



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

**EL SER HUMANO COMO EJE CÓSMICO:
LAS CONCEPCIONES SOBRE EL CUERPO Y
LA PERSONA ENTRE LOS MAYAS
DE LA REGIÓN DE LOS CHENES, CAMPECHE**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

P R E S E N T A:

JAVIER HIROSE LÓPEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, AGOSTO DEL 2008

A lo más valioso que hay en mi vida :

Katia

Aiumi

Maia

Akira

Hideki

Agradecimientos

En primer término quiero expresar mi más profundo agradecimiento a los médicos tradicionales del Comité Local de Médicos Indígenas de los Chenes por haberme compartido sus conocimientos, su experiencia como sanadores y su profunda sabiduría sobre la vida. De manera especial a don Antonio Osorio Ortega, quien no sólo me transmitió sus saberes sino que también me aceptó como su discípulo en el difícil arte del acomodamiento de los huesos. A don Honorio Cetz, cuya sabiduría y profunda fe en su hacer como sanador dejó en mí una huella imborrable.

Agradezco a mi directora de tesis, Dra. Antonella Fagetti, su asesoría, paciencia y dedicación durante estos cuatro años de trabajo, así como a Carmen Valverde, por su invaluable ayuda y consejo, y a Arturo Argueta, quien, además de brindarme su amistad, desde que inicié mi andar profesional me ha acompañado y estimulado a llegar hasta donde ahora estoy.

A la Dra. Lorraine Williams, por su valioso apoyo y asesoría durante mi estancia en Campeche y el trabajo de campo en los sitios arqueológicos de los Chenes.

A don Dolores Ortíz, José Kú Escamilla y Alfonso Dzib, quienes al compartirme sus conocimientos me ayudaron a complementar mis datos de campo y profundizar en mis análisis e interpretaciones sobre los saberes médicos tradicionales de los Chenes.

A todas las demás personas de quienes en distintos momentos recibí ayuda para la realización de esta tesis, muchas gracias.

EL SER HUMANO COMO EJE CÓSMICO: LAS CONCEPCIONES SOBRE EL CUERPO Y LA PERSONA ENTRE LOS MAYAS DE LA REGIÓN DE LOS CHENES, CAMPECHE

CONTENIDO

Introducción	1
1. La región de estudio	9
1.1 La región de los Chenes en el contexto peninsular.....	9
1.2 La arquitectura prehispánica en la región de los Chenes.....	13
2. Los actores	22
2.1 Los médicos tradicionales mayas: ¿especialistas o terapeutas integrales?.....	22
2.2 Los médicos tradicionales de los Chenes.....	37
2.3 Iniciación y aprendizaje.....	48
3. El cuerpo y la persona entre los médicos tradicionales mayas	55
3.1 El cuerpo.....	57
3.1.1 Las partes del cuerpo.....	60
3.1.2. Los sectores del cuerpo.....	74
3.1.3. Las manifestaciones sutiles del cuerpo.....	84
3.2 La noción de persona.....	89

4. El cuerpo y la persona en los rituales y las prácticas de sanación.....	96
4.1 La noción de enfermedad y los principios de la terapéutica.....	96
4.2 Los rituales y las prácticas de sanación.....	107
4.3 Los elementos y objetos rituales y su asociación simbólica con elementos y cualidades del cuerpo y la persona	118
5. El ser humano como microcosmos.....	136
5.1 El cuerpo y sus referentes espacio-temporales.....	136
5.2 El ombligo como centro y principio fundamental del proceso de sanación....	156
5.3 El ser humano como eje cósmico. El sanador como chamán.....	172
6. Conclusiones.....	199
7. Bibliografía.....	208
8. Anexos.....	221
8.1 Anexo fotográfico	222
8.2 Ceremonia de <i>Waji kool</i>	255
8.3 Glosario de términos.....	273

Introducción

El cuerpo humano como tema de investigación en la antropología ha adquirido particular relevancia durante los últimos años debido por un lado al resurgimiento de la medicina tradicional indígena como sistema alternativo de atención de la salud, y por el otro por el papel que ocupan dentro de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos las ideas sobre el cuerpo, la imagen corporal y la conciencia humana. El trabajo que indudablemente marcó un parte aguas en esta línea de investigación en México es el de López Austin (1980): *Cuerpo Humano e Ideología*, el cual constituye hasta la fecha una referencia indispensable para cualquier estudio sobre el tema. Sin embargo, a partir de su publicación hace más de veinte años, han salido a la luz nuevas investigaciones, con nuevos y distintos enfoques, caracterizadas por un creciente reconocimiento de una noción de persona como concepto que integra el cuerpo físico y el cuerpo sutil (Signorini I. y A. Lupo, 1989; Galinier, 1990; Pitarch, 1996; Fagetti, 1998, 2005), que a su vez ha dado pie a indagar sobre conceptos más amplios como la imagen corporal (Aguado Vázquez, 2004) y la noción de “vida”¹ entre las culturas mesoamericanas.

La validación científica por parte de la medicina moderna de sistemas médicos tradicionales como el chino ha aportado nuevos elementos para el estudio del cuerpo humano, principalmente el reconocimiento de la existencia de canales por los que circula la actualmente denominada energía bio-electromagnética. Esto ha ayudado también al reconocimiento, cada vez mayor en México (por parte de la población, más que por el sector oficial de salud), de la medicina indígena tradicional como forma de terapia alternativa, cuya validación, en los hechos, se da a partir de su eficacia terapéutica.

El tema central de la presente tesis consiste en proponer un modelo sobre la concepción del ser humano con base en las ideas cosmogónicas de los mayas actuales, cuyos principios se remontan a tiempos prehispánicos probablemente desde el período Clásico. De acuerdo a las ideas de un médico tradicional del estado de Campeche (Hirose, 2003) sobre el cuerpo y su relación con el universo, los espacios ocupados por el ser humano en el cosmos –la casa, el solar, la milpa, el pueblo y el mundo– constituyen extensiones corporales, mientras que la ubicación espacio-temporal del ser humano en relación con dichos espacios determina la condición de salud-enfermedad. Como evidencia

¹ Coloquio “Vida en Mesoamérica”, CEMCA-Centro de Estudios Mayas, UNAM, mayo del 2007.

de lo anterior yo contaba con algunos datos de campo sobre el simbolismo corporal –de elementos y cualidades corporales– en los rituales y prácticas mayas de sanación, sin embargo era necesario recabar muchos más datos en campo y revisar la bibliografía disponible para contar con los elementos suficientes para elaborar un esquema más completo sobre la concepción maya del cuerpo y el cosmos. Conforme mi investigación fue avanzando y más y más piezas fueron apareciendo y se fueron acomodando, fue surgiendo una imagen cada vez más nítida de lo que los mayas conciben como el ser humano, lo que al final constituyó el producto fundamental de la tesis. Esta concepción parte de un único concepto: el centro como principio de orden y equilibrio espacial y temporal que posibilita la comunicación con los creadores a la vez que la recepción de la energía de vida que permite conservar o recuperar la salud humana. Desde una perspectiva antropocéntrica el centro corresponde al ombligo de los humanos, que a su vez está en correspondencia con los “ombligos” de los espacios que habita en el mundo: la casa, el solar, la milpa, el pueblo, el mundo y el universo. El lograr la correspondencia espacial del ombligo del hombre con los demás “ombligos” constituye el objetivo del ceremonial maya propiciatorio y de sanación. El centro es a su vez el sitio en el que se yergue la ceiba sagrada, el *axis mundi* del mundo maya y mesoamericano que comunica los tres niveles del cosmos: cielo, tierra e inframundo.

Después de recorrer varias localidades en los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, finalmente ubiqué mi investigación en la región de los Chenes, en el norte del estado de Campeche, en donde encontré las condiciones adecuadas para llevar a cabo el trabajo. La compleja relación entre el cuerpo y sus manifestaciones sutiles con los espacios habitados por el hombre (que van desde la casa y el solar hasta el espacio estelar), en un arreglo temporal claramente definido y en un contexto histórico-social muy particular, me hicieron recurrir a distintas disciplinas del conocimiento con el fin de tener un panorama más completo y coherente del fenómeno que estaba estudiando. De este modo me acerqué, apoyado por especialistas en cada materia, a las fuentes históricas y etnohistóricas, a la arqueología, la arqueoastronomía, la epigrafía y la iconografía, manteniendo siempre a la etnografía como una de mis principales fuentes de información. La otra fuente, y debo decir guía de primerísima mano, fue la posibilidad que tuve –en mi condición de terapeuta tradicional en medicina china- de acercarme a los médicos tradicionales cheneros en una condición de igual a igual, constituyendo esta relación un intercambio de saberes más que un

registro de los mismos. Esta relación me permitió colocarme en calidad no sólo de terapeuta sino también de aprendiz de uno de ellos y en ocasiones de paciente, cuando tuve necesidad de recibir atención médica durante mi trabajo de campo. De este modo la información que obtuve fue producto de observaciones de ceremonias y prácticas curativas, entrevistas y pláticas con los médicos tradicionales, así como de experiencias vividas en calidad tanto de paciente como de terapeuta. Esta posibilidad a su vez me permitió presentar la visión del cuerpo y la persona apegándome lo más posible a la visión que de ellos tienen los médicos tradicionales de los Chenes. Los datos fueron registrados con una grabadora digital, con una cámara de video², o bien como notas de campo en una libreta.

Conforme fui adentrándome en diversas disciplinas científicas que abordaban, cada una desde su óptica, el cuerpo humano y su simbolismo como objeto de estudio, me fui dando cuenta de lo limitado que este tipo de enfoque significaba y de la riqueza que se podría lograr con un enfoque multidisciplinario o que por lo menos involucrara a dos o más disciplinas. De este modo, apoyado en los conocimientos y la experiencia de especialistas en las diversas áreas antes señaladas, me aboqué a recabar información bibliográfica y de campo que me permitió construir un primer esquema representativo del cuerpo y su simbolismo ritual. En situaciones en las que tuve acceso a las fuentes, la información recabada fue de primera mano, como en el caso de documentos históricos, visitas a sitios arqueológicos y observación de piezas en museos. Conforme las primeras preguntas se iban respondiendo y se iban generando nuevas preguntas³, las respuestas me iban permitiendo agregar nuevas piezas a un rompecabezas que cada día iba adquiriendo más y más forma. En todo este proceso la experiencia terapéutica, como sanador tanto como paciente, constituyó una valiosa fuente de información y de validación de datos.

En el capítulo primero presento el contexto geográfico y arqueológico de la región de los Chenes, con la información obtenida a partir de la bibliografía, así como datos e interpretaciones producto de recorridos por varios sitios arqueológicos con el valioso apoyo de una especialista, mismas que fueron cotejadas y complementadas con reportes de investigaciones sobre el tema y la región estudiada.

² Durante la filmación de un documental que forma parte del proyecto CONACYT (43081), “Iniciación, sueños y curación: el chamanismo en México”, coordinado por la Dra. Antonella Fagetti del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP.

³ Siguiendo el esquema básico del método etnográfico y la observación participante (de acuerdo a como proponen Spradley, 1980 y Taylor & Bogdan, 1996).

El capítulo dos lo inicio con una descripción y un análisis de las funciones que desempeñan los médicos tradicionales mayas así como el papel que juega el *h'men* como especialista ritual y la posibilidad de ser considerado como chamán. En este mismo capítulo presento la información sobre el grupo de médicos tradicionales de los Chenes (Comité Local de Médicos Indígenas de los Chenes o COLMICH) con los que realicé la investigación, con datos particulares sobre cada uno de ellos, incluyendo a tres h'menes de otras regiones en los estados de Campeche y Yucatán. Finalizo este capítulo con las diferentes señales que puede presentar una persona y que marcan su destino como futuro sanador, las maneras cómo los médicos tradicionales mayas son iniciados, así como el largo proceso de aprendizaje en una o varias de las artes mayas de la sanación.

En el capítulo tres abordo las concepciones sobre el cuerpo humano y la persona, incluyendo el cuerpo físico, con sus partes y sectores, y sus manifestaciones sutiles, que representan la visión de los médicos tradicionales cheneros, en el contexto de la medicina maya peninsular. La información que presento es una síntesis de los escasos datos disponibles en la bibliografía y mis datos de campo, los cuales incluyen los saberes tanto de los médicos cheneros como los de otras personas de diversas regiones de Yucatán y Campeche con las que tuve contacto durante mi investigación. Es importante aclarar que en este capítulo he tratado de apegarme lo más posible a la visión maya de la persona como una sola entidad, que se manifiesta simultáneamente como materia y como espíritu, en oposición a la visión cartesiana que los considera como entidades separadas. De este modo el cuerpo físico es la expresión de los cinco elementos: tierra, agua, fuego, aire y luz, los cuales a su vez se proyectan –en ese mismo orden- como “sombras” (*yoch*), en capas superpuestas, conformando una especie de aura corporal. A su vez el cuerpo, como manifestación física y al mismo tiempo sutil, constituye tan sólo la “envoltura” de su verdadera esencia: el espíritu, contenido en la sangre. Se puede decir que este espíritu corresponde al *pixan* (“alma”) y al *ool* (“soplo de vida”), ya que son las entidades sutiles que habitan en todo el cuerpo –la primera– y en particular en la sangre –la segunda.

En el capítulo cuatro abordo la noción de enfermedad y sus causales, así como los principios de la terapéutica tradicional maya y las formas de diagnóstico utilizadas por los curanderos cheneros. Concluyo este capítulo con una descripción de los rituales y prácticas de sanación y el simbolismo corporal de elementos y objetos rituales presentes en las

mismas. Esta asociación simbólica cuerpo-objeto ritual, como ya mencioné, constituía originalmente el interés principal de la investigación, sin embargo, la comprensión de los significados a la luz de la cosmovisión maya me proporcionaron nuevos elementos que, complementados con otros conceptos, me permitieron construir un modelo de la concepción maya del ser humano en el cosmos.

Los escasos datos históricos de que se dispone permiten suponer que a partir de la conquista española, la región Chenes, al parecer abandonada durante el Clásico Tardío y el Clásico Terminal (años 550 a 1000 de nuestra era/Williams-Beck, 2003), fue repoblada por indígenas mayas provenientes del sur-occidente del actual estado de Yucatán. A lo largo de la historia estas dos regiones mantuvieron fuertes vínculos de parentesco, comerciales, políticos y culturales que les imprimieron cierta homogeneidad y unidad, evidentes aún en la actualidad. Ejemplo de ello es que varios de los médicos tradicionales cheneros con los que trabajé durante mi investigación son nacidos en localidades de Yucatán, lo que en los hechos me permitió ampliar mi universo de trabajo a una región con cierto grado de homogeneidad cultural que abarca los Chenes y la porción sur-occidental del estado de Yucatán, en la región central de la península de Yucatán. He incluido también en mi análisis datos provenientes de otras regiones de los estados de Campeche (el Camino Real: Calkiní, San Nicolás y Hecelchakán) y Yucatán (Xocén, Oxkutzcab y Las Coloradas), y marginalmente de Quintana Roo (Carrillo Puerto y Tixcacal Guardia), en las que a lo largo de la investigación tuve oportunidad de tener contacto con diversos agentes tradicionales de salud⁴, así como con campesinos y amas de casa. Incluyo también algunos datos obtenidos durante detalladas observaciones de ceremonias y rituales de sanación que realicé durante mi tesis de maestría con un médico tradicional que vive en el poblado de Pich, Campeche (aunque es nacido en Mayapán, poblado del estado de Yucatán), y de los cuales en esta ocasión hago una reinterpretación a la luz de un nuevo enfoque.

Dos son las razones que he tenido para establecer un universo de estudio de tal magnitud. Por un lado, la fractura cultural provocada por la conquista española trajo consigo la pérdida de buena parte del conocimiento médico tradicional mesoamericano, esto a pesar de que como lo han propuesto algunos autores para el caso de la cultura maya (Vogt, 1966;

⁴ Quiero señalar que a lo largo del documento la información textual de médicos tradicionales mayas, tanto de los Chenes como de otras regiones, se indica en entrecorchetes, seguidos por las iniciales del informante. En el capítulo 3 se presenta una reseña de cada informante con sus siglas correspondientes.

Farris, 1992; Freidel, et. al, 1993; Faust, 1998a) las prácticas médicas tradicionales aún hoy en día tienen profundas raíces en la cosmovisión prehispánica. Por lo tanto se hace necesario integrar tanto prácticas como concepciones provenientes de diversas regiones del área maya peninsular en un intento por construir un marco conceptual que le dé unidad y coherencia a la medicina tradicional maya, tal como la practican los médicos tradicionales de la península de Yucatán. Por otra parte, en el proceso de construcción del simbolismo corporal como objeto de estudio, el encontrarme con que el conocimiento tradicional maya sobre este aspecto se encontraba fragmentado, me obligó a recurrir, como ya mencioné, a diversas fuentes, como son los documentos históricos, el registro arqueológico, la epigrafía y la iconografía, además de los datos etnográficos, que como también ya señalé constituyeron mi principal fuente de información. Como segundo argumento considero que se trata de sistemas médicos que, aunque son tradicionales, no están aislados sino que se encuentran en constante cambio e interacción con otras prácticas y creencias tanto de médicos tradicionales de la zona maya peninsular como de otras regiones del país, mayas y no mayas, indígenas y mestizas, incluyendo el sistema oficial de salud⁵. De este modo, el grupo de médicos tradicionales de los Chenes con los que realicé esta investigación no forman un conjunto homogéneo en cuanto a sus prácticas y creencias, sino que constituyen un abanico que va desde los que conservan la tradición maya en su forma más pura posible –y que escasamente hablan el castellano– hasta los que profesan el espiritualismo trinitario mariano o los que aparentemente han mezclado lo maya con las filosofías orientales, tan de moda en estos tiempos.

Desde que me introduje en el mundo de la medicina maya, trabajando con un *h'ímen* de Campeche, pude apreciar que su función de intermediación con los “espíritus” dueños de los montes y con la Tierra como principal entidad con vida que requiere ser alimentada, la realizaba en lo que aparentemente era un estado no ordinario de la conciencia y en algunos casos en estado de sueño. Posteriormente, durante mi contacto con médicos tradicionales de los Chenes como de otras localidades de los tres estados de la península de Yucatán, me llamó la atención la presencia reiterada del sueño como el estado de conciencia bajo el cual los médicos tradicionales mayas llevan a cabo su labor sanadora y en algunos casos hasta

⁵ Esto ha sido señalado por Argueta (1998) en referencia al conocimiento indígena tradicional, dentro del cual queda incluida la medicina tradicional.

son iniciados o instruidos. Esta situación me orilló a indagar sobre la conciencia y sus estados modificados, así como sobre el chamanismo, con lo que a partir de ese momento mi investigación adquirió una nueva dimensión, logrando un nivel superior de integración de evidencias y formulación de conceptos que me permitieron ir más allá de la noción de persona y plantear al ser humano como una totalidad en sí misma, como un concepto que concibe al individuo no como un ente estático sobre la tierra, sino en continuo movimiento en la dimensión espacio-tiempo, interactuando con los demás seres que la habitan y formando con ellos una especie de entramado energético interdependiente.

En el capítulo quinto hago una exposición de esta concepción holística del hombre, partiendo de la noción maya de la ubicación del ser humano en el espacio-tiempo, la cual se da mediante una correspondencia entre ciertas partes del cuerpo en las que existen cruces y sus referentes en los distintos planos del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo. Seguidamente abordo el concepto del centro como aspecto clave de toda la cosmogonía maya, para finalmente proponer al ser humano como un eje cósmico o chamánico, el que al estar ubicado en el centro integra los tres niveles del cosmos y permite, a la vez que le da sentido, la existencia humana en el universo, todo ello en concordancia con el mito maya de la creación, según el cual los seres humanos actuales, los hechos a base de maíz, tienen la obligación de recordar y nutrir a sus creadores, en reciprocidad por haber recibido el don de la vida.

Entre los médicos tradicionales mayas, la figura que juega un papel clave en la comprensión de la cosmogonía y la concepción de la salud es el *h'men*. Traducido literalmente como “el que sabe”, o el que “ve lo que no ve el humano” (en las propias palabras de un *h'men*), este personaje es considerado por algunos autores como especialista ritual, sacerdote o incluso el término es utilizado como sinónimo de chamán (Sosa, 1985; Villa Rojas, 1987; Hanks, 1990). En su carácter de intermediario entre los hombres y las deidades, dueñas de los montes y los fenómenos naturales, el *h'men* es el facultado para dialogar con ellas, y es el concedor de los rituales, con sus materiales, sus procedimientos y sus rezos. Esta característica le permite también reconocer las causas de las enfermedades –muchas veces provocadas por entidades asociadas a elementos o fenómenos naturales– así como los modos de curarlas, utilizando para ello algún medio como el *sáastun* (cristal adivinatorio), las barajas españolas o semillas de maíz.

En otros grupos indígenas mesoamericanos la figura del *h'men* se corresponde con especialistas rituales con funciones similares como el *jilol*, entre los tzotziles (Page, 2005), el *ixtlamatki*, entre los nahuas (Romero, 2006) o el *marakame*, entre los huicholes (Alcocer y Neurath, 2004).

El chamanismo como fenómeno antropológico fue estudiado inicialmente en Siberia, precisamente en lenguas siberianas la palabra chamán o shaman, significa “exaltado” (Halifax, 1979) u “hombre que sabe”, aunque hay también quienes opinan que el término deriva del sánscrito. El chamán es una figura que desempeña una gama de funciones sociales y religiosas: es sacerdote, médico, adivino, sabio, poeta y artista; desempeña asimismo las funciones de juez, depositario de la historia colectiva y conocedor de plantas, animales, astros y elementos de la naturaleza; es psicólogo y psiquiatra a la vez que regulador social y ambiental (Halifax, 1979; Perrin, 1995). Algunos autores consideran la capacidad de entrar en trance como la característica fundamental del fenómeno chamánico (Eliade, 1992), mientras que otros, menos rigurosos, toman la capacidad de entrar en un estado visionario (estado chamánico de la conciencia) como la esencia del chamanismo (Noll, 1983). Entre los mayas de la península de Yucatán, la figura del *h'men* (el que “ve”, o “sabe”) es la que, en mayor o menor grado, posee las cualidades descritas, además de otras como la curación en sueños, la curación a distancia, la transmutación corporal y el viaje al inframundo, características que definitivamente permiten considerarlo como chamán. Sin embargo –como se verá en el último capítulo de esta tesis– el principio que define y caracteriza el fenómeno chamánico en la cultura maya es la capacidad del individuo de constituirse como eje cósmico, en un arreglo espacio-temporal definido y acorde con el mito maya de la creación.

Como anexos al documento principal de la tesis, presento tres, uno fotográfico, otro que es la descripción de una ceremonia agrícola, misma que por su importancia y complejidad ameritaba una explicación detallada, y un tercero que es un glosario de términos, el cual tiene el doble propósito de clarificar conceptos a la vez que facilitar la lectura del texto.

1. LA REGIÓN DE ESTUDIO

1.1. La región de los Chenes en el contexto peninsular

El área maya, que ocupa el sureste de México (Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo) y los países centroamericanos de Guatemala, Belice y Honduras, para su estudio se ha dividido en tres zonas: el norte, el centro y el sur (Thompson, 1975). La zona sur está conformada por una serie de mesetas en un territorio de tierras altas que además incluye la franja costera del Pacífico; la zona central es de tierras bajas y con bosque tropical húmedo, mientras que al norte se extiende una zona plana pero más seca, por lo que la cubre una vegetación más baja y espinosa en su porción más septentrional (Martin y Grube, 2002). Esta diferencia geográfica ha servido de base también para una clasificación entre tierras altas y tierras bajas, que a su vez coincide con una división entre las lenguas de las tierras altas y bajas, siendo además un reflejo de las diferencias de los estilos arquitectónicos entre ambas zonas (*ibid.*). La zona norte geográficamente abarca la mayor parte de la península de Yucatán, conformada por los estados mexicanos de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, parte del Petén guatemalteco y parte de Belice. Esta gran área, que fisiográficamente se caracteriza por ser una planicie kárstica de origen geológico reciente, guarda una marcada correspondencia con la distribución actual del idioma maya yucateco (Morley, 1972; Clark, *et. al.*, 1994), condiciones que le confieren cierta homogeneidad ambiental y cultural. En este contexto, el presente estudio considera a esta zona como una unidad geográfica con características culturales e históricas comunes, cuyos pueblos comparten una cosmovisión y una concepción del lugar y el papel del ser humano en el mundo. A partir de ello ha sido posible proponer que las ideas sobre el cuerpo humano y la salud de los médicos tradicionales de los Chenes son parte de la visión del mundo de los mayas peninsulares.

Como hice mención en el capítulo introductorio, aunque mi investigación se centró en la región de los Chenes, he incluido información recabada de médicos tradicionales de localidades tanto del estado de Campeche como de Yucatán con la intención de proporcionar un panorama actual sobre el uso simbólico del cuerpo y la persona en las prácticas y rituales de sanación de los mayas peninsulares. En este contexto sobresale el hecho de que los Chenes, ubicada en la porción norte del estado de Campeche (figura 1.1.a), es una región

que durante siglos (desde la época colonial hasta el presente) ha guardado una estrecha relación de tipo político, comercial y de parentesco con poblados de la parte suroccidental del estado de Yucatán: Oxkutzcab, Tekax, Tikul, Mayapán y Maní, entre otros. Estos lazos históricos, como mostraré en este trabajo, se expresan de manera muy particular en concepciones sobre la cosmovisión y la geografía étnica ritual¹ de la región.

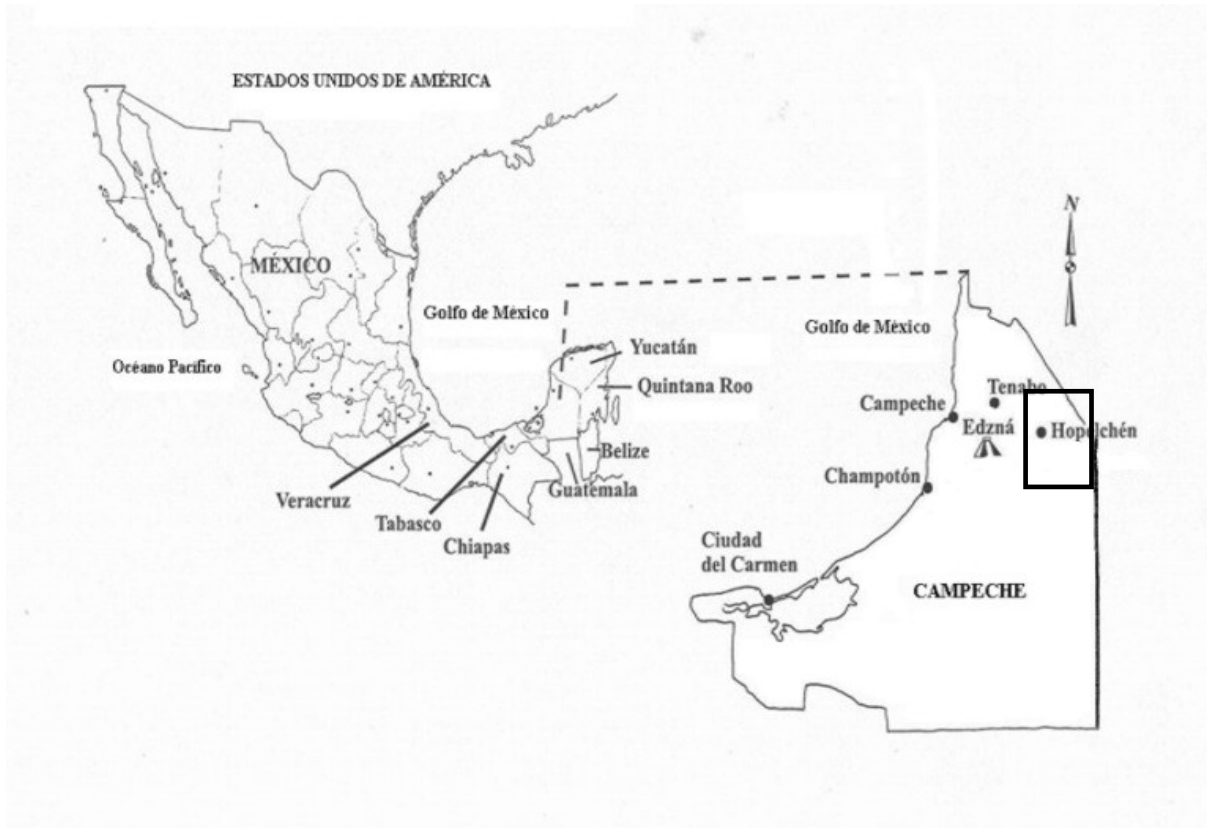


Figura 1.1.a. Ubicación de la región de los Chenes en el estado de Campeche y la península de Yucatán (modificado de Hirose, 2003).

Así, los Chenes conforman una región con rasgos geográficos como culturales característicos dentro del área maya. Con una topografía típicamente accidentada y con elevaciones menores, los yacimientos de agua se encuentran a profundidades que van entre los 40 y los 400 metros (Ortega Aranda, 2003: 123), condición de la cual se ha derivado el

¹ Retomo aquí el concepto acuñado por Boege (1996) a partir de sus investigaciones de los rituales agrícolas mazatecos.

nombre de la región (en maya yucateco *che'en* significa pozo) así como de varios de sus poblados como Hopelchén, Bolonchén, Dzibalchén, Becanchén, Komchén y Pakchén, entre otros (figura 1.1.b).

Las estadísticas del INEGI (Censo Nacional de Población y Vivienda) muestran que para el año 2000 el municipio de Hopelchén (que corresponde a la región de los Chenes) contaba con 31, 220 habitantes, el 4.52% de la población del estado, distribuidos en una superficie de 7,460 kilómetros cuadrados, lo que nos da una densidad de 4.18 habitantes por kilómetro cuadrado (EDUCE, 1999). La ciudad de Hopelchén es la cabecera y el principal centro de población, siguiéndoles Iturbide y Bolonchén en segundo y tercer lugar de acuerdo a su tamaño. El 92% de los poblados tiene menos de mil habitantes, según datos del municipio para 1999 (*ibid.*).

La naturaleza y sus recursos forman una parte esencial en la vida de las comunidades mayas de los Chenes, razón por la cual es necesario incluir algunos datos básicos sobre el medio ambiente de la región. En cuanto al clima se refiere predominan dos tipos climáticos, ambos dentro del régimen de los cálidos subhúmedos. Uno de ellos, de condiciones más secas y con lluvias en verano, se ubica en la porción norte del municipio, mientras que al sur encontramos otro régimen un poco más húmedo, pero con lluvias en invierno. Las lluvias se presentan entre mayo y octubre y la temperatura media anual es de 26 °C (*ibid.*). En relación a la fisiografía, sobresale la naturaleza calcárea de los suelos, que provoca la inexistencia de corrientes superficiales de agua, la cual se infiltra en el subsuelo para formar corrientes subterráneas. En algunas zonas bajas el agua se concentra para formar “aguadas” o lagunas, las cuales son utilizadas como fuente de abastecimiento durante la temporada de secas. Las condiciones climáticas y edáficas de la región limitan la actividad agrícola a las partes en donde hay concentración de suelos y a la disponibilidad de lluvia durante la temporada, haciendo necesaria la perforación de pozos para el riego de los cultivos durante el ciclo de invierno.

Los tipos de vegetación que encontramos en la región van desde selvas bajas caducifolias hasta medianas subperennifolias, distribuyéndose de norte a sur de acuerdo al gradiente de humedad, que se incrementa en este mismo sentido. La abundancia de especies maderables, otrora uno de los principales recursos naturales de la región, ha ido decreciendo durante las últimas décadas debido a la sobreexplotación en primer término de

las llamadas preciosas como el cedro (Cedrela odorata L.) y la caoba (Swietenia macrophylla G. King), llevando a la explotación alternativa de especies de menor valor como el guayacán (Guaiacum sanctum L.), tzalam (Lysiloma bahamense Benth.), pucté (Bucida buceras L.), chechém (Metopium brownei [Jacq.]), etc.

En cuanto a las actividades económicas, durante el siglo XIX y hasta mediados del XX, la región estuvo dedicada principalmente a la extracción de chicle, situación que sufrió un cambio drástico en los años 50 con el desplome de la actividad chiclera por la introducción de materiales artificiales para la elaboración de goma de mascar. La explotación forestal, también iniciada desde el siglo XIX, continúa hasta la fecha, aunque bajo condiciones cada vez menos favorables debido a la mala administración del recurso así como a condiciones de mercado desventajosas para los productores (Schüren, 2003).

Actualmente las actividades productivas se han diversificado hacia la agricultura, la avicultura y los cítricos, mientras que la apicultura se ha ido consolidando gracias a los esfuerzos de los productores para mejorar la calidad de la miel y con ello colocarse en el mercado de exportación.

Los escasos apoyos gubernamentales para la producción agropecuaria han orillado a los ejidatarios a rentar sus tierras a los menonitas y los caciques de la región, situación que además de reducir el riesgo por una mala cosecha, permite a los dueños beneficiarse con los apoyos del PROCAMPO.

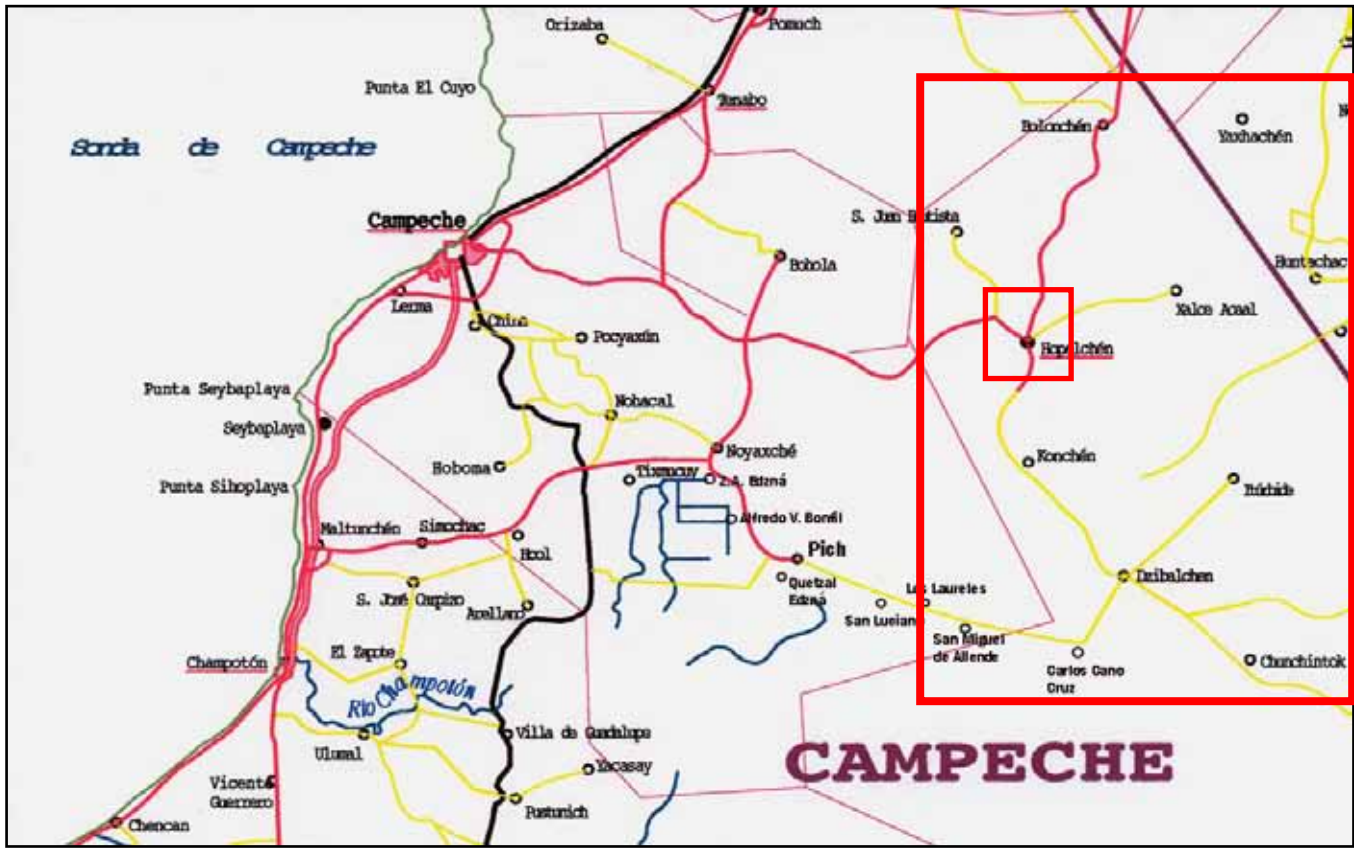


Figura 1.1.b. Hopelchén y la región de los Chenes.

1.2. La arquitectura prehispánica en la región de los Chenes

A pesar de que este trabajo no pretende ser una investigación de tipo arqueológico, he querido abordar a grandes rasgos este campo del conocimiento sobre la historia de los mayas de la península de Yucatán con la intención de proporcionar un panorama que permita contextualizar el uso ritual que hoy en día aún le dan los sacerdotes mayas de los Chenes (así como de otras localidades de Campeche y Yucatán) a los sitios y las piezas arqueológicas, considerados por ellos mismos como lugares y objetos con vida, ya que las “ruinas” son “como una persona” (JDO), en donde residen los “espíritus” de los “antiguos” que resguardan las “hierbas” medicinales que dejaron sus ancestros. En este contexto sobresale la continuidad en el uso de los símbolos, como elementos esenciales en las

prácticas y rituales de sanación de los médicos tradicionales mayas de varias localidades de la península.

La reconstrucción de la historia de los mayas ha sido un proceso complejo y lleno de incógnitas en el que las nuevas ideas van cuestionando y en algunos casos desechando a las viejas ideas. Los resultados de las exploraciones arqueológicas durante la primera mitad del siglo XX, llevaron a investigadores como Morley a hacer planteamientos como la existencia de un supuesto vacío entre los grandes centros del Petén guatemalteco (con Tikal como su mejor expresión) y los del norte de Yucatán (con Chichén Itzá y Uxmal como sitios de “primer orden”), conformando un “territorio de marginalidad (y) de historia menor” (Velázquez y Nalda, 2005: 32). El tan discutido “colapso” maya con el que concluyó el período Clásico, asociado a un proceso civilizatorio basado en un desplazamiento general (tanto de ideas como de personas) de sur a norte (*ibid.*), son también ideas sobre las que se elaboró la historia de los mayas. Sin embargo, los hallazgos arqueológicos de los últimos años en la porción central de la Península de Yucatán, el sur de Quintana Roo y Belice (que conforman este supuesto territorio “marginal”) han revelado la existencia desde el Clásico Temprano de grandes centros de población, iguales en tamaño a las grandes urbes del Usumacinta, el Petén y el norte de Yucatán, llevando a los estudiosos de la cultura maya a repensar la historia de esta civilización, a reconsiderar la idea de una historia común basada en la homogeneidad de su cultura material y proponiendo un nuevo esquema basado más bien en la existencia de grandes centros regionales con procesos autóctonos de desarrollo (*ibid.*). Otra idea desde hace tiempo puesta en duda (Carrasco y Boucher, 1985) y ahora prácticamente desechada, es la regionalización de los estilos arquitectónicos con sus áreas de dispersión correspondiendo a entidades políticas relativamente autónomas. Ejemplo de ello es el estilo Chenes, uno de los principales estilos arquitectónicos del Clásico Tardío y caracterizado por las portadas zoomorfas, cuya notoria presencia en sitios tan alejados del centro de su desarrollo como Ek´ Balam, en el noreste de Yucatán, han llevado a pensar que los estilos arquitectónicos de la zona maya no son sino la expresión material “de la compleja red de relaciones, interacciones y alianzas que establecieron las capitales políticas de esos tiempos” (Velázquez y Nalda, 2005: 35).

Uno de los aspectos que a lo largo de su historia han definido a la región de los Chenes es la presencia de un estilo arquitectónico propio, perteneciente a la última etapa de

ocupación hacia fines del período Clásico de la época prehispánica (Clásico Tardío: 550-1000 d.n.e./Williams-Beck, 2003).

La región de los Chenes se encuentra enclavada en la porción central de la península de Yucatán, en un territorio vasto que arqueológicamente incluye, además de la mencionada, otras dos regiones conocidas como Río Bec, Puuc, así como una zona intermedia denominada Chenes-Puuc (Andrews, 1999, fig. 1, p. 248). Este gran territorio (que de aquí en adelante denominaré con este término, mientras que a las áreas correspondientes a los distintos estilos arquitectónicos, me referiré como “regiones”) se delimita al norte por la Sierrita de Ticul, separándola de la gran planicie que se extiende hasta las costas septentrionales de la península; al oeste su límite queda aproximadamente a los 90° long. O, el límite sur cae por la base de la península, muy cerca de la frontera entre el estado de Campeche y Guatemala, mientras que al oriente el límite parece ir no más allá de los 88° 30’ (*ibid.*). La superficie total ocupada por este territorio abarca alrededor de 32,000 km². Además de presentar una o más formas arquitectónicas y elementos decorativos (que a continuación esbozaré) exclusivos para cada región, sobresale un alto nivel de homogeneidad en las construcciones de cada estilo arquitectónico, que hace pensar en un orden socio-político que ejercía el control sobre qué, dónde y cómo construir (*ibid.*). Dada la naturaleza del presente estudio no pretendo ahondar en los aspectos de la arqueología de este territorio, sin embargo, como mencioné anteriormente, algunos elementos que son comunes para los tres estilos arquitectónicos aún perviven como símbolos en los rituales mayas propiciatorios y de sanación, por lo que primeramente haré una breve descripción de cada estilo, para después, en un apartado posterior (capítulo 5), ahondar en el probable significado simbólico de algunos de sus elementos, en el contexto de la cosmovisión y la medicina tradicional mayas.

La región de Río Bec se ubica al sur del estado de Campeche, con una “zona central” en el núcleo conurbado de Xpuhil-Becan-Chicanná. El nombre dado a la región ha sido atribuido a Maurice de Perigny, el primer arqueólogo en explorar algunos sitios en 1906-07 (Andrews, 1999). La característica arquitectónica más evidente del estilo Río Bec son los edificios bajos y alargados, con torres que sobresalen del techo y flanquean la fachada principal. Estas torres son masivas y al parecer con funciones únicamente religiosas, es decir no residenciales (Gendrop, 1983; Piña Chan, 2003a). La siguiente característica, tal vez tan

importante y notoria como la primera, son las portadas zoomorfas² (Foto 35), con sus dos variantes: “integrales” y “parciales”, interpretadas como representaciones de varias deidades mayas (Gendrop, 1983, 1985). En ambas variantes hay un mascarón superior y se distinguen por la presencia, en las primeras, de fauces serpentina que bordean la puerta de entrada y se extienden hacia el frente, a ambos lados de la plataforma de acceso (Gendrop, 1983). En las portadas “parciales”, el diseño es más sencillo y el mascarón superior se combina con cascadas de mascarones, generalmente idénticos y representados de perfil (*ibid.*). Un tercer elemento característico del estilo Río Bec es la presencia de paneles con figuras de dameros y cruces sobre la fachada principal, a ambos lados de la puerta (Gendrop, 1985; Piña Chan, 2003a).

Hacia el norte de Río Bec, la región de los Chenes, con una superficie aproximada de 3,800 km² (Andrews, 1999) se extiende en un paisaje dominado por sabanas separadas por colinas y otras elevaciones menores (Piña Chan, 2003a). A pesar de haber terrenos fértiles, la ausencia de fuentes de abastecimiento de agua probablemente hizo de la región un sitio poco propicio para ser habitado durante tiempos prehispánicos, situación que se refleja en una menor densidad de sitios arqueológicos (Andrews, 1999), comparada con otras con mayor densidad como el Puuc occidental (Williams-Beck, 1999). Conviene aclarar aquí que a pesar de que la región de los Chenes se le conoce precisamente por la presencia de pozos (de *che'en* = pozo, en maya yucateco), son muy escasos los que fueron construidos por los mayas prehispánicos, además de ser poco profundos y por lo mismo no constituían una fuente segura de abasto del vital líquido durante la época de secas (*ibid.*). La mayor concentración de elementos arquitectónicos con métodos constructivos y acabados decorativos que caracterizan el “estilo” Chenes se ubica en lo que actualmente es el municipio de Hopelchén (Williams-Beck, 2001). A pesar de que estos elementos permiten identificarlo como un “estilo particular”, al parecer pertenecen a las últimas etapas de ocupación de la región de los Chenes durante el período Clásico Tardío (550-1000 d.n.e.), siendo el horizonte Clásico el período de auge político, económico y cultural de la región, así como de mayor concentración de población (Gendrop, 1983; Andrews, 1985; Williams-Beck, 1999, 2001).

² Dada la importancia del significado simbólico de estas portadas, en relación con la cosmovisión y los rituales de los mayas actuales, ahondaré en un capítulo posterior en su descripción e interpretación.

La arquitectura de los Chenes comparte con la de Río Bec la presencia de portadas zoomorfas que bordean la puerta central, junto con mascarones zoomorfos parciales en las puertas de las alas del piso inferior (Williams-Beck, 2001; Gendrop, 1983; Piña Chan, 2003a), mientras que las torres adosadas a los edificios al parecer adquieren un carácter más funcional (Carrasco y Boucher, 1985) que el meramente decorativo o simbólico. Otros elementos arquitectónicos característicos son las plantas arquitectónicas y fachadas tripartitas (Gendrop, 1983; Williams-Beck, 2001; Piña Chan, 2003a/ Fig. 3.2.a), así como las torres rectangulares aisladas, exclusivas de la región de los Chenes (Piña Chan, 2003a), que Gendrop (1983:144-145) denomina “torres emblemas” (Foto 36). En cuanto a la decoración de las fachadas es característico el uso de mascarones de frente o de perfil, arreglados en las esquinas (Foto 37), formas serpentinadas estilizadas, volutas y grecas (Piña Chan, 2003b). Otra característica interesante de esta región es la escasez de juegos de pelota, tan característicos en otros sitios del área maya peninsular (Williams-Beck, com.pers.).

Entre la región del estilo Chenes y la del Puuc se encuentra una franja intermedia que presenta elementos combinados de ambos estilos³ (Andrews, 1985). Alrededor del año 850 d.n.e., poco tiempo después de que las culturas de Río Bec y Chenes se hubieron eclipsado, se cree que se inició un flujo de influencias de estilos de norte a sur, cuando la cultura del Puuc alcanzó su máximo florecimiento. Un ejemplo de esta posible influencia de estilos hacia el sur lo tenemos en Santa Rosa Xtampak, considerado como un sitio arqueológico con elementos combinados de los estilos Chenes y Puuc (Fig. 1.2.a).

El estilo arquitectónico del Puuc, el más conocido y estudiado, está presente en una región de gran riqueza arqueológica, con más de 200 sitios, la mayoría de ellos concentrados en una zona nuclear (Andrews, 1999), en lo que se conoce como la ruta Puuc (Uxmal-Kabah-Sayil-Labná).

³ Esta franja fue propuesta por Andrews (1985) como una zona de transición “Chenes-Puuc”, sin embargo la fundamentación que presenta no es lo suficientemente consistente como para tomarla como tal, por lo que en este trabajo se le considera simplemente como un área intermedia con elementos de dos zonas adyacentes, el Chenes y el Puuc.

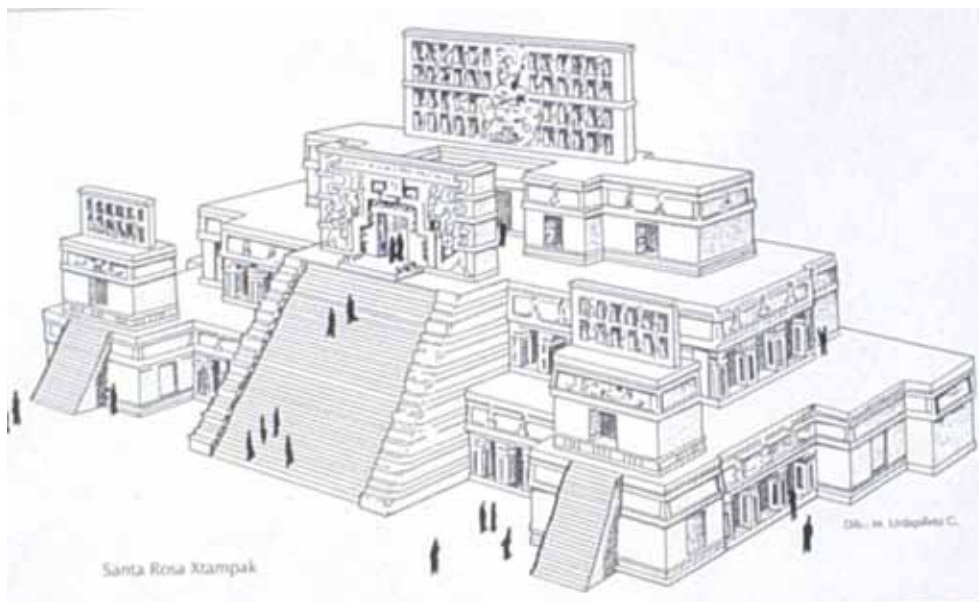


Figura 1.2.a. Edificio principal de Santa Rosa Xtampak (tomado de Piña Chan, 2003a).

Los elementos característicos del estilo Puuc son la presencia de edificios bajos y rectangulares, con estructuras agrupadas formando cuadrángulos alrededor de patios o plazas. Las edificaciones por lo general están formadas por dos molduras, con una faja intermedia decorada con tamborcillos (Piña-Chan, 2003b). El estilo se distingue sobre todo por la ornamentación de los frisos (espacios entre la moldura media y la cornisa), con una gama de motivos entre los que sobresalen como elemento diagnóstico los “junquillos” o “columnillas”, en ocasiones realzados con “ataduras” (Gendrop, 1983). El estilo Puuc también presenta mascarones de dioses narigudos, en algunos casos con elementos de tradición cultural compartida Río Bec-Chenes-Puuc, como el ojo en espiral, la nariz prominente, las volutas que emergen de la comisura de la boca, los colmillos por encima del dintel y el adorno superior de la orejera (*ibid.*).

Ahondando sobre el estilo Chenes, correspondiente a la región de mayor interés para el presente estudio, a pesar de la homogeneidad arquitectónica señalada, existe una heterogeneidad evidenciada por la cerámica, las evidencias arqueológicas, las formas de los conjuntos arquitectónicos y su distribución en el paisaje cultural (Williams-Beck, 1993, 1999),

a partir de lo cual en el horizonte Clásico el área de los Chenes al parecer fue una región compartida por grupos o facciones políticas, con estructuras de rango similares y orígenes distintos (*ibid.*), idea que esta misma autora refuerza posteriormente mediante un estudio de la arquitectura cromática pública (Williams-Beck, 2001). Dentro de esta heterogeneidad socio-cultural es posible identificar sitios con vínculos más cercanos con asentamientos hacia el oriente y el sur (región del Río Bec), caracterizados por la presencia de portadas zoomorfas y cerámica doméstica con características particulares; y otros sitios con vínculos con las tierras bajas del noroeste y norte, es decir el Puuc occidental y oriental, caracterizados por los conjuntos de acceso restringido (espacios no domésticos destinados a rituales grupales) y una cerámica doméstica con otras características (*ibid.*). En este contexto, aún se discute si la región de los Chenes y su estilo arquitectónico pueden considerarse expresiones sub-regionales dentro del más amplio territorio central de la Península de Yucatán (Potter, 1977, citado por Andrews, 1999), señalado anteriormente, o bien si se trata de una región cultural separada, vinculada a la vez que distinta de la región del Río Bec (Gendrop, 1983; Andrews, 1985).

A pesar de la riqueza de representaciones simbólicas expresadas en diversos elementos arquitectónicos, en particular los decorativos, los estudios de interpretación de la iconografía son escasos para la región de los Chenes. Gendrop (1983) ofrece en su obra unas primeras interpretaciones, incluyendo algunas relativas a los portales zoomorfos, mientras que Linda Schele (1998) incluye a los Chenes en un estudio sobre la iconografía de las fachadas en la arquitectura maya. Williams-Beck (2001), en su citado estudio sobre la arquitectura cromática pública, ofrece nuevas interpretaciones iconográficas de las portadas zoomorfas así como de otros elementos decorativos en las tapas de bóveda y las fachadas. Sosa (1986), por su parte, aporta conceptos sobre el orden astronómico de los mayas que permiten hacer nuevas interpretaciones.

Entre los elementos iconográficos que encontramos en la región de los Chenes, los mascarones de perfil son de amplia distribución en toda la zona maya, remontándose el origen de algunos de sus elementos hasta la llamada “fase Izapa”, a fines del Preclásico (300 a.n.e. a 150 d.n.e.; [Gendrop, 1983]). Estos mascarones, originalmente interpretados como representaciones de *Chaak*, también identificado como el Dios B de los códigos (según la clasificación de Shelhas), en realidad corresponden a diversas deidades, de acuerdo a

características específicas de los elementos que los componen, anteriormente soslayados por las trompas o narices prominentes que llaman tanto la atención (Williams-Beck, 2001). A partir de estos nuevos análisis iconográficos se ha encontrado que las diferencias en los motivos que aparecen en las diademas que coronan los mascarones, como conchas, flores o esferas, la forma de la nariz y los ojos, así como atributos de aves o saurios, es posible identificar a tres deidades: el mencionado dios B o *Chaak*, el dios D o *Itzamná* (con sus dos variantes, con atributos de ave o de serpiente), y el dios K, identificado con la deidad *K'awil* o el dios *Ah Bolon D'zacab* (Stuart, 1987, citado por Stone, 1995; Williams-Beck, 2001). Carrasco y Boucher (1985), por su parte, proponen que son diversas representaciones de *Itzamná*, la deidad identificada con la clase dominante durante el período Clásico.

Las representaciones del dios K, junto con el dios E (deidad del maíz), pintadas en color rojo sobre tapas de bóveda de algunas estructuras monumentales (“palacios” y edificios con portadas zoomorfas), han sido señaladas como un elemento característico de la región de los Chenes (Williams-Beck, 2001). El color rojo alude a la sangre, el oriente y el renacimiento, así como al sacrificio y al linaje (Schele, 1985, citada por Williams-Beck, 2001), y es el mismo color con el que estaban pintadas las fachadas, sugiriendo que este tipo de arquitectura pública estaba asociada a la memoria colectiva de los ancestros, sobre la base de ciertos linajes o facciones políticas que como hemos dicho caracterizaron la cultura maya clásica de los Chenes (Williams-Beck, 2001). La interpretación que se le ha dado a las cascadas de mascarones como una alusión a los antepasados y su origen dinástico además de ritual (Gendrop, 1983), refuerza esta idea sobre la función de estos lugares de culto.

Abundando sobre el simbolismo del dios *K'awil*, es un concepto asociado a una energía de tipo ancestral, una fuerza espiritual de los antepasados, una “substancia” que provee la divinidad para sustentar la vida, la fuerza espiritual de la sangre (Faust, 1998: 635), así como con las fuerzas que sostienen la vida, como la lluvia, el trueno, la fertilidad y el maíz, siendo considerado también como el patrono de los linajes de las dinastías (Williams-Beck, 2001). Como Dios K, este ser divino simboliza la encarnación de la fuerza espiritual en los objetos materiales (Freidel, et al., 1993; de la Garza, 1999). En la bibliografía disponible no hay un consenso en cuanto a la interpretación de este concepto por lo que probablemente los antiguos mayas consideraron que existía algún tipo de energía o fuerza que provenía de sus ancestros y que también le infundía vitalidad al cuerpo humano. Existe también la

posibilidad de que el concepto de *K'awil*, por estar relacionado directamente con una deidad de culto reservado para la élite gobernante, no haya logrado sobrevivir a la dominación española y que solamente hoy en día permanezca a través de objetos ceremoniales simbólicos como las cabezas de hacha, utilizadas en rituales asociados a la sangre y la reproducción (Faust, 1998), o las hachas ceremoniales, en ambos casos asociadas a la representación del dios K como un hacha o “Cetro Maniquí” (Stone, 1995).

En el contexto de la iconografía de los Chenes, las **portadas zoomorfas** ocupan un lugar especial dado el profundo simbolismo tanto a nivel de conjunto como de sus partes. Sin embargo, su adecuada interpretación requiere considerar tanto el contexto en el que se encuentran los edificios como las funciones que pudieron haber tenido (Williams-Beck, 2001). En el capítulo 5 retomaré este elemento iconográfico de la arquitectura maya ya que constituye una pieza clave en la interpretación de la cosmovisión que subyace el complejo ritual maya de sanación.

2. LOS ACTORES

2.1 ¿Los médicos tradicionales mayas: especialistas o terapeutas integrales?

La medicina tradicional no distingue entre el cuerpo, la mente y el espíritu como entidades separadas, ya que bajo la óptica indígena todos ellos conforman a la persona como una unidad. El futuro sanador maya es enseñado a tratar al enfermo como un todo orgánico y espiritual y en íntima interrelación con su entorno. Consecuentemente, en su formación médica recibe los conocimientos y las habilidades de las diversas artes de la sanación, concentrando sus esfuerzos en alguna de ellas en función de la facilidad o la preferencia mostradas, por lo general marcadas por el destino de la persona. De este modo, hablar de especialidades entre los médicos tradicionales mayas no refleja una concepción propia de su cultura y a pesar de que en la práctica los agentes tradicionales mayas de salud son diestros en determinado tipo de terapia, dando lugar a “especialidades” como el huesero, el hierbatero, el sobador o tallador, la partera y el curandero (forma como los médicos cheneros denominan al *h'men*), en realidad todos ellos en mayor o menor grado manejan y combinan distintas técnicas terapéuticas, es decir son hierbateros-talladores, talladores-acupuntores, hueseros-talladores, parteras-hierbateras, mientras que el *h'men*, además de ser el especialista ritual, por lo general maneja varias de estas artes. Se puede añadir que todas las parteras son talladoras (ya que las “talladas” durante el embarazo forman parte de la preparación de la mujer para el parto), mientras que prácticamente todos los médicos tradicionales mayas tienen conocimientos de herbolaria y atienden los aspectos emocionales de sus pacientes, bajo esta concepción del individuo como un todo orgánico que incluye el cuerpo, la mente y el espíritu. Frecuentemente la solución a un problema de salud tiene que ver con el ámbito social, por lo que el curandero maya contextualiza la enfermedad en la problemática familiar o comunitaria, y en ocasiones se ven involucrados los parientes en el proceso de sanación, en particular en los casos en los que el remedio involucra un ritual. Otra variable muy recurrente es la relación corporal con los distintos espacios ocupados y utilizados por el ser humano, es decir su casa, su solar, su milpa y el pueblo, y en ocasiones el plano de la Tierra e inclusive el espacio estelar, por lo que sus representaciones simbólicas serán muy importantes en los rituales de sanación.

De este modo, se puede decir que el médico tradicional maya es un sanador con una formación integral que si bien en su labor hace uso con más frecuencia de técnicas

específicas para determinados padecimientos, posee un conocimiento integral del cuerpo y la persona que le permite tratar al individuo como un todo orgánico y espiritual.

El h'men: ¿chamán o especialista ritual?

Entre los estudiosos de los rituales mayas actuales existen opiniones divergentes sobre la figura del *h'men* (Sosa, 1985; Villa-Rojas, 1987; Hanks, 1990; Farris, 1992; Freidel, *et. al.*, 1993; Mellado y cols., 1994; Marion, 1995; García, *et. al.*, 1996; Chuchiak, 2001; Klein, *et. al.*, 2002; Hirose, 2003) tanto en lo que se refiere al lugar que ocupa en la tradición religiosa maya prehispánica (como posible heredero de la figura del *Ah kin*) como en la definición misma del papel que ocupa en calidad de “sacerdote”, “especialista ritual”¹ o “chamán”. A pesar de que entre los médicos tradicionales mayas actuales no se reconoce explícitamente la noción de chamán (aunque algunos dicen considerarse a sí mismos como *xamani* – mayanización del término chamán), resulta innegable que muchos de ellos –en particular los *h'meno'ob* o especialistas rituales– poseen cualidades chamánicas, como la curación en sueños, la curación a distancia, la transmutación corporal, el viaje al inframundo y el rescate de las almas, entre otras. Si bien no es mi intención el querer encasillar la figura de este personaje bajo una definición, sino más bien mantener el propio término con el que lo nombran los mayas: *h'men* – “el que sabe”–, conviene revisar algunos aspectos del chamanismo y la propia figura del chamán, que serán de mucha utilidad para comprender las cualidades y el papel que juegan los *h'meno'ob* como intermediarios entre los hombres y las diferentes deidades o “espíritus” que pueblan los distintos niveles del universo maya y muy especialmente, como se verá en el último capítulo de este trabajo, como eje cósmico.

El fenómeno del chamanismo fue descubierto y estudiado inicialmente entre los siberianos (de hecho, en lenguas siberianas significa “exaltado”), aunque, según Blacker (1975, citada por Halifax, 1979: 3) el término deriva de la palabra védica *śram*, que significa “calentarse a uno mismo o practicar austeridades”.

El chamán, una figura esencialmente mística, puede ser descrito no sólo como un especialista en el alma humana sino como un individuo con funciones sociales y religiosas

¹ Los términos “sacerdote” y “especialista ritual” en la literatura son utilizados prácticamente como sinónimos, considerando que en ambos casos se refiere a un personaje que desempeña la función de intermediario entre los seres humanos y las deidades y fuerzas de la naturaleza.

que desempeña una gran gama de actividades. Es curandero, adivinador, visionario, poeta, cantante y danzante. Además de líder espiritual, es juez y político así como depositario de la historia colectiva. Conoce los astros y la geografía, las plantas y los animales así como los elementos. Es psicólogo, psiquiatra y regulador social y ambiental. Pero sobre todo, el chamán es un técnico de lo sagrado y un maestro del éxtasis (Halifax, 1979). Para Eliade (1992) el chamán es al mismo tiempo “teólogo y demonólogo, especialista del éxtasis y curandero, auxiliar de la caza, protector de la comunidad y de los rebaños, psicopompo y, en algunas sociedades, erudito y poeta”.

En una acepción estricta el chamanismo se presenta sólo en determinados complejos culturales, sin embargo, en una acepción más amplia, basada en una lógica transcultural de la curación, puede incluir a una gama de actores muy variada, aunque esto ha generado duras críticas al uso del término “chamán” (Geertz, 1966; Pruffer, 2005). De este modo, el chamán es un individuo capaz de curar enfermedades, en particular las del alma, valiéndose de técnicas de trance controlado y con una fuerte carga simbólica cuya eficacia está vinculada a lo sagrado (de la Peña, 2000).

Para poder comprender el proceso de la cura chamánica, primero es necesario considerar, como observa Lévi-Strauss (1949b), que en las sociedades tradicionales la enfermedad es concebida como un problema de significado, que afecta al colectivo humano y altera su universo cultural (y podemos agregar que también ambiental), generando una contradicción y un sinsentido en la vida social. El trastorno provocado por la enfermedad es tanto biológico como social, y la función del chamán consiste en regenerar al paciente mediante ritos y mitos que lo resitúan en la estructura social. Para algunos sistemas médicos tradicionales como el hindú (Kakar, 1989) los desórdenes afectivos y emocionales son desórdenes de las relaciones sociales, no individuales, por lo que la enfermedad tiene su origen en el grupo social más que en el individuo. Estudios de este tipo, que ligan las prácticas chamánicas con los procesos sociales y políticos, han ayudado a ubicar histórica y socialmente las investigaciones sobre el chamanismo, que por mucho tiempo fueron tachadas de reduccionistas y románticas (Atkinson, 1992).

Para poder desempeñar su función como sanador, el chamán tiene la capacidad de entrar y salir a voluntad y con maestría a otros planos de conciencia, operando así en dos distintos niveles de la realidad y manteniendo su funcionamiento tanto en el plano social

como en el ocupacional, lo que ha sido denominado como el “balance chamánico” (Halifax, 1979). Para poder mantener este balance, el chamán requiere de un fuerte sentido de sí mismo, fortaleza que le permite someterse a austeridades y sustancias enteógenas como método de inducción de los estados de conciencia requeridos en sus curaciones (Noll, 1983). La capacidad de mantenerse en este balance, le permite al chamán “reforzar las normas o restablecer relaciones armoniosas entre el ambiente, las personas y los seres sobrenaturales” (Balicki, 1967: 198).

En términos psicológicos el chamanismo es considerado como un sistema de curación que hace uso de técnicas para inducir, mantener e interpretar lo que se denomina el “estado chamánico de la conciencia”, un estado psicológico específico caracterizado por una “alteración cualitativa en el patrón general del funcionamiento mental”, en la que el individuo es consciente del estado alterado de su conciencia (Tart, 1975: 208). Noll (1983) considera que el estado visionario (un estado de percepción bajo una condición modificada de la conciencia) es la esencia del complejo chamánico, por lo que restringe al chamanismo a aquellos sistemas de curación en los que el terapeuta, por voluntad propia, entra en un estado visionario en algún momento del ritual. Durante el desarrollo de éste mantiene en todo momento una lucidez aguda y una imaginación espontánea, en su calidad de participante, observador y al mismo tiempo controlador (*ibid.*). De este modo, Noll refuta las interpretaciones psicopatológicas de los chamanes, conocidas como la metáfora esquizofrénica de los estados chamánicos, la cual evoca un modelo médico que lo único que provoca es obstaculizar la comprensión de la experiencia chamánica.

El considerar al chamanismo y otros estados “alterados” de conciencia como un estado de tipo patológico se debe a que de acuerdo a la concepción científica de la realidad, ésta solo puede ser experimentada en un estado ordinario de la conciencia. Esta interpretación “cognicentrista” de la experiencia deja así fuera cualquier experiencia en un estado de la conciencia que no sea aquel estado discreto bajo el cual operan las leyes y principios que gobiernan la “realidad” (Noll, 1983: 448).

En su iniciación, el chamán generalmente atraviesa por un período de “enfermedad divina” o “llamado iniciático”, en el cual recibe la señal y en ocasiones la enseñanza misma, para llevar a cabo su destino como sanador. Entre los mayas de la península de Yucatán es muy común escuchar historias de boca de los propios médicos tradicionales en las que

refieren el haberse enfermado seriamente, muchas veces a punto de morir, y que para sanar debieron dedicarse a curar a otras personas. La revelación de su destino como sanadores generalmente les es comunicado por un *h'men*, o bien a través de un sueño por alguna deidad o el espíritu de un ancestro. Eliade (1992) se refiere a las enfermedades iniciatorias como un proceso de transformación en el que el individuo “profano y predestinado” es transformado en un “técnico de lo sagrado”. Posteriormente, el chamán continúa recibiendo ayuda de los espíritus, a través de experiencias visuales tanto en estado de vigilia como de sueño, lo que se considera como señal de la vocación chamánica. Estos espíritus tutelares en ocasiones toman formas de animales y el chamán entabla un diálogo con ellos durante el “estado chamánico de la conciencia” (Noll, 1983: 453).

En este proceso de iniciación, el chamán pasa por las experiencias de “muerte, renacimiento e iluminación” (Halifax, 1979: 4), vivencias sumamente intensas que lo transformarán para siempre. En otras palabras, para entrar en contacto con el reino de la muerte debe tener experiencias severas por accidentes o enfermedades, para así aprender sobre el proceso de enfermedad, el sufrimiento, así como la muerte misma, para luego utilizar este conocimiento en su labor de sanación. Al sobrevivir a esta experiencia crítica, el chamán restablece por sí mismo su salud y la enfermedad se convierte en vehículo para entrar a un plano superior de la conciencia. La crisis chamánica de iniciación, además de una experiencia religiosa, es un evento que rebasa los confines de la cultura y que probablemente se remonta a tiempos paleolíticos, cuando el hombre empezó a adquirir conciencia (*ibid.*).

El cerebro humano normalmente produce como respuesta al dolor, el estrés y muy probablemente a una creencia (conocido en la medicina como efecto placebo) un tipo de sustancias químicas denominadas endorfinas², las cuales actúan sobre el sistema nervioso (Laderman, 1987). En este contexto la cura chamánica ha sido explicada como un proceso controlado de producción de endorfinas mediante la inducción de estados de trance³. El

² El término “endorfinas” viene de la contracción de “sustancias endógenas similares a la morfina” (Laderman, 1987: 168).

³ El término “trance” (también llamado “éxtasis”), como se utiliza aquí, es un estado específico de alteración de la conciencia denominado “estado chamánico de la conciencia” en el que se producen ondas cerebrales de tipo “teta”, iguales a las que se generan durante estados profundos de meditación (Laderman, 1987: 168). Considerándolo como un estado fisiológico específico, Tart (1975) denomina el estado chamánico de conciencia como un “estado alterado de la conciencia discreto” y lo define como “una alteración cualitativa del patrón global del funcionamiento mental, tal que el que lo experimenta percibe que su conciencia es radicalmente diferente del modo como funciona normalmente” (Tart, 1975: 208). A pesar de esta evidencia, la noción de “trance”, postulada por Eliade (1992 –edición original de 1964) como la

chamán-terapeuta cuidadosamente confecciona el tratamiento en función de las necesidades de su paciente, seleccionando los medios adecuados: rituales, rezos, símbolos, canciones e historias, así como música rítmica, para lograr que entre en estado de trance (Laderman, 1987).

En el contexto de la medicina tradicional el chamán tiene una función sanadora, por lo tanto puede ser considerado dentro de la categoría de terapeuta tradicional (Herrero Ricaño, et al., 1990); pero para desempeñar esta función que, como se dice, les ha sido encomendada por una conciencia superior, deben desarrollar una serie de capacidades para poder diagnosticar y curar a sus pacientes.

La Física Cuántica actual ha empezado a reconocer la existencia de diferentes niveles de la realidad. En cada uno de estos niveles existe un mayor y progresivo nivel de interconexión o correlación de los objetos, es decir se manifiesta una tendencia hacia la unidad. La aparente divergencia entre la individualidad y la unidad se resuelve reconociendo que finalmente son una dualidad que coexiste a distintos niveles de una misma realidad.

La capacidad de experimentar otras realidades libera al individuo del tiempo en su dimensión lineal, para de este modo poder percibir el presente, el pasado y el futuro a un mismo nivel. Esta situación es la que le proporciona al chamán su capacidad adivinatoria u oracular, una de las formas más utilizadas en el diagnóstico de enfermedades (Grinberg-Silverbaum, 1987a).

Los chamanes más desarrollados viven en el **ser**, un estado vivencial al que han podido llegar mediante la continua observación de sí mismos, conservando en el proceso el sentido de no pertenencia. De este modo, los chamanes son seres necesarios para mantener la conciencia humana en contacto con su esencia, para alimentarla ya que en el fondo todos los seres humanos somos parte de una misma mente (Hillman, 1995), la noósfera, como la han llamado algunos estudiosos de la ciencia cognoscitiva (Wyndham, 2000).

La gran mayoría de las investigaciones sobre el desarrollo de los procesos mentales y la conformación de la imagen corporal parten de la premisa de que el ser humano posee una corporeidad y lo que haga, piense o sienta está condicionado por dicha corporeidad. La relación con el medio, producto de lo cual se genera el conocimiento, está mediada por la

característica definitoria del chamanismo, fue y sigue siendo duramente criticada por carecer de precisión (Klein, et. al., 2002).

percepción sensorial, por los sentidos (López Austin, 1980; O’Hear, 1997; Aguado Vázquez, 2004). Sin embargo, el conocimiento mediado por los sentidos se circunscribe a la percepción bajo un estado ordinario de la conciencia. En el chamanismo y la medicina tradicional, en cambio, el conocimiento existe en otro plano de la realidad y no está ligado a un lenguaje particular o al pensamiento racional. Por ello, el acceso al conocimiento chamánico se da de manera intuitiva y en estados modificados de conciencia a los que se accede precisamente mediante el control de los sentidos o bien mediante mecanismos como el uso de enteógenos o la respiración controlada. Esto explica cómo es que, en el estado chamánico de la conciencia, dos personas que hablan lenguas distintas (ininteligibles entre sí), pueden comunicarse⁴. Es por esta razón que el *h’men* que hace viajes al inframundo, al interior de las pirámides, para obtener el *sáastun* (cristal adivinatorio), previamente pasa por un período de abstinencia sexual y ayuno, como medio para controlar o disminuir la percepción sensorial y con ello facilitar el entrar en un estado modificado de la conciencia.

El chamanismo como concepto fue introducido por Peter Furst (1965) en los estudios sobre arte mesoamericano, al utilizarlo como marco de referencia para interpretar una serie de figuras de cerámica encontradas en tumbas del occidente de México pertenecientes al horizonte Preclásico. Los criterios (que esbozó posteriormente en una ponencia presentada en el congreso internacional de Americanistas y publicada en 1976) con los que caracterizó el chamanismo en Mesoamérica fueron la idea de un universo dividido en tres planos unidos en el centro por una Montaña o Árbol del Mundo, conformando un *axis mundi*; la idea de una fuerza vital que permea los seres de la naturaleza y los elementos; la presencia de plantas alucinógenas, así como la capacidad de transformación del ser humano en un animal. La idea del *axis mundi* de Furst fue retomada posteriormente por Freidel, Schele y Parker en su obra *Maya Cosmos: 3,000 Years on the Shaman’s Path* (Freidel, Schele & Parker, 1993). De acuerdo a estos autores, las pirámides son una representación de las montañas a la vez que del proceso de creación del mundo. Al constituir un símbolo del *axis mundi* constituían portales que posibilitaban el acceso de los gobernantes al inframundo y los comunicaban con

⁴ Jacobo Grinberg (1987) relata una experiencia interesante de transmisión de conocimiento bajo el estado de sueño, con un chamán maya de Quintana Roo. En este mismo contexto, entre los Beng de Costa de Marfil, en el lugar donde residen los espíritus (*wrugbe*, en la lengua Beng), “sus residentes se hablan entre sí en sus propias lenguas, (y) todos entienden, con completa comprensión mutua” Gottlieb (1998: 128). De este modo, los infantes Beng, como espíritus recién surgidos de este sitio, son considerados con un elevado nivel de conciencia y poseedores de una completa comprensión de cualquier lengua, mientras que los espíritus habitantes del *wrugbe* “hablan ambos, el del otro mundo y el de este mundo” (*ibid.*: 131).

sus ancestros. En este contexto, los propios gobernantes eran representados como el *axis mundi* mismo, según se puede apreciar en las estelas monumentales de Copán, en Honduras. A pesar de las críticas que han sufrido estos autores desde la publicación de su obra, en particular por sus planteamientos sobre el chamanismo entre los mayas, ésta ha sido, y sigue siendo, un importante referente para estudios arqueológicos e interpretaciones iconográficas (Stross, 1994; Taube, 1998; Williams-Beck, 2001).

El amplio y a veces indiscriminado uso del término chamán entre las culturas indígenas del continente americano, ha llevado a reflexiones comparativas y compilaciones como la de Lagarriga, Galinier y Perrin (1995), quienes en la obra “Chamanismo en Latinoamérica” nos presentan una gama de ambientes geográficos y actores que van desde las selvas amazónicas hasta el medio urbano. Si bien en los trabajos que comprende la obra es posible ver las especificidades de los diversos actores del fenómeno chamánico en distintos ámbitos culturales del continente americano, también es cierto que salen a la luz elementos comunes. En este sentido, Galinier y Perrin en la introducción de la obra señalan como el “verdadero núcleo duro” de la tradición chamánica americana, la función de “gestión intelectual del infortunio” del chamán, reflejada en su reiterada denominación como “hombre de saber” (p. xiv). Otra de las características señaladas por ellos es la cualidad “holística” del pensamiento amerindio, el cual “encuentra en la experiencia chamánica un campo de aplicación privilegiada” (*ibid.*).

Perrin (1995) hace una crítica a las definiciones “muy heterogéneas y limitantes” que se han propuesto desde que Mircea Eliade sacó a luz su obra a principios de la década de los cincuenta, y propone tres principios, como rasgos que permiten distinguir el chamanismo. Estos principios son: 1) Una concepción dualista del mundo y de la persona – que concibe una división del mundo en “este mundo” y el “mundo otro”, que a la vez se corresponde con lo profano y lo sagrado. 2) Una comunicación entre estos mundos – es precisamente el chamán, auxiliado por entes espirituales quien puede entablar comunicación con el “mundo otro” y traspasar a voluntad la fronteras entre los dos mundos para conocer las causas de la enfermedad o el infortunio y resolverlos. 3) Una función social – con un reconocimiento social, el chamán es capaz de resolver las desgracias tanto a nivel individual (por ej. una enfermedad) como colectivo (por ej. una sequía). Además de estas cualidades, otros autores han propuesto como características del chamán su capacidad de ascender o descender en

pos de las almas y el recibir sus conocimientos en sueños (Anzures, 1995), principios que, como se verá a continuación, son propios de los *h'men* de la península de Yucatán y constituyen el fundamento de mi propuesta de la función del chamán como eje cósmico.

Si partimos de las capacidades y cualidades que caracterizan a un chamán, entre los mayas peninsulares la figura que representa a este personaje es el *h'men*. Algunos autores se refieren explícitamente al *h'men* como “chamán” (Hanks, 1990; Villa Rojas, 1987), como un individuo especializado en “las cosas y ceremonias paganas. A cargo de él está [...] (el) curar las enfermedades y servir de adivino” (Villa Rojas, 1987: 219). En su carácter de adivino, posee y maneja los medios para ello, en especial el *sáastun* (piedra luminosa o de adivinación), también llamado *xunan* (esposa, señora⁵), así como granos de maíz o del árbol del coral (Colby & Colby, 1986) y barajas españolas. Otros autores, como Sosa (1985: 303-304) prefieren emplear el término “especialista ritual”, desechando otros términos como los de “sacerdote”, “brujo”, “hechicero” o “chamán”, utilizando como principal argumento la necesidad de “analizar la dinámica de la expresión simbólica tal y como ocurre y no de acuerdo a alguna idea occidental predeterminada...”, refutando cualquier intento por “limitar al *h'men* a alguna categoría occidental”, ya que sólo así es posible comprender su “ambigua”⁶ figura en el contexto de su propia cultura.

En el compendio elaborado por el INI: “La Medicina Tradicional de los pueblos indígenas de México”, Mellado y cols. (1994: 386) definen al *h'men* como “sacerdote” o “médico tradicional”, mientras que para Marion (1995) constituye un individuo con una capacidad de percepción sensorial mayor o distinta que la del hombre común, cuya función es la de entablar el diálogo con las divinidades y restablecer el orden biológico, social o climático, propiciando con ello la salud y el desarrollo de los cultivos. Estos individuos, intermediarios entre el mundo de los hombres y las divinidades del “otro mundo”, son capaces de interpretar los mensajes del “más allá” y son los encargados del sostenimiento de la sociedad mediante la celebración de rituales en los que el cosmos es reordenado (*ibid.*,

⁵ Esta concepción del *sáastun* como la “pareja” o la “amante” al parecer deriva de la relación personal e íntima entre el *h'men* y el “cristal” (como algunos le llaman), mientras que en la práctica su poseedor debe tener cuidado en conservarla fuera del lugar donde comparte el lecho matrimonial, con el fin de no provocar celos en su esposa.

