



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LOS MITOS Y RITOS MEDICINALES MAYAS CONTENIDOS EN LOS TEXTOS
CURATIVOS DEL *RITUAL DE LOS BACABES*.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
NELLY PATRICIA ASTUDILLO MUÑOZ

TUTOR
DRA. MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

COMITÉ TUTORAL
DR. TSUBASA OKOSHI
UNIVERSIDAD DE ESTUDIOS EXTRANJEROS DE TOKIO
DRA. MICHELA ELISA CRAVERI
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL SACRO CUORE DE MILÁN

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

A los médicos tradicionales yucatecos para que su memoria siga resistiendo.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Martha Iliá Nájera por su profundo e invaluable acompañamiento durante mi trabajo académico y mi estancia en México. Su calidez, conocimiento, sabiduría y comentarios han sido un referente permanente en mi crecimiento académico y profesional.

Un especial agradecimiento al Dr. Tsubasa Okoshi por todas sus lecciones teóricas y metodológicas que me permitieron dar claridad a los objetivos y procedimientos en este trabajo. La pertinencia y rigor de sus comentarios delinearon la perspectiva crítica y juiciosa de esta tesis doctoral.

A mis padres y esposo por su amor incondicional, paciencia y respeto a los tiempos que tomó este trabajo.

A todos los amigos que también me apoyaron en distintos momentos tanto en México, Colombia y los Estados Unidos, siempre tendrán un lugar especial en mis memorias sobre este recorrido que me llevó a apreciar profundamente la cultura maya.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Marco metodológico	10
Paleografía y traducción	15
Condiciones físicas del manuscrito	19
El papel y las marcas de agua	21
Los amanuenses en su ejecución del manuscrito	25
El proceso de producción de manuscritos yucatecos coloniales	27
El género ritual medicinal único en el Yucatán colonial	36
El lenguaje ritual en el manuscrito	40
La religión maya y la magia como ejes del ritual	43
¿Rezcos o conjuros mágicos?	45
Difrasismos de validación ritual desde los mitos mayas	50
CAPÍTULO 1. MITOS DE ORIGEN EN LA ESTRUCTURA RITUAL DE LOS TEXTOS	
MEDICINALES	54
Difrasismos <i>Chab-Akab</i> y <i>Sihil-Chab</i> en el mito de origen de la enfermedad	54
Difrasismos <i>Chab-akab</i> y <i>hun ahau-can ahau</i> y la fecha calendárica de la creación	60
Difrasismos <i>Cool chab-cool akab</i> y los portales desanudados	64
Difrasismos <i>Cool al-cool chab; cool cit-cool akab</i> , y la filiación de las dolencias	66
Difrasismos <i>Coil chab-coil akab</i> , y sus atributos desatinados	68
Difrasismo <i>caan-munyal</i> , en la topografía celeste maya	70
Difrasismo <i>acantun-acante</i> , en contextos de nacimiento y sacrificios de sangre	73
<i>Dulbal</i> o árbol del linaje	77
<i>Maxcal</i> o <i>Macal</i> , planta frecuente en el nacimiento de las dolencias	80
Las deidades mencionadas en la creación de las dolencias	82
El dios solar	83
La diosa lunar y sus fases	86
Luna creciente a Luna llena	88
Luna menguante hasta su completa desaparición	90
La amenaza de destrucción y renacimiento de la Luna nueva	94
La diosa lunar como mentora de la vejez y la muerte	96
<i>Itsamná</i>	98

<i>Itzam cab</i>	99
<i>Pauhtun</i>	100
<i>Kauil</i>	101
Señora que tapa o guarda las entradas de la tierra.	102
<i>Can yah ual kak</i> ‘recio daño (o llaga) enemigo de fuego’ o señor del inframundo	106
<i>CAPÍTULO 2. LOS EVENTOS CÍCLICOS NATURALES QUE REACTUALIZAN LOS MITOS PRIMORDIALES EN EL ORIGEN DE LAS ENFERMEDADES</i>	109
Las temporadas seca y lluviosa y su rol en las enfermedades	109
Vía Láctea ebria y el asperjamiento de fluidos sobrenaturales	114
Las conjunciones de la Luna y sus amenazas	124
El eclipse solar	130
Venus y sus asociaciones con las avispas y los eclipses solares	133
El eclipse lunar y el mito del lagarto primigenio	139
El hermano menor de la Vía Láctea y las epidemias de origen europeo	149
Meteoros y cometas en las afecciones de fuego propias de los mayas	150
Las aves agoreras, cuerpos celestes en movimiento y sus epifanías	154
<i>Ix ko caan, ix ko munyal</i> , la barrigona celeste, la barrigona en las tiernas capas	155
<i>Ix chac Oo</i> , la roja o gran ave Oo	156
<i>Dunun nicté</i> , colibrí de la plumeria	158
<i>Xacat be</i> , saltamontes o insecto agorero.	159
<i>Yaxum</i> , primer o verde ave	163
<i>Chac ꞨꞨib</i> , cardenal	163
<i>Pap</i> , urraca morena de Yucatán	163
<i>Tacay</i> , ave mosquero o Luisito	164
<i>Ix kan Ꞩul mo</i> , guacamaya amarilla extranjera	165
<i>Puhuy</i> , la tapacamino	165
<i>Mo</i> , guacamaya	166
<i>Colonte, o chahum</i> , pájaro carpintero	167
Serpientes asociadas a eventos míticos y astronómicos y que portan las dolencias.	167
<i>Koko can</i>	168
<i>Kokob</i>	168
<i>Cuyum</i>	169
<i>Calam</i> , serpiente coralillo	169

<i>Kan čhaah</i> , serpiente amarilla goteadora	169
<i>Ahau can</i> , serpiente de cascabel	170
<i>Ah ek ne</i>	170
CAPÍTULO 3. EL PAPEL DE LOS VIENTOS EN EL MANUSCRITO	172
Contextualización de los vientos en la cosmovisión maya	173
Categorización de los vientos en el manuscrito	176
Primera categoría <i>Yk</i> , viento que trae la enfermedad o aire usado por el especialista en el contexto ritual curativo	177
Segunda categoría <i>Yke</i> , relativo al espacio donde se genera el viento o su ausencia total	180
Tercera categoría <i>Yki</i> , acciones que comprometen el aliento.	180
Cuarta categoría <i>Yik, uik</i> , aliento bucal y vital	180
Quinta categoría <i>Ykal, yikal</i> , espíritu o viento de la divinidad, o espíritu del viento.	181
Sexta categoría, <i>Uikal</i> , viento del inframundo	182
CAPÍTULO 4. EPISODIOS MÍTICOS EN LA CURACIÓN RITUAL	187
El efecto refrescante de los símbolos de la deidad <i>Yaxhal Chac</i> para curar las dolencias	187
Difrasismo <i>uinicil te, unicil tun</i> , humanidad sobre la que recae la curación simbólica	196
<i>Uayasba</i> , la señal que informa al especialista la naturaleza de la dolencia y los efectos de sus acciones rituales	202
El espíritu, fuerza o poder de la creación, del abanico y del bastón de mando	205
Las imprecaciones en el marco ritual	212
La decapitación de la dolencia en el marco del mito del lagarto primigenio	214
El ritual de intercambio <i>Kex</i>	218
CONCLUSIONES	226
BIBLIOGRAFÍA	241
ANEXOS	275
Lista de textos rituales	276
Paleografía y Traducción	279-506

