Tuk it* sigue la inercia del universo, hacia la izquierda, mientras el *Ja tuk it* va hacia la derecha. De ser así, la imagen tendría que ser muy poderosa, similar al de los mayas, quienes, al salir del periodo de congelamiento de los españoles, se miran como en un periodo de oscuridad y desgracias, por ello, en su nuevo ciclo se indica que será el renacer de la gente maya. El cambio en la dirección del giro de la espiral atrae la idea de la zona de la muerte. Para regresar la trayectoria se debe congelar el registro, una suspensión que permitiría reacomodar la vida.

El congelamiento debió traer el periodo de desgracias, la oscuridad, el ocultamiento del Sol (*Xëëw*), por ello, su camino fue alterado. El periodo de desajuste se prolongó en una alegoría a la región oscura, lo que podía hacer caminar al nuevo calendario es el internamiento a la tierra de los muertos.

It-Naxwiin se expresa en los muertos, y es inevitable pensar en el desplazamiento de los mixes. El desfase se vuelve potencialidad. El congelamiento y desfase han quedado atrás, en el tiempo de los emplazamientos, sin embargo, los desplazamientos (territoriales, calendáricos, existencia) han producido modos de lucha y transformación. Lo que es de resaltar, tanto en el orden moderno del calendario *ayuuk*, como del ajustado durante el Virreinato, es la constante en el *Ap Xëëw*. La vida

memorias colectivas en las oralidades (dentro de una misma comunidad como la de sus pares). Ahora bien, en cuanto a la segunda modalidad que se desprende de los pueblos mixes, podemos tener como ejemplo a Carolina Vásquez (2014), originaria de Tlahuiloteppec, quien, siguiendo a Franco, señala que la primera incursión de los españoles es en 1521 en *Anyukojm* (Totontepec), atendiendo que hubo otras (recurriendo a las oralidades) en lo que hoy es Coatzacoalcos y el istmo, así como las guerras contra zapotecos y españoles. Considere el lector que en este artículo sólo muestro los datos generales para entender la problemática del registro del espacio-tiempo *ayuuk* en sólo un aspecto, que es el emparejamiento de los calendarios (incluso, también de manera sintética), así, el tema es muy amplio y abarca otras líneas reflexivas, como es el desplazamiento y transformación del espacio y el tiempo de manera separada y modificada dentro de los pueblos, en el que intervienen los procesos nacionales y latinoamericanos, como de los propios.

de *It-Naxwiin*, de las personas, del pueblo, de la tierra, quedan ligadas. Floriberto Díaz expresa: “porque lo que es muerte para unos es germen de vida para las nuevas generaciones, y por ello hacemos la fiesta de los abuelos cada año, esperando el retorno cíclico de nuestros padres-madres viejos” (Robles y Cardoso, 2007, 53).

Los muertos son una parte sustancial de la vida. La muerte da paso a la vida. El Sol al terminar su camino muere, queda en una época de oscuridad, pero al terminar el camino de la Luna, de la noche, vuelve a renacer. El ciclo –recordemos– es ininterrumpido. Considerar el congelamiento a causa de los muertos resulta posible, la alteración del registro una decisión necesaria para la sincronización de la Tierra (*Najx*) y el Universo (*Najxwiin*), y el desfase, parte de la representación del desplazamiento físico. Por ello, es en el *Ap Xëëw*, en el primer mes *měj kajp pu’ut*, cuando el registro *ayuuuk* del espacio-tiempo se (re)inicia.

Referencias

- AGUILAR, Yásnaya. 2015. ¿La diversidad lingüística tiene un gran futuro por delante?: Tiempo, espacio y metáforas. *Este País*, 24 de julio de 2015. <http://www.estepais.com/articulo.php?id=101&t=la-diversidad-linguistica-tiene-un-gran-futuro-por-delante>
- AUDI, Robert (Ed.). 2004. *Diccionario Akal de Filosofía*. Trad. Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid: Akal.
- BARROS van Hövell tot Westerflier, Alonso. 2007. Cien años de guerras mixes: Territorialidades prehispánicas, expansión burocrática y zapotecoización en el Istmo de Tehuantepec durante el siglo XVI. *Historia Mexicana* 57 (2), 325-403.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2004. Una aproximación al pasado. En *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, Alicia Mabel Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (Eds.), 117-123. México: INAH – FCE.
- BERNAL Romero, Guillermo. 2012. La cuenta larga y la máquina del tiempo. *Arqueología mexicana* 118 (nov-dic): 30-37.
- CASO, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM.
- CASTELLANOS, Javier. 2014. *Dxiokze xha... bene walhall / Gente del mismo corazón*. México: Conaculta.
- De la Cruz, Víctor. 1995. Los nombres de los días en el calendario zapoteco *Piye* en comparación con el calendario nahua. *Estudios de cultura Náhuatl* 25: 149-176.
- DELEUZE, Gilles. 1997. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