⁶ Como ambigüedad de la figura del *h'men* el autor hace referencia a la poca claridad que aún existe en cuanto al carácter de la actuación este personaje, sobre todo si se trata o no de un chamán. Cito textualmente su opinión solamente para enriquecer la discusión sobre la controvertida imagen del *h'men* de los mayas peninsulares, más no por estar de acuerdo con su postura.

pág. 72). A pesar de que en su función de intermediación los mayas no suelen utilizar enteógenos para entrar en estados de trance o de modificación de la conciencia (característicos del fenómeno chamánico), esta autora señala el uso ritual del tabaco⁷ y el *baalche'* (bebida ritual elaborada con la corteza del árbol del mismo nombre) para provocar estados modificados de la conciencia con la que el *h'men* puede entrar en contacto con el “otro mundo”. Un recurso importante, utilizado por los lacandones, para alcanzar estados de trance es el uso de cantos rituales cargados con un intenso contenido simbólico. En ceremonias que pueden durar hasta varias semanas, los cantos esotéricos inducen en los participantes una “modificación sustancial del estado de conciencia, favoreciendo el trance, la exaltación y el inicio de un estado de transgresión de la realidad” (*ibid.*, pág. 79). Finalmente, Marion concluye que si bien el concepto de chamán no es aplicable en sentido estricto a los *h'meno'ob* yucatecos ni a los jefes de familia lacandones, la función de estos especialistas rituales como intermediarios entre el mundo de los humanos y el de las deidades, así como el uso de métodos y productos que provocan estados modificados de conciencia, son “factores que inducen a acercar las prácticas rituales mayas (a) los fenómenos chamánicos” (*ibid.*, pág. 81).

Entre los *h'meno'ob* de Yucatán y Campeche, algunos tienen la facultad de realizar viajes chamánicos, en estado de sueño o bajo estados modificados de conciencia, trascendiendo la dimensión espacio-temporal y accediendo a realidades paralelas. La mayoría de este tipo de experiencias chamánicas está asociada a cuevas, cenotes o sitios arqueológicos, ámbitos pertenecientes al nivel del inframundo dentro del universo maya. Por otra parte, en su función de intermediarios entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza, entran por voluntad propia en un estado visionario⁸, capacidad que Noll (1983) considera como la esencia del complejo chamánico. Algunos *h'menes* se reconocen a sí mismos como chamanes (*xamani*), así como “videntes”, es decir personas que ven “lo que no ve el humano” (P)⁹. De este modo, a pesar de que cada *h'men* posee distintas capacidades, probablemente de acuerdo a su desarrollo espiritual, es posible no solo “acercarse” –como

⁷ Al respecto, de la Garza (1990: 166) refiere la presencia en el tabaco de un alcaloide, la escopolamina, cuyo uso ritual provoca estados modificados de conciencia.

⁸ El estado visionario se refiere a un estado de percepción bajo una condición modificada de la conciencia. Para Noll (1983: 444) el estado chamánico de la conciencia es un estado visionario caracterizado por una lucidez aguda y una imaginaria espontánea.

⁹ A lo largo del texto, las letras mayúsculas entre paréntesis, hacen referencia a los médicos tradicionales que proporcionaron la información citada entre comillas.

opina Marion— sino aseverar que la figura del *h'men* corresponde al concepto de chamán, sin perder de vista el contexto cultural particular —el de los mayas peninsulares— en el que desempeña sus múltiples funciones.

En la actualidad, a nivel social el *h'men* es el agente tradicional de salud con mayor reconocimiento (y en ocasiones más temido) en la comunidad, también es considerado como santiguador y el verdadero curandero. Es el encargado de mantener la adecuada relación del individuo con su entorno físico, social y espiritual, así como de mantener la armonía interna de la comunidad y el equilibrio entre las fuerzas del mundo espiritual que repercuten sobre el individuo y la comunidad (García, et al., 1996).

Aunque el *h'men* generalmente cuenta con conocimientos sobre herbolaria y puede también ser sobador y huesero (e inclusive partero), su principal tarea es la de llevar a cabo las ceremonias agrícolas, fungiendo como intermediario con los “espíritus” de la tierra y el monte, a fin de retribuirles mediante ofrendas y sacrificios lo que han proporcionado al ser humano para su sustento, manteniendo con ello el equilibrio natural necesario para una vida humana saludable. Como puente entre el mundo humano y el espiritual, el *h'men* puede curar los padecimientos “sobrenaturales”¹⁰ del hombre que ha caído enfermo por transgredir las leyes sociales o naturales o bien por haber sido afectado por algún viento, persona, animal, alimento o actividad. Es por esto que el *h'men* es considerado como un sacerdote o especialista ritual.

Para convertirse en un *h'men* es indispensable que la persona tenga el “don”, determinado por el “destino”¹¹ (Hirose, 2003). Entre los médicos de los Chenes la revelación se da principalmente a través de los sueños, mientras que en otras localidades de la zona maya peninsular intervienen otros factores como el sobrevivir a la caída de un rayo y otras experiencias místicas (Colby & Colby, 1986; Balam, 1987, 1990). Es también muy común que el “don” le sea revelado al futuro *h'men* después de haber pasado por una enfermedad muy severa de la que sólo haya podido curarse cumpliendo con su destino como sanador. El aprendizaje empieza desde muy temprana edad (alrededor de los seis años) y el don se empieza a ejercer entre los doce y los dieciocho años, para lo cual el nuevo *h'men* debe

¹⁰ Las enfermedades “sobrenaturales”, también llamadas “cosmogónicas” (Balam, com.pers.) son aquellas provocadas por el “mal viento” o *iik naal* (Villa-Rojas, 1987; Balam, 1987; Balam, 1990; García et al., 1996).

¹¹ De acuerdo a un *h'men* de Pich, Camp., una persona no puede adquirir el “don” de sanar por voluntad propia, sino que depende de la voluntad divina (manifestada como su “destino”), expresada como la vocación que el individuo muestra desde su niñez y que puede ser conocida a través de algún medio de adivinación (Hirose, 2003).

contar con su *sáastun*, habiendo pasado por un rito de iniciación que consiste en un retiro durante siete días en el monte (Villa-Rojas, 1987; García, et al., 1996; Hirose, 2003; Balam, com. pers.). El *sáastun* ha sido descrito como una “esfera de adivinación”, usada por chamanes de los estados de Yucatán y Quintana Roo, quienes deben mantenerlo “cargado” con energía, alimentándolo con *sakab*, una bebida a base de maíz, y sumergiéndolo en alcohol para limpiarlo de impurezas después de haber sido utilizado. Una vez debidamente cargadas, estas esferas se vuelven transparentes, permitiendo a su dueño visualizar imágenes con las cuales pueden diagnosticar a sus pacientes y conocer el futuro. De esta cualidad al parecer deriva su nombre, formado por los vocablos *sáasil* – claridad, luz, y *tun* – piedra. Algunos *h’meno’ob*, aunque tienen su *sáastun*, prefieren utilizar el huevo o las barajas para la adivinación (Hirose, 2003).

Entre las principales ceremonias que lleva a cabo el *h’men* están el *ch’a chaak* (pedir la lluvia), el *maan chak* (comprar la lluvia), el *jetz’ luum* (curación de solar), *loh* (alimentar a la Tierra), *u janli kool* (comida de la milpa) o *waji kool* (agradecer a la tierra por la cosecha), *nuju’ tal unal* (primicias) y *jo’ol che’* (ofrecimiento del primer saco de elote de la milpa/ García, et al, 1996, Hirose, 2003). En algunos pueblos (como Xocén, Yuc.) todavía se celebra una ceremonia colectiva, denominada *loh kaj*, en la que participa la comunidad completa y es presidida por el *h’men* principal o *nohoch h’men*. Esta ceremonia se celebra en los meses de febrero o marzo y tiene como finalidad el propiciar buenas cosechas y salud para todos los habitantes del pueblo.

Los recursos de sanación asociados a la esfera espiritual: los ensalmos y las “limpias”, son ejecutados únicamente por el *h’men*. Los ensalmos, denominados *petz’* en maya, consisten en oraciones que el médico tradicional, en su función de intermediario, hace para invocar a los “espíritus” y pedirles permiso para curar así como para que se lleven los “malos vientos” y las enfermedades. En las oraciones se puede apreciar el carácter sincrético de la medicina maya, ya que se invocan tanto a las divinidades y santos cristianos como a los dioses mayas, en particular a los *bacabes*, que sostienen a los cuatro pilares del mundo. En ocasiones también se hace referencia a algunos sitios sagrados mayas como Uxmal y Chichén Itzá (García, et al., 1996; Faust, com. pers.). En el proceso de extracción del “mal aire”, el *h’men* generalmente utiliza ramas de ruda o albahaca, o bien de *sipche’* (*Bunchosia swartziana* Griseb.), y de ser necesario puede hacer punciones para sangrías. Los ensalmos

se asocian al complejo ceremonial maya, en los casos en que se llevan a cabo con carácter curativo cuando se ha faltado a alguno de los ritos agrícolas, como las “primicias”, *u janli kool, loh*, etc. (Hanks, 1990; García, et al., 1996, Hirose, 2003).

De manera similar a los *j'iloletic* (médicos-sacerdotes) entre los tzotziles, que intervienen para salvar del mal a las almas o *ch'ulel* (Page, 2005), entre los mayas yucatecos el *pixan* (alma) de un individuo, perdida en el “océano espiritual” (P) por efecto de una brujería, es rescatada por el *h'men* para restituirla en el cuerpo al que pertenece. Sin embargo, esta función, propia de los chamanes, es llevada a cabo por el *j'ilol* de manera indirecta, por intermediación de deidades secundarias, y al parecer es ejercida de igual manera por los *h'meno'ob*.

De este modo, el *h'men* es el personaje facultado para actuar a varios niveles, tanto en lo individual como en lo social (Hirose, 2003: 115-116), correspondientes a las distintas esferas de la vida:

- Orgánico-corporal: directamente sobre el cuerpo, utilizando hierbas, sobadas y punciones.
- Emocional: escucha y aconseja; resuelve conflictos y da consejos para prevenir conflictos mayores entre las personas.
- Psíquico: una vez que ha disminuido el estrés en el paciente, con la ayuda de símbolos como referentes culturales, ubica al individuo de acuerdo a su rol social y sexual, como paso indispensable en el proceso de sanación.
- Espiritual: haciendo uso de su capacidad de establecer contacto con los “espíritus” dueños de los elementos de la naturaleza, restablece el equilibrio entre éstos y los seres humanos, entendiendo este equilibrio como un estado de reciprocidad en el que el hombre tiene que retribuir a la naturaleza lo que de ella toma. En el caso del individuo que ha enfermado por efecto de un “hechizo”, es el facultado para deshacerlo y en caso necesario recuperar el alma perdida.
- Ambiental: regula la actividad del hombre en cuando al uso y aprovechamiento de los recursos naturales. Además, dada su capacidad visionaria, pronostica la abundancia y temporalidad de las lluvias y aconseja sobre cuándo y cuánto sembrar.
- Social: una vez recuperada la salud física, reincorpora (o le ayuda a hacerlo) al individuo a la vida social comunitaria.

Para limpiarse de impurezas en su contacto con los seres sobrenaturales, Villa Rojas (1987) reporta que el *h'men* se sometía cada dos años a una “ceremonia exorcística” y propiciatoria llamada *u-lojol-ah-kin* (redención o rescate del sacerdote), que es seguida de un período de reclusión. En la ceremonia (que en el estado de Quintana Roo se llevaba a cabo en la iglesia del *h'men*) se ofrecían bebidas y panes sagrados a los “espíritus del Bien”, mientras que a los “espíritus del Mal” se les entregaban desperdicios de gallinas (tripas, uñas y pellejos). La casa era purificada con rezos y yerbas, y se tiraban los desperdicios fuera del pueblo al terminar la ceremonia. A partir de este momento el *h'men* permanecía recluido durante nueve días, durante los cuales no podía tratar con mujeres, sino solo con hombres. Al terminar este período, se dirigía a su milpa para ofrecer *saka'*. De manera similar, un *h'men* de Pich, Camp., refiere que cada 6 meses o un año realiza una ceremonia “para todos los espíritus” en la que ofrece *saka'* y una ofrenda de comida. De este modo se está bien con los espíritus y se evita correr el peligro de cargar un “mal aire” (Hirose, 2003: 86).

Sin poder asegurar que el *h'men* es el heredero directo de la figura del *Ah kin*, el sumo sacerdote maya prehispánico (Farris, 1992: 519), es posible conjeturar, a partir de los datos históricos, que la tradición que representaba esta importante y respetada figura se conservó gracias a la labor de los “maestros cantores”¹² de las incipientes iglesias católicas de los primeros tiempos de la Colonia (*ibid.*), mientras que el progresivo aislamiento de estas figuras y sus ritos, conforme “las formas cristianas de culto público triunfaron finalmente sobre la tradición pagana enemiga” (Farris, 1992: 451), redujeron a la antigua religión maya a los ritos asociados a la esfera de la naturaleza: el monte y la lluvia, los cenotes y las cuevas, así como a las actividades productivas que permitían la supervivencia del campesino maya, principalmente de la milpa y la caza de animales silvestres. Sin embargo, este proceso, como la evidencia histórica documental lo muestra, fue sumamente lento, derivado de la tenaz resistencia de los mayas peninsulares, de tal suerte que durante prácticamente todo el período colonial sobrevivió un sistema sacerdotal jerárquico y complejo, existiendo evidencias de su continuidad hasta finales del siglo XVIII (Chuchiak, 2001).

¹² Los “maestros cantores”, según refiere Farris (1992:520), constituyeron “el primer eslabón entre las viejas y las nuevas formas religiosas, llevando una existencia doble como curas suplentes en la estructura cristiana y también participando en los rituales proscritos –y actuando al menos uno de ellos como *ahkin* principal”. Además, por su condición de nobles, mantuvieron estrechos vínculos con el sacerdocio maya y se convirtieron en los depositarios de lo que quedó de la tradición religiosa maya.

A pesar del proceso destructivo de los conquistadores españoles, existen elementos que llevan a pensar en una posible continuidad de la figura del *Ah kin* en el *h'men* de hoy en día, ya que, como refiere Villa Rojas (1983), hasta hace apenas dos décadas entre los chortí (de Guatemala) y en Yucatán todavía se utilizaba el mismo término (*ah-kin*) para designar al adivino, en su calidad de receptor de los informes del Dios Sol. Ahora bien, durante la Colonia, los *ah kino'ob* eran los únicos capaces de leer e interpretar los códices, en los que estaba contenida la información sobre las ofrendas adecuadas y los procedimientos para llevar a cabo los rituales dedicados a las deidades mayas, así como ritos asociados a los ciclos agrícolas. Estos sacerdotes conservaron los antiguos conceptos de organización espacio-temporal, de los cuatro rumbos y un centro (el quincunce), propios de la cosmovisión maya y mesoamericana; dentro de la estructura jerárquica sacerdotal figuraban por un lado un tipo de oficiales denominados "Chakes", quienes fungían como asistentes de los *ah kino'ob*, mientras que por otro lado existía la figura principal del *Ah kin May*, una especie de sumo sacerdote que conservaba los códices y sabía cómo interpretarlos y escribirlos (*ibid.*). Hoy en día, el *h'men* conserva varios de los atributos del *ah kin*, con las modificaciones derivadas del proceso de amalgamamiento de las religiones maya y católica. A pesar de ya no contar con códices u otro documento escrito o pintado, el *h'men*, como especialista ritual, es el depositario de los procedimientos para llevar a cabo las ceremonias, los elementos que participan, las formas de preparar y cocinar los alimentos ofrecidos y colocarlos en el altar, así como los rezos y las plegarias necesarios para que las ofrendas puedan ser aceptadas por las deidades y que con ello los oferentes puedan recibir a cambio la salud y tener buenas cosechas. En este contexto ritual, es el conocedor del arreglo y la correlación espacio-temporal del ser humano con respecto a los espacios que ocupa en el mundo, condiciones también indispensables para establecer la comunicación con las fuerzas creadoras y de la naturaleza.

El *h'men* es también el que puede "leer" las señales que da la naturaleza para pronosticar las lluvias y las cosechas (que van desde la forma de floración de ciertos árboles como el *kitimche*¹³, hasta la visión de la sombra descendente de la serpiente del Castillo de Kukulcán, en Chichén Itzá), y con ello aconsejar a los agricultores sobre sus actividades en el

¹³ *Caesalpinia gaumeri* Greenman (Barrera, et. al., 1976: 93)

cultivo de la milpa¹⁴. En los rituales agrícolas y comunitarios más importantes (como el *cha'a chaak* y el *u janli kool*) el *h'men* es asistido por un grupo de ayudantes, los que en la ceremonia de *cha'chaak* se denominan “chakes”. Al igual que los “chaces”¹⁵ asistentes de los *ah kino'ob*, cuatro ancianos que ayudaban “al sacerdote a hacer bien y cumplidamente las fiestas” (Landa, 2001: 55) y “personificaban a las deidades...durante los rituales mayores” (Chuchiak, 2001: 145), estos personajes de hoy en día, bajo la dirección del *h'men*, elaboran con sumo cuidado los “panes” que serán cocinados en el *pib* para ser ofrendados a los “espíritus” del campo y que colocados ritualmente en las cuatro esquinas del mundo representan las deidades sostenedoras del cielo que mandan las lluvias.

Del antiguo esquema de jerarquías del sistema religioso maya prehispánico que logró sobrevivir a la conquista, probablemente derivó el cargo de *Nojoch h'men* (gran sacerdote o sacerdote principal), presente en algunas comunidades mayas con fuerte arraigo en sus tradiciones, como es el caso de Xocén, poblado cercano a la ciudad de Valladolid, en el estado de Yucatán, mientras que en Campeche, en Chuncedro, un pequeño poblado enclavado en la región de los Chenes, en 1985 falleció uno de los últimos grandes *h'meno'ob*, don Manuel Poot, quien ostentaba el título de *Nojoch ja aachil* o *Nojoch maak* (gran hombre, gran persona). Según refiere un *h'men* de Bolonchén, Campeche, discípulo de don Manuel durante tres años, fue el último “sumo sacerdote” (P), poseedor de grandes poderes, como el de transformarse en un ave de gran colorido¹⁶. Según refiere también, todavía existe otro sacerdote de esta categoría, que vive en Carrillo Puerto, Q. Roo, pero se encuentra oculto desde que sus padres murieron a causa de una brujería.

2.2. Los médicos tradicionales de los Chenes

En el año de 1985, a iniciativa del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI), los médicos tradicionales de los Chenes se agruparon en un Comité Local de Médicos Indígenas de los Chenes (COLMICH), como una organización civil legalmente constituida. Esta iniciativa, que tomaba como modelo dos organizaciones de médicos indígenas de los estados de Chiapas y

¹⁴ Este es un claro ejemplo de la capacidad visionaria del *h'men*, que lo coloca en la categoría de chamán, de acuerdo al criterio de Noll (1983).

¹⁵ Los “chaces”, junto con los *ah kines* son personajes prehispánicos que sobrevivieron a la conquista por lo menos durante dos siglos, según lo documenta Chuchiak (2001).

¹⁶ “Pedro” refiere haber sido testigo de la transformación de don Miguel en un ave con muchos colores, “parecida al *X-takay*”, ave que en el estado de Quintana Roo es considerada como de mal agüero (Yah Balam, inéd.).

Puebla, fue impulsada por el INI con el fin de promover y organizar a los médicos tradicionales de diversos grupos étnicos del país. Diez años después, durante el gobierno salinista, en la localidad de Hopelchén, Campeche, y con recursos del programa Solidaridad, se construyó una clínica que desde entonces ha funcionado regularmente (Fotos 1 y 2 del Anexo). El grupo, que originalmente estuvo conformado por más de 60 yerbateros, parteras, sobadores, hueseros, así como *h'meno'ob*, actualmente lo integran 24 socios. Los miembros de la asociación, que tiene como sede el poblado de Hopelchén, ofrecen atención para la salud en la clínica colectiva así como en sus domicilios en los poblados en los que actualmente residen.

La organización está constituida legalmente como una “Sociedad de Servicios Sociales” y los servicios que ofrece a la comunidad se clasifican en especialidades, reconocidas por los propios socios como cinco:

1. Atención del embarazo y parto y cuidado del infante (parteras)
2. Herbolaria (hierbateros)
3. Quiropráctica (hueseros)
4. Masajes (sobadores o talladores)
5. Salud mental (curandero, especialista ritual)

Esta clasificación al parecer fue elaborada por el Instituto Nacional Indigenista (transformado en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas durante el gobierno de Vicente Fox), ya que, como he mencionado, la medicina tradicional maya no sigue este esquema como tal, además de que por lo general los médicos tradicionales mayas, aunque son conocidos por sus habilidades como hueseros, talladores, hierbateros, etc., hacen uso de distintos recursos terapéuticos.

Del total de médicos tradicionales que forman parte del COLMICH, en realidad solo unos cuantos asisten a la clínica (entre nueve y diez, de dieciséis que están en el directorio de la clínica), ya que según ellos mismos comentan, les resulta demasiado oneroso trasladarse desde sus lugares de origen para atender a unas cuantas personas, que además por ser de muy escasos recursos no pueden pagar más que una mínima cantidad por la consulta.

En la tabla 2.2.a se muestra la relación de los médicos tradicionales del COLMICH, sus especialidades, la población donde actualmente residen y los lugares de origen de algunos de ellos (los que todavía asisten a la clínica).

NOMBRE	ESPECIALIDAD	POBLACIÓN DE RESIDENCIA*	LUGAR DE ORIGEN*
Antonio Osorio	Huesero	Campeche	Bolonchén
Federico Castillo Nieves	<i>H'men</i> , hierbatero	Bolonchén	Santa Elena, Yuc.
Honorio Cetz	<i>H'men</i> , hierbatero	Chunhuaymil	Pustunich, Yuc.
Uvencio Uc Kú	Hierbatero, sobador, partero	Chunchintok	Chunchintok
Jesús Huchin	Hierbatero	Bolonchén	
José Carmen Uc Uc	Huesero y sobador	Bolonchén	Bolonchén
Francisco Puc Chan	Curandero	Komchén	
Rosa Ma. Uitz	Partera	Ich Ek	
Gilberto Cauich	Curandero, hierbatero, huesero	Hopelchén	Hopelchén
Florencio Moo	Curandero	Bolonchén	
Olivia Moo	Partera	Hopelchén	
Ma. Domitila Keb	Partera	Dzibalchén	
Sofía Aké Maas	Partera	Pakchén	
Teófila Uicab	Partera	Komchén	
Felicitas Cocom May	Partera	Bolonchén	Bolonchén
Jacinto Zib	<i>H'men</i>	Bolonchén	
Florentino Kantún	Curandero, hierbatero, punzador	Hopelchén	Mayapán Yuc.
Edilberto Kantún	Hierbatero, curandero	Hopelchén	Mayapán, Yuc.

- Todas las poblaciones, salvo las señaladas como pertenecientes a otros estados, se ubican en el estado de Campeche.

Tabla 2.2.a. Los médicos tradicionales del COLMICH que atienden en la clínica de Hopelchén, sus especialidades y los lugares de origen de algunos de ellos.

A continuación presento una reseña de algunos de los terapeutas tradicionales pertenecientes al COMICH, con quienes logré entablar una relación más estrecha y que por lo mismo constituyeron mis principales transmisores de conocimientos (ver anexo fotográfico). Las iniciales que aparecen entre paréntesis después del nombre, a lo largo del texto, identifican al informante correspondiente al dato entrecomillado. Al final presento a otros tres médicos tradicionales, todos ellos *h'meno'ob*, de otras localidades (una de Campeche y otras dos de Yucatán), con quienes también logré entablar una estrecha relación personal y que por lo mismo constituyeron una importante fuente de conocimientos para mi investigación. Otros dos terapeutas tradicionales, ambos de la región del Camino Real, con los que también tuve contacto son Socorro Herrera (Calkiní, Camp.) y Fidelio Collí (San Nicolás, Camp.).

Felicitas Cocom May (FC).

Con sesenta y siete años de edad (a la fecha de la elaboración de este trabajo), pero con una gran energía todavía, doña “Lis”, como le conocen en su pueblo, Bolonchén de Rejón, es reconocida como partera tradicional (Foto 3). Su aprendizaje lo inició desde los doce años de edad, recibiendo los conocimientos de su madre, quien también fue partera. Actualmente atiende en su casa y asiste a la clínica del COLMICH los días lunes. Su labor está orientada fundamentalmente a preparar a la mujer embarazada mediante masajes o “talladas” durante el período de gestación, así como a atender el parto y cuidar de la nueva madre y el bebé durante los nueve días siguientes al parto (antes atendía partos en su casa, en su sala de labor, pero ahora solo atiende a domicilio pues no tiene quien le ayude). Su labor abarca también la atención de los infantes, especialmente durante los primeros meses de vida, que constituyen un período crítico. Problemas como el ombligo “saltado” son comunes y según refiere es provocado cuando a los pocos días de nacido (2, 3, hasta 9) el bebé ha estado cerca de una mujer embarazada o menstruando. El remedio consiste en tostar y moler un pedazo de su propio cordón umbilical que se envuelve en un trapito y todavía caliente se acerca al ombligo saltado varias veces. Después de esto se pone sobre el ombligo y se fija con una venda¹⁷.

¹⁷ Aquí se puede apreciar otro de los principios de la medicina maya: el curar lo semejante con lo semejante, o más bien con lo idéntico, ya que en este caso se usa la misma parte del cuerpo.

José Carmen Uc Uc (JCU).

Don “Carmito”, como se le conoce y lo llaman también los compañeros de su organización, es también oriundo de Bolonchén de Rejón (Foto 4). Él es huesero, de acuerdo al directorio de la clínica, sin embargo también es tallador, hierbatero y acupuntor, además de estar facultado para realizar ceremonias agrícolas, es decir, que es un *h'men*. Sus conocimientos los adquirió de su abuelo y él a su vez ya los transmitió a dos de sus hijos, así como a un niño de 13 años de un pueblo de la región. Es uno de los médicos tradicionales con mayor reputación en el COLMICH, lo que le ha valido ocupar el cargo de tesorero del grupo. Como poseedor de un gran conocimiento sobre las propiedades medicinales de las plantas de la región, es uno de los socios que elabora medicamentos que se venden tanto en la clínica como en los eventos (ferias, congresos) a los que periódicamente son invitados los socios del COLMICH.

Florentino Kantún (FK)

Don Florentino, o *Kuxub* (nombre maya para el achiote), sobrenombre con que se le conoce localmente, es curandero y hierbatero (Foto 5). Vive en Hopelchén, en donde atiende pacientes solo en su domicilio, ya que ha dejado de asistir a la clínica del COLMICH, aunque todavía sigue siendo socio del grupo. Como “curandero”, don *Kuxub* está facultado para hacer “limpias”, ceremonias y “trabajos” para quitar hechizos por brujería, utilizando las cartas (bajara española) para hacer sus diagnósticos. Posee un conocimiento bastante amplio de la herbolaria medicinal así como de los puntos del cuerpo donde se “punza” para hacer sangrías y sacar el “mal aire”. Al igual que muchos otros curanderos mayas, don Florentino tiene su milpa y hace las ceremonias para propiciar y agradecer las cosechas.

Honorio Cetz (HC)

Don Honorio, de 76 años de edad, es hierbatero, de acuerdo a la clasificación del directorio de la clínica del COLMICH, y efectivamente, su conocimiento sobre las plantas medicinales al parecer es bastante amplio, trayendo siempre consigo una buena variedad de polvos, raíces y extractos medicinales (foto 6). Originario de Pustunich, Yucatán, en donde nació en el año de 1932, actualmente vive en un pequeño poblado llamado Chunhuaymil, a 12 kilómetros de Bolonchén de Rejón, Campeche. Según él mismo refiere, hasta los siete años

de edad recibió las enseñanzas de su padre, quien era *h'men*, pero a partir de ahí, después de escuchar una voz del cielo durante una tormenta, continuó aprendiendo sobre las plantas medicinales y las ceremonias en sueños, en los que iba recibiendo señales que lo empujaban a “seguir y seguir”. A los dieciocho años finalmente recibió otra señal, la misma voz del cielo que le dijo: “Ya ahora ya estás grande, ya puedes defender tu vida, ya puedes buscar tu vida, ya puedes ser hombre”. Desde entonces esa misma voz es la que le habla todos los días, guiándolo en su vida y su labor de sanación. Actualmente los sueños le siguen revelando los secretos sobre cómo usar las hierbas así como referencias sobre las personas que irán a solicitarle sus servicios.

Además de hierbatero, don Honorio es un reconocido *h'men* de la región que es solicitado para hacer ceremonias como el *k'ex* (ritual de “cambio”), *waji kool* (ceremonia de agradecimiento de la cosecha), *hetz'lu'um* (ritual para limpiar un terreno de “malos aires”) y santiguar (que él describe como “recibir la luz”), rituales que es indispensable realizar en terrenos que pertenecieron a los “antiguos”, ya que de otro modo la tierra no producirá y todo lo que se siembre morirá. Su fuerte vínculo con la tierra lo hace permanecer por temporadas en una zona arqueológica abandonada, cerca de su pueblo. Ahí él dice sentirse bien y disfrutar de los animales del monte, en particular del canto de los pájaros.

Algo que llama la atención de don Honorio es su profunda fe en Dios, la cual no sólo constituye la base de su actividad como sanador y especialista ritual, sino que abarca todos los demás aspectos de su vida diaria. Sin temor a dudas se puede decir que es un verdadero hombre de fe. Como hierbatero menciona que las plantas no deben de cortarse “así nomás” y usarlas para curar, sino que hay que tener fe, que es lo que realmente cura. Es más, usando solamente agua es posible curar, si es que se tiene una verdadera fe en Dios y se le pide confiera al hombre la fuerza de la sanación. Su profunda fe en una fuerza superior del cielo que lo guía e interviene en sus curaciones lo lleva a ver todos los días “una luz que baja del cielo”. Su vida está guiada cotidianamente por señales del cielo así como por sus sueños, a los cuales –según menciona– que “hay que hacerles caso”, pues “se quedan en el corazón”.

Una de las capacidades que hacen sobresalir a don Honorio de los demás, es la curación a distancia, la cual consiste en transmitir “calor” al paciente para curarlo de alguna dolencia, aunque éste se encuentre a cientos o miles de kilómetros del sanador. Su gran fe

seguramente es la que lo lleva a realizar ayunos que, según refiere, lo acercan más a Dios y le confieren la capacidad de sanar.

Antonio Efrén Osorio Ortega (AO)

Don Antonio es una de las principales figuras en la organización de médicos tradicionales de los Chenes, de ahí que haya sido electo presidente del COLMICH, además de tener autoridad moral y gozar del mayor respeto por parte de los socios del grupo. Nació en Bolonchén de Rejón pero creció en Oxkutzcab, en el estado de Yucatán. A los 66 años que actualmente tiene, reside en la ciudad de Campeche, en donde como “quiropático” (huesero) atiende diariamente alrededor de 30 personas, tanto de la ciudad como de poblaciones del estado de Campeche, Yucatán y Quintana Roo (Foto 7). A la clínica del COLMICH en Hopelchén asiste dos o más veces por semana, aunque más que para ver pacientes, para reunirse con los socios y atender los asuntos de la organización.

Al haber nacido con ojos claros (al igual que Zamná, el antiguo “Moisés” que guió a los mayas hasta las tierras del mayab) y mostrado desde niño tener una señal del don de curar, fue llevado con un *h'men*, quien después de confirmarle su destino empezó a enseñarle las diversas artes mayas de sanación (herbolaria, masajes, atención de partos, acomodar huesos). Terminada esta fase inicial optó por dedicarse a acomodar huesos, recibiendo la enseñanza de su padre, quien también fue huesero. Entre las habilidades que logró desarrollar mediante un estricto entrenamiento, están la capacidad de ver la “sombra” (*yoch*, en maya) de las personas, así como la “mirada penetrante”, la cual consiste en mantener la mirada fija sin parpadear. Al igual que otros médicos tradicionales, empezó a ejercer desde los trece años de edad.

El poner los huesos en su sitio, como expondré más adelante, es un verdadero y delicado “arte” que, además de ser un “don” para el cual se está predestinado, involucra un profundo conocimiento tanto del cuerpo humano como de la tradición maya de la concepción del universo, saberes tradicionales de los que don Antonio es depositario. Los huesos, a través de las articulaciones, son las vías por las que el cuerpo humano se interrelaciona con los “vientos” y las fuerzas provenientes de los cuatro rumbos del mundo, para lo cual su ubicación en el centro de estas cuatro orientaciones resulta fundamental. A pesar de ser los huesos los componentes de naturaleza, se puede decir, más “material” de nuestra

corporalidad, su íntima asociación con los elementos sutiles o energéticos del cuerpo hace indispensable considerar la interacción entre ambos en la práctica terapéutica.

Don Antonio es muy enfático en los aspectos éticos del sanador, recalcando la importancia de no cobrar más de lo debido por los servicios prestados a los enfermos (ya que a final de cuentas “todo se paga”), así como mantener siempre una actitud de humildad, ya que por más que se empeñe él no es el que cura, es decir que el sanador solo juega un papel de intermediario de una fuerza superior, que es la que realmente sana. El sanador solamente cumple, poniendo lo mejor de sí mismo.

Federico Castillo Nieves (“Pedro”) [P]

“Pedro”, apodado así por sus padres al nacer para protegerlo de sus “enemigos”, es originario de Santa Elena, un poblado cercano a la zona arqueológica de Uxmal, en Yucatán. El “don” de curar, con el que nació, lo empezó a ejercer desde la edad de 12 años, después de ser iniciado y enseñado en sueños (nadie le enseñó, según él refiere). Relata que durante muchos años desempeñó su labor sanadora en el poblado de Tekax, en Yucatán, adquiriendo renombre por su gran capacidad, llegando inclusive a resucitar a una bebé, esto siendo el todavía un niño. Una de las indicaciones que recibió para poder desarrollar y mantener su capacidad sanadora fue que debía cobrar durante siete años, seguidos por otro período de siete años durante los cuales solo podía aceptar lo que la gente quisiera darle. A sus 62 años que tiene hoy en día, él refiere que así lo ha venido haciendo desde entonces.

“Pedro” se define a sí mismo como un *h'men* y como chamán, “el *h'men* es el xamán, y el *h'men* es como xamán y el xamán es como un dios. Entonces el hombre le dice *h'men*, hierbatero, dios Chaak. En español le dicen ‘vidente’, una persona que ve lo que no ve el humano. Es el xamán, porque ve lo que no ve el humano”. Y aclara: “Soy vidente espiritual. Soy *h'men* y soy xamán. ¿Cuáles son? Saca suertes, ve si tu vida está embrujado. Hay que exorcizar. Eso solo lo sabe el xamán, el hierbatero no lo sabe. Está entrando dentro de lo espiritual. El conjura o purifica su alma. Por eso no lo hace cualquiera”.

Uvencio Uc Kú (UU)

Don Uvencio es hierbatero, sobador y partero, originario de Chunchintok, un pequeño poblado a 25 kms. al sur de Dzibalchén, en la llamada región de “la Montaña” (Foto 8). Dada

la dificultad para trasladarse hasta Hopelchén y regresar a su pueblo en el mismo día, solo asiste los lunes a la clínica del COLMICH, dejando los demás días de la semana para atender en su casa e ir por los pueblos de la región vendiendo sus medicinas y atendiendo enfermos. Los medicamentos que vende los prepara él mismo utilizando las plantas medicinales que conoce y con la ayuda de su esposa elabora pomadas, lociones, champús, gotas, así como tratamientos a base de hierbas secas, empaquetadas de acuerdo a las dosis apropiadas.

A sus 82 años todavía anda por los montes recolectando plantas medicinales, algunas de las cuales también las tiene en su solar. A pesar de tener, según él refiere, sobrada experiencia en la atención de partos¹⁸, ya ha dejado esta labor pues sus brazos ya no tienen fuerza, debido al efecto de la anestesia en las tres operaciones a las que se ha tenido que someter. A pesar de todo sigue dando “talladas”, mismas que demandan una buena cantidad de energía por parte del sanador.

Médicos tradicionales de otras regiones (Campeche y Yucatán)

José Dolores Ortiz Caamal (JDO)

Don José, o don “Dolo” como mejor se le conoce, es oriundo de Tzoc-chen, un poblado ubicado sobre la carretera que va de Bolonchén a Hecelchakán, Camp., centro político y económico de esta región (Foto 9). Esta zona en la que trabaja don Dolo está fuera de la región chenera, con la que sin embargo guarda estrecha relación. Con 77 años de edad, es un reconocido *h'men* con amplios conocimientos sobre herbolaria que recolecta sus plantas en el monte y en las “ruinas”, en donde aún habitan los “dioses de la ruina” a los que aún “adoro(a) mucho”, pues de “allá viene todo...”.

Don Dolo relata que cuando su mamá tenía siete meses de embarazo, él la llamó desde su vientre por su nombre, tres veces, evento que ella confesó después, cuando se descubrieron los dones de curación de su hijo. De este modo, desde niño aprendió a curar de su mamá, a rezar y a usar las hierbas, pero como él no quería, su madre tuvo que amarrarlo “con una cadena de noria para que no salgo a jugar, para que yo lo aprenda”. Su madre lo

¹⁸ Cabe mencionar que la práctica de atención del parto por médicos tradicionales mayas varones es cada vez menos común en la península de Yucatán, situación derivada al parecer del control ejercido por el gobierno de las parteras tradicionales, cuyo ejercicio está cada vez más controlado y condicionado a su capacitación en las instituciones oficiales de salud.

llevaba al monte a buscar las hierbas, “en el monte me dice: ésta es la medicina, tal cura, cuántas necesitas marcamos, te manda buscar hoja, raíz. Yo estoy grabando en mi mente, pues no pueden dejar que yo salga. Así lo aprendí”. Don Dolo, como muchos médicos tradicionales mayas, es heredero de una larga tradición, pues comenta que a su mamá “le enseñaron por su abuelo. El abuelo enseñaron por su abuelo también. Por eso el trabajo viene por escalera. Es (soy) el último”. Mientras que para continuar la tradición él le está enseñando a su hija y dos de sus nietos. Don Dolo empezó a curar a los doce años, y durante cerca de treinta años “yo pasé como profeta, hice mi campaña [...] por Ticul, Valladolid, todo eso, desde estoy joven¹⁹”.

Entre los objetos rituales, que don Dolo usa en sus curaciones, sobresalen unos ídolos de barro²⁰ que, según comenta, recolectó en una cueva: “seis leguas por *X-baká*. Se llaman *Nojocho´xiuobó*. Son reyes de la hierba. Los dos. Ese es su hermano. Más grande. Ora juntos están”. Son objetos que los “antiguos, los que tienen experiencia, dejaron para trabajar” (foto 10). Estos ídolos los tiene en uno de sus altares de curación, en casa de su hija, en Hecelchakán, Camp., mientras que en su domicilio, en Tzoc-chen, tiene dos rostros elaborados en estuco: el “Rey de la Hierba” (*Bili winkoo´*) y el “Rey de la Tierra” (*U Yumil Lu´um*) [fotos 11 y 12]. Ambos rostros, que don Dolo encontró en las “ruinas”, en un sitio denominado Chelem, están “vivos” (uno de ellos le “chifló” y fue así cómo lo encontró) y tienen una marca en el entrecejo que los señala como “señores”. El “Rey de la Tierra”, el principal de los dos, “cuida las medicinas” (plantas) así como los cultivos, para lo cual manda a los “aluxes” o al gavilán, para ahuyentar a los intrusos. De manera similar a otros *h´meno´ob*, don Dolo acude a *Sisilá*, un sitio arqueológico de la región, a hacer las “primicias” y a ofrecer *saka´*, aunque, según relata, ya “lo cerraron los antiguos”²¹, por lo que al parecer ha dejado de ir. Comenta que “esa parte es como una persona” (es decir que el lugar está vivo, como muchos otros sitios arqueológicos en la península), lo que deja ver la importancia de la localidad, al igual que muchas otras en el estado de Campeche, en las que también ha realizado ceremonias (foto 13), como depositario de una tradición ancestral aún viva.

¹⁹ Algunos *h´menes* hablan de profetas, generalmente haciendo referencia a eventos actuales que éstos predijeron.

²⁰ Uno de los ídolos tenía atado un listón rojo en el brazo izquierdo, el otro tenía atados dos listones, uno rojo y otro negro.

²¹ Aquí al parecer Don Dolo se refirió a que el sitio fue cerrado al público, pero que en el hecho influyó la decisión de los espíritus guardianes de los sitios arqueológicos de que esto se llevara a cabo.

José Kú Escamilla (JKE)

José es oriundo de Oxkutzcab, el principal centro productivo y comercial de la rica región agrícola del sur de Yucatán. A escasos kilómetros de esta población se encuentran las grutas de Lol-tún, un sitio de gran interés arqueológico por haber vestigios de una larga ocupación desde el período Preclásico, además de haber sido refugio de los mayas durante la Guerra de Castas.

José es un *h'men* con evidentes capacidades como chamán, como son la curación a distancia, los viajes astrales y la comunicación con otras dimensiones de la realidad. Estando bajo su cargo el resguardo de las grutas y de los *aluxo'ob* o espíritus ancestrales que en ellas habitan, mantiene con ellos un diálogo permanente, celebrando rituales y prácticas de sanación en sitios específicos de las grutas en las que, como representación del inframundo y vía de acceso a otra dimensión de la realidad, existen ciertos espacios con condiciones especiales que permiten llevar a cabo sanaciones, utilizando las estalactitas como medio de diagnóstico, y saastunes, cristales de cuarzo y piedras de jade como instrumentos de curación. Como la mayoría de los *h'meno'ob*, posee un amplio conocimiento de la herbolaria medicinal y es muy solicitado en la región para llevar a cabo ceremonias y rituales de sanación.

Alfonso Dzib (AD)

Don Alfonso, con apenas 49 años de vida, es el *Nohoch h'men* de su pueblo, Xocén, considerado el Centro de la Tierra, *U Chuumuk Lu'um*. Este cargo le fue otorgado cuando apenas contaba con 24 años de edad, lo que revela el prestigio que tiene en su comunidad así como su fortaleza de espíritu²², a partir de lo cual adquirió la responsabilidad de presidir las ceremonias más importantes en beneficio y con la participación de todo el pueblo como el *cha'a chaak* y el *loh kaj*. La primera de estas ceremonias generalmente se celebra en el mes de agosto, cuando se presenta la canícula que pone en riesgo la producción de la milpa, lo que hace necesario pedir a los chakes el pronto retorno de las lluvias. La segunda ceremonia, que se celebra en los meses de febrero a marzo, tiene como finalidad propiciar el bienestar de todos los habitantes del pueblo, principalmente en lo que se refiere a la salud y las buenas cosechas. En su calidad de *h'men*, don Alfonso también lleva a cabo otras

²² Se dice que para ser *h'men*, además de haber nacido con el “don”, debe mostrar tener fortaleza de corazón.

ceremonias como el *loj kool* (para agradecer la cosecha) y *chuen* (ceremonia para las bordadoras, para que no les duela la cabeza y puedan trabajar bien), y en varias ocasiones ha presidido la ceremonia del equinoccio de primavera en Chichen Itzá, organizado por el gobierno del estado.

Su padre y su abuelo, que también fueron *h'meno'ob*, enseñaron a Alfonso desde niño y a los doce años empezó a curar. Además de ser el depositario del saber ancestral para llevar a cabo las ceremonias, resguarda innumerables historias que por tradición oral ha recibido, y que reflejan la visión del mundo y las expectativas de los mayas del oriente de Yucatán. Don Alfonso también sobresale por sus amplios conocimientos sobre herbolaria medicinal. Al respecto comenta que las plantas, al igual que los hombres y otros seres, incluyendo los astros, también tienen espíritu, que es lo que realmente cura, por lo que hay que llamar a su espíritu antes de cortarlas. Además hay plantas que curan de día y otras que lo hacen de noche.

2.3. Iniciación y aprendizaje

Los médicos tradicionales mayas consideran que para curar hay que nacer con el “don”, el cual puede manifestarse mediante distintos signos: el dormir con los ojos entreabiertos o moverlos mientras se está dormido, tener los ojos claros (por su asociación con *Zamná*, el personaje mítico de ojos claros que fundó Izamal), la presencia de dos remolinos en la cabeza (el *suuy*, ubicado en la mollera) y el ser retraído durante la infancia (manteniéndose alejado de los demás niños y permaneciendo en estado meditativo aunque en diálogo con sus “siete espíritus” que lo acompañarán durante el resto de su vida). El que el bebé hable o llore (tres veces) estando todavía dentro del vientre materno se toma también como una señal de predestinación, mientras que la facilidad e interés que muestre el niño por aprender los nombres y las formas de preparación de las hierbas medicinales es también un importante referente. Entre los hermanos, por lo general, el menor (el *t'uup*) es el que tiene el “don”²³, pero cuando lo tiene uno mayor que éste, su espíritu se encarga de eliminar al

²³ Esta condición se explica a partir de la cosmovisión maya que concibe que los espíritus más jóvenes y pequeños, aunque los más poderosos, se ubican en el centro, el quinto punto cardinal (Hanks, 1990), lugar en el que, como se verá más adelante, se da la comunicación con el cielo y los ancestros.

hermano menor. Esta situación se manifiesta en particular en los individuos que tienen dos remolinos (*suuy*) en la cabeza, ya que esto simboliza una dualidad: bueno-malo, que se manifiesta como una doble personalidad que se debate entre el bien y el mal, repercutiendo además en otras esferas de la vida como la estabilidad en el matrimonio, provocando que la persona no pueda mantener un relación duradera, condiciones que se resuelven con la posesión del *sáastun* (P).

El “don” también puede ser revelado al individuo predestinado mediante un sueño, estado en el cual además recibirá el aprendizaje necesario para curar. En ocasiones el sueño va acompañado de una enfermedad, cuyo alivio dependerá de que la persona predestinada a curar se dedique a esta labor (Paul, 1976; Hirose, 2003). El aprendizaje en sueños es un evento común entre los curanderos mayas peninsulares. Según refiere Honorio Cetz, *h'men* de Bolonchén:

“... mi papá era sacerdote, era *h'men*. Entonces yo no me aprendí nada, no me ha enseñado nada porque era niño cuando me abandonó. Pero en mis sueños cuando yo me descanso, cualquier cosa me sucede, cuando me acuesto, cuando me duermo me enseña las pomadas, las hierbas, con qué voy a remediar lo que padece. Cuando yo me despierto es como verdad que ya lo ví, yo agarro las cosas que tengo soñado, lo preparo, lo toma y enseguida se desaparece”.

De acuerdo a este mismo *h'men*, quien basa todo su actuar en la experiencia onírica, a través del sueño no solo recibe enseñanzas sobre las plantas medicinales, sino que también puede saber si alguna persona va a venir a solicitarle sus servicios, como para hacer una ceremonia, o si su vida corre algún peligro. En este contexto es muy común que los médicos tradicionales mayas, hombres y mujeres, refieran que en sueños es como han recibido tanto la iniciación como el aprendizaje, mientras que los espíritus de los montes son los que les siguen enseñando el uso de las plantas medicinales, en particular las serpientes, quienes les señalan cuál es la planta que están buscando. En este sentido, dos *h'meno'ob* de Campeche (HC y JDO), refieren que las “verdaderas” plantas que curan se encuentran custodiadas por los “espíritus” de los “antiguos” en los sitios arqueológicos y, para poder utilizarlas, es necesario pedirles permiso.

Ciertas capacidades para curar algunos males se manifiestan en el sanador mediante señales como el poder mantener la vista fija, sin parpadear, durante varios minutos, lo que

indica que se tiene la capacidad innata (y privilegiada en este caso) para “curar locos” (AO, P), o bien el “magnetismo” en las manos, necesario para acomodar huesos.

Generalmente los padres del niño que muestra la “señal” lo llevan con el *h'men* de la comunidad a fin de que confirme su destino y le indique a cual de las artes tradicionales de sanación se debe dedicar. Los primeros conocimientos del futuro sanador los recibe desde muy temprana edad (6-8 años) y por lo general su mentor es un pariente cercano: su padre, su madre, abuelo, abuela. Como el conocimiento se transmite por vía oral, el proceso de aprendizaje es arduo y continuo, lo que en otros tiempos (hace varias décadas) implicaba que el pequeño no tuviera tiempo para asistir a la escuela. A pesar de darse una cierta “especialización” en la práctica médica tradicional maya, antes de emprender su camino personal el pequeño aprendiz recibe instrucción sobre varias (o todas) artes de la sanación: la herbolaria (todo curandero tiene conocimientos en este campo), las talladas (masajes), punciones, la atención de partos y el acomodamiento de huesos. Sólo los conocimientos para hacer las limpias (y sus rezos) y las ceremonias quedan reservados a los que seguirán el difícil camino del *h'men*.

Según refiere uno de los médicos tradicionales de los Chenes, “todos nacemos con algún don” (AO), que puede ser para escribir poesía, dibujar, curar, etc. Pero este “don” debemos cultivarlo, para poder ejercerlo con maestría. De este modo, el futuro curandero desde niño será entrenado en sus habilidades como ver la “sombra” (*yoch*²⁴) de las personas, o desarrollar una “mirada penetrante” (manteniendo la vista fija, sin parpadear). Refiere que cuando niño le ponían en la bolsa del pantalón cajitas de chicles de distintos colores, luego le mostraban un color y él debía sacar de su bolsa la cajita del mismo color. Al principio el número de aciertos era mínimo, pero con la práctica logró aumentarlos y con ello desarrolló la capacidad de ver el *yoch* de las personas. Otra de sus habilidades, la “mirada penetrante”, que consiste en mantener la vista fija, sin parpadear, la desarrolló viéndose a sí mismo en el espejo, aguantando el mayor tiempo posible sin parpadear. Al principio le costó mucho trabajo, le lloraban mucho los ojos, pero al final lo logró. Como mencioné anteriormente, uno de los médicos cheneros refiere que esta habilidad es muy especial y confiere al que la posee la capacidad de “curar locos” (P). En este mismo contexto, el tener

²⁴ En el siguiente capítulo, correspondiente a las concepciones sobre el cuerpo humano en la medicina maya, abundaré al respecto de este término.

las “manos calientes” o “magnetismo” (AO), cualidad necesaria para curar, también se desarrolla con la propia práctica curativa.

Entre las diferentes “especialidades” que practican los médicos tradicionales mayas, los *h'meno'ob* (o chamanes) son los que tienen la capacidad especial de “ve(r) lo que no ve el humano” (P), además de ser conocedores del uso de las hierbas y otras artes de sanación. Todo *h'men* también deberá tener fortaleza de corazón, cualidad necesaria para desempeñar su difícil labor de intermediación con las deidades y fuerzas de la naturaleza.

Aquel que está destinado a ser *h'men* encuentra su *sáastun* en la milpa o en el monte, el que a partir de entonces se convierte en su maestro y protector. Al encontrar su *sáastun*, el futuro *h'men* se sentirá atraído por éste bajo el aspecto de una piedra común, entonces deberá recogerla con la mano izquierda y colocarla en el bolsillo. Momentos después, al sacarla aparecerá ya no como una piedra, sino como un cristal (JKE). En sueños le enseñará los secretos de la sanación y le revelará los males que aquejan a las personas que vendrán a él al día siguiente buscando su ayuda para curarse. En estado de vigilia el *h'men* podrá ver dentro del cristal qué tipo de mal afecta a su paciente, ya sea que se trate de un “viento”, un “viento natural”, un “mal de hombre”, “mal de mujer”, “aire de *x-tabay*”, si “pide” un ritual como una “primicia” (en cuyo caso se verán “chispas”), o bien si la muerte ya está en puerta, en cuyo caso se verá una “sombra” (P /Foto 14).

Algunas personas en Yucatán refieren que los *saastunes* se forman cuando cae un rayo y que son esferas de cristal del tamaño de una canica grande (como de 3 ó 4 cm. de diámetro), aunque uno de los curanderos *cheneros* dice que “hay así como canicas, hay así como cuadritos, hay chiquitos, hay grandes” (FK). Algunos *h'meno'ob* poseen dos o más *saastunes* y los utilizan para diferentes actividades rituales, como para conocer si los tamales ya se cocieron en el *pib* o para llevar a cabo las ceremonias (Dzib Can y Gantús, 1994), mientras que otros los utilizan directamente sobre la parte del cuerpo afectada o bien para llevar al paciente en una especie de viaje astral, en ambos casos como parte del ritual de sanación.

Una vez utilizado, el *sáastun* debe enjuagarse en un vaso con alcohol o ron para su “limpieza” (P), con lo cual recuperará su transparencia, después se guarda envuelto en un trapo rojo, o bien se puede mantener dentro del alcohol si es que se le va a utilizar con frecuencia. Para que el *sáastun* pueda cumplir con su función adivinatoria debe ser

alimentado con *sakab*, la bebida ritual sagrada elaborada con maíz cocido sin cal, forma en la que los granos conservan el epicarpio (cáscara que envuelve la semilla). Una vez “engordado”, el *sáastun* “te va a responder” (HC), proporcionándole al curandero la información necesaria para conocer y tratar las enfermedades.

El *sáastun* posee su propia deidad, cuya visión solo es posible en estado de sueño, manifestándose como un gran ojo con la pupila en forma de espiral (Foto 15), de manera sorprendentemente similar a los ojos en voluta del “monstruo de la tierra” de los portales zoomorfos característicos del estilo arquitectónico Chenes (Foto 38). El espiral como símbolo es considerado la representación de *Hunabku* (considerado como el dios único, la deidad que no tiene rostro), de acuerdo a un *h'men* de Oxkutzcab, Yuc.

Un “xamani” de Bolonchén refiere que otra forma por la que el *h'men* puede obtener su *sáastun* es llevando a cabo un recorrido chamánico al interior de una pirámide (en *Kabah*, *Chichén Itzá*, *Sayil* o *Tohkok*) o en un cenote (como el *X-tacumbil Xunáan*, cercano a Bolonchén). Este viaje chamánico se realiza en estado de sueño, pero físicamente se inicia en un sitio (en este caso Bolonchén, Camp.) y al terminar se despierta en otro, a varios kilómetros de distancia (Maní, Yuc.). El *sáastun* se encuentra bajo la pirámide, en su centro, pero para llegar a él hay que sortear una serie de pruebas: serpientes, fuego y un pantano de azufre. Una vez en el centro, el “dueño” de los *saastunes* le pregunta para qué quiere la piedra: tener poder, curar o para venderlas. En función de la respuesta el chamán tendrá que tomar el camino indicado y regresar por el mismo sendero, sorteando los mismos peligros. De no lograr pasar las pruebas, el chamán deberá regresar y si duda o tiene miedo corre el peligro de quedar convertido en piedra o que la puerta se cierre y ya no pueda salir (Fig. 2.3.a). El chamán novato puede tardar varios días en realizar el recorrido y deberá ser acompañado por uno experimentado, quien puede hacer el viaje en tan sólo unos minutos. Cualquiera que quiera realizar este viaje deberá prepararse durante días con ayunos y guardando abstinencia sexual. El chamán que toma un *sáastun* para venderlo, como compensación deberá devolver a cambio una semilla de granada recubierta con oro.

Además de la sabiduría que proporciona el *sáastun* a su poseedor, su gran poder le brinda protección, a él y a su familia, frente a los “brujos” que quieran hacerle daño. Sin embargo, aquel que toma un *sáastun* “así nomás, sin pedir permiso” (P), a los pocos días muere, ya que la “esmeralda” (nombre con el que este *h'men* se refiere al cristal) se lleva su

espíritu. Para asegurarse de quedar bien protegido, el *h'men* recurre a otro más experimentado que él, que es el maestro que lo inicia, para que le prepare su lugar de trabajo: su casa y su solar. En el hogar, el *h'men* también deberá guardar su “Cuerpo celeste”, que una vez que posea su *sáastun* irá formando con objetos rituales que recolectará en sitios arqueológicos: figuras de piedra de humanos y animales (serpientes, pavos y gallinas), cabezas, “pitos” (silbatos) y otros objetos. Son “dioses que están en la Tierra para dar avisos y mensajes” (P) y auxilian al chamán en sus curaciones. Otra de las obligaciones del iniciado que ha obtenido su *sáastun* es la de formar su “muñeco” con tres tierras: *sascab* (de color blanco), tierra (*kancab* - rojo) y *kut* (negro), mezcladas con hojas de *siipche'* (*Bunchosia swartziana* Griseb.), *sinanche'* (*Zanthoxylum caribaeum* Lam.) y *yaaxjalalche'* (*Pedilanthus itzaeus* Millsp.). Con esta masa el *h'men* deberá elaborar una figura humana: “su cabeza, sus manos, sus piernas y su *tuuch*” (P), y envolverla en un trapo. Una vez formado el “muñeco” éste desaparecerá y en sueños le indicará al chamán en cuál “cuyo” (sitio arqueológico) deberá ir a buscarlo. En el sitio indicado el iniciado deberá hacer una ceremonia de *sakab* para que el “muñeco”, ya como un espíritu, se manifieste y se convierta en su aliado y lo ayude en sus curaciones. Cada vez que lo necesite, el *h'men* podrá solicitar su presencia ofreciendo la misma ceremonia.

El *h'men* también puede contar con la ayuda de siete espíritus compañeros, con quienes mantiene una estrecha relación desde la infancia (y con quienes en su retraining dialoga), así como con un espíritu especial que será su guía a la vez que acompañante. Este espíritu puede tener la forma de un niño, un anciano o una mujer. En el caso del anciano tendrá que seguirlo por los montes, caminando tras él, recolectando y aprendiendo sobre el uso de las hierbas medicinales. Si escoge a la mujer, para ejercer sus dones curativos tendrá que vestirse de blanco y adornarse con flores perfumadas.

En el caso de las plantas medicinales, se dice que los mejores yerbateros son los que encuentran las plantas medicinales con la ayuda de la “serpiente”, quien les indica cuál es la planta indicada que están buscando.

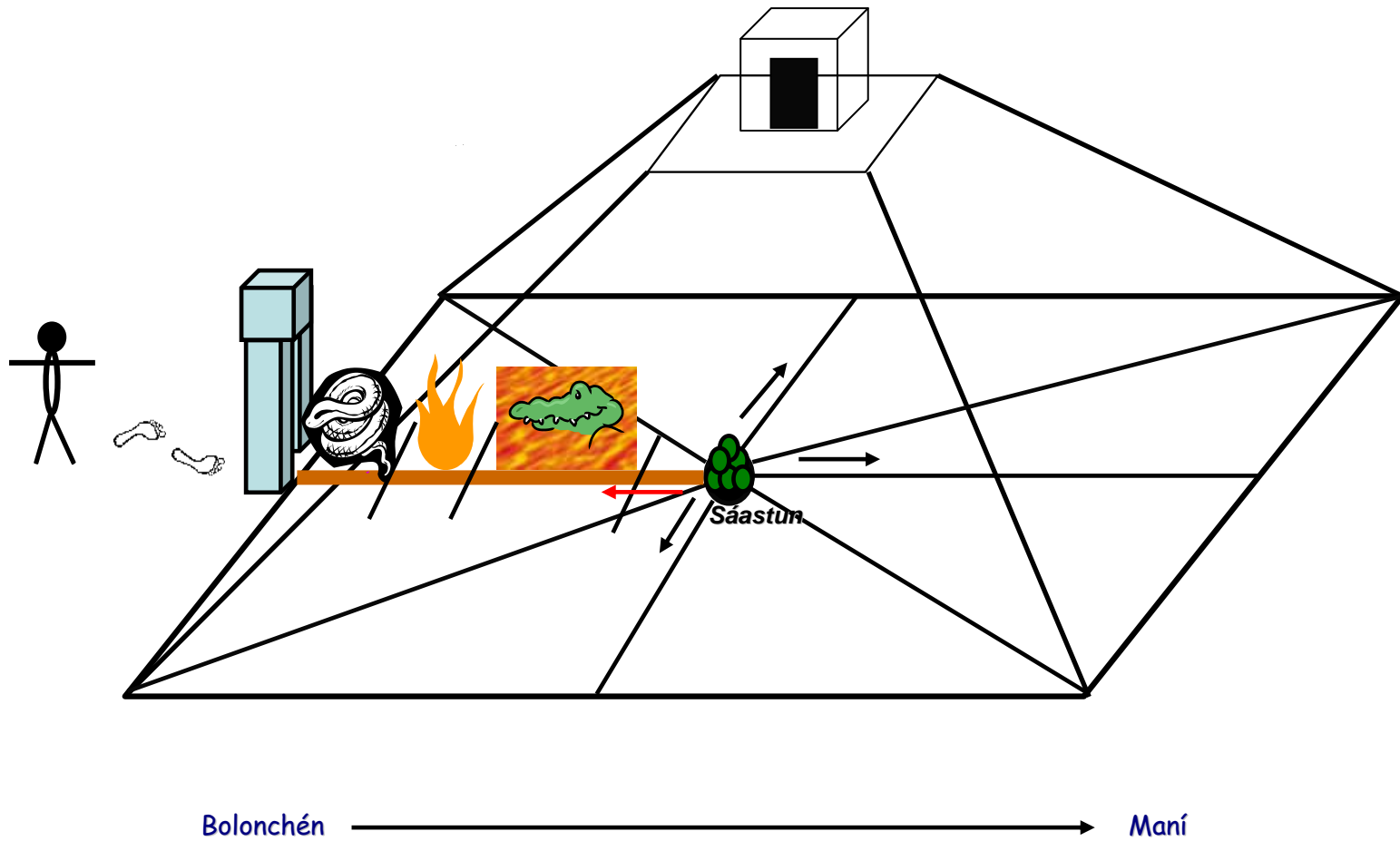


Fig. 2.3.a. Recorrido iniciático chamánico para obtener el *sáastun*.

3. EL CUERPO Y LA PERSONA ENTRE LOS MÉDICOS TRADICIONALES MAYAS

Las investigaciones relativas a las ideas sobre el cuerpo humano entre los mayas peninsulares son escasas. Como bien señala de León (2003), el cuerpo como objeto cultural ha recibido poca atención en los estudios antropológicos de los mayas. Además del breve trabajo bien conocido de Villa Rojas (1980), únicamente disponemos de investigaciones como la de Hernán García y colaboradores (1996), en la que abordan el tema en el contexto más general de la medicina maya tradicional, así como un estudio lingüístico de Gabriel Bourdin (2002). Güémez Pineda (2000) hace una breve referencia a las concepciones sobre el cuerpo humano entre los mayas yucatecos al abordar el tema de la maternidad entre las mujeres mayas. Para el caso de la región de los Chenes, Barrera (1997), a partir de la historia oral, hace una interesante recopilación sobre las partes del cuerpo así como de las enfermedades. Faust (2001, 1988b), por su parte, estudiando los rituales de sanación de un *h'men* de Pich, Campeche, hace mención de las ideas que al respecto maneja este médico tradicional, mientras que yo reporté (Hirose, 2003), como parte de mi investigación de tesis de maestría, algunos datos sobre las ideas acerca del cuerpo humano y los referentes espaciales que utiliza este mismo especialista ritual en sus ceremonias y prácticas de sanación.

Los mayas antiguos concebían al cuerpo humano a imagen y semejanza del cosmos, colocado de frente, con una parte superior y otra inferior, cuatro rumbos y un ombligo como centro (García, et al., 1996; Villa Rojas, 1980). Esta concepción aún prevalece entre los mayas actuales, ya que en primera instancia el cuerpo humano se concibe interconectado con todo lo que le rodea, la milpa y el solar, como extensiones del cuerpo mismo (Faust, 2001), así como con otros seres humanos, las plantas y los animales, el agua, la tierra, el viento, las piedras, el sol y los astros, al igual que con otros entes del mundo espiritual (Faust, 1998b). En este contexto, hoy en día se utiliza el quincunce (*kantiis*, en maya) como elemento de sanación, que como es sabido es un antiguo símbolo mesoamericano del mundo en forma de cruz, en el que los cuatro lados son las orientaciones cardinales y el centro es la dirección vertical y la unidad del todo (Faust, 1988b; Freidel, et al., 1993). En esta misma orientación (hacia los cuatro lados), se concibe que “irradian” del ombligo del ser humano (*tuch*, en maya) tanto la salud como la enfermedad (García, et al., 1996: 63).

Concebido el cuerpo como una réplica del cosmos, es decir un microcosmos, sus partes también lo son, de tal modo que el esquema quincuncial, simbolizado como una cruz, se repite en diferentes partes del mismo. De las diferentes cruces que existen en el cuerpo, tres son las más importantes, como encontraron Redfield y Villa Rojas (1934/1990: 111) en un comentario de un entrevistado: “Hice las tres cruces que están en mí”. García, et al. (1996: 63, 156), más de 60 años después, hacen referencia nuevamente a estas cruces, señalando que una, la principal, se ubica en el ombligo y otra en la mollera, pero no aclaran dónde se encuentra la tercera. La cruz principal es la del ombligo, al que se asocia el *tipte'*, una especie de ombligo “energético” cuya “función básica (es la de) normar la actividad de las diversas partes del organismo” (Villa Rojas, 1980: 37), además de servir como referencia para la delimitación de los “cuatro sectores o rumbos en el abdomen” (Villa Rojas, 1980:36), que son: *chun u nak* (tronco o base del estómago), *u uich puczikal* (frente o junto al corazón) y *hay nak* (los dos lados del estómago) [Villa Rojas, 1981].

En su posición central, los órganos del tronco deben guardar un orden preciso en relación con el *tipte'*, mientras que de él parten “todas las venas del cuerpo”, tanto las que van a las piernas como a los brazos (*ibid.*). Pero, más que un punto de referencia anatómico, se trata de un centro rector de todo el organismo humano (García et al., 1996). Por ello, al estar “conectado con todas las partes del cuerpo [...] cuando se descompone el *tipté* [...] el cuerpo queda totalmente desorganizado, [...] desequilibrado” (Villa Rojas, 1980: 37). García et al. (1996: 64) agregan que en las “coyunturas” (articulaciones), *uwuatzi* en maya, también existen cruces y a través de ellas puede entrar o salir la enfermedad.

Para los mayas prehispánicos, el acontecer diario, incluyendo la salud del individuo, estaba regido por las deidades de los cuatro rumbos cósmicos, que en la concepción maya del espacio-tiempo como una unidad, se correspondían cada uno con un período de 65 días que, en conjunto, sumaban los 260 días del calendario ritual conocido como *Tzolkín* (Villa Rojas, 1980). En este contexto del plano temporal, en el *Códice Pérez* (1949) se describe la relación entre algunos padecimientos y determinadas horas del día, mientras que en el Ritual de los Bacabes se menciona la relación entre las deidades de los rumbos cósmicos (quedando implícito el tiempo) y las enfermedades (Montoliú, 1980).

Bourdin (2002) ha realizado una contribución interesante al conocimiento de las ideas acerca del cuerpo humano entre los mayas de los inicios del período Colonial, esto a partir

de la selección de un corpus léxico correspondiente a términos utilizados para designar al cuerpo y la persona extraídos del *Calepino de Motul*¹, complementando esta información con la de otros diccionarios que incorporan fuentes de diversas épocas (Barrera Vásquez, 1991; Swadesh et.al, 1991; Álvarez, 1997). Como producto del análisis lingüístico, este autor hace aportaciones significativas al pobremente estudiado tema del cuerpo humano entre los mayas yucatecos, entre ellas el posible origen semántico de las palabras para designar partes del cuerpo, como son el propio término utilizado para el cuerpo: *cucut*, *cucutil*, cuyo significado, “tronco”, remite a una estructura vegetal (el tronco de los árboles), de la cual, mediante una transferencia ingresiva (inversa a la tesis “antropomorfista”²), según plantea, que se derivó el término anatómico maya. A pesar de lo interesante de sus contribuciones, un cotejamiento más profundo de las fuentes históricas con la evidencia etnográfica, como se verá más adelante, puede llevar a nuevas conclusiones, ya que no estamos frente a conceptos producto del imaginario, sino a conocimientos generados a través de la experiencia y transmitidos de generación en generación a través de los siglos, derivando su permanencia de su **eficacia terapéutica y ritual**.

3.1 El cuerpo

Como reflejo de la visión cartesiana que conceptualiza al cuerpo y la mente como entidades separadas e independientes, los estudios sobre el cuerpo humano entre los grupos indígenas mesoamericanos separan los componentes físicos o tangibles, de los sutiles o intangibles, también llamados entidades anímicas³. Sin embargo, y aunque esto es reconocido por los propios investigadores (García et. al, 1996; Fagetti, 2004; Bourdin, 2004), para estas culturas no existe esta separación entre componentes materiales e inmateriales del cuerpo, sino que éste es concebido como una totalidad orgánica y espiritual, en íntima asociación e interdependencia con el espacio y el tiempo, el cual además es de naturaleza divina, como el propio ser humano también lo es (de la Garza, 1990). A pesar de que bajo ciertas

¹ El Calepino de Motul es un diccionario maya-español escrito durante el período colonial.

² Esta tesis plantea la idea muy generalizada de que el modelo corporal humano es el prototipo para las clasificaciones y nomenclaturas de otros dominios fuera del campo de lo humano, tal como lo han confirmado los trabajos de Friedrich (1970) para la lengua purhépecha y de Mac Laury (1989) para la zapoteca.

³ López Austin (1980:197) define las “entidades anímicas” como fuerzas o sustancias vitales que residen en los centros anímicos, partes del cuerpo humano en las que “se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas”.

circunstancias –como en el estado de sueño– alguna de las entidades sutiles de la persona se desprende del cuerpo físico y viaja en el espacio, e inclusive, en el tiempo, no deja de ser más que una expresión de la naturaleza humana, en sí misma dual –física y sutil– de manera simultánea. Como bien lo señala Scotchmer (1986:202), en la visión maya del mundo no existe la “dicotomía entre sagrado y profano, entre visible e invisible, entre material y espiritual. El cosmos es uno y el MT (Maya Tradicional) es uno con y en él”. Siendo congruente con este principio, he querido presentar la concepción del cuerpo y la persona tratando de apegarme lo más posible a la visión de los médicos tradicionales mayas, fundamentalmente en las concepciones de los terapeutas de la región de los Chenes, complementadas con los datos de otras regiones de la península yucateca, así como con la información disponible en la bibliografía sobre el tema.

Para los médicos tradicionales cheneros la esencia misma de la persona, es decir su espíritu, está contenida en la sangre y se le asocia con el alma⁴. La sangre como depositaria del alma o el espíritu se representa simbólicamente con el color rojo, presente en diversos objetos rituales como listones, “protectores” (cojinetes), envoltorios, así como colorantes (como el achiote), o bien con la sangre misma de un animal ofrecido en sacrificio.

El cuerpo es concebido como una “envoltura”, que contiene el elemento esencial que es el alma. En relación al cuerpo, como concepto, resulta interesante mencionar que una de las acepciones del término usado para el cuerpo humano, *kukut / kukutil*, es la de “epidermis, piel humana, película”, de acuerdo al Diccionario Maya de Barrera Vázquez (1995). Bourdin (2002) cuestiona este significado como producto de un posible “descuido” o “error” en la recolección del dato, ya que la única fuente que menciona el citado Diccionario es el *Diccionario Español - Maya* de Solís Alcalá (publicado en 1949), aunque también plantea la posibilidad de tratarse de una “transferencia semántica en el dominio del cuerpo humano”, en la que “el término usado para designar una de sus partes (piel), se extiende a la denominación del todo visible como conjunto (cuerpo o persona)” (Bourdin, 2002: 57). En este sentido, reforzando esta última hipótesis, una de las acepciones derivadas del término *cucul*, usada también para designar el cuerpo, es la de “recubrir”. De este modo, la idea del cuerpo como la “envoltura” de la persona, tal como la conciben los médicos tradicionales de

⁴ Los médicos tradicionales cheneros utilizan estos mismos términos en español y al parecer corresponden a los conceptos de *ool* (aliento o espíritu) y *pixan* (alma), ya que el primero se ubica en la sangre y el segundo en todo el cuerpo.

los Chenes, refuerza el significado de *kukut / kukutil / cucul* como “piel” o “epidermis”, o bien “rodeado”, “recubierto”, del cual posiblemente derivó su uso para designar al cuerpo en su totalidad. En este sentido el cuerpo físico vendría siendo la envoltura del componente esencial del ser humano, es decir su espíritu, que reside en la sangre.

El cuerpo como estructura física es una “maravilla”, una “obra de arte” (AO), que solo se “autoajusta”, para mantener su equilibrio. Este “ajuste” es “milimétrico” (AO), por lo que cualquier desajuste, por mínimo que sea, en alguna de sus partes, se refleja en otra(s) parte(s). Como ya he señalado, un elemento central de la energética del cuerpo, porque mantiene su equilibrio, es el *tuuch* (ombligo), sin embargo también interviene a nivel del equilibrio físico (redundando en el equilibrio funcional y energético) ya que existe un “ligamento” (AO) que une la laringe con el ombligo, a la vez que de éste salen otros “ligamentos” que lo unen con los ovarios o los testículos (Figura 3.1.a). Esto explica por qué cuando el pecho está “abierto” (es decir que hay un desacomodo de la articulación de las costillas con el esternón) se provocan desarreglos estomacales, como el empacho, ya que se desacomoda el “cirro” o *tipte'*, precisamente por esta unión que hay entre la garganta (pasando por el pecho) y el ombligo. Como se verá más adelante, este elemento anatómico y energético es la base de uno de los principios fundamentales, si no es que el más importante, de la terapéutica en la medicina tradicional maya.

El cuerpo humano en la cosmovisión maya, como ya he señalado, es una réplica de la estructura cósmica (Villa Rojas, 1980), es decir un microcosmos a imagen del cosmos. Pero esta correspondencia se da también a nivel del cuerpo mismo, de tal suerte que ciertas partes del cuerpo, como las manos, las plantas de los pies y las orejas, son representaciones corporales, “por eso tienen forma de feto” (AO). Esto explica por qué rituales como el que se hace a un bebé para curar su ombligo cuando lo tiene saltado (y que describiré posteriormente con detalle), se hacen sobre la huella del pie, como representación de su cuerpo⁵.

⁵ La idea del pie como representación del cuerpo me fue transmitida por una madre de familia de Las Coloradas, Yuc., quien me describió el ritual para la curación del ombligo saltado. Según explicó, la planta del pie es una representación del cuerpo por eso tiene un ombligo en el centro.

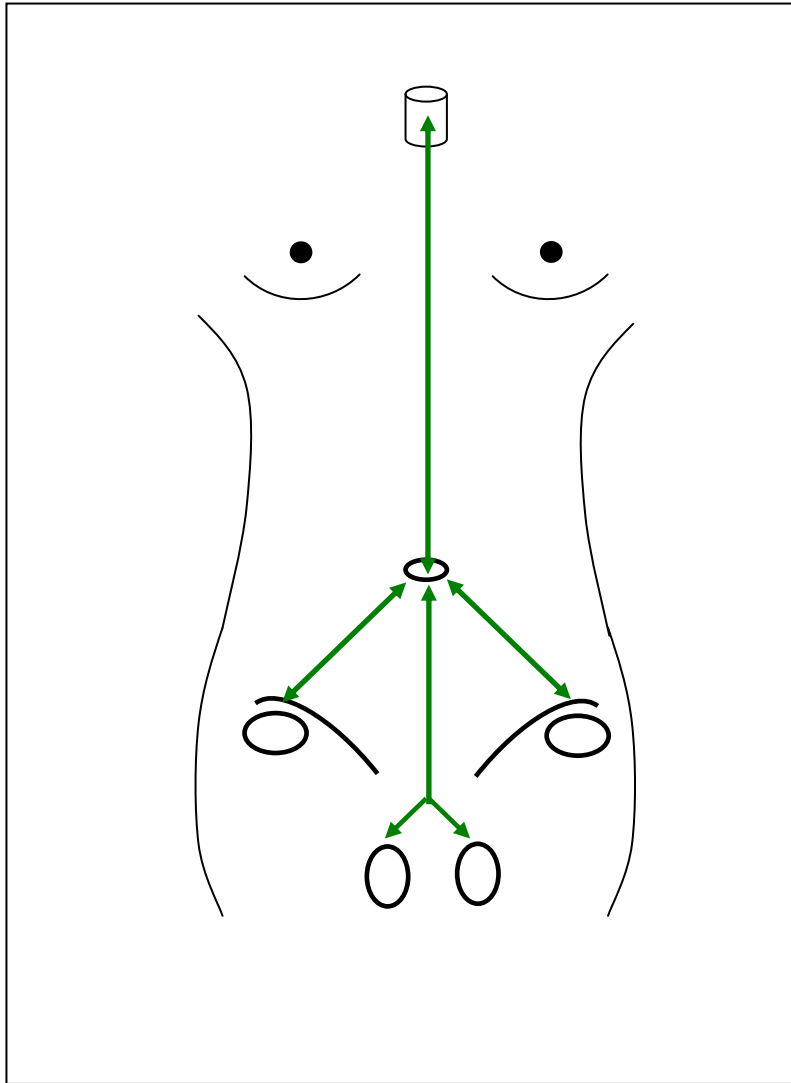


Figura 3.1.a. Relación anatómica y funcional entre garganta–ombligo–ovarios/testículos.

3.1.1. Las partes del cuerpo

La nomenclatura maya para las partes del cuerpo muestra que algunos términos derivan de asociaciones con partes vegetales, como por ejemplo: *le' xii kin* (“hoja de la oreja”), para el pabellón de la oreja, y *cu'umul ak* (“tronco de la lengua”), para la base de la lengua. Este aspecto coincide con lo encontrado por Bourdin (2002) para la terminología corporal en el

maya del período colonial, que según plantea es un producto metafórico asociado a significados del reino vegetal, proceso que, como ya mencioné, refiere como una “transferencia ingresiva” (Bourdin, 2002: 60). Por otro lado, los términos que designan partes de las extremidades (frente, dorso, centro), de las manos y los pies, reflejan su concepción como estructuras microcósmicas, reflejo del cuerpo como macrocosmos. De este modo la mano tiene una “espalda” (dorso), *pach kab*, un “frente” (palma), *táan kab*, así como un “pecho” (centro de la palma), *tséen kab*, del mismo modo que el pié tiene una “espalda” (empeine), *pach ok*, y un “frente” (planta), *táan ok*, así como una “garganta” (tobillo), *cal ok*.

A partir de la información recolectada con los médicos tradicionales, así como de información documental (Barrera, 1997; Güémez Pineda, 2000), he elaborado una tabla (Tabla 3.1) que incluye un total de 177 términos que denominan partes y elementos del cuerpo humano. En este sentido me he apegado lo más posible a las formas de expresión utilizadas por los médicos tradicionales que me proporcionaron la información y a lo reportado por Barrera (1997) y Güémez Pineda (2000)⁶, incluyendo en algunos casos varios términos para una misma parte del cuerpo (que se presentan en las columnas 1, 2 y 3), así como el significado etimológico de varios de ellos. En las figuras 3.1.1.a, a la 3.1.1.h, muestro una serie de esquemas que ilustran los nombres presentados en la tabla.

A partir del significado etimológico de los términos para las partes del cuerpo es posible apreciar que los nombres corresponden tanto a su forma como a su función, su posición, semejanza con objetos, frutos o partes del mismo cuerpo, color, tamaño o alguna otra cualidad. Resulta interesante mencionar que los términos usados para designar los órganos sexuales, *keep*, para el pene, y *peel*, para la vagina, también son empleados como sinónimo de hombre y mujer, cuando se refieren a los principales grupos raciales. De este modo tenemos que *sackkeep* y *sacpeel* designan respectivamente a un hombre y una mujer blancos; *chackkeep* y *chacpeel*, a un “güero” (¿pelirrojo?) y una “güera; *boxkeep* y *boxpeel*, a un negro y una negra; y *k’ankankeep* y *k’ankanpeel*, a un hombre y una mujer “amarillos” (asiáticos) [AO].

⁶ Cabe aclarar que no he considerado investigaciones sobre términos corporales del maya yucateco colonial, pues mi intención es presentar las concepciones sobre el cuerpo de los mayas yucatecos actuales.