Índice de tablas y figuras

Tabla 1: Sistema alfabético usado en el manuscrito	16
Tabla 2: Frecuencia de aparición de las filigranas	22
Figura 1: Marca de agua 1	23
Figura 2: Marca de agua 2	24
Figura 3: Marca de agua 3	24
Figura 4: Glifos <i>aliy, wa yalaw</i>	48
Figura 5: Glifos del difrasismo <i>Ch'ab-Ak'ab</i>	57
Figura 6: Glifos <i>ak'bal na - k'in-ti</i>	63
Figura 7: Glifo <i>muyal</i>	71
Figura 8: <i>Tsab</i> o Pléyades	72
Figura 9: Glifos <i>nah ho chan</i>	73
Figura 10: Glifos <i>Te'tun</i>	75
Figura 11: Glifos para <i>aka'ante'</i>	75
Figura 12: Lectura <i>acante</i> propuesta por Thompson	75
Figura 13: Planta <i>maxcal</i> o <i>macal</i>	82
Figura 14: Cuerpos celestes representados como ojos	85
Figura 15: <i>Itzamná</i> con la indumentaria de la diosa lunar	89
Figura 16: Representación masculina de la Luna	90
Figura 17: Diosa lunar anciana compartiendo funciones con la deidad de la muerte	97
Figura 18: Glifos <i>makom</i>	104
Figura 19: <i>Ix wayib</i> , K5164	105
Figura 20: <i>Yax Ha'al Chaahk</i> en vasija estilo códice, K4011	111
Figura 21: <i>Yax Ha'al Chaahk</i> , K1815	112
Figura 22: <i>Yax Ha'al Chaahk</i> como co-esencia de <i>Batuun</i> , K1152	112
Figura 23: <i>K'awil</i> en representación del lanzamiento del bebé jaguar, K1003	113
Figura 24: Lecturas del glifo <i>chih</i> en contextos de bebida del pulque	116
Figura 25: Lograma <i>chih</i> en contextos rituales de bebida del pulque y rituales de enema	119
Figura 26: Deidad <i>Akan</i> en ritual de enema, K0927	121
Figura 27: Representación de rituales de bebida y vómito, K4605	121
Figura 28: La guacamaya y la serpiente en el <i>Chilam Balam de Kaua</i>	122
Figura 29: Glifos del segundo mes del <i>haab</i> , <i>woh</i> o <i>ik'kat</i> . y glifo de la Luna, <i>Uh</i>	126

Figura 30: Conjunción de la Luna con aspectos planetarios expresados con el glifo T552	127
Figura 31: Lecturas glíficas que expresan la conjunción lunar	128
Figura 32: Diosa joven lunar cargando aves agoreras	131
Figura 33: Glifo de eclipse	132
Figura 34: Venus como estrella asociada a los eclipses	137
Figura 35: Deidad de la lluvia y serpiente <i>chicchan</i> con cascabeles con glifos de eclipse	138
Figura 36: Estela 25 de Izapa	141
Figura 37: Cocodrilo con espaldas pintadas	145
Figura 38: Glifo <i>O'</i> asociado a <i>Chaahk</i>	157
Figura 39: Ave con serpiente en el cuello sobre un difunto, K1228	166
Figura 40: Lectura jeroglífica de <i>Yax Ha'al Chaahk</i> , K1815	188
Figura 41: <i>Yax Ha'al Chaahk</i> en cerámica tipo código, K1815	189
Figura 42: <i>Chaahk</i> portando el <i>batil</i>	191
Figura 43: Talla de rostros por parte de las deidades, <i>Códice Madrid 97b</i>	198
Figura 44: <i>K'in tahnal b'olay</i> , Detalle de K531	204
Figura 45: Gobernante sosteniendo el bastón de mando con cetro maniquí	207
Figura 46: Fragmento del árbol genealógico de los Xiu del pueblo de <i>Yaxá</i>	208
Figura 47: <i>Ek Chuah</i> portando abanico en gesto de danza, K1549	209
Figura 48: Zarigüeya portando bastón <i>chicahuaztli</i> y el abanico en los ritos de año nuevo	210
Figura 49: Personaje con insignia del dios N o Dios N con tocado de red, sosteniendo el abanico y el bastón <i>chicahuaztli</i>	210
Figura 50: Figurilla de mujer noble con abanico	211
Figura 51: Figurilla de Jaina, GIII con hacha sobre el saurio	217

INTRODUCCIÓN

Este estudio consta de la traducción y posterior análisis de los elementos rituales encontrados en el manuscrito llamado el *Ritual de los Bacabes* inscrito en el área de Yucatán y fechado hacia finales del Siglo XVIII. Este manuscrito está compuesto por 45 textos medicinales en su primera parte y un buen número de recetas curativas y un texto medicinal en su segunda parte. Existen tres traducciones elaboradas hasta el momento, la primera realizada por Ralph Roys en 1965, en la cual el autor traduce sólo los textos rituales o encantamientos; la segunda traducción realizada por Ramón Arzápalo Marín publicada en 1987, en la cual el autor traduce la totalidad del manuscrito incluyendo las recetas medicinales; y la tercera traducción la realiza David Bolles en el 2003, quien sigue sistemáticamente la traducción de Ralph Roys corrigiendo o agregando a la traducción de Roys donde era necesario. En este trabajo se realiza la traducción y posterior análisis de los 45 textos medicinales de la primera parte del manuscrito sin incluir los textos de las recetas curativas de la segunda parte.

Este manuscrito es una fuente en la lengua maya yucateca que ofrece un acercamiento a la práctica ritual medicinal circunscrita en la cultura maya colonial y probablemente prehispánica, cuyos ritos persisten hasta nuestros días. Los conceptos rituales encontrados en las fórmulas repetitivas de los textos revelan conceptos mayas anteriores a la Colonia, los cuales fueron poco afectados por las nuevas prácticas misioneras y la reducción de la lengua yucateca que se desarrolló en el periodo del contacto europeo. Los textos medicinales relatan los tratamientos con plantas medicinales, sus decocciones, la manipulación física de los enfermos por parte del especialista médico, y una amplia gama de validaciones rituales a partir de los mitos de creación mayas que dan efectividad al proceso de curación. Estos textos rituales tradicionalmente se han interpretado como oscuros encantamientos de difícil comprensión, donde participan deidades mayas inmersas en metáforas que no se pueden entender.

El objetivo de este estudio es ofrecer una discusión filológica sobre estas metáforas en el contexto ritual, las cuales están inscritas en una tradición mítica de larga duración, pues obedecen a conceptos que se registran en textos prehispánicos e iconográficos, como también en las prácticas

rituales curativas de los mayas yucatecos después de la Colonia. La hipótesis central de este estudio es que el carácter ritual formalizado en los textos del manuscrito reactualiza los mitos o temas comunes que aparecen en los episodios de creación, destrucción y renovación documentados en textos prehispánicos, textos coloniales y fuentes etnográficas. Para este propósito, a continuación, se esclarece el marco metodológico y teórico que ha permitido el proceso de traducción y posterior análisis de las fórmulas rituales encontradas a lo largo del *Ritual de los Bacabes*.