- DÍAZ Robles, Tajëw. 2015. EE'PX: Nuevas lecturas de Floriberto Díaz Gómez (1951-1995) desde el siglo XXI. Suplemento *Ojarasca* de *La Jornada*, 12 de septiembre. <https://www.jornada.com.mx/2015/09/12/oja-robles.html>
- ELIADE, Mircea. 1984. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- GALINDO Trejo, Jesús. 1991. La astronomía en el pasado prehispánico de México. *Revista de la Universidad de México* 486 (jul): 37-41.
- GALINDO Trejo, Jesús. 2003. Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano. *Revista de la Universidad de México* 627 (sep): 47-55.
- GALINDO Trejo, Jesús. 2009. La Astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica. *Ciencias* 95 (jul-sep): 66-71.
- GALLARDO Cabrera, Salvador. 2008. *Sobre la tierra no hay medida. Una morfología de los espacios*. México: Umbral.
- GÓMEZ Bravo, Noemí. 2004. *Móctum. Antigua grandeza de un pueblo mixe*. México: FONCA.
- GÜERCA Durán, Raquel E. 2018. *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. México: UNAM.
- HAWKING, Stephen W. 2017. *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*. Trad. Miguel Ortuño. México: Alianza Editorial.
- KRICKERBERG, Walter. 2017. Del mito a la verdadera historia. En *De Teotihuacán a los Aztecas. Antología*, Comp. Miguel León Portilla, 249-256. México: UNAM.
- KURODA, Etsuko. 1987. Apuntes sobre la Historia de los Mixes de la Zona Alta, Oaxaca, México. *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 1 (2), 344-356.
- LOVE, Michael. 2004. "Etnicidad, identidad y poder: Interacción entre los Mayas y sus vecinos en el Altiplano y Costa del Pacífico de Guatemala en el Preclásico". En *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, editado por J. P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía, 439-449. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- MANGA Qespi, Atuq Eusebio. 1994. Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana* 24:155-189.
- MANGA Quispe, Eusebio. 2010. Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos. *Nawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha*. *Ciberayllu*, 9 de marzo del 2010. http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html
- MANGA Quispe, Eusebio. 2014. *Nawpa y Ñawp-N: Delimitadores de pacha (espacio-tiempo andino)*. *Nawpa* un término situado, a la vez, "atrás" y "delante". *Eusebio Manga Quispe*, 23 de marzo de 2014. <https://eusebiomanga.wordpress.com/2014/03/23/nawpa-y-nawpa-n-delimitadores-de-pacha-espacio-tiempo-andino-nawpa-un-termino-situado-a-la-vez-atras-y-delante/>
- MANGA Quispe, Eusebio. 2019. Mitimaes [2], inmersos en *janansaya*, uno de los brazos de una "unidad de producción". Nuevos significados para *urin* y *janan*. Datos etnohistóricos que validan a los mitimaes como "ampliadores territoriales" ("conquista andina"). *Eusebio Manga Quispe*: publicación independiente.

- MATÍAS Rendón, Ana. 2014. Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad india a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América. *Tierra Baldía: Revista de Literatura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes* 54, 18-25.
- MÜNCH Galindo, Guido. 1996. *Historia y cultura de los mixes*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2003. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- ÑANCULEF Huaiquinao, Juan. 2016. *Tayin mapuche kimün. Epistemología mapuche*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- PYE, Mary E. y John E. Clar. 2006. “Los olmecas son mixe-zoques: contribuciones de Gareth W. Lowe a la arqueología del formativo”. En *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía, 70-82. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- REYES Gómez, Juan Carlos. 2017. *Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk*. Tesis publicada para obtener el grado de Doctor. México: Leiden University Press. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/51102>
- ROBLES Hernández, Sofia y Rafael Cardoso Jiménez (Comps.). 2007. *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënä'yën - ayuu-jkwënää'ny - ayuujk mëk'ajtën*. México: UNAM.
- ROJAS Martínez, Araceli. 2014. *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares, Conaculta, Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.
- TORRES Cisneros, Gustavo. 2011. Los meses dobles en el calendario mixe y sus implicaciones para el estudio de las fiestas en Mesoamérica. En *Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivie (Eds.), 174-194. Turnhout: Brepols.
- TORRES Cisneros, Gustavo. 2017. *Akostë xëëw*. El desfase calendárico del Carnaval entre los mixes de Oaxaca. En *Tiempo, transgresión y ruptura: el carnaval indígena*, coordinadores Miguel Ángel Rubio Jiménez y Neurath Johannes, 405-432. México: UNAM.
- TRÁNSITO Leal, César Aníbal. 2020. Tääy Jëkëëny, una cuenta ritual y mántica: comunicación con entidades sagradas entre los ayuuk (mixes) de San Juan Cotzocón. *Ciencia y Mar* 24 (70), 67-90.
- VÁSQUEZ García, Carolina. 2014. *La Tenencia de la tierra para la [sic] mujeres jóvenes Ayuujk según la costumbre y la Ley Agraria del Estado mexicano*. Oaxaca: Procasur.
- VILLANUEVA Damián, Federico. 2018. *Ē'px yukp yää y'ayuujk. Voces del Zempoaltépetl*. México: Tiempo imaginario.