**Ú XETHLAL UÍNCLIL
(LAS PARTES DEL CUERPO) ***

Nombre maya **			Nombre español	Significado etimológico
1	2	3		
Cucutil uinic	Uínclil		Cuerpo humano	
Pool	Ho'ol		Cabeza	
U zuy-ho'ol	Suuy		Coronilla	
Ya'al			Mollera	
Ko'och	Kaal		Cuello, garganta	
Pachká	Yit ho'ol	Paach ka'	Nuca	"espalda del cuello" (?)
Tzém	Tséén		Pecho	
Pu'uch	Pach		Espalda	
Kelembal			Hombro	
Ui'ithil paach			Cintura	
The'etho'ob	Bakel it		Caderas	"hueso del ano"
Ba'azcucute'	U ba'azil cucut		Tórax	"la caja del cuerpo", "hueco del cuerpo"
Nak			Barriga	
Hobnel			Ventre	
Chum nak			Bajo vientre	"centro del estómago"
Tu nohoch talanak'			Ventre de embarazada	"está quedando grande tu barriga"
Tuuch			Ombbligo	
T'he'eth	Páacnak		Ijares, costados	
Chí'lec	Taan pol	Taan	Frente	"boca del calabazo" "delante de la cabeza" "delante de los ojos"
Tán ich	Ich		Cara	
Hach'unhacho'ob			Sienes	
P'úuk			Mejilla	
N o'och			Barbilla	
Icho'ob	lich	Ich	Ojos	
Matzabo'ob	Matsa'		Pestañas	
Mo'ohntuno'ob			Cejas	
Paacho'ob ich	Pach ich		Párpados	"espalda del ojo"
Booc'hil ich	Sóol ich		Párpados	"cáscara, cubierta del ojo"
Tukel	Tuknel ich		Globo del ojo	"cocoyol del ojo"
Boxil ich			Negro del ojo	
Niñail ich			Retina	"niña del ojo"
Zacmapil ich	Zacil ich		Blanco del ojo	
U néenil ich			Pupila	"espejo del ojo"
U xuuk in wiich			Lagrimal	"rincón del ojo"
Ni'			Nariz	
Hoolo'ob ni'	Hool ni'		Fosas nasales	"agujeros de la nariz"
Xikino'ob	Xiikin		Orejas	
Le'ixikin			Pabellón	"hoja del oído"
Hol xikín			Conducto auditivo	"agujero del oído"
Dzu'			Tímpano	"en el fondo"

Kama'acho'ob	Kamaach		Quijada	
Chí	Chi'		Boca	
Boxel chíob			Labios	"lo negro de la boca"
Niich'ob			Encías	
Koj			Diente	
Táncoilo'ob			Incisivos	"dientes de enfrente"
Dza'ayo'ob			Caninos	"los que dan fuerza de encima"
Cha'amcoilo'ob			Molares	"dientes que mascan"
Ak	Aak'		Lengua	
Cu'umul ak			Base de la lengua	"tronco de la lengua"
X-thínak	X-thúy ak		Frenillo	"lo que alza la lengua"
U tan ak	Náabca'an		Paladar	"cielo de la boca"
Chúch yak			Campanilla	"pezón de la lengua"
He'eh			Ingle	
Xik	Xiik'		Sobacos, axilas	
Imo'ob	lim	Yiim	Pechos, mamas	
U punta' u chuchú	U pool íim		Pezón	"cabeza del seno"
P'ú'ucito'ob	Bak' iit		Nalgas	"carne del ano"
Moolol ít	Chun	Mo'olo'	Ano	"centro"
Kab	K'ab		Brazo, mano	
Mooch'o'ob	K'abo'ob	U yaal k'ab	Dedos de la mano	"hijos de la mano"
Na' kab			Pulgar	"mamá de los dedos"
Túuch'ub			Índice	"que señala"
Moch' pukzi'ikal			Medio	"dedo del corazón"
Moch' dzipit			Anular	"dedo del anillo"
Thup	T'hun		Meñique	"el más pequeño"
Ich'aco'ob			Uñas	
Pach kab	Pachil k'ab		Dorso de la mano	"espalda de la mano"
Tán kab			Palma de la mano	"frente de la mano"
Tseen ka'			Centro de la palma	"pecho de la mano"
Caalo'ob kab	Kal k'ab		Muñeca, antebrazo	"garganta de la mano"
Kab	Múkil k'ab		Brazo	"fuerza de la mano"
Kúuk	U pool ku'uk		Codo	"cabeza del codo"
Ok	Ook		Pié, pierna	
Tich ook	Tzelec		Pierna	"lo que sobresale del pie"
He'eh ok	Muk ok	Múkil ook	Muslo	"fuerza del pie"
P'ul thóon	Toón	Tselek	Pantorrilla	"cántaro del pie" (?)
Piix	Píix		Rodilla	
Cal ok	Tukil ook		Tobillo	"garganta del pie"
Cuy			Maleólos	
Tuncuy			Talón, calcañal	
Pach ok	Puuch ook		Empeine	"espalda del pie"
Xaauo'ob	Xaauilo'ob ok	U yaal ook	Dedos del pié	"hijos del pie"
Na'ok			Dedo gordo del pié	"mamá del pie"
Thuupil ok			Dedo pequeño del pié	

Ka'ok	Taan ook		Planta del pie	"frente del pie"
Káil ook			Curva (arco) del pie	
l'ich' ak			Uñas	
Tzéek	Tzekeltí	U lecil pool	Cráneo	"calabazo de la cabeza"
Bakel pool			Huesos del cráneo	
Haltunilo'ob ich			Orbitas, cuencas del ojo	"cuevas de los ojos"
Baceelo'ob p'u'uc	P'úcbacelo'ob		Pómulos	"huesos de la mejilla"
Cúulcal			Cerviz, cuello	"atrás de la garganta"
Ch'acpach	Uálbacelo'ob		Columna vertebral, espinazo	"huesos parados"
Bak'u paach ka'			Vértébras cervicales	"huesos de la espalda de la garganta"
Bak'u puuch			Vértébras de la espalda (dorsales y lumbares)	"huesos de la espalda"
Ho'olnache'nal pacho'ob			Omóplatos	"puertas de la espalda"
Ch'ala'atelo'ob			Costillas	
Ez ich'obo'			Costillas falsas	"falsos retoños"
P'ep'táan	Tse'en		Esternón	
Bác nutzic bacp'ep'	H-nutzp'ep'oob		Clavícula(s)	"huesos unidos al esternón"
U xul ch'acpach	Nebac	Bak'ne'	Parte inferior del espinazo (sacro y cóccix), cola	"donde comienza la espalda"
Bobox	Xamach it'	Xtuch néh	Cóccix, rabadilla	"comal del ano"
Bacel the'etho'	Te'et		Iliaco	"donde se agacha la cola"
Bacel u táan uinicó'			Pelvis	"hueso de la cadera"
Bake' ka'			Huesos del brazo	"hueso del frente de la persona"
Táankab			Húmero	"antes del brazo"
Baacelo'ob kúuk			Hueso del codo	
Caalo'ob kab			Muñeca	"garganta de la mano"
Bake' ook			Huesos de la pierna	"hueso de la pierna"
Chacbacel			Fémur	"hueso de la lluvia"
Polpíix	Ho'ol píix		Rótula	"hueso rojo"
Lak bac-oc			Peroné	"cabeza de la rodilla"
Bake' taan ook			Huesos de la planta del pie	"otro hueso del pié"
P'icbacelo'ob			Falanges (del pie)	"hueso del frente del pie"
Moco'ob	Mocbaaco'ob		Coyunturas, articulaciones	"huesos que cargan"
Puczil'ikal			Corazón	"nudos de los huesos"
Mac táan			Pericardio	"tela del corazón"
U belki'kil puczil'ikal			Aorta	"la vena del corazón"
Beelo'ob ki'iko'			Venas	"camino de la sangre del corazón"
Tzuc	Nak		Estómago	"camino de la sangre"
Yúul			Esófago	
Táaman	Tamlel		Hígado	

Kah			Vesícula biliar	“amargo”
Pek			Bazo, "pajarilla"	
Polok choochel			Intestino grueso	“tripa gorda”
Bekech choochel			Intestino delgado	“tripa delgada”
Izo’ob			Riñones	
Chimix			Vejiga	“bolsa de la orina”
Zoot’hot’h	Ts’uts’el		Pulmones	
X-tuchdzo’om			Cerebelo	“lo que asoma del cerebro”
Dzo’omo’ob			Cerebro, sesos	
U chícul x-xib			Genitales masculinos	“señal del hombre”
U chícul x-ch’up			Genitales femeninos	“señal de la mujer”
Keep	Toon	Xiibil	Pene	
Chiin			Pene (en el niño)	
U pool keep			Glande	“cabeza del pene”
He’ob	E’el keep		Testículos	“huevos del pene”
Hool keep			Hendidura del glande	“entrada del pene”
He’ob u chímil	Chiim		Escroto	“bolsa de los testículos”
				“bolsa”, “buche”
Peel	U ba’al	U táan	Vagina	“su parte”, “su frente”
Chan peel			Vagina (en la niña)	“pequeña vagina”
U yaak’ peel			Clítoris	“lengua o bejuco de la vagina”
Cho’ono’ob			Monte de Venus	
U chí’ peel			Labios y conducto vaginal	“boca de la vagina”
U chuum nak’			Ovarios	“donde comienza el abdomen”
Zayomal/ Sayemal	U mamá a nak’		Matriz	“hollejo para lo que desciende”, costra delgada (como la de la tortilla) que desciende”, “panza de la mamá”
				“la boca de la matriz”
U chíi le matrizo’			Cuello de la matriz	“compañero, pareja del bebé”
U paares	Ibnil		Placenta	
Uhaai’			Líquido amniótico	“su agua/líquido”
U taab u tuuch le chaampalo’	U táab tuuch		Cordón umbilical	“soga del ombligo del niño”
				“cordón del ombligo”
Othel	Yot’h		Piel	
Kéuel			Piel, cuero	
Bak	Bakel	Baak	Hueso	
Baako ób	Baakelo’ob	Bakel	Huesos	
Bak’			Carne	
Xich’			Tendones	“estirar”, “lo que se estira”
P’iicmanp’íic			Ligamentos	“lo sobrepuesto” (?)
Dzu’ bacel	Ts’óonel baak		Médula, tuétano	“centro del hueso”
				“sesos del hueso”
Tzotz	Tso’ottsel		Pelo	
Tzo’zel ho’ol	Tsóotse’ ho’		Cabello	“pelo de la cabeza”
Tsóotse xiik’			Vello axilar	

Choom			Vello púbico	
U chicul me'ex			Bozo	"señal del bigote"
Meex			Bigote	
Ki'ik			Sangre	
K'ah			Bilis, hiel	"amargo"
Kabil chí	U k'aab ich		Lágrimas	"jugo de los ojos"
K'iilkab			Sudor	
U kaaba u iin	U k'aab iim		Leche materna	"jugo de los senos"
Wiix			Orina	
Túub			Saliva	"lo que se escupe"
Ta'			Excremento	
U ta' xikin máak			Cerumen	"excremento del oído del hombre"
U ta' ni'			Moco	"excremento de la nariz"
U ta' ich			Lagaña	"excremento del ojo"
U sa'il keep	U k'aabil toon		Semen	"atole del pene", "jugo del pene"
No'oh			Derecha	
Dzic			Izquierda	

* Fuentes: Datos de campo, Güémez Pineda, 2000 y Barrera, 1997.

** Se ha tratado de mantener la ortografía original de las fuentes bibliográficas así como de los datos de campo (a partir de la pronunciación del informante).

Tabla 3.1. Las partes del cuerpo humano entre los mayas peninsulares

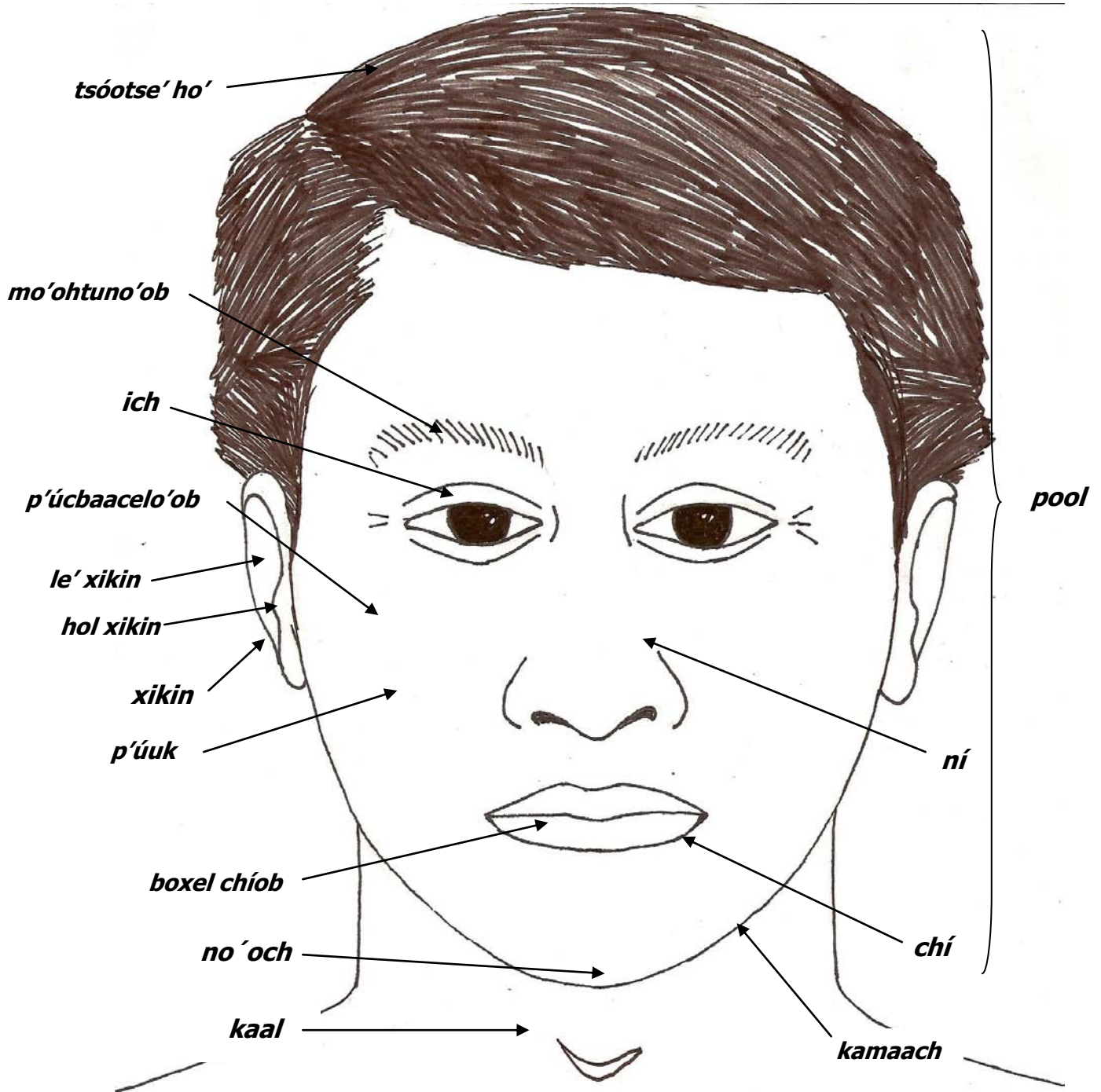


Figura 3.1.1.a. Nombres de las partes de la cara y la cabeza (esquema elaborado por Rafael Ibarra Jacobo).

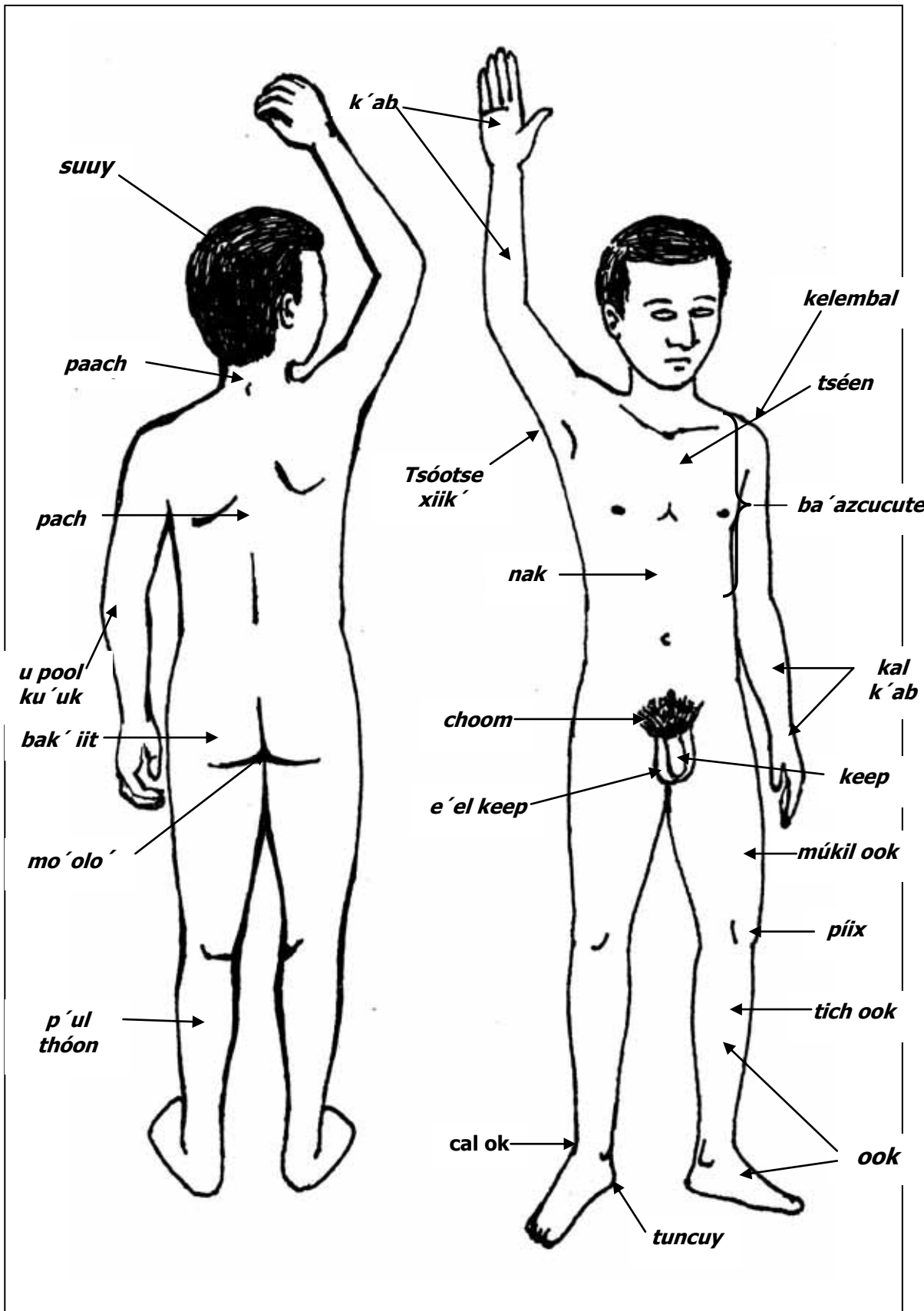


Figura 3.1.1.b. Las partes del cuerpo humano en el varón (esquema elaborado por Rafael Ibarra Jacobo).

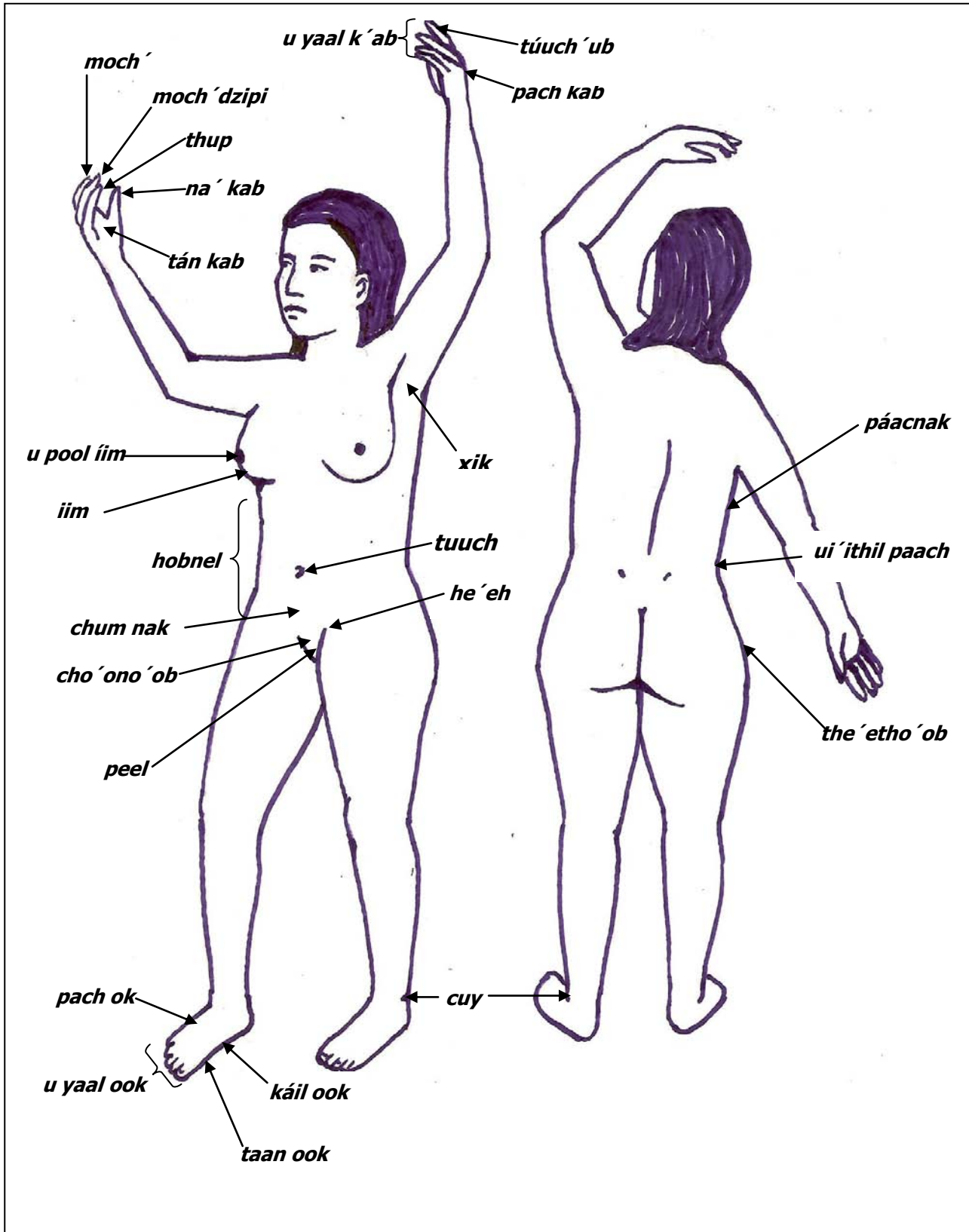
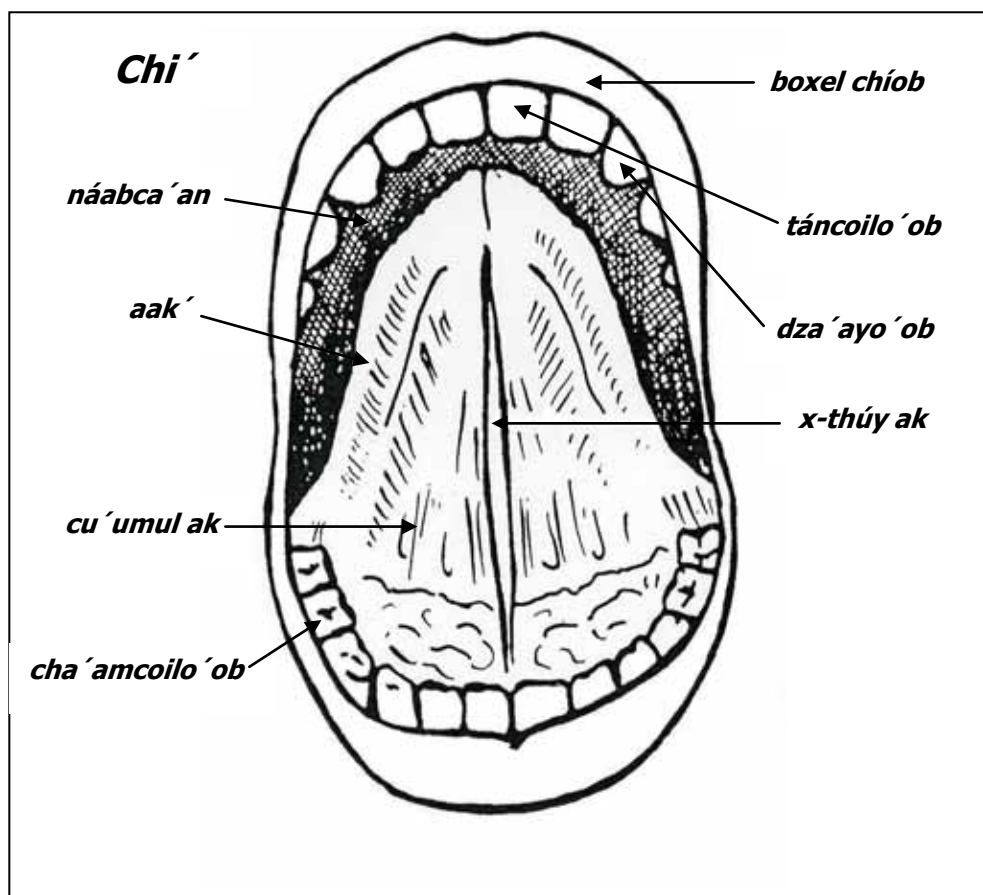
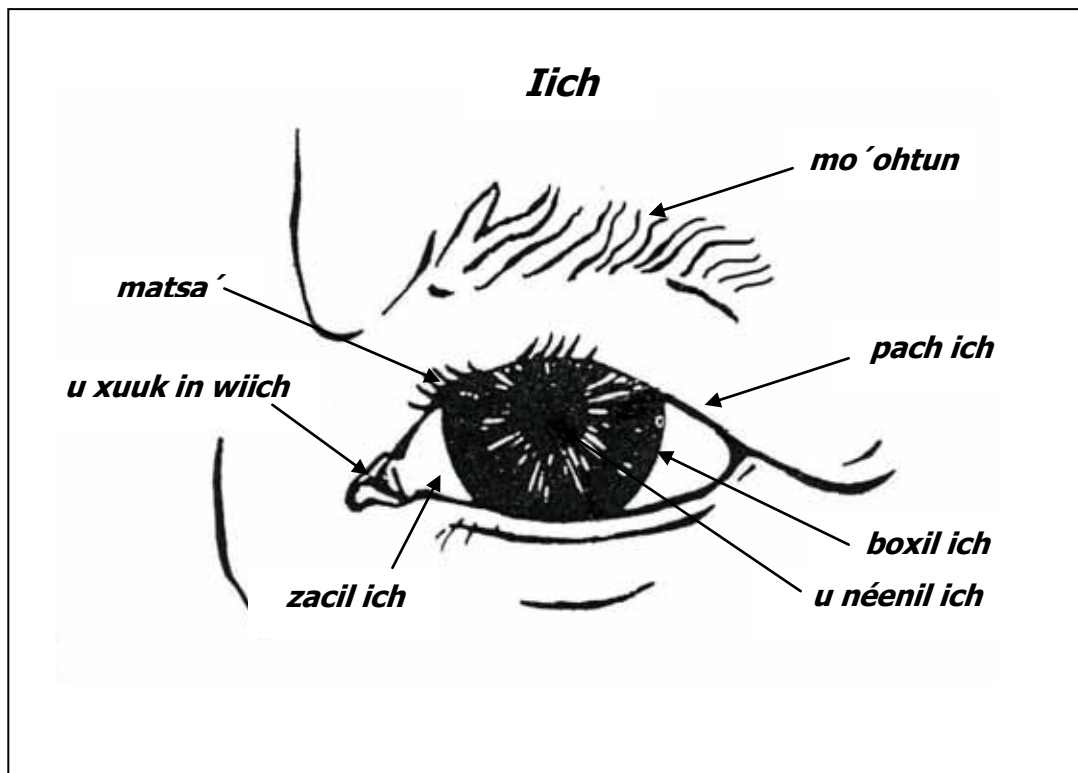


Figura 3.1.1.c. Las partes del cuerpo humano en la mujer (esquema elaborado por Rafael Ibarra Jacobo).



Figuras 3.1.1.d-e. Partes del ojo y de la boca.
(esquemas tomados de López Austin, 1987)

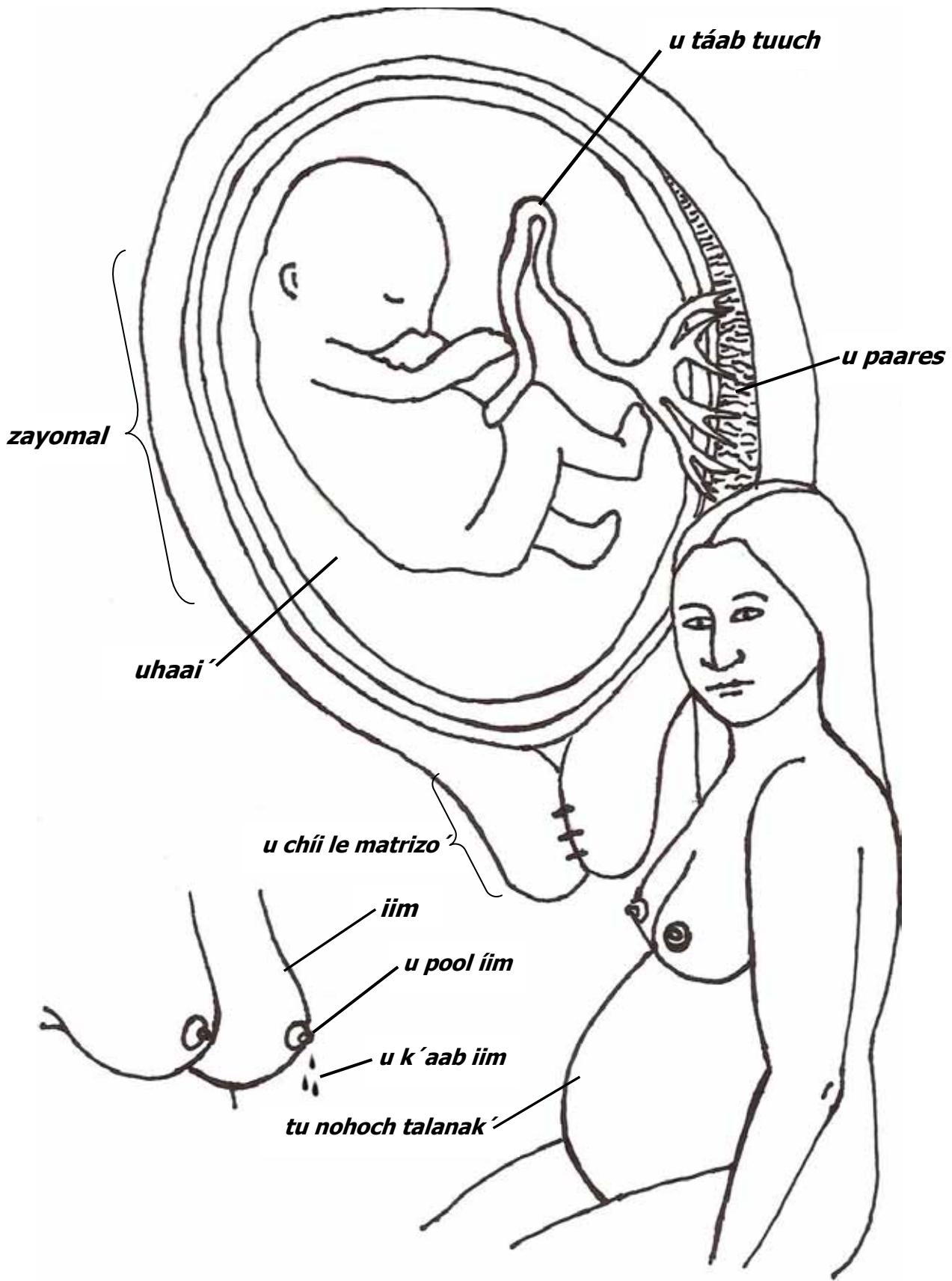


Figura 3.1.1.f. Partes del cuerpo de la mujer embarazada (esquema elaborado por Rafael Ibarra a partir de López Austin, 1987).

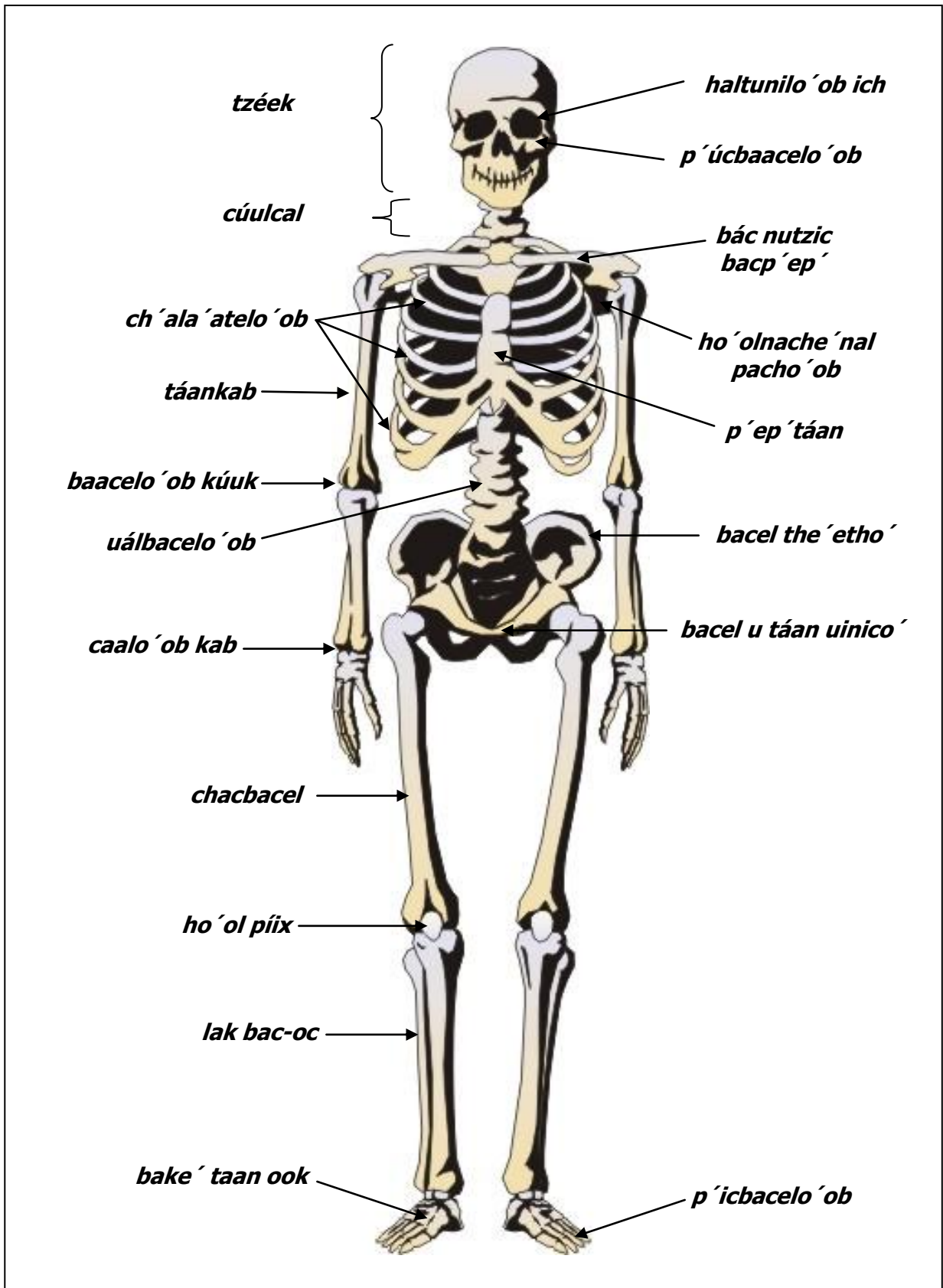


Figura 3.1.1.g. Nombres de los huesos (*baakelo'ob*) del esqueleto humano.

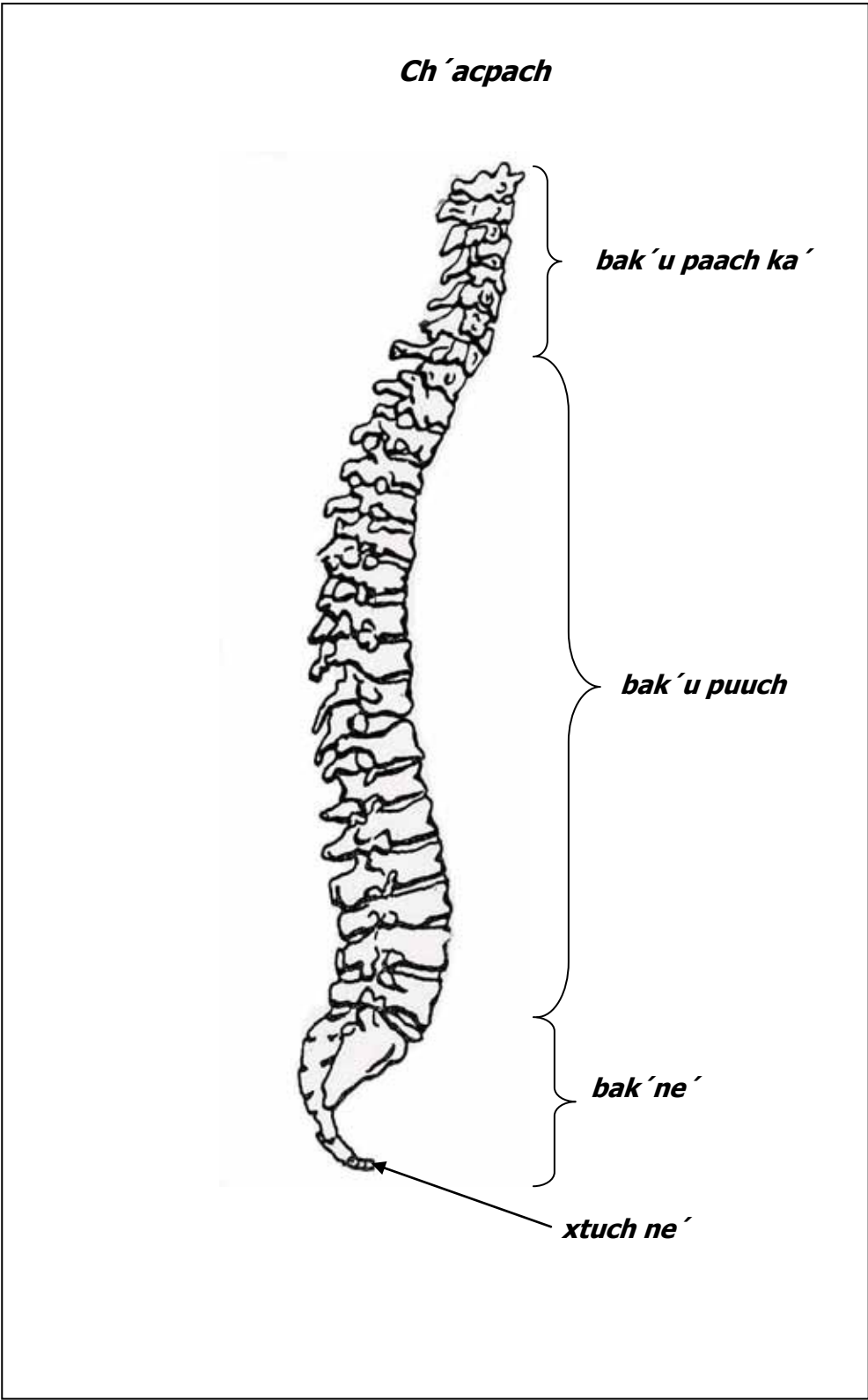


Figura 3.1.1.h. Huesos de la columna vertebral (uálbakelo'ob).

3.1.2. Los sectores del cuerpo

Para los médicos tradicionales de los Chenes el cuerpo humano se divide longitudinalmente en dos sectores: derecho (masculino) e izquierdo (femenino). El lado derecho recibe el nombre de *Yaan*, palabra que significa “hay” o “allá está”⁷, y es el elemento activo, es decir el que actúa, en el proceso de sanación. El lado izquierdo por su parte se le denomina *Yum*, que significa “señor”, y en la práctica sanadora es el que “termina” o “une”, indicando, en el caso del acomodamiento de huesos, que la articulación ya está en su lugar. Ambos, *Yum* y *Yaan*, se complementan entre sí y actúan de manera cruzada (figura 3.1.2.a), es decir que, si por ejemplo, a una persona le duele una muela del lado derecho, hay que presionar fuertemente con la uña en un punto ubicado entre los dedos pulgar e índice de la mano izquierda, para que el remedio surta efecto. Por otra parte, ambos términos constituyen un solo concepto: *Yaan yum*, que literalmente se traduce como “ahí está el Señor” (AO), pero que significa que el que realmente cura es el Creador. Esta división lateral se aplica a las demás partes del cuerpo, es decir que tanto la cara como los brazos y piernas, manos y dedos, tienen un lado *yaan* y otro *yum*, con las mismas cualidades descritas (figura 3.1.2.b).

Transversalmente el cuerpo también se divide en dos sectores, uno que va del ombligo hacia arriba y otro del ombligo hacia abajo, constituyendo uno la imagen en el espejo del otro, con la única “diferencia” de que “las manos miran hacia los lados (mientras que) los pies hacia abajo” (AO).

El lado izquierdo del cuerpo a su vez se asocia con lo femenino, de tal modo que durante el quinto mes de embarazo el feto se colocará de este lado, si se trata de una niña, mientras que lo hará del lado derecho, de naturaleza masculina, tratándose de un varón⁸ (P).

La columna vertebral es el eje principal del cuerpo que controla al resto del organismo. Es por ello que la “tallada” y el acomodamiento de las vértebras forman parte de la práctica terapéutica de talladores, hueseros y parteras, como medio indispensable para restablecer el funcionamiento adecuado del organismo. La columna es “como la raíz” de una planta, pues crece hacia abajo y el cóccix equivale a la punta de la raíz (AO).

⁷ Otros posibles significados de esta palabra, de acuerdo a algunos mayahablantes de Yucatán, es “sí hay” o también “debajo de”.

⁸ Esto concuerda con la creencia entre los tzotziles de que el norte corresponde al lado derecho y lo masculino, a la vez que lo estéril, mientras que el sur corresponde al lado izquierdo, en asociación con la cualidad femenina y la fertilidad (Valverde, 2004: 175).

El equilibrio del cuerpo lo dan los hombros y los brazos, de tal modo que un hombro caído (por una torcedura o luxación) o un brazo más corto que el otro traen como consecuencia que la persona pierda el equilibrio. Para que el cuerpo esté equilibrado los dos hombros deben estar al mismo nivel.

El cuerpo humano a su vez se divide en cinco sectores que corresponden a los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y viento, y el quinto que correspondería al alma, de naturaleza lumínica o etérea. En cada sector se encuentra a su vez una zona de concentración de cada uno de los elementos, que en español uno de los médicos tradicionales mayas refiere como “plexo”⁹. El primer sector, que va de los pies a las ingles, corresponde a la Tierra (*Lu’um*); su color es el verde y el plexo se localiza a nivel de los pies. El segundo sector, que va de las ingles a la base de los pechos, corresponde al Agua (*Ha*), su color es el azul y su plexo está en el bajo vientre. El tercer sector abarca el pecho y corresponde al Fuego (*Kin o kaak*), de color rojo, con el plexo ubicado en el centro. El cuarto sector abarca el cuello y la parte de la cara que corresponde a la boca y la nariz (es decir los orificios del cuerpo por los que circula el aire), su elemento es el Viento (*Ik*), su plexo se ubica a la altura de la garganta y su color es el morado. Por último, la coronilla, la parte más alta de la cabeza, corresponde al plexo de color blanco-amarillo y es en donde se ubica el *suuy* o remolino, considerado como el sitio a través del cual el ser humano recibe la energía del sol, de carácter divino (figura 3.1.2.a). Ninguno de los plexos permanecen al morir la persona, ya que “todos se van, desaparecen” (AO).

En este contexto, uno de los médicos tradicionales comenta que “todos los grandes hombres han sido calvos” (AO), al igual que “las personas muy inteligentes” (AO), de ahí que según él algunos frailes católicos tuvieran la costumbre de raparse esa parte de la cabeza. Esta zona es considerada como un “centro” del cuerpo (Rodríguez Ruiz y Canché Yah, com. pers., 2004) y, como se verá en el siguiente capítulo, es un sitio por el que el sanador recibe la energía proveniente del sol, para transmitirla al paciente en un proceso de “limpia”. De este modo la coronilla en realidad constituye una “puerta” que recibe la energía del Sol para conducirla a través de la columna al verdadero centro del cuerpo: el ombligo. De aquí deriva también la idea que la columna es una estructura que rige todo el cuerpo y que por lo mismo es necesario acomodarla para que cumpla adecuadamente con su función. Considerados así

⁹ Al parecer no existe un término en maya para este concepto, por lo que de aquí en adelante utilizaré el término en español.

estos tres elementos: ombligo, *suuy* y columna vertebral, es posible establecer una correspondencia con los respectivos niveles del universo maya: inframundo, cielo y tierra -el plano terrestre, o sea el nivel en el que habitamos los hombres (figura 3.1.2.c).

Como claro ejemplo de la concepción mesoamericana del ser humano como una entidad dual que se expresa simultáneamente en su aspecto físico como en el sutil, los elementos de la naturaleza que conforman el cuerpo y sus colores correspondientes, se manifiestan en una especie de “sombras” o “reflejos” (AO) que proyecta el cuerpo (que podrían corresponder con el aura corporal) y que en maya se denominan *yoch*. *Yoch*, como la sombra, solo se puede visualizar bajo el efecto de la luz del sol (probablemente de ahí deriva su denominación como una “sombra” que proyecta el cuerpo). Existen distintos tipos de *yoch*, con un color característico cada uno, que reflejan el temperamento de la persona. De este modo, el *yoch* verde, asociado al elemento Tierra (*Lu’um*), corresponde a individuos de carácter tranquilo y apacible, pero que a la vez son líderes natos. El *yoch* azul se asocia al elemento Agua (*Ha*), que como tal toma la forma del recipiente que lo contiene, por lo que el individuo con este color es voluble. Este tipo de personas son “veleta” (AO), es decir de temperamento inestable y que por lo mismo no son de fiar, son convenencieros y egoístas; a la vez estos individuos son sumisos y obedientes. Las personas enojonas, agresivas, “vinagrillos” (AO), tienen su *yoch* rojo, es decir son Fuego (*Kin/kaak*), pero a la vez son individuos rebeldes y de carácter fuerte. Los intelectuales, que se dedican al trabajo con la mente o intelecto, son Aire (*Ik*), por lo que su *yoch* es morado; a la vez estos individuos son los más centrados. Por último, el *yoch* blanco corresponde al temperamento de personas espirituales, “como los poetas” (AO), mientras que en las personas iluminadas, como los santos, el blanco se torna amarillo, por su conexión con el sol. Los *yochob* en el cuerpo se representan como capas superpuestas: verde, azul, rojo, morado y blanco, de dentro hacia fuera, siguiendo el orden de los plexos en el sentido de los pies a la cabeza (figura 3.1.2.d).

El tipo de *yoch* también está asociado al lugar de residencia de las personas, ya que el entorno influye en el mismo. De esta forma, uno de los médicos tradicionales menciona que las personas que viven en clima tropical (como en la península de Yucatán) tienen su *yoch* verde y rojo, mientras que las de climas fríos lo tienen azul, sobre todo las que viven entre la nieve (que es “pura agua” / AO). La inestabilidad de las personas con este color las mueve a asociarse con individuos rojos o verdes, situación que además muestra la cualidad dual –

opuesta y complementaria- de las cosas en la naturaleza. Las personas del Altiplano de México tienen su *yoch* azul-rojo, asociado al clima templado-frío y un carácter agresivo.

Conviene aquí aclarar que tanto los “plexos” como los *yocho’ob*, son conceptos que pudieran parecer un préstamo de las filosofías orientales, más que un conocimiento propiamente maya, sin embargo, a decir del médico tradicional que recibió este saber tradicional en su infancia, durante su entrenamiento con un *h’men*, se trata de conocimientos “muy antiguos” (AO).

Continuando con el tema de los “plexos”, éstos no son sitios estáticos sino que tienen movimiento, girando en círculos o en espiral. El caso más evidente es el *suuy*, cuyo movimiento se manifiesta como un remolino en el cabello. Es por esta razón también que cuando un huesero acomoda una articulación, lo hace con movimientos circulares y en asociación con el plexo correspondiente al sector del cuerpo en el que se ubica dicha articulación. Con esta acción se “armoniza” el flujo de energía por el cuerpo¹⁰.

En el contexto anterior se puede explicar por qué la partera (FC) recomienda no pasar por encima de una mujer embarazada cuando está acostada, ya que esto provoca que el bebé nazca con circular de cordón (al parecer por verse afectado el plexo del Agua– *Ha*¹¹). De igual modo el habla al parecer está asociado al plexo de la garganta (Aire– *Ik*), de tal modo que para curar a un niño que no habla o no lo hace bien, se utiliza el fruto del *sutup* (*Helicteris baruensis* Jacq.), destorciéndolo previamente para después introducirlo en la boca del niño y rotarlo nueve veces en sentido contrario a las manecillas del reloj, para “desamarrar” la lengua, y volviéndolo a rotar otras nueve veces en sentido de las manecillas del reloj para “amarrarla”. Este sencillo ritual, que pueden hacerlo tanto los padres del niño como el curandero, puede ser interpretado como un proceso para provocar que a través de su palabra y su aliento, el ser humano fluya en su devenir con el movimiento cósmico (representado por el sentido de expansión de este movimiento, que es el mismo de la Tierra sobre su eje y de los planetas alrededor del Sol), y de ese modo cumpla con su destino. La acción de girar después el fruto del *sutup* en sentido inverso, para “amarrar” la lengua, se

¹⁰ Una idea muy similar es la que se maneja en la medicina tradicional tibetana, en donde la condición de salud está dada por el flujo circular de la energía en los denominados “chakras”, que son los centros de energía del cuerpo humano. El propio término “chakra” significa “giro”.

¹¹ Otra explicación podría ser que el embrión/feto, en su proceso expansivo de desarrollo, tenga un movimiento circular en espiral, mismo que al verse interferido provoca el circular de cordón, de modo similar a cuando al lavar la ropa y exprimirla junto a una pava que está incubando sus huevos, los polluelos nacen con las alas torcidas por encima del cuello.

puede interpretar como una forma de mantener el funcionamiento del habla, de manera similar como se hace con el *tipte'* (Hirose, 2003). Para esta interpretación he partido del concepto de “aliento del alma”, el “alma etérea”, la energía de vida asociada a lo divino, frecuentemente representada en la iconografía maya por medio de flores o jade y expresada por el aroma (ya sea de las flores o el copal) y el sonido, “ambos transportados por el aire y el viento” (Taube, inéd.: 4). De este modo, si se considera que la palabra es el sonido del ser humano, es a través del habla que se da la unión con lo divino. Por otro lado, la palabra y el aliento son uno solo, a la vez que éste, según refiere Sosa (1985: 310), es la “suerte”¹² (es decir el futuro) del individuo.

Nos encontramos entonces con dos casos que aunque parten de un mismo principio su efecto es en sentido inverso: en el caso del circular de cordón, se trata de una acción que interfiere el movimiento y el desarrollo de un proceso, es decir la formación de un nuevo ser humano. En el otro caso, del niño que no ha aprendido a hablar, la intervención humana facilita el movimiento y la palabra, y con ello el devenir de un individuo que por alguna razón no ha terminado de fluir en su destino, manifestado como su habla detenida. En ambos casos los procesos estarían asociados al movimiento de la energía en los “plexos”: del agua en el primer caso, y del aire, en el segundo.

En relación a las interpretaciones anteriores conviene recordar que el movimiento circular, en la cultura maya, está asociado al transcurrir del tiempo. De acuerdo al mito maya de la creación, en el 4 *Ahau 8 Kum ku* (agosto 13, 3 114 A.C.), fecha en que fue creado el mundo, una vez erguida la ceiba sagrada (el *Wakah Chan* o Eje Cósmico), empezó a girar y con ello surgió el espacio – tiempo... (Freidel, et. al, 1993). Es posible que nos encontremos entonces frente a prácticas y rituales actuales que tienen raíces ancestrales que se remontan a la cosmovisión maya prehispánica.

Para los médicos tradicionales de los Chenes, los humanos somos seres “cósmicos” (AO), estelares. De esta concepción probablemente deriven las correspondencias de algunas partes del cuerpo con las constelaciones y el Sol. La evidente dependencia del Sol para la existencia de la vida humana sobre la Tierra constituye una noción básica que fundamenta tanto su asociación con los “centros” del cuerpo humano (*suuy* y ombligo) como su papel como referente espacio-temporal en los rituales propiciatorios y de sanación. Su papel

¹² La “suerte” es el término en español con el que los curanderos mayas se refieren al destino de las personas.

central lo coloca en posición de deidad principal, es decir de Dios mismo¹³, mientras que el rostro de “Jehová” (Dios) no puede ser visto, ya que “su cabeza es el (propio) Sol” (P) que brilla intensamente y por lo tanto deslumbra. De este modo, colocado el Sol en posición central (con respecto a los cuatro rumbos del mundo), es su energía la que penetra por el *suuy*, mientras que para curar el ombligo saltado de un bebé hay que hacer una petición al Sol, o alternativamente indicarle al niño: “Ve tras del Sol”¹⁴...

Por otra parte, pero en un contexto temporal, en las ceremonias (como el *u janli kool* – comida de la milpa) y los rituales de sanación (como el *k'ex* –cambio) el enterramiento de los “panes” o la ofrenda se hace a partir del mediodía, que es cuando hay “cambio de día” (Hirose, op.cit.: 129), del “mal espíritu” por el “buen espíritu” (JDO), y el Sol empieza a declinar llevándose consigo la enfermedad, por el Poniente, al inframundo. Es también el mediodía, pero en una de las fechas en que el Sol pasa por el cenit (mayo), es decir su posición de máxima verticalidad y por ende de máxima energía, el momento más propicio para que el ser humano pueda recibir esta energía de vida a la vez que comunicarse con sus ancestros y sus creadores. En otros casos, como se verá más adelante, la correspondencia del cuerpo humano con el Sol se da en asociación con las constelaciones, como ocurre con el ombligo, el cual tiene como referente estelar a Las Pléyades (*Tzab* - el cascabel de la víbora), que durante el mes de mayo se encuentran en conjunción con el Sol, mientras que en agosto, cuando la canícula se hace presente, amenazando el buen logro de las cosechas, se encuentran errando bajo la forma de una serpiente, fuera de este eje cósmico central, sacando al *tipte'*, el ombligo energético del cuerpo, de su posición central, provocando diarreas y malestares estomacales.

¹³ Como ya hice mención, entre los mayas existen evidencias de esta correspondencia, entre Dios y el Sol, tal como lo mencionan Gossen (1974) y Freidel, et al. (1993).

¹⁴ Información proporcionada por una madre de familia de la comunidad de Las Coloradas, Yuc.

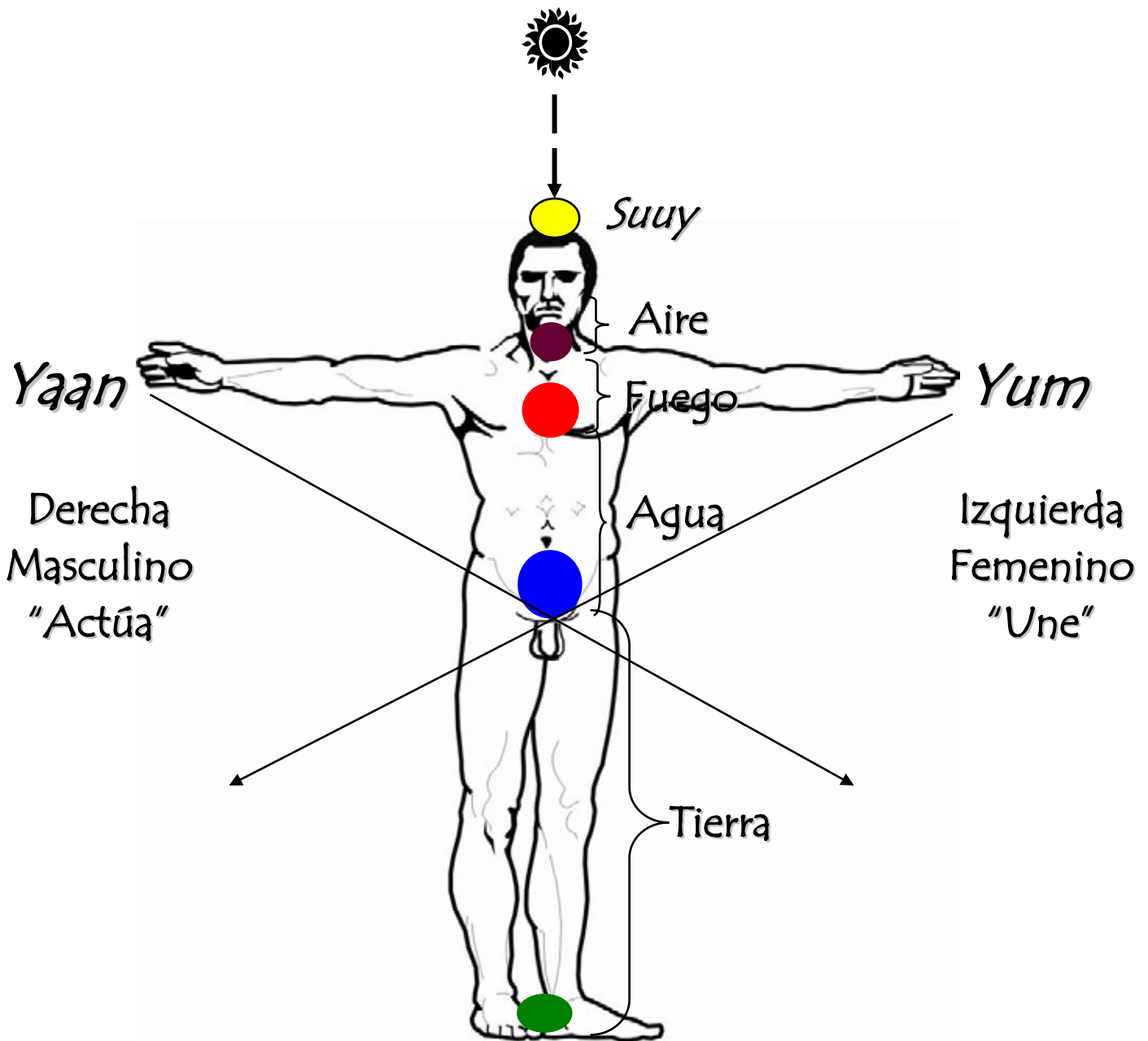


Figura 3.1.2.a. Lateralidad del cuerpo humano (*Yaan/Yum*) y ubicación de los “plexos” correspondientes a cada elemento y los sectores que abarcan.

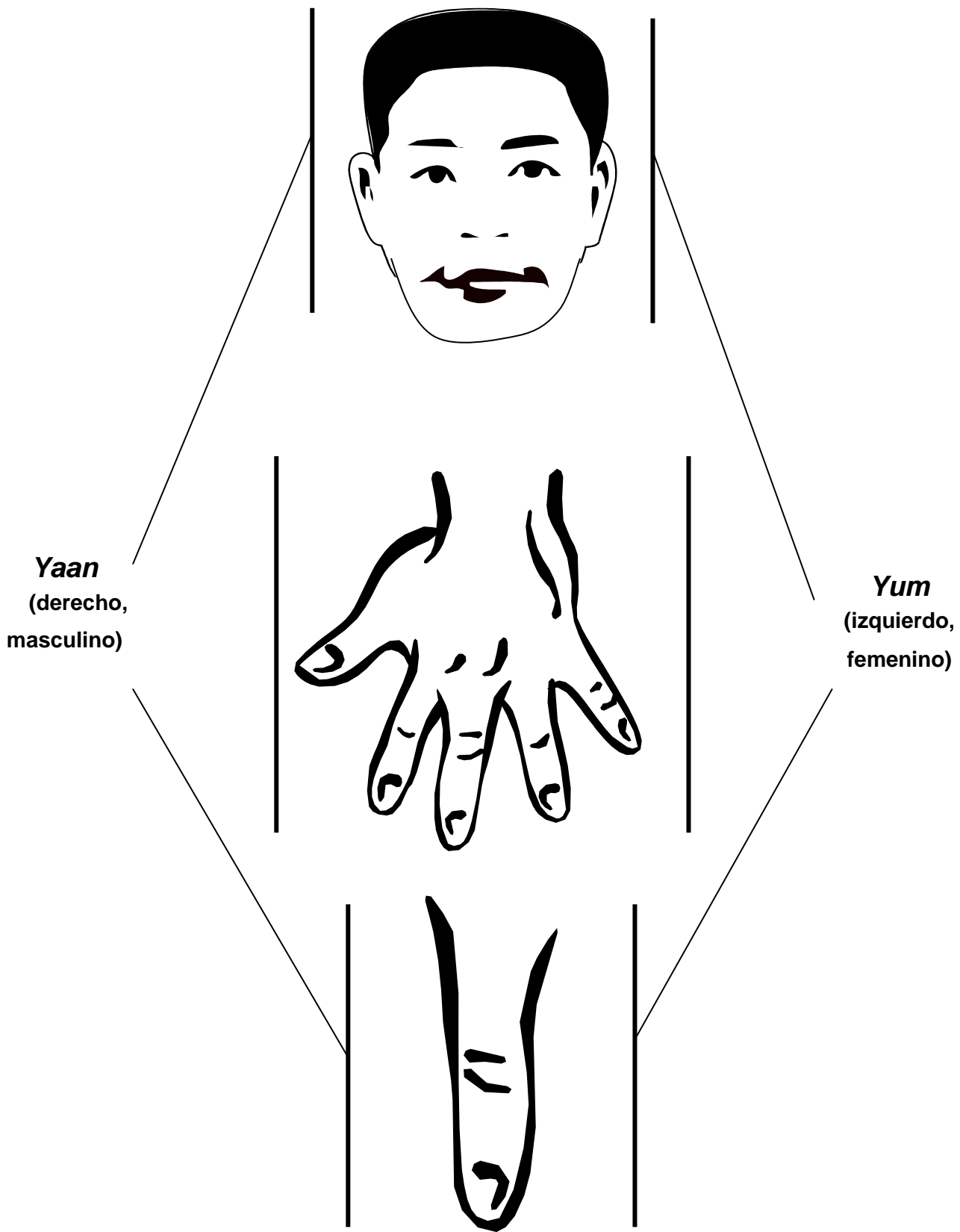


Figura 3.1.2.b. Lateralidad corporal en cara, manos y dedos.

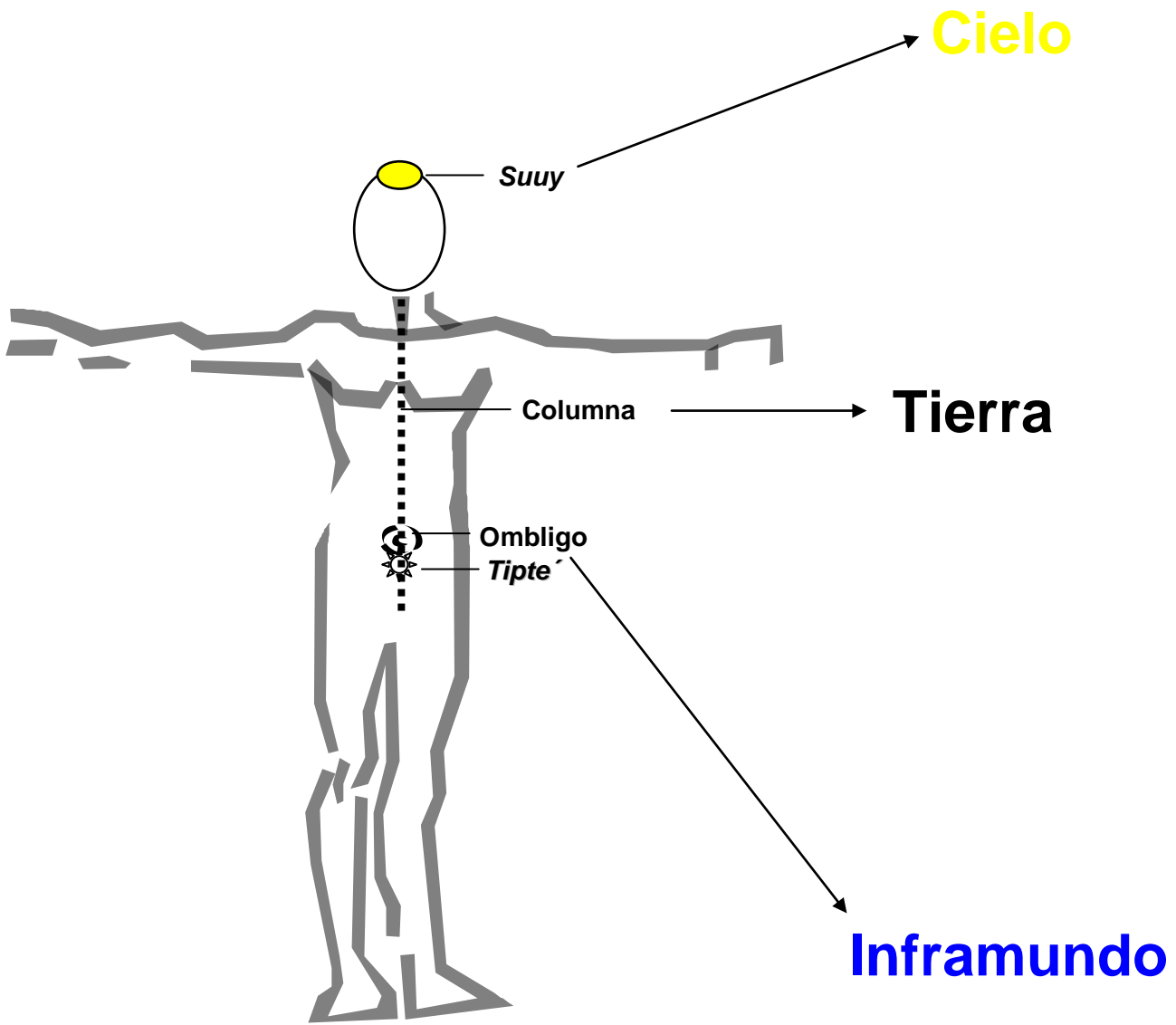
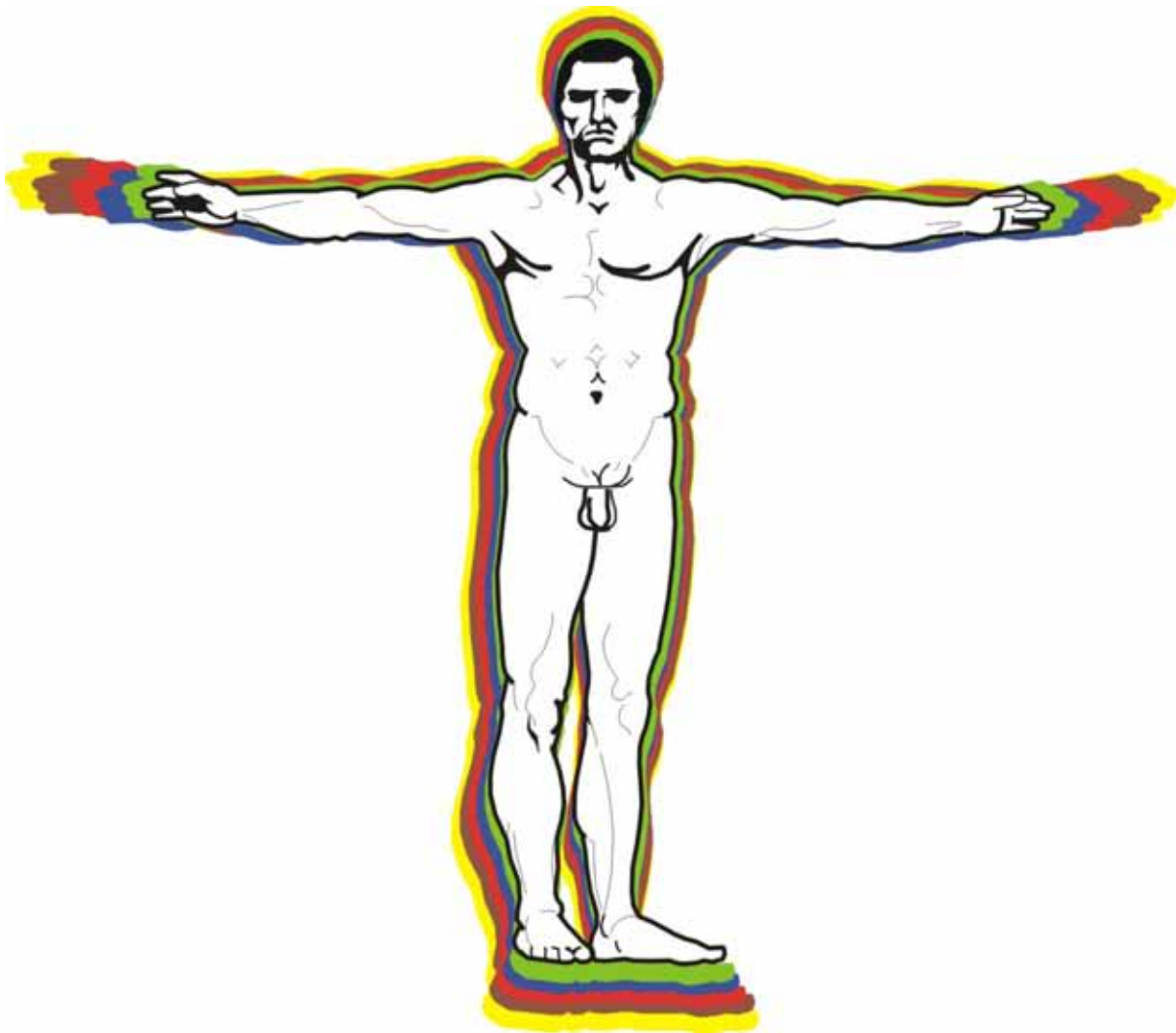


Figura 3.1.2.c. Correspondencia de los “centros” del cuerpo humano con los niveles del universo maya.



Tipos de aura (Yoch) del cuerpo humano





-  Tierra
-  Agua
-  Fuego
-  Aire
-  Sol (luz)

Figura 3.1.2.d. Tipos de “sombras” (*yoch*) y su asociación con los elementos en el cuerpo humano.

3.1.3. Las manifestaciones sutiles del cuerpo

A partir de estudios etnográficos realizados en la península de Yucatán, se ha encontrado que de acuerdo a la concepción maya del cuerpo humano existen tres principios vitales¹⁵: *pixan*, *óol* y *kinam* (Villa Rojas, 1987; García, et al., 1996). Aunque no existe una traducción directa al español para estos conceptos, dado que reflejan una concepción diferente del cuerpo, la vida y el cosmos, podemos decir que se trata de fuerzas vitales, cada una con distintas cualidades y orígenes. Tratando de apegarme a la concepción maya del cuerpo, en el presente trabajo he adoptado el término “manifestaciones sutiles”, considerando que se trata de entidades de la persona que, aunque se llegan a desprender del cuerpo físico y viajar en el espacio y en el tiempo, no dejan de ser una expresión de la naturaleza humana, en sí misma dual –física y sutil– de manera simultánea.

El *pixan* es una fuerza vital que se introduce al cuerpo (del feto) durante el embarazo, dándole vida. Al morir esta fuerza abandona al cuerpo para irse al mundo de los muertos hasta que reencarna en otra persona. La palabra en español que pudiera corresponder a este término sería “alma”, ya que durante las fiestas de los días de muertos, que los mayas llaman *janal pixan*, se hace referencia a los “pixanes” como las almas que durante estos días están de visita para disfrutar de los alimentos que se les ofrendan. Para los médicos tradicionales de los Chenes, *pixan* es un término con el que se designa el “alma”, tanto de las personas como de otros seres vivos, plantas y animales. Por su parte, un *h'men* de Yucatán refiere que el *pixan* del ser humano es de la misma naturaleza que el de las plantas y otros seres, incluyendo a los cuerpos celestes (AD).

A algunas plantas medicinales se les extrae su *pixan* para elaborar una esencia muy concentrada, el “puro espíritu”, el “Santo Espíritu” (P), con gran poder de curación. El proceso de extracción consiste en colocar una rama fresca, por ejemplo ruda, dentro de un frasco bien tapado y dejar que se marchite. La pequeña gota del líquido que queda en el fondo del recipiente se recoge, repitiendo el proceso (un buen número de veces, por lo que hay que tener una buena dosis de paciencia) hasta acumular unos 5 mililitros. Una gota de esencia de ruda es suficiente para curar “el mal de ojo, mal de estómago, hechizo, te cura los malos

¹⁵ Estos principios son lo que López Austin (1980:197) denomina “entidades anímicas”, que define como fuerzas o sustancias vitales que residen en los centros anímicos, partes del cuerpo humano en las que “se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas”.

espíritus. Esos niños que gritan toda la noche, para eso sirve. Yo se los pongo así, una gotita en el ojo o en la boca, y sanan” (P).

En las personas el *pixan* reside en la mollera¹⁶ y, al igual que con las plantas, también se puede sacar, pero “tiene su labor” (P) y al salir provoca la muerte del individuo. En el caso de un individuo “malo”, el “xamani” puede extraerle su alma (*pixan*) y entregársela a Dios para que él decida qué hacer con ella. Tratándose de un brujo, el chamán que lo vence envía su alma al “lago de fuego”, que está en los volcanes del altiplano central de México, en donde se van acumulando hasta llegar a 33, momento en que son destruidos dejando solo tres de ellos, para reiniciar el proceso nuevamente (P).

Aún siendo una entidad sutil, al morir la persona y abandonar el cuerpo, el *pixan* es un “espíritu” (HC) que puede manifestarse y ser visto, inclusive “puedes hablar con él” (HC). Se alimenta del sabor de los alimentos que se le ofrendan, los que al quedar insípidos indican que ya han sido “comidos”. El *pixan* es también la entidad que es expulsada del cuerpo por efecto de la magia negra, siendo ocupado su lugar por el “demonio”, que hace que la persona no sea ella misma y que por esta razón no actúe por voluntad propia. El *pixan* quedará condenado a divagar por el “océano espiritual” hasta que el *h'men* logre recuperarlo y lo restituya en el cuerpo al que pertenece (P). El *pixan* es también la entidad que viaja como “calor” en la curación a distancia (HC), capacidad que solo poseen algunos *h'meno'ob* ya que su salida involuntaria del cuerpo, como acabo de mencionar, lleva a un estado patológico o bien a la muerte.

El *óol* es la entidad vital que se obtiene a través de la respiración, entrando a los pulmones y de allí al corazón en donde se asienta para ser distribuido posteriormente a todo el cuerpo a través de la sangre. El término puede describirse como el “soplo de la vida” o el “aire de la vida”, el ánimo, el impulso vital que influye sobre el estado de salud física y emocional. El *óol* es el que puede ser afectado por los “malos aires”, los cuales provienen de “cuyos” (montículos de restos arqueológicos), de terrenos, o de la milpa, así como por el *óol* de otras personas (un ejemplo sería el mal de ojo, provocado por una persona que tiene un *óol* fuerte sobre otra que lo tiene débil – generalmente un niño). El *óol* además puede salir del cuerpo durante el sueño y al morir se disipa como un aire caliente (García, et al., 1996).

¹⁶ De acuerdo con García, et. al. (1996), durante la vida el *pixan* habita en todo el cuerpo pero principalmente en la cabeza.

Las acepciones del término *óol*, elaboradas a partir de las fuentes coloniales, le dan los significados de “corazón formal” (Bourdin 2004: 129), distinguiéndolo de *puczikal* o corazón material (es decir el órgano), aunque ambos términos, además de presentar cierta sinonimia, al parecer son un producto metafórico asociado a significados del reino vegetal (*ibid.*). A partir de la asociación del término *óol* con otros lexemas como *nooy*, *ts’u* y *lamay*, también se le da el significado de “centro”, aunque, como se verá más adelante la evidencia etnográfica lleva a disentir de esta idea. Para los médicos cheneros, el *óol* es la entidad que reside en el corazón de la persona. Con la muerte sale por la boca y es como un “humo” que se dispersa por todos lados (HC). El *óol* que ha salido del cuerpo penetra en las personas que están cerca del cadáver o en la casa del difunto. Estas personas no pueden entrar a un apiario pues dañan a las abejas, teniendo que esperar tres meses para poder acercarse de nuevo a los apiarios. Un remedio para evitar “cargar” el *óol* del difunto es poner hojas de roble –*bek* en maya– (*Ehretia tinifolia* L.) bajo la mesa en donde está colocado el ataúd, mientras que para evitar que el *óol* del difunto afecte al meliponario¹⁷, se coloca en la entrada una cruz hecha con dos pencas de henequén. El *óol* es también la entidad que se ve afectada cuando una persona se enferma de “susto” (EDUCE, A.C./CASDE, A.C., 1991-92).

En cuanto al *kinam*¹⁸, Villa Rojas (1980; 1987) hace referencia a él como un fluido especial que emana de las personas de naturaleza “caliente” o *choko kab* (manos calientes). Se considera que las personas con *kinam* son las más propensas a provocar “ojo” sobre otros individuos, en particular niños. Esta cualidad se manifiesta con más fuerza en personas de complexión robusta y de carácter enérgico y autoritario, lo que le ha hecho valer el significado de fuerza¹⁹ o poder al término. Por otro lado, al parecer el *kinam* es una cualidad que puede variar en una misma persona, o tal vez aparecer en un momento o situación dada. Nájera Coronado (2000), por su parte, menciona que para los antiguos mayas de Yucatán el *kinal* o *keinam* era un “calor” que se refería al temperamento de las personas. Para los médicos tradicionales de los Chenes el *kinam* es una entidad energética del cuerpo que se refiere a una cualidad de “calor” con la que el individuo nace pero a la vez va desarrollando y acumulando en el transcurso de su vida, sobre todo si se dedica a la sanación (en este caso

¹⁷ El meliponario (*najil cab*) es un apiario de la abeja melipona o *xunan cab*, la especie domesticada de abejas nativas sin aguijón de la península de Yucatán.

¹⁸ Cabe mencionar que en otras regiones de la península, como el oriente de Yucatán, existe una pronunciación distinta del término, con la “k” glotalizada y la “i” larga, por lo que en este caso se escribiría como *k’iinam*.

¹⁹ Bourdin (2004) también traduce *kinam* como “fuerza”.

el *h'men*, quien deberá recibir el entrenamiento apropiado). El ser de “manos calientes” y tener la capacidad de transmitir este “calor” es una cualidad que define la aptitud sanadora del individuo, sin embargo, a su vez constituye una condición que lo califica como “malo” sembrador de semillas. Al respecto, uno de los médicos tradicionales cheneros (de manos “calientes”) comenta:

Hay dos magnetismos, el que para sembrar (*sic*), el que tiene manos frías, es buen sembrador. Si se dieron cuenta ellos están sembrando, yo no agarré semilla, tienen manos frías, son de sembrador, todo lo que siembren sale bien. Y entonces yo no siembro porque todo lo que siembre se seca (AO).