Marco teórico-metodológico

Desde una perspectiva metodológica, este trabajo se enmarca en el campo de la etnohistoria pues a través del análisis de una fuente primaria en lengua indígena se busca describir las circunstancias históricas y las significaciones del mundo desde la perspectiva de los mayas que consignaron estos textos con mucho rigor en una estructura bien organizada como da cuenta el manuscrito. David Eduardo Tavárez y Kimbra Smith en el 2003 delinearón los rasgos generales de la etnohistoria y es importante mencionarlos aquí porque estos criterios se intentan resolver a lo largo de este trabajo:

- [...] 1. La etnohistoria intenta analizar y reconstruir las estructuras sociales y culturales de grupos étnicos que entraron en contacto con los poderes europeos entre los siglos XV y XIX.
- 2. La etnohistoria dedica particular atención al estudio lingüístico y filológico y a la contextualización histórica de textos compuestos en sistemas alfabéticos o pictográficos en lenguas no europeas.
- 3. Enfatiza los problemas historiográficos o epistemológicos que resultan del contacto e interacción entre concepciones europeas y no europeas del pasado.
- 4. Analiza y cuestiona la interpretación de la historia social y cultural de grupos no europeos utilizando metodologías filológicas, lingüísticas y etnológicas novedosas.
- 5. Confronta temas que han sido tradicionalmente definidos como antropológicos: estructuras simbólicas, prácticas rituales, relaciones de parentesco, etnogénesis, mediante el análisis histórico de las fuentes documentales [...] (2003: 12)

En la realización de este trabajo surgieron muchas preguntas sobre el sentido de este manuscrito que es único en su género en la literatura maya colonial, por lo que se ha considerado difícil de interpretar por sus textos oscuros y esotéricos. En este sentido la reflexión sobre quiénes fueron los amanuenses, qué región de Yucatán habitaron, qué nivel de educación tenían, el conocimiento de su propia lengua, si fueron sólo copistas o entendieron el contenido de sus textos, por qué los textos del manuscrito no hacen parte de la tradición de copiar o por qué carecemos de cognados o textos similares, excepto para un texto del ritual del fuego, fueron preguntas constantes que guiaron el proceso de traducción y análisis de la estructura de los textos del manuscrito.

Una de las problemáticas al abordar el manuscrito es que los vocabularios coloniales no son suficientes para entender los conceptos narrados en los textos rituales, pues como lo define el lingüista William Hanks, los términos usados en estos vocabularios y artes del idioma fueron fruto del trabajo de los frailes españoles junto con los informantes indígenas, creando textos de la lengua maya para la aplicación de las concepciones europeas en sus fines de reducción de las comunidades indígenas a las nuevas formas de gobierno, religión y el nuevo sistema de escritura en caracteres latinos, reducción que permeó las nuevas generaciones de indígenas yucatecos, perdiendo muchas de las ideas prehispánicas en este proceso (Hanks 2010; 2012). Para acercarse al lenguaje ritual del manuscrito ha sido pertinente el cotejo de muchos vocablos presentados en pares, o mejor en el rasgo característico de los textos mesoamericanos, los difrasismos, que no pueden ser leídos o entendidos desde los vocabularios reducidos coloniales, por lo cual los avances en los estudios de los textos epigráficos fueron grandes aliados en el proceso de comprensión de estos conceptos que una vez habían sido considerados, oscuros, vedados y de difícil comprensión.

Así como la búsqueda de significados en el pasado prehispánico en sus jeroglíficos fue vital en este trabajo, la revisión de textos coloniales y etnografías de las tierras altas y bajas, como el cotejo de vocablos en diferentes lenguas mayences, fueron piezas de gran valor analítico para comprender los textos rituales. En este sentido, la comparación diacrónica de ideas y prácticas religiosas entre los mayas favoreció la discusión sobre estructuras simbólicas y rituales que hacen parte de un núcleo duro de larga tradición, como lo acuña Alfredo López Austin. El núcleo duro como lo define el autor se refiere a una tradición cultural que es compartida a pesar de que las características que la definen son antitéticas: el núcleo cultural comparte similitudes milenarias en técnicas de producción, formas de organización social y política, concepciones mítico-religiosas, y expresiones artísticas, en contraste con la riquísima diversidad de estas estructuras culturales, por ejemplo, la pluralidad étnica, lingüística, social y religiosa que fue confeccionándose en distintos momentos históricos. Pese a esta dicotomía de similitudes y diversificaciones, el núcleo de tradición fue compartido, transmitido, y modificado, sirviendo como pauta que ayudó a resolver los conflictos sociales y distintas situaciones de la vida del indígena mesoamericano (2018: 45-52, 2012, 2001, 1996).

López Austin explica en detalle esta dicotomía cultural de estos pueblos que comparten su cosmovisión, refiriendo que algunos factores de la similitud en las tradiciones obedecen a los antecedentes históricos comunes, el desarrollo de un mismo contexto histórico, el predominio

económico, político y cultural de unas sociedades sobre otras, y la creación similar a pesar de las diferencias temporales o geográficas. En este sentido, la cosmovisión fue un código de usos múltiples en la interrelación de los distintos grupos étnicos con su pluralidad de lenguas y complejidad sociopolítica y religiosa. Pero este código compartido es lo suficiente flexible para permear los factores de diversidad cultural como la influencia del medio en las concepciones del cosmos, los distintos niveles de desarrollo social, las particularidades etnolingüísticas, la conformación histórica particular, las interrelaciones asimétricas a nivel económico y político, y finalmente la construcción identitaria plural y diferenciada como necesidad de la reafirmación cultural. De ahí que la característica más importante del núcleo duro de la tradición mesoamericana es su resistencia al cambio sin dejar de asimilar los nuevos elementos culturales que adquiere la tradición, favoreciendo la construcción de sistemas de pensamiento a lo largo de los siglos que mediaron entre lo cotidiano, lo sociopolítico y lo religioso, y permitieron una construcción diversa y pluricultural que dejó espacio a las contradicciones, la lucha ideológica y a la transformación cuando fuese necesario (López Austin 2018: 52-57). Esta teoría del núcleo duro de la tradición mesoamericana contrasta con la forma como los académicos han percibido el proceso histórico de la sociedad maya en la Colonia como fruto de una ruptura de grandes proporciones en su organización social, política y religiosa, hasta el punto de haber reducido sustancialmente los códigos y significaciones prehispánicas por la integración de una nueva lengua, nuevas ideologías, y tradiciones implantadas por los españoles.

Laura Matthew también cuestiona las rígidas divisiones entre la historia prehispánica y el periodo colonial, insistiendo en que el periodo anterior a la conquista es esencial para entender cómo los mayas se enfrentaron al contacto con los europeos, por las continuas invasiones y ocupaciones de pueblos en tiempos prehispánicos que determinaron las estrategias para enfrentar una nueva dominación que iba a cambiar el curso de su historia. Para defender sus posiciones, los mayas se integraron a las nuevas reglas coloniales maniobrando los nuevos roles con los roles de su tradición, entendiendo el proceso de subyugación del sistema colonial y al mismo tiempo reclamando los privilegios que pudieron obtener. Los indígenas mesoamericanos, a pesar de la desventaja de su posición frente a los europeos, participaron en la creación del nuevo orden colonial y lo manejaron desde su propia conciencia histórica y cultural como actores y protagonistas de los cambios a los que se vieron forzados (Matthew 2012: 4-6). Este trabajo valida la permanencia de un núcleo duro de tradición cultural maya que se mantuvo intacta en este

manuscrito de expresión literaria de finales del siglo XVIII pese a los cambios y transformaciones a los que se vieron obligados los indígenas yucatecos bajo la colonización española.

El marco metodológico de esta tesis también se sustenta en la Nueva Filología como escuela teórica y metodológica de la etnohistoria que centra su objeto de estudio en Mesoamérica durante el periodo colonial y cuyas aportaciones se basan en fuentes primarias en lenguas indígenas, subrayando su análisis filológico o crítico para comprender las sociedades indígenas y sus transformaciones durante la Colonia. James Lockhart enfatiza la importancia de un análisis crítico del contexto histórico de los manuscritos insistiendo en que las voces indígenas sean rescatadas para escribir la historia desde su perspectiva como agentes de sus propios cambios sociales, políticos, artísticos, religiosos y culturales (Lockhart, 1992).

Para este fin, Restall subraya la participación de distintas disciplinas que permitan decodificar los problemas planteados por los documentos coloniales, de ahí la importancia de los estudios en antropología lingüística en la doble convergencia del periodo colonial maya, en la cual los epigrafistas pueden rastrear conceptos de los periodos Clásico o Posclásico en fuentes coloniales, o por parte de los etnólogos que pueden retroceder del presente a la Colonia para comprender la historia de estos pueblos indígenas (Restall 2001: 96; 2003: 146; Lockhart, 1992, Matthew, 2012: 8).

En el proceso de traducción crítica e interpretación de los textos que fueron surgiendo como resultado de los cotejos lingüísticos, filológicos, históricos y etnográficos, el estudio de Antje Gusenheimer (2006), sobre la aproximación metodológica para develar la historia escondida de fuentes etnohistóricas, fue de gran utilidad porque la autora ofrece una caja de herramientas que puede aplicarse a cualquier texto indígena colonial para reflexionar sobre su creación, usos y las significaciones culturales que circundan la obra indígena. Aquí se plantean los criterios dados por la autora y que fueron seguidos a lo largo de este trabajo de manera sistemática:

1. Revisión de la composición del manuscrito como fruto de la generación escrita de varios amanuenses en varias etapas en un lapso temporal aproximado. La autora propone dos modelos en esta aproximación. El primer modelo supone una primera versión o texto arquetípico compuesto por un amanuense quien conscientemente selecciona los textos y los pone juntos de acuerdo con temáticas o grupos significativos en un orden cronológico. Posteriormente, amanuenses de otras generaciones solo copiaron el antiguo manuscrito sin agregar o cambiar la versión original. Estos manuscritos fueron guardados en los archivos

locales y pasados a diferentes pueblos de generación en generación. El segundo modelo de manuscritos hace parte de una práctica rica en cambios en el contenido, cronología, estructura y estilo, donde los amanuenses crearon nuevos manuscritos arquetípicos que fueron reestructurados nuevamente por distintas generaciones de amanuenses.

2. Temática y semántica del documento, con el fin de revelar la estructura misma del manuscrito, los temas o tópicos centrales que se repiten reiteradamente dando lugar a una matriz del manuscrito con sus temáticas coherentes e incoherentes.
3. Géneros encontrados en el manuscrito mirando con lupa expresiones o fórmulas reiterativas que ayudan a entender el estilo de la narrativa de los textos.
4. Referencias cronológicas como sistemas de calendarios o información historiográfica.
5. Análisis de las características sintácticas para revelar el estilo de los amanuenses: sujetos o actores en las expresiones verbales, aspectos de tiempos verbales, voces activas o pasivas, expresiones temporales y espaciales, entre otros.
6. Características retóricas como el uso de metáforas, alegorías, alusiones, repeticiones, entre otros.
7. Revisar en detalle el manejo de la lengua, como la fragmentación de las palabras, puntuación, reglas ortográficas, el uso de expresiones anacrónicas, términos en español, nombres bíblicos, lenguaje coloquial, lenguaje esotérico, todos con el fin de revelar si el amanuense está copiando, entendiendo o sin entender los textos reproducidos.
8. Manos en los textos diferenciando cuántos amanuenses participaron en el proceso de escritura
9. Aproximación al estilo y preferencias de los amanuenses para definir un poco su carácter en los rasgos de su escritura.
10. Identificación temporal de los amanuenses si datos cronológicos en el manuscrito lo permiten.
11. Identificación de fuentes primarias para los amanuenses o identificación de las fuentes de transmisión de la información consignada en los textos.

Las respuestas a estos criterios metodológicos dados por Gusenheimer se encuentran detalladas en los capítulos de este estudio, especialmente porque el *Ritual de los Bacabes* tiene en sí mismo una matriz estructural consistente que le da coherencia y rigor a los diferentes textos

que hacen parte de este manuscrito colonial. Cada rezo, como se definen los textos en este estudio, se afirma en una tradición religiosa de larga duración que se verifica en los cotejos con textos epigráficos como en las fuentes etnográficas. La estructura ritual encontrada se verifica en cada texto, lo cual hace de este manuscrito un valioso documento que nos permite entender los conceptos culturales mayas que no habíamos podido leer anteriormente en las traducciones de este documento, porque ha sido leído sólo desde una perspectiva poética sin un ejercicio de confrontación filológica en el contexto de los conceptos de larga duración que hemos entendido sobre la religión maya y sus prácticas rituales aportados por los estudios epigráficos y etnográficos en la últimas décadas.

Paleografía y traducción

La paleografía en este estudio fue realizada usando el manuscrito digitalizado y publicado por la Universidad de Princeton (<http://publ.princeton.edu/viewer.php?obj=bn999802r#page/11/mode/1up>). Esta digitalización favorece la amplificación de caracteres que no son claros a simple vista, lográndose una transcripción más precisa de los 45 primeros textos que anteceden las recetas medicinales. En la transcripción se respetó la ortografía original y las puntuaciones que aparecen en muy pocas ocasiones. La segmentación de las palabras se corrigió para favorecer la lectura de los textos y el trabajo de traducción facilitó mantener la coherencia de esta segmentación a lo largo de todos los textos encontrando uniformidad y consistencia en las fórmulas repetitivas. No se modificaron las grafías, pero se establecieron criterios claros de cotejo con los vocabularios coloniales, los cuales tienen distintas ortografías, escogiendo las connotaciones más pertinentes de acuerdo con el campo semántico de los específicos pasajes que se iban traduciendo. En los casos en que los amanuenses alteraron la ortografía de los vocablos mayas, se respeta la grafía original y se coloca en corchetes la forma correcta. El ejercicio de haber realizado la traducción completa de los 45 textos o rezos y no de un fragmento permite observar la consistencia de los amanuenses en su intención comunicativa y obtención de las fórmulas rituales que permitieron el análisis filológico que se ofrece a lo largo de este trabajo.

A continuación, se muestra el sistema alfabético usado en el manuscrito y los sistemas fonéticos encontrados en los vocabularios coloniales, los cuales son importantes de reconocer al momento de escoger la acepción más acertada en el contexto de la traducción.

Alfabeto fonético en el manuscrito usado por los amanuenses.	Alfabeto fonético de los vocabularios y diccionarios coloniales	Alfabeto fonético usado en la traducción siguiendo los diccionarios modernos como el Cordemex (1984)
<i>b</i>	<i>b</i>	<i>b</i>
<i>c</i>	<i>c</i>	<i>k</i>
<i>ch</i>	<i>ch</i>	<i>ch</i>
<i>cḥ</i>	<i>chh, chch, cḥ</i>	<i>ch'</i>
<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>
<i>k</i>	<i>k</i>	<i>k'</i>
<i>l</i>	<i>l</i>	<i>l</i>
<i>m</i>	<i>m</i>	<i>m</i>
<i>n</i>	<i>n</i>	<i>n</i>
<i>p</i>	<i>p</i>	<i>p</i>
<i>p̣</i>	<i>pp,</i>	<i>p'</i>
<i>s, rara vez z</i>	<i>ç, z</i>	<i>s</i>
<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>
<i>th</i>	<i>th</i>	<i>t'</i>
<i>tz</i>	<i>tz</i>	<i>ts</i>
<i>ɔ</i>	<i>ɔ, dz</i>	<i>ts'</i>
<i>u</i>	<i>u, v</i>	<i>w</i>
<i>x</i>	<i>x</i>	<i>x</i>
<i>y</i>	<i>y</i>	<i>y</i>
-	El amanuense cuando no tiene espacio al margen derecho y el vocablo lleva una 'n', suele reemplazarla con una línea muy tenue por encima de la vocal que antecede la 'n'.	