Este mismo “calor” al parecer proviene del Sol, pues es el que el quiropráctico (huesero o tallador) recibe a través de su *suuy* (mollera) y transmite al paciente con su mano al hacerle una limpia y es el mismo que refiere como “magnetismo curativo” que utiliza en su práctica de acomodamiento de huesos:

...las manos quiroprácticas, si se juntan las manos así, se ven las vibraciones que se desprenden y se juntan, entonces es de mano a mano como que esté chocando un relámpago, cuando se pone de esa manera, en el cuerpo va descargando el magnetismo curativo... En la vibración del cuerpo a cuerpo, ahí se va ensuavizando toda la epidermis del cuerpo, va aflojando todos los huesos. El que sabe curar no tiene por qué lastimar, sino por medio del magnetismo curativo se va desprendiendo el calor y va soltando todo el cuerpo, todo el sistema locomotor, se acomoda todo fácilmente, ahí está la curación del quiropráctico, de que cura con las manos, quiropráctico (AO).

El *kinam* es también la entidad sutil presente en los objetos personales del paciente y que el *h'men* utiliza en su diagnóstico para las curaciones a distancia. “¿Cómo puedes conocer a la persona? Traerle sus ropas interiores, un anillo, su reloj, donde tenga el calor, donde tenga la vibración, entonces ahí se puede estudiar a la persona, no es necesario que esté” (AO).

Además de los conceptos de *pixan*, *óol* y *kinam*, a los que comúnmente se hace referencia en los textos sobre medicina tradicional maya, existen tres más, a los que me referiré a continuación. El primero de ellos, *k'awil*, está asociado a una energía de tipo ancestral, la fuerza espiritual de los ancestros, la “substancia” que provee la divinidad para sustentar la vida, la fuerza espiritual de la sangre (Faust, 1998a: 635). Es también el nombre

de una deidad, el Dios K y está asociado al autosacrificio y el linaje. Este ser divino simboliza la encarnación de la fuerza espiritual en los objetos materiales (Freidel, et al., 1993; de la Garza, 1999). Como ya hice mención anteriormente, en la bibliografía disponible queda poco clara la interpretación de este concepto, y probablemente los mayas prehispánicos consideraron que existía algún tipo de energía o fuerza que provenía de sus ancestros y que también le infundía vitalidad al cuerpo humano²⁰. Existe también la posibilidad de que el concepto de *k'awil*, por estar asociado directamente con una deidad de culto público, no haya logrado sobrevivir a la conquista española y que hoy en día sobreviva a través de objetos simbólicos como las cabezas de hacha, utilizados en rituales asociados a la descendencia (Faust, 1998a).

Las otras dos manifestaciones sutiles (o “intangibles”) del cuerpo humano son: *íik* (Bourdin (2002) y *way*. La primera de ellas, *íik*, se refiere al aliento, el soplo o espíritu, aunque algunos médicos tradicionales mayas actuales lo asocian al “aire” que se ha introducido en el cuerpo de un enfermo y que para sacarlo utilizan las ramas del *sinanche'* (*Zanthoxylum caribaeum* Lam.). En este sentido, un *h'men* de Yucatán en una ocasión me hizo notar la forma curvada y por pares de las hojas de este árbol, formando el símbolo *íik*, “igual al que hay en las ruinas” (JKE).

La segunda manifestación sutil es el llamado *way*, el alter-ego animal de las personas, que más o menos se corresponde con los fenómenos de nagualismo o tonalismo característicos de los grupos nahuas. Al término *way* se le han dado, entre otros significados, el de dormir, soñar, brujo, nagual, doble o chamán (Boccaro, 2004b), así como co-esencia o “encantamiento” (*way-a*) [Rodríguez Manjavacas, inéd.]. Sin embargo, el análisis semántico del glifo *way* ha llevado por un lado a relacionar el dormir y soñar con “tener visiones”, “conjurar”, “transformarse”, y por otro lado con “morir”, “inframundo” y “cueva” o “cavidad subterránea” (Rodríguez Manjavacas, inéd; Bernal, 2001). En su acepción de “nagual”, el glifo *way* estaba asociado a la figura del jaguar, lo que hace pensar en una correlación entre los chamanes-jaguares y las cuevas como sitios de transfiguración y acceso al inframundo. Es muy probable que por el significado original del término los religiosos españoles lo asociaron a la maldad y lo demoníaco, por lo que actualmente los propios *h'meno'ob*

²⁰ Según refiere López Austin (1980), entre los nahuas también existía la creencia de que a través de la sangre se transmitía la fuerza anímica de los ancestros.

cheneros los describen como entes espirituales que hacen el mal y que habitan en sitios en los que se ha dejado de hacer ceremonias, como es el caso de *Xtampak*, en Campeche, donde residen una gran cantidad de “wayes”, como el *way-paal* (que es como un niño), *way-toro* (que tiene “chispas” en los cuernos), *way-tzotz* (el murciélago que asusta), *way-kek'en* (cerdo) y por supuesto el *way-chivo*, al que como se sabe la gente identifica como el propio demonio (P).

Uno de los principios fundamentales de la cosmovisión maya, y que por lo mismo permea todo el universo, es la dualidad masculino-femenino. Desde tiempos prehispánicos, para los mayas la creación y el mantenimiento del mundo requieren de la participación de las dos fuerzas: masculina y femenina, representadas ritualmente por medio del semen y la sangre (Sigal, 2000). A pesar de ser consideradas energías opuestas y complementarias, la femenina predomina sobre la masculina, ya que entre los mayas actuales el hombre no debe secarse con la misma toalla que ha usado su mujer, usar su ropa ni tocar sus zapatos, ya que esto le hará perder su virilidad, llegando incluso a convertirlo en homosexual. En este sentido para los médicos tradicionales mayas la homosexualidad es considerada como algo adquirido durante el desarrollo, es decir que no se nace siendo homosexual, sino que se adquiere esta condición a consecuencia de la influencia excesiva de una energía femenina (generalmente de la mamá o la esposa). En este contexto, y asociada al inframundo, la humedad y la fecundidad, si al excavar un pozo no se encuentra agua, entre los mayas existe la creencia de que si una mujer salta por encima del brocal, esto hará que el agua brote.

3.2 La noción de persona

Para comprender el proceso de construcción de la noción de persona, es necesario partir de la cosmovisión maya, que integra cuerpo y cosmos en íntima interrelación e interdependencia. El ser humano forma parte integrante de un entorno que incluye no solo el inmediato, es decir su casa y su solar, sino también el pueblo, la región en la que habita, el mundo e inclusive más allá, el Sol y las estrellas, con las que también está ligado en su propio origen, ya que los humanos somos seres “cósmicos” (AO). De este modo, la persona está integrada por un cuerpo (*cucut*), cuya estructura es una réplica de la estructura cósmica,

con cuatro rumbos y un centro, que en su aspecto material está conformado por los mismos elementos de la naturaleza, es decir la tierra, el agua, el fuego y el aire. Al igual que como fue creado el cosmos, también lo componen un lado derecho y masculino, y otro izquierdo y femenino y esta estructura se repite en cada parte del cuerpo: tronco, extremidades, dedos. Sin existir un límite claro entre materia y espíritu, lo que conforma el cuerpo físico se manifiesta también como el cuerpo sutil, de tal modo que -al interior- los distintos sectores del cuerpo se conforman y son controlados por los elementos de la naturaleza, mientras que -al exterior- lo envuelven en capas superpuestas cuya predominancia es expresión tanto del ambiente como del carácter del individuo. Estos centros energéticos o “plexos” vinculan al ser humano con su entorno, ubicándolo en el espacio y articulándolo con la rueda del tiempo. El ser humano también está compuesto por entidades de naturaleza espiritual: *pixan*, *ool*, *kinam* e *íik*, las cuales constituyen la verdadera naturaleza del individuo.

Entre los distintos grupos mayances tanto de las tierras altas como de las bajas peninsulares, es una creencia común que los infantes son seres muy frágiles o vulnerables (Cervera y Méndez, *en prensa*), cuya “alma” (*ch’ulel* para los tzotziles, *ool?*²¹ para los yucatecos) todavía no se encuentra bien afianzada al cuerpo (de León, 2000) y por lo mismo corre el riesgo de verse afectada por algún “susto”, “mal viento”, brujería o el conocido “mal de ojo” (Villa Rojas, 1987; de León, 2000; Hirose, 2003), pudiendo escapar de él (Guiteras, 1965).

Entre los mayas existe la creencia de que al nacer los bebés se encuentran en una condición de “frío”, adquiriendo gradualmente “calor” conforme van creciendo, hasta alcanzar una condición de equilibrio en la edad adulta (Cervera y Méndez, *en prensa*). Este “calor” (que corresponde al *k’iinam* de los mayas de Yucatán) se refiere a una cualidad energética del cuerpo y se considera que las mujeres la poseen en menor cantidad que los varones, mientras que los ancianos tienen más pues lo han acumulado en el transcurso de su vida (Nájera Coronado, 2000). La naturaleza “fría” de los infantes, aunada a la inestabilidad de su alma, son las cualidades que determinan su fragilidad, en especial durante los tres primeros años de vida (de León, 2003; Guiteras, 1965; Redfield y Villa Rojas, 1990) De este modo, para proteger el cuerpo y el alma del infante, una de las precauciones que sus padres deben

²¹ Pongo el término con un signo de interrogación pues aún se encuentra en discusión si corresponde al *ch’ulel* de los tzotziles.

tomar es el de procurar mantenerlo aislado de la vista de otros adultos, en particular de mujeres embarazadas (Pye, 1986) y dentro de los límites del espacio doméstico, el que mediante varios procesos rituales se mantiene protegido de los malos “vientos” (Hanks, 1990; Hirose, 2003).

Posteriormente, la adquisición de la lengua provee al niño maya de nociones espaciales complejas propias de su cultura, en especial las relacionadas con la orientación espacial de tipo geocéntrico, la cual toma como referencia los rumbos del mundo y el eje oriente/arriba – poniente/abajo (de León, 2001), orientación que, como se verá en este trabajo, se corresponde con el eje vertical del sol cuando se encuentra en el cenit, formando parte del complejo sistema maya de representación del universo (Hanks, 1990). La adquisición del lenguaje junto con la “llegada” del entendimiento²² (el *ch’ulel* para los tzotziles, el *óol?* para los mayas yucatecos), son factores fundamentales que dentro del nicho de desarrollo²³ (Super y Harkness, 1986) interactúan con el espacio físico y social (destacando la copresencia madre-infante), las prácticas de cuidado infantil (caracterizadas por un continuo contacto corporal y afectivo) [de León, 2003; Pye, 1986] y las etnoteorías parentales²⁴ (entre las que destaca la cosmovisión como factor determinante), definiendo el momento y la manera en que el individuo se convierte en “persona”. En el caso de los tzotziles, un individuo que todavía no habla bien la lengua no se le considera una “persona” como tal (Pye, 1986), mientras que el aprender a habitar el espacio y ubicarse en él de manera culturalmente apropiada es un requisito para poder convertirse en tzotzil (de León, 2003).

²² Cervera y Méndez (en prensa), mencionan que en el caso de madres maya yucatecas de una comunidad tradicional, el “entendimiento de los niños llega alrededor de los doce años de edad”; de León (2003:505) por su parte, refiere que para los tzotziles esto se da a los tres o cuatro años de edad, cuando “ya tiene(n) *ch’ulel*”- aunque hay que aclarar que ella no estudió niños en etapas posteriores de desarrollo. Aquí nuevamente pongo el término maya yucateco correspondiente, *ool*, con un signo de interrogación pues, como ya mencioné, es encuentra en discusión su equivalencia con el término tzotzil.

²³ El nicho de desarrollo es un concepto elaborado por Super y Harkness (1986) que consiste en un marco conceptual que permite estudiar la regulación cultural del micro ambiente del niño, tratando de describir este ambiente desde el punto de vista del propio niño, de tal modo que permita comprender el proceso de desarrollo y la adquisición de la cultura. El modelo tiene tres componentes: 1) el ambiente físico y social del niño, 2) prácticas de cuidado infantil reguladas culturalmente y 3) la psicología de los encargados del cuidado del infante.

²⁴ Las etnoteorías parentales (Super y Harkness, 1986) son una serie de creencias compartidas por los padres de un determinado grupo cultural, sobre la naturaleza de los niños, su desarrollo y el significado del comportamiento. Estas ideas se desarrollan en un determinado contexto cultural de espacio y tiempo y se relacionan con otros aspectos como la paternidad, la familia y la idea de sí mismo en la sociedad. Según estos autores las etnoteorías parentales ejercen una fuerte influencia sobre la salud y el desarrollo de los niños así como de los padres mismos.

El término en maya yucateco para designar a la “persona” o “individuo humano” (hombre o mujer) es *uinic* (Bourdin, 2002: 77), mientras que *uinicil* (con el abstractivo *-il*) se usa para designar a la “humanidad” o a la naturaleza humana. A partir del análisis semántico del término *uinic*, relacionándolo con expresiones integradas con este término (como *uiniccunah* - hacer hombre al huérfano o huérfana, casarlos; *uinicán* – mujer concertada para casarse), Bourdin (2002: 88-89) llega a tres conclusiones fundamentales: 1) El término *uinic* no deriva ni se relaciona con términos para designar las partes del cuerpo ni al cuerpo mismo, sino que al parecer era utilizado desde tiempos muy antiguos (del Proto-maya) como etnónimo de identidad étnica, es decir como nombre propio de la etnia maya con el significado de “los hombres”. 2) Asociado a lo anterior, el significado de *uinic*, como etnónimo, es androcéntrico y no se relaciona con los términos usados para designar partes corporales que distinguen los sexos. 3) Si bien *uinic* tiene relación con términos que denotan la condición de matrimonio o compromiso matrimonial, el término no deriva de ellos. El mismo autor continúa su análisis semántico asociando *uinic* con otros términos con los que postula probables nexos, como *uinan*-orden, *uinal*-mes de veinte días, *uinic*- medida de tierra de veinte estadales.

A pesar de que no llega a conclusiones definitivas en ninguno de los casos analizados, los datos que aporta sobre sus acepciones y posibles conexiones semánticas resultan de gran utilidad para hacer nuevos planteamientos al confrontarlos con los datos etnográficos (principalmente los relativos a los rituales) y éstos a su vez con los principios fundamentales de la cosmovisión maya. En este contexto, la persona la constituye un cuerpo (*cucut*), cuya estructura es una réplica de la estructura cósmica, con cuatro rumbos y un centro, conformado por los mismos elementos de la naturaleza (tierra, agua, fuego, viento y luz), los cuales se manifiestan simultáneamente como materia (el cuerpo y sus sectores) y como energía (plexos y “sombras”). Pero el cuerpo es tan solo la envoltura de la verdadera naturaleza humana, compuesta por entidades de naturaleza sutil: *pixan*, *óol*, *kinam* e *íik*, los cuales constituyen lo verdaderamente esencial y permanente del ser humano.

El ser humano comparte su ser, físico y espiritual, con los demás seres que pueblan la tierra, en una interacción que se da tanto en un espacio delimitado por cuatro lados (correspondientes a los cuatro rumbos) como en la dimensión temporal derivada del movimiento (en contrasentido a las manecillas del reloj) de este espacio en el universo.

Ahora bien, el espacio cuadrado, la dimensión habitada por el hombre, simboliza el orden primordial establecido por los dioses al momento de la creación, de lo que probablemente deriva la asociación de *uinic* con *uinan* – orden (Bourdin, 2002). Este espacio a su vez presenta veinte unidades de medida por lado, del mismo modo que la milpa del maya de hoy tiene 20 metros por lado (es decir un “mecate”) y que a principios de la Colonia medía veinte estadales o *kaanes* (es decir un *uinic*). Pero este espacio en el que habita el ser humano no es estático, sino que está sujeto al movimiento, en la dimensión temporal, en períodos de veinte días, es decir un *uinal*. Y el ser humano, como un microcosmos reflejo del macrocosmos, también está regido por el número veinte, con cinco dedos en cada extremidad de su cuerpo, veinte en total, es decir, “el número de una persona completa” (Faust, 1998a: 618).

Cuado fue creado el mundo, intervino la pareja primordial, *Xmucane* y *Xpiyacoc*, simbolizando la unión de los opuestos y complementarios, lo masculino y lo femenino, el día y la noche, lo frío y lo caliente. La participación de estas dos fuerzas primordiales en el proceso de creación del universo constituye un orden divino que el ser humano en adelante debió respetar, como principio que permitiría mantener el ciclo de la vida sobre la superficie de la tierra, principio que hoy en día se mantiene y se expresa simbólicamente en los rituales mayas de sanación (Faust, 1998a), al igual que en otros ámbitos del orden natural como el Reino Vegetal en el que para toda planta hay un “macho” y su contraparte “hembra” (que no siempre corresponde a la misma especie). En este contexto, el término *uiniccunah* – hacer hombre al huérfano o huérfana, como *uinican* – la mujer que está otorgada o concertada para casarse (Bourdin, 2002: 79-80), más allá de posibles derivaciones semánticas de *uinic*, significa el proceso que lleva al ser humano, hombre o mujer, a conformarse como una “persona”, al unirse con su contraparte complementaria. De ahí que cuando una persona no puede encontrar pareja o tener una relación estable (que se manifiesta como la ausencia de una de las líneas que forman la cruz en la palma de la mano), es necesario hacer una ceremonia en el mar para quitar la “mala suerte” (Hirose, 2003). A nivel corporal, siendo el cuerpo un reflejo del cosmos, también se presenta un lado masculino (derecho) y otro femenino (izquierdo), de cuya unión se integra una unidad (simbolizando así mismo el centro), que puede ser un hombre o una mujer.

La cualidad masculina se representa simbólicamente por un cuadrado, el espacio delimitado por cuatro lados, como la milpa y la casa, dentro de la cual se encuentra el fogón (*k'óoben*), formado por las tres piedras que fueron colocadas al principio de la creación (Foto 17), simbolizando la cualidad femenina que marca el centro pero que se representa no por un triángulo (uniendo las tres piedras) sino por el círculo. Es por ello que cuando un *h'men* dibuja un *kantiis* (quincunce) lo representa trazando una cruz dentro de un círculo grande, con otro pequeño en el centro (García, et. al, 1996 – figura 3.2.a). Recordemos también que lo masculino se mueve (en el tiempo) a ritmo de cuatro, mientras que lo femenino lo hace a ritmo de tres, y por ello la ceremonia de *hetz'mek* (que describiré en el siguiente capítulo) se hace cuando el bebé tiene cuatro u ocho meses, si es varón, o bien a los tres, seis o nueve meses, tratándose de una niña. Estos mismos símbolos, el cuadrado y el círculo, tienen representaciones prehispánicas como las que se encuentran en la zona arqueológica de Cacaxtla, en una de cuyas plataformas se pueden ver estas figuras hechas en piedra y colocadas en el centro, una junto a la otra (foto 26). Los mismos símbolos se encuentran en el “verdadero” ombligo de la tierra, ubicado en la parte lateral del palacio municipal de Maní, en una piedra con forma de prisma rectangular colocada en el piso con un cuadrado y un círculo labrados en su cara superior (Figura 5.1.e). Este sitio, como ya mencioné, aún hoy en día es utilizado como una gran fuente de energía para los rituales de sanación, de acuerdo a un *h'men* de la región. Esta misma simbología, sólo que llevada a una tercera dimensión, es decir un cubo (derecha, masculino) y una esfera (izquierda, femenino), ambos de jade, fueron colocados en las palmas de las manos y las plantas de los pies del cuerpo de *Pakal*, sitios corporales considerados por los *h'meno'ob* actuales como las “llaves del cuerpo” (Hirose, 2003). Aunque ambas piezas son consideradas como símbolos de jerarquía (Romano Pacheco, 2005), a partir de su ubicación: el cubo en la parte derecha del cuerpo, de cualidad masculina, y la esfera en la izquierda, de cualidad femenina, es posible que estén representando la unión de los dos aspectos del cosmos: lo masculino y lo femenino. (fig. 3.2.b).

El uso ritual del cuadrado/cubo y el círculo/esfera, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, constituye una clara evidencia de la continuidad de uno de los principios cosmogónicos de los mayas.

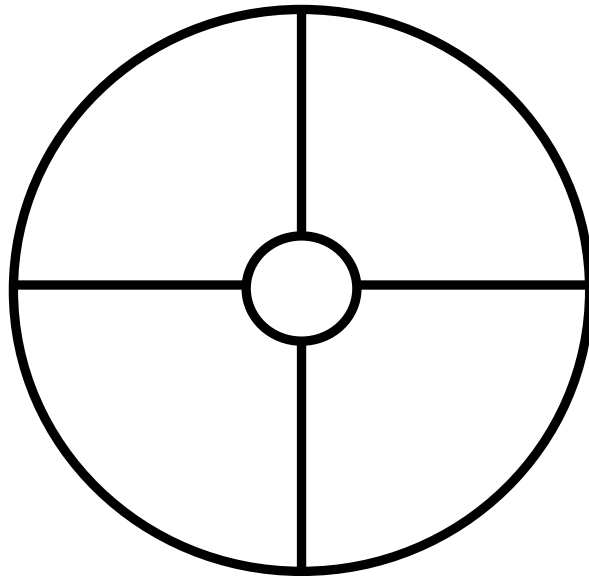


Figura 3.2.a. El *kantiis* (quincunce), dibujado por un *h'men* (esquema elaborado a partir de García, et.al., 1996: 38).



Figura 3.2.b. La esfera (femenino, izquierdo) y el cubo (derecha, masculino) en las manos y pies de Pakal.

4. EL CUERPO Y LA PERSONA EN LOS RITUALES Y LAS PRÁCTICAS DE SANACIÓN

4.1 La noción de enfermedad y los principios de la terapéutica

El concepto de salud en la medicina maya incluye el cuerpo, la mente y el espíritu, los que, considerados como un todo, deben estar en equilibrio entre un conjunto de cualidades de carácter dual, opuesto y complementario (frío/caliente, masculino/femenino, derecha/izquierda) y pueden verse afectados por fuerzas de diversa índole, que van desde las de carácter “divino” o espiritual y los fenómenos naturales, hasta las relaciones humanas y las actividades agrícolas (Villa-Rojas, 1987; Faust 1988a, 1988b, 1998a; García, 2001). En el ceremonial maya asociado a la salud y la vida social y productiva es posible encontrar elementos simbólicos comunes asociados simultáneamente a aspectos sociales, productivos y de salud emocional y física – en concordancia con la cosmovisión maya que concibe el mundo como un todo interrelacionado (Faust, 1988b).

La salud, como estado de equilibrio, se puede mantener o recuperar estableciendo una relación de reciprocidad con las fuerzas creadoras (Freidel, et al., 1993; Vogt, 1979), de ahí la necesidad de alimentarlas simbólicamente en rituales propiciatorios o de sanación. Esta idea al parecer es de origen prehispánico ya que en textos como el *Popol Vuh* se menciona la intención de los “dioses” de crear seres que pudieran hablar y comprender su habla, invocando y llamando por sus nombres a sus creadores. Después de varios intentos, los “dioses” finalmente pudieron crear a los hombres con maíz y agua, los que resultaron capaces de adorarlos y de proveerles sustento, alimentándolos con sangre y sacrificios en ceremonias religiosas. En este mismo texto el maíz es equiparado con la carne humana, mientras que las aguas originales de la creación con la sangre (Freidel, et al., 1993). Los dioses continuaron proveyendo agua en forma de lluvia, manantiales, ríos y cenotes, así como generando el maíz, alimento del hombre, a partir de la tierra. De este modo el ciclo de las generaciones se ha perpetuado a través del tiempo (*ibid.*).

En las ceremonias mayas actuales, se continúan ofrendando estos mismos elementos de manera simbólica: la sangre a través de la grasa de pavo con achiote (en ocasiones la sangre misma del pavo) y la pasta de pepita menuda, y el maíz como símbolo de la carne humana en diversos alimentos y bebidas.

Las enfermedades y sus causas

De acuerdo al sistema conceptual maya, la salud es un estado de equilibrio dinámico, mientras que la enfermedad es la ruptura del mismo (García et al., 1996). En este sentido, la salud-enfermedad se ve como un proceso en el que se busca restablecer el estado de equilibrio, fundamentalmente de frío-calor, frente a factores externos e internos de diversa índole: climáticos, alimenticios, emocionales y “energéticos”¹ que son transmitidos por elementos de índole natural o espiritual (*ibid.*). Un caso especial lo ocupan los huesos, pues a pesar de que su desacomodamiento provoca un desequilibrio, no se concibe como una “enfermedad” como tal, ya que no han participado los factores mencionados que la generan (AO).

Una condición fundamental para mantener o recuperar el equilibrio, y por ende la salud, es la relación equitativa y recíproca con los demás seres, visibles e invisibles, con los cuales el ser humano interactúa. Es por ello que en el ceremonial maya se ofrece maíz y comida, y en ocasiones un animal en sacrificio, como pago por los beneficios aportados por la Tierra y los “dueños” de la naturaleza, o bien en calidad de intercambio, para recuperar el “alma” del individuo enfermo que estos “espíritus” han tomado para alimentarse. Los mayas prehispánicos consideraban a la Tierra como una entidad viva y sagrada, que proporcionaba el maíz como el sustento material y espiritual del hombre, a la vez que constituía el lugar de donde éste provenía y hacia el cual retornaría al morir (Bassie-Sweet, 1996). Para los mayas actuales –como para los demás pueblos mesoamericanos– la Tierra y la naturaleza siguen siendo espacios sagrados en los que el hombre no manda, ya que no es su dueño, por lo que para obtener su sustento debe retribuirles lo que de ellas recibe, en una relación de reciprocidad que de no cumplirse “no sólo se corre el riesgo de perder la cosecha, sino de enfermar y (hasta) perder la vida” (Boege, 1996: 27). De este modo, cuando el campesino maya cae enfermo por haber cometido alguna falta, como el no haber realizado alguna de las ceremonias agrícolas, para enmendarla –y con ello recuperar la salud– es necesario llevar a cabo un ritual de “cambio” (*k'ex*) en el que el “alma” de un animal ofrecido en sacrificio es intercambiado por el alma humana que la Tierra ha tomado para alimentarse. Esta, como otras ceremonias mayas, solo puede ser realizada por los intermediarios con el mundo

¹ Con esta referencia entrecomillada los autores hacen alusión a la energía como el concepto occidental con el que se ha pretendido traducir conceptos mayas equivalentes (*ool*) de la medicina maya, al igual como se ha hecho en la medicina china (para el concepto de *Qi*, que correctamente se traduce como “soplo”).

natural, la Tierra y el monte, las plantas y los animales, que son los especialistas rituales, sacerdotes a la vez que médicos tradicionales, los *h'meno'ob*.

Continuando con el concepto de "equilibrio", éste constituye un aspecto central en las concepciones en torno a la práctica médica tradicional maya de hoy en día. Las diferentes causas de enfermedad modifican este equilibrio y pueden ser producidas por el propio organismo, por los familiares del enfermo, la comunidad, la naturaleza o por las "divinidades", al alterar éstas la armonía orgánica interna, la familiar, social, ambiental o "divina" (García, et al., 1996). De este modo, y en concordancia con la visión maya del ser humano como parte de una totalidad ordenada y en equilibrio, la noción de enfermedad incluye no solo al individuo sino a la colectividad, llámese familia o la comunidad en su conjunto. En este sentido, cuando algún individuo enferma por haber transgredido alguno de los principios de orden o reciprocidad, haciendo enojar a los espíritus dueños de la Tierra y los montes, éstos se cobran la afrenta enfermando al trasgresor, pudiendo afectar también a su familia y en algunos casos a otros miembros de la comunidad. En ocasiones el individuo no es el directamente afectado sino su ganado, que se enferma o muere, sus abejas, que abandonan los apiarios, o los cultivos, que son azotados por plagas, enfermedades o bien por la sequía. Esta concepción colectiva de la enfermedad es el fundamento para la realización de ceremonias en las que participa la comunidad en su conjunto, como el *cha'a chak* (ceremonia de petición de lluvia) y el *loh kaj* (ceremonia para el bienestar de toda la comunidad).

Aunque para los médicos tradicionales mayas no existe una clara diferenciación, y por ende una clasificación de las enfermedades de acuerdo a su causalidad, en términos generales y para efectos de su sistematización, los autores distinguen dos tipos: las naturales, terrenales o *lu'um kabil* y las "sobrenaturales" (también llamadas "cosmogónicas" [Balam, com. pers.]), provocadas por el "mal viento" o *íik naal* (Villa-Rojas, 1987; Balam, 1987; Balam, 1990; García et al., 1996)². Sin embargo, la etiopatogenia de ambas muchas veces se imbrica, ya que una y otra causas están íntimamente relacionadas, y en la práctica la sintomatología de una enfermedad natural puede deberse a una causa sobrenatural y viceversa (Balam, 1987; García, et al, 1996).

² Gubler (inéd.) en su clasificación de las enfermedades en la medicina maya considera cuatro tipos, de acuerdo a los agentes causales: naturales, sobrenaturales, involuntarias y el hechizo y la brujería. Las dos primeras corresponden en su etiopatogenia a las ya descritas, mientras que las involuntarias, como su nombre lo indica, son provocadas de manera no intencionada por personas u otros agentes naturales. Las provocadas por hechizo o brujería en realidad corresponden a las de tipo sobrenatural, del mismo modo que las involuntarias.

Las enfermedades naturales se deben a causas sobre todo de tipo físico, como los desequilibrios frío-calor, el aire, los alimentos y hábitos alimenticios, golpes, posturas y movimientos bruscos, suciedad, exceso de trabajo, etc. (García, et al., 1996). Las enfermedades sobrenaturales se caracterizan por la presencia de “vientos” como agentes causales, considerando este término en una acepción mucho más amplia que va desde lo físico o climático hasta lo espiritual y constituye el enlace entre el mundo natural y el espiritual. Se puede tratar de un fenómeno físico al desequilibrar el balance frío-calor del cuerpo, o ser generado por personas, animales o plantas o bien convertirse en un emisario de los “dueños” de los montes, el corral o las milpas. Los “vientos” afectan especialmente la sangre, el cerebro, el estómago y las articulaciones; también tienen efectos sobre el denominado *tipte´* y el *óol* (*ibid.*). A partir de esta cualidad dual de los “vientos”, es decir como agentes tanto de tipo físico como espiritual, el uso del término “sobrenatural” para designar a las enfermedades que ellos provocan resulta inapropiado, además de impreciso, por lo que una clasificación que considere por un lado las enfermedades naturales y por el otro las provocadas por “vientos”, sería lo más apropiado y cercano a la realidad de la concepción maya de la enfermedad.

Es frecuente escuchar a los curanderos cheneros comentar que su trabajo consiste en atender las enfermedades que los doctores no pueden curar. Este tipo de enfermedades precisamente son las provocadas por los “vientos”, que ellos denominan “aires” y que pueden ser del monte, del cambio de día³ (día-noche), de la milpa y de los “cuyos” (sitios arqueológicos), entre otros. En relación con éstos últimos, un *h'men* refiere que a las doce del día los señores que cuidan el monte pasan por las ruinas y, si una persona llega a pasar por ahí a esta hora, corre el riesgo de cargar “aire de ruina” (JDO), pudiendo llegar a quedar loco si no se le atiende. Estos señores son “vientos” que se quieren llevar el espíritu de las personas bajo la tierra. También existen otro tipo de “aires” a los que se les denomina “calurosos” y se adquieren cuando el cuerpo está caliente y se enfría bruscamente por un viento o agua fríos, por lo que lo “caluroso” más bien se refiere a la condición del cuerpo y no al “aire” mismo como agente causal.

³ Entre los mayas peninsulares la transición de un día a otro se da al mediodía, momento en el que el sol se encuentra en el cenit y se posibilita el tránsito espiritual desde y hacia otros niveles del cosmos.

Este delicado balance entre lo frío y lo caliente determina la condición de salud-enfermedad y puede ser alterado, además de los “aires”, por otros agentes físicos como el vapor de agua que sale al destapar el *pib* (el hoyo que se hace en la tierra para cocinar los tamales rituales). En este caso, si la persona que está haciendo esta labor se moja porque en ese momento está lloviendo, el vapor al entrar en su cuerpo “pasma” su sangre, quedando ésta seca, oscura y sin circulación, pudiendo provocar la muerte de no ser atendida de inmediato.

En la etiopatogenia de las enfermedades producidas por los “malos vientos” el componente espiritual es determinante. Los elementos etiopatogénicos son el maleficio directo o a distancia, el calor, el frío, el aire y los nervios (Balam, 1987, 1990). Estos “vientos” tienen propiedades negativas provenientes de deidades, santos o aluxes que son “dueños” de elementos o fenómenos naturales, como los cenotes, ojos de agua, el monte, la lluvia, los vientos y el sol (*ibid.*).

Debido a su carácter mágico-religioso, que predomina y se combina con elementos naturales, la forma de curación de las enfermedades producidas por "malos vientos" es de tipo ritual y simbólico, mediante ceremonias que por lo general lleva a cabo el *h'men*, asistidas o complementadas por la herbolaria o las punciones.

Para concluir, cabe mencionar que en relación al concepto de salud/enfermedad, para los médicos tradicionales cheneros la persona puede presentar una condición “buena” o “mala”, pero sin términos medios (AO). Cuando se está “medio mal”, el paciente simplemente puede empeorar, o bien sanar. Esta idea al parecer parte de la concepción maya del cuerpo sano como aquel que se encuentra en equilibrio, condición que incluye tanto las fuerzas físicas (frío-caliente) como la relación recíproca del hombre con sus creadores.

Los principios de la terapéutica

Entre los médicos tradicionales cheneros existen algunos principios básicos que fundamentan su práctica terapéutica. En primera instancia ellos mismos se conciben no como curadores sino como sanadores, ya que su labor no consiste en atacar una enfermedad, sino en lograr que el paciente recupere el equilibrio de su persona y su salud en los diversos ámbitos que conforman el ser humano. En este proceso el terapeuta, como sanador, sólo es un intermediario de una fuerza superior que es la que realmente actúa en el

restablecimiento de la salud⁴. En este sentido, uno de los médicos tradicionales cheneros cuenta de un paciente que siempre que llegaba a consulta se quitaba los zapatos antes de entrar, pero él hacía que se hincara antes de curarlo, pues “al que hay que venerar es a Dios, pues él es el que cura” (P). De este modo, el sanador es concebido como un ser imperfecto y limitado, y como tal por más que se esfuerce no logrará “más allá de un 90%” (AO) de efectividad en su labor, mientras que “el 10% restante” corresponde a la intervención divina, que por “sí ser perfecta” (AO), no necesita más de esta proporción para actuar⁵. El paciente, por su parte, debe estar dispuesto a ser sanado, ya que de esa disposición depende la efectividad de la terapia así como la rapidez con la que recupere su salud. Esta tríada se asocia al tres, número que, de acuerdo a uno de los médicos tradicionales cheneros (AO) corresponde a los niveles del universo maya: cielo, tierra e inframundo. Estos tres componentes –Dios, sanador y paciente- se representan con la forma de un triángulo, en cuya esquina superior se encuentra la divinidad, Dios, el Ser Superior; en la esquina inferior izquierda se ubica el sanador, en su carácter de intermediario, mientras que en la esquina inferior derecha está el paciente, en su carácter de receptor activo. Esta imagen se representa con un ojo en el centro del triángulo, al “igual que los judíos” (AO - figura 4.1.a). En este contexto del sanador como intermediario, los médicos tradicionales mayas de varias regiones refieren que las hierbas tienen su “espíritu”, que es lo que en realidad cura, y que se les debe pedir permiso y llamar a su “espíritu” antes de cortarlas. Este espíritu es igual al de los humanos, los animales y los astros. Además hay plantas que curan de día y otras que lo hacen de noche. Aparte del respeto por las plantas medicinales, uno de los *h'meno'ob*⁶ refiere que el poder curativo de una planta reside en la fe, tanto del sanador como del paciente, en la fuerza espiritual de la planta.

⁴ En este sentido, Paul (1976) refiere que entre los hueseros guatemaltecos de San Pedro la Laguna, ellos mismos se conciben como instrumentos de curación, mientras que el “huesecillo” con poderes curativos es el que realmente actúa en el proceso de sanación.

⁵ En este contexto, dentro del ámbito epistemológico, resulta sorprendente la similitud con las concepciones de algunas tradiciones orientales, como la china y la hindú, que consideran al conocimiento intuitivo como libre de error, y por lo mismo el único verdadero, ya que es un saber asociado a lo divino. Esta “verdad” es equiparada con ese rango que va del 1 al 10% y que para la ciencia occidental estadísticamente es considerado como “error” y por lo mismo fuera del control humano.

⁶ Plural de *h'men*.

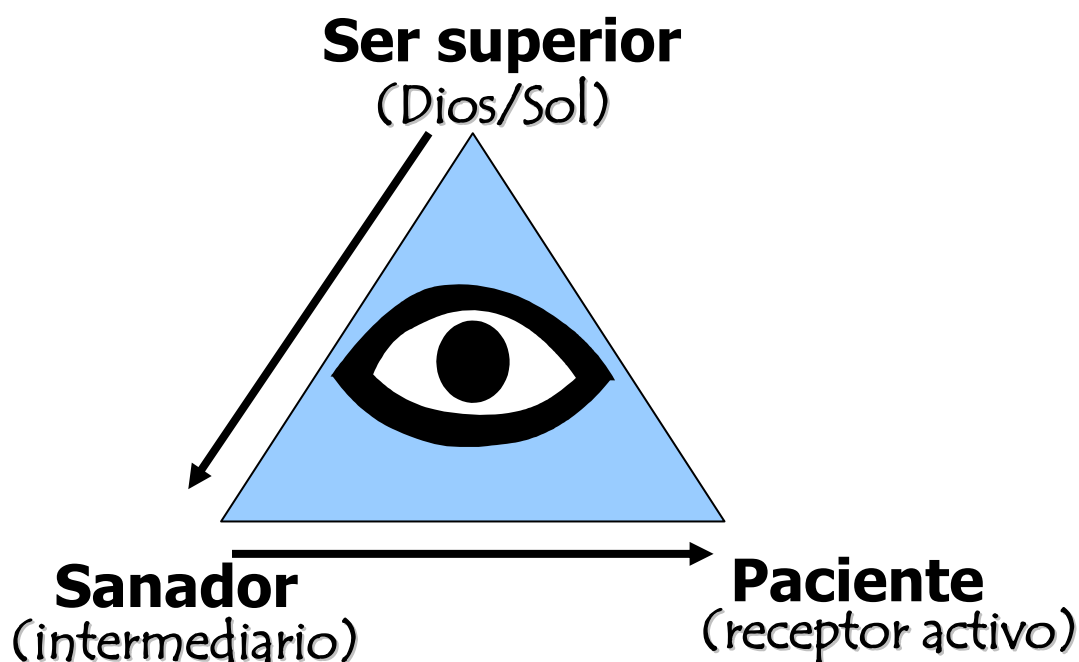


Figura 4.1.a. Tríada en la relación divinidad/terapeuta/paciente

La numerología, de amplio uso y profundo significado en los rituales mayas propiciatorios y de sanación, es el segundo principio de la terapéutica tradicional maya. Uno, tres, cinco, siete, nueve y trece (nótese que todos son nones⁷), son los números más empleados, en orden creciente de importancia, de acuerdo a un huesero de Bolonchén. De ellos, tres están directamente relacionados con el cuerpo humano:

Cinco – su significado se asocia a las cuatro orientaciones cardinales y el Sol-Dios (en el centro), sin embargo su presencia reiterada en varios sectores del esqueleto humano es señalada por el huesero como muy significativa: cinco vértebras cervicales⁸ y cinco lumbares, cinco huesos en brazos y piernas, cinco dedos en manos y pies, cinco pares de

⁷ Gubler (1991) refiere que de acuerdo a los textos de los Libros del *Chilam Balam*, los números mayas más importantes son el cuatro, el nueve y el trece, mientras que el cinco y el siete ocupan un lugar secundario. Así mismo, menciona la asociación del trece con la cualidad masculina (asociada a su vez con *Oxlahun-ti-ku*, las trece capas del cielo), mientras que el nueve tiene una connotación femenina (asociada a *Bolon-ti-ku*, los nueve señores del inframundo).

⁸ Hay que aclarar que las vértebras cervicales son siete y quedaría por aclarar por qué solo se consideran cinco.

costillas unidas al esternón. El cinco también se relaciona con los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, más el quinto: la luz, asociada a la divinidad.

Siete - se refiere a las cuatro orientaciones cardinales y las tres potencias: pensamiento, palabra y acción. Nuestros pensamientos se concretan en acciones y se expresan en palabras, que también son acciones. Toda acción, u objeto producto de una acción, ha sido concebida previamente como un pensamiento. Otra asociación se da con la suma de las cuatro orientaciones y los tres niveles del universo maya. De acuerdo a otro *h'men*, oriundo de Yucatán (JK) el siete simboliza la perfección y por lo mismo la divinidad misma.

Nueve - se refiere a los orificios del cuerpo: 2 ojos, 2 oídos, 2 fosas nasales, 1 boca, 1, uretra y 1 ano⁹. El nueve, así como sus múltiplos, es uno de los números más utilizados en ceremonias, expresado tanto en objetos rituales como en acciones que componen los ritos. Es también una importante referencia en la dosificación (cantidad y frecuencia de las tomas) de medicamentos herbolarios.

El **uno** se refiere a la unidad pero también representa el Universo, así como el Sol (y por lo tanto Dios mismo). El **trece**, como es sabido, está asociado a los niveles del cielo, y se le representa en la elaboración de los “panes” (*waj*), en ceremonias como el *waji kool*, pero también se refiere a las “doce tribus” (AO) que en la antigüedad llegaron a las tierras mayas, guiadas por *Zamna* (12 + 1). El **tres** se asocia principalmente con los tres niveles del universo maya: cielo, tierra e inframundo.

Uno de los principios básicos de la terapéutica maya es el de “curar lo semejante con lo semejante”. Este principio, todavía vigente entre los terapeutas tradicionales mayas actuales, al parecer tiene sus raíces en la medicina prehispánica, ya que en documentos como el *Chilam Balam* de *Nah*, se hace alusión a la curación de varios padecimientos siguiendo este principio: nidos de avispa para curar erupciones en la piel que asemejan la picadura de este insecto, plantas o frutas rojas para curar el flujo o vómito con sangre, así como plantas o frutos de color amarillo para curar padecimientos como la ictericia o enfermedades biliares (Gubler, 1991). Como ejemplos de este principio encontrados en el presente estudio están la curación del cirro o *tipte'* con la planta denominada *tipte'-ak* (cuya

⁹ El número de orificios del cuerpo es igual tanto en el hombre como en la mujer, ya que vagina y uretra se consideran como una unidad. En contraste con esta idea, en una ceremonia de *u janli kool* celebrada en Quetzal-edzná, Camp., el *h'men* hizo notar que fueron diez los orificios del *t'uup* (muñeco ritual elaborado con masa de maíz) rellenos con pepita de calabaza molida (Hirose, 2003), esto debido a que para este *h'men* los orificios corporales corresponden a: ojos (2), nariz (2), boca (1), orejas (2), mollera (1), corazón (1) y ombligo (1).

forma asemeja a un cordón umbilical, mientras que sus frutos son “como bolitas” parecidas al cascabel de la víbora); la curación del ombligo saltado con un trozo del cordón umbilical del bebé (es decir el muñón¹⁰) tostado y molido; las hojas de *sinanche* (*Zanthoxylum caribaeum* Lam.), cuya forma curvada y por pares que asemeja el glifo *Íik* (viento) le otorga la cualidad de curar el “mal aire”; así como el uso de semillas de achiote que, esparcidas sobre la cama del paciente, permiten curar afecciones de la piel como la varicela.

Otro de los principios de la terapéutica tradicional maya es el que se refiere a la división del cuerpo en *yaan/yum* y los plexos y su proyección en las *yochob* (sombras). Como ya mencioné, la relación entre los sectores izquierdo y derecho del cuerpo se da de manera cruzada, de tal suerte que cuando se desacomoda una articulación, por ejemplo una rodilla, solo puede ser de un lado, es decir la izquierda o la derecha. Como consecuencia puede haber un dolor en una muñeca o en un costado del cuerpo, pero en el lado opuesto a la rodilla afectada. La complementariedad entre los sectores izquierdo y derecho del cuerpo, como ya señalé, conforman un solo concepto: *yaan yum* (“ahí está el Señor”) [AO], que expresa la idea de intermediación del sanador de una fuerza superior que es la que realmente cura. Por su parte los plexos y los *yoch*, con sus colores correspondientes, se usan en la caracterización tipológica del paciente, para conocer su temperamento y tomarlo como referencia en el diagnóstico.

Uno de los principios aplicables en muchas (si no es que en todas) de las prácticas y rituales mayas, propiciatorios y de sanación, es el de la dualidad masculino-femenino (al que se asocian los principios de caliente-frío, arriba-abajo, derecha-izquierda, día-noche, etc., por lo que en realidad se trata de un mismo principio). Este principio deriva de la concepción maya de la creación y el mantenimiento del mundo como procesos que requieren de la participación de las dos fuerzas: masculina y femenina, representadas simbólicamente en las ceremonias por medio del maíz colado (de color blanco, el semen) y el achiote (de color rojo, la sangre) [Sigal, 2000] y corporalmente por el lado derecho e izquierdo (Faust, 1998a), así como la parte de arriba y abajo, respectivamente. Para el pensamiento maya la relación entre la reproducción biológica y la identidad genérica es fundamental, ya que, de acuerdo al mito maya de la creación, el universo fue concebido por la unión de seres sexuados (*ibid.*). El ser

¹⁰ El muñón, la parte del cordón umbilical que queda pegada al ombligo del bebé al nacer, en el contexto de las culturas mesoamericanas así como de otras culturas del mundo, se considera que contiene su fuerza anímica, e inclusive es considerado el recién nacido mismo (Fagetti, 2005).

humano mismo es concebido como incompleto si vive solo, dificultando el encontrar o vivir en pareja y pudiendo inclusive enfermar si se mantiene en esta situación. La manifestación corporal de esta condición anómala es la falta de una de las líneas que forman la “cruz” del centro de la palma de la mano, condición que puede curarse mediante una ceremonia que lleva a cabo el *h'men* en el mar, “símbolo absoluto” de la fertilidad entre los pueblos mesoamericanos (Broda, 2001:214). Este ritual propiciará la formación de la línea palmar que permitirá la recepción de la fuerza divina que posibilitará la procreación y con ello la continuación de la vida humana sobre la Tierra.

El proceso de diagnóstico

La mezcla de factores (naturales y por “vientos”) causales de las enfermedades, hace que el médico tradicional generalmente recurra a diversos medios de diagnóstico. De este modo, el tallador o la partera pueden emplear la exploración física del cuerpo para detectar si el cirro está fuera de lugar, si la matriz está caída, o si una articulación está dislocada, a la vez que utilizar un huevo o las barajas para conocer el agente causal de la enfermedad, las características del mismo y el tipo de mal provocado. Tanto el huevo como las barajas son los medios más comúnmente utilizados para el diagnóstico, siendo el primero el indicado cuando los síntomas (debilidad, fiebre, diarrea, etc.) hagan sospechar que es un “aire” el agente causal. El diagnóstico con huevo puede hacerse aún sin la presencia del enfermo, ya que el contacto con una de sus prendas de vestir es suficiente para que atrape el “mal aire” y éste se manifieste como una serie de “hilos” que se forman dentro de la clara. Las barajas, por su parte, generalmente se usan cuando el paciente presiente que la causa de su enfermedad es la brujería. En este contexto el *sáastun*, como piedra o cristal adivinatorio, ocupa un lugar especial al revelar al *h'men* que lo posee tanto la causa de la enfermedad como la forma de curarla.

La “echada” de cartas es una de las prácticas más usadas por los médicos tradicionales como medio de diagnóstico. El tipo de barajas usadas es la española y, según he podido observar con los médicos tradicionales del COLMICH, el procedimiento es el siguiente:

El proceso de lectura incluye tres pasos: en el primero, con las barajas en bulto y boca abajo, el paciente menciona su nombre tres veces; el lector escoge una carta que representa

a su cliente y después de barajarlas, vuelve a colocar las cartas sobre la mesa, en la misma posición. El paciente entonces parte los naipes, colocándolos atravesados a la otra parte restante, es decir formando una cruz, mientras vuelve a decir su nombre completo, nuevamente tres veces, al tiempo que golpea la baraja con sus dedos. En este primer paso encontramos dos elementos interesantes. Por un lado nos recuerda que el nombre lleva la fuerza anímica de la persona, misma que de algún modo es transmitida a la baraja mientras la golpea, posibilitando este proceso la cruz (como cruce de planos que permite el acceso a otra realidad) formada con las propias barajas partidas en dos. El segundo paso consiste en el diagnóstico propiamente dicho, en el que el médico tradicional identifica el agente causal (la o las personas) del mal, así como el tipo de mal causado, es decir si es por brujería o bien si es “personal” (P). La diferencia entre ambos es que en el primer caso –por brujería- la afectación es de orden espiritual, mientras que en el mal de tipo “personal” el paciente puede ser dañado físicamente, por lo que se considera que el riesgo es mayor y por lo mismo requiere de la intervención inmediata del curandero para proporcionarle protección. Así mismo, se identifican los efectos negativos a nivel tanto corporal (como por ejemplo dolores de cuerpo, de pies, espalda, etc.) como emocional (nervios, exceso de reflexión, etc.).

En la segunda “echada” de las cartas se pronostican las posibilidades de sanar y de remediar o detener el mal. Consecuentemente con este proceso, los remedios van en el sentido de: aliviar el dolor físico, mediante medicamentos herbolarios; trabajar en lo emocional, mediante baños con hierbas; y en lo espiritual el paciente recibe una “protección” –un pequeño cojín perfumado, elaborado con tela satinada de color rojo– mientras que para deshacer el mal el curandero continuará con su “trabajo” de limpieza y protección durante las noches. De acuerdo a la posición de ciertas cartas que identifican el dolor corporal, el curandero puede ubicar la parte del cuerpo afectada, es decir si se trata de los pies, de la espalda, los brazos, etc. Esto es posible ya que, como he mencionado, las cartas han recibido la energía del paciente y de este modo constituyen una expresión del mismo, tanto en lo físico, como en lo emocional y lo espiritual, aunque hay que aclarar que es el “Espíritu Santo” el que va hablando y guiando en la lectura de las cartas (P). El paciente por su parte, debe creer en la curación, ya que de otro modo interferirá en la misma o bien provocará que el proceso sea más largo.

4.2 Los rituales y las prácticas de sanación

No obstante que la cosmovisión permea no sólo la medicina tradicional maya sino muchos aspectos de la vida cotidiana de los mayas, he querido hacer una distinción entre las prácticas de sanación y los rituales, pues a pesar de que ambas tienen un carácter simbólico, en los rituales el uso de símbolos es más evidente y juegan un papel preponderante como elementos del proceso de curación, además de que por lo general en estos últimos interviene un *h'men* como intermediario en el proceso mediante el diálogo con los “espíritus” o entes sobrenaturales, quienes mandan y a la vez alejan la enfermedad. Otras diferencias son los rezos, una secuencia más o menos regular de eventos, así como la utilización de un espacio sagrado en el que se realiza el ritual¹¹. Cabe señalar que frecuentemente la curación de alguna afección que requiere la realización de un ritual involucra también el uso de plantas medicinales o la aplicación de alguna otra práctica terapéutica, en concordancia con la visión de la medicina tradicional del cuerpo, la mente y el espíritu como entidades que conforman a la persona como una unidad.

Las prácticas terapéuticas de los médicos tradicionales de los Chenes son una expresión de su concepción del cuerpo humano, como imagen del cosmos con el cual está íntimamente interconectado. Como prácticas considero las “talladas”, las punciones y el acomodamiento de huesos, mientras que como rituales incluyo las “limpias”, las curaciones a distancia y en sueños, el *jets mek* (ritual de iniciación para el infante), el *sakab* (ritual en el que la bebida sagrada de maíz, que lleva el mismo nombre, es ofrendada a los cuatro rumbos del cosmos) y el *k'ex* (ritual de “cambio”), todos ellos realizados dentro del espacio doméstico. Las ceremonias asociadas a la actividad agropecuaria las considero como rituales mayores de carácter más bien propiciatorio que de sanación, por lo que solamente he incluido una de ellas: *u janli kool*, la ceremonia de agradecimiento de la cosecha. Otros rituales de este tipo son las “primicias” (ofrecimiento de los primeros elotes, también llamada *nuhu' tal una*), el *jets lu'um* (curación del solar), *loh* (ritual para pedir permiso) y *cha'a- chak* (ceremonia de petición de lluvia). No es el objetivo de esta tesis hacer una presentación

¹¹ Esta observación me fue hecha por la Dra. Betty Faust, durante una estancia de investigación en el Cinvestav-Mérida, en noviembre del 2006.

detallada de estas ceremonias¹², por lo que en este apartado haré una descripción y/o referencia a algunas de las prácticas y rituales de sanación en los que se expresa la concepción del cuerpo y la persona, describiendo solamente una ceremonia (que tuve la oportunidad de presenciar en Hopelchén, Camp.), *u janli kool*, como ejemplo de la utilización de símbolos corporales en ceremonias agrícolas. Posteriormente pasaré a describir y analizar algunos de los elementos rituales cuyo simbolismo está claramente asociado al ser humano.

La práctica que probablemente refleja más claramente la concepción del cuerpo humano en el contexto de la cosmovisión maya es el masaje del *tipte'*, también llamado "cirro" o "ciro" (nombre en español para el *tipte'*). Como hice referencia en el capítulo anterior, el *tipte'* es un centro energético situado justo por debajo del ombligo (algunos terapeutas tradicionales lo ubican en el borde inferior del ombligo o bien en el ombligo mismo), que es considerado fundamental para el correcto funcionamiento del cuerpo humano¹³. Se percibe al tacto, presionando fuerte, como una bola pequeña algo dura que late, siendo esta la forma de detectar si se encuentra fuera de su sitio. Su desacomodo puede ser provocado por dos tipos de causas: por tomar bebidas frías (sobre todo cuando el cuerpo está caliente), que sería una causa de tipo energético, o bien por una caída o por cargar objetos muy pesados, que serían causas de índole físico; una tercera situación, en la que estarían involucradas las dos causas anteriores, son los procesos de embarazo y parto, considerados como una condición especial en la que se provoca un desarreglo tanto de los órganos como del *tipte'* mismo debido al desarrollo de un ser en el vientre materno. En cualquiera de los casos la consecuencia es el desacomodamiento del cirro, provocando síntomas como vómito, diarrea, debilidad y en ocasiones depresión. Otros síntomas pueden ser la pérdida del apetito y del deseo sexual, así como empaldecimiento y pérdida de peso (Villa Rojas, 1981). Cuando el *tipte'* ya tiene mucho tiempo fuera de su lugar, llega a "pegarse", dificultando la labor de regresarlo a su sitio, o bien se puede ir por debajo de las costillas, haciendo imposible alcanzarlo con los dedos y pudiendo en estos casos hasta provocar la muerte. La enfermedad del *tipte'* como entidad nosológica al parecer es de origen prehispánico, pues en

¹² Remito al lector interesado a mi tesis de maestría, referida en la bibliografía (Hirose, 2003, consultable también en la página web del Cinvestav-Mérida: <http://www.mda.cinvestav.mx/eh02b.htm>).

¹³ Según don Fidelio, un "tallador" de San Nicolás, mpio. de Calkiní, Camp., la posición correcta del *tipte'* es alineado con el ombligo. Cuando pierde esta condición, sobreviene la debilidad y la falta de apetito.

el *Ritual de los Bacabes* se hace mención de dos oraciones con el nombre de *Kantipte* (“latidos de la serpiente”), después de cuyo pronunciamiento se debe frotar el abdomen del paciente con jugo de tabaco, el “vino” de la serpiente pulsadora (Villa Rojas, 1981; Arzápalo, 1987).

La curación del *tipte'* es mediante una “tallada” (que se recomienda realizar cuando el paciente tiene el estómago vacío o bien que ya ha pasado un buen rato de haber comido) que consiste básicamente en masajear con los dedos empujando el cirro hasta regresarlo a su sitio, junto al ombligo. Después el abdomen se talla desde la parte superior, la inferior y los lados, en dirección al ombligo (Foto 16a). Con el paciente boca abajo se talla también la espalda, recorriendo la columna con los pulgares de abajo hacia arriba, desde el cóccix. Se talla además de los lados hacia el centro de la espalda, a la altura de la cintura. Con ambas manos se presiona la columna, a nivel lumbar y dorsal, y después se tallan los brazos, hasta las manos y los dedos. El paciente después se coloca de lado y se le soban los costados, en dirección a la espalda y el ombligo. Los brazos se jalan y se tallan también. El paciente se vuelve a colocar boca arriba, esta vez con un cojín bajo las nalgas, para volver a tallar el vientre y terminar de acomodar el cirro. Con pequeños pellizcos sobre las orillas del ombligo se termina el masaje, pulsando en el centro del ombligo y viendo si el paciente siente dolor, para verificar si el cirro ya quedó en su sitio. En ocasiones, al palpar el cirro se sienten punzadas en la espalda, lo que indica una relación entre el ombligo y otro sitio ubicado a la altura de la cintura, que es hacia donde se concentra el masaje en la espalda.

Una vez terminada la tallada y regresado el *tipte'* a su posición junto a (o en) el ombligo, se “cierra” colocando los dedos verticalmente sobre el ombligo, presionando fuertemente, para después girarlos en sentido de las manecillas del reloj (Figura 4.2.a). Esta operación “fija” al cirro en su lugar, evitando con ello que se vuelva a desacomodar. La tallada se recomienda repetirla una o dos veces más, pero cuando el abdomen está muy inflamado (que todavía tiene “aire”), hay que dejar pasar unos días antes de repetir el masaje, “cerrando” el cirro en la última tallada.

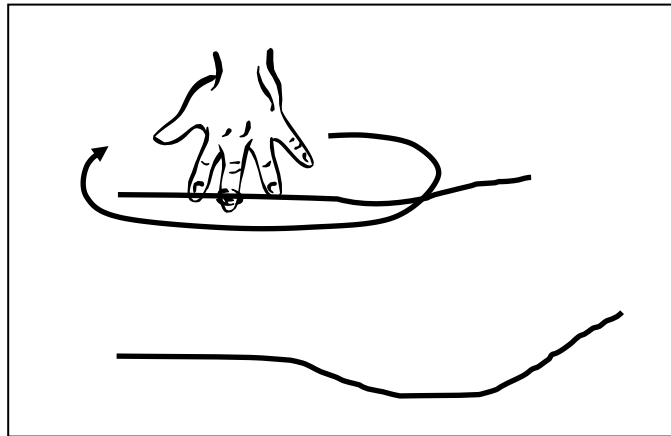


Figura 4.2.a. El “cierre” del cirro, al finalizar la tallada.

Una vez “cerrado” el cirro, sobre todo en la mujer después del parto, es necesario “cerrar” los huesos, apretándolos a varios niveles a lo largo del cuerpo. Para ello el tallador o la partera, según el caso, coloca una manta de algodón alrededor del cráneo y lo aprieta fuertemente formando un torniquete. Este procedimiento se repite colocando la manta alrededor de los hombros (para “cerrar” la cintura escapular), del tórax (abarcando los brazos), la pelvis (para “cerrar el cuadro”), las piernas, rodillas y tobillos. De acuerdo a una experimentada partera de Bolonchén (FC), esta acción tiene como finalidad el “cerrar” los huesos, que en el caso de la madre se han abierto por el paso del bebé a través de la pelvis. A nivel simbólico esta operación se puede interpretar como la unión de la parte masculina – derecha–, con la parte izquierda –femenina– del organismo, con el objeto de reintegrar al individuo en una unidad. El procedimiento a su vez sitúa a la persona en el centro, el lugar en el que es representada la pareja primordial al momento de la creación del universo (*Códice Madrid*, págs. 75 y 76, ver imagen 1 del anexo).

La curación del “cirro” se puede complementar con un té preparado con el *tipte’-ak*¹⁴, una planta medicinal con forma de bejuco (que asemeja una serpiente o un cordón umbilical) [Foto 16b], cuyos frutos tienen forma de “bolitas” (FK), que lo asemejan a la cola de la víbora de cascabel. La bebida se prepara raspando la capa de color café que asoma al quitar la

¹⁴ Existen tres clases de *tipte’-ak*: el negro, el verde y el amarillo, siendo este último el más efectivo aunque también el de sabor más amargo. Como sustituto del *tipte’-ak* se puede usar el guaco.

corteza y que cubre la parte interna del tallo. El polvo que se obtiene se pone a hervir en un pocillo con agua y estando todavía caliente se coloca sobre un paño encima del ombligo. Una vez tibio se cuele y se bebe. Como esta planta es “caliente”, no se puede tomar después nada frío. El calor transmitido por la bebida hace que el vientre (el ombligo y la zona inferior a éste) permanezca caliente hasta el tercer día. Cabe mencionar aquí que el frío como una de las causas del desacomodamiento del cirro, como principal centro energético del cuerpo, y su curación con una planta de cualidad “caliente”, lleva a uno de los principios fundamentales de la medicina tradicional mesoamericana: la dualidad frío-caliente¹⁵.

El masaje del *tipte'* presenta algunas variantes, al parecer propias del terapeuta que lo realiza y muy probablemente en función de la condición del paciente. Por ejemplo, después de tallar el vientre para empezar a mover el cirro (con lo que siempre se inicia el masaje), uno de los terapeutas talla los hombros al tiempo que los aprieta, como cerrando la cintura escapular, para después tallar los brazos en dirección hacia las manos. Después talla las caderas, bajando por las piernas, por su cara antero exterior, y cruzando una pierna sobre la otra sigue tallando hasta llegar a los pies, doblándolos y ejerciendo fuerte tensión. Con las piernas estiradas y el paciente todavía tendido sobre la camilla (o la estera, sobre el piso), las junta y estira jalándolas por los pies. El masaje de la espalda también puede presentar variantes. Con el paciente sentado sobre la camilla, se talla de arriba hacia abajo (al revés que en la descripción anterior), pero en lugar de hacer el recorrido sobre la columna se hace como a cuatro dedos de distancia de la misma, a ambos lados. Después el terapeuta empuja la espalda del paciente (todavía sentado), mientras éste se dobla hacia el frente lo más que puede, al tiempo que recorre la cara antero exterior de sus piernas tallándolas con sus propias manos hasta llegar a los pies.

Para hacer el masaje algunos talladores usan simplemente vaselina, otros la preparan con algunas hierbas medicinales que además son muy olorosas.

Cuando es necesario repetir el masaje y el paciente por alguna razón no puede regresar a una segunda sesión, se puede sustituir usando una hamaca que el paciente, solo o con ayuda de otra persona, enreda alrededor de su tórax y la aprieta jalando con sus manos los extremos de la hamaca. Esta misma operación se repite con la hamaca enredada alrededor de las caderas, para apretar la pelvis.

¹⁵ López Austin (1996: 303) hace una interesante reflexión sobre la polémica relacionada con este principio.

Una de las afecciones comunes entre los recién nacidos es el ombligo saltado. Dada la importancia del ombligo como centro del cuerpo y sitio por el que el ser humano se vincula con el cosmos, su curación involucra aspectos rituales con un profundo significado simbólico, en combinación con prácticas terapéuticas. De acuerdo a una conocida partera de Bolonchén de Rejón (FC), una de las causas por las que el ombligo se salta es debido a que a los pocos días de nacido (2, 3 hasta los 9 días), el bebé ha estado cerca de una mujer en sus días de menstruación o embarazada. Varias son las prácticas utilizadas para corregir esta condición, para una de ellas, descrita por la misma partera referida, se requiere un pedazo de cordón umbilical (el muñón) tostado y molido. Envuelto en un trapito y todavía caliente, se acerca varias veces al ombligo del infante, para después colocarlo sobre el mismo, fijándolo con una venda. Un *h'men* de Campeche, en lugar del cordón umbilical utiliza una piedra roja, que él denomina *chak lu'um*, y que se muele finamente antes de colocarla durante la noche sobre el ombligo saltado del bebé (Hirose, 2003). Dado que este *h'men* refiere haber encontrado esta piedra en un hoyo en la tierra, a varios metros de profundidad¹⁶, en un lugar cuya ubicación sólo él conoce, por su intenso color rojo, al parecer tiene un significado simbólico asociado al oriente, el nacimiento, la fertilidad, y directamente con la sangre como símbolo de la fuerza vital y lo femenino (Faust, 1998a). Al parecer esta piedra es la hematita, un mineral de color rojo usado por los mayas del Clásico y Posclásico como ofrenda junto con el corazón humano (Freidel, et al., 1993).

Una tercera forma de curar el ombligo saltado es mediante un ritual¹⁷ que consiste en que la madre coloca la planta del pie de su pequeño sobre el tronco de un árbol de *chakaj* (*Bursera* sp.), dibujando su contorno y haciendo un hueco en el centro, al tiempo que hace una oración en maya dirigida al sol, pidiendo por el favor solicitado. El contorno del pie simboliza el cuerpo, mientras que el hueco en el centro es el ombligo. Este ritual debe hacerse en el momento en que se pone el sol y mirando hacia el poniente. Conforme pasan los días y la cicatriz del árbol va cerrando, el ombligo del bebé se va metiendo. Al final la cicatriz asemeja un ombligo (Foto 31), mientras que el ombligo del bebé ha sanado, es decir ya no queda saltado. Existe una variante de este ritual (que en realidad debe tomarse como

¹⁶ Esto hace pensar que se trata de una pieza antigua, de un yacimiento arqueológico. Thompson (1975: 182) menciona que los antiguos mayas utilizaban en su cerámica una pintura roja hecha a base de piedra llamada hematites especular, misma que por ser de origen volcánico se supone fue traída de las tierras altas o bien de otras regiones de México.

¹⁷ Esta información me fue proporcionada de primera mano por una madre que vive en un poblado costero de Yucatán.

primera opción) en la que participa la hermana menor “natural”¹⁸ de la madre del pequeño, es decir la *t’uup*, a quien en la cultura maya se le atribuye la máxima fuerza y poder¹⁹. La tía tiene que tocarle el ombligo a su pequeño sobrino(a) con el dedo meñique (a su vez el más pequeño de la mano, el *t’uup*) nueve veces, al tiempo que le dice: “Hijo, ve tras del sol”, mientras el sol se va poniendo en el horizonte...²⁰

Como mencioné en el capítulo anterior, uno de los principios que fundamentan la terapéutica maya es el de la dualidad masculino-femenino. Uno de los rituales, que aunque no es curativo, presenta este principio, asociado además a la cosmovisión maya, es el *jets’mek*. Esta ceremonia, todavía muy común entre las comunidades mayas peninsulares – aún en el medio urbano–, tiene como finalidad el “abrirle las piernas” al pequeño infante para ayudarlo a caminar bien, así como ubicarlo en el rol social propio de su sexo. El ritual se lleva a cabo cuando el infante tiene 3, 6 ó 9 meses de edad (es decir tomando como base el tres o sus múltiplos), tratándose de una niña, o bien a los 4 u 8 meses (en este caso el cuatro o el ocho como su múltiplo, excluyendo el 12, pues la ceremonia se debe realizar antes de que el infante cumpla el año de edad), cuando se trata de un varón. Estos números se asocian, por un lado, con las tres piedras del fogón (*k’óoben*), presentes en toda cocina maya y asociadas a la condición femenina y al centro del mundo, mientras que el cuatro se refiere a las cuatro esquinas de la milpa, propias de la condición masculina y asociadas al plano de la tierra y los cuatro rumbos del mundo (Hirose 2003). El rol sexual se ve reforzado por la presencia de los padrinos, ya que la madrina es quien carga a la criatura, si es que se trata de una niña, mientras que el padrino será quien lo cargue si se trata de un varón (AO). En ambos casos los padrinos deberán cargar el bebé a horcajadas y dar vueltas alrededor de una mesa.

La mesa, como en otros rituales mayas, es un altar que representa el mundo, el plano de la existencia en el que habita el ser humano. En ella se colocan objetos propios del rol sexual del infante: una coa, un machete, un *sabukan* (bolsa o morral de henequén), un hacha, e inclusive un camión, para un varón, o bien utensilios de cocina y domésticos, para

¹⁸ La hermana(o) menor “natural” es el (la) más pequeño(a) de los hermanos, nacidos de una madre que dejó de tener hijos sin necesidad de tomar anticonceptivos o bien sin haber sido ligada.

¹⁹ Hanks (1990: 299) refiere que en el ceremonial maya los espíritus que se nombran al último son los del centro. Son los más jóvenes o pequeños, aunque “los más poderosos”.

²⁰ Los mayas consideran que al ponerse el Sol en el horizonte entra en el inframundo, el Xibalba, para renacer al día siguiente. Pero en el inframundo se encuentra la Vía Láctea, *Sak bej* (Camino blanco) o *Xibalbej* (Camino del inframundo), en uno de cuyos extremos está la ceiba sagrada que lleva al cielo, al creador, *Humab Ku*. De este modo, la frase “hijo, ve tras del sol”, en realidad lo que significa es que para que su ombligo pueda meterse, el pequeño deberá ir tras su creador, a través del camino Blanco, la Vía Láctea.

una niña. Todos estos objetos, que el (la) bebé deberá escoger y tomar con sus manos, se presentan a una escala pequeña y es bien sabido que la modernidad ya ha alcanzado algunas comunidades y en estos días se presentan objetos como computadoras o calculadoras (al parecer para ambos sexos), también se puede presentar un lápiz y un cuaderno, teniendo cuidado en que el bebé tome el lápiz “con la mano derecha” (Hirose, 2003). Las vueltas deben ser primero en sentido contrario a las manecillas del reloj, nueve veces, y después otras nueve veces, pero en sentido inverso. Se recomienda también que la ceremonia se haga por la noche y en luna llena, cuando “está madura”, ya que así “tiene más fuerza” (*ibid.*).

En la mesa, junto con los objetos mencionados, también se colocan tres jícaras (*luuch*). En una se colocan semillas de calabaza (*sikil t'op*), que se le dan en la boca al bebé para que “brote” su habla, “como una semilla que germina” (AO). En otra de las jícaras se colocan frutos de *sutup'*²¹, que serán girados dentro de la boca del bebé, esto con la intención de ayudarlo a que hable, ya que “la maya es una lengua difícil” (AO). En una tercera jícara se colocan ramas de ruda y albahaca, con las que se “limpia” al bebé, colocándolas después en dos hojas de papel, una encima de la otra, “formando una estrella de David²²” (AO), y envolviéndolas doblando las esquinas (Fig. 4.2.b).

El paquete hay que llevarlo a un lugar en donde nadie lo toque ni abra, ya que el que lo haga corre el riesgo de “cargar aire” (AO).

El objetivo principal de la ceremonia de *jets'mek*, al cargar al bebé sobre la cintura, es el de “cerrarle” (AO) las piernas (juntándoselas en el lado opuesto de la cintura del que lo carga) para que cuando crezca “no le queden zambas” (AO) y camine bien. Por otra parte, al abrirle las piernas para sentarlo sobre la cintura del padrino/madrina, lo que considero pudiera significar es abrir o exponer el plexo del agua de la criatura (región del cuerpo en la que se ubican los órganos de la reproducción) al efecto del movimiento circular, alrededor de la mesa (que a su vez es una representación del mundo), primero en sentido contrario a las manecillas del reloj (acción de “desamarrar”) y después en el sentido de las manecillas (para

²¹ Al uso ritual de esta planta me referiré posteriormente, dado su profundo simbolismo.

²² Hay que aclarar que la “estrella de David” se forma con la superposición de dos triángulos, mas no de cuadrados, por lo que en nuestra figura en lugar de seis puntas tenemos ocho, lo que más bien puede ser interpretado, de acuerdo a la cosmovisión maya, como los cuatro rumbos y las cuatro esquinas.

“amarrar” o “fijar”), facilitando de este modo su participación en la procreación y la continuación de la vida humana sobre la tierra.



Figura 4.2.b. Ramas de ruda y albahaca sobre dos hojas de papel (formando una “estrella de David”) después de ser usadas para “limpiar” al infante.

La práctica de acomodar los huesos aparentemente es lo más sencillo dentro de la medicina tradicional maya. Sin embargo, como refiere uno de los médicos tradicionales cheneros, cuando le dijo a su padre que quería especializarse como huesero o “quiropráctico”, creyendo que tomaba “el camino más fácil, se metió en lo más difícil” (AO). Sin que el ser huesero necesariamente sea la práctica terapéutica más difícil (es común que cada curandero diga que es el mejor y que sus conocimientos nadie más los posee), esta expresión refleja el carácter complejo del delicado arte de poner los huesos en su sitio. En primer lugar para poder ser huesero, y curar en general, hay que tener las manos “calientes”, cualidad que se desarrolla con la práctica. Este poder curativo de las manos, que los médicos tradicionales cheneros refieren como “magnetismo”, “afloja los huesos y los músculos”, facilitando de este modo el proceso curativo, además de que provoca un efecto analgésico en el paciente al momento de acomodar el hueso. Este “calor” (que al parecer corresponde al *kinam*) es el mismo que se utiliza para hacer las limpias, auxiliado por plantas que tienen la cualidad de “absorber” los “malos aires” (como la albahaca, la ruda, y el *siipché*

[*Bunchosia swartziana*]). Transcribo el siguiente comentario de don Antonio Osorio, huesero originario de Bolonchén, Camp.:

...También sirve esto para hacer las limpias. Cuando una persona se le muere el perro, se cayó de una bicicleta, eso no es normal. Entonces entra en el calor que mantiene al mundo, que es el negativo y el positivo... Esas son las dos vibras que hay en el mundo. La persona que cura esas vibras es el *h'men*, el sacerdote de la medicina maya. Hace las limpias de esta manera, así, es limpiar (muestra moviendo las manos hacia abajo). Como esa persona está dedicada a hacer el bien, va quitando todo los males que tiene el cuerpo, va sacudiendo, pero utiliza unas hierbas, como la ruda y la albahaca. Después agarra las hojas y los amontona, en un periódico que hace la estrella de David, un cuadro acá y otro cuadro acá y sale la estrella y va poniendo para que vaya a quitar esas hojas que están cargadas de malas vibras. Entonces después que limpia el cuerpo agarra nuevas hojas, ruda y albahaca y empieza a hacer la carga, y lo hace así (hacia arriba)...Y eso lo domina el sacerdote maya y el quiropráctico (huesero), pueden curar las enfermedades del alma.

De este modo el huesero se equipara con el *h'men* en su capacidad de curar las “enfermedades del alma” (AO) –mediante el uso de hierbas o curaciones en sueños–, aunque el proceso es distinto ya que como “quiropráctico”²³ utiliza una de sus manos colocándola sobre el *suuy* (coronilla) del paciente, bloqueándole la entrada directa de energía, a la vez que transmitiéndole el calor del sol que recibe a través de su propio *suuy* (figura 4.2.b). Mediante este proceso la energía que fluye desde el sol hacia el sanador y de éste hacia el paciente se lleva la energía negativa, o “mal aire” que el paciente ha cargado en su cuerpo (figura 4.2.c). El proceso es semejante a la limpia que hace el *h'men* desde el momento que, en lugar de sus manos, éste utiliza hierbas que poseen la cualidad de absorber el “mal aire”, con lo que el paciente queda librado de este agente causal de su mal.

²³ Según el huesero al que estoy haciendo referencia (Antonio Osorio) la “quiropráctica” es el arte de “curar con las manos”, por lo que además de los huesos – la parte física del cuerpo –, también puede curar las enfermedades del “alma” – es decir el cuerpo etéreo.

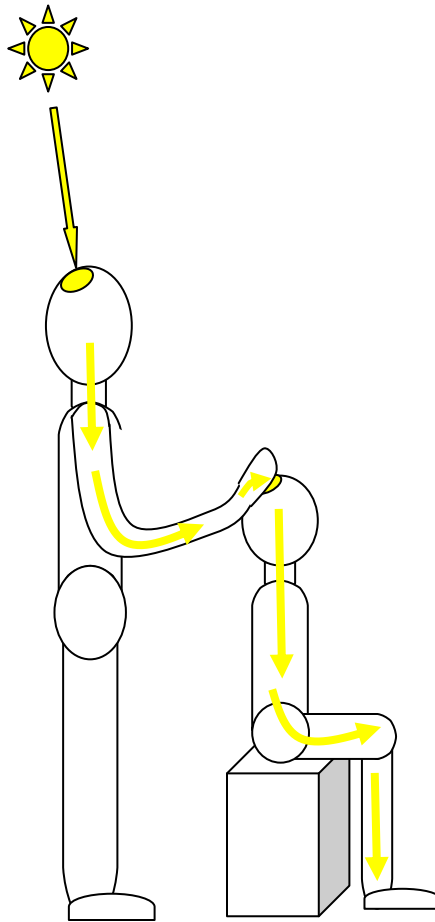


Figura 4.2.c. Proceso de “limpia” en el que el terapeuta utiliza el “calor” del sol que ha recibido a través de su coronilla (*suuy*).

Como he mencionado, la cosmovisión maya concibe al ser humano como parte de una totalidad interdependiente, por lo que los rituales, tanto los propiciatorios como los de sanación, están dirigidos a obtener la gracia de los “espíritus” dueños de los montes y de la Tierra a fin de que el hombre pueda lograr su sustento, así como mantener, y en algunos casos recuperar, la salud. Bajo estas condiciones, cuando el hombre no ha cumplido con el deber de alimentar a sus creadores como un acto de reciprocidad, la Tierra se alimentará de su alma, provocando enfermedad y en casos extremos la muerte. El remedio en este caso es ofrendarle a la Tierra otra alma a cambio, mediante un ritual denominado *k'ex* (que precisamente significa “cambio”), que se lleva a cabo por lo general en la casa del enfermo y en el que la ofrenda sacrificada es un pollo virgen, el cual es alimentado con *sakab*, una

bebida hecha a base de maíz cocido con cáscara²⁴, endulzada con miel (en ocasiones se le puede agregar cacao y canela). Según el caso particular, el ave sacrificada es enterrada entera o bien solo la cabeza, alas, cola y vísceras; en todos los casos la ofrenda es depositada en el centro del solar. Para sacar el “mal aire” del enfermo se utilizan ramas de albahaca (también de ruda o de *síina’an che*), con las que se “limpia” el cuerpo. En la ceremonia se utilizan diversos elementos de manera simbólica: semillas de cacao, chiles, velas y copal, y en ocasiones flores de color rojo (rosas o tulipanes) y ramas de ruda, además del *sakab*²⁵, la bebida ritual sagrada que después de alimentar al pollo es consumida por los asistentes.

Así mismo, aún sin transgredir las leyes del orden natural, el ser humano puede “cargar aire” en algún lugar (como la milpa, un cerro, un cenote, una cueva o un sitio arqueológico), para lo cual el proceso ritual de sanación puede ser una limpia (con ruda, albahaca o *siipche*) o bien un *sakab*, ritual que en el que esta bebida es ofrecida a los cuatro vientos y al centro.

4.3. Los elementos y objetos rituales y su asociación simbólica con elementos y cualidades del cuerpo y la persona

Tanto en las prácticas médicas como en los complejos rituales propiciatorios mayas es posible observar una profusa utilización de elementos simbólicos relacionados con partes y cualidades corporales.

La asociación entre el cuerpo, sus partes y sus componentes (físicos y sutiles) con sus representaciones simbólicas en los rituales y prácticas de sanación se da a diferentes niveles y contextos, contribuyendo de manera sustancial al proceso de diagnóstico. En un primer nivel, el del cuerpo físico, los símbolos permiten identificar la parte del cuerpo afectada, como en el caso de la “echada” de cartas ya descrita, en la que ciertas posiciones de las cartas están asociadas a determinadas partes del cuerpo.

²⁴ Redfield y Villa-Rojas (1934/1990: 129) refieren que las aves ofrecidas en sacrificio eran “consagradas colocándoles balche’ en sus picos antes de ser estranguladas”. En la actualidad, al parecer el *baalche*’ ha sido sustituido por el *sakab*, o bien, cuando no hay otro recurso disponible, simplemente tortillas hechas a mano desmenuzadas en agua para formar una pasta con la que el enfermo debe alimentar al ave (Hirose, 2003).