Tabla 1: Sistema alfabético usado en el manuscrito.

Las vocales utilizadas en el manuscrito son las mismas del alfabeto latino, sin marcar diferenciación entre las tonalidades fonéticas de una misma vocal: vocal corta (*a*), vocal larga con tono bajo (*aa*), vocal larga con tono alto (*áa*), vocal rearticulada (*a'a*) y vocal glotalizada (*a'*), como se distinguen en el maya yucateco actual. Esto se debe a que, en los textos escritos coloniales en maya, la distinción entre estas variedades fonológicas no se marcó sistemáticamente, escribiendo sólo una sola vocal (Yoshida 2013: 3) como ocurre en este manuscrito que en raras ocasiones marca doble vocal para *caan/can*, 'cielo/serpiente' *cḥaah/cḥah* 'tomar/gotear'; sólo el contexto semántico facilita la elección del vocablo adecuado.

En algunos vocablos con características morfológicas silábicas CVC (consonante-vocal-consonante) no se diferencia la *n* de la *m* y viceversa para la segunda consonante, lo cual también se advierte en los vocabularios coloniales, en estos casos la selección del vocablo correcto se facilita porque la lista no da más opciones que la palabra escrita con *n* o *m*. Por ejemplo, el vocablo

tancase, ortográficamente escrito con ‘n’ en el manuscrito, aparece en los vocabularios coloniales de Motul y Viena como *tamcas* o *tamacas*, haciendo uso de la ‘m’ (*BMTV*: 321; *CMM*: 533). Los caracteres *h*, *y*, *u*, en algunos vocablos se pierden o se intercambian como también ocurre en los vocabularios coloniales. El signo ¥ es utilizado para expresar *yetel*, conjunción copulativa.

La transcripción del texto maya aparece en este trabajo con letra cursiva. Se respeta la paginación del manuscrito que también fue utilizada por Roys y Arzápalo en sus traducciones, lo cual hace fácil la comparación de las connotaciones escogidas por los distintos traductores, y se agrega en este estudio la foliación de las hojas. Los textos o plegarias no están enumerados en el manuscrito, pero cada traductor como Roys y Arzápalo han dado una numeración a estos textos; la numeración de los textos en este trabajo cuenta primero los textos escritos por el primer amanuense y al final se encuentran los dos textos de la segunda mano. Se utiliza la barra oblicua en la transcripción para indicar cuando un renglón de texto termina en el manuscrito original. Los números de comentarios a pie de página discuten aspectos problemáticos de la traducción y se coteja con fuentes coloniales u otros estudios, por ejemplo, las traducciones de Roys y Arzápalo. Al citar los vocabularios u otras fuentes coloniales, etnografías, u estudios de diversas disciplinas se respeta la ortografía de las fuentes citadas. En la traducción se siguen estrictamente las acepciones encontradas en los vocabularios coloniales y algunas veces se recurre a diccionarios de jeroglífica maya y diccionarios de otras lenguas mayences para ampliar o confirmar las connotaciones encontradas. La traducción sigue en lo posible la voz maya colonial escogiendo los términos en español que ofrecen los vocabularios coloniales; sin embargo, como se ha señalado, la propuesta del vocabulario colonial reduce la polisemia de significados cuando nos enfretamos a metáforas y difrasismos a lo largo de los textos rituales. La gramática del manuscrito se estudia siguiendo los aportes de Alfred Tozer (1921) en su trabajo crítico de las distintas fuentes coloniales que abordan la lingüística y gramática del maya yucateco, recurso invaluable que favoreció la traducción fiel de las acciones rituales encontradas en la obra.

Las fuentes principales utilizadas en la traducción y sus abreviaturas son las siguientes:

- Rbms* *Ritual de los Bacabes*, manuscrito. Físico y Digital, Universidad de Princeton.
- CMM* *Calepino Maya de Motul*, Edición crítica y anotada por René Acuña, 2001
- DMME* *Diccionario de Motul maya-español*, manuscrito, Antonio de Ciudad Real, 1577
- DMEM* *Diccionario de Motul español-maya*, manuscrito, Siglo XVII.
- JPP* *Diccionario de la Lengua Maya*, por D. Juan Pío Pérez, 1887

BMTV Bocabulario de Maya Than (Codex Vindobonensis), Edición de René Acuña, 1993
DMSF Diccionario maya-español del Convento de San Francisco Mérida, manuscrito, 1870
TIC Diccionario español-maya de Ticul, manuscrito, 1836-1847
BEL Arte de el idioma maya reducido a succintas reglas..., Pedro Beltrán, 1742
CAM Coordinación alfabética de las voces del idioma maya..., Juan Pio Pérez, 1898
A MAYA GRAMMAR Alfred M. Tozer, 1921
EBM Etnobotánica Maya, Ralph Roys, 1931
NEM Nomenclatura Etnobotánica Maya, Barrera Vásquez, Barrera Marín, 1976
DFY Diccionario de la Fauna Yucateca, Pacheco Cruz, 1958
DMC Diccionario Maya Cordemex, Alfredo Barrera Vásquez y colaboradores, 1980
CMSSMV Combined Mayan-Spanish and Spanish Mayan Vocabularies, Bolles.
DA Diccionario de Autoridades (1726-1739)
DRAE Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua.
TOED The Oxford English Dictionary, Second Edition.
EB Encyclopaedia Britannica, 15th Edition, 2010
CICY Centro de Investigación Científica de Yucatán, A.C., Flora de la Península de Yucatán, 2010
CONABIO Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 1992-2020

Siguiendo los trabajos de Barrera Vásquez (1957, 1965), Arzápalo (1965), Okoshi (1992, 2000, 2001, 2009) y Knowlton (2008, 2010, 2012, 2015, 2016, 2018, 2019) en sus traducciones de manuscritos coloniales yucatecos, la transcripción aparece en forma de versos o líneas numeradas con el fin de facilitar el reconocimiento de los recursos estilísticos y literarios encontrados en los textos. Sabemos que estos textos corresponden a una tradición tanto escrita como oral y que seguramente tuvieron que memorizarse para llevar a cabo las curaciones, por lo que los recursos retóricos y estilísticos como los difrasismos, aliteraciones, anáforas, rimas, sinomias, paranomasias, onomatopeyas, personificaciones, metáforas, entre otros, facilitaron la transcripción rítmica. Arzápalo al respecto ha enfatizado que los versos del Ritual de los Bacabes:

[...] siguen una rítmica constante que, recitados con un cántico mágico, producen un efecto sobrenatural y terapéutico al mismo tiempo que, como consecuencia ritual auxilian al médico sacerdote, a recordar los versos, o a interpretar acertadamente la escritura glífica, al emplearse como recurso mnemónico [...] (1993: 438) (Ver también Craveri en su reciente artículo sobre retórica y organización del discurso en este manuscrito, 2021: 179-213))

En el análisis que se ofrece en los capítulos de este estudio o en las notas hechas a la traducción, la paginación del manuscrito se referencia con la abreviatura *Rbms* para no confundir las páginas con las de este trabajo u otras citas, por ejemplo: “En *Rbms* 1 se lee...”, en vez de “en

la página 1 del manuscrito del *Ritual de los Bacabes* se lee...”. En los capítulos se escoge el uso de la ortografía colonial maya en orden de mantener la fidelidad de la fuente original y facilitar su comparación con textos coloniales y fuentes etnográficas tempranas. Sin embargo, se respeta la ortografía usada por autores cuando son citados para ilustrar la discusión. Este estudio se centra sólo en los textos rituales contenidos en las primeras 214 páginas del manuscrito, de manera que los textos de la última sección de recetas medicinales que se copiaron en *Rbms 214 a 237*, no son parte del análisis de este trabajo.