²⁵ Esta bebida ritual también es conocida entre los mayas peninsulares como *saka*’, que según un *h’men* originario de Mayapán, significa “maíz con cáscara” (los granos de maíz se preparan sin cal por lo que retienen el epicarpio).

Entre los rituales agrícolas una de las ceremonias más importantes es el *u janli kool* o *waji kool* (“comida de la milpa”, ritual de agradecimiento por la cosecha), la cual presenta una profusa simbología en asociación con el cuerpo humano (ver anexo fotográfico- Fotos 17 a 25, así como el Anexo 8.2, en el que se describe con detalle esta ceremonia –por lo que aquí me enfocaré en los elementos con significado simbólico).

Esta ceremonia se celebra comúnmente al finalizar el ciclo agrícola, antes de la siguiente siembra, generalmente en el mes de febrero. Se le conoce también como *tuti waj*, por ser un ritual que gira alrededor de la elaboración de unos “panes” o tamales que llevan este mismo nombre, formados por pilas de tortillas de maíz en número variable, pero que en la ceremonia observada fueron de 14, la primera, 13 la segunda y el resto 12, dando un total de 16 “panes”. Entre cada tortilla se unta una pasta de pepita menuda molida y después de colocar la última tortilla, sobre la que también se unta la pepita, se aplasta el conjunto para formar una especie de tamal al que se le hacen en su superficie cuatro perforaciones en las que se vierte un poco de *baalche'*, la bebida ritual sagrada, después pepita menuda molida y por último se tapan con masa de maíz. Estos orificios representan los “ojos” y el *baalche'* representa lo que sería el “agua” (humor acuoso) del ojo (JCU). De acuerdo a un *h'men* de Xocén, en Yucatán, la bebida de *baalche'*, como el *saka'* simbolizan la lluvia y el agua. Estos tamales son enterrados “embrocados” (boca abajo) - *nokok ba'*²⁶ (Hirose, 2003) –en el *pib* (horno de tierra), para su cocción. Al parecer esta posición tiene un significado ritual simbólico importante, pues como se refiere en el *Chilam Balam de Chumayel*: “[...] he visto a uno de ellos [...] tirado de bruces así como si fuera yendo al inframundo. Ellos son el *haleb* y el *tsub*²⁷, el *batab* (primer señor) y el *ah kulel* (primer mediador)” (Roys, 1967: 45, 129, 130). Este pasaje, además de dar luz sobre el significado de colocar las ofrendas boca abajo (en dirección al inframundo), ha sido interpretado como una metáfora en la que este roedor (agutí), al que se hace referencia como un “primer mediador” que “tirado de bruces [...] (va camino) al inframundo”, es uno de los primeros *ah menobe* (*h'meno'ob*), uno de los primeros sacerdotes, “mediador(es) entre los humanos y los sobrenaturales” (García Quintanilla, 2000: 277, 280). De este modo la colocación de los waj “de bruces” en el hoyo

²⁶ En el Diccionario Maya Porrúa, la palabra que tiene este significado es *noka'an*.

²⁷ El *haleb* y el *tsub* son roedores cuyos nombres científicos son *Dasyprocta paca nelsoni* Goldman y *D. punctata yucatanica* Goldman, respectivamente (Leopold, 1977:443-446).

simbólicamente representa la posición que permite el traslado de la ofrenda hacia el inframundo.

Junto con los *tuti waj* se elaboran también una serie de pequeños tamales a los cuales se les llama “nenitos” o “tupitos” (de *t'uup*, el hermano más pequeño), elaborados con masa de maíz y rellenos con pepita molida. Ésta es una de las pocas labores (junto con el “torteador” de las tortillas gruesas con las que se forman los “panes” y el colado del atole de maíz) en las que participan las mujeres dentro de la ceremonia. La masa y la pepita molida que sobran se mezclan para formar unos tamales grandes redondos, en número de tres, llamados *pool yach* (“pan redondo”)²⁸. Mientras los tamales se cocinan bajo la tierra, se prepara el *k'ool*, una especie de caldo espeso elaborado mediante la mezcla de dos ingredientes que tienen un significado simbólico: un caldo de pavo con achiote -el rojo como símbolo de la sangre y lo femenino- y un atole hecho con masa de maíz colada -el blanco como símbolo del semen y lo masculino (Faust, 1998a; Hirose, 2003). El color rojo se asocia al oriente, el nacimiento, la fertilidad, lo femenino y directamente con la sangre como símbolo de la fuerza vital (Faust, 1998a), mientras que el color blanco, se asocia simbólicamente con la cualidad masculina, el norte, el día, la luz y el orden (*ibid.*).

Una vez cocidos los *waj* y los *pool yach* y sacados del *pib*, se parten los primeros para repartirlos entre los asistentes, mientras que los segundos (*pool yach*) son desmenuzados para mezclarlos con el caldo y las menudencias de pavo, formando una “sopa” espesa. Esta parte del ritual al parecer tiene un profundo y ancestral significado, ya que, de acuerdo a la interpretación que hace Boccara (2004: 14) de la página 22 del Códice de París, los cuatro *pawatunes*, en cuyo tocado su nombre contiene el glifo *waj*, “tortilla” o “pan”, se asocian a la renovación del mundo, ya que después de “romper la piedra original de maíz” (traducción que este autor da para *pa' waj tun*), el mundo será creado nuevamente. En nuestro caso los *pool yach*, tres “panes” grandes y redondos con forma de piedras (además en número de 3 – las piedras del fogón entre las que se erigió la ceiba sagrada durante la creación) son deshechos para incorporarlos con una parte del caldo, mientras que la otra es mezclada con el atole de maíz para formar el *k'ool*. Ambos elementos, el 3 y la dualidad masculino-femenino, hacen referencia al centro, como lugar de la creación, tal y como se puede

²⁸ Esta es la traducción del término, según me fue proporcionada por un *h'men* que participó en la ceremonia como ayudante del *h'men* responsable del evento. Sin embargo, de acuerdo al diccionario Maya Porrúa, *pol/pool* significa “cabeza”, o “labrar la piedra”, mientras que *yach* significa “amasar” o “desmenuzar”.

observar en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* (imagen 1 del anexo 8.1). Esta interpretación refuerza la idea de “recreación” o “reordenamiento del mundo”, planteada como significado del ceremonial maya desde tiempos prehispánicos (Vogt, 1966²⁹; Girard, 1966; Freidel, et. al, 1993; Sigal, 2000; Hirose, 2003). Por otra parte, los pawatunes están asociados a los cuatro rumbos del mundo, recibiendo sus nombres según los respectivos colores cardinales: *Chak* (rojo), *Sak* (blanco), *Ek* (negro) y *Kan* (amarillo), así como con los *Chakoob* (deidades del agua), *Bakaboob* (sostenedores del cielo) y los vientos provenientes de las cuatro orientaciones (Roys, 1965), adquiriendo de este modo un doble significado simbólico: el tres, las piedras del fogón, lo femenino; y el cuatro, los cuatro rumbos, con sus cuatro deidades íntimamente asociadas con la agricultura, lo masculino. La otra acepción de *pool yach*, con el significado de “desmenuzar la cabeza” puede asociarse a un pasaje del *Popol Vuh* en el que *Ixbalanke* lanza una piedra a la tortuga (convertida en la cabeza de *Hunahpú* para engañar a los Señores de *Xibalba*), cayendo al suelo en el patio del juego de pelota “hecha mil pedazos como pepitas” (*Popol Vuh*, 1952: 92).

Los “tupitos”, por su parte, de acuerdo a un *h'men* originario del sur de Yucatán, simbolizan las vírgenes³⁰ que antiguamente se ofrendaban en sacrificio, pero como los sacrificios humanos dejaron de hacerse pues “ofendían a Dios”³¹ (P), ahora solo acepta ofrendas de animales como pavos, toros, venados, así como miel, copal e incienso, mientras que las vírgenes solo quedaron representadas simbólicamente mediante estos pequeños tamales. El relleno, la pepita menuda molida (*siki*), ha sido asociada a la sangre menstrual y por lo mismo como símbolo de lo femenino (Faust, 1998a), de igual modo que los *waj* o “panes” simbolizan el cuerpo humano, formado a partir de la unión entre lo femenino, la sangre, el espíritu, representados por la pepita molida, y lo masculino, en este caso representado por el maíz como símbolo de la carne³². Las semillas, o pepita menuda (*siki*), de la calabaza conocida por los campesinos mayas como *k'úum* (*Cucurbita moschata* [Duch]), son tostadas y molidas, adquiriendo un aspecto café-rojizo, color que se acentúa

²⁹ Vogt (1966: 94) argumenta que los procedimientos rituales “seguidos por sacerdotes y *j'iloletik* en Zinacantán son, conceptualmente, una réplica de los realizados por los dioses en su mundo sobrenatural”.

³⁰ El concepto de virgen o virginal, palabra con la que se tradujo el término maya *sujuy*, al parecer tiene poco que ver con el verdadero significado de este concepto. Como bien lo señala Sigal (2000), *sujuy* no se refiere al cuerpo que no ha tenido ninguna experiencia sexual o que no ha sido tocado, y que por lo tanto no ha sido “contaminado”, sino que se asocia al poder ritual sagrado relacionado con el deseo sexual de la divinidad femenina.

³¹ Este cambio al parecer fue a partir de la conquista española.

³² En la preparación del *k'ool* el maíz colado, de color blanco, representaba lo masculino como semen, en este caso el maíz sigue representando lo masculino, solo que como masa, también de color blanco, símbolo de la carne humana.

después de su cocción junto con la masa de maíz, motivo por el que se les asocia con la sangre (Faust, 1998a). En este sentido, la pasta de la pepita menuda molida sirve para darle sabor a la masa de maíz, separar las capas que forman el *waj* y a la vez proporcionar la sangre –simbolizada a través del aceite de la semilla- que es la que “da la vida” (AD).

En una “comida de milpa” (*u janli kol*), realizada por un *h'men* de Pich, Camp., el *t'uup* (muñeco ritual cocinado en el *pib*) fue elaborado rellenándole sus orificios (en este caso 10) con pasta de “pepita menuda molida”, para después hacerle una “operación”, abriéndole la región del corazón y rellenándola con esta misma pasta (Hirose, 2003). Terán, et al. (1998) consideran que el uso ritual de estas semillas se remonta a épocas históricas, muy probablemente prehispánicas, ya que en uno de los libros del *Chilam Balam* se habla de alimentos ceremoniales preparados con ellas. Los alimentos ceremoniales son preparados ritualmente con el mayor cuidado bajo la dirección del *h'men* y ofrecidos en el altar. De este modo, a través de ofrendas hechas a base maíz y semillas de calabaza: los “nenitos”, los *tuti waj* y el *t'uup* (representando todos ellos al cuerpo humano), los “espíritus” creadores reciben del ser humano “aquello que proveyeron en el inicio – maíz y agua transformados en carne y sangre” (Freidel et al., 1993: 194), según se narra en un pasaje del *Popol Vuh* en el que se cuenta la creación del ser humano.

Los cuatro orificios, los “ojos” de los “panes” (*waj*), al ser rellenados con la bebida de *baalche'*, símbolo del agua y de la lluvia, representan las cuatro esquinas del mundo en donde están las deidades³³ asociadas a los vientos que traen las lluvias. Como símbolos de los cuatro rumbos o las cuatro esquinas del mundo, estos huecos permiten posicionar la ofrenda espacialmente en el centro, a fin de que pueda ser trasladada y aceptada por los dueños de los montes. El número de tortillas o capas de los *waj* (14, 13 y 12), al parecer se relaciona con los estratos del cielo, mientras que los nueve “tupitos” estarían asociados al inframundo y a la Tierra, como ente con vida que requiere ser alimentada, pues de otro modo se nutrirá con las almas humanas (Thompson, 1975; Hirose, 2003).

En esta ceremonia los números, como siempre, juegan un rol central en el ritual: cuatro “ojos”, cuatro rumbos cardinales; dieciocho tamalitos “nenitos” (9 orificios del cuerpo x

³³ Antiguamente a estas deidades se les conocía como Bacabes, deidades cargadoras del cielo asociadas a los ancestros y las enfermedades. Actualmente, entre los mayas se conserva la idea de que existen deidades en las cuatro esquinas del mundo, con los nombres de yumtziles, balames o pawatunes, cuya función es la de protección de la naturaleza, los pueblos, las milpas y los seres humanos (Montoliú, 1980). En ceremonias como el *cha'a chaak* los ayudantes del *h'men* representan estas deidades con el nombre chakes, asociados a las lluvias.

2); la duplicación a su vez remite a la dualidad masculino-femenino, de la misma forma que la unión del rojo (sangre) y el blanco (semen), mientras que el 14 se asocia al siete, como su múltiplo. El número 20 también está presente, pues el total de tamales, considerando a los “tupitos” como una pieza, fueron 20, cantidad que al parecer se asocia a los 20 dedos, “el número de una persona completa” (Faust, 1998a: 618).

En los siguientes tres esquemas (Figs. 4.3.a, 4.3.b y 4.3.c) se presenta el arreglo del altar en tres eventos de la ceremonia: el ofrecimiento del *sakab* y el *baalche'*, el ofrecimiento de las cabezas de pavo y la ofrenda final del *k'óol* y los “panes”.

En la figura 4.3.a, correspondiente al primer altar, aparecen nuevamente el *sakab* y el *baalche'*, los mismos dos elementos simbólicos con los que fueron rellenados los “ojos” de los *waj* y que aquí son presentados como ofrendas a los espíritus de los vientos y las lluvias. La diferencia en este caso es que el número de recipientes que contienen las bebidas son seis: cinco con *baalche'* y una con *sakab*, ocupando esta última una posición central, frente a la cruz. Ambas bebidas rituales fueron señaladas por un *h'men* como símbolo del agua y la lluvia (AD), mientras que el color blanco (del *sakab*) se asocia simbólicamente con la cualidad masculina, el norte, el día, la luz y el orden (Faust, 1998a). Las ramas de *siipche'* (cuyas hojas, al igual que la ruda, tienen forma de cruz) son utilizadas por el *h'men* para el ofrecimiento del *sakab* hacia los cuatro rumbos del mundo.

Con el mismo arreglo del primer altar, se hace una segunda entrega, pero esta vez con las cabezas de los pavos sacrificados como ofrenda (figura 4.3.b). La cabeza del ave ofrecida en sacrificio ha sido interpretada como símbolo del pensamiento y lo masculino, asociada al Este, la “cabeza” del sol y la cabeza del paciente³⁴ (Faust, 1988b), en oposición a la cola, que representa la sexualidad y lo femenino³⁵ (Faust, 1998a). El número de cabezas colocadas en dos recipientes en el altar en total fueron cuatro, en probable asociación con los cuatro rumbos del mundo. El Este se asocia al Sol como fuente de energía vital, por ello el altar y el ofrecimiento de los alimentos se orientan hacia esta dirección (como puede apreciarse en las siguientes dos figuras).

³⁴ En concordancia con esta idea, de León (2003) y Guiteras (1965) mencionan la costumbre entre las madres tzotziles de acostar a los bebés recién nacidos con la cabeza dirigida hacia el Oriente, con el fin de anclar su alma con “la coordenada marcada por el Sol” (de León, 2003:506). La cabeza es la parte superior del cuerpo, asociada al cielo y por ende a lo masculino, así como el símbolo del propio sol (Gossen, 1974).

³⁵ La asociación de la cola con lo femenino fue deducida por Faust (1998a) a partir del análisis de una ceremonia en la que la ofrenda sacrificada –un pollo virgen- fue enterrada con la cola hacia el poniente –rumbo de la muerte, la fertilidad, lo femenino- mientras que la cabeza daba hacia el oriente, el sol, lo masculino.

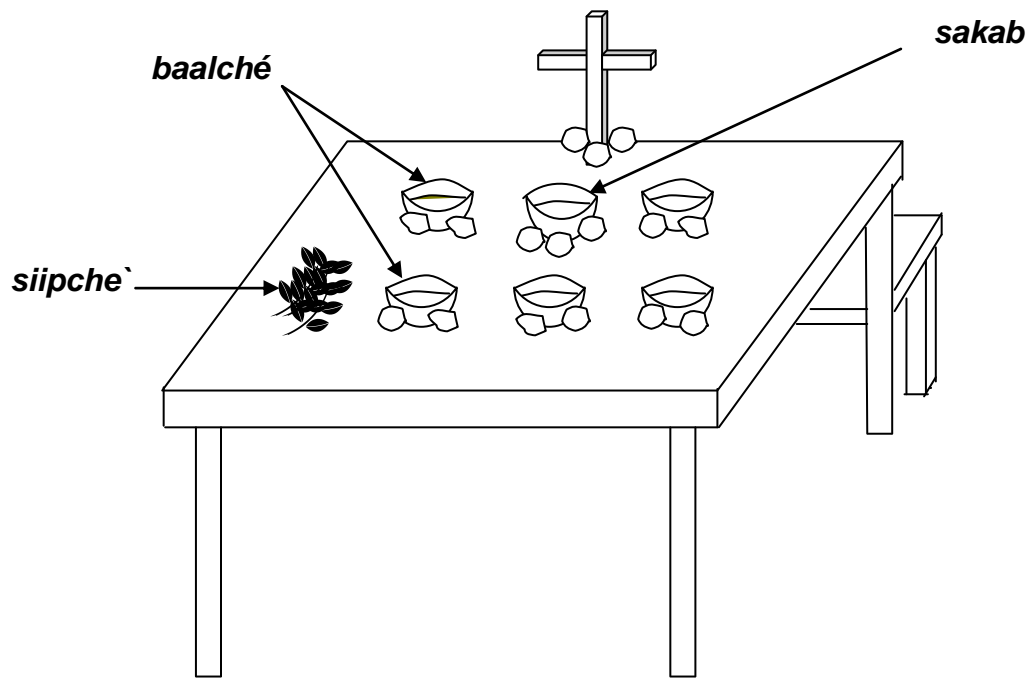


Figura 4.3.a. Ceremonia de *Ujanli kool*. Primer altar.

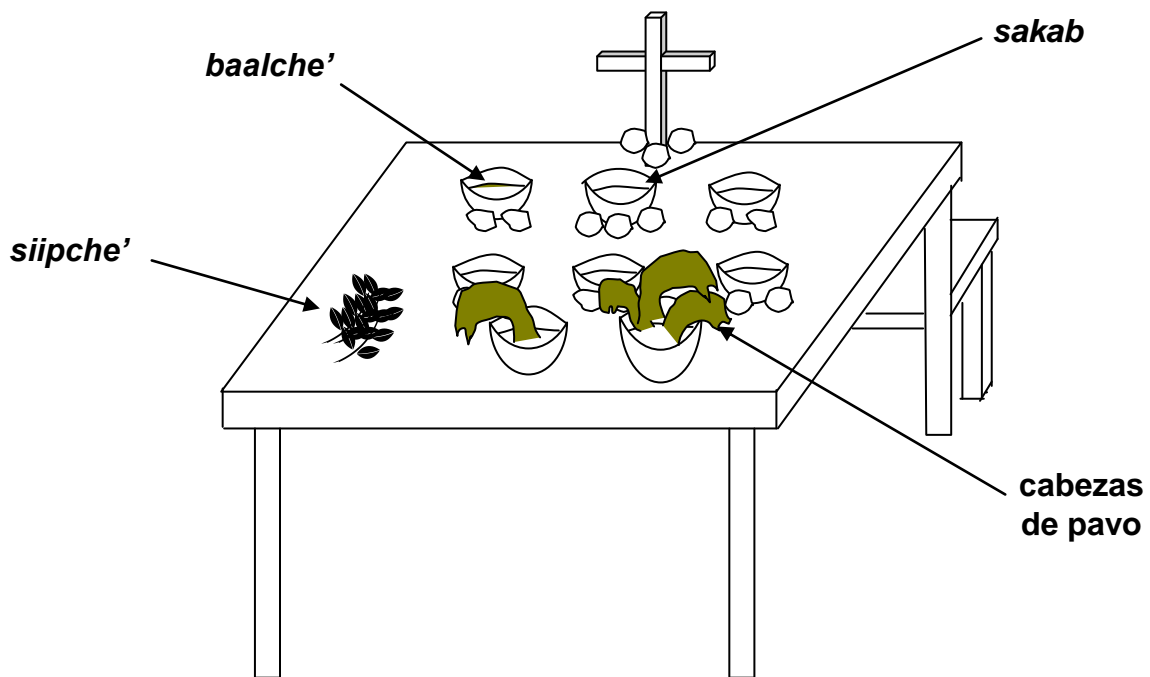


Figura 4.3.b. Ceremonia de *U janli kool*. Segundo altar.

Una vez sacados los “panes” (*waj*), los “tupitos” y los *pool yach* del horno y preparados el *k’ool*, la “sopa” y la carne de pavo, todos estos elementos fueron colocados en el tercer y último altar de la ceremonia, en un arreglo espacial tridimensional que refleja la concepción quincuncial del mundo y la división en los tres estratos del universo maya: cielo, tierra e inframundo. En el altar las ofrendas de comida con sopa (hecha con caldo de pavo con achiote, *pool yach* desmenuzados y vísceras de pavo) y pedazos de carne de pavo, fueron colocadas en cuatro platos ubicados hacia las cuatro esquinas de la mesa, simbolizando las cuatro esquinas del mundo en donde se encuentran los *pawatuno’ob* y *chaako’ob*. En el centro de este arreglo cuatripartita se colocó el *k’ool*, (elaborado con caldo con achiote –la sangre– y atole de maíz –el semen), simbolizando las dos grandes fuerzas del universo de cuya unión surgió el cosmos (figura 4.3.c). En el plano vertical la ubicación espacial de algunos elementos ceremoniales colocados en el altar permite establecer una correspondencia con los niveles del universo maya. De este modo los alimentos destinados como ofrenda para las deidades de los cuatro rumbos fueron colocados sobre la mesa (en un arreglo quincuncial), correspondiendo al estrato del cielo. Sobre un banco, colocado en el costado oriental del altar, se puso la olla con el *k’ool* y tres piezas de *waj*, ubicación que relacionaría a estos elementos con el nivel humano o del plano terrestre. En el nivel más bajo, sobre el piso, correspondiendo al inframundo, se colocó dos ollas con la sopa, con la que el *h’men* alimentó a las deidades de las cuatro esquinas colocando un poco en cada una de las patas de la mesa con un cucharón. El color amarillento (en este caso de la “sopa”) ha sido interpretado en asociación con la muerte y por ende al inframundo (Faust, 1998b), lo que hace apropiados a los alimentos con este color para ser ofrecidos a la Tierra y los habitantes del mundo inferior.

A un nivel más general, abarcando el espacio ceremonial del solar (como representación del mundo), se puede apreciar que el altar se ubica en el lado norte, mirando hacia el Oriente, el *pib* se ubica en el cuadrante Sur-oriental con los troncos de la leña colocados en el eje norte-sur³⁶, mientras que el espacio femenino, donde se colocó la masa de maíz y la pepita molida para fabricar los *waj* y donde las mujeres elaboraron los “tupitos”, se ubica al poniente (el rumbo femenino). Al centro se colocaron las tres piedras del fogón

³⁶ En otra ceremonia de *u janli kool* (celebrada en Campeche), así como en una novena para un difunto (celebrada en Xocén, Yuc.) se observó la misma forma de colocación de los troncos de leña para el *pib*.

(*k'óoben* – como representación del centro del mundo y sitio en el que el Primer Padre levantó la ceiba sagrada) en donde se cocinó el caldo de pavo y se cocieron los granos de maíz para elaborar el *sakab* (Figura 4.3.d).

Como se ha visto hasta aquí, la ceremonia de *u janli kool*, por ser un ritual muy elaborado, presenta un buen número de elementos asociados a partes del cuerpo y cualidades de la persona. En la tabla 4.a se puede apreciar esta situación, mientras que conforme se va subiendo hasta llegar a las primeras prácticas enlistadas, en la parte superior de la tabla, el número de elementos correspondientes a cada ritual va siendo cada vez menor. El *k'ex* es un ritual aún bastante elaborado por lo que presenta casi todos los elementos de la tabla (el hoyo para el enterramiento de la ofrenda se repite con el doble significado de ombligo y boca de la Tierra), mientras que prácticas curativas como las talladas y el acomodamiento de huesos solo presentan dos elementos corporales.

Un aspecto sobresaliente de esta tabla es la presencia de dos elementos y cualidades corporales en todas las prácticas y rituales de sanación considerados en el análisis. Me refiero al ombligo/centro (asociado al quince y la cruz) y a la dualidad masculino-femenino (asociada a lo caliente-frío, arriba-abajo, derecha-izquierda). Esta situación no es de extrañar pues constituyen dos de los principios fundamentales de la terapéutica tradicional maya, que de esta manera se reafirman como tales. Ambos principios tienen raíces prehispánicas, en algunos casos tan profundas que es posible encontrar evidencias de ello desde el período Clásico. En este sentido, el ombligo como centro, simbolizado por el quince (*kantiis* en maya), constituye un principio organizador que guió la construcción de los centros ceremoniales, persistiendo hasta la actualidad en el arreglo de los pueblos mayas de las zonas altas, mientras que en los de las tierras bajas peninsulares aún constituye un principio de orden, como en el caso de un conflicto que involucró a toda la comunidad cuya resolución requirió de un ritual que necesariamente debió celebrarse en el centro del pueblo, para lo cual fue necesario ubicarlo con exactitud midiendo las equidistancias hacia los cuatro puntos cardinales³⁷. En las prácticas y rituales de sanación de los mayas actuales el quince se

³⁷ Esto me fue narrado por un *h'men* que llevó a cabo esta ceremonia en el poblado de Dzan, en Yucatán, ritual que requirió la participación de siete policías, siete mujeres, siete niños y siete niñas. Narra: “El dios dice: ‘Que del lado sur se siembre ciruelas, que en lado norte que se siembre palmas de coco, en las orillas del pueblo y en el oriente que se siembre plátano y en el occidente que se siembre caña’. Se hizo el trabajo en el centro, del pueblo. El centro del pueblo no era el palacio, se midió y se

expresa de distintas maneras: desde los centros del cuerpo –ombligo (asociado al *tipte'*) o *suuy* (mollera)–, el centro de los altares como representaciones del mundo, hasta los hoyos para el enterramiento de la ofrenda y la cocción de los *waj*, los cuales también han sido interpretados como la “boca” de la tierra (Freidel, et. al., 1993: 225).

La dualidad masculino-femenino, como ya he mencionado constituye un principio fundamental de la práctica médica tradicional cuyos orígenes se remontan al mito de la creación, en el cual se representa a la pareja primordial en el centro del cosmos y al pie de la ceiba cósmica (imagen 1 del anexo 8.1). Este principio tiene múltiples manifestaciones, desde su expresión corporal como izquierda-derecha y arriba-abajo, en la dualidad frío-caliente, los colores rojo (sangre-femenino-inframundo) y blanco (lluvia-masculino-cielo), los números (4 –masculino–, 3 –femenino), así como mediante el uso del cacao y los chiles a los que se asocia la cualidad femenina y masculina, respectivamente (Faust, 1998a; Faust e Hirose, 2006). Tanto la unión como el equilibrio entre la parte derecha e izquierda del cuerpo, lo caliente y lo frío, lo masculino y lo femenino, aluden en última instancia al uno y al centro, principio fundamental en el que prácticamente se resumen la cosmovisión y la práctica médica tradicional maya.

Con respecto a los otros cinco elementos y cualidades corporales, a pesar de que no aparecen en todos los casos considerados, debemos señalar que el papel simbólico que juegan en el ritual es de vital importancia para la eficacia del mismo, con lo que éste adquiere sentido y permanencia. De este modo, el maíz, por ser la sustancia con la que fue hecho el ser humano en la última creación, representa la carne humana en los *waj* que se elaboran en la ceremonia de *u janli kool* (ritual de agradecimiento de la cosecha). De manera similar, el cuerpo de las aves, ya sean pollos o pavos, ofrecidas en sacrificio, constituyen el alimento para el espíritu de la Tierra, la que de otro modo se alimentaría con el cuerpo de los seres humanos que de ella obtienen su sustento.

vio que el centro del pueblo cerquita de la iglesia cayó. ¡Qué casualidad, cerquita de la iglesia cayó.! Vamos a hacer un sacrificio de todo. Los niños acá, las niñas acá, las damas vírgenes acá. No, vírgenes, no que se hayan juntado, no. ¡Vírgenes! Que no han conocido varón, y se les fue preguntando con sinceridad. Y se colocó siete aquí y siete acá, siete policías. Todos se les marcó según el plano que llevé, [...] y en un día se sembró todo lo que marqué [...] hasta hoy vive esas plantas y la gente se quedó pacífico. Ya tiene veinticinco años” (P).

En cuanto al significado de la cabeza, como mencioné anteriormente la cabeza del ave sacrificada simboliza el pensamiento y lo masculino y está asociada al Este, la “cabeza” del Sol y la cabeza del paciente (Faust, 1988b), sintetizando en un solo símbolo la unión del hombre con lo divino, como condición necesaria que permite el flujo de la energía vital y la conservación o recuperación de la salud.

En cuanto a los orificios corporales, estos elementos se asocian claramente a la numerología. De este modo al momento de elaborar el *t'uup* (muñeco ritual) se le hacen diez hoyos que se rellenan con *sikil* (pepita molida), mientras que a los *waj* se le perforan cuatro “ojos” que se rellenan con *baalche'* y pepita molida. En cuanto a la boca, los hoyos que se hacen en la tierra, tanto para enterrar el ave sacrificada como el *pib* para el cocimiento de los “panes”, simbolizan la “boca” de la Tierra, a través de la cual será alimentada con los frutos del trabajo del hombre – es decir el propio maíz como símbolo de su carne. De acuerdo a un huesero de Campeche, las nueve vueltas que se le dan al bebé alrededor de la mesa en la ceremonia de *jets' mek* estarían asociadas a los nueve orificios corporales, mientras que la boca, como orificio por el que emanan tanto el habla como el aliento, debe ser tratada ritualmente para que cumpla con su función y el nuevo individuo pueda cumplir con su destino.

En un plano más espiritual que corporal, la cualidad sutil del sanador considerada como “alma” (*pixan*) interviene directamente en el proceso de “limpia” y en la curación a distancia, mientras que a nivel simbólico, el “alma” del ave sacrificada viene a sustituir la del paciente, a fin de que la Tierra reciba su alimento, ya que lo sutil y ligero, como los aromas de los alimentos y el humo del copal y el incienso, son el verdadero sustento de las deidades (Hirose, 2003).

En cuanto a la última cualidad corporal, la condición “virginal”, como significado que se le ha dado al término *sujuy*, como ya hice mención al parecer tiene muy poco que ver con su verdadero significado. Como bien lo señala Sigal (2000), *sujuy* en el fondo no se refiere al cuerpo que no ha tenido ninguna experiencia sexual o que no ha sido tocado, y que por lo tanto no ha sido “contaminado”, sino que se asocia al poder ritual sagrado relacionado con el deseo sexual de la divinidad femenina. En mi opinión, y asociando el concepto con el principio del centro como eje fundamental de la cosmovisión maya, *sujuy* se refiere a la fuerza sexual amorosa de la pareja (con el amor divino como origen y fin del amor humano),

la que con una reconocida preeminencia de lo femenino (como fuerza original fecundadora), permitió la unión de las dos fuerzas opuestas y complementarias del universo maya, dando lugar a la creación. La asociación de *sujuy* con lo divino se ve reforzada por su uso prehispánico aplicado tanto a los elementos naturales como a los seres humanos (Thompson, 1966). *Sujuy* es una condición que se aplica desde una tela blanca, que no ha sido lavada (Faust, 1998a), un gallo joven que aún no ha cantado ni pisado a una gallina (condición indispensable para ser utilizado como ofrenda sacrificial), un niño, una mujer que “no ha conocido hombre” (P), hasta algunas plantas como el *boob* (*Coccoloba* sp.) y posiblemente sea la cualidad del maíz con cáscara con el que se prepara el *sakab*. Una de las acepciones de este término, *sujuy kiin*, que de acuerdo al *Calepino de Motul* se refiere a una condición del Sol cuando se encuentra en el cenit, y su contraparte, *sujuy ák'ab*, cuando se ubica en el nadir, a la medianoche, nos remiten al eje cósmico y a la energía original creadora (a su vez femenina).

El movimiento y la dimensión temporal de los rituales.

El contexto temporal de las prácticas y rituales mayas de sanación es un aspecto que aunque ha sido frecuentemente referido en los estudios sobre las ceremonias mayas, no ha sido abordado en su adecuada dimensión y profundidad. Es por ello que quiero hacer mención de este aspecto de manera especial, pues además constituye un principio esencial de la práctica terapéutica de los médicos tradicionales mayas.

La hora, el día y la fecha son factores esenciales que el curandero toma en cuenta para la efectividad de su curación. La íntima asociación interdependiente del cuerpo humano con el cosmos se da en un contexto espacial y temporal. Esta relación parte del movimiento, tanto del cuerpo mismo (como eje cósmico) como de las cruces que hay en él, en sentido circular, en contra sentido a las manecillas del reloj, vinculando el cuadrado, el plano material espacial, con el tiempo. Es por ello que los rituales deben realizarse en días y a horas determinadas, por ser propicias, así como en ciertas fechas del año, relacionadas con los flujos de energía asociados a las posiciones del sol, los planetas y las constelaciones. Es por ello también que en diversos momentos del ceremonial maya de sanación algunos elementos o eventos rituales deben ser manipulados siguiendo un movimiento circular y en un sentido determinado (referido al desplazamiento de las manecillas del reloj, generalmente en contra).

Por ejemplo, en rituales como el *k'ex* (ritual de “cambio”), el paciente da vueltas alrededor del copal encendido (colocado en el piso) y el *h'men* gira el pollo sacrificado alrededor de su cabeza, ambos en sentido contrario a las manecillas del reloj, para luego girarlo en sentido inverso (Hirose, 2003). De manera semejante se gira el fruto del *sutup* (*Helicteres baruensis* – Barrera, et al., 1976: 419) nueve veces en el sentido en que se desenrolla (contrario a las manecillas del reloj), dentro de la boca del paciente, para “desamarrar” la lengua, para después girarlo otras nueve veces en sentido contrario para “amarrarla” (Hirose, 2003). Igualmente en el proceso de curación del “cirro” (*tipte'*) una vez que éste ha sido “acomodado” en el centro del ombligo, se “cierra”, haciendo un giro con la mano (envuelta en una tela) en el sentido de las manecillas del reloj (Figura 4.2.a). De este modo, el movimiento circular contrario a las manecillas del reloj está asociado a la acción de soltar, dejar fluir, abrir, es decir, “desamarrar”, asociado también al devenir y el destino; mientras que el sentido inverso se asocia a la acción de fijar, “cerrar”, o “amarrar”.

En este contexto, Faust (1988b), estudiando las prácticas rituales de un *h'men* del estado de Campeche, reporta que en varias de sus ceremonias recorre un camino ritual en un círculo (en sentido contrario a las manecillas del reloj), mientras que la siembra de una milpa tradicional se hace en el mismo sentido. Esta autora interpreta este movimiento en contrasentido relacionándolo con el aparente movimiento del sol a esta latitud durante la época de mayo a agosto, la cual abarca desde la siembra del maíz hasta la obtención de los primeros frutos, es decir, el lapso crítico para el crecimiento de esta planta esencial para la vida del campesino maya. De manera similar, Vogt (1966:125-126; 1992) hace referencia a un “circuito ceremonial [...] en dirección contraria a las manecillas del reloj” en por lo menos dos de las ceremonias de los zinacantecos, y propone como explicación de este movimiento ritual su relación con el movimiento aparente del sol por el firmamento.

Por otra parte, en el estudio de una ceremonia de *jets' lu'um* (curación de solar), Hanks (1990: 348) también encontró que la etapa más crítica del ritual, según el *h'men*, debía ejecutarse siguiendo un determinado orden de las orientaciones cardinales: E - N - O - S - Centro, es decir en sentido contrario a las manecillas del reloj. La obligación de seguir este orden de manera estricta fue justificada por el *h'men* como la única forma segura de poder expulsar el mal del solar (tal vez por ser el movimiento ritual que permite “desamarrarlo” de su sitio). A pesar de que el autor no hace ninguna interpretación adicional,

una explicación aplicable a este caso es la que encontró Sosa (1985: 420), quien observó que cuando se nombran las orientaciones cardinales, siempre es “*no’oha’an*”, “hacia la derecha”, en sentido contrario a las manecillas del reloj, lo cual fue explicado por el *h’men* como el trayecto que recorre el sol durante el día, alrededor de un cuadrilátero, saliendo por el oriente, en donde se encuentra Dios, colocado de frente, de tal modo que su mano derecha queda hacia el norte. Siguiendo esta lógica, cuando el sol llega al poniente, se ha movido “hacia la derecha” (de Dios), como si hubiera recorrido la mitad del perímetro de la Tierra.

Reforzando la idea anterior, Milbrath (1999:73) al interpretar las páginas 75 y 76 del códice Madrid, encontró que los glifos de los días del *Tzolk’in* siguen un recorrido en sentido contrario a las manecillas del reloj, iniciando con la fecha 1 *Imix* en el lado Este (imagen 1 del anexo 8.1).

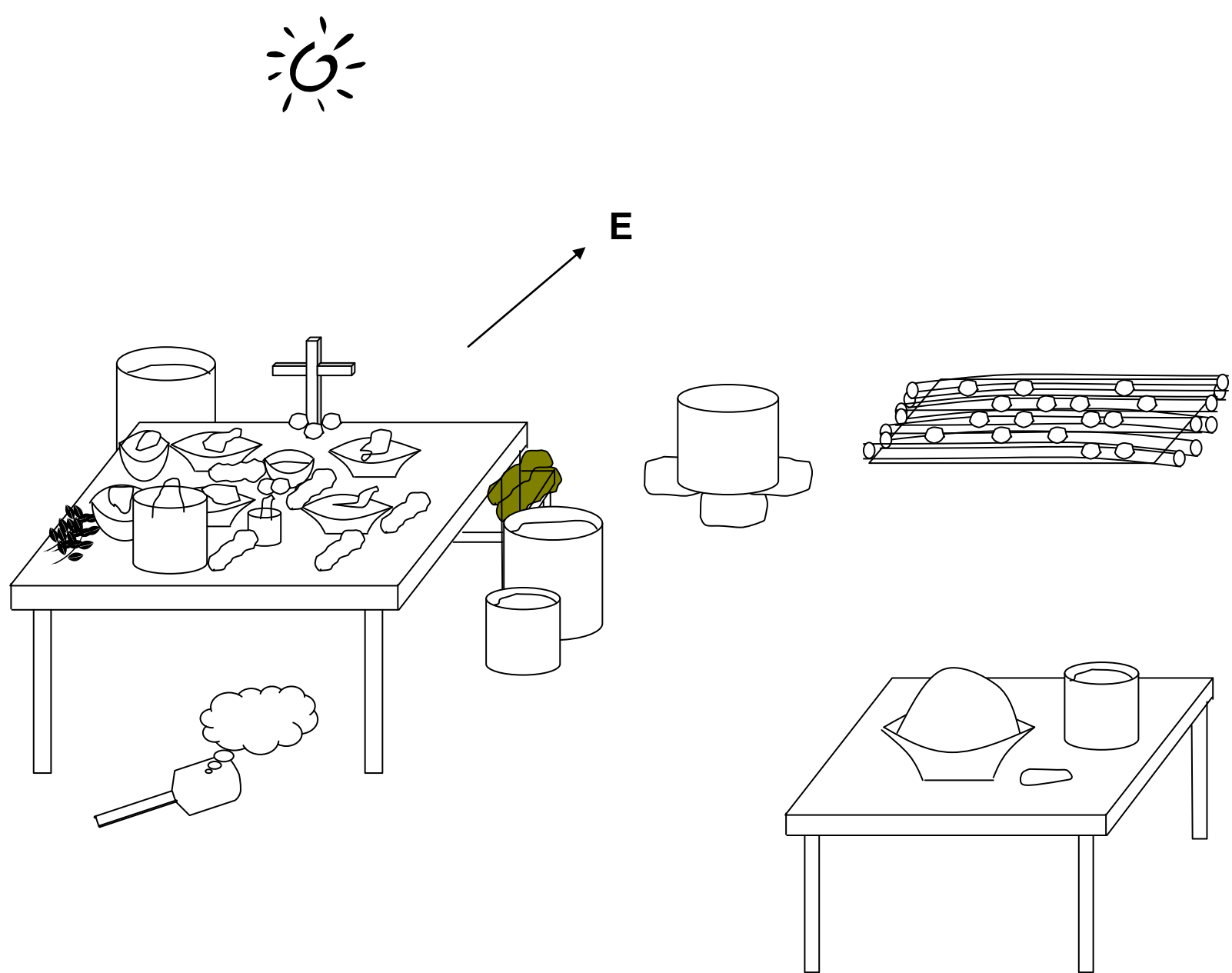


Figura 4.3.c. Ceremonia de *U janli kool*. Tercer altar.

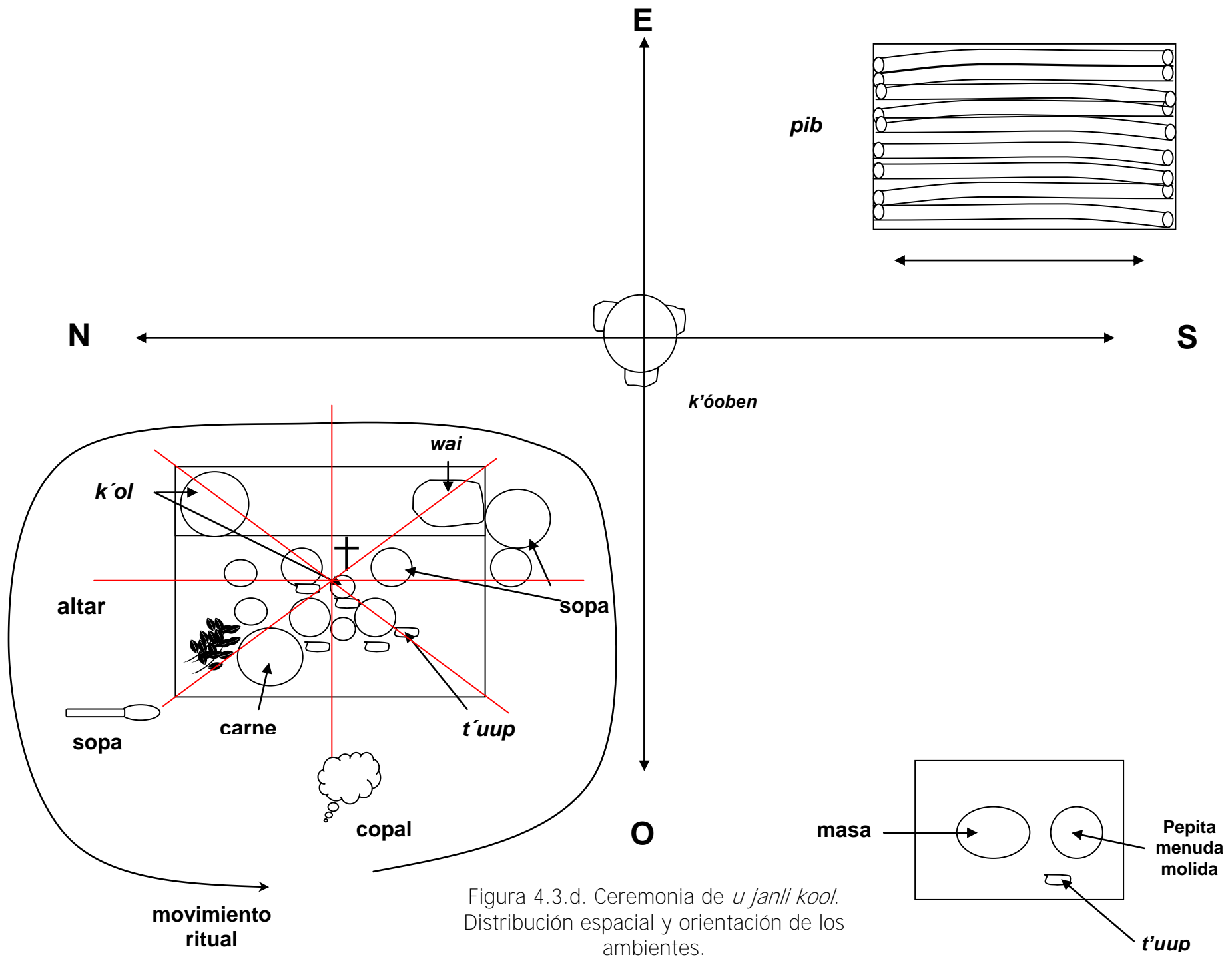


Figura 4.3.d. Ceremonia de *u janli kool*. Distribución espacial y orientación de los ambientes.

PRÁCTICA O RITUAL / ELEMENTO	Ombbligo/Centro	Carne/cuerpo	Cabeza	Masc./fem.	Orificios/ojos/boca	Alma/espíritu	Sujuy (virgen)
Talladas	<i>Tip te'</i>			Izquierda-der. Frío-caliente			
Acomodamiento de huesos	Ligamento: garganta-ombbligo-órg. Sexuales			<i>Yaan /yum</i>			
Limpias	<i>Suuy</i> (centro)			Arriba/abajo		<i>Pixan</i>	
Curación a distancia y en sueños	Ruda (ceiba?)			Flores rojas (sangre)		<i>Pixan</i>	
Hetz mek	Centro del altar/mesa y hojas sobrepuestas para envolver las ramas para la limpia			4/3 meses de edad (o múltiplos), utensilios propios de cada género	Nueve vueltas alrededor de la mesa/altar (9 orificios del cuerpo); pepita de calabaza y <i>sutup</i> (facilitar el habla)		
Sakab	Quince			<i>Sakab</i> : lluvia (masc.)			Granos de maíz con cáscara (?)
K'ex	Hoyo para enterramiento de la ofrenda	Carne del animal sacrificado	Cabeza del pollo (oriente)	Chiles/cacao	Hoyo para enterramiento de la ofrenda	Espíritu de la ofrenda sacrificada	Pollo virgen
U janli kool	<i>Pib</i> / Tres piedras del fogón	Maíz: <i>waj</i> y <i>pool yach</i> , Carne del animal sacrificado	Cabezas de pavo, <i>pool yach</i> (?)	Semen (atole blanco)/sangre (achiote, pepita, sangre de pavo)	9-10 orificios del <i>t'uup</i> /4 hoyos en los <i>waj /pib</i>	Espíritu de la ofrenda sacrificada	x-tupitos, hojas de <i>boob</i>

Tabla 4.a. Elementos simbólicos de partes y cualidades corporales en prácticas y rituales mayas de sanación.

5. EL SER HUMANO COMO MICROCOSMOS

Como parte de una totalidad ordenada y continua, en el universo maya el ser humano es un microcosmos, reflejo del macrocosmos con el que comparte los mismos principios de orden y funcionamiento que rigen los procesos de la naturaleza en el espacio y en el tiempo. La imagen corporal, como reflejo del exterior, a su vez se reproduce en las partes del cuerpo, de tal modo que las manos, los pies y las orejas son representaciones del cuerpo y como tales son utilizadas en prácticas y rituales de sanación. El ser humano debe su existencia a sus creadores, pero su permanencia en la Tierra depende de la observancia de los principios de orden y reciprocidad establecidos por los dioses al momento de la creación del mundo. Siguiendo ambos principios, el sacerdote maya (*h'men*), en su papel de intermediario entre los hombres y las deidades, reproduce ritualmente la creación del mundo, reordenándolo y alimentando a los creadores, manteniendo así la vida humana sobre la Tierra.

Los elementos que conforman la naturaleza: tierra, agua, fuego, aire y luz, son los mismos que constituyen al ser humano y que simultáneamente se manifiestan como materia (su expresión física) y como energía (su expresión sutil), vinculando al individuo con su entorno físico y social, determinando su temperamento y su forma de actuar en el mundo. Pero el mantenimiento de su estructura corporal, entendida ésta como la expresión material de su ser, requiere de una determinada ubicación del ser humano en el espacio y en el tiempo: el centro, el quinto punto cardinal en el que el individuo puede recibir la energía de vida cuando el Sol se encuentra en posición cenital, es decir al mediodía, cuando se abre un “hueco” en el cielo (Sosa, 1985) que permite el flujo de la energía cósmica.

5.1 El cuerpo y sus referentes espacio-temporales

Las orientaciones, o rumbos cardinales, constituyeron para los antiguos mayas regiones estelares que regían diversos aspectos de su vida individual, social y productiva, en un contexto tanto espacial como temporal, formando un complejo sistema ritual que, con algunas modificaciones derivadas del sincretismo religioso, continúa normando la vida de muchas de las comunidades mayas actuales (Montoliú, 1980; Gossen, 1996; Earle, 1986). Como se vio en el capítulo anterior, se puede decir que hoy en día prácticamente toda práctica y ritual maya de sanación se basa en la concepción quincuncial del espacio-tiempo,

siendo el centro, el quinto punto cardinal, definido por los cuatro rumbos cósmicos, el aspecto clave en todo proceso propiciatorio o de sanación. En este contexto y en relación con la salud humana, en el *Ritual de los Bacabes*, uno de los documentos coloniales más antiguos que se conocen sobre la medicina maya, la relación entre las deidades cardinales y la vida humana se expresa mediante una serie de enfermedades asociadas a cada orientación (Montoliú, 1980). Estas deidades, o *bacabo'ob*, al parecer con el tiempo fueron sustituidas por los *balamo'ob* y *yuntzilo'ob*, que para los mayas contemporáneos son los protectores de los pueblos y de las milpas, y son los que castigan con enfermedades a aquellos hombres que no cumplen con sus deberes sociales y religiosos (*ibid.*). De acuerdo al *Códice Pérez* (edición de 1949, trad. de Ermilo Solís Alcalá), otro documento de la época colonial y que forma parte de uno de los libros del *Chilam Balam*, existe una relación entre las enfermedades y determinadas horas del día.

Para los mayas actuales toda la creación está “viva y activa”: las plantas, las piedras, la tierra y los cultivos son seres con vida (Thompson, 1975: 208). La propia planta de maíz es una “persona”, y como tal se le puede ver “llorar” cuando ha sido derribada por un fuerte viento (AD). En este sentido, el cuerpo humano es concebido interconectado con su entorno y el solar y la milpa son considerados extensiones corporales (Faust, 2001; Hirose, 2003). De acuerdo a un *h'men* del poblado de Pich, Campeche, tanto el solar como la milpa son “como una persona”, tienen manos y pies, ubicadas en cada una de las esquinas del cuadrado, la cabeza se ubica en el norte, mientras que el corazón también está en esta misma dirección. Menciona también que el ombligo está en el centro (correspondiendo con el ombligo del ser humano) y al oriente y poniente, las orejas (Fig. 5.1.b). A su vez el oriente se corresponde con el lado derecho y el poniente con el izquierdo, esto debido a que esta imagen corporal se concibe “embrocada”, es decir boca abajo (Faust, 1999; Hirose, 2003). El cuerpo humano se relaciona también con los de otros seres humanos, con las plantas y los animales, con otras entidades naturales como el agua, la tierra, el viento, las piedras, los cuerpos celestes, así como con otros seres en el plano espiritual (Faust, 1998b). El fuerte vínculo del ser humano con la Tierra, se manifiesta en expresiones de este *h'men* como la de: “Nosotros estamos hechos de tierra, así es que es mentira que la Tierra nos enferma”, así como el reconocimiento por parte de este mismo *h'men* de que a la Tierra regresamos después de la muerte, cuando nuestro cuerpo se transforma en la Tierra misma (Hirose, 2003). Este vínculo

con la Tierra a su vez forma parte de la relación hombre-naturaleza y su expresión en el ceremonial maya. Esta correspondencia entre el cuerpo, el espacio doméstico y la milpa en las culturas mesoamericanas actuales y pasadas, ha sido reconocido por varios autores (López Austin, 1980; Lupo, 1995; Penagos Belman, 1997) e interpretado como un fenómeno de transmisibilidad de la fuerza vital del hombre hacia sus campos de cultivo (López Austin, 1980), a partir de la existencia de una “consustancialidad entre formas de vida extremadamente diferentes y que los seres que pueblan el mundo (plantas, animales, hombre y dioses) se conciben como sustancialmente homogéneos y dispuestos en un *imaginario*¹ continuum” (Lupo, 1995: 16).

Villa-Rojas (1980) menciona que para los mayas la estructura del cuerpo humano es una réplica de la estructura cósmica, como un espacio cuadrado con sus cuatro orientaciones cardinales y un punto central rector, que corresponde al ombligo. En el cuerpo humano se reconocen estos sectores como rumbos, ya que su estructura no es la de un cuadrado, y lo que al parecer sirven como referentes espaciales con su entorno son las cruces que hay en él. García *et al.* (1996) refieren la ubicación de dos de estas cruces: en la parte superior de la cabeza, con la mollera como centro, y otra en el vientre, con el ombligo como centro. En una investigación previa (Hirose, 2003) reporté que de acuerdo a don Pedro Ucán, un *h'men* de Campeche, en el cuerpo hay tres cruces: una en el ombligo, otra en el pecho y una tercera en la frente, mientras que desconoce la de la mollera (figura 5.1.a). Para dos de estas cruces existen claros referentes espaciales: la del ombligo con *Kaaba-ch'e'en*², un cenote que está en el poblado de Maní, Yucatán y que de acuerdo a este *h'men* es el “ombligo de la Tierra”, mientras que la cruz de la frente tiene como referente la constelación de la “Cruz de Mayo” (Cruz del Sur). En cuanto al referente de la tercera cruz, la del pecho, me fue posible identificarla a partir de la propuesta que hacen Schele y Freidel sobre los antiguos gobernantes mayas como personificaciones del “Árbol del Mundo”, o *Wakah Chan*, es decir del propio eje cósmico a través del cual se daba la “comunicación entre el mundo sobrenatural y el [...] humano”: con las almas de los muertos yendo hacia el inframundo (*Xibalba*), con el sol, la luna y las estrellas siguiendo su curso a lo largo de su eje, y con el mundo de los dioses y los ancestros uniéndose con el de los humanos (Schele y Freidel,

¹ He puesto esta palabra en cursivas para resaltar esta concepción de la energía como algo producto del imaginario, idea con la cual disiento.

² Boccara (2004:25) traduce este nombre como “pozo de abajo”.

1990: 90). La fuente de estas interpretaciones son las representaciones monumentales en piedra de los gobernantes mayas del período Clásico que muestran estos personajes con el tronco de la cruz formando parte de su delantal y la serpiente de dos cabezas sobre los brazos de la cruz sostenida por los propios brazos del gobernante, mientras que el pájaro celestial es representado en el tocado que portaba en su cabeza (*ibid.*). De este modo, el tercer referente, de la cruz del pecho del cuerpo humano, es el ser humano mismo, personificado por los gobernantes mayas del Clásico como *Wakah Chan*, el eje cósmico, el Árbol del Mundo, que conecta los tres niveles del mundo y que en el nivel de los humanos está representado por la ceiba. Es muy probable que para los mayas contemporáneos este eje cósmico corresponda al hueco en el cielo que se abre los días martes y viernes a las doce del día: *u hol gloriah* (Sosa, 1985), comunicando con Dios, *Halal Dios*, el que algunos autores han identificado como el propio Sol (Gossen, 1974; Freidel, et al., 1993). La obligación ritual de realizar las ceremonias y algunas prácticas de sanación los días martes o viernes (o bien sábado o domingo), es por lo general observada por los curanderos mayas dando como explicación que “son días buenos para curar, aunque también en esos días se puede cargar aire” (JDO). Sin embargo, en ocasiones se llevan a cabo las ceremonias en diferentes días, de acuerdo a la disponibilidad de los pacientes. Grinberg-Zylberbaum (1987b) también reporta la obligación de celebrar los rituales en día martes o viernes, de acuerdo a la información proporcionada por dos “chamanes” mayas, uno de Yucatán y otro de Quintana Roo. Villa Rojas (1968: 157) menciona que esta práctica al parecer tiene sus orígenes en el *Tzolkin*, el antiguo calendario ceremonial y adivinatorio maya, según el cual “cada día tiene su carga, buena o mala, sobre el destino de los seres humanos”, aunque en mi opinión se trata más bien de una creencia traída por los españoles y que fue adoptada por los curanderos indígenas por haber coincidido con su práctica ritual en el contexto de la cosmovisión mesoamericana. En este contexto temporal, el enterrar la ofrenda después del mediodía se explica por ser el momento en que hay el “cambio de día”, es decir que empieza otro día (Hirose, 2003: 129). Éste es el momento en que el sol, en su trayecto diario, comienza el descenso hacia el poniente, dirección hacia la que, según Sosa (1985), el *h'men* envía el *íik'* (“mal aire”) en sus rituales de limpia.

Partiendo de estas ideas, he propuesto que es a través de su estructura en cruces (en número de tres) que el cuerpo humano establece una relación de correspondencia con los

niveles del universo maya: la tierra, el cielo y el inframundo (Hirose, 2003). Los distintos elementos que se corresponden con cada cruz constituyen referentes de posición que permiten que el ser humano pueda situarse en el centro, de tal manera que su centro corporal, representado por el ombligo, se corresponda con el centro de los espacios que habita: la casa, el solar y la milpa, así como de la Tierra, ubicados de acuerdo a las orientaciones cardinales y referenciados por el *kantiis* (quincunce). Una vez centrado, el ser humano puede recibir la energía vital proveniente del Sol y con ello mantener o recuperar la salud (figura. 5.1.a). Por otra parte, como expondré más adelante, es en esta misma posición que el hombre puede llegar a convertirse en el eje cósmico, en el intermediario entre el cielo y el inframundo, privilegio que para los antiguos mayas estaba reservado para los gobernantes.

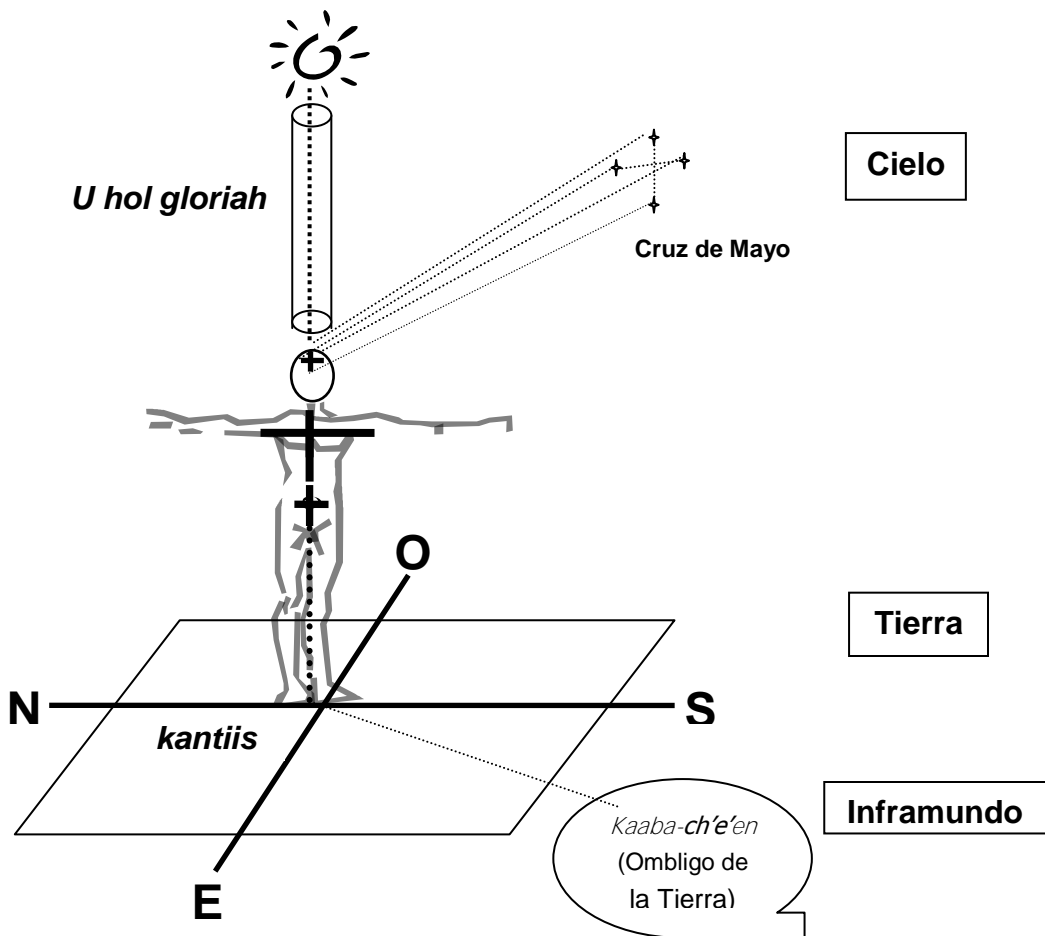


Figura 5.1.a. Las cruces del cuerpo humano y sus referentes espaciales (modificado de Hirose, 2003).

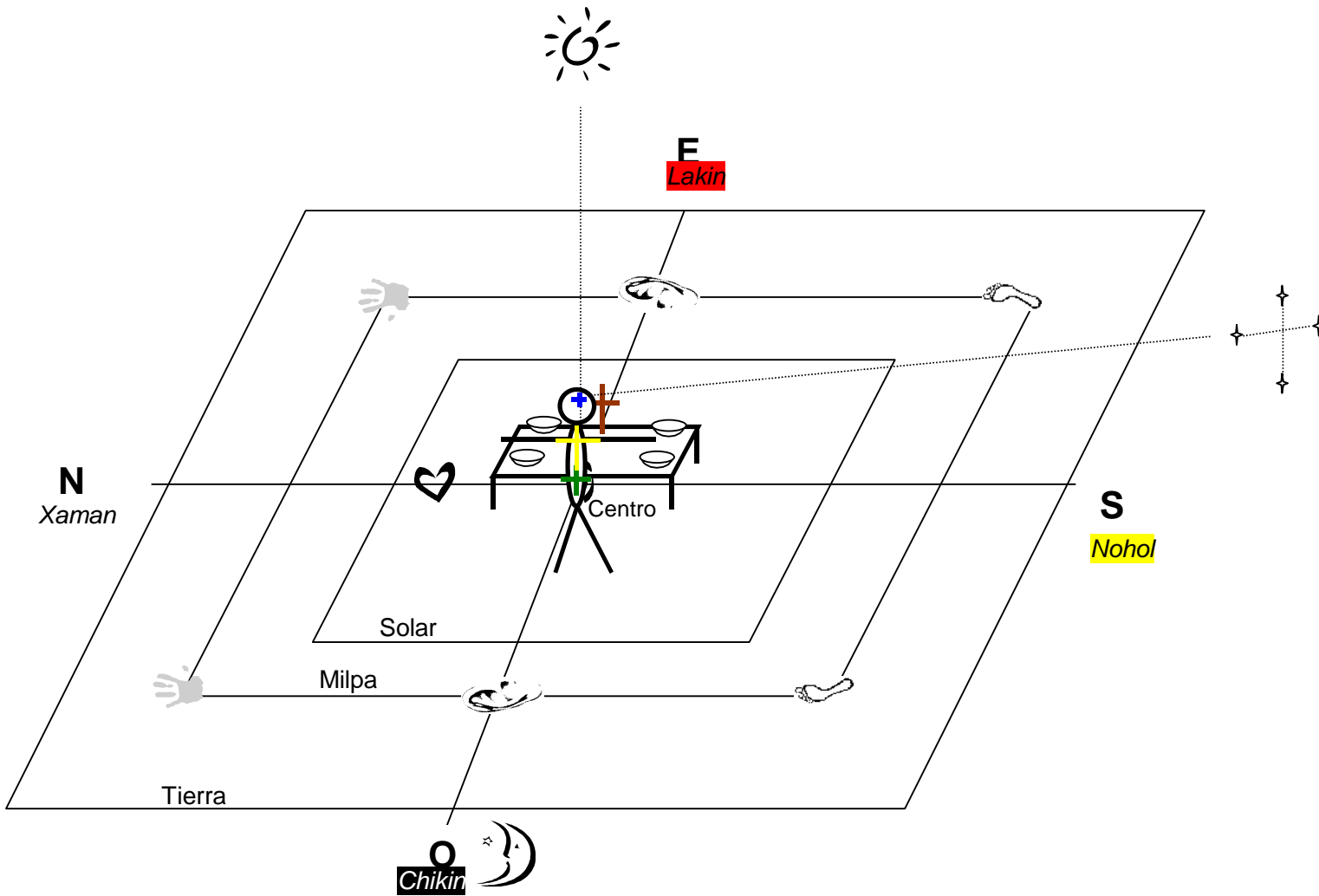


Figura 5.1.b. Correspondencias del cuerpo humano con los espacios que habita en el mundo (Hirose, 2003).

Para los mayas prehispánicos el mundo fue creado por los dioses levantando el cielo, a la vez que creando un espacio cuadrado, con cuatro lados (rumbos) y un centro (tal y como se relata en el *Chilam Balam de Chumayel* y se representa en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* - imagen 1 del anexo 8.1), definido por la intersección de las líneas que marcan estos rumbos (es decir la cruz). De este modo se estableció un orden, cuyo mantenimiento fue encargado a los hombres, quienes a través del ritual lo siguieron recreando continuamente. Este orden natural implica un equilibrio que abarca todos los ámbitos incluyendo el humano, ya que para el pensamiento indígena el hombre forma parte indisoluble de la naturaleza. Este orden original de las cosas existe en el mundo de lo divino, a manera de un arquetipo, en el plano de una realidad paralela a la que el hombre puede acceder mediante el ritual y a través del quinto punto cardinal: el centro. Una de las obligaciones para mantener el orden y el equilibrio es la reciprocidad con las deidades, alimentándolas con elementos de naturaleza etérea: el humo del copal e incienso, el aroma de los alimentos ofrendados, así como la sangre, que antiguamente se quemaba junto con el papel sobre el cual se derramaba mediante rituales de autosacrificio, y que ahora ha sido sustituida por la de ciertos alimentos de color rojo (como el achiote) o bien por la de un animal ofrecido en sacrificio (Hirose, 2003).

La idea de que entre los mayas el mundo era concebido como un cuadrado, debe ser tomada en un sentido simbólico, más no literal³. Puede ser que esta idea, como varios autores lo han propuesto (Vogt, 1992; Villa Rojas, 1968), derive de la observación de las posiciones solsticiales del sol en el territorio maya, sin embargo, el cuadrado también es la manifestación de la materialidad en la tierra y el plano en el que habita el hombre, caracterizado por la dualidad: día-noche, frío-caliente, masculino-femenino, así como largo y ancho, las dos dimensiones que conforman un cuadrado. Por otra parte, el concepto fundamental en los principales rituales no son las esquinas, en las que quedaría ubicado el Sol en sus posiciones solsticiales (y que como se verá luego juegan el papel de protección de los espacios), sino los rumbos, que definen una cruz y hacia los cuales se dirigen las ofrendas como el *saka'*. El quince mismo es dibujado por el *h'men* como un círculo con una cruz dentro de él (García, et. al., 1996: 38).

³ En el propio *Popol Vuh* (Anónimo, 1952: 105) se menciona que “los primeros hombres que fueron creados y formados [...] Cuando miraban [...] contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la *faz redonda de la tierra*” (las cursivas son mías).

La salud del ser humano deriva y depende de su ubicación en el espacio, en un punto central, el quinto punto cardinal generado por el entrecruzamiento de los dos ejes que forman el plano de la Tierra, el nivel del universo maya habitado por los seres humanos. Este concepto está representado por el quincunce (*kantiis* en maya), símbolo con amplia representación en Mesoamérica, re significado posteriormente como la cruz cristiana traída por los conquistadores españoles. Para poder entonces comprender esta idea es necesario ahondar en el significado simbólico de la cruz, para después ahondar en su presencia y significado en el cuerpo humano.

La cruz como símbolo en el universo maya.

Para los mayas la cruz contiene un significado primordial para la vida humana sobre la tierra, ya que es tanto el medio de comunicación con los creadores (como lo propone Vogt, 1966: 92) –a través del centro–, para alimentarlos a la vez que recibir de ellos el sustento para la vida (maíz), así como una intersección de caminos, de rumbos, en la que se posibilita un cambio de dirección: salud-enfermedad, arriba-abajo, masculino-femenino, día-noche, fertilidad-esterilidad, cielo-inframundo, vigilia-sueño, etc. Es por ello que la cruz se utiliza en muy diversas prácticas rituales en el ámbito mesoamericano, desde las aparentemente sencillas como el trazarla sobre la placenta para que la mujer ya no tenga más hijos (Fagetti, 1998: 142), o formar una cruz con los pedazos de un comal que ha sido quebrado para “conjurar la posibilidad de que la luna se *comiera a su hijo*” durante un eclipse (*ibid.*: 131), rituales como colocar una cruz hecha con hojas de henequén a la entrada del meliponario para evitar la entrada de “malos aires” a los jobones (colmenas de la abeja melipona o *xunan cab*, elaborados con troncos ahuecados), hasta rituales complejos como el *waji kool* en donde el *h'men* lanza *saka'* hacia los cuatro rumbos y el centro y traza una cruz sobre el muñeco de masa de maíz (*t'uup*), para después enterrarlo “embrocado” para su cocimiento (Hirose, 2003: xiv) [Figura 5.1.c].

La cruz es el símbolo del cruce de caminos, ya sean caminos como tales, o líneas que unen los rumbos. Sin embargo lo simbólico es trascendido por la eficacia ritual, ya que en la práctica posibilita los cambios, modifica los procesos, a la vez que abre vías de comunicación con otros planos de la existencia así como la unión entre ellos. Por ello la ceiba, así como el maíz, son representados en forma de cruz (Thompson, 1975).

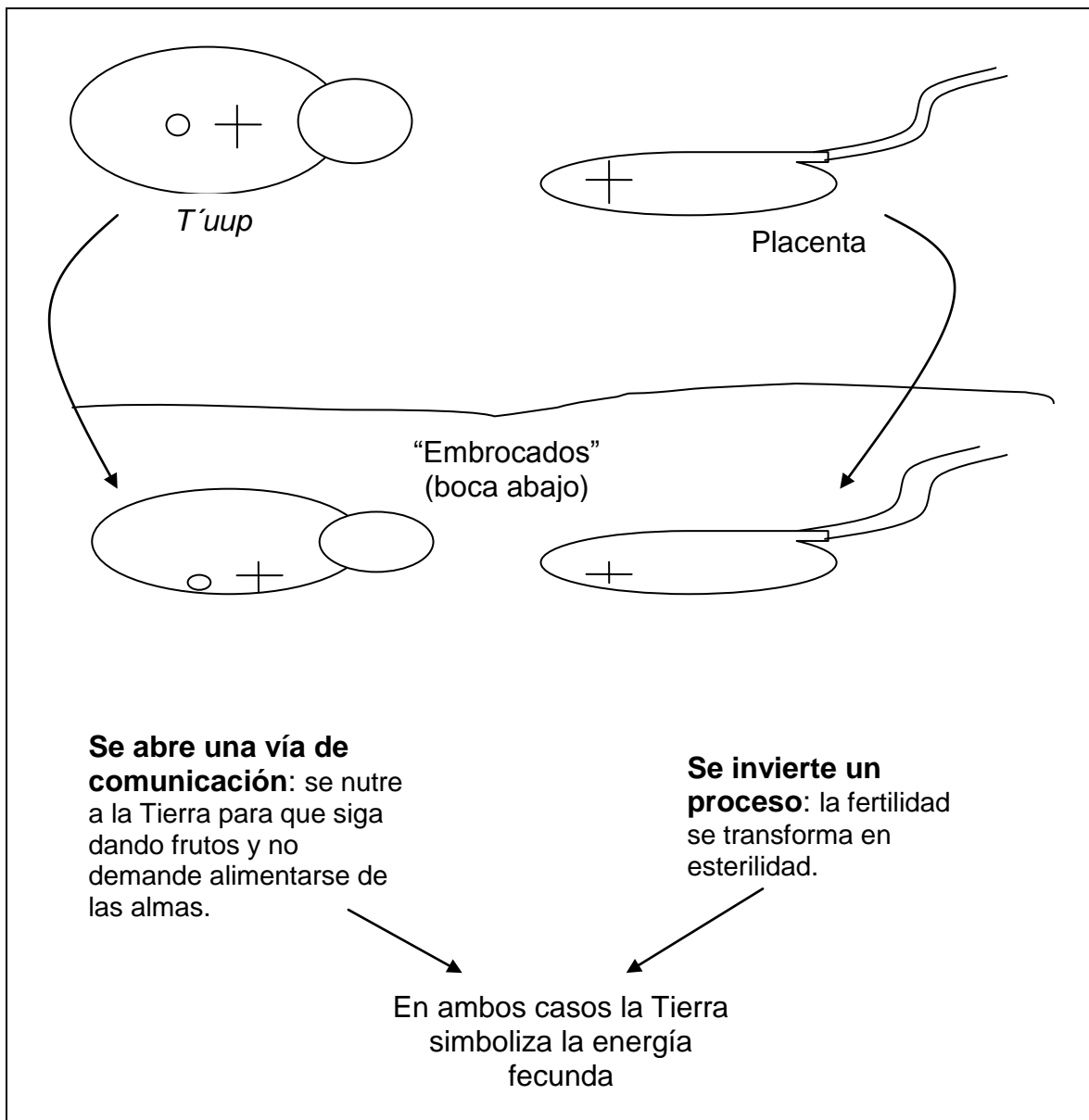


Figura 5.1.c. La cruz como vía de comunicación y medio de modificación de procesos en ceremonias y prácticas médicas tradicionales mesoamericanas.

En este contexto, la *x-tabay*, la mujer que por las noches hechiza a los hombres con su belleza haciéndoles perder la razón, de acuerdo a la leyenda posee una pata de pavo y otra de chivo y al andar cruza sus pies (o más bien sus patas) formando una cruz, produciendo un sonido extraño, mientras que cuando huye al ser vista se convierte en serpiente. La forma de andar de esta mujer de otro mundo, el mundo de los espíritus,

simboliza la vía que posibilita tanto su acceso al mundo de los vivos, como su retorno llevándose al espíritu de los hombres que engaña con sus encantos. Al igual que en otros rituales, en los que el *h'men* funge como intermediario entre dos mundos o realidades paralelas, la cruz simboliza el puente entre el plano inmaterial y el material, entre el mundo visible y el invisible, entre el cuerpo y el espíritu.

La concepción maya del universo constituye una representación compleja que integra los elementos (tierra, agua, fuego, aire y luz⁴), las cuatro orientaciones cardinales y el centro, la distinción fuera-dentro, así como la dimensión vertical (Hanks, 1990). En este contexto la cruz es un símbolo que se despliega simultáneamente en dos planos: el horizontal –como quincunce–, y el vertical– como ceiba. Esto explica por qué entre los mayas yucatecos el “este y el oeste tienen corolarios verticales, arriba y abajo, (pero) también mantienen sus valores horizontales” (Hanks, 1990: 306). Para los chamulas también existe este eje vertical, con la diferencia de que en el cenit se ubica el norte⁵, mientras que el sur se encuentra en el nadir, ya que ambos, “norte y sur, los ‘lados del cielo’, fueron definidos en primer lugar cuando el Sol hizo su recorrido original a través del cosmos” (Freidel, et. al., 1993: 128). La equivalencia entre el norte y el cenit probablemente se deba a que cuando el Sol está en posición cenital está en el centro, representando un alineamiento del observador con el centro cósmico (Sosa, 1986). De manera similar, los zinacantecos conciben el punto central, el ombligo del mundo (*mixik' balamil*) definido por la cruz, como el sitio en el que los ejes horizontal y vertical se ínter seccionan, evocando en este caso la imagen del cordón umbilical (*kuxa'an suum*) que conecta a los hombres con sus creadores (Freidel, et. al., 1993). La asociación entre el Este y el cenit, y de ambos con el cordón umbilical, es también una noción vigente entre los mayas yucatecos contemporáneos, que además en sus raíces tiene un fuerte vínculo con los sitios arqueológicos. Ejemplo de esto son las figuras en estuco de las fachadas este y sur del Castillo de Kukulcán en la zona arqueológica de Mayapán en las cuales se representa un cuerpo humano de pie, con las rodillas flexionadas, los brazos extendidos y las palmas de las manos hacia arriba; en el lugar de la cabeza hay un hueco rectangular, mientras que el vientre es notoriamente abultado con otro hueco profundo en el

⁴ Hanks (1990) considera el cielo como un quinto elemento, sin embargo, de acuerdo a los datos que presento en esta tesis más bien se trata de una energía etérea y luminosa que viene del cielo, del sol, y que tiene su representación corporal en el plexo de la coronilla, el *suuy*, por ello su color es el amarillo.

⁵ Sosa (1986: 195, citando a Brotherson y Ades, 1975) refiere que esta noción también está presente entre los mayas yucatecos, quienes nombran al momento en que el sol alcanza su máxima altura (cenit) como *ti xaman* – “su norte”.

ombbligo (Foto 44). Según refiere un *h'men* de Oxkutzcab, Yuc. (JKE), por esta última característica constituyen una representación corporal del *kuxa'an suum* (la “soga viviente”, el cordón umbilical celeste), mientras que por la posición corporal, con las manos extendidas y las piernas arqueadas, constituyen una postura chamánica, igual a las de las figuras de las estelas de Bilimkok (Fig. 5.3.j y foto 43) y de Kiuik (Fig. 5.3.k)⁶, a las que haré referencia en la última sección de este capítulo.

La significación de la cruz como intersección de planos en la cultura maya también se da a nivel estelar, correspondiendo la Vía Láctea al plano horizontal y la eclíptica al vertical (Figura 5.1.d). De acuerdo a la interpretación que hace Schele (en Freidel, et. al., 1993) para los mayas clásicos la eclíptica era representada, entre otras formas, como una serpiente de dos cabezas (como la que se encuentra en el sarcófago de *Pakal*, en Palenque, así como en las portadas zoomorfas características de los estilos Chenes y Río Bec), mientras que la Vía Láctea era el *Sak bej* (Camino blanco) o *Xibal bej* (Camino al inframundo), por el que *Pakal* descendió al morir. Para los mayas actuales la Vía Láctea, que se sigue llamando *Sak bej*, es “el camino hacia el nacimiento de Dios” (Hirose, 2003: 63), mientras que la constelación de la Cruz del Sur, ubicada en el extremo sur de la Vía Láctea, para los lacandones actuales “es una Ceiba estelar, por la que los muertos suben para alcanzar el cielo” (Milbrath, 1999: 273).

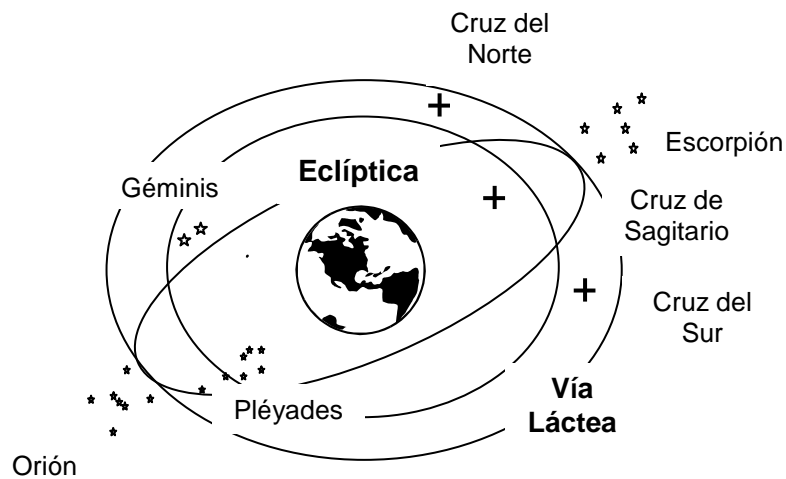


Figura 5.1.d. La Vía Láctea y la Eclíptica, como planos que se intersecan, desde una perspectiva geocéntrica (basado en Milbrath, 1999: 53).