A continuación, se presenta el contexto histórico del *Ritual de los Bacabes* informando sobre su descubrimiento, condiciones físicas como papel, tinta y marcas de agua, aspectos que permiten discutir el origen del documento y su fechamiento. En estas líneas también se contextualiza el manuscrito en la práctica colonial de producción de textos avalados por las misiones religiosas y los documentos que se encuentran por fuera de las prácticas de reducción por lo que fueron clandestinos y de uso sólo para los intereses indígenas, como los Chilames, textos médicos, los textos de práctica religiosa cristiana, y este género de textos rituales medicinales al que pertenece el manuscrito.

Condiciones físicas del manuscrito.

El manuscrito fue dado por un nativo de Yucatán a Frederic J. Smith quien trabajaba bajo la comisión del coleccionista William Edmond Gates en el invierno de 1914-1915. Gates le dio el nombre al manuscrito por la frecuencia con que se nombraba a los Bacabes, deidades que aparecen mencionadas reiteradamente en los textos mayas coloniales. En 1930 Gates vendió el documento a Robert Garrett, quien en 1942 lo depositó en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y finalmente en 1949 lo donó a la Biblioteca de la Universidad Princeton, (Roys 1965: vii; <http://pucl.princeton.edu/objects/bn999802r#page/10/mode/2up>)

El manuscrito se encuentra en el Departamento de Libros Raros y Colecciones Especiales de la Universidad de Princeton, el cual alberga tres colecciones de manuscritos mesoamericanos que datan del siglo VII al siglo XX, incluyendo artefactos y cerámica mesoamericana. La colección a la que pertenece el *Ritual de los Bacabes* es la Garrett-Gates (C0744), la cual cuenta con aproximadamente 250 documentos coloniales escritos en caracteres latinos, en su mayoría en lenguas maya yucateco y k'iche', y otros documentos en lenguas kaqchikel, tzutuhil, tzeltal, pokoman, ch'orti', ch'ol y k'eq'chi para el grupo de lenguas mayances, pero también se encuentran

documentos en náhuatl, zoque y otomí. Estos documentos cubren temáticas desde textos medicinales como el *Ritual de los Bacabes*, Libros del *Chilam Balam* como el *Kaúá*, *Nah*, *Chumayel* y *Calkiní*, cartas de la guerra de castas, vocabularios, documentos de tierras, mapas, autobiografías y documentos de doctrina cristiana.

El manuscrito consta de 164 folios con una medida de 15.3 cm de alto por 10 cm de ancho, cada folio está escrito a una columna conformando un texto con un número de líneas o renglones que oscila entre 13 y 16. De la totalidad de folios, 95 están escritos al recto dejando el verso en blanco, y 69 folios están escritos al recto y verso del folio. El manuscrito tiene dos numeraciones arábicas tardías diferentes, una con números grandes en grafito que es inconsistente y la segunda corresponde a una paginación con tinta negra que enumera el verso y recto de los folios que contienen escritura totalizando 237 páginas. Esta última paginación es seguida por Ralph Roys, Ramón Arzápalo y David Bolles en sus trabajos de transcripción y traducción del manuscrito; Roys la denomina paginación y Arzápalo se refiere a folios. En esta investigación se mantendrá la referencia a esta paginación en la elaboración de la traducción y su análisis. Sin embargo, en este trabajo se aporta la foliación del manuscrito numerando el verso y recto de cada hoja, lo cual puede observarse en la traducción anexa.

La tinta utilizada en la elaboración de los textos tiene características de ser al carbón de color café o sepia, pues ningún espacio del papel a lo largo del manuscrito presenta marcas de deterioro en caso de haber sido usada la tinta ferrogálica, que como se sabe, por la composición basada en hierro y ácidos corroe el papel o deja halos de color marrón alrededor de los trazos. Otro elemento para señalar que se usó tinta al carbón son las señales de borramiento o trazos muy tenues en los espacios del manuscrito que padecieron la humedad.

Originalmente, el manuscrito contaba con una tapa de piel, cuyo origen no ha sido identificado por los restauradores de Princeton, y estuvo cocido por las marcas que se observan en sus hojas. Actualmente, el manuscrito se encuentra totalmente restaurado, sin rastros de humedad, conservando sus trazos caligráficos claros y legibles. El manuscrito está encuadernado, su cubierta es de pasta dura, y sus hojas perfectamente ajustadas a las dimensiones dadas arriba. Debe agregarse que el papel es muy delgado dando la percepción de transparencia en muchos de los folios, por lo cual el manuscrito es frágil para su manipulación; en aquellas hojas escritas en los dos folios se lee claramente la escritura del verso del papel. Sin embargo, la Universidad de

Princeton ha hecho un trabajo excepcional digitalizando el documento, por lo cual su acceso a investigadores para su lectura no lesiona el manuscrito en sí mismo.

Sin embargo, las condiciones físicas actuales del manuscrito son mucho mejores del estado en que se observa en la edición facsimilar publicada por Arzápalo en 1987, en cuyas imágenes se observan rastros de humedad y deterioro del papel, por lo cual en algunas secciones se pierden los rasgos caligráficos. Arzápalo señala que esta copia del manuscrito fue tomada directamente del original y permitida para su publicación por la Universidad de Princeton, gracias al entonces curador Alfred Bush (Arzápalo, 1987: 8). Ralph Roys también contó con una copia del manuscrito para realizar su transcripción y traducción, pero esta copia le fue otorgada por Ruth Lapham Butler, quien custodiaba el Edward E. Ayer Collection en la Newberry Library de Chicago (Roys 1965: viii).

El papel y las marcas de agua.

El papel utilizado es europeo por las líneas del verjurado que se observan a contraluz. El estudio de las marcas de agua o filigranas del manuscrito completo arrojó 7 fragmentos por la doblez del papel que en el análisis sintetizan 3 marcas de agua diferentes. Cada porción de marca de agua representada aquí es una reconstrucción de la figura cosida en el bastidor donde se fabricó el papel. Los pliegos de papel fabricados se doblaban para hacer los cuadernillos, de manera que las marcas podían quedar divididas en dos hojas del cuadernillo, como ocurre en los dobleces de los pliegos de papel utilizados para este manuscrito. En la tabla 2, la parte superior de la marca de agua se representa como fragmento A y la parte inferior como fragmento B. Se muestran las páginas y folios donde se encuentran los fragmentos de estas marcas de agua con una reconstrucción gráfica en el centro de la tabla. Sólo hasta el año 2018 la biblioteca de la Universidad de Princeton permitió la toma de fotografías de sólo algunas filigranas, de las cuales, dos fotografías se incluyen en la tabla.