⁶ La estela de Bilimkok fue encontrada en la zona arqueológica del mismo nombre (ubicada al norte del estado de Campeche) y se encuentra en exhibición en el Museo de Arqueología del Fuerte de San Miguel, en la ciudad de Campeche. La estela de Kiuik fue hallada en la zona arqueológica del mismo nombre (en el estado de Yucatán) pero no se encuentra en exhibición.

La persistencia de la cruz como símbolo hace que se le encuentre en muy diversos ámbitos de la vida, el pensamiento religioso y la cosmovisión mesoamericanas (Valverde, 1990), así como en el ceremonial y las prácticas médicas tradicionales mayas (Vogt, 1966), aún bajo formas aparentemente católicas pero que en esencia pertenecen a la antigua religión maya. Ejemplo de ello es el reconocimiento por parte de un *h'men* de Xocen, Yucatán, de tres cruces en el cuerpo humano -de manera similar a las reconocidas por los médicos tradicionales de Campeche, aunque con otro significado-, correspondiendo una al Padre (la de la palma de la mano, que vienen siendo dos, una por mano), que es la que recibe la luz y el poder de Dios Padre; otra al Hijo (la de la frente, asociada al bautizo), y la tercera al Espíritu Santo (la del pecho) [Fig. 5.1.e]. Señala además una diferencia entre el hombre y la mujer, dándose en este último caso la intervención de la “Santísima Virgen” (AD). De estas tres cruces, se puede decir que la más importante es la de la mano ya que a través de ella el ser humano obtiene la fuerza necesaria tanto para trabajar como para sanar, mientras que todas ellas tienen una especie de vida propia, muriéndose o desapareciendo cuando muere la persona. Por otra parte, este *h'men* también habla de una cruz en el plano “espiritual”, que existió antes que viniera Jesucristo (al parecer simbolizando un espíritu primordial- ¿o tal vez la ceiba ?), y es por ello que tuvo que ser crucificado.

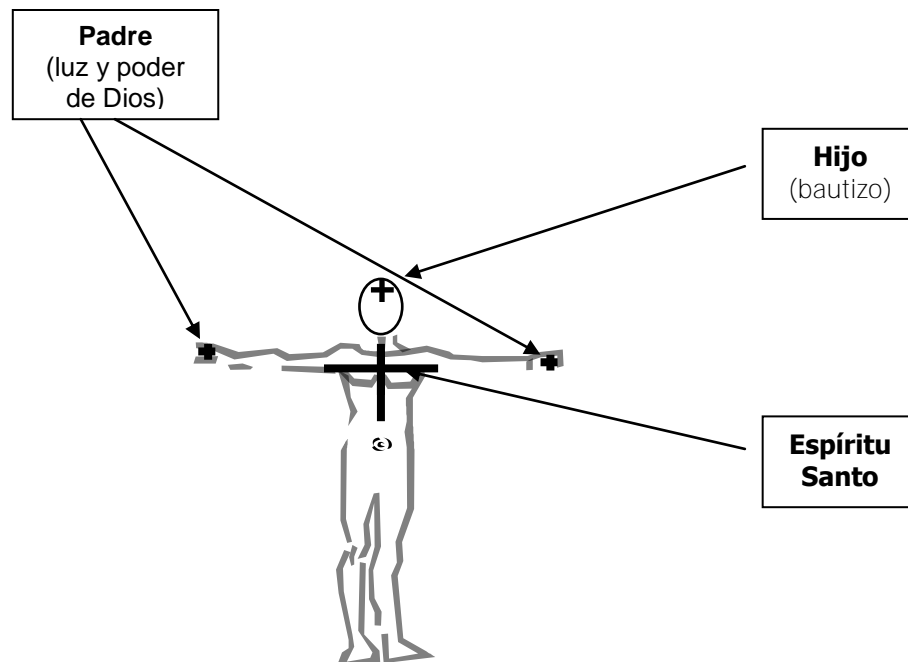


Figura 5.1.e. Las cruces del cuerpo humano y sus atributos, según un *h'men* de Xocén, Yuc.

En asociación con lo anterior, la cruz maya (como símbolo religioso) está viva y como tal se le viste con hipiles (que remiten claramente a su carácter femenino), uno sobre otro, al parecer como promesas de sus fieles (Foto 27). A los hipiles se les llama “sudarios”. En la capilla de la Santa Cruz *Tun* (Santa Cruz de Piedra), de Xocen, los referenciales siguen siendo tres: tres cruces, la de piedra al centro y dos de madera a los lados, vestidas también, aunque hay otras dos más, en el lado izquierdo, también vestidas con hipiles. A decir de los pobladores, las cruces de los lados originalmente eran de piedra, pero fueron sustituidas por unas de madera y retiradas de la capilla debido a que estaban provocando enfermedades y calamidades a la gente del pueblo. La tradición oral también cuenta que cuando se junten las tres cruces originales de piedra va a ser el fin del mundo o bien será cuando “regresen los mayas”. En la iglesia de la Cruz Parlante, en Carrillo Puerto, Q. Roo, también encontramos tres cruces a la entrada, una grande en el centro y dos más pequeñas a los lados (Foto 28), rememorando en este caso a las tres cruces que fueron portadas durante la Guerra de Castas.

Broda (2001) hace una interesante reflexión y presenta evidencias convincentes sobre los orígenes prehispánicos tanto del simbolismo de la cruz como de su festividad. Tomando como referencia su investigación, al parecer existe una asociación entre la cruz y las lluvias, a través de su vínculo primeramente con la Tierra y de ésta con los vientos, que son los que traen las lluvias. La Tierra, al ser alimentada, condesciende con las peticiones de los seres humanos y con su “fuerza [...] (trae) [...] la lluvia” (Olivera, 1979: 151, citado por Broda, 2001). Asociado a ello, la veneración de los zopilotes (presente en las culturas maya y nahua) también deriva de su asociación con los vientos, como sus ayudantes que traen las nubes (*ibid.*). La cruz es entonces el símbolo mismo de la Tierra, por ello se le considera femenina y se le viste con hipiles⁷, mientras que la fiesta de la Santa Cruz, que Broda (*op. cit.*) asocia con el ritual mexica para propiciar las lluvias, en el fondo es un ritual colectivo dedicado a la Tierra, para alimentarla y con ello propiciar las lluvias (*ibid.*).

En el contexto temporal, Broda (*op.cit.*) argumenta que tanto la fiesta de la Santa Cruz como otras fiestas religiosas actuales, asociadas al ciclo agrícola del maíz, son de profunda raíz mesoamericana. La de la Santa Cruz corresponde al inicio del ciclo agrícola, con la siembra y la petición de lluvias, mientras que el fin del ciclo, en el mes de noviembre, está

⁷ Olivera (1979: 154, citado por Broda, 2001) menciona que entre los nahuas hay una “Santa Virgen de la Cruz”.

marcado por las fiestas dedicadas a los muertos y que originalmente estuvieron dedicadas a agradecer la cosecha. El inicio del ciclo agrícola, cuando la temporada de sequía está por terminar, está marcado también por el primer paso del sol por el cenit, evento que en Yucatán se verifica a principios del mes de mayo y al que está asociada la conjunción de las Pléyades (*Tzab* – “cascabel de la víbora”) con el propio Sol, antes de iniciar su período largo de desaparición de la bóveda celeste (Milbrath, 1999). Las Pléyades son visibles nuevamente a fines de octubre, alcanzando una posición opuesta al sol (es decir en el cenit nocturno, que viene siendo el nadir del sol) en el mes de noviembre, al finalizar el ciclo agrícola así como la temporada de lluvias. Las Pléyades aparecen en el firmamento durante los meses de la canícula (julio-agosto), con la cual se asocian mediante el simbolismo de la serpiente. Además de ser un fenómeno climático que pone en riesgo la viabilidad de los cultivos de la milpa, la canícula llega al mundo maya peninsular como una enorme serpiente (*Kulas*) que, volando por los cuatro rumbos del cosmos, esparce un polvo “pernicioso” que daña los campos, las aguas y enferma a los animales y las personas (Re Cruz, 1996: 171-173). A éstas les provoca diarreas, ya que el *tipte’* se desacomoda a consecuencia del estruendo que anuncia su llegada (*ibid.*). La canícula, como momento de crisis y caos, probablemente es una re significación del mes *Uayeb*, un período de cinco días nefastos en el calendario maya prehispánico (*ibid.*), por lo que ambos, canícula y *Uayeb* pueden interpretarse como expresión del mundo maya en crisis, afectando los tres “alter-egos” de la cultura maya: cuerpo, milpa y cosmos (Re Cruz, 1996: 173). La canícula es entonces un período en el que se desordena el cosmos evitando que caiga la “Santa lluvia”, así como un momento en el que se inicia el año en el calendario maya.

Bajo esta condición crítica de desarreglo espacial y temporal del cuerpo, la milpa y el cosmos, es necesario reordenarlos, mediante prácticas de sanación y ceremonias en las que los espacios y los tiempos son reubicados con respecto al centro, el quinto punto cardinal a través del cual la energía cósmica fluye, infundiendo salud y propiciando las lluvias, símbolo de vida en la Tierra. Es entonces el momento de llevar a cabo la curación del “cirro” (o *tipte’*) para reordenar el cosmos contenido en el cuerpo, así como la ceremonia del *cha’a chaak*, conocido ritual agrícola propiciatorio para el retorno de las lluvias, para regresar el orden al mundo natural (*ibid.*).

La relación entre el *tipte'* y las Pléyades, así como entre éstas y el Sol, además de vincular a ambas con el ciclo agrícola y la llegada de las lluvias, nos remite a la noción (entre los chamulas y los mayas yucatecos) de equivalencia entre el norte y el cenit y el primer paso cenital del sol, momento en el que las Pléyades están alineadas en conjunción solar. Las implicaciones de esta relación *tipte'* - Sol - Pléyades las retomaré posteriormente, al analizar el tema del “ombbligo del universo”. Por otro lado la probable relación entre el inicio del calendario maya y el ombbligo como símbolo del centro, adquiere significación si la ubicamos en el contexto del mito maya de la creación, cuando una vez erguida la ceiba (en el centro de las tres piedras), al empezar a girar sobre sí misma surgió el tiempo (Freidel, et.al., 1993).

Como mencioné en el capítulo 3, en las “coyunturas”, o sea las articulaciones (*uwuatzi*, en maya), también existen cruces y a través de ellas puede entrar o salir la enfermedad (García et al., 1996: 64), ya que existe una relación directa con los “cuatro puntos cardinales” (EDUCE, A.C./CASDE, A.C., 1991-92: 13), es decir, estas cruces en realidad son quincunces, como vías por las que los “vientos” provenientes de los cuatro rumbos cardinales pueden penetrar, provocando enfermedad, o bien ser expulsados del cuerpo. Según refiere uno de los médicos tradicionales cheneros (FK), cuando a un muñeco (que representa a alguna persona a la que se le quiere hacer daño) hecho con cera de la abeja *xunáan cab*, se le colocan alfileres en las “coyunturas”, la persona (a quien va dirigido el hechizo y a quien representa este muñeco) no se puede mover, queda totalmente paralizada.

Ahora bien, retomando tanto la idea de posición central de la ceiba como su movimiento, las cruces de las articulaciones también determinan un punto central en el que se ubica el eje cósmico que permite la comunicación con los niveles del cielo y el inframundo mayas. Y este eje, en su movimiento circular, vincula estos portales del cuerpo con la dimensión temporal (dado que en la cosmovisión maya el movimiento representa el fluir del tiempo). Todo esto explica por qué el huesero, el terapeuta que en apariencia solo desempeña la labor de acomodar los huesos en su sitio, aliviando el dolor, en realidad lo que hace es ubicar la articulación, mediante movimientos circulares, en su sitio, su centro, para permitir que la energía fluya, en el tiempo, desde y hacia los otros niveles del universo; y este movimiento a su vez se relaciona con el flujo circular de energía del plexo correspondiente a la zona del cuerpo en la que está ubicada la articulación (Figura 5.1.f).

En este contexto también se explica por qué la mano izquierda, de cualidad femenina, colocada sobre la articulación que se está acomodando, “avisa” (AO) cuando el hueso ya está en su sitio (su centro), levantándose por sí sola, como si la propia energía que ahora fluye por la articulación empujara la mano hacia arriba.

Broda (citando a Saunders, 1980: 400) menciona que existe por otra parte una asociación ritual entre el jaguar (como deidad) y las lluvias, ofrendándole la sangre humana a cambio de que aquél derrame la suya propia en forma de lluvia, tal y como al parecer se representa en la Estela 12 de Izapa (Valverde, 2004) . En este contexto, entre los mayas hay una asociación entre el jaguar y la ceiba, sobre cuyas ramas duerme (Faust, 1988), de la que probablemente derive su vínculo con la Tierra y las lluvias.

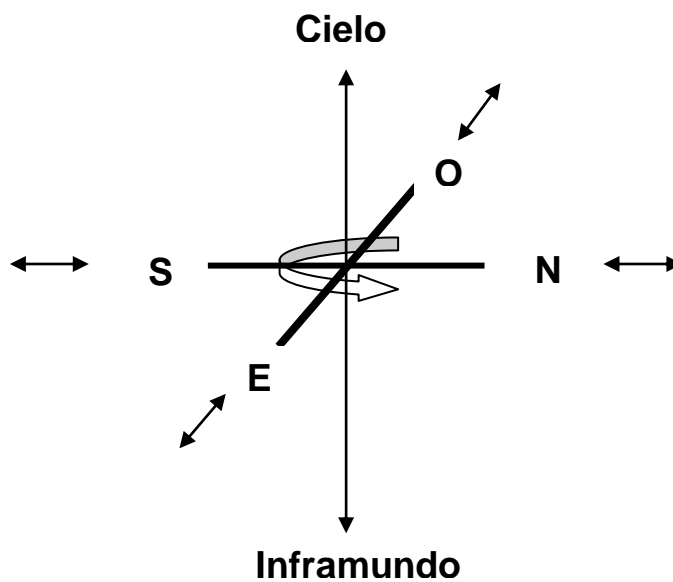


Figura 5.1.f. Las cruces de las articulaciones del cuerpo, sus relaciones con los niveles del universo y los rumbos, y su movimiento.

La cruz se asocia a la Tierra como deidad dual, masculino-femenina, lo que nos remite a la concepción prehispánica de la pareja primordial: *Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl*, de los mexica, y *Xmucane-Xpiyacoc*, de los mayas.

La asociación de la cruz como símbolo del centro, con la ceiba y el agua (en los cenotes), queda evidenciada por los colores con los que se pintan las cruces: verde y azul, colores que según Broda (2001), simbolizan el agua y el árbol como eje cósmico. A su vez el verde y el azul eran los mismos colores con los que los mayas prehispánicos pintaban las representaciones de *Chaak*, la deidad de la lluvia y habitante de los cenotes. Esto nos lleva a considerar su veneración como una creencia prehispánica, reforzada por el hecho de que en los rituales dedicados a la Santa Cruz, como en otros rituales asociados a creencias de origen prehispánico, por lo general no participa un sacerdote católico, sino autoridades cívico-religiosas (esto se da tanto entre grupos nahuas como mayas). En este contexto llama la atención que la constelación de las Pléyades tiene un color azulado, derivado de los gases que la componen, cualidad que tal vez podría tener relación con el color del agua en los cenotes.

A nivel de la geografía ritual, algunos cenotes, como el de Maní y el de Xocen, son considerados como el “ombligo de la Tierra” (*u tuuch lu’um*) o el “centro del mundo” (*chúumuk lu’um*), respectivamente, y su agua nunca se acaba, aún durante los años de fuertes sequías, cuando la gente de los pueblos de alrededor viene a buscar este vital líquido para su sustento. Es muy probable que de aquí derive el color azul⁸ de la cruz en asociación con el agua, como símbolo de la vida, que en las tierras mayas peninsulares está disponible a los seres humanos en los cenotes, en donde se ha almacenado después de haber caído como lluvia. Es por ello también que los cenotes son “ombligos” a través de los cuales se da la comunicación con el agua, como fuente de vida, así como con la Tierra, como su depositaria, ambas generadoras del alimento del hombre: el maíz.

Ahora bien, estas aguas subterráneas están comunicadas con el mar, como el gran sustrato sobre el cual flota la Tierra, de acuerdo a la cosmovisión maya del mundo. De ahí que cuando una persona no puede encontrar pareja, o bien no ha podido establecer una relación estable (que se manifiesta como la ausencia de una de las líneas de la palma de la mano que forman la cruz), la solución es hacer una ceremonia en el mar⁹, como “símbolo absoluto” de la fertilidad (Broda, 2001:214), para “quitar la mala suerte” (Hirose, 2003) y así

⁸ Probablemente también exista una asociación similar entre el color azul de algunos excéntricos (especie de cuchillos semicirculares, generalmente elaborados en pedernal u obsidiana) -como el que se exhibe en el Museo Arqueológico del Fuerte de San Miguel, en Campeche- y cuchillos sacrificiales y el agua.

⁹ En esta ceremonia la persona recibe nueve olas del mar para poderse quitar la “mala suerte”, según un *h’men* de Campeche que lleva a cabo este ritual.

propiciar la formación de la línea palmar que permitirá la recepción de la fuerza divina que posibilitará la procreación y con ella la continuación de la vida humana sobre la Tierra (Fig. 5.2.b).

En el contexto de la cosmovisión mesoamericana es bien conocido el hecho de que en cada pueblo o región existe un “ombligo”, que es considerado como el “centro del mundo”. Para el caso de Chiapas esto ha sido ampliamente documentado por varios autores, como Gossen (1974) y Vogt (1979). Para la Península de Yucatán es bien conocido el caso de Xocén (Terán y Rasmussen, 1992), mientras que yo reporté (Hirose, 2003) el cenote *Kaaba ch'e'en*, en el poblado de Maní (Foto 29), como el “ombligo de la Tierra”, según lo refirió un *h'men* que, aunque vive en Campeche, es originario de Mayapán, Yucatán. Sin embargo, como mencioné antes, de acuerdo a otro *h'men* de Oxkutzcab, Yucatán, el verdadero ombligo no es el cenote, sino un sitio ubicado junto al edificio del palacio municipal de Maní, sobre una piedra labrada con un círculo y un cuadrado (ver Figura 5.1.g). De este punto fluye una gran cantidad de energía que él utiliza para sanar, previo ofrecimiento de tabaco e incienso a los cuatro “vientos”. En otras regiones de la Península, aunque no se reconocen expresamente “ombligos” o “centros de la Tierra”, al parecer también existen poblaciones centrales (aunque probablemente más bien se trate de centros políticos y económicos).

En el caso de la región del Camino Real de Campeche la existencia de tres poblados con el nombre de “Santa Cruz” (Sta. Cruz Ex-Hacienda, Sta. Cruz Pueblo y Sta. Cruz Hecelchakán), pudieran hacer referencia tanto a las tres cruces, como a los rumbos cardinales (aunque faltaría uno) con un poblado central, tal vez Calkiní (a la llegada de los españoles era el centro político y económico de la región). En otro caso, en la zona maya macehual de Quintana Roo, aunque no se reconoce un “ombligo” como tal, la distribución de las iglesias mayas hacia los “cuatro rumbos”: Tulum (¿Oriente?), Chumpón (¿Norte?), Tixcacal Guardia (¿Poniente?) y Chanchah Veracruz (¿Sur?), ubica a la ciudad de Felipe Carrillo Puerto (Santa Cruz *Balam Nah*¹⁰) en el centro del mundo de los mayas macehuales. Cabría hacer la pregunta si para la Península de Yucatán, considerada como una gran región geográfica ¿Existe también un centro u ombligo? De ser así, ¿en dónde podría estar ubicado? Tal vez la carta hidrográfica de la Península pudiera arrojar alguna luz (o más bien

¹⁰ Según me refirió uno de los integrantes de la guardia en turno en el Santuario de la Cruz Parlante, éste es el nombre original de F. Carrillo Puerto, nombre que al parecer la población está demandando se le vuelva a dar a la ciudad.

alguna “agua”) al respecto, si partimos del hecho de que los “ombligos” de Xocen y Maní, son cenotes que al parecer nunca se secan, ni aún durante las peores sequías¹¹, por lo que probablemente se trate de sitios en donde el acuífero concentra una mayor cantidad de agua.

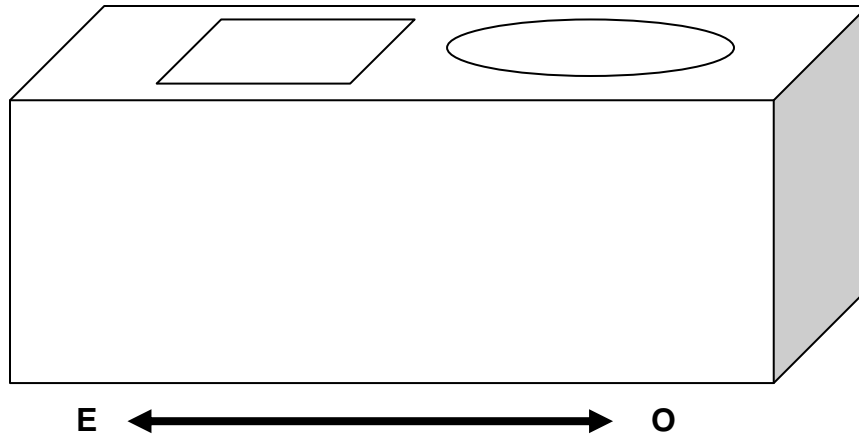


Figura 5.1.g. Figuras de un cuadrado y un círculo, labradas en un bloque de piedra, el “verdadero ombligo del mundo”, (Maní, Yuc.).

Cabría en este momento hacer otra pregunta que surge al considerar la Península como una amplia región geográfica y cultural: ¿Qué papel tuvieron Izamal y Cozumel como sitios (¿o centros?) religiosos y de peregrinación? Izamal (*Itzmal Kawil*) fue una ciudad fundada por el gran sacerdote y figura mítica *Zamna* (a quien, como mencioné anteriormente, los médicos tradicionales de los Chenes reconocen como el “Moisés maya” y que junto con las “doce tribus” y sus dirigentes [AO], dan el 13 como número ritual) y dedicada a *Itzamna*, el dios supremo del panteón maya (Roys, 1972), quien “asociado al cielo como energía fecundante y vital simbolizaba la lluvia y el rocío. Asociado al sol [...] comunicaba la vida en la tierra y asociado al inframundo mantenía el ciclo constante y renovado de vida y muerte [...] inventor del calendario, la escritura, la agricultura y la medicina” (González Cicero, 2001:13-14). Izamal fue construida siguiendo un diseño cosmogónico, con sus cuatro

¹¹ En la población de Maní, visitando el cenote *Kaaba ch'é'en*, uno de los pobladores locales me refirió que de acuerdo a la tradición oral de los “abuelos”, se dice que “cuando se acabe toda el agua del mundo”, la única que va a quedar es la de este cenote. Lo mismo se dice del cenote de Xocén.

templos formando un cuadrado central del que partían sendas calzadas de piedra (*sacbeo'ob*) hacia los rumbos cardinales, mientras que uno de los templos (*Kabul*) fue venerado como sitio al que acudían los enfermos en busca de alivio. De acuerdo a Lizana (1893, citado por Villa Rojas, 1995) estos *sacbeo'ob* eran tan largos que alcanzaban “todos los confines de la Tierra”, hasta Tabasco, Guatemala y Chiapas, y por ellos llegaban las peregrinaciones a *Itzamat-ul*.

De manera similar, en la isla de Cozumel el asentamiento conocido hoy como San Gervasio muestra también este mismo patrón cosmogónico, con templos que forman un cuadrángulo central del que parten los caminos de piedra (*sakbeo'ob*) hacia los cuatro rumbos del cosmos. Cuando los españoles arribaron a la isla, una de las cosas que vieron y que seguramente les sorprendió, fue una gran cruz blanca de tres metros de alto en el patio central de uno de los templos (Freidel, et.al., 1993). Al parecer uno de ellos estuvo dedicado a *Ixchel* (Roys, 1972), deidad asociada a la medicina y el parto, lo que hizo que la isla fuera centro de peregrinación en tiempos prehispánicos (Birman-Furman, 1996). Algunos autores han propuesto que las peregrinaciones a la isla de Cozumel tuvieron una doble función, tanto religiosa como comercial, y que los peregrinos que iban desde lugares tan distantes como Tabasco, seguramente llevaban consigo mercancías, además de que es sabido que la actividad comercial estuvo regulada por el cumplimiento de ritos religiosos (Freidel y Sabloff, 1984).

En este contexto de la geografía étnica ritual, para el maya la cruz señala un “punto céntrico o de origen (Valverde, 1990: 21), definido al momento de nacer en un lugar y como miembro de un grupo determinado, pero que se mantiene durante la vida del individuo “dondequiera que estuviese ubicado” (*ibid.*), lo que explica la existencia de “centros” u “ombligos del mundo” para cada grupo o región particular. Como evidencia de lo anterior, Atran (1999) encontró en el Petén guatemalteco que los migrantes *k'ekchi'* provenientes de la región de Cobán, siguen manteniendo como sagrado sólo su lugar de origen, conservando lazos ancestrales con las montañas que rodean al poblado. Por su parte, los ex-refugiados guatemaltecos que habitan en los asentamientos de Los Laureles y Quetzal-Edzná, en Campeche, siguen manteniendo fuertes lazos con su lugar de origen, mientras que para celebrar las ceremonias recurren al *h'men* local, esto al parecer debido a que solo a él

reconocen como intermediario con la Tierra y los espíritus dueños del monte en la región en la que ahora viven (Hirose, 2003).

Como mencioné anteriormente existe una diferencia entre la cruz del centro y las cruces de las esquinas. He propuesto que el simbolismo de la cruz se refiere tanto a su calidad de eje cósmico que posibilita la comunicación del ser humano con sus creadores, como a ser una vía de modificación de procesos. Este tipo de cruz, la del centro, está asociado al movimiento (y al tiempo como su expresión), de ahí sus funciones. Sin embargo, dentro del espacio cuadrado definido por el quince, las esquinas son sitios que podemos considerar como fijos, lo que hace que los “espíritus” (buenos o malos) puedan situarse y permanecer inmóviles. Es por ello que el *h'men* puede “ubicar la cosa (el espíritu) un día y ejecutar la ceremonia de *hetz lu'um* [...] varias semanas después, sin temor de que se haya movido” (Hanks, 1990: 344). Es por ello también que son las esquinas de los solares los sitios en los que se entierran los chiles y las semillas de cacao con la finalidad de proteger este espacio (Hirose, 2003), e igualmente se colocan plantas de *yaax jalal che'* frente a las casas (Anderson, 2003), así como en las esquinas del solar para protegerlos de los malos “aires” (Foto 30). Según refiere un *h'men* de Tzoc chén, Camp., esta planta tiene la propiedad de “atrapar” los malos “aires” y mandarlos por debajo de la tierra hasta el mar (JDO). En la iglesia maya de Tixcacal Guardia, Q. Roo, es en las esquinas donde se ubican cruces sobre pequeños altares, al parecer con el fin de resguardar este espacio, sobre todo si tomamos en cuenta que históricamente este tipo de iglesias (con un cuartel a un lado) tuvieron su origen en la Guerra de Castas.

Siendo el proceso ritual de centrar el cuerpo con respecto a los planos de los espacios en que habita el ser humano y con los espacios naturales la forma de mantener o recuperar la salud, la cruz viene siendo entonces el elemento ritual clave en el proceso de posicionar el cuerpo humano con respecto a un punto central, mientras que la cruz principal o central viene siendo la del ombbligo. Abordaré entonces el tema del ombbligo como centro del cuerpo, para así poder comprender el papel fundamental que juega en el proceso de sanación.

5.2 El ombbligo como centro y principio fundamental del proceso de sanación

Para los mayas peninsulares el ombbligo es un punto central, con respecto al cual “todos los órganos internos guardan un orden preciso [...] (y cuya) función básica (es la de) normar la

actividad de las diversas partes del organismo”, además de servir como referencia para la delimitación de los “cuatro sectores o rumbos en el abdomen” (Villa Rojas, 1980: 36-37). Por su parte, García, et. al. (1996) mencionan que del ombligo (*tuuch*, en maya) irradian tanto la salud como la enfermedad. En asociación con el ombligo, como he mencionado, debajo del mismo “late” el *tipte'*, una especie de “ombligo energético” (por llamarlo de la manera más cercana a su naturaleza y cualidad funcional) cuyo desacomodo fuera de su sitio puede ocasionar trastornos de diferente magnitud en el organismo humano. El *tipte'* ocupa el centro y todos los órganos del tronco deben guardar un orden preciso en relación con el mismo. Del *tipte'* parten “todas las venas del cuerpo”, tanto las que van a las piernas como a los brazos (Villa rojas, 1981). De manera similar, entre los nahuas actuales existe la creencia de una “vena primaria” que parte de los genitales hacia el corazón, pasando por el ombligo, desde donde se ramifica hacia todo el cuerpo, mientras que para los antiguos nahuas el destino del ser humano se veía condicionado a través del vínculo entre el ombligo y un sitio a la distancia, en donde se enterraba el cordón umbilical (López-Austin, 1980: 179). De este modo, el cordón umbilical del varón se enterraba en el campo de batalla, para hacerlo valiente en la guerra, mientras que el de la mujer se enterraba junto al hogar, para mantener al apego a su casa (*ibid.*).

Para algunos mayas yucatecos, el ombligo, como centro del cuerpo, tiene como referente espacial otro “ombligo” situado en la Tierra (como el cenote *Kaaba ch'e'en*, en Maní), mientras que en el plano estelar presenta una estrecha conexión con el sol, el cual como he mencionado se le identifica con el propio Creador, en el centro, y del cual “dependemos para nuestra existencia” (AO). Evidencia de esta conexión la podemos encontrar en el ritual descrito para corregir el ombligo saltado de un bebé en el que la madre coloca la planta del pie de su pequeño sobre el tronco de un árbol de *chakaj* (*Bursera* sp.), dibujando su contorno y haciendo un hueco en el centro, al tiempo que hace una oración en maya dirigida al Sol. Como referí, el contorno del pie simboliza el cuerpo y el hueco en el centro es el ombligo. Conforme pasan los días y la cicatriz del árbol va cerrando, el ombligo se va metiendo. Al final la cicatriz asemeja un ombligo (Foto 31), mientras que el ombligo del bebé ya no queda saltado. Analizando este sencillo ritual es posible encontrar una clara asociación simbólica entre el ombligo y el Sol, con un árbol como intermediario (como eje

cósmico), en este caso un *chakaj*¹² (*Bursera* sp.). Al igual que en algunos rituales para curar el “mal aire”, como el *k'ex* (ritual de “cambio”), a partir del mediodía y hasta que inicia la noche, es el tiempo en el que el Sol puede tomar la enfermedad y llevársela al reino de la muerte y la oscuridad, *Chikin*, el poniente, lo negro, el sitio de la muerte y a la vez la fecundidad. En el caso del ritual para “curar” el ombligo, debe hacerse expresamente al ponerse el Sol, ya que si se hace al revés, es decir al amanecer, el ombligo se salta más (según refirió mi informante). La conexión entre el pié del niño (y a la vez el niño mismo) y el Sol se da nuevamente a través del ombligo, simbolizado por el hueco escarbado en el tronco, mientras que la huella del pié dibujada en el tronco representa el cuerpo¹³. La variante de este ritual de curación, en el que la tía más joven, hermana menor de la madre (o sea la *t'uup*), toca nueve veces con su dedo meñique (también el más pequeño, o sea el *t'uup*) el ombligo de su bebé sobrino, hace alusión nuevamente al centro como referente espacial en donde se ubican los espíritus más jóvenes y pequeños (los *t'uup*), pero por su posición “los más poderosos” (Hanks, 1990: 299).

Como señalé en el capítulo 4, el ombligo tiene como referente terrestre a ciertos cenotes (como sitios de concentración de agua dentro de una región determinada del área maya peninsular), y también tiene un referente en el plano celeste: las Pléyades (*Tzab*). Vemos aquí que nuevamente se presenta la correspondencia con los tres niveles del universo maya: el inframundo (representado por el cenote, como portal al mundo de abajo), el cielo (la constelación de las Pléyades) y la tierra (representado por el ser humano mismo). La conexión del ombligo con el inframundo se realiza a través de los pies, en los que, como representación microcósmica del cuerpo, a su vez hay un “ombligo”, que por estar estrechamente vinculado con el Sol en su viaje al inframundo por el poniente, le confiere la cualidad de portal (una “llave del cuerpo”, según refiere un *h'men* de Campeche) hacia este nivel del universo maya. Por otro lado, a través de la columna (con el *suuy* como centro receptor) se da la comunicación celeste tanto con el Sol como con las Pléyades, mientras que la cruz de las manos (la otra “llave del cuerpo”) recibe la energía del Sol (Figura 5.2.a).

¹² En el *Chilam Balam de Chumayel* (página 1 del manuscrito) se menciona que en el “tronco de la humanidad” se encuentra “la señora Kulux Chacah, asentamiento del chakah, árbol lluvia” (Boccará, 2004: 15).

¹³ Aquí encontramos una notable similitud con las concepciones médicas tradicionales del Oriente, en las que el pié, al igual que la oreja, el ojo y la mano, son considerados un microcosmos (como una proyección energética) del cuerpo. En este contexto, uno de los médicos tradicionales cheneros refiere, en clara actitud de reprobación, sobre los efectos negativos- en términos de la energía corporal- de hacer perforaciones en las orejas, fuera de la que se hace en el lóbulo, así como en otras partes del cuerpo.

En este contexto es comprensible por qué cuando se masajea el *tipte'* para acomodarlo en su sitio (abajo del ombligo), también se debe masajear la espalda, ya que existe una comunicación entre el ombligo y la columna, perceptible por el paciente como punzadas en la espalda, cuando el terapeuta palpa el “cirro”.

Como hice mención anteriormente, el ombligo/*tipte'* puede desacomodarse por una caída, o por tomar bebidas muy frías, lo que nos remite al principio del equilibrio frío/caliente, propio de las medicinas tradicionales maya y mesoamericana. Consecuentemente en estos casos la curación es mediante una planta de tipo “caliente”, el *tipte'-ak*, un bejuco cuya forma remite a la figura de una serpiente (o bien un cordón umbilical – foto 16b) y presenta la característica de echar “cuatro puntas o guías, que se dirigen al Oriente” (Barrera y Barrera, 1983:39). Además presenta frutos con forma de “bolitas” semejantes al cascabel de la víbora (FK, AD), que a su vez permiten asociarlo con la constelación de las Pléyades (*Tzab* - “cascabel de la víbora”)¹⁴. Mientras que la forma del tallo del *tipte'-ak* alude al cuerpo de la serpiente y los frutos al cascabel de su cola, representando en conjunto al cordón umbilical celeste, nos remiten a otro principio de la medicina tradicional maya: curar lo semejante con lo semejante. Por último tenemos el componente temporal del proceso de curación: el *tipte'*, para fijarlo en su lugar y evitar que se vuelva a mover, con los dedos de la mano colocados sobre el ombligo se da vuelta en el sentido de las manecillas del reloj, movimiento que en otros rituales está asociado a la acción de “fijar” o “amarrar”. En este contexto, la correcta ubicación del *tipte'* en su sitio permite la conexión (a nivel de la sensación de estar conectado con él) de la madre con su bebé en gestación (según testimonio de una paciente de Doña Felicitas Cocom, partera de Bolonchén).

La importancia y el profundo significado del ombligo (*tuuch*) como elemento central de la estructura corporal quedan manifiestos en expresiones como: “*Ti' ku ch'úuyu le kuxtalo'*”, que se traduce como “Allí se cuelga la vida”, o más bien (dado el significado del verbo utilizado) “Allí cuelga (el fruto) de la vida”¹⁵.

¹⁴ Villa Rojas (1981) refiere que en el Ritual de los Bacabes se mencionan dos oraciones con el nombre de Kantipte (“latidos de la serpiente”), lo que refuerza la asociación entre el *tipte'* y las Pléyades.

¹⁵ Expresión de la Sra. Felipa Tzek, partera de Nunikiní, Camp. (Cessia Chuk, com. pers., oct. del 2005).

Como mencioné anteriormente, el *suuy* es una parte considerada como un “centro” del cuerpo, aunque en mi opinión en realidad constituye una “puerta”¹⁶ que recibe la energía del sol para conducirla a través de la columna al verdadero centro del cuerpo: el ombligo. De aquí deriva también la idea que la columna es una estructura que rige todo el cuerpo y que por lo mismo es necesario acomodarla para que cumpla adecuadamente con su función. Tomando como base esta idea, la acepción semántica de *óol* (corazón formal) como “centro” del cuerpo (Bourdin, 2004), válida desde el punto de vista del análisis lingüístico, pierde fuerza a partir de la evidencia etnográfica que aporta el estudio de las prácticas y rituales de sanación de los mayas peninsulares actuales. Inclusive las fuentes coloniales hacen referencia al “*tippte*, (como) ‘punto central’ cercano al ombligo”, a partir del cual se determinaba la posición de las entrañas y el cuerpo humano se alineaba con respecto a los puntos cardinales (Chávez Guzmán, 2004: 28).

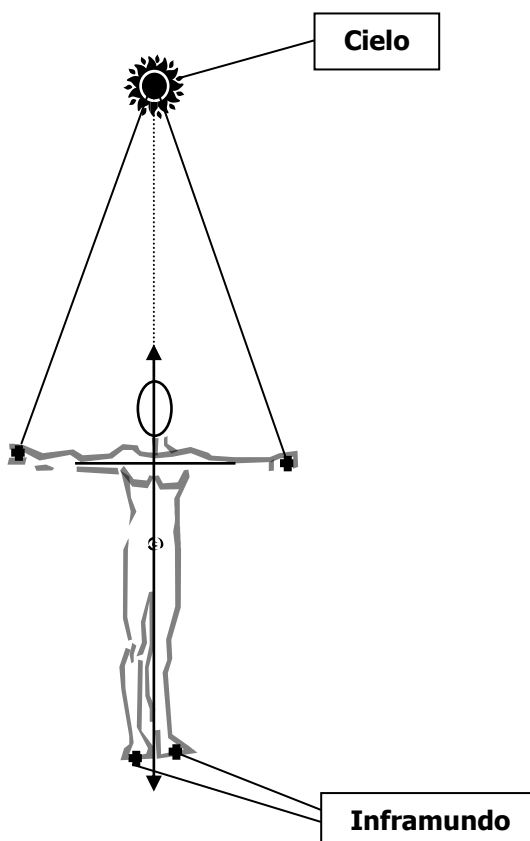


Figura 5.2.a. Las cruces de las manos y los pies como “llaves” que comunican con los otros dos niveles del universo maya.

¹⁶ Baso esta idea en la existencia de una cruz en la mollera (García et. al, 1996; Rodríguez y Canché, com. pers.) y en el planteamiento que hace Vogt (1966: 92) acerca de las “cruces como ‘puertas’ que llevan hacia los dioses”.

El “ombligo” del universo

He resaltado la importancia de la acción de “centrar” el ombligo del hombre con respecto a los espacios que ocupa en el mundo, desde su casa, pasando por el solar, la milpa, el pueblo, hasta el plano de la tierra, como parte primordial del proceso ritual de sanación. He señalado también que en este proceso de ubicación en un punto central existen varios puntos, que a manera de “coordenadas”, funcionan como referentes a distintos niveles, correspondiendo con los niveles del universo maya. De este modo tenemos referentes que conectan con el inframundo: los cenotes, y referentes estelares que conectan con el cielo: la Cruz de Mayo (constelación de la Cruz del Sur), las Pléyades y el propio sol. Desempeñando la función de intermediación entre estos dos niveles tenemos al eje cósmico, representado por árboles que poseen la característica de tener troncos huecos o esponjosos: el *chakaj* (*Bursera* sp.), el *kitin-che'* (*Caesalpinia gaumeri*) y la ceiba o *yaax-che'* (*Ceiba pentandra*) [fotos 31, 32 y 33, respectivamente].

Si bien el proceso ritual de “centrar” al ser humano ha sido interpretado como una forma de permitir que el flujo vital, proveniente del Sol (como deidad o Dios mismo), pueda llegar al hombre a través del centro y, colocado en ese sitio convertirse él mismo en eje cósmico, como vía de comunicación entre el cielo y la tierra (Figura 5.2.b), cabe hacerse la pregunta, por un lado, de ¿cuál es la función de los referentes estelares, como la Cruz del Sur y las Pléyades? Y, por otro, ¿existe más allá del Sol como deidad del centro, otro punto central como “ombligo” del universo, y por ende como fuente última y principal de la energía vital? Para poder contestar estas preguntas quiero presentar a continuación una serie de evidencias sobre las Pléyades, dado el importante papel que han tenido, y siguen teniendo, no sólo en la cultura maya, sino en otras culturas del mundo.

Las Pléyades, catalogadas por los astrónomos como Messier 45 (M45) o NGC 1432, constituyen un grupo de estrellas jóvenes (estamos hablando de alrededor de 80 millones de años de edad), pertenecientes a la constelación de Tauro y distantes de la Tierra unos 400 años luz. Desde el punto de vista estructural, este grupo, conformado por alrededor de 400 cuerpos celestes, está catalogado como un cúmulo abierto. Alrededor de las estrellas más brillantes de esta constelación existe una nebulosidad de color azul (observada por Swift en 1874), formada por gases y polvo interestelar (Foto 34).

En el siglo XIX, Paul Otto Hesse propuso que nuestro sistema solar forma parte de la séptima órbita del sistema de soles pertenecientes a Las Pléyades, con Alción, la estrella más grande de esta constelación, como su centro gravitatorio. Las otras seis estrellas visibles a simple vista: Maya, Asterope, Taygeta, Celaeno, Electra y Merope, nombradas por los griegos, de acuerdo a su mitología fueron hijas de Atlas y Pleione, pero al ser perseguidas por Orión, pidieron auxilio a Zeus, quien les proporcionó refugio en el cielo. Curiosamente existe otra leyenda muy similar entre los Kiowa, en el estado de Wyoming, una historia sobre la Torre del Diablo. Se cuenta que en esta región, conocida por estar habitada por muchos osos, en una ocasión siete doncellas acamparon cerca de un río. Un oso comenzó a perseguir a una de las doncellas y ellas, asustadas, pidieron ayuda a los dioses quienes las rescataron elevando la tierra hacia el cielo. El oso intentó en vano alcanzarlas y el Gran Espíritu les concedió permanecer en el cielo como las siete hermanas, Las Pléyades.

Las Pléyades forman parte de la mitología de varias culturas del mundo, como los egipcios, los sumerios y algunos grupos aborígenes de Australia y las islas del Pacífico del Sur, en la mayoría de los casos asociadas a los ciclos agrícolas. Para el pueblo siberiano las Pléyades reciben el nombre de Ulkar, del cual deriva Ulgen, nombre que se le da al “Gran Espíritu” (Kharitidi, 1999).

Entre las culturas del continente americano sobresalen los pueblos andinos del Perú y Bolivia, quienes hoy en día salen en las oscuras y frías noches del cercano invierno para observar por el Oriente, poco antes de la salida del sol, a un grupo de estrellas que les indicarán cómo será la temporada de lluvias para el próximo ciclo de cultivo de la papa, su principal fuente de sustento. Según esta tradición, transmitida desde los tiempos de sus antepasados incas, de acuerdo al brillo de Las Pléyades es que se pronostican las lluvias para los últimos meses del año, período clave para el cultivo de la papa: entre más brillantes se vean más lluvias vendrán, y viceversa (Aveni, 2005: 421). En tiempos coloniales las Pléyades eran invocadas para solicitar la protección de las cosechas de las heladas, ritual que llevaba por nombre en quechua *Unquy Mita* -Tiempo de la enfermedad/de las Pléyades (Fink, 2005).

Entre las culturas mesoamericanas Las Pléyades también han jugado un papel preponderante. El complejo arqueológico de Teotihuacan está alineado en su eje Oriente-Poniente a 16 grados 30 minutos al sur del este, orientación que tomando en cuenta la

latitud, la fecha de construcción del complejo y su elevación, al parecer correspondía al punto de la salida de las Pléyades en el horizonte en el mismo día del primer paso cenital del sol, además de pasar ellas mismas muy cerca del cenit de Teotihuacan (Aveni, 2001). De modo similar, en Chichén-Itzá varios de los edificios, como el Castillo de Kukulcán, el Templo de los Jaguares, el de los Guerreros y el propio Caracol, presentan orientaciones de algunas de sus estructuras (alrededor de los 290° azimut) hacia la puesta heliacal de las Pléyades, poco antes del primer paso cenital del sol y el inicio de las lluvias (Milbrath, 1999). Así mismo, las representaciones en piedra de la serpiente emplumada con cascabeles en la cola (en el templo de los Guerreros y en el de los Jaguares) simbolizan la conjunción de Venus y las Pléyades, en asociación con el período de inicio de las lluvias, entre marzo y junio (*ibid.*). Para los aztecas la constelación de las Pléyades recibía el nombre de *Tianquiztli*, que significa “lugar de reunión”, mientras que para los mayas, como he mencionado, recibe, aún hoy en día, el nombre de *Tzab*, cuya traducción es el “cascabel de la víbora de cascabel” (Milbrath, 1999: 258). Tanto para los aztecas como para los mayas las Pléyades estaban asociadas a la cuenta larga, el ciclo de 52 años en el que los calendarios ritual (*Tonalpohualli* o *Tzolkin*) y solar (*Xiupohualli* o *Haab*) coincidían y en el que la vida se renovaba y el sol renacía, para lo cual los mexica celebraban la ceremonia del Fuego Nuevo. La relación de la Rueda Calendárica con las Pléyades se daba porque cada 52 años esta constelación se colocaba en el cenit de medianoche, es decir justo en el quinto punto cardinal: el centro (Fig. 5.2.b).

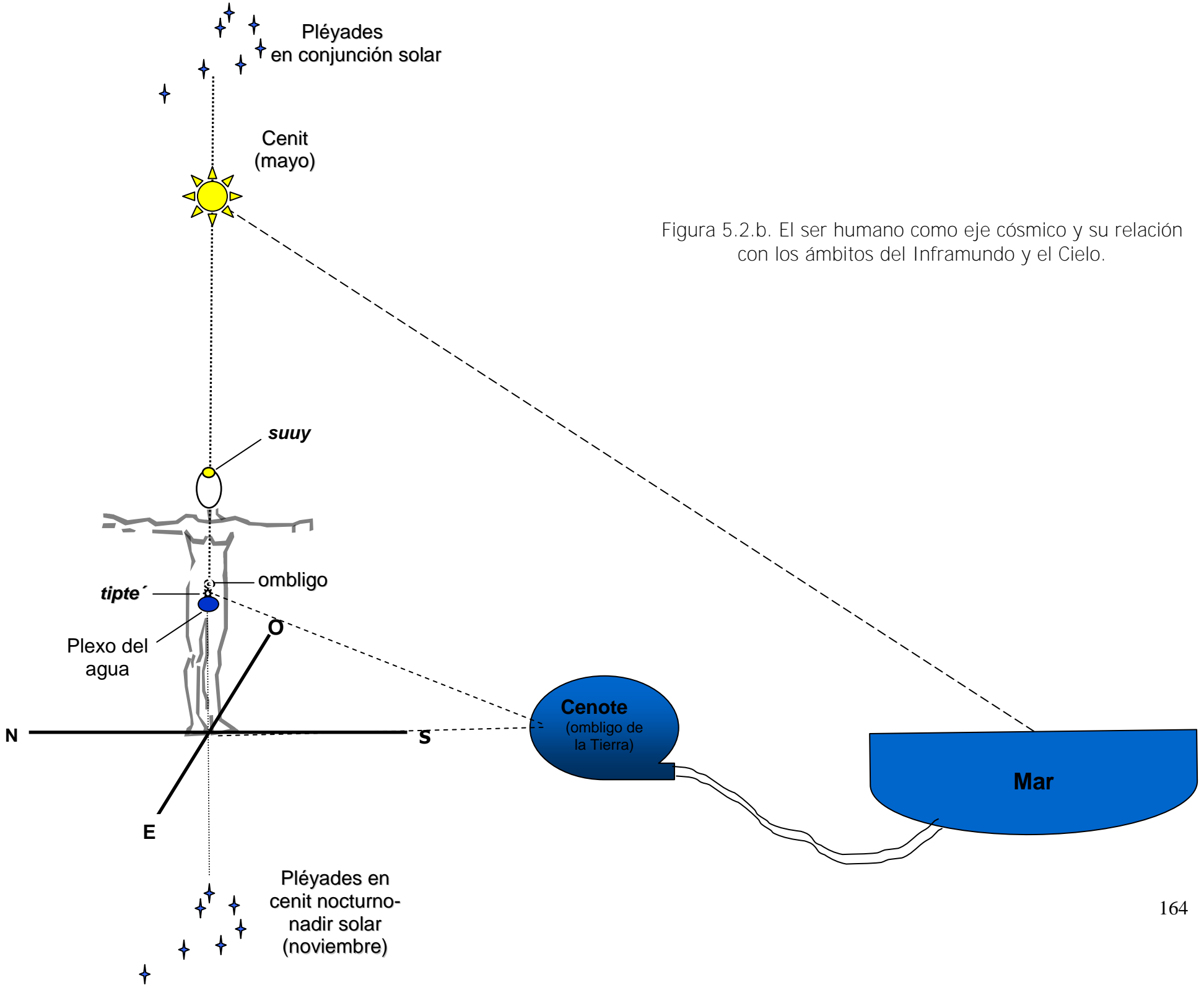


Figura 5.2.b. El ser humano como eje cósmico y su relación con los ámbitos del Inframundo y el Cielo.

Existen varios tipos de evidencias que nos hablan del importante papel que han tenido las Pléyades en la cultura maya desde tiempos prehispánicos. Las referencias más antiguas que se tienen al parecer son representaciones de esta constelación como la figura del jaguar (con las manchas simbolizando las estrellas que conforman este cúmulo estelar), empezando por un glifo con la cabeza de un jaguar y evolucionando posteriormente a figuras de hombres-jaguar así como atuendos como faldillas, capas, tocados, pectorales y sandalias (Schlak, 1989). Esta interpretación parte de la relación entre las fechas que marcan los dinteles y estelas en los que aparecen figuras y atuendos de jaguares y que se encontraron en diversos sitios de las tierras bajas mayas, como Yaxchilán, Tikal y Palenque, con eventos astronómicos en los que las Pléyades se encontraban en conjunción, ascenso heliacal o ascenso acrónico (*ibid.*).

La condición más interesante para el caso que nos ocupa, son las representaciones fechadas en momentos de conjunción solar, como en el Dintel 3 del Templo I en Tikal, que registra el ascenso al trono de *Ah Cacao*, en el 9.12.9.17.16 5 *Cib* 12 *Zotz*, equivalente a mayo 1º del año 682 (del calendario Juliano). El gobernante es representado sentado en el trono sosteniendo un cetro con la figura del Dios K (con una pierna serpentina) y un escudo circular en la otra mano. Encima de él sobresale la figura de un enorme jaguar protector, simbolizando la constelación de las Pléyades, mientras que el cetro del Dios K representa al planeta Mercurio, observable en el firmamento por encontrarse en una posición de máxima elongación (25º), y el escudo representa al Sol (*ibid.*).

Otra representación en situación de conjunción solar es la Estela 20, en la que los mayas de Tikal conmemoraron el cumplimiento de 16 katunes. En este caso, sin embargo, las Pléyades son representadas como un trono de jaguar, mientras que el Dios K/Mercurio es representado como un tocado con la forma de un espejo humeante. La fecha asociada es 9.16.0.0.0 2 *Ahau* 13 *Zec* (mayo 3 del año 751), momento en que Mercurio también era visible y las Pléyades, junto con el planeta Marte (representado en la Estela como el Dios B), se encontraban en conjunción con el Sol, cuyo paso cenital está representado como un bastón con tres cabezas de hacha, sostenido por el gobernante (*ibid.*).

En Yaxchilán existen seis dinteles (Núms. 8, 21, 29, 30, 31 y 41) con fechas, comprendidas todas ellas entre los últimos días de abril y los primeros de mayo, que marcan momentos de conjunción heliacal de las Pléyades, mismas que son representadas mediante

tocados, capas y pectorales de piel de jaguar. En el Dintel 41, con fecha 9.16.4.1.1 7 *Imix* 14 *Zec* (mayo 3 del año 755), la posición cenital de las Pléyades está señalada mediante un bastón (*ibid.*). Si bien esta interpretación que identifica a las Pléyades con los elementos del jaguar señalados no es contundente, lo que llama la atención es la asociación cronológica de representaciones del felino con momentos en que esta constelación se hallaba en posición cenital y en conjunción con el sol.

Las Pléyades son también las semillas con las que el Dios del Maíz formó la carne de los seres humanos, de acuerdo a una interpretación que hace Florescano (citado como una comunicación personal por Linda Schele, en Freidel *et. al.*, 1993: 92). De este modo, la verdadera sustancia que los dioses depositaron al formar al ser humano, en la última creación, en realidad no fue el maíz, sino el principio creador representado por la constelación de las Pléyades¹⁷.

En el contexto de la mitología maya, el *Popol Vuh* hace referencia a las Pléyades en la historia sobre los cuatrocientos muchachos¹⁸ que tratan en vano de matar a *Zipacna*, el “monstruo de la tierra que devora las Pléyades cuando éstas desaparecen en conjunción al inicio de la temporada de siembra” (Tedlock, 1991, citado por Milbrath, 1999: 258). En el *Ritual de los Bacabes* también encontramos referencias de *Tzab*, la “constelación de los cascabeles de víbora” (en plural, denotando una agrupación de estrellas, más que una sola constelación), que es invocada para curar el asma y las úlceras (Roys, 1965: 159), mientras que en otro pasaje (Roys, 1965: 147) se les asocia con el término *Chac-petan-kin* (“rojo-redondo-sol”), lo que se interpreta como su conjunción con el sol en el mes de mayo (Milbrath, 1999: 258).

En el *Códice París* encontramos evidencia de la asociación entre las Pléyades y la imagen del cascabel de víbora (Milbrath, 1999: 255), mientras que el *Códice Madrid* relaciona el calendario *Tzolkin* con el ciclo estelar de las Pléyades, representado como una secuencia de serpientes que cambian de forma y posición a lo largo del ciclo agrícola, que en el siglo XV (período en el que fue elaborado el código) abarcaba de febrero a fines de octubre (Milbrath, 1999: 259). La imagen de la serpiente encrestada (*Chicchan*) al parecer representa la asociación entre las Pléyades (el cascabel) y Venus (*Quetzalcóatl* en su manifestación

¹⁷ Como se verá más adelante, este principio creador es el propio Itzamná o Hunab kú.

¹⁸ Recordemos que las Pléyades son un cúmulo de alrededor de 400 cuerpos celestes.

serpentina) ya que existe una relación entre los movimientos de este planeta y el calendario agrícola de 260 días, mientras que su paso por la vecindad de las Pléyades también coincide con el inicio de la temporada de lluvias.

En el contexto anterior, hoy en día el tan popular fenómeno arqueoastronómico de la bajada de la sombra de la serpiente por la escalera del Castillo de *Kukulkán*, en *Chichen-itzá*, que atrae a miles de visitantes cada equinoccio de primavera, todavía resguarda su verdadero significado oracular. De acuerdo a lo que me fue revelado por un *h'men* de Yucatán, la sombra de la serpiente baja hasta el cenote sagrado, en el que si se ve la boca completa con todos sus dientes, es augurio de un buen año para la agricultura, con abundantes lluvias y en consecuencia buenas cosechas. En cambio, si sólo se le ven dos dientes, es mal augurio, ya que habrá carestía, debido a la escasez de lluvias, malos vientos, etc. Así mismo, si la sombra se ve al mediodía, augura que las buenas cosechas se darán a mediados de año, mientras que si se ve al finalizar el día, entonces se lograrán a fin de año. El cenote sagrado “está vivo”, y para poder bajar a él para ver la sombra hay que solicitar sea concedida la visión, ya que “no se puede ver así nomás” (AD).

En los *Códices de Dresde y Madrid* es posible encontrar representaciones de las Pléyades como figuras de cascabel de víbora (cascabeles de dos o tres piezas). En el *Códice Madrid*, en la hoja 16a, se representa al dios *Itzamna* en posición sedente con un *waj* (tortilla) y un recipiente para beber en sus manos; en la parte superior izquierda se puede apreciar un cascabel de dos piezas, símbolo de la constelación de las Pléyades (Figura 5.2.c).

Es posible encontrar referencias a las Pléyades, simbolizadas como cascabeles de víbora, tanto en documentos coloniales como en la iconografía prehispánica. De este modo, a inicios del período colonial, Landa (2001: 52), refiriéndose a lo que él llama una ceremonia de “bautismo” en Yucatán, menciona el uso de un “hisopo [...] hecho de un palo corto muy labrado y por barbas o pelos [...] ciertas colas de una culebra como cascabeles”, con el que el sacerdote santiguaba a los niños y niñas participantes. Esta ceremonia, que al parecer constituía un rito de paso a la pubertad, se denominaba *caputzihil*, que quiere decir “nacer de nuevo” (Landa 1864/2001: 51). Ahora bien, algunas deidades mayas (como el dios D) eran representadas con un báculo con forma de víbora de cascabel (Taube 1992, citado por

Milbrath, 1999: 258), lo que permite suponer que el “hisopo” al que hace referencia Landa, era un símbolo que investía de autoridad al sacerdote.



Figura 5.2.c. *Itzamna* en posición sedente; con la representación glífica de las Pléyades en el recuadro de la parte superior izquierda (Códice Madrid 16a, Vail, 2002).

Para los mayas actuales, las Pléyades siguen siendo “una señal para la siembra [...] tal y como lo fueron hace unos dos mil años” (Milbrath, 1999: 258). De este modo los lacandones, chortís y quichés toman como referencia los movimientos de salida y puesta de las Pléyades y su conjunción con el Sol para determinar las labores de quema, barbecho y siembra de sus cultivos (*ibid.*).

Tomando como base todos estos datos que he presentado, quiero retomar la pregunta planteada anteriormente: ¿existe en la concepción maya del cosmos un punto central, más allá del Sol, un referente estelar del cuerpo y el mundo, es decir un ombligo del universo? De ser así, ¿pueden ser las Pléyades el centro del universo maya? He mostrado una serie de datos sobre las Pléyades, partiendo de los astronómicos, entre los cuales destaca: su alineamiento con el sol en dos momentos del año (uno en conjunción, otro en oposición); los arqueoastronómicos, como las orientaciones de edificios prehispánicos mayas y mesoamericanos hacia la puesta heliacal de la constelación; sus representaciones

esculturales en conjunción con Venus (con la forma de una serpiente emplumada); sus representaciones en códices, asociadas al calendario *Tzolkin* y los movimientos del planeta Venus, así como la referencia a ellas en uno de los pasajes del *Popol Vuh*; y como símbolo de autoridad, tanto en rituales de iniciación como en representaciones de deidades. En casi todos los casos las Pléyades aparecen íntimamente asociadas a los ciclos agrícolas, como augurio de la temporada de lluvias, y en conjunción ya sea con el Sol o el planeta Venus. Y, como bien lo señala Milbrath (*op.cit.*), después de casi dos mil años, hoy en día estos cuerpos celestes aún son utilizados por los campesinos mayas para determinar los ciclos de cultivo. Pero si bien los movimientos de los astros servían como referentes para lograr buenas cosechas, de acuerdo a la concepción maya de la ubicación del ser humano en el concierto de la naturaleza¹⁹, la tierra, los montes, las plantas y las lluvias, tienen su dueño, por lo que el hombre solo las toma “prestadas” con el fin de lograr su sustento, debiendo retribuir una parte de lo obtenido mediante su trabajo a sus verdaderos dueños, los “espíritus del campo” (Hirose, 2003). Así mismo, el sitio en el que el ser humano puede abrir una vía de comunicación con las deidades es el centro, el quinto punto cardinal que, ubicado en el cruce de los cuatro rumbos del mundo, funciona como portal a otra dimensión, por lo que también es el lugar en el que se posibilita tanto el traslado de las ofrendas como la recepción de la energía vital, proveniente del cielo, en determinados días y horas y bajo ciertas circunstancias de ubicación del Sol y los astros. El centro es el sitio en el que *Hunal-ye*, el Primer Padre, colocó *Wakah Chan*, la ceiba sagrada, el primer árbol del mundo que después de ser levantado empezó a girar en torno a un punto en el cielo y con ello surgieron el espacio y el tiempo (Freidel, et. al., 1993:75)²⁰.

Ahora bien, de acuerdo a una interpretación (Freidel, et. al., 1993) del tablero del Templo de la Cruz, en Palenque, la ceiba no fue levantada en dirección al cenit, es decir para quedar vertical, sino hacia un punto en el norte de la bóveda celeste, un sitio que hoy en día corresponde a la estrella polar pero que en el Clásico correspondía a una zona oscura (*Ek' u tan* – “negro es su centro”). La referencia a este punto es como *pethi Wak-chan-ki*, “rotabacorazón del cielo levantado” (Freidel, et. al., 1993: 74-75), es decir el eje-pivote alrededor del

¹⁹ Me parece más adecuado usar esta frase (en concordancia con la cosmovisión maya) que la de “relación hombre-naturaleza”, propia de la visión de la ciencia occidental sobre el lugar que ocupa el hombre en el mundo natural.

²⁰ Esta es la interpretación que hace Freidel a partir de un pasaje relatado en un fragmento del tablero de la Cruz, en Palenque.

cual giran las constelaciones. Este sitio también recibía el nombre de *Waxak-na tzuk*, la “casa de las ocho particiones”, o *Yotot xaman*, la “casa del norte” (Freidel, et. al., 1993: 71), haciendo referencia a la casa que erigió el Primer Padre, dividiéndola en ocho partes, es decir los cuatro puntos cardinales y las cuatro esquinas del mundo, y a través de cuyo eje central pasaba el eje cósmico, la ceiba sagrada, *Wakah chan*. El sitio en el firmamento en el que, según estos autores, el Primer Padre levantó la ceiba, corresponde al espacio delimitado por tres estrellas de la constelación de Orión (para los mayas *Aak*, la Tortuga): Alnitak, Saiph y Rigel, y que de acuerdo a Tedlock (1993) son las tres piedras del fogón. En el códice Madrid (71a) encontramos la representación de la constelación de Orión como una Tortuga (*Ak*) colgando de dos símbolos del eclipse solar que a su vez penden de la banda celestial (la eclíptica). Sobre el lomo de la tortuga encontramos tres glifos *Cauac* que representan las tres piedras del fogón y que corresponden a las tres estrellas de Orión mencionadas (Milbrath, 1999: 252; Freidel, et. al., 1993: 82 - Figura. 5.2.d). En este sentido, cabe mencionar que para los mayas actuales la tortuga sigue siendo un símbolo de la Tierra, así como una figura asociada al centro, tal como lo menciona un *h'men*, guardián de la gruta de Lol-tún, quien señala una antigua figura labrada en piedra con forma de tortuga como un sitio ritual que marca el centro de la gruta.

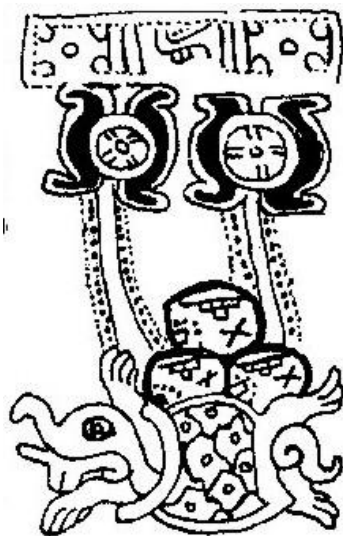


Figura 5.2.d. Representación de la constelación de la tortuga (*Ak*) con tres glifos *Cauac* en su lomo (Códice Madrid 71a; Vail, 2002).

Investigaciones arqueoastronómicas realizadas en otros sitios de Mesoamérica han aportado nuevas evidencias sobre la existencia de este punto fijo central, alrededor del cual gira el cosmos. De este modo, la Estela 18 de Monte Albán muestra una alineación hacia el norte celeste, con la Estrella Polar marcando un punto fijo alrededor del cual gira la bóveda celeste (Galindo, 2001: 31). Por su parte los teotihuacanos, también grandes observadores del cielo, tenían un punto fijo en el polo norte, “alrededor del cual giraba la bóveda celeste” (Wallrath, 2001:44).

Quiero retomar aquí la equivalencia entre el norte y el cenit, así como su asociación con la constelación de las Pléyades, como un aspecto clave que puede ayudarnos a clarificar este complejo sistema que integra cuerpo y cosmos. Como señalé anteriormente, la asociación entre el Norte cardinal y el cenit probablemente se debe a que cuando el Sol está en posición cenital está en el centro, representando un alineamiento del observador (en una posición geocéntrica) con el centro cósmico (Sosa, 1986). Pero este alineamiento también se da con las Pléyades, pues como ya he señalado, esta constelación se encuentra en conjunción con el Sol durante el primer paso cenital solar a principios del mes de mayo, mientras que en los meses de julio y agosto, cuando llega la canícula y la Serpiente *Kulas* sale de su cueva para volar hacia los cuatro rumbos del mundo, echando su “sarna o pelusa maligna” (Re Cruz, 1996: 72), se provoca un desarreglo del cosmos, ya que en el segundo paso cenital del Sol las Pléyades no se encuentran en conjunción, es decir alineadas con el Sol. El desalineamiento de estos cuerpos celestes, que provoca un desarreglo del orden cósmico, trae aparejadas situaciones de crisis tanto en el cuerpo como en la naturaleza, que sin embargo son necesarias en el proceso de renovación del cosmos. La solución de esta situación requiere de la intervención del especialista ritual, el *h'men*, el único conocedor de las fórmulas para restablecer el orden en las cosas del mundo y en el cuerpo humano.

En este sentido, y retomando el principio del cuerpo como un microcosmos, a imagen y semejanza del cosmos del cual forma parte, las Pléyades vendrían siendo el “**ombligo cósmico**” a un nivel energético y por lo mismo constituyen el equivalente a la vez que referente cósmico del *tipte'*, el centro energético del cuerpo humano.

De este modo, si bien sabemos que para los mayas prehispánicos el centro del universo, como sitio en el que fue creado el mundo al ser levantado el cielo y erguida la ceiba sagrada, se encontraba en la constelación de Orión (*Aak* – la Tortuga), para los mayas

actuales la tortuga sigue siendo un símbolo que señala el centro, mientras que a nivel estelar existe un punto central, a manera de referente cósmico, que ubica al ser humano y su cuerpo, integrándolo y permitiendo su interacción con el universo. La evidencia etnográfica, principalmente lo que se refiere a los principios y prácticas terapéuticas asociadas al tipte', nos muestra que los mayas actuales toman como punto de referencia en sus rituales y prácticas de sanación a las Pléyades, a manera de un "ombbligo del universo", con el que en última instancia establecen una correspondencia espacial y temporal a través del centro, el quinto punto cardinal a través del cual pueden establecer comunicación con sus creadores, hacerles ofrendas en reciprocidad por los dones recibidos, a la vez que recibir la energía de vida que les permite mantener o recuperar la salud.

5.3. El ser humano como eje cósmico. El sanador como chamán

Tomando como base los argumentos que he presentado hasta ahora, quiero hacer un planteamiento sobre lo que considero constituye la concepción maya de la posición del ser humano en el cosmos y cómo es que dicha concepción constituye, por un lado, el fundamento de la función del chamán, y por el otro, la condición de salud y en última instancia, de la existencia humana misma sobre la Tierra. Para ello retomaré lo que considero conforma el concepto fundamental de la cosmovisión maya: el centro, el quinto punto cardinal al cual se asocian y se corresponden el ombligo con el Sol en su posición cenital y en conjunción con las Pléyades en el mes de mayo, así como con los cenotes, las cuevas y los portales zoomorfos.

El orden corporal se encuentra en íntima asociación con el equilibrio en los demás dominios de la existencia: el natural (la milpa) y el cósmico (Serpiente *Kulas*/Pléyades). La ruptura del orden es una situación de crisis y caos porque rompe el arreglo espacio-temporal que permite al hombre interactuar con los otros niveles del cosmos, pero a la vez significa un proceso de renovación. La idea entonces de un orden natural no sólo proviene de una necesidad del ser humano de comprender el cosmos ordenándolo, sino que más bien parte de su percepción del lugar que ocupa en el mundo y de la necesidad de mantenerse así para asegurar tanto su sobrevivencia como su salud. Es decir que para el hombre mesoamericano

este orden no es un producto del imaginario, sino que así lo percibe, para él existe como tal, y es validado en la práctica al restablecerlo ritualmente y con ello asegurar su sustento y mantener o recuperar su salud. Una característica del pensamiento mesoamericano es la actitud del hombre frente a las fuerzas que controlan la naturaleza y el cosmos. Sabedor de que son fuerzas muy superiores a las suyas, el hombre maya no pretende controlarlas, sino más bien congraciarse con ellas, alimentándolas con una parte de lo que recibe, para lo cual necesita estar ubicado en un determinado lugar dentro del orden cósmico: el centro. El centro como principio rector del orden del cosmos está presente prácticamente en todas las prácticas y rituales de sanación, desde una “tallada” hasta una ceremonia de un *k'ex* (ritual de “cambio”) o un *waji kool* (ceremonia de agradecimiento de la cosecha). Partiendo de la colocación del *tipte'* en el centro corporal, el objetivo del ritual de sanación es el lograr la correspondencia del ombligo humano con los “ombligos” de los espacios en que habita: la casa, el solar, el pueblo, la milpa y el espacio estelar. Esta correspondencia es la que permite el flujo de la energía vital proveniente del Sol, como fuente primaria de energía, a determinadas horas (mediodía y medianoche) y días (martes y viernes), así como fechas del año (paso cenital), cuando el arreglo estelar permite la alineación del Sol con las Pléyades, la fuente última de energía del universo al que pertenece el ser humano.

De este modo, en el universo de los mayas, la posición central o cenital, al mediodía, es un momento crucial de “revelación, de vulnerabilidad y de transición” (Scotchmer, 1986: 203), constituyendo un fragmento del espacio-tiempo en el que el centro del cuerpo (el ombligo) se convierte en una metonimia del mediodía y la medianoche, momentos de transición entre día-noche-día en los que la dualidad desaparece y solo existe la unidad, de igual forma que cuando el centro de una montaña o una pirámide (como representación de ésta) se encuentra en correspondencia con el Sol en posición cenital y en conjunción con las Pléyades. En este contexto, el centro como referente espacio-temporal permite no sólo que el ser humano pueda conservar o recuperar su salud, sino que le posibilita traspasar los límites del espacio-tiempo, trascendiendo las limitaciones de su corporeidad.

Según se refiere en el *Ritual de los Bacabes*, después de ayunar durante trece días el chamán logró convertirse en la personificación del *Tzootz Bacab* (Bacab peludo), pudiendo así alejar al viento causante del mal, vencéndolo al lanzarlo “al centro del cielo, al centro del inframundo” (Arzápalo Marín, 1987: 314). La referencia a estos dos puntos del universo,

ambos ubicados en una posición central, alude a una conexión entre ambos, que viene siendo el “hueco en el cielo” o “puerta celeste” que refiere Sosa (1985), una especie de conducto que se abre cuando el Sol se posiciona en el cenit, al mediodía, en los días martes o viernes, a través del cual, según el *h'men* entrevistado por este autor, Dios enviará su bendición. En este caso se puede ver una “equivalencia implícita [...] entre el sol y Dios” (Sosa, 1985: 315). Este mismo investigador encontró que la medianoche, cuando el Sol está “dentro de la tierra”, corresponde a la misma posición en que se establece este “conducto cósmico” (Sosa, 1985: 448). La posición del Sol en el cenit (al medio día) y el nadir (a la media noche), como momentos en que se establece un flujo de energía proveniente del cosmos, traspasando los tres niveles del universo maya, alude al eje cósmico representado simbólicamente por la ceiba sagrada y la figura del chamán (como en el caso de los gobernantes del Clásico en su calidad de personificaciones de la ceiba cósmica o Wakah Chan), ambos colocados en el centro, como punto de intersección de los rumbos del universo. Situado en esta posición el chamán se convierte en intermediario de la energía cósmica con la que realiza su labor sanadora, la cual fluye a través suyo una vez que el cosmos se ha reordenado mediante el ritual de recreación del mundo (Figura 5.3.a). Ahora bien, la posición del hombre-chamán en el centro, como ser que habita en el plano de la Tierra, requiere de los otros dos planos del universo –el cielo y el inframundo– como referentes de posición con los que se ubica a través de las cruces de la frente y el ombligo. En este sentido, el hecho de que para los mam de los Altos de Guatemala y Chiapas el número de “cruces” (desde 1 hasta 4) de un individuo determina su carga “lumínica”, siendo los que tienen de 3 a 4 cruces los destinados a ejercer la función de especialista ritual o *aj-ij* (Rosales, 2007), puede ser interpretado como una cualidad que otorga a estos individuos tanto la capacidad de posicionarse en el centro del universo y convertirse en un eje chamánico, como su función de intermediarios con las deidades del cielo y el inframundo.

Bajo una perspectiva planetaria el universo maya adquiere así una nueva dimensión, sobre todo en lo que respecta a la concepción del inframundo como un ámbito que se encuentra por debajo de la Tierra, más que dentro de la misma. Pero antes de profundizar en este nuevo planteamiento, quiero abordar lo que otros investigadores han encontrado e interpretado sobre el Inframundo.

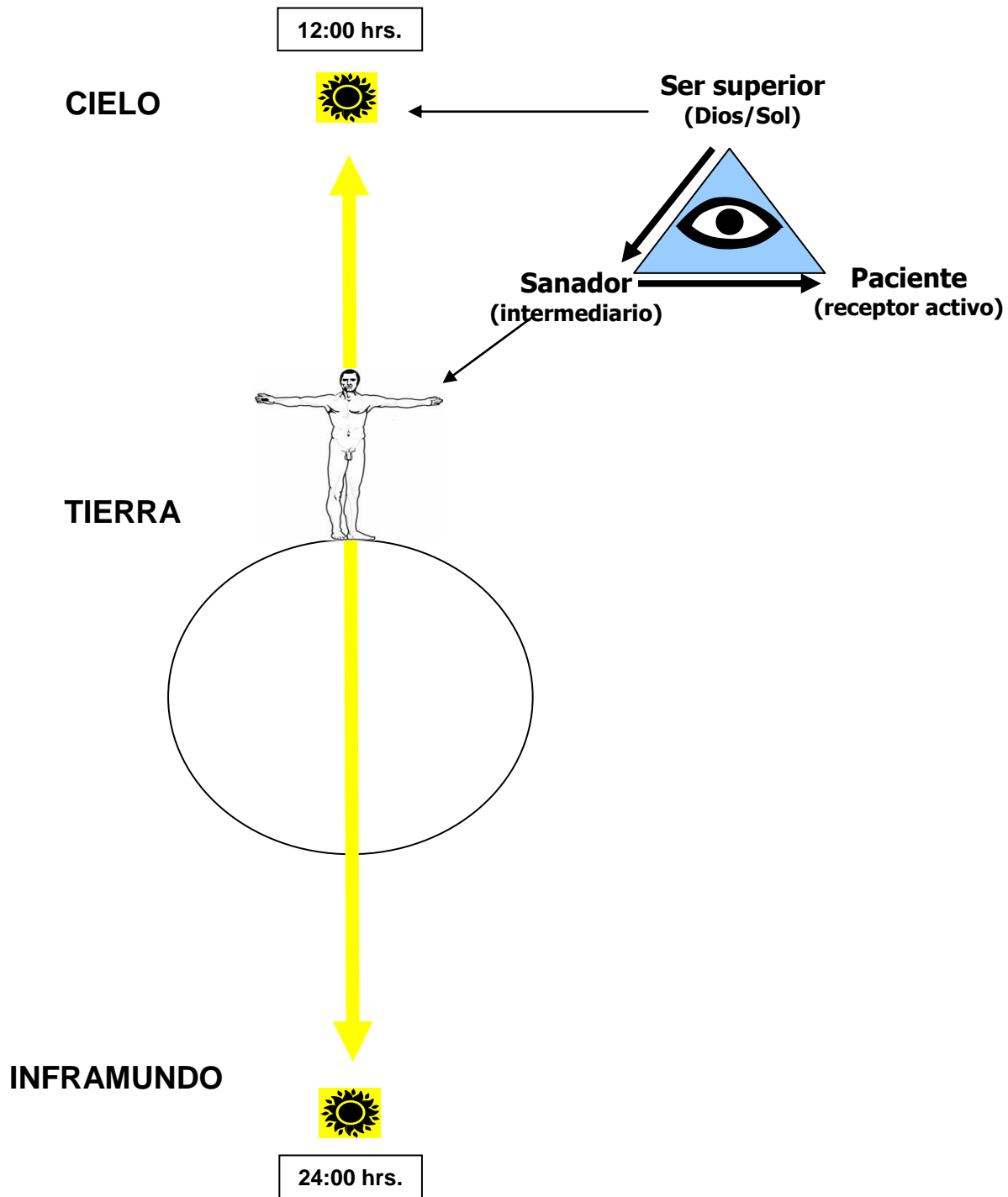


Figura 5.3.a. El chamán como eje cósmico e intermediario en la sanación.

El Inframundo como ámbito de transfiguración

En el universo maya el inframundo constituye un espacio oscuro, frío y húmedo asociado a la muerte, pero es también el ámbito de lo femenino, el agua, la fertilidad y la renovación, de donde surge la vida después de la muerte, así como el sitio en el que residen los ancestros. En el contexto del mito maya de la creación, es del inframundo de donde surge el dios del maíz, de cuyo ombligo después se desplegó por el cosmos el cordón umbilical celeste, o sea la eclíptica, por el que empezaron a desplazarse los planetas y las constelaciones (Schele, 1998).

Dentro de la geografía del mundo maya, muy particularmente en las tierras bajas peninsulares, de naturaleza kárstica, el elemento geomorfológico que por excelencia representa la vía de acceso al inframundo son las cuevas²¹. Como sitios oscuros y húmedos se asocian en primera instancia con las fuerzas naturales de la fertilidad y el agua, así como con el maíz, como su lugar de residencia (Gendrop, 1983; Stone, 1995). La cueva constituye además un espacio liminal y sagrado, utilizado en los rituales de sanación de los mayas actuales. De acuerdo a Sosa (1985), en Yalcobá, Yucatán, existen cuevas en el oriente y poniente por los que entran y salen cuerpos celestes, vientos, almas humanas e inclusive Dios mismo (*Halal-Dios*). Así mismo, dado que el poniente es el rumbo de la muerte y el ocaso, la cueva localizada en este punto es una vía que el *h'men* utiliza para librarse de la enfermedad que ha quitado, mandándola a otro mundo, al mundo de abajo, el Inframundo, a través de este portal. Este mismo simbolismo ha sido encontrado en las ceremonias llevadas a cabo por un *h'men* en el estado de Campeche (Faust, 1998a; Hirose, 2003).

El acceso a otros mundos o realidades es posible en sitios en los que existe un cruce de planos o líneas, es decir el quincunce, representado por varios símbolos, siendo el de la cruz el más común. De este modo, Stone y Sosa (Stone, 1995: 36) encontraron en Dzibichén, una gruta cercana a Yalcobá, una cruz y unas piedras, como objetos rituales, colocados en un altar cerca de la entrada. A pesar de que su atención se centró en la interpretación de la función ritual y simbólica de la cueva y las piedras, a la cruz no le dieron el merecido significado, cuando precisamente como símbolo representa el cruce de planos que señalan un punto central como vía de acceso a otro mundo, siendo en este caso el que

²¹ En el ámbito mesoamericano las cuevas son también las vías de acceso al inframundo (Knab, 1991; Stone, 1995; Broda, 2001; Vogt y Stuart, 2005).

posibilita el traslado de la enfermedad al Inframundo. La comunicación a través de las cuevas con otros mundos, en donde habitan los dioses, permite el traslado de ofrendas rituales (con el fin de nutrirlos, uno de los principios del mito maya de la creación) y con ello mantener o recuperar la salud, al establecer una relación de reciprocidad con las fuerzas creadoras (Vogt, 1979; Freidel, et al., 1993). En este contexto, elementos arquitectónicos como los nichos tetralobulados (Fig. 5.3.b), labrados en altares y sobre marcadores de juego de pelota, y sus representaciones plásticas (principalmente en cerámica), se ha postulado que simbolizan la entrada al mundo de la Tierra (Stone, 1995). La forma lobulada, en cuatro partes, de los nichos, sintetiza los dos elementos, la cueva y la cruz, en un solo símbolo que representa un sitio en el que existe un cruce de caminos o planos, confiriéndole la calidad de portal al mundo de la Tierra.

Algunos autores plantean que las cuevas son sitios liminales o “alejados” (Turner, 1972; Stone, *op.cit.*) en los que las reglas sociales cotidianas no operan y los alimentos y otros objetos rituales sufren una profunda transformación en su naturaleza material. Esto concuerda con la concepción de la cueva como un portal por el que los objetos, así como las personas, acceden a otro plano de la realidad, acceso que no sería posible sin una transformación.

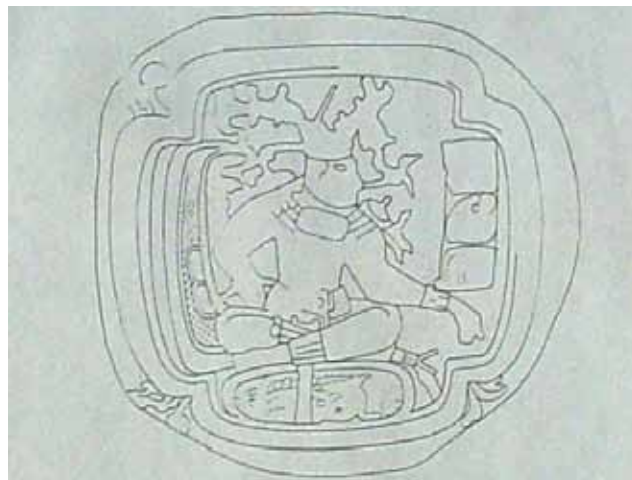


Figura 5.3.b. Nicho tetralobulado, simbolizando la cueva-cruz (marcador de juego de pelota, Altar Q, Quiriguá) [tomado de Stone, 1995:37].

Algunos edificios de centros ceremoniales del Clásico (como Copán y Palenque) al parecer son verdaderas representaciones de mapas estelares. En este sentido, Linda Schele relata que en una ocasión en que visitaba Copán en una fecha cercana al solsticio de invierno, pudo observar que el portal del Templo 22 quedaba alineado con el Sol. Revisando un mapa de la bóveda celeste se dio cuenta que en esa fecha la Vía Láctea se extiende en el firmamento nocturno a lo largo del eje este-oeste, cruzándose en sus extremos –donde el “monstruo” abre sus fauces- con la eclíptica (Freidel, *et. al.*, 1993: 87). De este modo, y partiendo del concepto unificado de la cueva-cruz, los portales zoomorfos, característicos de los estilos arquitectónicos Chenes y Río Bec, presentan este doble simbolismo, considerando que el mascarón zoomorfo, además de un portal al inframundo, constituye una representación de un acceso a la Vía Láctea por uno de sus extremos, mientras que la serpiente de dos cabezas en la parte superior representa la eclíptica (Freidel, *et.al.*, *op. cit.*; Schele, 1998). Portadas zoomorfas con estas características se pueden encontrar en la región de los Chenes, como en la Estructura 2 de Tabasqueño, la A-1 de Dzibilnocac y la Estructura 2 de Hochob (Schele, 1998; Williams-Beck, 2001) [Fotos 38 y 39], mientras que en la región de Río Bec constituyen uno de los elementos arquitectónicos más conspicuos en sitios como Chicanná y Hormiguero (Foto 35). La Vía Láctea también es considerada el *Sak bej* (Camino blanco) o *Xibal bej* (Camino al inframundo), por el que los antiguos gobernantes mayas (como *Pakal*) descendían al morir. Para los mayas actuales la Vía Láctea, que se sigue llamando *Sak bej*, es “el camino hacia el nacimiento de Dios” (Hirose, 2003: 63), mientras que la constelación de la Cruz del Sur, ubicada en el extremo sur de la Vía Láctea, para los lacandones actuales “es una Ceiba estelar, por la que los muertos suben para alcanzar el cielo” (Milbrath, 1999: 273).

Aunque las portadas zoomorfas han sido asociadas a conceptos como cueva (Gendrop, 1983), montaña (Schele, 1998) o “monstruo de la Tierra” (Gendrop, 1983), la metáfora que permite llegar a un entendimiento más profundo tanto de su función como de su significado, es el denominado “complejo montaña-cueva” (Stone, 1995: 36; Williams-Beck, 2001). De acuerdo a este concepto, común para toda la región mesoamericana, las pirámides simbolizan montañas, mientras que los templos construidos sobre la cima representan cuevas (*ibid.*). Más aún, estos espacios sólo contaban con pequeñas ranuras, de tal modo que se creara un espacio oscuro y cerrado, como una cueva, cuyo acceso

seguramente estaba limitado a los sacerdotes (Stone, 1995). Otra de las asociaciones simbólicas interesantes de las cuevas es su visión como una casa, o más específicamente “casa de piedra” (Stone, 1995: 35). Esta asociación lleva a considerar la analogía entre las cuevas y los templos construidos sobre las pirámides, en este caso como casas en donde residen los dioses, aunque también toda la pirámide en su conjunto puede representar la “montaña-casa” (*Na Ho Kan Wits* – “Casa-Cinco-Cielo Montaña”), lugar mítico de la creación del mundo, tal como ha sido interpretado para la Estructura No. 2 de Hochob (Schele, 1998: 491; Williams-Beck, 2001) [Fotos 38 y 39]. El elemento que le da este significado mítico al edificio es una serpiente bicéfala con el cuerpo trenzado (el *Kuxa’an suum*, la “soga viviente” o el cordón umbilical celeste), que los mayas emplearon para señalar las construcciones como símbolos de la “Casa-Cinco-Cielo”, lugar de la creación. A nivel social y político este cordón umbilical ligaba a los gobernantes y sus linajes con sus ancestros, legitimando su poder (Schele y Mathews, 1998).

La eclíptica, como serpiente de dos cabezas, ha sido asociada con *Itzamna*, deidad suprema del panteón maya representada como iguana, lagarto o serpiente bicéfala, frecuentemente con símbolos planetarios en el cuerpo (Thompson, 1975). De este modo los portales zoomorfos, además de representaciones de accesos a la Vía Láctea por sus extremos, señalados anteriormente (según Freidel y Schele), serían la boca de la cabeza de la serpiente de la eclíptica (Sosa, 1986), una puerta que permitía a los gobernantes-sacerdotes vincularse de manera exclusiva con *Itzamna*, personificando ellos mismos a las deidades que viajaban por la banda celestial, accediendo al cielo por la boca del oriente y saliendo por la del poniente para entrar al inframundo. Esta interpretación del significado de los portales zoomorfos permite asociarlos con el *kuxa’an suum*, el cordón umbilical celeste, así como con la constelación de las Pléyades, referente estelar del ombligo humano.

A pesar de que los portales zoomorfos, como representaciones de *Itzamna*, son característicos de la última etapa del período Clásico en la zona maya peninsular (en particular en las regiones Chenes y Río Bec), en vísperas de la conquista la tierra “estaba simbolizada por una especie de monstruo que tenía garras y fauces de lagarto, cuyo nombre era *Itzam Cab Ain*” (Okoshi Harada, 1995), que Thompson (*op.cit.*) traduce como “Itzam Cocodrilo de Tierra”, la representación de *Itzamna* en su aspecto terrestre.

Casi un siglo después de la llegada de los españoles a la península, en el poblado de Tzuctok²², al llegar los frailes franciscanos para tratar de establecer una casa misionera, los habitantes ofrecieron obedecer al rey, pero a la vez solicitaron su deseo de “conservar una deidad y señor suyo llamado **Hunabku**, que significa en maya ‘el todopoderoso’” (Chávez Gómez, 2000: 125). Cabe señalar al respecto que Thompson (1975: 254), citando al diccionario de Viena, refiere que “Itzam Na era el creador, y una lo llama Hunab Itzam Na, confirmando así que Hunab (Ku) e Itzam Na eran el mismo”. La asociación entre *Itzamna* – *Itzam Cab Ain* – *Hunabku* como sinónimos de una misma deidad, en una secuencia temporal que abarca desde el período Clásico hasta casi una centuria del período colonial, resulta una valiosa evidencia de la continuidad y permanencia, durante casi un milenio, de uno de los pilares de la cosmovisión maya, a la vez que respalda su expresión en los rituales mayas de la actualidad. Esta expresión se da mediante diversos símbolos, producto de la transformación de ideas y principios de la antigua religión prehispánica ante la imposición de la nueva religión traída por los conquistadores españoles. Ejemplo de este proceso de resignificación es la cruz, elemento simbólico fundamental y por lo mismo presente en la mayoría de los rituales mayas de hoy en día, mientras que otros elementos, como el *sáastun* (símbolo del propio *Hunabku*), al parecer han conservado su significado original.

Ahora bien, de acuerdo a Thompson (1975) *Hunabku*, además de sinónimo de *Itzamna*, era una deidad identificada por la cualidad de no tener imagen ni rostro y por lo tanto no se le podía representar²³. Sin embargo, también refiere que tenía como otro de sus sinónimos *Colop u Uich Kin* (“Lágrimas del Ojo” o “Rostro del Sol/Día”), y que se dice que “vivía en el medio del cielo y su variante nocturna vivía en el Metnal” (*ibid.*, 1975: 255). Tomando como referencia el *Chilam Balam de Chumayel*, en el que se hace alusión a *Itzam Na Itzam Tzab*, Thompson (1975) hace una última interpretación de *Itzamna* a la luz de la identificación que hace Barrera Vázquez (1989) de *Itzam Na* de *Yaxcocahmut* (una de las representaciones de esta deidad) como una constelación. De este modo, *Itzamna* es también un cúmulo estelar, de ahí su denominación como Itzam Tzab, es decir la constelación de las

²² De acuerdo a una descripción hecha por los frailes franciscanos a principios del siglo XVII, el poblado de Tuzktok se ubicaba al sur del actual estado de Campeche y era la entrada a la tierra de los “infieles”, en la “ruta de acceso hacia los pueblos del sur del área cehache y las tierras itzáes del Petén” y estaba habitado en su mayoría por “mayas apóstatas del norte de Yucatán” (Chávez Gómez, 2000: 124). A partir de descripciones, Thompson ubica este poblado en los límites con la tierra de los “cehaches” o montaraces, en las inmediaciones del antiguo centro ceremonial de Calakmul (Thompson, 1975: 24).

²³ Un h'men de Oxkutzkab refiere esta misma cualidad de *Hunabkú*.

Pléyades (*Tzab*). De esta manera, se puede decir que la tríada *Itzamna-Hunabku-Tzab* corresponde a una misma deidad o entidad divina (Figura 5.3.c).

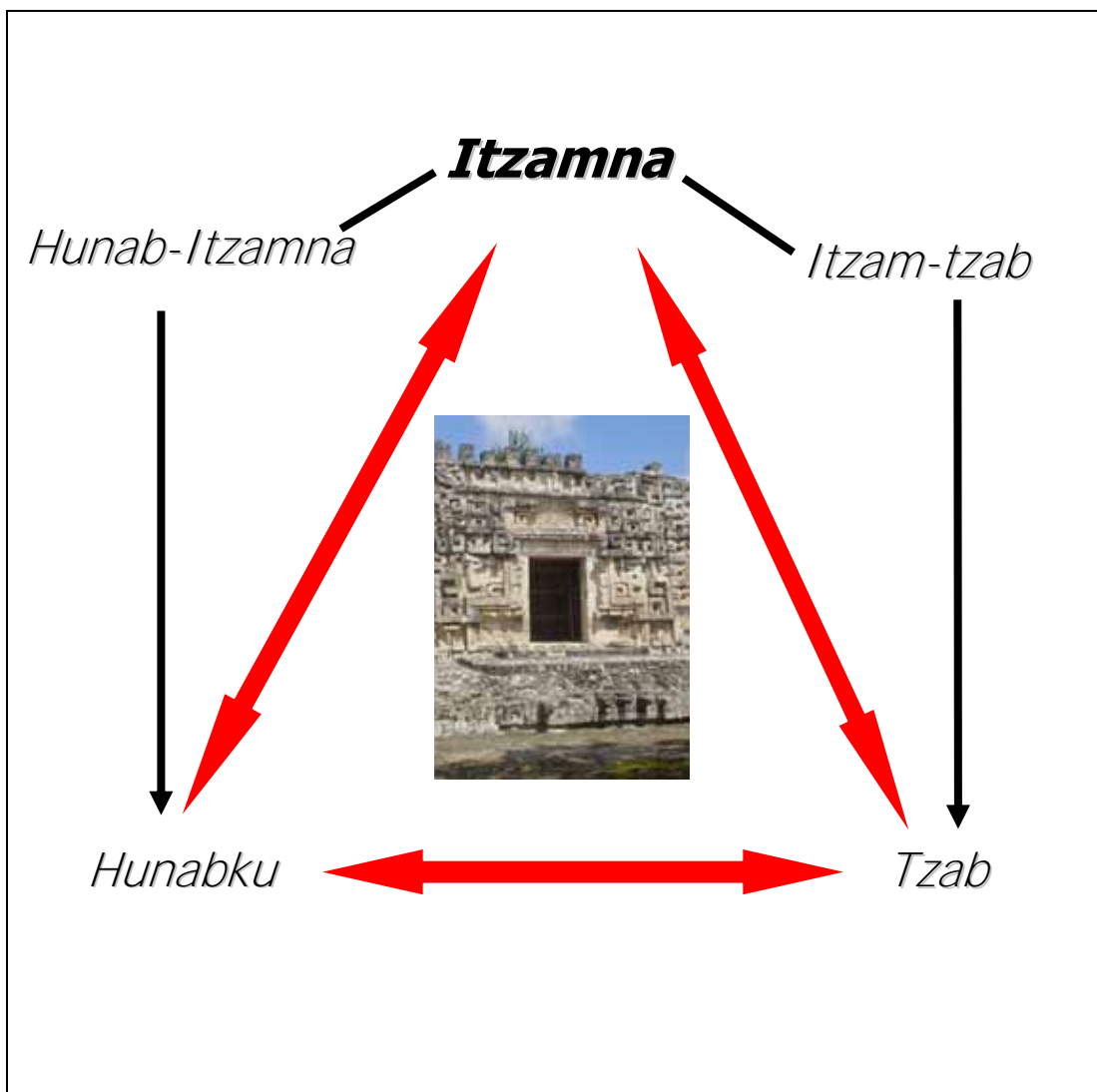


Figura 5.3.c. El portal zoomorfo como representación de *Itzamna* y su sinonimia con *Hunabku* y *Tzab* (Pléyades).

El viaje al Inframundo

Para los médicos tradicionales mayas de hoy en día las cuevas siguen siendo una vía de acceso al inframundo, concebido éste como una dimensión paralela de la realidad, a la que se accede en estado de sueño o en estados modificados de la conciencia. Mencionan que antiguamente los templos sobre las pirámides (como representaciones de cuevas) eran sitios de transfiguración, en los que los gobernantes (como *Tutul Xiu* – estamos hablando de tiempos de la conquista española), colocados en los portales, podían entablar comunicación con personajes de alto rango de sitios tan distantes como el Altiplano Central. En palabras de uno de los médicos tradicionales, esta acción implicaba la desaparición del cuerpo físico y su reaparición “en otra pirámide allá por el centro de México” (AO) [Fig. 5.3.d].

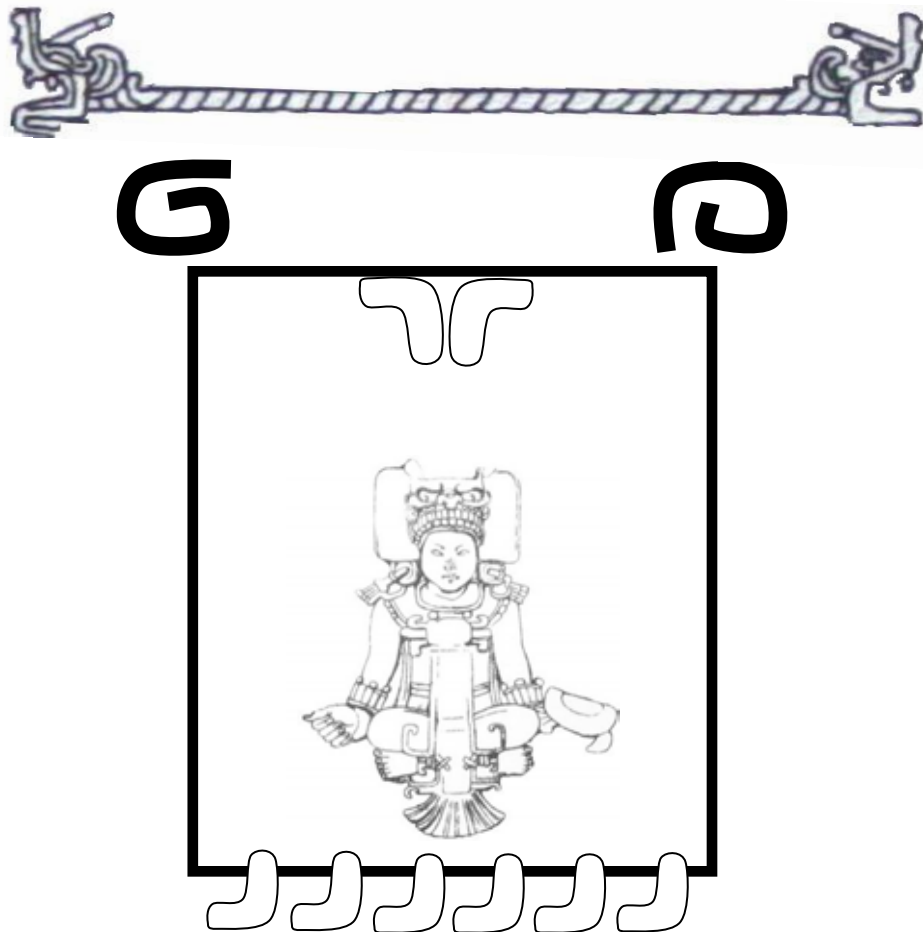


Fig. 5.3.d. El portal zoomorfo como sitio de transfiguración y vía de acceso al Inframundo.

Las representaciones iterativas de figuras humanas dentro de las fauces del “monstruo de la Tierra” en sitios como Hormiguero, en la región de Río Bec, al parecer indican el uso ritual de los portales zoomorfos como sitios de transfiguración chamánica (Williams-Beck, com. pers. - Foto 40).

El simbolismo de la cueva y la pirámide se fusionan en un solo significado en rituales como el recorrido chamánico que el *h'men* debe realizar para conseguir un *sáastun* (cristal sagrado adivinatorio). Como hice mención en el capítulo 2 de esta tesis, al abordar los rituales de iniciación de los *h'meno'ob*, este recorrido o viaje chamánico se realiza “por debajo de la tierra” hasta llegar al interior de una pirámide (como la de Kabah, Chichén Itzá y Sayil, en Yucatán, o Tohkok, en Campeche) o en un cenote o cueva (como la *X-tacumbil Xunáan*, en Campeche – Foto 41) y en estado de sueño, pero se inicia físicamente en un sitio y al terminar se despierta en otro, a varios kilómetros de distancia (Figura 2.3.a).

Para los antiguos mayas el inframundo era un sitio oscuro de transformación o transfiguración. Los textos glíficos del período Clásico hacen alusión al inframundo mediante dos conceptos: *hom* y *way* (Bernal, 2001). *Hom* tenía las acepciones de “tumba” o “abismo”, así como de un sitio dentro del juego de pelota, mientras que *way* es un término más complejo con varios significados: “soñar”, “transfigurarse”, “transformarse”, “acompañante animal” y “nahual” (*ibid.*). Probablemente por este carácter polisémico se utilizaron varios glifos para representar el término, como en el caso de su significación como “cavidad subterránea” para la que se utilizó un glifo con la representación de unas fauces estilizadas (Figura 5.3.e), mientras que en su acepción de “nahual” se utilizó frecuentemente una variante del glifo *ahaw* con manchas de jaguar (*ibid.*) [Figura 5.3.f]. Esta asociación entre el nahual y el jaguar ha sido interpretada así mismo como la transformación chamánica en este felino (Persson, 2000; Valverde, 2004). El vaso del entierro 96 del Altar de Sacrificios (Clásico Tardío) muestra la figura de un personaje, tal vez un dignatario o una deidad, ejecutando una danza de transformación, o “Danza del Inframundo”, mediante la cual se convierte en un jaguar (Figura 5.3.g).



Figura 5.3.e. Glifo way, bajo su acepción de “cavidad subterránea” (tomado de Bernal, 2001).

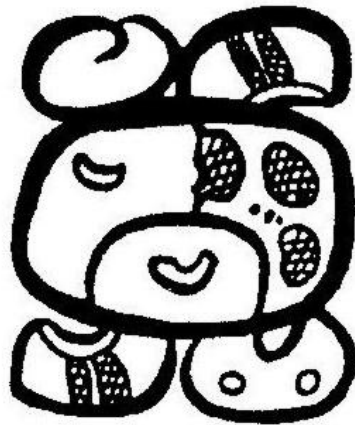


Figura 5.3.f. El glifo way (T539) formado como una variante del glifo *ahaw* con manchas de piel de jaguar (tomado de Bernal, 2001).



Figura 5.3.g. Personaje realizando una danza de transformación en el inframundo (detalle del vaso del entierro 96 del Altar de Sacrificios, tomado de Miller y Taube, 1993).

El uso de la figura del jaguar en las representaciones de gobernantes ataviados con pieles de este felino ha sido interpretado como una manera de legitimación del poder (Valverde, 2004), sin embargo, estas mismas imágenes, consideradas en conjunto, como he mencionado, han sido interpretadas como verdaderos mapas celestes, en los que las manchas del jaguar son la representación de la constelación de las Pléyades (Schlak, 1989), mientras que otros componentes del cuadro corresponden a planetas como Mercurio y Venus, así como al Sol. De este modo, la asociación que se ha hecho de la figura del jaguar con el inframundo, bajo una perspectiva cósmica se interpretaría como la transfiguración chamánica (como jaguar) que, a través del inframundo, posibilita el acceso a las Pléyades (*Itzam Tzab*), el ombligo del universo, el referente central de la existencia humana y la residencia de la conciencia del universo: *Hunabku -Itzamná*.

Ahora bien, y ¿qué nos dice la evidencia etnográfica de todo esto? Según uno de los médicos tradicionales de los Chenes, el inframundo es la dimensión a la que se fueron los antiguos mayas, y de la cual regresarán en el año 2012, “de acuerdo al calendario maya” (AO), y que como sabemos es el año en que termina la actual era de la cuenta larga, formada por 13 baktunes, que inició en la fecha 4 Ahau 8 Kumku (13 de agosto del 3,114 a.n.e.). De acuerdo a la tradición oral, la leyenda es la siguiente:

Según la tradición dicen que en ese tiempo iba a haber una guerra entre un príncipe y otro príncipe, porque se robaron una princesa, entonces él quería pelear, pero `cuatro reinos vienen contra nosotros, nos van a matar a todos´. Entonces llamó a sus sacerdotes y les dijo: *Ko’ox yaan lu’um*, `Vámonos bajo la tierra´, y se fueron bajo la tierra, pero como siempre se llevaron a los artistas, se llevaron a los príncipes, se llevaron a los sacerdotes. Namás se quedaron los macehuales, los indígenas, los que no tienen nada, esos se quedaron. Cuando vinieron los enemigos, se acabaron, se fueron bajo la tierra [...] la entrada bajo la tierra, son las grutas (AO).

Cuando vinieron los españoles, ¿dónde estaba la gente? Se encontraron ciudades ya enyerbadas. Dice la leyenda de que están ***Yaan a lu’um***, que están bajo la tierra.

Como evidencia de este importante evento, los ancestros dejaron una señal: el *ch’ich’i-bej*²⁴ (nombre que significa “a los lados del camino”), una planta con propiedades enteogénicas (según refieren los médicos tradicionales cheneros) que todos los días, sean soleados o nublados, abre sus flores al mediodía, indicando el camino por el que ellos regresarán (Foto 42). Pero, si se fueron al inframundo, entrando por las grutas, ¿cómo es que van a regresar por el camino marcado por el sol al mediodía?

A nivel estelar, como he mencionado, el inframundo es un espacio por el que viajan las almas al morir para luego ascender al cielo, transitando a través de un camino, el *Sak bej* o *Xibal bej*, que para los mayas actuales es la Vía Láctea. De acuerdo a esta interpretación, cuando los antiguos mayas descendieron al inframundo entraron por el camino de la Vía Láctea, a través de uno de los puntos en los que se intersecta con la eclíptica (formando una

²⁴ Barrera Marín et.al. (1976) reportan que este nombre se aplica a varias especies de plantas de la familia de las malváceas: *Sida acuta* Burm., *Sida spinosa* L. y *Malvastrum coromadelianum* (L.) Garcke.

cruz) lo que lo convierte en un portal. Al final del *Sak bej*, en el otro extremo en el que nuevamente se intersecta con la eclíptica, se abre otro portal, una ceiba estelar (Cruz del Sur) por la que ascendieron a un sitio en el cielo para unirse con su Creador, *Itzamna-Hunabku*, quien reside en un lugar mítico conocido como *Tzab*, el “cascabel de la Víbora”, la constelación de las Pléyades (Figura 5.3.h). La idea de “entrar al camino” (*och bih*) de la Vía Láctea fue señalada por Schele (en Freidel, et. al., 1993: 76) como el significado de la caída de Pakal hacia el inframundo, representada en su lápida mortuoria. En este contexto, *och* – “entrar”, es una de las acepciones que se le han dado al glifo asignado a *Tzab*, Las Pléyades (Grube, com. pers., 2005), representado como un cascabel de dos piezas (Fig. 5.2.c), lo que refuerza el significado de esta constelación como el sitio en el universo en donde reside *Hunabku-Itzamna*.

Según un reconocido médico tradicional de la región del Camino Real de Campeche, las figuras en estuco que utiliza en sus curaciones son “reyes” que “piensan, [...] viven [...] (y) hablan” (JDO). Tienen a su cargo el cuidado de las ruinas y de las plantas medicinales y los cultivos de la milpa. Fueron hechos por los curanderos mayas antiguos quienes les pusieron una marca en el entrecejo, ya sea una pequeña bola o bien una cruz (los “cuatro vientos”), como distintivo de su rango y señal del “don” de la curación (Fotos 11 y 12). El nombre en maya de esos señores es *Kini winikoo’* - “señores del Sol”-, *Makoo’* -personas-, *Tzikoo’* -bravos, valientes²⁵ (JDO), quienes para sus descendientes actuales fueron personas buenas, inteligentes, que dirigieron la construcción de las pirámides en tiempos prehispánicos pero que se fueron bajo la tierra. Su condición de “señores del Sol”, significa que, aunque se fueron “debajo de la Tierra”, en realidad se encuentran en algún lugar del cielo, a la vez que refuerza la concepción del inframundo como un sitio de tránsito, en el viaje de las almas a su origen creador.

La lectura de datos etnográficos bajo la óptica estelar puede ofrecer nuevas interpretaciones, reforzando las ideas expuestas en este trabajo. De acuerdo a lo reportado en otras investigaciones, (Sosa, 1985) el poniente es considerado como el lugar por el que el *h’men* envía la enfermedad al inframundo, sin embargo, en el caso del ritual de curación del ombligo saltado, con la intervención de la tía hermana menor (*t’uup*), el indicarle que vaya “tras del Sol”, al momento de que el astro se pone en el horizonte en el poniente, puede ser

²⁵ El significado de estos términos es conforme a la traducción del Diccionario Maya de Barrera Vázquez, et. al. (2001).

interpretado como símbolo de la ruptura del vínculo umbilical materno sustituyéndolo por el cordón umbilical celeste, el *kuxa'an suum*, para que de este modo el infante pueda cumplir con su destino. Y este destino del ser humano no es sino el camino marcado por el Sol en su viaje por el inframundo a la medianoche, en el nadir nocturno, a través del eje cósmico que se abre en este momento y que conduce al ombligo del universo, las Pléyades, lugar de residencia del que no tiene rostro, *Hunabku-Itzamna*, al que, como ya referí anteriormente, también se le conoce como *Colop u Uich Kin* (“Rostro del Sol/Día”), del que se dice “vivía en el medio del cielo y su variante nocturna vivía en el Metnal” (Thompson, 1975: 255). En otras palabras, el sentido de la existencia humana sobre la tierra es el retorno del ser humano a su creador, el origen de todas las cosas, para lo cual debe estar colocado espacial y temporalmente en el punto marcado por la intersección de los rumbos del universo: el centro.

Si bien *Hunabku* no tiene rostro, el símbolo de esta deidad, según refiere un *h'men* de Yucatán (JKE), es la espiral, la misma que está representada en los portales zoomorfos y que con su contraparte, la otra espiral en sentido inverso, conforman las dos fuerzas creadoras: masculina y femenina (Foto 38). Como es bien sabido, esta espiral tiene múltiples representaciones en las fachadas de las construcciones de varios estilos arquitectónicos, principalmente en la región del Puuc. Ahora bien, si recordamos, la deidad del *sáastun* está simbolizada por un ojo con la pupila en espiral (Foto 15), se le denomina “Dios de los Valles” (*Dios ti yaan wits, Yaan a lu'um, Yaan a kaak*) y es el mismo que custodia las “esmeraldas” (*sastunes*) en el centro de las pirámides, en el inframundo (P). De este modo, el *sáastun* constituye la manifestación en la tierra de la fuerza creadora y sanadora de *Hunabku*, el que no tiene rostro y quien reside en el ombligo del universo: *Tzab*, la constelación de las Pléyades.

En este contexto, el *sáastun* es el medio por el cual los balames, que son las deidades protectoras de los pueblos y de las milpas, se comunican en sueños con los *h'menes* (Appel Kunow, 2003), situación que refuerza la asociación simbólica entre la figura del jaguar y la constelación de las Pléyades.

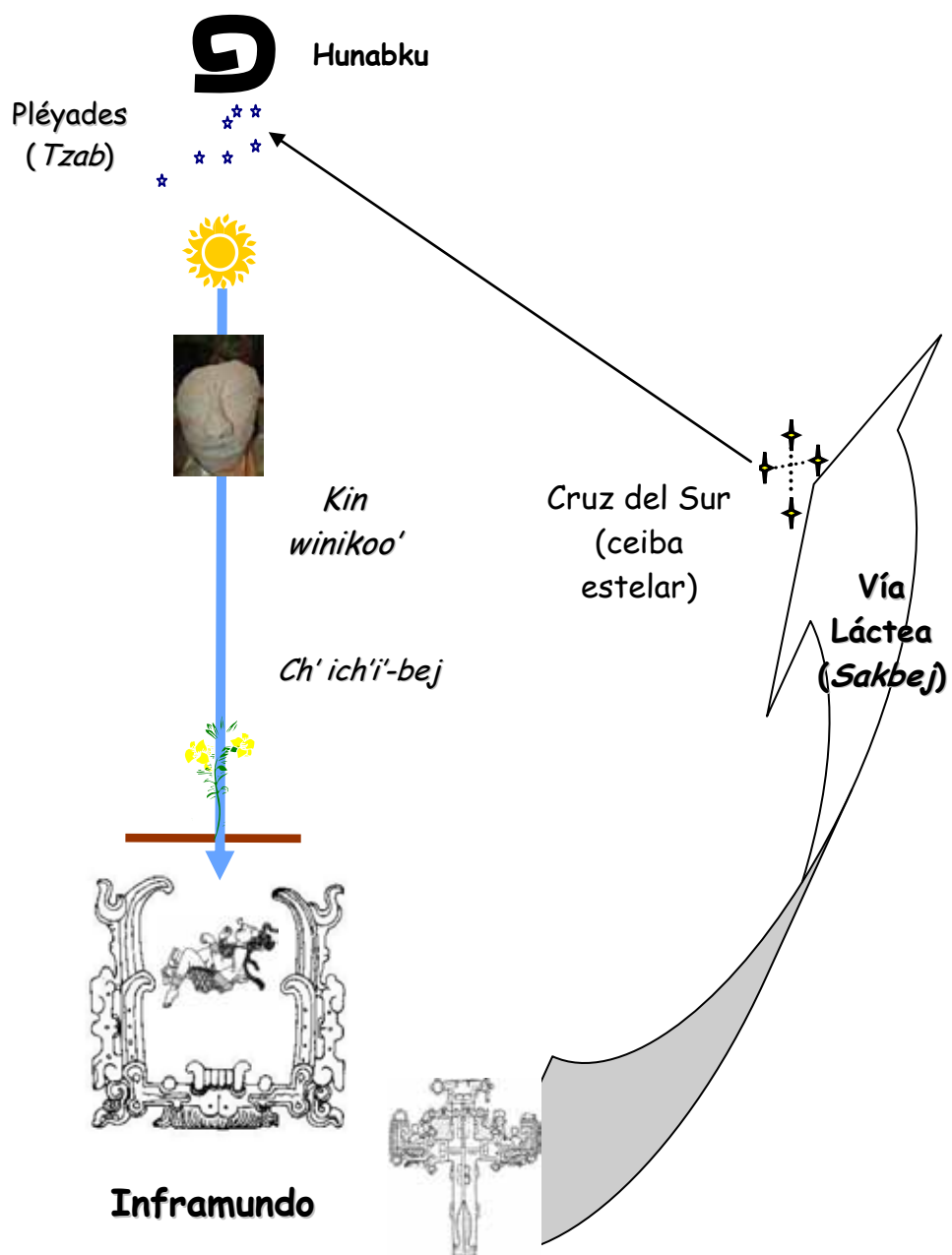


Figura 5.3.h. El viaje al Inframundo de los antiguos mayas y su retorno, señalado por el *ch'ich'i-bej*

Por último, quiero mencionar otro relato, entre los varios que hacen referencia a la creencia popular sobre la existencia de un “camino” que lleva a una realidad paralela en otra dimensión del cosmos. Se trata de una historia contada por un “abuelo” del poblado de X’alau, en el oriente del estado de Yucatán, según la cual el *Sak bej* (es decir la Vía Láctea) se encuentra entre Cobá y Tulum. Cuentan que el camino para entrar al *Sak bej* sólo se ve el 3 de mayo a las doce del día; sin embargo no todas las personas lo pueden ver, solo aquellos que realmente tienen fe. Se dice que los que ven el camino ingresan a él pero ya no vuelven, ya que según se cree se pierden en el tiempo –o sea en la Vía Láctea. Se piensa que siguen con vida pero en otra parte del mundo, pero no pueden regresar pues ni ellos mismos saben en qué lugar se encuentran. Antiguamente se creía que para poder entrar al *Sak bej* se tenía que bajar por una sogá, pero esta sogá fue cortada y se cuenta que cuando esto sucedió, de ella salió sangre. Esta sangre formó el agua que hay en los cenotes. Es por ello que esta agua se utiliza en los rituales pues se considera que es la sangre del dios de los cielos. Cuentan también que no cualquiera puede entrar al *Sak bej*, solo el *h’men* es capaz de hacerlo, ya que se tienen que pasar muchos obstáculos.

A pesar de que en el relato en ningún momento se hace alusión a las Pléyades, resulta evidente que están presentes en la historia, ya que el 3 de mayo al mediodía, cuando el camino blanco (*Sak bej*) se hace visible, es la única fecha del año en la que las Pléyades se encuentran en conjunción con el Sol, constituyendo un momento de máximo orden cósmico, cuando todos los ombligos, empezando por el humano y terminando con el cósmico, se encuentran en total alineamiento y correspondencia entre sí. De este modo el *Sak bej*, también llamado *Xibal bej*, constituye la dimensión del inframundo, un camino de tránsito a una dimensión paralela, a otro plano de la realidad, por eso los que entran se pierden en el tiempo. Dice también la tradición oral que antiguamente la vía de acceso al *Sak bej* era bajando por la Soga Santa (es decir el *kuxa’an suum*), la cual en el plano terrestre fue cortada, mientras que en el celeste se mantiene como la eclíptica, por la que aún circulan el agua y la sangre, y cuya intersección con la Vía Láctea forma una cruz, un portal al inframundo, al camino blanco que conduce al centro del universo.

En Pixoy, otro poblado del oriente de Yucatán, cercano a la ciudad de Valladolid, existe un cenote subterráneo por el que, según se cuenta, se fueron los mayas. Como prueba de ello, se dice que existen unas huellas de pies a la entrada. El acceso a este sitio

está restringido pues, según dicen los pobladores, se corre el riesgo de “cargar” un “mal aire”. Los que pueden entrar sin riesgo son los h’menes, previa realización de un ritual para pedir permiso. Se dice también que el lugar al que se accede a través de esta gruta es una especie de paraíso, un lugar colorido, lleno de flores.

El chamán como eje cósmico

En la figura 5.3.i presento lo que considero es la síntesis de la concepción maya del ser humano (en este caso el *h’men* como chamán) como un eje cósmico, intermediario entre el cielo y el inframundo. En un primer nivel, el individuo está constituido por los elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego, aire y luz, así como por la unión de las dos fuerzas que gobiernan el universo: lo masculino y lo femenino. Lo masculino se asocia a lo celeste y más elevado, por ende a lo divino; lo femenino se asocia a lo terrestre y al inframundo, como nivel cósmico relacionado con la muerte pero también con la fertilidad y la renovación de la vida. La numerología asociada a cada uno es el 13 (los niveles del cielo) y el 9 (los niveles de inframundo), respectivamente. El inframundo, más que el mundo de la muerte y de “abajo de la tierra”, es un ámbito de transición, el camino que siguen las almas al morir para acceder al cielo, el cual a su vez constituye el origen y el fin de todo lo creado, incluyendo el ser humano. El acceso a este mundo son las cuevas y los templos sobre las pirámides, y se le representa como las fauces de un “monstruo”, que no es sino el mismo *Itzamna-Hunabku*.

El mundo material en el que deviene la existencia humana es simbólicamente representado como un plano de cuatro lados, correspondiendo cada lado a los rumbos del cosmos, siendo la intersección de las líneas que unen estos puntos cardinales (que forman un quincunce) el sitio que define el centro, el quinto punto cardinal en el que fue erguida la ceiba al momento de la creación y el sitio en el que el hombre puede recibir la energía de vida para mantener o recuperar la salud. Para poder situarse en este punto el ser humano debe estar ubicado con respecto a los distintos espacios que ocupa en la Tierra: la casa, el solar, la milpa, el pueblo y el mundo, así como con los otros dos niveles del universo (cielo e inframundo), para lo cual existen referentes espaciales en los distintos niveles cósmicos que se corresponden con determinados puntos del cuerpo en los que se ubican cruces. Estas

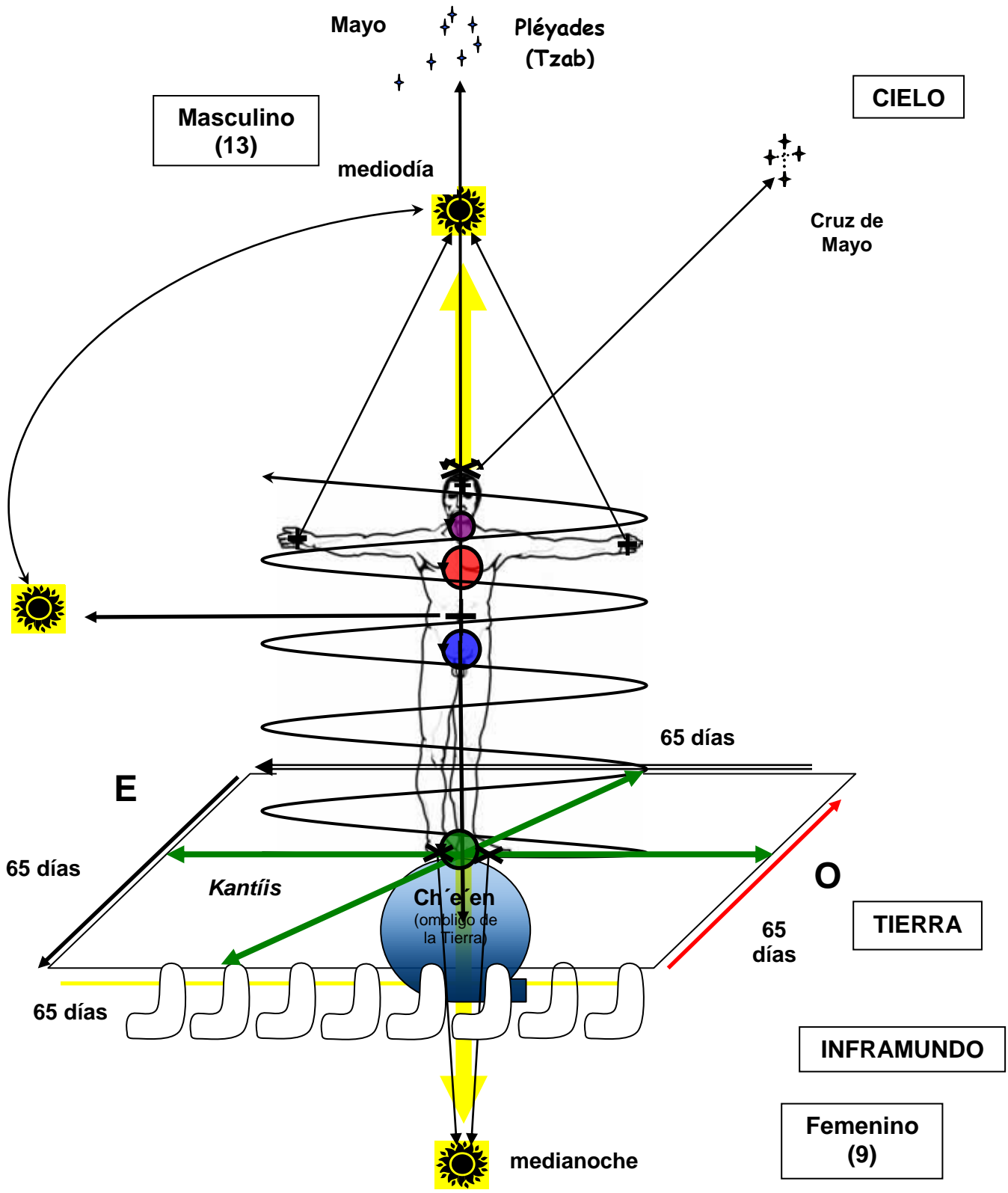


Figura 5.3.i. El chamán como eje cósmico, intermediario de luz entre el cielo y el inframundo.

cruces vienen siendo quincunces, como el cuerpo humano mismo lo es, y su correspondencia con los espacios que ocupa en el universo (también representados como quincunces), reflejan la visión mesoamericana del cuerpo como un microcosmos.

En el cuerpo humano existen cruces en cada articulación de las extremidades, constituyendo puertas por las que pueden entrar o ser extraídos los “malos aires” causantes de las enfermedades. En su labor de sanador, a través de las cruces que tiene en la palma de sus manos, el ser humano recibe la energía del Sol al mediodía, mientras que a la medianoche las cruces de las plantas de sus pies lo vinculan con el mismo Sol, que en ese momento se encuentra en el lado opuesto del planeta. Es en este momento, a la medianoche, cuando el *h'men* viaja al otro mundo, para entrar en el sueño de sus enfermos y sanar sus almas. Además de estas cruces, existen otras tres, cada una correspondiente a los niveles del universo maya: la de la frente, con la constelación de la Cruz del Sur (Cruz de Mayo) como su referente en el nivel del cielo; la del ombligo, con un cenote (ombligo de la Tierra) como referente en el nivel del inframundo; y la del pecho, que tiene como referente el hueco en el cielo (*u hol gloriah*) que se abre los días martes y viernes cuando el Sol se encuentra en el cenit, y que corresponde al nivel de la Tierra. El ombligo a su vez se relaciona con el Sol del oriente y del mediodía, por su condición de punto corporal por el que se sostiene la vida humana. La conexión del ombligo con el Sol en posición cenital se da a través de la mollera, en donde también existe una cruz.

En el contexto temporal, existen varios momentos en los que el arreglo de los distintos referentes espaciales permite un mayor o menor grado de orden del cosmos. El punto clave de este arreglo es el centro, el quinto punto cardinal que como ya dijimos está definido por el cruce de los cuatro rumbos del universo. De este modo, a la medianoche, cuando el Sol está “dentro de la tierra”, corresponde a la misma posición del mediodía en que se establece el “conducto cósmico” (Sosa, 1985: 448), el hueco en el cielo. De esta forma, cuando el Sol está en el cenit (al medio día) y en el nadir (a la media noche), son momentos en que se establece un flujo de energía proveniente del cosmos, constituyendo un eje cósmico representado simbólicamente por la ceiba sagrada, colocada en el centro. La dimensión espacio-tiempo, como un solo concepto, se manifiesta como la influencia que cada uno de los rumbos del cosmos, con sus colores y sus deidades, tiene sobre el destino de los seres

que pueblan la Tierra por intervalos de 65 días, que sumados dan 260, el total de días del calendario ritual conocido como *Tzolkín*.

Como ya hice mención, en el contexto espacial, el ritual maya de sanación en esencia consiste en lograr la correspondencia del ombligo humano con los “ombligos” de los espacios que habita en el mundo, desde su casa hasta el espacio estelar. De este modo, el momento de máximo orden cósmico es durante el primer paso cenital del Sol, cuando además de estar colocado en el centro del cielo, se encuentra en conjunción con las Pléyades. De esta forma, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, al mediodía, constituye el momento del año de perfecto orden en el cosmos, así como la oportunidad del ser humano para reordenar ritualmente los espacios, de tal suerte que pueda quedar colocado en el centro, con su ombligo en correspondencia con los demás ombligos de los espacios dentro de los que habita en el universo.

Así, situado en esta posición el ser humano, en su calidad de chamán, se convierte en eje cósmico, un conducto de la energía del universo con la que realiza su labor sanadora, la cual fluye a través suyo una vez que el cosmos ha sido reordenado ritualmente. Como intermediario entre el cielo y el inframundo, es intercesor de los hombres, habitantes del plano de la Tierra (*yóok’ol kaab*), ante las deidades, dueñas de los elementos de la naturaleza y que ocupan los distintos niveles del cielo y el inframundo. Pero vuelvo a señalar, su condición de intercesor está condicionada por su posicionamiento en el centro, el quinto punto cardinal definido por referentes espaciales y sujeto al continuo devenir de la espiral del tiempo.

La concepción maya del ser humano como eje cósmico o chamánico fue plasmada en imágenes corporales representadas en estelas como las de la zona arqueológica de *Bilimkok*, en Campeche (exhibida en el Museo de Arqueología del Fuerte de San Miguel, en Campeche) y de *Kiuik*, en Yucatán (Figuras 5.3.j y 5.3.k y Foto 43 del anexo). De acuerdo a mi interpretación, que corroboré con un *h’men* de Yucatán, en ambos casos se trata de una postura chamánica, en la que las rodillas están flexionadas y los brazos semi-extendidos hacia arriba; las palmas de las manos se abren hacia el Sol, para recibir la energía vital. En el caso de la estela de *Bilimkok*, la cabeza se representa como un Sol, con una concavidad circular y nueve líneas a manera de rayos que salen del disco. La flexión de las rodillas elimina la curvatura lumbar, enderezando la columna para formar una línea vertical, con lo

que se alinea la cabeza con el tronco. Este alineamiento del cuerpo permite el flujo de la energía desde la parte más alta del cuerpo hacia abajo, del cielo hacia la tierra. El flujo va desde la coronilla, punto en el que el ser humano recibe la energía del Sol, a través del “plexo” superior o más alto, el *suuy*, continuando hacia abajo, por la columna vertebral. La conexión con la tierra se da a través del “falo solar”²⁶ (JKE), muy evidente en la figura. Uno de los aspectos que más llama la atención de la figura son sus costillas, cuyo número en el lado izquierdo (vista de frente) es de 15, mientras que en el lado derecho son 13. Esto nos da como suma 28, que sumados a los cuatro miembros y el falo, nos da un total de 33, número que de acuerdo al *h'men* referido significa los “treinta y tres maestros”²⁷.

La estela de *Kiuk* presenta una figura similar a la de *Bilimkok*, aunque más sencilla en su elaboración. Presenta también una oquedad en el lugar que corresponde a la cabeza, aunque no tiene labrados los rayos como representación del astro solar. Los brazos también están extendidos hacia arriba, con las palmas de las manos hacia el frente, mientras que las piernas se presentan flexionadas a la altura de las rodillas, configurando una postura corporal, que como expliqué, permite la eliminación de la curvatura lumbar y con ello el alineamiento de la cabeza con el tronco y la entrada de la energía del cielo a través del *suuy* o coronilla y su flujo por la columna vertebral hacia la Tierra. La salida de la energía del tronco es nuevamente a través del falo, aunque en este caso no está representado como un “falo solar” (con forma de lanza) como en la estela anterior. En cuanto a las costillas, también presentan una asimetría, con 6 huesos del lado izquierdo (vista de frente) y 5 del lado derecho. Cabe resaltar que, aunque en menor número, también se presentan más costillas en el lado izquierdo que en el derecho.

La postura corporal representada en las dos estelas descritas, con las rodillas flexionadas, las manos abiertas hacia el cielo y el Sol y con la columna formando una línea vertical, constituye una representación del ser humano –en su condición de chamán- como un eje cósmico, una vía por la que la energía fluye a través de los tres niveles del cosmos: cielo, tierra e inframundo, disolviendo las limitaciones del espacio y el tiempo, y permitiendo la comunicación del hombre con sus creadores y sus ancestros.

²⁶ El “falo solar” al parecer es un concepto importante, por el culto que se le rindió en tiempos prehispánicos, sin embargo no se me proporcionó más información al respecto, aparte de su función de comunicación con la Tierra.

²⁷ El *h'men* referido, en ese momento no me dio más explicaciones al respecto; sin embargo, en una entrevista posterior me comentó que esos “treinta y tres maestros” de antaño se relacionan con los treinta y tres sacerdotes del mundo maya que actualmente “trabajan” para salvar a la Tierra del caos social y ambiental que actualmente estamos viviendo.

Una figura humana elaborada en estuco con una postura corporal similar a las de las estelas, con los brazos extendidos y las piernas flexionadas y con una oquedad (en este caso cuadrada) en la posición de la cabeza, se puede observar en el costado sur de la pirámide de Kukulkán, en la zona arqueológica de Mayapán, Yucatán. De acuerdo con este mismo *h'men* de Yucatán al que acabo de hacer referencia, se trata también de una postura chamánica, pero él señala una característica adicional que la distingue de las otras: su vientre abultado con el ombligo como un hueco profundo, que, de acuerdo a su interpretación, hace de esta figura la representación corporal del *kuxa'an suum*, la mítica “soga viviente” por la que se podía descender al camino del Xibalba (*Xibal bej*), el cordón umbilical celeste que aún liga al hombre con sus ancestros y sus creadores (Foto 44 del Anexo 8.1). A diferencia de las figuras anteriores de las estelas, el número de costillas que presenta son 6, en igual cantidad a ambos lados, mientras que el segundo, tercero y quinto par de costillas están unidos por una pieza redonda con un círculo inciso dentro. La figura también tiene muñequeras en ambos brazos, así como un cinturón formado por cinco piezas visibles.

De acuerdo a esta interpretación, la figura de Mayapán constituye la síntesis de la cosmovisión maya, mediante la representación de dos conceptos, que a la vez son equivalentes: el eje cósmico o chamánico y el *kuxa'an suum*. Es decir que el ser humano, en su condición de chamán, se constituye como un eje cósmico cuando está colocado en el centro, sitio en el que, traspasando las barreras del espacio y del tiempo, puede viajar por el cosmos y comunicarse con sus ancestros y creadores para recordarlos, nombrándolos y haciéndoles ofrendas. Esta comunicación es a través de la “soga viviente”, la serpiente de dos cabezas cuyo cuerpo es la eclíptica y cuyas fauces son los portales a través de los cuales el chamán desciende a la Vía Láctea (*Sak bej* o *Xibal bej*), el “Camino Blanco” que lo conducirá a otra dimensión del cosmos, al centro del universo, la constelación de las Pléyades (*Tzab*, el “Cascabel de la víbora”), en donde reside *Hunabku*, el que no tiene rostro, el origen de todo lo creado y hacia el que todo retorna.

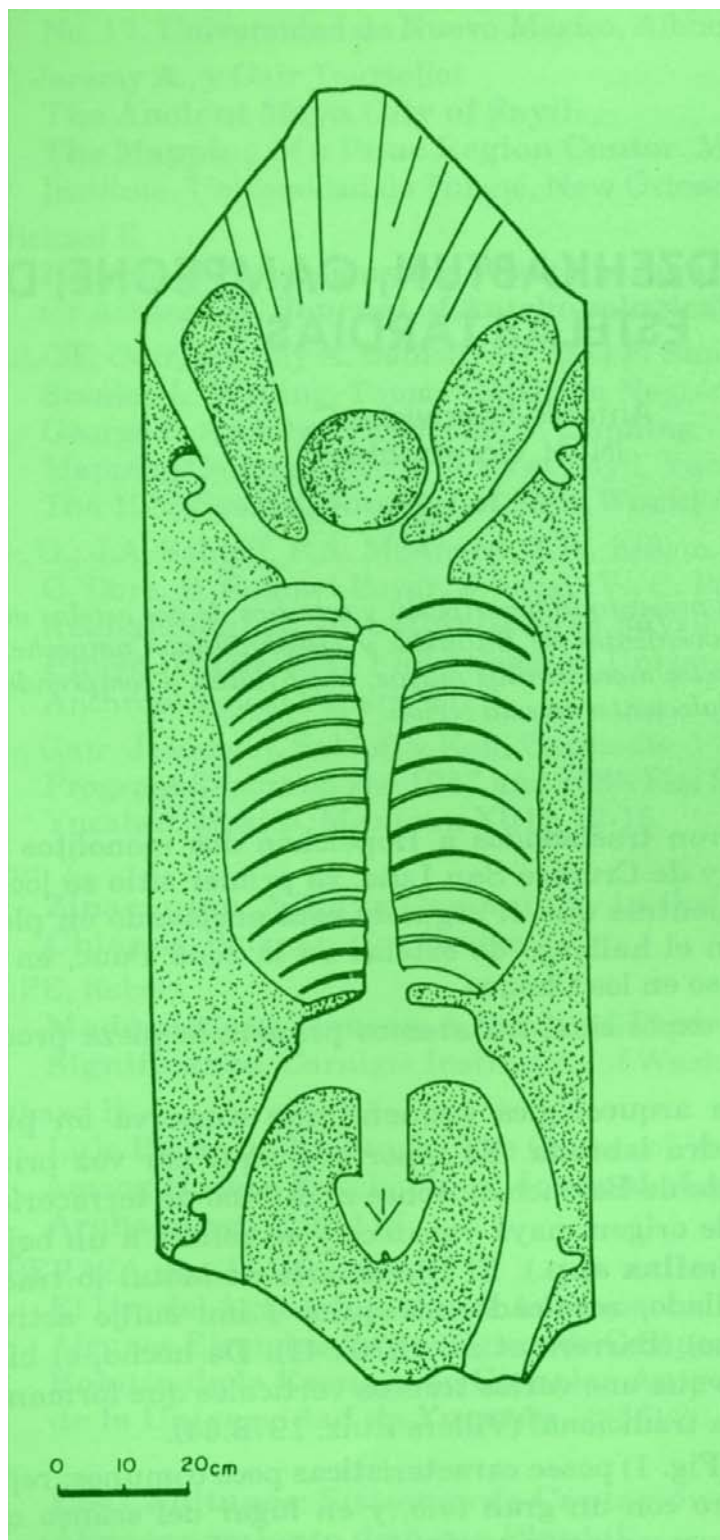


Fig. 5.3.j. Estela de *Bilimkok*, exhibida en el Museo Arqueológico del Fuerte de San Miguel, Campeche, Camp. (esquema elaborado por Antonio Benavides, INAH/Campeche).

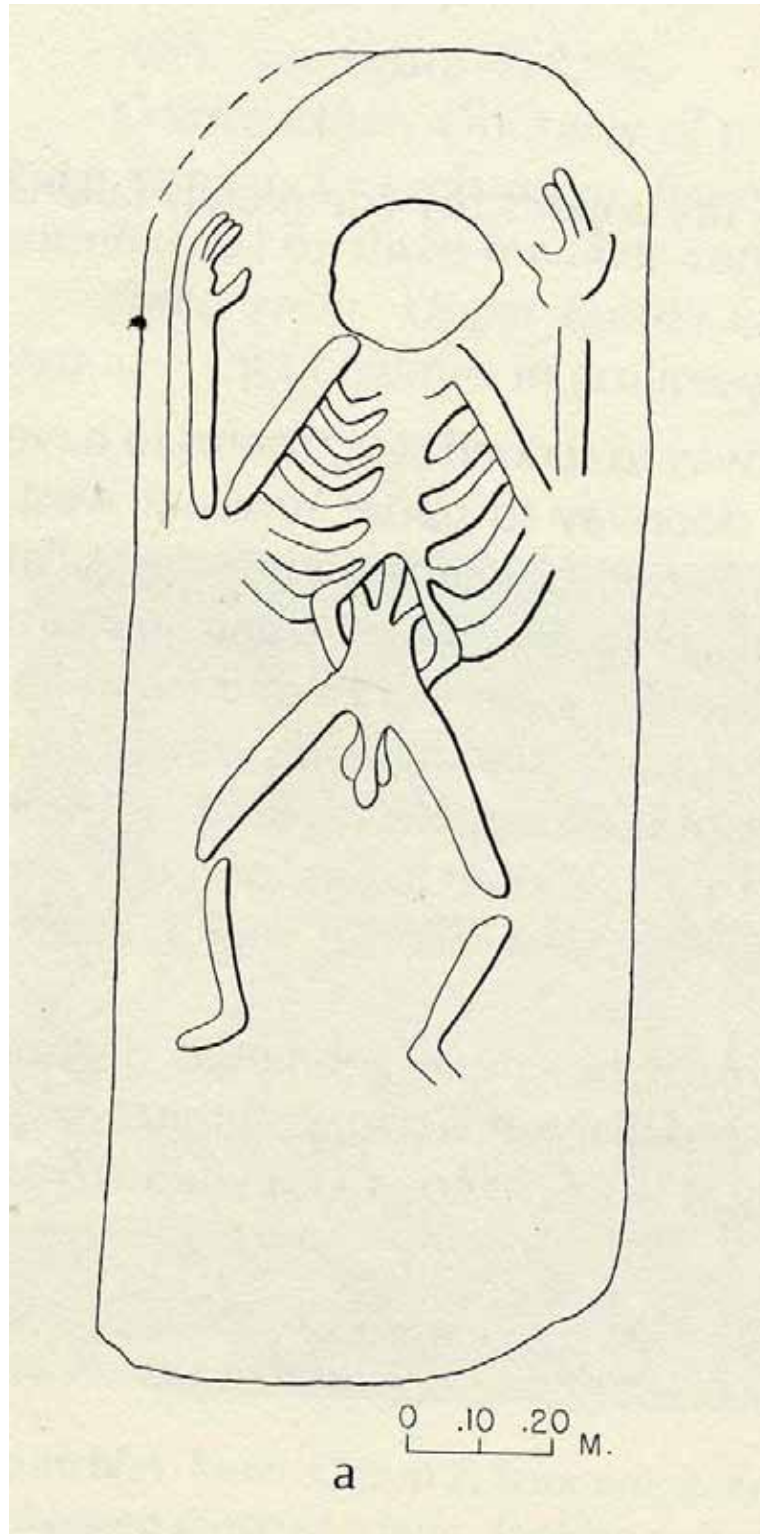


Fig. 5.3.k. Estela 1 *Kiuik*, Yuc.,
(esquema elaborado por Antonio Benavides, INAH/Campeche).

6. Conclusiones

Los estudios sobre las concepciones de los pueblos mesoamericanos acerca del cuerpo humano, plantean que para éstos el cuerpo es el eje de referencia para las representaciones del mundo, mientras que dichas concepciones son la base para las explicaciones sobre la “dinámica de su entorno natural y sobrenatural, físico y psicológico” (Medina, 2000a: 13). Pero si bien el cuerpo humano es un conjunto finito de elementos a partir del cual cada grupo humano construye su propio sistema de representaciones simbólicas, “un sistema coherente y racional, que parte de la observación y experimentación, es transmitido y modificado, adaptándolo a las condiciones sociales de cada momento histórico del desarrollo del grupo humano en cuestión” (Fagetti, 1998:82), dicho sistema no solamente es una forma de explicar la realidad observable, aún como producto de la experiencia misma, sino que constituye un conocimiento que ha sido elaborado de manera intuitiva, incluyendo creencias y emociones subjetivas (Argueta, 1998)¹ y que es puesto a prueba continuamente en cuanto a su eficacia, teniendo como más claro ejemplo la práctica médica tradicional.

Para las culturas mesoamericanas el cuerpo constituye efectivamente el punto de referencia para la construcción de su cosmovisión, sin embargo la elaboración de ésta a partir de la observación del cuerpo, ajustando la naturaleza y el cosmos a imagen y semejanza de aquél, es muy diferente que encontrar, a partir de un sentimiento de pertenencia, que el ser humano está hecho a imagen y semejanza del cosmos, tanto en su estructura como en sus procesos, formando parte del mismo como un microcosmos.

Esta situación se da igualmente en las formas de adquisición del conocimiento y de elaboración de sistemas de clasificación de los elementos (seres y procesos) de la naturaleza, en los que algunos autores proponen que los sistemas clasificatorios de las

¹ De acuerdo a Argueta (1998) el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas constituye un sistema o conjunto de “sistemas de saberes indígenas”, que conforman “el bagaje intelectual que sirve a los pueblos para organizar, analizar, interpretar y modificar el mundo”. Constituyen su forma de ver y vivir la vida, ya que son conocimientos producto de la experiencia y aplicados a la vida diaria, individual y colectiva. Se han señalado entre sus características, el ser de carácter local o regional, transmitidos oralmente, aprendidos mediante la observación directa y la experiencia personal, elaborados de manera intuitiva incluyendo creencias y emociones subjetivas, y ser por lo general holísticos y globalizadores, a la vez que profundos. Los saberes indígenas no conforman un sistema estático sino que están en cambio y transformación permanentes, pudiendo ser tanto en el sentido de niveles crecientes de comprensión (y profundidad) como de reduccionismo y pérdida (Argueta, 1998), incorporando en el proceso nuevos elementos. Ejemplos de estos sistemas de saberes son tanto la medicina tradicional como los sistemas taxonómicos tradicionales, también llamados “folk”.

etnias² han sido forzados “con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad [...] y el orden total del universo”, como una tentativa del ser humano por “alcanzar la gran síntesis clasificatoria” (López Austin, 1980: 171).

En contraste, a partir de la observación de su propio cuerpo, el hombre maya encontró que el número 20 era una cantidad que visiblemente formaba parte de su organismo (20 dedos, 10 de las manos y 10 de los pies) y observando que en la naturaleza también se daban estos ciclos de 20 en 20, construyó un sistema de numeración con el que pudo hacer el cómputo del tiempo, por períodos que inclusive rebasan por mucho los límites de la historia de la humanidad. Encontró así mismo que los espacios definidos por un cuadrado, formado por 20 unidades de cada lado (como la milpa), constituían lugares ordenados y seguros, a salvo de las fuerzas de la naturaleza, de las cuales dependía para su sobrevivencia y su salud. Al conformar estos espacios, el hombre al mismo tiempo entraba en concordancia y armonía con la naturaleza, de la cual se sabía una parte insoluble y dependiente de sus procesos.

En este contexto, la correlación de los planos del cuerpo humano con los espacios que habita y usa en su actividad productiva (la casa, el solar, la milpa, el pueblo, la tierra, el mundo y el cosmos) no sólo conforman un sistema coherente de ver e interpretar el mundo, sino que en la práctica ritual constituye un elemento primordial y eficaz de sanación, al ubicar (centrar) al hombre con respecto a su entorno y permitir con ello el flujo recíproco de alimentos (sangre, maíz, ofrendas sacrificadas) con sus creadores. La correspondencia entre el cuerpo, el espacio doméstico y el espacio productivo (la milpa) se da a partir de un vínculo reconocido y vivido como real por los pueblos mesoamericanos, por lo que no se trata de un fenómeno producto del imaginario. El cuerpo se concibe dentro de una red de interacciones que lo vinculan con los demás seres (incluyendo a la Tierra como un ente vivo) [Hirose, 2003] y los espacios que habita, desde el más inmediato, la casa, hasta el espacio estelar.

En este mismo sentido, los rituales agrícolas y de sanación (en realidad los rituales agrícolas son de carácter propiciatorio -y en ocasiones curativo- para mantener la salud humana) practicados por los pueblos indios de Mesoamérica, se han conservado no sólo como “estrategias materiales y simbólicas que permiten la interacción grupal en los trabajos

² Es decir las taxonomías folk, taxonomías tradicionales o etnotaxonomías.

con la tierra” (Penagos Belman, 1997: 71) para la reproducción material de la sociedad, bajo una constante de condiciones ambientales iguales o similares (Broda, 2001:169) a lo largo de los siglos, sino porque la vida humana misma y la salud dependen directamente de la celebración del ritual, tanto en un plano espiritual o religioso, como en el plano material mismo de la existencia. En otras palabras, la continuidad del ritual está dada por su propia eficacia. Evidencia de esto es que aún en sitios en los que el sistema de producción agrícola ha cambiado drásticamente³, es indispensable seguir haciendo los rituales para “alimentar” a la Tierra, con el fin de que no se enferme (“cargue aire”) la gente que sigue trabajando en ella⁴. De este modo, el pretender abordar el estudio de los rituales bajo un enfoque que pretenda ser “objetivo”, dejando de lado otros aspectos más profundos de la cultura, no logra explicar la persistencia de la cosmovisión y otros aspectos del pensamiento religioso mesoamericano. La comprensión del ritual y sus símbolos sólo se puede entender en el contexto del complejo cultural que vincula la cosmovisión con la salud y la alimentación. De este modo las proyecciones simbólicas del cuerpo hacia los distintos planos de la existencia humana deben entenderse como una condición que posibilita la ubicación del ser humano en los diferentes niveles de la dimensión espacio temporal, lo que le permite establecer la comunicación con sus creadores (en una relación recíproca), obtener su sustento (el maíz) y de este modo mantener o recuperar la salud.

Con la fractura cultural provocada por la conquista se perdió gran parte de los conocimientos alcanzados por las culturas mesoamericanas y como consecuencia nos dejó sin un marco conceptual que le dé cuerpo al conocimiento tradicional y permita explicar y comprender los sistemas clasificatorios en un contexto más amplio que el que proporciona la realidad etnográfica, que sólo logró conservar lo que a un nivel casi doméstico pudo sobrevivir. Si bien en las grandes culturas mesoamericanas el grupo gobernante y el sector religioso de élite⁵ pudieron haber gozado de privilegios a costa de los grupos mayoritarios de la población, fue el sector social que desarrolló grandes y profundos conocimientos en los campos tanto de la ciencia como de la religiosidad, por lo que al sobrevivir prácticamente

³ Tal es el caso de los terrenos agrícolas anteriormente cultivados con maíz de temporal por los pobladores de Pich, Camp. y que ahora se utilizan para la producción agroindustrial tecnificada a gran escala de yuca (Hirose, 2003).

⁴ Esto de acuerdo a un señalamiento de un *h'men* local que acostumbraba hacer ceremonias para alimentar a la Tierra (*jetz lu'um*) en esos terrenos (Hirose, 2003).

⁵ Al respecto, Coe (citado por Valverde, 2004) considera que en Mesoamérica en general los gobernantes tenían la doble función de líderes políticos a la vez que sacerdotes.

sólo los rituales asociados a la agricultura y la vida doméstica (Farris, 1992) y pasar por un proceso de integración y reelaboración de la nueva religión impuesta por los conquistadores españoles, es sólo un fragmento de aquel gran cuerpo de conocimientos lo que nos queda hoy en día. El propio *h'men*, que algunos autores consideran como heredero directo de lo que sobrevivió de los conocimientos de los sacerdotes mayas prehispánicos (Gubler, 1991), no es una persona que se dedica de manera exclusiva a su labor de sacerdote-sanador, sino que básicamente es un campesino que hace milpa (Gantús, 1994), cuida de sus animales y tiene una familia, como cualquier otro hombre de su condición social y cultural, sin que ello desmerite sus profundos conocimientos ni su importante papel en la vida comunitaria. En este contexto, llama la atención que la evidencia arqueológica nos muestra representaciones de sacerdotes-chamanes (con características de jaguares y otros felinos) pertenecientes tanto a la clase gobernante como a niveles sociales inferiores, lo cual en mi opinión alude a un desarrollo paralelo, aunque separado, no sólo del concepto de hombre-chamán (Valverde, 2004) sino de creencias religiosas de las cuales solo la popular sobrevivió a la conquista española.

Para la mente intuitiva, para la que el proceso de conocimiento no se basa sólo en lo racional, es posible conocer el todo a través de una pequeña parte, pues aún en lo más pequeño está contenida la totalidad, ya que para el pensamiento mesoamericano ambos comparten una sola y misma esencia. De este modo, no se trata de forzar la realidad para darle coherencia, sino de aprehender esta realidad, coherente en sí misma, trascendiendo “lo visible y lo palpable [...] (tomando) conciencia del mundo no como el científico que trata de alejarse de él para observarlo con objetividad, sino inmerso totalmente en él, compenetrado con las señales que [...] le transmite de ser un mundo vivo, donde cada cosa comparte con el ser humano una misma esencia vital” (Fagetti, 2004:11). Esta percepción de interdependencia con su mundo en el pensamiento maya fue trasladado al plano corporal, encontrando la “relación profunda entre todas las partes y órganos del mismo cuerpo, la relación íntima entre el cuerpo y el alma (y) la relación entre las características temporales de las enfermedades y las diferentes partes del cuerpo” (García, et. al., 1996:27). La práctica médica tradicional es una de las formas como el hombre ha podido y sigue verificando la efectividad terapéutica de su conocimiento empírico, siempre cargado de un componente

mágico-religioso, en el contexto de una cosmovisión que integra cuerpo y alma, hombre y naturaleza.

En este contexto, cuando López Austin aborda el tema de la relación entre los componentes energéticos o espirituales (a los que él se refiere como “entidades anímicas”) y los órganos o partes del cuerpo humano, se pregunta en primera instancia si no se trata de “simples metáforas”, que sin embargo “fuesen creídas punto por punto” (López Austin, 1980: 199), agregando más adelante que “la creencia en los centros y entidades anímicas se debe en parte a la necesidad de explicación de funciones muy complejas” y que “de la sensación y de la relación conceptual primaria podía generalizarse a otras relaciones, ya puramente imaginarias” (*ibid.*, pag. 199). Sin embargo, enfoques más recientes sobre la corporeidad, como el de Aguado Vázquez (2004: 179) da un paso adelante en la comprensión de la ubicación anatómica de las entidades anímicas, proponiendo que su referencia corporal es más bien con sectores del cuerpo que con órganos y estructuras físicas, aclarando además que “se trata de configuraciones simbólicas que están arraigadas en la fisiología y por ello en la experiencia y no son solamente representaciones del imaginario”.

Para comprender el proceso de construcción de la noción maya de la persona, es necesario partir de su cosmovisión, que integra cuerpo y cosmos en íntima interrelación e interdependencia. El ser humano forma parte integrante de un entorno que incluye no sólo el inmediato, es decir su casa y su solar, sino también el pueblo, la región en la que habita, el mundo e inclusive más allá, el Sol y las estrellas, con las que también está ligado en su propio origen, ya que los humanos somos seres “cósmicos” (AO). De este modo, la persona está integrada por un cuerpo (*cucut*), cuya estructura es una réplica de la estructura cósmica, con cuatro rumbos y un centro, que en su aspecto material está conformado por los mismos elementos de la naturaleza, es decir la tierra, el agua, el fuego y el aire. Al igual que como fue creado el cosmos, también lo componen un lado derecho y masculino, y otro izquierdo y femenino y esta estructura se repite en cada parte del cuerpo: tronco, extremidades, dedos. Sin existir un límite claro entre materia y espíritu, lo que conforma el cuerpo físico se manifiesta también como el cuerpo sutil, de tal modo que los distintos sectores del cuerpo se conforman y son controlados por los elementos de la naturaleza, a la vez que se proyectan en capas superpuestas cuya predominancia es expresión tanto del ambiente como del carácter del individuo. Estos centros energéticos o “plexos” vinculan al ser humano con su

entorno, ubicándolo en el espacio y articulándolo con la rueda del tiempo. El ser humano también está compuesto por entidades de índole espiritual: *pixan*, *óol*, *kinam* e *íik*, las cuales constituyen la verdadera naturaleza del individuo.

En la presente tesis he pretendido contribuir con nuevos elementos, mostrando la importancia del dato etnográfico en la construcción de la concepción maya del cuerpo y la persona, en particular la observación y la experiencia directa de las prácticas terapéuticas y su eficacia en el proceso de sanación. En este sentido vale la pena agregar que el propio paciente, durante su proceso de sanación, es capaz de percibir (a nivel de sus sensaciones y no como producto de su imaginación) la actividad de sus centros y funciones anímicas, esto sin considerar que el sanador pueda estar, durante este proceso, bajo un estado modificado de su conciencia. Es pertinente aclarar que tanto los estados modificados o distintos de la conciencia como la existencia de los procesos sutiles o energéticos del cuerpo humano, son aspectos de la condición humana que ya han recibido pleno reconocimiento por la ciencia moderna (Halifax, 1979; Noll, 1983; Laderman, 1987; Instituto de Medicina Tradicional China de Beijing, et. al, 2003).

Sin embargo, para el hombre mesoamericano la percepción de su corporeidad no necesariamente implica la condición de un estado modificado de su conciencia, ya que él mismo vive a diario esa interconexión con su entorno, como parte indisoluble de un todo interrelacionado, con un orden establecido desde el momento mismo de la creación, quedando en obligación de observar el mantenimiento de este orden, recreándolo ritualmente para alimentar a sus creadores y recibir la energía vital proveniente del cielo.

En el proceso de adquisición de la conciencia de su corporalidad, juega un importante papel tanto la visión *hacia dentro de sí mismo*, que le permite sentir tanto su postura y su respiración como las distintas partes de su cuerpo y los procesos corporales, como la visión *hacia fuera de sí mismo*, que le permite contrastar y corroborar que su cuerpo es un microcosmos a imagen del cosmos en el que habita. Este proceso, como he hecho hincapié, es distinto al planteado por varios autores, estudiosos del tema (López-Austin, 1980; Medina, 2000a), que consideran al cuerpo humano como principal eje de referencia en la construcción de la cosmovisión de los pueblos de Mesoamérica. La diferencia estriba en dos aspectos fundamentales: En primer lugar el hombre mesoamericano se concibe y vive continuamente como una parte integrante del cosmos, por lo que sólo en apariencia se

concibe como “omblijo” del mundo, ya que su propio “omblijo” solo forma parte de otro, y otro, y otro omblijo más, hasta llegar a un punto central, la constelación de las Pléyades (*Tzab*), el eje del cosmos en el que se encuentra la fuerza original de la creación, el Uno (*Hunabku*), creador del universo.

El segundo aspecto parte de esta misma concepción de saberse (y sentirse) parte de algo más grande, en interconexión con una totalidad, lo que lleva al ser humano a mirar su cuerpo en el espejo que es el cosmos, pero esto lo lleva a cabo de manera continua, en un espejeo que le permite ir adquiriendo progresivamente una conciencia de su corporeidad en la que los mismos procesos que se verifican en el cosmos también lo hacen en su propio cuerpo, sólo que a una escala proporcionalmente menor. Esto lo lleva inclusive en el sentido inverso, hacia dentro de sí mismo, tomando como referencia su cuerpo, es decir que algunas partes del cuerpo, considerado éste como un macrocosmos, son también microcosmos. Es por ello que los pies, las manos, las orejas, los ojos, tanto en la medicina maya como en algunas tradiciones médicas milenarias⁶ son consideradas por sí mismas un todo orgánico, y como tales son empleadas en la terapéutica (con sorprendente eficacia, por cierto). Ejemplo de ello entre los mayas actuales son los pies, cuyo contorno dibujado sobre la corteza de un árbol de *chakaj* (*Bursera* spp.) simboliza el cuerpo, con un punto central en el que se ubica el omblijo y cuya representación -haciendo un orificio- es utilizada ritualmente para “curar” el omblijo saltado. De igual modo, los médicos tradicionales de los Chenes conciben a cada parte del cuerpo (brazos, piernas, manos, pies y dedos) con un aspecto derecho y masculino (*Yaan*), y otro izquierdo y femenino (*Yum*), a imagen y semejanza del cuerpo en su totalidad, mientras que las orejas, las manos y los pies son representaciones del cuerpo, por ello “tienen la forma de un feto” (AO). En este sentido, como se mostró en este trabajo (ver el inciso 3.1.1 Las Partes del cuerpo), la propia nomenclatura corporal es un claro reflejo de la concepción maya de manos y pies como representaciones microcósmicas del cuerpo en su totalidad.

Ahora bien, los saberes tradicionales son también depositarios de diversas prácticas mediante las cuales el hombre puede lograr estados de conciencia a distintos niveles, que le permiten conocer a fondo aspectos de su corporeidad como las entidades anímicas y

⁶ Este es el fundamento de algunas técnicas terapéuticas dentro de la medicina tradicional china, como la auriculoterapia (véase la obra editada por los Institutos de Medicina Tradicional China de Beijing, Shanghai y Nanjing, 2003).

diversas expresiones de su energética corporal, pudiendo alcanzar estados de conciencia en el que el ser se percibe ya no como individuo (se disuelve su identidad), sino como parte integrante de una conciencia universal, compartiendo una misma esencia con todos los seres y elementos de la naturaleza. En este regreso a un estado de conciencia indiferenciada, el hombre logra experimentar en su totalidad la continuidad e interconexión de su existencia, que lo lleva a percibir su cuerpo como parte integrante a la vez que reflejo del cosmos, como un sitio en el que se reproducen los mismos procesos que se verifican en el universo, estructurado y referenciado tanto en el espacio como en el tiempo. Bajo esta condición, el hombre logra percibir su corporalidad a imagen y semejanza del cosmos, elaborando una cosmovisión en la que su cuerpo forma una parte indisoluble de una totalidad.

El ser humano comparte su ser, físico y espiritual, con los demás seres que pueblan la tierra, en una interacción que se da tanto en un espacio delimitado por cuatro lados (correspondientes a los cuatro rumbos) como en la dimensión temporal derivada del movimiento (en contrasentido a las manecillas del reloj) de este espacio en el universo. Ahora bien, el espacio cuadrado, la dimensión habitada por el hombre, simboliza el orden primordial establecido por los dioses al momento de la creación, de lo que probablemente deriva la asociación de *uinic* con *uinan* – orden (Bourdin, 2002). Este espacio, a su vez presenta veinte unidades de medida por lado, del mismo modo que la milpa del maya de hoy tiene 20 metros por lado (es decir un “mecate”) y que a principios de la Colonia medía veinte estadales o *kaanes* (es decir un *uinic*). Pero este espacio en el que habita el ser humano no es estático, sino que está sujeto al movimiento, en la dimensión temporal, en períodos de veinte días, es decir un *uinal*. Y el ser humano, como un microcosmos reflejo del macrocosmos, como ya vimos también, está regido por el número veinte, con cinco dedos en cada extremidad de su cuerpo, veinte en total, es decir, “el número de una persona completa” (Faust, 1998a: 618).