Folios Fragmento A (Parte Superior)

f. 11 (pág. 11)
f. 20 (pág. 25)
f. 21v (pág.26)
f. 33v (pág.38)
f. 38 (pág. 43)
f. 90v (pág. 100)
f. 94v (pág. 104)

Marca de Agua o Filigrana

1



Folios Fragmento B (Parte Inferior)

f. 1 (pág. 1)
f. 10 (pág. 10)
f. 17 (pág. 24)
f. 22 (pág.27)
f.34 (pág. 39)
f. 37v (pág. 42)
f. 89 (pág. 99)
f. 93 (pág. 103)

Fragmento A (Superior)

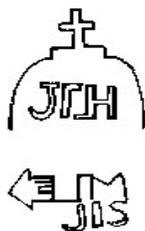
f. 44 (pág. 49)

f. 52 (pág. 57)
f. 62- f.62v (pág. 69-70)
f. 74v (pág. 84)
f. 82v (pág.92)

Fragmento A (Superior)

f. 99- f. 99v (p. 109-110)
f. 106 – f. 106v (p. 123-124)
f. 111 – f. 111v (p. 133-134)
f. 117 – f. 117v (p. 145-146)
f. 125 – f. 125v (p. 161-162)
f. 131 – f. 131v (p. 173-174)
f. 146 –f. 146v (p. 203-204)
f. 153 – f.153v (p. 217-218)

2



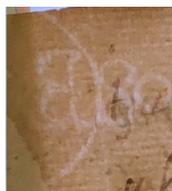
Fragmento B (Inferior)

f. 43v (pág.48)
f. 50 (pág. 55): solo el rasgo de la flecha a la izquierda.
f. 51v (pág. 56)
f. 61v (pág. 68)
f.73 (pág. 83)
f. 81 (pág.91)

Fragmento B (Inferior)

f. 110 – f. 110v (p. 131-132)
f. 120 – f. 120v (p. 151-152)
f. 128 – f.128v (p. 167-168)
f. 138 – f. 138v (p. 187-188)
f. 139 – f. 139v (p. 189-190)
f. 148 – f. 148v (p. 207-208)
f. 158 – f. 158v (p.227-228)

3.



Fragmento C

f. 121 – f. 121v (p. 153-154)
f. 129 – f. 129v (p. 169-170)
f. 145 – f. 145v (p. 201-202)
f. 152 – f. 152v (p. 215-216)
f. 161 – f. 161v (p. 233-234)



Tabla 2. Frecuencia de aparición de filigranas.

Las fotografías de la tercera filigrana fueron tomadas en el 2018, gracias a la colaboración del del curador del Departamento de libros raros de la Universidad de Princeton, Don Skemer. Los dibujos fueron hechos por la autora de este trabajo.

Como puede observarse, para las filigranas 1 y 2 existe un patrón en el corte del papel que por su secuencia se puede reconstruir la marca de agua de una página a la siguiente, pero no siempre las secuencias de fragmentos conservan esta regularidad. En la tercera filigrana los fragmentos en los folios no son secuenciales entre un folio y en el siguiente. La representación que se propone aquí tiene tres fragmentos, A, B y C, donde este último tuvo que formar parte de la filigrana tejida en el bastidor, por la estrecha relación que tiene en su aparición junto con los otros dos fragmentos. El papel correspondiente a esta última filigrana es usado desde el folio 99 o página 109 y a partir de este punto los amanuenses usan el recto y verso de las hojas, probablemente porque éste es el último tipo de papel que tienen disponible.

Cabe señalar que en la fabricación y circulación oficial de papel proveniente de Europa el valor de las marcas de agua como medio para determinar la fecha de fabricación del papel y su

procedencia es limitante para la Colonia porque no se cuenta con todas las fechas, excepto para el siglo XIX que hasta llegan a incluir el nombre del fabricante. Tampoco sabemos si varios diseños fueron utilizados por un solo fabricante (Sánchez 1993: 92). De acuerdo con Okoshi, el papel oficial durante la colonia varió en su procedencia pasando desde la fabricación española hasta la importación de papel de Italia, Francia e Inglaterra para abastecer la creciente necesidad de papel. Okoshi encontró que en el Códice Calkiní seguramente se usó papel introducido ilegalmente y que ese podría ser el caso para el Ritual de los Bacabes, por pertenecer a la misma área de procedencia, (Conversación personal en marzo, 2019).

Para el fechamiento del *Ritual de los Bacabes* se han usado las últimas dos hojas que tienen fragmentos de una bula de indulgencia plenaria, documento hecho en letra de molde, fechado en Madrid, el primero de febrero de 1779 por don Manuel Ventura Figueroa. Sin embargo, para precisar el fechamiento del manuscrito las filigranas al ser comparadas con marcas de agua documentadas en otros manuscritos pueden dar luces sobre el periodo de tiempo en que fue realizado el proceso de escritura.

La primera filigrana utilizada que aparece en los primeros 93 folios del manuscrito corresponde al tipo de escudo rematado en una cruz latina trebolada y espada en el centro. Esta filigrana ha sido encontrada en Madrid en un documento impreso fechado en 1730 por el investigador Edward Heawood, pero no se conoce el nombre de la fábrica de papel, de acuerdo con el Proyecto de Filigranas Hispánicas del Instituto del Patrimonio Cultural de España (Figura 1).

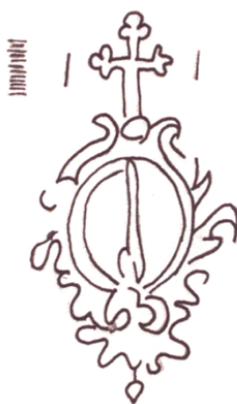


Figura 1. Marca de Agua 1
Filigrana No. 0013785A, Filigranas Hispánicas
(http://www.mecd.es/filigranas/buscador_detalle?idFiligrana=0013785A)

La segunda filigrana que aparece en el manuscrito entre los folios 43 a 82, corresponde a las letras JPH flanqueadas por volutas rematadas por cruz y cartela inferior con letras RVMEV, el cual es el fabricante del papel. Esta marca de agua procede del Archivo Histórico Provincial de Lugo, Caja 638, L. 10, F. 8, fechado en 1786 por José Luis Basanta Santos, de acuerdo con el Proyecto de Filigranas Hispánicas (Figura 2).

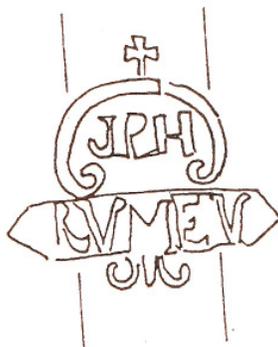


Figura 2. Marca de agua 2
Filigrana No. 0029737A, Filigranas Hispánicas
(http://www.mecd.es/filigranas/buscador_detalle?idFiligrana=0029737A)

La tercera filigrana que cubre los folios 99 al 161 corresponde a un escudo con iniciales BAS, el fabricante del papel, con pequeños grupos circulares en la parte exterior, y en la parte superior una cruz latina. Este papel fue encontrado por José Luis Basalta en el Archivo del Museo Provincial de Pontevedra, fechado en 1795 y su procedencia es Madrid (Figura 3).



Figura 3. Marca de agua 3
Filigrana No. 0032285A, Filigranas Hispánicas
(http://www.mecd.es/filigranas/buscador_detalle?idFiligrana=0032285A)

Todos estos elementos aclaran que el papel utilizado procede de España y que el proceso de escritura se realizó a finales del siglo XVIII con papel traído al área de Calkiní desde la primera

mitad de ese siglo, el papel sellado de 1779 y papel tardío que muestran las dos últimas filigranas. Esto implica que la elaboración del manuscrito fue un proyecto que requirió la utilización de recursos de baja adquisición en el área de Calkiní y que fueron reservados para la copia de un manuscrito mucho más antiguo, que de acuerdo con Roys y Arzápalo, pudo datar de la primera mitad del siglo XVII o anterior (Roys, 1965: vii; Arzápalo, 1984: 10).

Los amanuenses en su ejecución del manuscrito.