La existencia humana en la tierra depende de la capacidad del hombre para venerar a sus creadores y cumplir con su compromiso de alimentarlos en reciprocidad por haber recibido el don de la vida. Pero esa posibilidad depende de su ubicación en un arreglo espacio-temporal definido, es decir en el centro, el quinto punto cardinal en el que al mediodía y a la medianoche se abre un hueco en el cielo (Sosa, 1985) por el que es posible comunicarse con los creadores y hacerles ofrendas, recibiendo a cambio la energía de vida.

Pero esta dualidad mediodía-medianoche, dos momentos en que se abre este “hueco” en el cielo, en realidad alude a la unidad, al eje cósmico o chamánico, por el que fluye la energía cósmica en su viaje por el universo. El chamán, además de conocer los medios para ubicar al individuo en el centro, en sí mismo es el eje cósmico, ya que, colocado en el centro del mundo, vive permanentemente en comunicación con las deidades creadoras, realizando viajes a los otros planos del universo para llevar ofrendas, recuperar las almas perdidas y devolver la salud a los humanos enfermos. Es por ello que de acuerdo a Schele y Freidel (1990) los gobernantes mayas del Clásico eran grandes chamanes, y como tales se les representó en estelas monumentales como *Wakah Chan*, el árbol del mundo, el eje cósmico que conectaba los tres niveles del cosmos y a través del cual se posibilitaba la comunicación con los ancestros y los dioses.

Wakah Chan, como eje cósmico, es la Ceiba Sagrada, representada en los rituales mayas de hoy en día como una cruz de color verde, el color del centro. Esta cruz es a su vez la Vía Láctea, el *Sak bej* o *Xibal bej*, el camino que, según dice la tradición oral, puede ser visto por los h'menes y las personas de fe el 3 de mayo a las doce del día. Una vez dentro de él, los que se atrevieron a entrar se dice que viven en otra dimensión, en “otro tiempo”, y si logran cruzarlo y llegar hasta el otro extremo, pueden ascender al cielo a través de otra ceiba, la Cruz de Mayo, la constelación de la Cruz del Sur. Al ascender por esta ceiba-cruz, se llega al centro, al ombligo del universo, la constelación de las Pléyades, *Tzab* (el cascabel de la víbora), en donde reside *Itzamna*, también conocido como *Hunabku*, el que no tiene rostro, la conciencia cósmica, el creador de todo lo que existe.

7. Bibliografía citada

- Abram, D. 1995. The Ecology of Magic. En: T. Roszak, M. E. Gomes & A. D. Kanner (eds.), *Ecopsychology, Restoring the Earth, Healing the Mind*, Sierra Club Books, San Francisco, pp: 301-315.
- Aguado Vázquez, J.C., 2004. Cuerpo humano e Imagen corporal, Notas para una antropología de la corporeidad. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Medicina, México, pp:31-63.
- Alcocer, P. y J. Neurath, 2004. La eficacia de la magia en los ritos coras y huicholes. *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm. 69, pp: 48-53.
- Alvarez, C., 1997. Diccionario Etnolingüístico del Idioma Maya Yucateco Colonial. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Anderson, E.,N., J. Cauich Canul, A. Dzib, S. Flores Guido, G. Islebe, F. Medina Tzuc, O. Sánchez Sánchez y P. Valdez Chale, 2003. Those who bring the flowers: Maya ethnobotany in Quintana Roo, Mexico. El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 323 pp.
- Andrews, G. F., 1985. Chenes-Puuc Architecture: Chronology and Cultural Interaction. En: G.F. Andrews y P. Gendrop (organizadores.), *Arquitectura y Arqueología, Metodologías en la Cronología de Yucatán*, Collection Etudes Mesoamericaines, Serie II-8, Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines, México, D.F., pp: 11-40.
- _____, 1990. Architectural Survey of the Rio Bec, Chenes, and Puc Regions: Progress and Problems. En: H. J. Prem (ed.), Hidden among the Hills, Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula, *Acta Mesoamericana*, Vol. 7, Verlag Anton Saurwein, Germany, pp: 247-288.
- Anzures, Ma. del C., 1995. Los Shamanes, conductores de las almas. En: I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/CEMCA, México, D.F., pp: 45-64.
- Appel Kunow, M., 2003. Maya Medicine. Traditional Healing in Yucatán. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Argueta, A., 1998. La Protección Legal y Social de los Sistemas de Saberes Indígenas, la Biodiversidad y los Recursos Genéticos. Coloquio "La Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos Ambientales, Culturales y Colectivos en las Américas", CIICH-UNAM/PNUMA/Fundación Konrad Adenauer, México.
- Arzápalo Marín, R., 1987. *El Ritual de los Bacabes*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Atkinson, J. M., 1992. Shamanisms Today. *Annu. Rev. Anthropol.*, 21: 307-330.
- Atran, S., 1999. Managing the Maya Commons: the value of local knowledge. En : V. Nazarea, *Ethnoecology , situated knowledge/located lives*, University of Arizona Press, pp: 191-214.
- Aveni, A.,F., 2001. Tiempo, astronomía y ciudades del México antiguo. *Arqueología mexicana*. Vol. VII, Núm. 41, pp: 22-25.
- Aveni, A.,F., 2005. Observadores del Cielo en el México Antiguo. Fondo de Cultura Económica, México.

- Balam-Pereira, G., 1987. *La Medicina Maya Actual*. CINVESTAV-INI, Mérida, Yuc., 101 pp.
- Balam-Pereira, G., 1990. La Medicina Tradicional en la Península de Yucatán. *Acta Sociol.* UNAM, México, III:55-70.
- Balikci, A., 1967. Shamanistic Behavior among the Netsilik Eskimos. En: J. Middleton (ed.), *Magic, Witchcraft, Curing*, Natural History Press, Garden City, N. York, pp: 191-209.
- Barrera, N., 1997. Tratado Bilingüe Maya-Español. Secretaría de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno del Estado de Campeche, pp:55-61.
- Barrera Marín, A., A. Barrera Vázquez y R.M. López Franco, 1976. Nomenclatura Etnobotánica Maya. INAH-Centro Regional del Sureste, Colección Científica-Etnología, #36, México, 538 pp.
- Barrera Vázquez, A., y S. Rendón, 1989. El Libro de los Libros de Chilam Balam. Editorial Dante, Mérida, Yucatán.
- Barrera-Vásquez, A., 1963. Las Fuentes para el Estudio de la Medicina Nativa de Yucatán. Universidad de Yucatán, INAH, Centro de Estudios Mayas, Mérida, Yuc., México, 15 pp.
- Barrera, A. y A. Barrera Vázquez (presentación y revisión), 1983. El Libro del Judío. Su ubicación en la tradición botánica y en la medicina tradicional yucatanense. Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, Xalapa, Ver., Compañía Editorial Continental, S.A. de C.V., México, 53 pp.
- Barrera-Vásquez, A., J. R. Bastarrachea Manzano, W. Brito Sansores, R. Vermont Salas, D. Dzul Góngora, D. Dzul Poot, 2001 (4ª. edición). Diccionario Maya. Editorial Porrúa, México D. F.
- Barsh, R., 1997. The Epistemology of Traditional Healing Systems. *Human Organization*, 56(1): 28-37.
- Bassie-Sweet, K., 1996. At the Edge of the World. Caves and Late Classic Maya World View. University of Oklahoma Press, Norman, Okla., pp: 19- 62.
- Bernal Romero, G., 2001. Glifos y Representaciones Mayas del Mundo Subterráneo. *Arqueología Mexicana*, Vol. VIII, Núm. 48: 42-47.
- Birman Furman, R., 1996. Estudio Introductorio a los *Recetarios de Indios en Lengua Maya: Índices de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pío Pérez con extractos de los recetarios, notas y añadiduras por C. Hermann Berendt, M.D., Mérida, 1870*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. Universitaria, D.F., pp: 13-59.
- Boccaro, M., 2004a. Kuxan Su'um. La sogá de vida: el cordón umbilical celeste. Los laberintos sonoros, Enciclopedia de la Mitología Yucateca, Tomo 5, Editions Ductus & "Psychanalyse et pratiques sociales" (CNRS- Universités de Picardie et de Paris 7).
- Boccaro, M., 2004b. El Way Kot, en el brasero del águila. Mitología del sacrificio, del comercio y de la guerra. Los laberintos sonoros, Enciclopedia de la Mitología Yucateca, Tomo 6, Editions Ductus & "Psychanalyse et pratiques sociales" (CNRS- Universités de Picardie et de Paris 7).
- Boege, E., 1996. Mito y Naturaleza en Mesoamérica: Los rituales agrícolas mazatecos. *Etnoecológica*, III(4-5): 23-34.
- Bourdin Rivero, G., 2002. El Cuerpo y la Persona Humana en el Léxico del Maya Yucateco. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de

- Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Broda, J., 2001. La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En: J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, CNCA-FCE, México, pp: 165-238.
- Carrasco, R. y S. Boucher, 1985. Nuevas Perspectivas para la Cronología y el Estudio de la Arquitectura de la Región Central de Yucatán. En: G.F. Andrews y P. Gendrop (organizadores.), *Arquitectura y Arqueología, Metodologías en la Cronología de Yucatán*, Collection Etudes Mesoamericaines, Serie II-8, Centre d'Études Mexicaines et Centramericaines, México, D.F., pp: 57-68.
- _____, 1986. Comentarios a dos recientes artículos publicados en Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana. *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, No. 7, pp: 92-94.
- Cervera, M. D., y R. M. Méndez, (*en prensa*). Temperament and ecological context among Yucatec Mayan Children. *International Journal of Behavioral Development*.
- Clark, J.E., R.D. Hansen y T. Pérez Suárez, 1994. La zona maya en le Preclásico. En: L. Manzanilla y L. López Luján, (coords.), *Historia Antigua de México, Vol. I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*, INAH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, D.F., pp: 437-510.
- Códice Pérez, 1949. Traducción libre del Maya al Castellano por el Dr. Ermilo Solís Alcalá. Imprenta Oriente, Ediciones de la Liga de Acción Social, Mérida, Yucatán, México, 371 pp.
- Colby, B. N. & L. M. Colby, 1986. El Contador de los Días. Vida y discurso de un adivino ixil. Fondo de Cultura Económica, México, 311 pp.
- Chávez Gómez, J. M., 2000. La custodia de San Carlos de Campeche. Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII. Instituto de Cultura de Campeche, Gobierno del estado de Campeche.
- Chávez Guzmán, M., 2004. El cuerpo humano y la enfermedad entre los mayas yucatecos. *Arqueología Mexicana*, Vol. XI, No. 65, pp: 28-29.
- Chuchiak IV, J.F., 2001. Pre-Conquest *Ah Kinob* in a Colonial World: The Extirpation of Idolatry and the Survival of the Maya Priesthood in Colonial YUcatán, 1563-1697. En: U. Hostettler y M Restall (eds.). *Maya Survivalism*, Acta Mesoamericana, Vol. 12, Verlag Anton Saurwqein, Germany, pp: 135-157.
- Dávalos, H.E., 1952-53. La plástica indígena y la patología. *Rev. Mex. de Estudios Antropológicos*, tomo III, 2 y 3: 95-104, México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- Dzib Can, U., y F. Gantús, 1994. Primeros Acercamientos al Universo de la Medicina Tradicional. Instituto de Cultura de Campeche, Cuadernos Culturales, Año 1, No. 6, 56pp.
- Earle, D., 1986. The Metaphor of the Day in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life. En: G. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, Studies on Culture and Society, Vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, pp: 155- 172.
- EDUCE, A.C. y CASDE A.C., 1991-92. *Le Je'ela Ktza'k*, Talleres de Medicina Maya. Ago-oct de 1991 y feb de 1992, Calkiní, Campeche.

- EDUCE, A.C. (Educación, Cultura y Ecología, A.C.), 1999. Monografía de la Región de los Chenes. Documento interno.
- Eliade, M., 1992. El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica, México.
- Fagetti, A., 1998. Tenzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dir. Gral. de Fomento Editorial, Plaza y Valdés, S3 Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla. Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud, 170 pp.
- _____, 2004. Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla. Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Salud, 170 pp.
- _____, 2005. El cuerpo sutil. Consustancialidad y “contagio” entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean. Coloquio de Antropología Simbólica Marie-Odile Marion, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., septiembre del 2005.
- Farfan, A., 1944 (facsimilar de la original de 1592). Tractado Breve de Medicina. Colección de Incunables Americanos, Siglo XVI, Vol. X, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 353 pp.
- Farris, N., M., 1992. La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia. Alianza Editorial, Madrid, pp: 418-419, 442-536.
- Faust, B.B., 1988a. When is a Midwife a Witch? A Case Study from a Modernizing Maya Village. En: P. Whelehan y cols. (eds.), *Women and Health, Cross Cultural Perspectives*, Bergin & Garvey Publishers, Inc., Mass., pp: 21-39.
- Faust, B.B., 1988b. Cosmology and Changing Technologies of the Campeche Maya. Ph. D. dissertation, Syracuse University.
- Faust, B. B., 1998a. Cacao Beans and Chili Peppers: Gender Socialization in the Cosmology of a Yucatec Maya Curing Ceremony. *Sex Roles*, 39(7-8): 603-642.
- Faust, B.B., 1998b. Mexican Rural Development and The Plumed Serpent. Technology and Maya Cosmology in the Tropical Forest of Campeche, Mexico. Berguin & Garvey, Westport, Conn., 190 pp.
- Faust, B., 1999. Video de entrevista con don Pedro Ucán Itzá, Pich, Camp., 18 de junio de 1999.
- Faust, B., 2001. Seminario de Ecología Humana, Maestría en Ecología Humana, CINVESTAV-Unidad Mérida.
- Faust, B.B. y J. Hirose López, 2006. Cacao in the Yucatec Maya healing ceremonies of Don Pedro Ucán Itzá. En: C. McNeil (ed.), *Chocolate in Mesoamerica: A Cultural History of Cacao*, University of Florida Press, Gainesville, FL., pp: 650-667.
- Fink, R., 2005. La cosmología en el dibujo del altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua. Documento disponible en el sitio de internet: http://www.hemi.nyu.edu/course_nyu/yuya/fink_altar_mayor.pdf
- Flores y Troncoso, F. de A., 1982 (facsimilar de la original de 1886). Historia de la Medicina en México, desde la época de los indios hasta la presente. Instituto Mexicano del Seguro Social, Tomo II, México.

- Freidel, D.A., y J.A. Sabloff, 1984. Cozumel, Late Maya Settlement Patterns. Academic Press, Orlando, FL.
- Freidel, D., L. Schele & J. Parker, 1993. Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path. William Morrow and Co. Inc., N. York, 543 pp.
- Furst, P., 1965. West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in prehispanic Mesoamerica. *Antropológica* 15:29-60.
- _____, 1976. "Shamanistic survivals in Mesoamerican religion". *Actas, XLI Congreso Internacional de Americanistas, México*, 2 al 7 de septiembre de 1974, vol. 2 pp: 151-157.
- Galindo Trejo, J., 2001. La Observación Celeste en el Pensamiento Prehispánico. *Arqueología mexicana*. Serie tiempo Mesoamericano V, Vol. VIII, Núm. 47, pp: 29-35.
- Galinier, J., 1990. La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. Instituto de Investigaciones Antropológicas –UNAM, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Galinier, J., I. Lagarriga y M. Perrin (coords.), 1995. Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual. Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, CEMCA.
- Gantús, F., 1994. Los h́menes, sacerdotes y médicos: El Poder de Curar el Esṕritu y la Materia. En: Primeros Acercamientos al Universo de la Medicina Tradicional, Instituto de Cultura de Campeche, Cuadernos Culturales, Año 1, No. 6, pp: 13-18.
- García, H., A. Sierra y G. Balam, 1996. Medicina Maya Tradicional. Confrontación con el Sistema Conceptual Chino. Educación, Cultura y Ecología, A.C., México, 340 pp.
- García, H., 2001, Palabra de Viento, Veinte años de establecer puentes entre la educación y la cultura. Revista COMPAS, junio del 2001, No.4, pp: 14-16.
- García Quintanilla, A., 2000. El Dilema de *Ah Kimsah K'ax*, "El que mata al monte": Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán. *Mesoamerica*, 39: 255-285.
- Garza de la, M., 1990. El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 14, UNAM, México.
- _____, 1990. Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- _____, 1999. La muerte y sus deidades en el pensamiento maya. *Arqueología mexicana*, VII (40): 40-45.
- Geertz, C., 1966. Religion as a Cultural System. En: M. Blanton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, pp: 1-46.
- Gendrop, P., 1983. Los Estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya. División de Estudios de Posgrado, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, 243 pp.
- _____, 1985. Algunos Aspectos Sintéticos del Libro "Los Estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la Arquitectura Maya". En: G.F. Andrews y P. Gendrop (organizadores.), *Arquitectura y Arqueología, Metodologías en la Cronología de Yucatán*, Collection Etudes Mesoamericaines, Serie II-8, Centre d'Études Mexicaines et Centramericaines, México, D.F., pp:41-49.
- Girard, R., 1966. Los Mayas: Su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales. Libro Mexicano, México.

- Glockner, J., (iné.) Prácticas rituales con enteógenos en el México antiguo. Ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, julio del 2006.
- González Cicero, S. M., 2001. Nuestra Señora de Izamal. Reina y Patrona de Yucatán. Patronato Pro-historia Peninsular, A.C., Fomento Cultural Banamex, A.C., Mérida, Yuc., México, 81pp.
- Gossen G., 1974. Chamulas in the World of the Sun. Time and space in a Maya oral tradition. Waveland Press, Prospect Hights, Ill.
- _____, 1996. The Chamula Festival of Games: Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival. En: G. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, Studies on Culture and Society, Vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, pp: 227- 254.
- Grinberg-Zylberbaum, J., 1987a. Los Chamanes de México. Vol. I, Psicología Autóctona Mexicana. Alpa Corral, México, D.F., 169 pp.
- _____, 1987b. Los Chamanes de México. Vol. II, Misticismo Indígena. Alpa Corral, México, D.F., 212 pp.
- Gubler, R., 1991. Concepts of Illness and the Tradition of Herbal Curing in the Book of Chilam Balam of Nah. *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 7, No. 2, pp: 192-214.
- _____, inéd. Terapeutas mayas desde el Ritual de los Bacabes hasta el presente. Ponencia presentada en el XXVIII Congreso Internacional de Americanística, Mérida, Yucatán, octubre del 2006.
- Güémez Pineda, M., 2000. La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatekas. *Mesoamérica*, 39: 305-332.
- Guiteras Holmes, C., (1961) 1965. Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil. Fondo de Cultura Económica, México.
- Halifax, J., 1979. Shamanic Voices. A survey of visionary narratives. E. P. Dutton, N. York, 266 pp.
- Hanks, W. F., 1990. Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya. The University of Chicago Press, Chicago, 580 pp.
- Harkness, S. y C. Super, (1996). Introduction. En: S. Harkness y Ch. Super (eds.), *Parents' Cultural Belief Systems, Their Origins, Expressions, and Consequences*, The Guilford Press, N. York, pp: 1-23.
- Harner, M. J., 1980. The Way of the Shaman. Harper & Row, N. York.
- Herrero Ricaño, R., J. A. Durand Alcántara, I. A. Rodríguez Ortiz y E. Aguirre Huacuja, 1990. La sistematización en el estudio de la medicina tradicional mexicana. *Nematihuani*, Revista de Psicología y Ciencias Sociales, ENEP-Zaragoza, UNAM, México, Núm. 8: 17-22.
- Hillman, J., 1995. A Psyche the Size of the Earth. En: T. Roszak, M.E. Gomes & A.D. Kanner (eds.), *Ecopsychology. Restoring the Earth, Healing the Mind*, Sierra Club Books, San Francisco, CA, pp: xvii-xxiii.
- Hirose, J., 2003. La Salud de la Tierra: el orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya. Tesis de maestría, Departamento de Ecología Humana, Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN-Unidad

- Mérida, Mérida, Yuc., México. (Se puede consultar en la pág. web del Cinvestav-Mérida: <http://www.mda.cinvestav.mx/eh02b.htm>).
- Instituto de Medicina Tradicional China de Beijing, IMTC de Shanghai, IMTC de Nanjing e Instituto de Investigación de Acupuntura y Moxibustión de la Academia de la Medicina Tradicional China, 2003. Fundamentos de Acupuntura y Moxibustión de China. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, República Popular China, 461pp.
- Kakar, S., 1989. Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar. FCE, México.
- Kharitidi, O., 1999. El Círculo de los Chamanes. Testimonio personal de una psiquiatra soviética. Ediciones Urano, Barcelona.
- Klein, C. F., E. Guzmán, E. C. Mandell y M. Stanfield-Mazzi, 2002. The Role of Shamanism in Mesoamerican Art. *Current Anthropology*, 43(3): 383-419.
- Knab, T. J., 1991. Geografía del Inframundo. Estudios de Cultura Nahuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. XXI, pp: 31-57.
- Laderman, C., 1987. Trances that Heal. Rites, Rituals and Brain Chemicals. En: *Annual Editions 1986-87*, Dushkin Publishers: 167-170.
- Lagarriga, Attias, I., 1995. Intento de Caracterización del Chamanismo Urbano en México con el Ejemplo del Espiritualismo Trinitario Mariano. En: J. Galinier, I. Lagarriga y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, CEMCA, pp: 85-101.
- _____, J. Galinier y M. Perrin (coords.), 1995. Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual. Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/CEMCA, México, D.F.
- Landa, D. de Fr., 2001 (1ª. ed. de 1864). Relación de las Cosas de Yucatán. Editorial Dante, Mérida, Yucatán, México.
- León de, Pasquel, L., 2000. The Emergent Participant: Interactive Patterns in the Socialization of Tzotzil (Mayan) Infants. *Journal of Linguistic Anthropology* 8(2): 131-161.
- León de, Pasquel, L., 2001. "¿Cómo construir un niño zinacanteco?" Conceptos espaciales y lengua materna en la adquisición del tzotzil. En: C. Rojas Nieto y L. de León Pasquel, (coords.): *La Adquisición de la Lengua Materna, Español, Lenguas Mayas, Euskera*, UNAM-CIESAS, México, D.F., pp: 99-124.
- León de, Pasquel, L., 2003. *Ta Xtal Xa Xch'ulel*: "Ya viene el alma". El Miedo en la Socialización Infantil Zinacanteca. En: A. Breton, A. Monod Becquelin y M. H. Ruz (eds.), *Espacios Mayas: Representaciones, Usos, Creencias*, Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp: 499-532.
- Leopold, A. S., 1977 (2ª ed.). Fauna Silvestre de México. Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México.
- Lévi-Strauss, C., 1949a. El hechicero y su magia. En: *Antropología Estructural*, 1977, EUDEBA, Buenos Aires.
- _____, 1949b. La eficacia simbólica. En: *Antropología Estructural*, 1977, EUDEBA, Buenos Aires.

- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 2006 (2ª. Reimpresión). Traducción del maya al castellano por Antonio Mediz Bolio. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F.
- Lilly, J. C., 1972. *The Center of the Cyclone*. The Julian Press Inc., New York.
- Lizana, Fray Bernardo de, 1893. *Historia de Yucatán. Devocionario de Nta. Sra. de Izamal y Conquista Espiritual*. 2ª, México, Imprenta del Museo Nacional.
- López Austin, A., 1980. *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo I, 490 pp.
- López Austin, A., 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México, 261 pp.
- Lupo, A., 1995. El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla. *Scripta Ethnologica*, Vol. XVII, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires, pp: 9- .
- Luxton, R., y P. Balam, 1986. *Sueño del Camino Maya. El chamanismo ilustrado*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Mac Laury, R., 1989. Zapotec body-part locatives: Prototypes and metaphoric extensions. *International Journal of American Linguistics*, Vo. 55, No. 2.
- Marion, Marie-O., 1995. La voz de lo infinito. En: I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/CEMCA, México, D.F., pp: 65-84.
- Martin, S. y N. Grube, 2002. *Crónica de los Reyes y Reinas Mayas, La primera historia de las dinastías mayas*. Editorial Planeta Mexicana, S.A. de C.V., México, D.F.
- Medina, A.H., 2000a. El Cuerpo Humano en la Cosmovisión Mesoamericana: una Reconsideración Etnográfica. VI Coloquio Internacional de Filosofía “La escritura del cuerpo, el cuerpo de la escritura”, Zacatecas, Zac., México, agosto 2000, 57pp.
- Medina, A.,H., 2000b. En las Cuatro Esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, D.F., 350 pp.
- Mellado, V. y Cols., 1994. *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*. Tomo II, INI, México, pp: 381-431.
- Milbrath, S., 1999. *Star Gods of the Maya*. University of Texas Press, Austin, 311 pp.
- Miller, M., y K. Taube, 1993. *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya, An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. Thames and Hudson, London.
- Montolú, M., 1980. Los Dioses de los Cuatro Sectores Cósmicos y su Vínculo con la Salud y Enfermedad en Yucatán. *Anales de Antropología, II Etnología y Lingüística*. Vol XVII, pp: 47-65.
- Morley, S.G., 1972 (edición original en español de 1947). *La Civilización Maya*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., pp: 31-34.
- Nájera Coronado, M. I., 2000. *El Umbral Hacia la Vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Cd. Universitaria, México, D.F.
- Noll, R., 1983. Shamanism and Schizophrenia: a state-specific approach to the “schizophrenia metaphor” of shamanic states. *American Ethnologist*, 10(3): 443-459.

- Ochiai, K., 1989. Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America. Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 270 pp.
- Okoshi Harada, T., 1995. Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española. En: L. Ochoca (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje, Raíz y origen de México*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp: 81-94.
- O'Hear, An., 1997. Beyond Evolution. Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation. Oxford University Press, N. York, pp: 31-72.
- Ortega Aranda, L., 2003. Datos históricos de los Chenes: desde su fundación hasta principios del siglo XX. En: Hnos. Aranda González (eds.), *El Reloj Chenero*, Gobierno del estado de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, Camp., pp: 123-135.
- Page Pliego, J., 2005. El Mandato de los Dioses, Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, serie Científica 11.
- Palma Solís, M. A., 1989. La educación médica en Yucatán. Estudio de la evolución de la educación médica desde la época maya hasta nuestros días. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, pp:23-65.
- Paul, B.D., 1976. The Maya Bonesetter as Sacred Specialist. *Ethnology*. XV(1): 77-81.
- Penagos Belman, E., 1997. Cuerpo y Milpa: Espacios Paralelos en la Cultura Mazateca. En: M.-O. Marion, (comp.), *Simbólicas*, CONACYT-Plaza y Valdés Editores, México, D.F., pp: 67-74.
- Peña de la, F. 2000. Más Allá De La Eficacia Simbólica del Chamanismo al Psicoanálisis. *Cuicuilco*, 7(18): 137-152.
- Perrin, M., 1995. Lógica Chamánica. En: I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/CEMCA, México, D.F., pp: 1-20.
- Persson, B. L., 2000. The Legacy of the Jaguar Prophet, An Exploration of Yucatec Maya Religion and Historiography. Lund Studies in History of Religions, Lunds universitet, Lund, Volume 10.
- Peters, L. G., 1982. Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism. *American Ethnologist*, 9: 21-46.
- Piña Chan, R., 2003a. Los Chenes. En: R. Piña Chan (coord.): *Los Orígenes*, Enciclopedia Histórica de Campeche, Vol. 16, tomo A, Gobierno del Estado de Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, Campeche, México, pp: 539-562.
- Piña Chan, R., 2003b. Organización territorial, política y social, La arquitectura. En: R. Piña Chan (coord.): *Los Orígenes*, Enciclopedia Histórica de Campeche, Vol. 16, tomo A, Gobierno del Estado de Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, Campeche, México, pp: 795-802.
- Pitarch Ramón, P., 1996. Ch'ulel: una etnografía de las almas Tzeltales. Fondo de Cultura Económica, México.

- Popol Vuh*, 1952. Las antiguas historias del Quiché. Traducción, introducción y notas por Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Popol Vuh*, 1993. El Libro Maya del Albor de la Vida y las Glorias de Dioses y Reyes. D. Tedlock (trad.), Editorial Diana, México, 358 pp.
- Prufer, K. M., 2005. Shamans, Caves, and the Roles of Ritual Specialists in Maya Society. En: J. E. Brady y K. M. Prufer (eds.): *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*. University of Texas Press, Austin, pp: 186-222.
- Pye, C., 1986. An Ethnography of Mayan Speech to Children. *Working Papers in Child Language*, 1:30-58, The Child Language Program, University of Kansas.
- Recetarios de Indios en Lengua Maya. Indices de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pío Pérez con extractos de los recetarios, notas y añadiduras por C. Hermann Berendt, M.D., Mérida, 1870*. Edic. preparada por Raquel Birman Furman, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- Re Cruz, A., 1996. Crónica antropológica de una muerte anunciada entre los mayas de Chan Kom. *El Mayab*, Núm. 10: 70-78, Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Redfield, R. y A. Villa-Rojas, 1990 (edición original de 1934). Chan Kom, a Maya Village. Waveland Press, Prospect Heights, Ill.
- Rist, S., J. San Martín y N. Tapia, 2000. Cosmovisión andina y desarrollo autosostenible. En: B Haverkort y W. Hiemstra (eds.), *Comida para el Pensamiento*, COMPAS-AGRUCO, Bolivia, pp: 197-210.
- Rodríguez Manjavacas, (inéed.). Rasgos chamánicos de la religiosidad maya en la iconografía y la epigrafía clásica: reflexión sobre el concepto de way y sus implicaciones. Ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, julio del 2006.
- Romano Pacheco, A., 2005, Las manos y pies de Pakal. *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm. 71, pp: 42-43, México.
- Romero López L., 2006. Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Rosales, C., 2007. Acercamiento a las categorías y las terminologías mames en la construcción de persona. *Revista Pueblos y fronteras digital*, Núm. 4 Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Roys, R. L. (traductor y editor), 1965. *Ritual of the Bacabs*. University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, USA, 193 pp.
- Roys, 1967 (1ª. ed. 1933). *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Roys, R., 1972. *The Indian Background of Colonial Yucatán*. University of Oklahoma Press, Norman, pp:71-97.
- Scotchmer, D.G., 1986. Convergence of the Gods: Comparing Traditional Maya and Christian Cosmologies. En: G.H. Gossen (ed.): *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community, Essays in Mesoamerican Ideas*. Studies on Culture and Society, Vol. I, Institute for Mesoamerican Studies, State Univ. of New York at Albany, Albany, N. York, pp: 197-222.

- Schele, L. y D. Freidel, 1990. *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow, N. York, 542 pp.
- Schele, L., 1993. Afterword. En: D. Freidel, et al., *Maya Cosmos, Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Company, Inc., N. York, pp: 393- 403.
- Schele, L., 1998. The Iconography of Maya Architectural Facades during the Late Classic Period. En: S.D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., pp:479-517.
- Schele, L. y P. Mathews, 1998. *The Code of Kings*. Scribner, N. York.
- Schlak, A., 1989. Jaguar en Serpent Foot: Iconography as Astronomy. En: W.F. Hanks y D.S. Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture, Explorations in language, writing, and representation*. University of Utah Press, Salt Lake City, pp: 260-271.
- Schuren, U., 2003. Los mayas pacíficos de los Chenes ayer y hoy: El Caso de Xkanhá. En: Hnos. Aranda González (eds.), *El Reloj Chenero*, Gobierno del estado de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, Camp., pp: 155-165.
- Sigal, P., 2000. *From Moon Goddesses to Virgins: The colonization of yucatecan maya sexual desire*. University of Texas Press, Austin.
- Signorini, I. y A. Lupo, 1989. Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla. Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.
- Sosa, J., 1985. *The Maya Sky, the Maya World: A Symbolic Analysis of Yucatec Maya Cosmology*. Ph. D. Dissertation, State University of New York at Albany, University Microfilms International, Ann Arbor, Mi., 498 pp.
- _____, 1986. Maya Concepts of Astronomical Order. En G.H. Gossen, (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Essays in Mesoamerican Ideas, Studies on Culture and Society, Vol. I, Institute for Mesoamerican Studies, State Univ. of New York at Albany, Albany, N.York, pp: 185-196.
- Spradley, J.P., 1980. *Participant Observation*. Holt Reinhart Winston, pp: 12-84.
- Stivalet, T., 1997. In Tlamantini. Documento de análisis semántico. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Stone, A., 1995. *Images from the Underworld: Naj Tunich and the tradition of Maya cave painting*. University of Texas Press, Austin, 284 pp.
- Stross, B., 1994. Maya Creation: A shamanic perspective. *U Mut Maya*, 5: 159-271.
- Stuart, D., 1987. Ten Phonetic Syllables. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 14, Center for Maya Research, Washington.
- Super, C. y S. Harkness, 1986. The Developmental Niche: A Conceptualization at the Interface of Child and Culture. *International Journal of Behavioral Development*, 9 (1986):545-569, North-Holland.
- Swadesh, M., Ma. C. Alvarez y J. Bastarrachea, 1991. *Diccionario de Elementos del Maya Yucateco Colonial*. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno No. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Tart, 1975. *States of Consciousness*. E. P. Dutton, N. York.
- Taube, K. A., 1992. The Major Gods of Ancient Yucatan. *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 32, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- _____, 1998. The Jade Hearth: Centrality, Rulership, and the Classic Maya Temple. En: S. D. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Dumbarton Oaks, Washington, D. C., pp: 427-478.

- _____, inéd. Flower Mountain, Concepts of Life, Beauty and Paradise among the Classic Maya. Simposio: Naturaleza y Sociedad en el Área Maya, Mérida, Yucatán, Mayo 2002.
- Taylor, S.J. & R. Bogdan, 1996. Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. Paidós, Barcelona, pp: 50-99.
- Tedlock, D., 1993. Introducción. En: *Popol Vuh*, 1993. *El Libro Maya del Albor de la Vida y las Glorias de Dioses y Reyes*. D. Tedlock (trad.), Editorial Diana, México, pp: 105-108.
- Terán, S. y Ch.H., Rasmussen (recopiladores), P.P. Chuc Pech (transcripción y trad.), 1992. *U Tsikbalóobi Chuumuk Lu'um* (Relatos del Centro del Mundo). Tomo I, Gobierno del Estado de Yucatán, Secretaría de Educación, Instituto de Cultura de Yucatán, 133 pp.
- Terán, S., Ch. H. Rasmussen y O. May Cauich, 1998. Las Plantas de la Milpa entre los Mayas. Etnobotánica de las plantas cultivadas por campesinos mayas en las milpas del noreste de Yucatán, México. Fundación Tun Ben Kin, A.C., Mérida, Yucatán, México, 278 pp.
- Terán, S., y Ch. H., Rasmussen (ed. y comentarios), 2004. El diario del comisario Gaspar Canul Nahuat. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yuc., México, 454 pp.
- Thompson, J. E. S., 1966. The Rise and Fall of Maya Civilization. University of Oklahoma Press, Norman.
- _____, 1975. Historia y Religión de los Mayas. Siglo Veintiuno Editores, México, D. F.
- Turner, V., 1967. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Cornell University Press, Ithaca.
- _____, 1972. The Center Out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions*, 12: 191-230.
- Vail, G., 2002. The Madrid Codices: A Maya Hieroglyphic Book. Versión 1.0, Website and database available online at: <http://www.doaks.org/codex>.
- Valverde, V., C., 1990. El símbolo de la cruz entre los Mayas. Tesis, licenciado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D.F., 150 pp.
- Valverde, V. C. 2004. Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 315 pp.
- Velásquez Morlet, A. y E. Nalda, 2005. Los Mayas en la Península de Yucatán, viejas ideas, nuevas ideas. *Arqueología Mexicana*, Vol. XIII, No. 75: 30-37.
- Villa Rojas, A., 1968. Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayances Contemporáneos. En: León Portilla (ed.), *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp: 121-167.
- _____, 1980. La Imagen del Cuerpo Humano según los Mayas de Yucatán. *Anales de Antropología, II Etnología y Lingüística*. Vol XVII, pp 31-46.
- _____, 1981. Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología*, IIA, UNAM, Vol. XVIII, Tomo II, pp: 13-28.
- _____, 1983. Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayenses. *Anales de Antropología*, IIA, UNAM, Vol. 20, Núm. 2, pp: 89-110.
- _____, 1987 (edición original en inglés de 1945). Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo. Instituto Nacional Indigenista, No. 56, México, D.F., pp: 377-452.

- _____, 1995. The Yaxuna-Coba Causeway. En: A. Villa Rojas (comp.), *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, UNAM, pp: 569-593.
- Vogt, E. Z., 1964. "The Genetic Model and Maya Cultural Development". En: *El desarrollo cultural de los mayas*, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México (citado por Villa-Rojas, A., 1968. Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayances Contemporáneos. En: León –Portilla (ed.), *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp: 121-167.
- Vogt, E. Z., 1966. Conceptos de los Antiguos Mayas en la Religión Zinacanteca Contemporánea. En: E.Z. Vogt (ed.): *Los Zinacantecos. Un Pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas*, Col. Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F., 1ª. Ed., pp: 88-96.
- Vogt, E. Z., 1979. Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos. FCE, México, pp: 84-141.
- Vogt, E. Z., 1992. Cardinal Directions in Mayan and Southwestern Indian Cosmology. En: V. M. Esponda Jimeno, S. Pincemin Deliberos y M. Rosas Kifuri (comps.), *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, pp: 105-127.
- Vogt, E. Z., y D. Stuart, 2005. Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya. En: J. E. Brady y K. M. Prufer (eds.), *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*, University of Texas Press, Austin, pp:155-185..
- Williams-Beck, L., 1999. The Chenes Ceramic Sequence: Temporal, Typological, and Cultural Relations within a Regional Framework. En: H. J. Prem (ed.), *Hidden among the Hills, Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula, Acta Mesoamericana*, Vol. 7, Verlag Anton Saurwein, Germany, pp: 133-163.
- _____, 2001. La Arquitectura Cromática del Horizonte Clásico en la Región de los Chenes, Campeche. En: B. De la Fuente y L. Staines Cicero (coords.), *La Pintura Mural Prehispánica en México, II Área Maya*, Tomo III Estudios, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp: 53-65.
- _____, 2003. Una aproximación a la historia prehispánica en la región de los Chenes. En: Hnos. Aranda González (eds.), *El Reloj Chenero*, Gobierno del estado de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, Camp.
- Wallrath, M., 2001. Xihuingo, Hidalgo. *Arqueología mexicana*. Serie tiempo Mesoamericano V, Vol. VIII, Núm. 47, pp: 42-45.
- Wyndham, F. S., 2000. The Sphere of the Mind: Reviving the Noösphere Concept for Ecological Anthropology. *Journal of Ecological Anthropology*, 4(2000): 87-91.
- Yah Balam, D., inéd. Aves de la Selva Maya. Documento inédito, *Yaxche' Árbol de la vida*, A.C., Carrillo Puerto, Q. Roo.
- Zolla, C., 2005. La Medicina Tradicional Indígena en el México Actual. *Arqueología Mexicana*. Vol. XIII, No. 74, pp: 62-65.

8. ANEXOS

8.1. ANEXO FOTOGRAFICO Y DE IMÁGENES



Foto 1. Clínica de los médicos tradicionales de los Chenes, (Hopelchén, Camp.)

CONSEJO LOCAL DE MEDICOS INDIGENAS DE LOS CHENES. * * COLMICH * *		
DIAS.	ESPECIALIDAD.	MEDICO TRADICIONAL.
LUNES	QUIROPRACTICO	ANTONIO EFREN OSORIO ORTEGA
"	CURANDERO	UVENCIO UC KU
"	PARTERA	FELICITAS COCON MAY
"	HIERBATERO	EDILBERTO ZIB CHI
"	HIERBATERO	MA. JESUS HUCHIN CHI
"	CURANDERO	FRANCISCO PUC CHAN
MARTES	HIERBATERO	FEDERICO CASTILLO NIEVES
"	HUESERO	JOSE DEL CARMEN UC UC
"	PARTERA	ROSA MARIA UITZ CAMAL
"	CURANDERO	GILBERTO CAHUICH CHI
MIERCOLES	QUIROPRACTICO	ANTONIO EFREN OSORIO O.
"	CURANDERO	FLORENCIO MOO CHAN
"	CURANDERA	OLIVIA MOO TUN
JUEVES	QUIROPRACTICO	ANTONIO EFREN OSORIO O.
"	HIERBATERO	HONORIO CETZ
"	PARTERA	MARIA DOMITILA KEB C.
VIERNES	HIERBATERO	FEDERICO CASTILLO NIEVES
"	HUESERO	JOSE DEL CARMEN UC UC
"	PARTERA	SOFIA AKE MAAS
"	PARTERA	TEOFILA UICAB UICAB
"	CURANDERO	GILBERTO CAHUICH CHI
SABADO	HIERBATERO	FEDERICO CASTILLO NIEVES

Foto 2. Directorio de médicos tradicionales del COLMICH (Hopelchén, Camp.)



Foto 3. Felicitas Cocom May, partera y sobadora de Bolonchén de Rejón, Camp.



Foto 4. José Carmen Uc Uc, h́men y huesero de Bolonchén de Rejón, Camp.

Foto 5. Florentino Kantún, hierbatero de Hopelchén, Camp.



Foto 6. Honorio Cetz, *h'men* de Chunhuaymil, Camp.



Foto 7. Antonio Osorio, huesero y dirigente del COLMICH.



Foto 8. Uvencio Uc Kú, hierbatero, sobador y partero.



Foto 9. José Dolores Ortiz, *h'men* de Tzoc chén, Camp.
(foto: Antonella Fagetti).



Foto 10. “*Nohocho´ Xiuobó*”, los “reyes de la hierba”
(fotos: Antonella Fagetti).

Foto 11. *Bili winkoo´*, “Rey de la Hierba”.



Foto 12. *U Yumil Lu´um*, “Rey de la Tierra”.



Foto 13. Xkalumkín, Camp., uno de los sitios arqueológicos en los que Don “Dolo” ha realizado ceremonias dedicadas a los espíritus ancestrales (fotos: Antonella Fagetti).

Foto 14. Representación de un *saastún*
 (dibujo realizado por un
h́men de Bolonchén, Camp.)

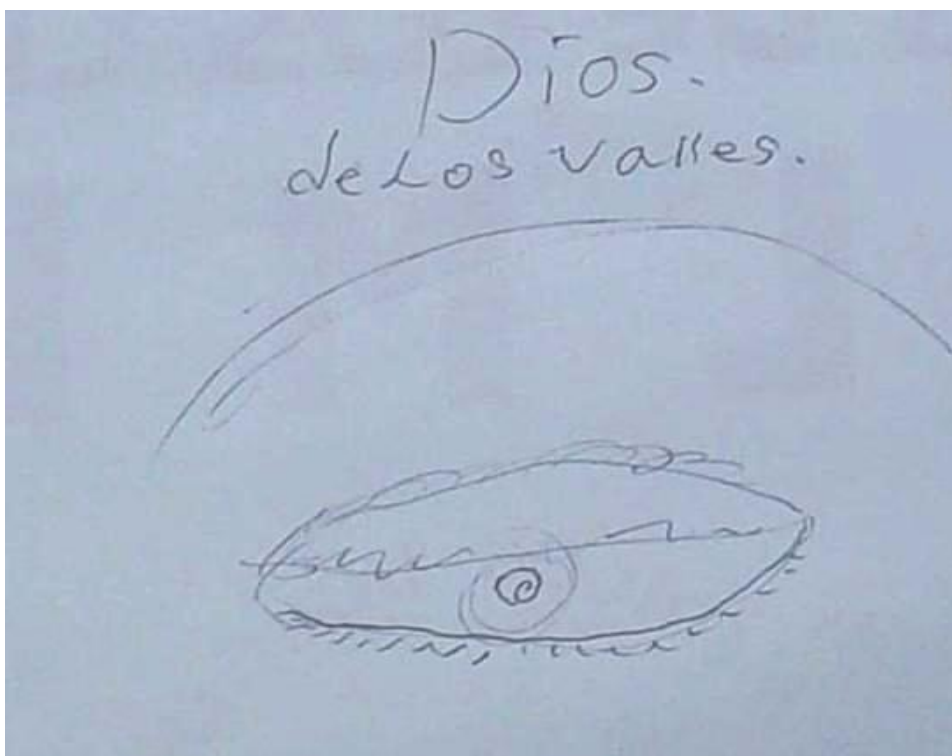
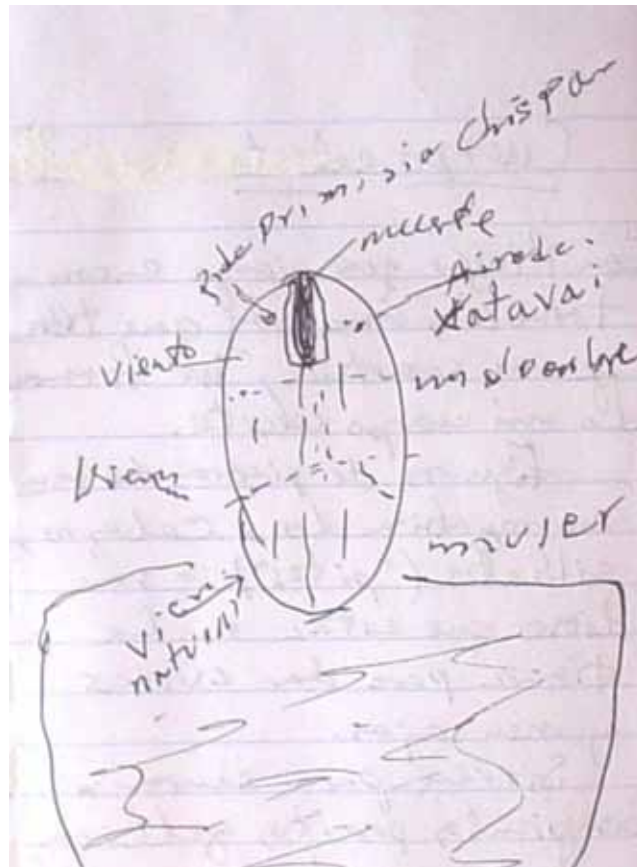


Foto 15. “Dios de los Valles” (*Dios ti yan wits, Yaan a lu’um, Yaan a kaak*),
 deidad del *sáastun* (dibujo realizado por el mismo *h́men*).

Foto 16a. “Tallada” para acomodar el *tip te´*.



Foto 16b. Tallo de *tip te´-ak*, usado para la curación del “cirro”.



Foto 17. Las tres piedras del fogón (*k'óoben*)
(Hopelchén, Camp.)



Foto 18. Jícaras con pepita menuda molida y *balche'*. (Hopelchén, Camp.).

Foto 19. Los cuatro “ojos” de los *wah* son rellenados con pepita menuda molida (Hopelchén, Camp.)

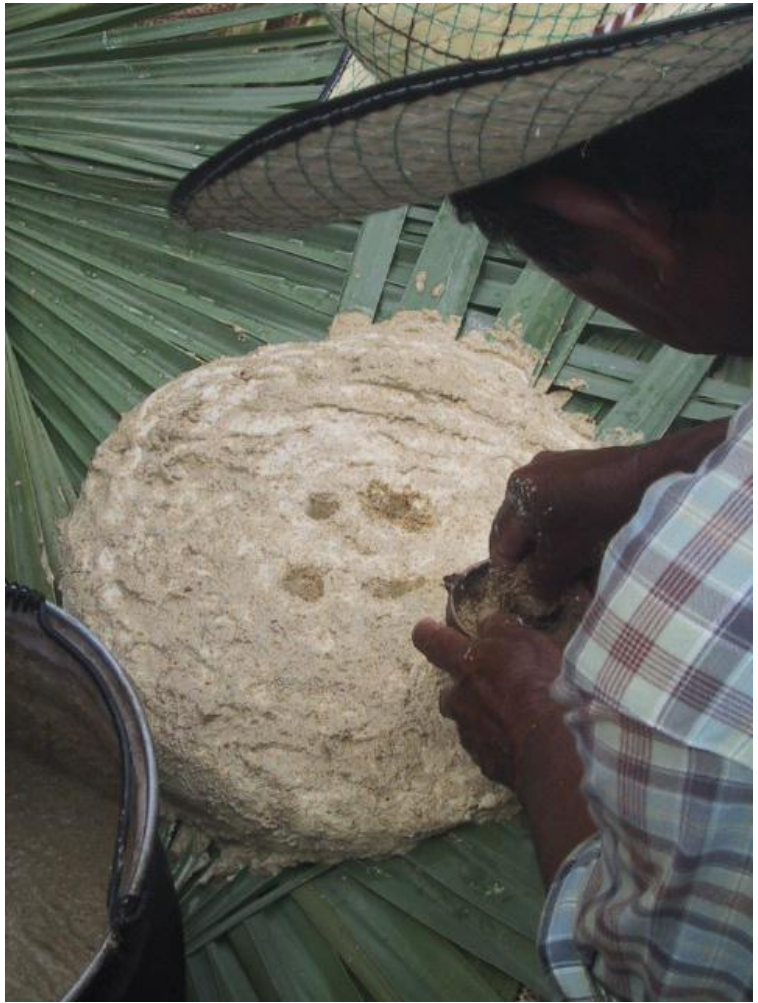


Foto 20. Los “nenitos” (*t’uup*) acomodados en dos hileras de 9 piezas, antes de ser envueltos para su cocción en el *pib*. (Hopelchén, Camp.)



Foto 21. Tamal *pool yach*, una de las tres “piedras” elaboradas junto con los *waj*. (Hopelchén, Camp.)



Foto 22. Todos los tamales son colocados “embrocados” (boca abajo), para su cocción en el *pib*. (Hopelchén, Camp.)



Foto 23. Los *pool yach* son desmenzados para ser mezclados con el *k'ol*.
(Hopelchén, Camp.)



Foto 24. El *k'ol* es mezclado con el caldo condimentado con achiote, (Hopelchén, Camp.)



Foto 25. El altar como representación del mundo, con cuatro esquinas y un ombligo (jícara con *k'ól*) como centro. (Hopelchén, Camp.).

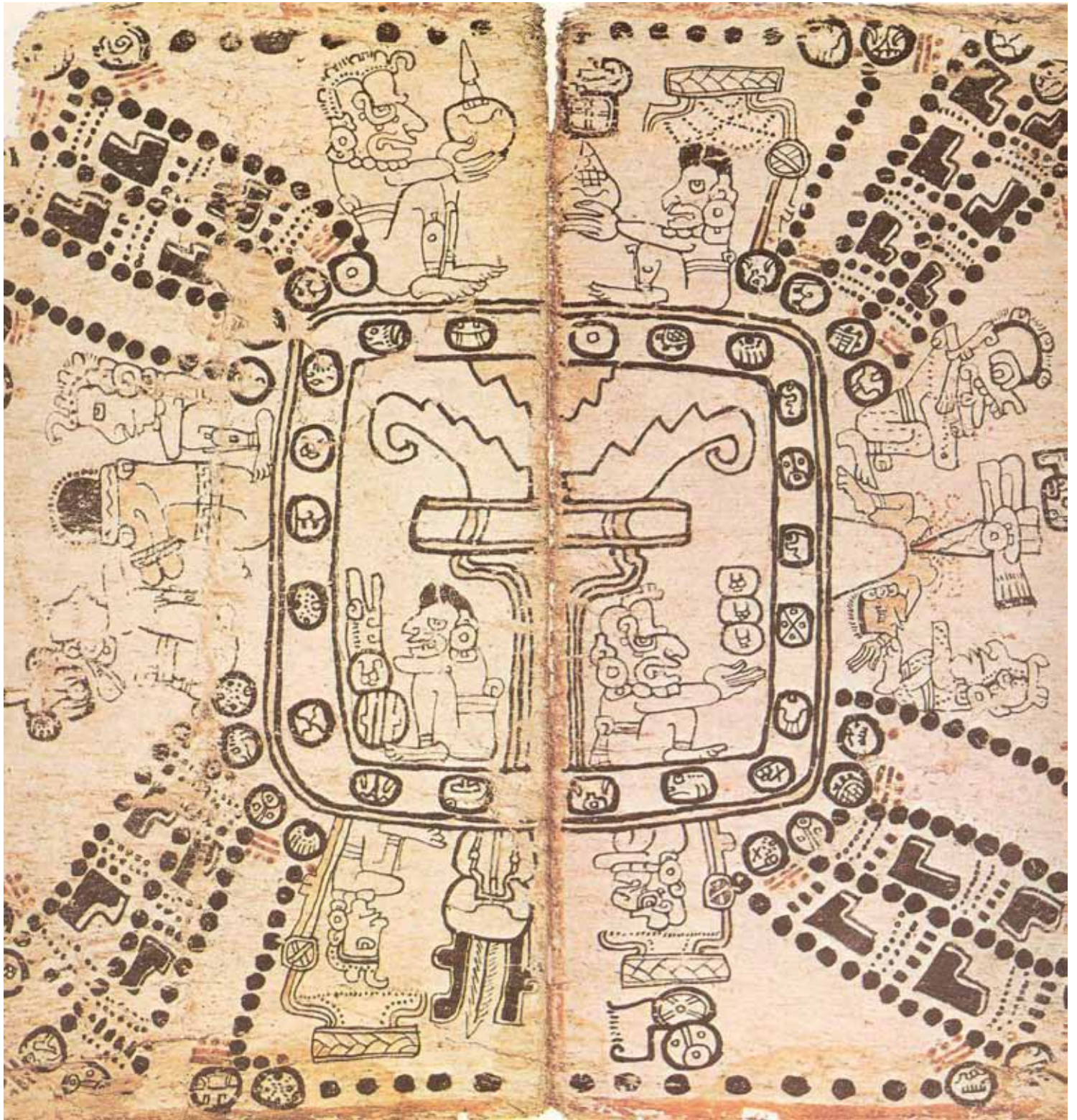


Imagen 1. Códice Madrid, páginas 75 y 76.



Foto 26. Estructuras con forma de un cuadrado y un círculo, representaciones simbólicas de la dualidad masculino-femenino, día-noche, caliente-frío.
(zona arqueológica Cacaxtla, Tlax.)



Foto 27. Tres Cruces vestidas con hipiles, (Xocén, Yuc.).



Foto 28. Las tres cruces, a la entrada del Santuario de la Cruz Parlante (Carrillo Puerto, Q. Roo).



Foto 29. Cenote *Kaaba ch'é'en*, el “omblijo de la Tierra” (Maní, Yuc.).



Foto 30. Plantas de *Ya'ax jalalche'* (*Pedilanthus itzaeus* Millsp.) en el frente de una casa en Hopelchén, Camp.



Foto 31. Cicatriz en el tronco de un árbol de *chakaj* (Bursera sp.)
(Las Coloradas, Yuc.).



Foto 32. Tronco de *kitin-che'*
(Caesalpinia gaumeri Greenman/
Tixcacal Guardia, Q. Roo).



Foto 33. Ceiba (*Ya'ax che'* Ceiba pentandra (L.) Gaertn.) en el cementerio de Dzibalchén, Camp.



Foto 34. La constelación de Las Pléyades (*Tzab*).



Foto 35. Portada zoomorfa, característica del estilo “Río Bec”
(z.a. Hormiguero, Camp.).



Foto 36. "Torre emblema", característica del estilo arquitectónico "Chenes"
(z.a. Tabasqueño, Camp.).



Foto 37. Cascadas de mascarones de perfil
(Estructura No. 2, Tabasqueño, Camp.).



Foto 38. Estructura No. 2, Hochob, Camp.



Foto 39. Serpiente bicéfala con cuerpo trenzado
(Estructura No. 2, Hochob, Camp.).



Foto 40. Figura humana dentro de las fauces del “Monstruo de la Tierra” (Hormiguero, Camp.).



Foto 41. Entrada a la gruta de *X-tacumbil xunáan*, cercana a Bolonchén, Camp.



Foto 42. El *ch'ich'i-bej* (*Sida* sp.), la planta que señala el camino de retorno de los mayas antiguos.



Foto 43. Estela de Bilimkok
(Museo de Arqueología, Fuerte de San Miguel, Camp.)



Foto 44. Representación corporal del *kuxaan su'um*.
(Costado sur de la pirámide de Kukulcán, z.a. Mayapán, Yuc.).

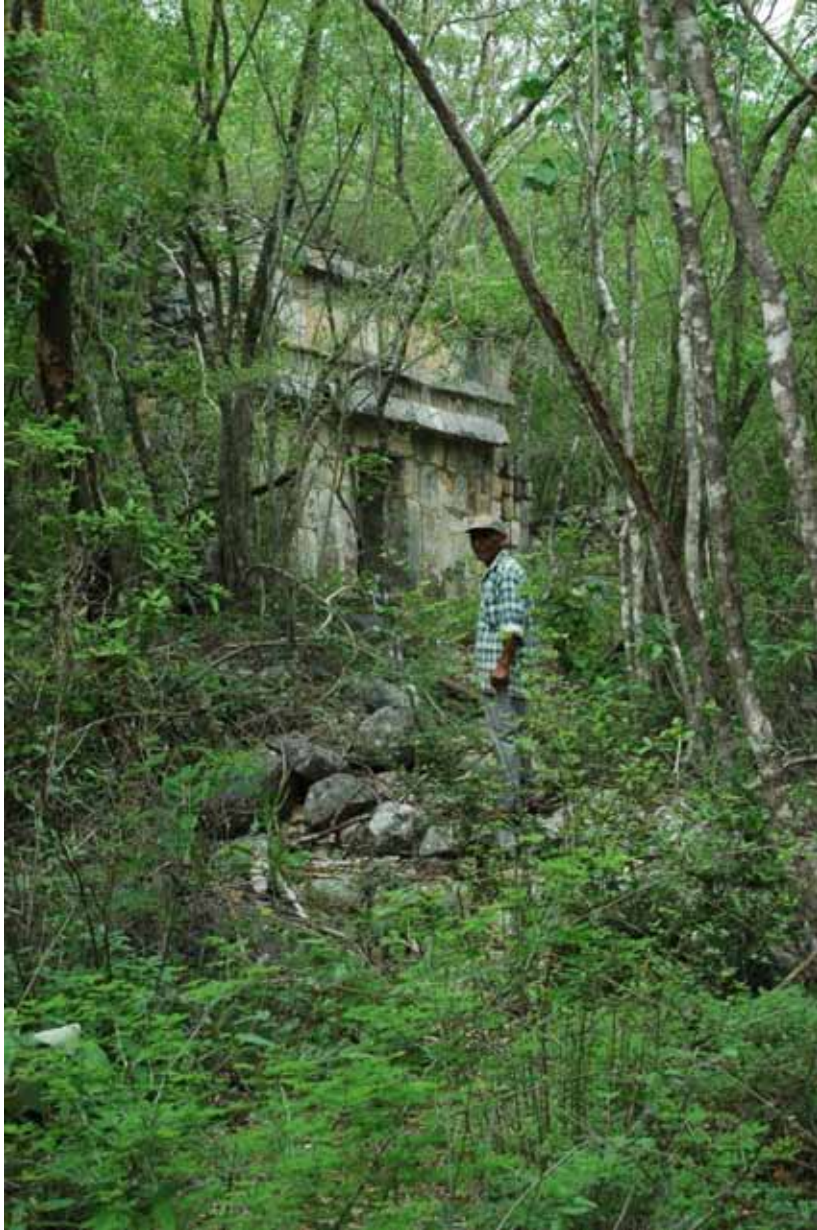


Foto 45. Honorio Cetz, en el sitio arqueológico de Baalche', Camp.

ANEXO 8.2. CEREMONIA DE *WAJI KOOL*

**CEREMONIA DE WAJI KOOL
DE FLORENTINO KANTÚN (*KUXUB*)**

Hopelchén, Camp., 20 de marzo del 2005

Don Florentino Kantún, conocido con el sobrenombre de *Kuxub* (achiote), es un curandero perteneciente al COLMICH (Comité Local de Médicos Indígenas de los Chenes) que realiza su práctica curativa mediante el uso de hierbas medicinales, talladas y punciones (Foto 1). Así mismo es reconocido por su capacidad para llevar a cabo “limpias” o “ensalmos”. Al igual que la mayoría de los médicos tradicionales de la organización, siembra su milpa y hace las ceremonias que marca la tradición para tener buenas cosechas y estar congraciado con los dueños del monte.

La ceremonia que se llevó a cabo este día, en casa de don Florentino, fue el *U janli kool* o *Waji kool* (“comida de milpa”), en agradecimiento por la cosecha obtenida en la reciente temporada de cultivo. Los preparativos se llevaron a cabo desde el día anterior a la ceremonia, a la que yo asistí invitado por el propio anfitrión. A la ceremonia asistieron varios de los médicos tradicionales, socios del COLMICH, entre ellos el propio líder del grupo, don Antonio Osorio, así como familiares y amigos de don Florentino. La ceremonia fue presidida por don Honorio Cetz, *h'men* avencindado en Chunhuaymil, Camp. y oriundo de Pustunich, Yuc. Honorio fue asistido, entre otros, por don Carmen Uc, *h'men* de Bolonchén y el propio don Florentino, y en la preparación de los ingredientes por varias mujeres, entre ellas la esposa de *Kuxub* (quien por cierto es pariente de don Pedro Ucán, *h'men* de Pich, Camp.).

Una vez que trajeron la masa de maíz del molino, empezó la labor de hacer los “panes” o *waj*, por parte de los hombres. Al igual que en otras ceremonias, los *waj* fueron hechos con gruesas tortillas de maíz superpuestas, intercaladas con pepita menuda molida (Foto 2), pero con la particularidad de que el primer *waj* fue elaborado con 14 tortillas y sobre la última se hicieron cuatro orificios, sus “ojos”, que fueron rellenos con *baalche*¹ y luego con pepita menuda molida (Fotos 3a, 3b y 4), cubriendo por último todo con masa. El *waj* fue envuelto con hojas de palma de huano y amarrado con tiras de penca de henequén asadas (Foto 5). Mientras se hacían los “panes” se pusieron dos grandes ollas en el fuego (sobre tres piedras, cada una), una para hacer un caldo de pavo aderezado con achiote, y otra con maíz entero, para después molerlo y hacer el *sakab*² (Foto 6). En otra olla pequeña se cocinó la sangre de los pavos, junto con las menudencias (hígados, corazón y mollejas). Los siguientes “panes” fueron elaborados y envueltos de la misma manera, con la diferencia de que el segundo *waj* fue hecho con 13 tortillas y los siguientes con 12 tortillas, haciendo un total de 16 “panes”. Terminada la elaboración de estos “panes” se encendió la leña en el *pib*, de tal modo que poco después de finalizar su elaboración las piedras ya estaban calientes. El hoyo del *pib*, estaba hecho con su eje mas largo en dirección norte-sur, y en esta misma dirección fueron colocados los troncos (Foto 7). El altar estaba colocado con su eje mas largo en la misma dirección norte-sur, aunque por la ubicación de la cruz (en su lado Este) la orientación era hacia el Oriente. Probablemente la orientación del *pib* haya sido la misma y con la misma intención –hacia donde sale el sol.

Además de los “panes”, se hicieron unos pequeños tamales llamados “tupitos” (*t'uup*) o “nenés”, elaborados con masa de maíz rellena con pepita

¹ Según me explicó don Honorio, él mismo había preparado el *baalche* a la manera tradicional, con corteza del árbol del mismo nombre, a la que se agrega miel, anís en grano, pimienta tabasco y un poco de licor de anís. Esta mezcla al parecer se deja fermentar. Según don Carmito, también *h'men* pero ayudante de don Honorio en esta ceremonia, el *baalche* es “el agua de los ojos” de los *waj*. El *baalche* sobrante fue repartido entre los asistentes.

² Así le llaman los médicos tradicionales cheneros a esta bebida, también conocida como *saka*.

menuda molida. Me llamó la atención que esta labor la realizaron las mujeres (Foto 8). En total se hicieron 18 tupitos, los cuales fueron colocados en dos hileras de nueve tamalitos (Foto 9) para envolverlos en hojas de huano formando un bulto alargado (Foto 10). Terminados los “nenés”, se tomó la masa sobrante y se mezcló con la pepita, también sobrante, para hacer tres “panes” grandes y redondos, llamados *pool yach* (Foto 11), que también se envolvieron en hojas de huano y se amarraron con tiras asadas de penca de henequén. Al finalizar la elaboración de los “panes”, don Honorio personalmente los contó, dando un total de 20 piezas:

16 *waj*

1 (18 pero contados como uno) *t'uup*

3 *pool yach*

Total: 20

Todos los “panes” (solo los “tupitos” no pude observar si fueron colocados de la misma manera) fueron puestos “embrocados” (boca abajo) en el *pib* con una piedra caliente (para su buen cocimiento) encima de cada uno y después cubiertos con hojas de roble (Fotos 12a y 12b) y encima tierra. Como en otras ceremonias que he presenciado, el *h'men* tuvo a su cargo la labor de coordinación y supervisión de esta etapa, al parecer de vital importancia para la eficacia ritual del proceso. Daban las 13:30 hrs. cuando se terminaron de enterrar los “panes”, mientras don Honorio preguntaba la hora y comentaba al respecto que estaba bien (después del mediodía?).

Mientras se cocinaban los “panes” en el *pib*, se separó una parte del caldo de pavo con achiote y se mezcló con un atole de masa de maíz disuelta en agua y colada, para formar con ellos el *k'ool* (Foto 13). Se preparó también el *sakab*, moliendo el maíz ya cocido y mezclándolo con miel (como únicos ingredientes). Una pequeña porción de *sakab* fue colocada en una jícara (*luuch*) sobre el altar, en

el centro de un arreglo de seis jícaras colocadas en dos series de tres, con una cruz al fondo (Foto 14). Don Honorio hizo entonces el ofrecimiento del *sakab*, colocado frente al altar y mirando hacia el Oriente, utilizando ramas de *siipche'* (Foto 15).

A las 15:00 hrs., hora y media después de haber sido enterrados, don Honorio dio la orden de destapar el *pib* (foto 16). Esta labor, como la del enterramiento, fue hecha con celeridad por el equipo de hombres, coordinados bajo la dirección del *h'men*, en su calidad de responsable de la correcta realización de la ceremonia.

Una vez verificado el correcto cocimiento de los “panes”, se sacaron todos y se desmenuzaron (Fotos 17 y 18). Se separaron los *pool yach* para desmenuzarlos (Foto 19) y mezclarlos con el caldo de pavo con achiote, junto con las menudencias.

En este momento don Honorio colocó en el altar (segundo), frente a las jícaras con *sakab* y *baalche'*, dos platos con las cabezas de pavo (con tres cabezas en un plato y una en el otro) y las ofreció al tiempo que rezaba (Foto 20).

En un nuevo arreglo del altar (tercero), Honorio colocó cuatro platos, formando un cuadrado, con la “sopa”, hecha con el caldo de pavo mezclado con las menudencias y los *pool yach* desmenuzados, a los que agregó carne de pavo. En el centro de este cuadrado colocó una jícara con *k'óol*. En otras dos jícaras de plástico y en una taza puso más sopa con pavo, colocando las dos primeras sobre el costado norte del altar y la segunda en el lado poniente cerca de la jícara central. Cinco trozos de los “x-tupitos” los colocó sobre el altar, aparentemente sin un arreglo definido (Foto 21). Frente a las jícaras de plástico (en el único espacio libre del altar), colocó una olla con la carne de pavo, mientras que la olla con el *k'óol* dispuso fuera colocada sobre un banco en el costado Oriente del altar, junto con tres *waj*. En la esquina sur-oriente del altar se colocaron las ollas con la “sopa” ya preparada. Con este arreglo del altar don Honorio comenzó el ofrecimiento de la comida, al tiempo que don Carmen sahumaba el altar con copal, debajo de cada

uno de los costados, girando alrededor del mismo en sentido anti horario (Foto 22). Seguidamente hizo lo mismo don Florentino, quien permaneció todo el tiempo que duró esta etapa de la ceremonia sentado cerca de don Honorio. Una vez terminados los rezos don Honorio tomó un poco de “sopa” con un cucharón y la vertió en cada una de las patas de la mesa del altar, o sea en las esquinas del cuadrado (Foto 23).

Concluida la etapa ritual de ofrecimiento (foto 24), comenzó la repartición de la ofrenda a los asistentes, quienes recibieron en platos una abundante cantidad de “sopa” con trozos de *waj*. Solo a un reducido número de personas, al parecer los parientes y amigos más cercanos, don Florentino les entregó una dotación de *k’ól* con trozos de carne de pavo (yo me atreví a pedir un pedazo de carne de pavo pues se me había antojado y no me hacía a la idea de llenarme con pura masa de maíz). Terminada la repartición de la comida, concluyó el evento y los asistentes nos retiramos.

Más tarde, en la terminal de autobuses de Hopelchén, me encontré con don Honorio. Mientras platicábamos y el sol se empezaba a poner, una gran nube amarilla tomó la forma de un perfil humano con los brazos extendidos hacia el frente y con un bulto en las manos. Al ver esto don Honorio comentó: “Es una señal de que mi Dios está contento con el trabajo que hice....”.



Foto 1. Florentino Kantún.



Foto 2. Elaboración de los *waj*, sobreponiendo las tortillas e intercalando pepita menuda molida.



Fotos 3a y 3b. Rellenando los “ojos” de los *waj* con *baalche*’ y pepita menuda.



Foto 4. Pepita menuda molida y *baalche*’.



Foto 5. *Waj* envuelto en hojas de palma de huano.



Foto 6. Las ollas para la preparación del caldo de pavo y el *sakab*, colocadas sobre tres piedras.



Foto 7. Quema de la leña en el *pib*.



Foto 8. Mujeres preparando los
“x-tupitos”.



Foto 9. Los “tupitos” colocados en dos hileras de 9 piezas.



Foto 10. Los “tupitos” envueltos para su cocimiento en el *pib*.



Foto 11. Elaboración del *pool yach* (“pan redondo”).



Fotos 12a y 12b. Enterramiento de los “panes” en el *pib*.



Foto 13. Mezclando la masa de maíz colada con el caldo para formar el *k'óol*.



Foto 14. Primer altar con 5 jícaras con *baalche'* y una al centro con *sakab*, en la esquina inferior, un ramo de hojas de *siipche'*.



Foto 15. El *h'men* en el ofrecimiento ante el primer altar.



Foto 16. Desenterramiento de los “panes”.



Foto 17. Un *pool yach* cocido.



Foto 18. Los tres diferentes tipos de "panes".



Foto 19. Desmenuzando un *pool yach* para incorporarlo al caldo.



Foto 20. El *h'men* frente al segundo altar.



Foto 21. Tercer altar.



Foto 22. Don Honorio rezando frente al tercer altar, mientras don Carmen sahúma el altar con copal por los cuatro lados, recorriéndolo en sentido antihorario.



Foto 23. Don Honorio ofrendando la “sopa” a las cuatro esquinas del altar.



Foto 24. Don Honorio al concluir la ceremonia.

8.3 Glosario de términos

K'ex. Traducido por los propios *h'meno'ob*¹ como “cambio”, se trata de una ceremonia sencilla que se lleva a cabo con mucha frecuencia entre los mayas de la península. El *k'ex* lo realiza un *h'men* cuando una persona ha “cargado” un “mal aire”, ya sea en algún sitio, como el monte, la milpa, o un cenote, o bien por no haber cumplido con alguno de los rituales agrícolas, ya sea previos o posteriores a ciertas labores agrícolas como la tumba o la cosecha. La enfermedad, en este último caso, es provocada porque la Tierra, como entidad con vida, requiere ser alimentada con el aroma o el sabor de los alimentos ofrendados, elaborados a partir de los productos de la milpa, por lo que al no recibirlos, toma el espíritu del transgresor para nutrirse. El ritual consiste entonces en ofrecer en sacrificio un gallo joven (*sujuy*, traducido como “puro” o “virgen”), cuyo espíritu servirá como alimento para la Tierra a “cambio” del espíritu del hombre.

Kinam. Para los médicos tradicionales de los Chenes, *kinam* es una entidad energética del cuerpo que se refiere a una cualidad de “calor” con la que el individuo nace pero a la vez va desarrollando y acumulando en el transcurso de su vida, sobre todo si se dedica a la sanación. Es también el “magnetismo” que emana de las manos de los médicos tradicionales para hacer sus curaciones, y es el mismo con el que “reblandecen” las articulaciones antes de acomodarlas, o con el que “limpian” a un paciente.

Entre los mayas existe la creencia de que al nacer, los bebés se encuentran en una condición de “frío”, adquiriendo gradualmente “calor” conforme van creciendo, hasta alcanzar una condición de equilibrio en la edad adulta (Cervera y Méndez, *en prensa*). Este “calor” es el *kinam* de los mayas de Yucatán y se considera que las mujeres lo poseen en menor cantidad que los varones, mientras que los ancianos más pues lo han acumulado en el transcurso de su vida (Nájera Coronado, 2000).

¹ Plural de *h'men*.

El término es utilizado para referirse al carácter enérgico o autoritario de una persona, por lo que también se le da el significado de fuerza o poder. Los individuos con esta cualidad son más propensos a provocar “mal de ojo” en otras personas, sobre todo en los niños.

Óol. El *óol* es la entidad vital que se obtiene a través de la respiración, entrando a los pulmones y de allí al corazón en donde se asienta para ser distribuido posteriormente a todo el cuerpo a través de la sangre. Por residir en el corazón, en tiempos coloniales le hizo valer el significado de “corazón formal” (Bourdin 2004: 129), mientras que para los médicos tradicionales de los Chenes el corazón aún sigue siendo considerado su asiento. Al concepto se le puede dar el significado de “soplo de la vida” o “aire de la vida”, así como el ánimo o el impulso vital que influye sobre el estado de salud física y emocional. Cuando una persona muere, sale por la boca como un “humo” que se dispersa por todos lados.

Pixan. Este componente sutil de la persona es una fuerza vital que se introduce al cuerpo mientras se está desarrollando en el vientre materno, dándole vida. Al morir abandona al cuerpo para irse al mundo de los muertos hasta que reencarna en otra persona. El término en español que al parecer corresponde a este concepto es el de “alma”, ya que durante el *janal pixan*, la celebración de los días de muertos, se hace referencia a los “pixanes” como las almas que durante estos días están de visita para tomar los alimentos que se les ofrendan. Para los médicos tradicionales de los Chenes, *pixan* es un término con el que se designa el “alma”, no sólo de las personas sino también las de plantas y animales, así como las de otros seres, incluyendo a los cuerpos celestes.

El *pixan* reside en la mollera y es el “calor”, la entidad que sale del cuerpo del médico chamán para realizar curaciones a distancia. Su salida involuntaria del cuerpo provoca una condición de enfermedad espiritual o bien la muerte del individuo.

Sáastun. El *sáastun* ha sido descrito como una “esfera de adivinación”, usada por chamanes de los estados de Yucatán y Quintana Roo, quienes deben mantenerlas “cargadas” con energía. Una vez debidamente cargadas, estas esferas se vuelven transparentes, permitiendo a su dueño visualizar imágenes con las cuales pueden diagnosticar a sus pacientes y conocer el futuro. De esta cualidad al parecer deriva su nombre, formado por los vocablos *sáasil* – claridad, luz, y *tun* – piedra, es decir “piedra clara”. Sólo puede ser poseída y usada por un *h'men*, constituyendo además una señal de tener el don de curación. Este cristal constituye un portal al otro mundo, desde el que el *h'men* recibe la enseñanza para diagnosticar y curar, así como conocer el destino del enfermo. Durante el sueño, el *sáastun* es también el medio por el cual los *h'meno'ob* establecen comunicación con los balames, entidades protectoras de las milpas y los pueblos. A su vez, el *sáastun* está asociado con el centro como punto de cruce de los cuatro rumbos del cosmos (de lo cual deriva su poder), así como con *Hunabkú*, la deidad que no tiene rostro y que reside en el centro del universo. Esta asociación parte de que la deidad del *sáastun* se representa como un ojo con la pupila en forma de espiral, figura geométrica que a su vez es considerada como símbolo de *Hunabku* (el “único Dios”, el dios principal).

Sakab (o *saka'*). Bebida ritual sagrada elaborada con maíz cocido sin cal, lo que hace que el grano conserve el epicarpio (la cubierta). Los granos son molidos ya sea solos o mezclados con cacao tostado y canela; la pasta obtenida se diluye en agua y se endulza con miel o azúcar. El color claro o blanco de la bebida se asocia al cielo y la lluvia (como símbolo de ésta). El término también se usa para designar el ritual en el que esta bebida se ofrece a los cuatro vientos y el centro, pudiendo llevarlo a cabo el *h'men* o bien el propio milpero en su labor y hasta un ama de casa en su solar.

Sujuy. Traducido al castellano como “virgen” o “virginal”, este término más bien se refiere a la condición de la pureza original y a la fuerza original creadora, la cual, como señala Sigal (2000), es de naturaleza femenina. Es por ello que el

agua (*sujuy ha'*) que se utiliza en la preparación de las bebidas rituales, como el *sakab* o el *baalche'*, se extrae de las profundidades las cavernas, de las entrañas de la Tierra, de naturaleza femenina, mientras que el gallo que se utiliza como ofrenda sacrificial en un ritual de *k'ex*, efectivamente tiene que ser un gallo virgen, que no haya pisado a una gallina ni que haya cantado todavía, pero es esta condición de no haber tenido contacto sexual la que le confiere esa cualidad especial de pureza, para ser ofrendada a las deidades celestes o terrestres. Por otro lado, bajo ciertas circunstancias, el Sol también puede tener esa cualidad (*sujuy k'iin*), cuando está colocado en el cenit, al mediodía, lo cual alude a la conexión que existe entre el inframundo y el cielo.

Suuy. Parte más alta de la cabeza en la que se encuentra una de las “cruces” de cuerpo humano y que constituye la vía de entrada de la energía del sol, la energía vital, proveniente del cielo. Posee un movimiento circular, que se manifiesta como un remolino en el cabello. La presencia de dos remolinos se considera como manifestación de la dualidad, es decir el bien y el mal presentes en el mismo individuo, o bien como una condición de mayor inteligencia (Rodríguez y Canché, com. pers.). El *suuy* también es considerado como el centro del cuerpo.

Tipte'. El cuerpo humano, como reflejo del cosmos del que forma parte, posee un punto central rector de todo el organismo: el *tipte'*. Se trata de una especie de ombligo energético cuya correcta ubicación, en el ombligo físico, permite que las funciones del cuerpo se lleven a cabo adecuadamente, mientras que su desacomodamiento provoca malestares principalmente digestivos, como el vómito, la diarrea o el empacho, a la vez que influye en el estado de ánimo de la persona. Además de regir los distintos sectores del cuerpo, este centro energético, como reflejo del cosmos, a su vez tiene relación con los “ombligos” de los espacios habitados por el ser humano: la casa, el solar, la milpa, el pueblo, la Tierra y el universo. La correspondencia espacio-temporal entre el *tipte'* del ser

humano y estos otros ombligos permite la comunicación con las deidades así como el flujo de la energía vital, proveniente del cosmos.

Waji kool/U janli kool. Cada año, alrededor del mes de enero, el milpero maya lleva a cabo una ceremonia en agradecimiento de la cosecha lograda. Esta ceremonia, conocida como *waji kool*, *janli kool*, o *tuti waj*, y traducida como “comida de milpa”, parte del principio cosmogónico maya de reciprocidad del ser humano con sus creadores, quienes al momento de crear a la humanidad pusieron como condición que estos nuevos seres los veneraran y alimentaran. Fue así como desde ese momento los hombres adquirieron esta obligación ritual, con lo cual fue posible mantener el orden en el cosmos, derivando de ello la salud y el logro de las cosechas. Esta ceremonia es un “trabajo grande”, que sólo puede llevar a cabo el *h'men* no solo por su capacidad de intermediación con las deidades de la lluvia, los vientos y los montes, sino también por su grado de complejidad, que involucra el conocimiento de diversos elementos rituales, su forma de preparación y colocación precisa, así como los procedimientos y los rezos.