El manuscrito fue elaborado a dos manos, a lo largo del documento se pueden diferenciar dos caligrafías, la primera mano cobija casi la totalidad del manuscrito. La segunda caligrafía participa en la elaboración de dos textos y en recetas medicinales inscritas al final del manuscrito. Las primeras tres oportunidades en las que el segundo amanuense interviene en el documento están al verso de los folios donde el primer amanuense desarrolla el texto, e introduce textos completos pero cortos utilizando uno o dos folios para su elaboración. Es importante entender que el primer amanuense puede utilizar hasta 20 folios para la totalidad de un texto, de manera que dos folios hacen referencia a textos muy cortos. El primer caso donde la segunda mano interviene, lo hace en las páginas 20 y 21. El segundo caso aparece en las páginas 62 y 63 y el tercer caso en la página 70 para una corta receta medicinal. Al final del documento el segundo amanuense participa en 8 folios en la sección de las recetas medicinales, sección que es escrita a dos manos utilizando el recto y verso de los folios, quizá por la escasez del papel como se ha mencionado anteriormente.

Sin embargo, Zoraida Raimúndez Ares identifica 7 manos en el manuscrito documentando las diferentes grafías encontradas en sus observaciones (2018: 448-449). Al revisar su argumentación en este estudio se difiere de sus resultados porque los dos amanuenses en una misma página pueden tener diferentes grafías para un mismo carácter, o en muchos casos ocurre un cambio de tinta o la pluma requiere recargarse de forma que la caligrafía se ajusta al exceso de tinta en el papel; en otros casos el papel tiene más pulpa por lo que no se exhibe transparencia en el papel y el asentar de la pluma cambia como se observa específicamente en las páginas 64 a la 67 y 115 del manuscrito.

Al final del *Ritual de los Bacabes* en la página 237 se registra una firma con el nombre de Juan Canul y no Joan Canul como refiere Arzápalo (1987: 10). Esta inscripción es hecha con una tinta diferente a la que se venía manejando, no es sepia sino con tonos café-dorado. Igualmente, la caligrafía difiere completamente de las dos manos que elaboraron el manuscrito. Este rasgo de la

firma sugiere que un tercer actor hace parte de la conservación de este manuscrito, seguramente el proyecto estuvo bajo la supervisión de la familia Canul. Esta firma quizá pertenece a uno de sus descendientes a quien el manuscrito debió otorgarle un rasgo distintivo dentro de la tradición familiar Canul.

Este proyecto de elaboración del manuscrito perteneció a un grupo privilegiado que tenía acceso al papel y conocían las reglas de la diplomática para dar un carácter más formal a sus documentos, aunque el manuscrito no tenía un carácter diplomático para ser presentado a las autoridades españolas para alegar algún derecho, si cuenta con algunos elementos que hace pensar que los amanuenses conocían su trabajo formalmente. Al respecto Quesada y Okoshi nos ilustran cómo los mayas hicieron este trabajo con los documentos de carácter diplomático:

[...] Con respecto a esto se puede observar en los amanuenses indígenas la intención de incorporar en sus escritos, al menos, cuatro elementos utilizados en la documentación española, con el fin de legitimarlos. Uno es el lugar y fecha. La data se registraba en español o en ambos idiomas. El segundo es el nombre de los testigos y sus rúbricas para establecer de manera fehaciente quiénes eran los responsables del manuscrito. El tercero es el de ciertas oraciones o frases para certificar la fidelidad del contenido del documento cuando era copia del original, aunque los escribas mayas también plasmaron en sus textos eventos legitimadores de naturaleza prehispánica. Y finalmente, la invocación a una autoridad española (gobernador de la provincia, juez de comisión, rey) o a una indígena reconocida por la primera (gobernador del cuerpo de la república o funcionarios de esta institución) [...] (Okoshi y Quesada 2001: 29-30).

Aunque este manuscrito no fue realizado con fines administrativos o para presentar en procesos legales, la utilización de los fragmentos del documento religioso como papel de segunda mano cumple con tres de estos cuatro elementos planteados por Quesada y Okoshi. En primer lugar, ofrece una fecha que sabemos no fue la exacta en la que se realizó el manuscrito, pero brinda una aproximación temporal. En segundo lugar, utilizar el papel sellado da cierta legitimidad al manuscrito, al constatar que sus amanuenses pertenecían a una élite con reconocida autoridad y acceso a documentación importante. Otro aspecto que da legitimidad al manuscrito es la constante reiteración en los textos de la frase *ci bin yalabal*, ‘aunque sea ha de ser dicho’ o ‘así ha de ser dicho’, fórmula frecuente en textos orales que marca la veracidad del documento (Conversación personal con Michela Craveri, octubre 2020).

Tenemos entonces que la representación de una autoridad está presente en el estilo diplomático utilizado en el manuscrito; tanto el uso del papel europeo, el uso de los fragmentos del documento religioso que tiene un sello, como también el nombre en la firma de un descendiente de la familia Canul al final del siglo XVIII debieron ser marcas de autenticidad para sus

descendientes. Sabemos que el linaje Canul tiene una larga historia en el noroccidente yucateco, que muchos documentos se atribuyen a escribas y batabes de este linaje y el *Ritual de los Bacabes* hace parte de esta historia de la Provincia Canul.

A los Canul se le atribuyen manuscritos como el *Códice Calkiní*, el *Chilam Balam de Chumayel*, la *Carta de los diez caciques mayas a Felipe II*, en los cuales se hace mención explícita a batabes y personajes importantes de este linaje, cuyos manuscritos originales fueron elaborados en el siglo XVI. Otro manuscrito que se les atribuye son los *Cantares de Dzitbalché*, fechado para el siglo XVIII, el cual no menciona a esta familia, pero sabemos que Dzitbalché llegó a depender de la autoridad suprema de Calkiní, ciudad gobernada por los Canul (Okoshi 1992: 183; Nájera 2007: 9-18). Juan Canul es un nombre común que aparece en varias oportunidades, es mencionado en el *Códice Calkiní* como gran *batab* de Nunkiní, en el texto 9 fechado en mayo de 1595 y en el texto 6 del mismo *Códice* también se menciona a Juan Canul como anciano escribano (Okoshi 1992: 122, 137; 2009: 72, 86). En la *Carta de los diez caciques mayas*, fechada en 1567, aparece Juan Canul como cacique de Nunkiní (Zimmerman 1970: 32), lo cual confirma Okoshi situando a Juan Canul como *batab* de Nunkiní en 1565 (Okoshi 2009: XVIII). El autor también refiere que el linaje Canul luego de la caída de Mayapán se radicó en Calkiní, estableciéndose por más de tres siglos en la Provincia Canul, la cual expandió su dominio en el noroeste de Yucatán, teniendo bajo su jurisdicción a pueblos como Maxcanú, Cochola, Halachó, Mopila, Becal, Nunkiní, Tepakam, Dzitbalche y Muna, junto con otras aldeas más pequeñas sujetas a Calkiní (Okoshi 1992: 281; 2009: XVIII).

El proceso de producción de manuscritos yucatecos coloniales.

En el contexto colonial, un documento como el *Ritual de los Bacabes* plantea muchas preguntas sobre su aparición, especialmente cuando se trata de un manuscrito con auténticos textos medicinales que mezclan conocimientos ricos en plantas curativas como también elementos rituales y mitológicos propios de la cultura maya. La conservación del manuscrito nos lleva a cuestionar las razones por las cuales fue elaborado y custodiado de tal forma que nos ha llegado hasta nuestros días como testigo de los esfuerzos de un grupo que insistió en mantener sus tradiciones a pesar de las nuevas dinámicas que imponía la misión de los frailes católicos. Este es el resultado de la resistencia de las familias que tuvieron acceso a la educación y privilegios ofrecidos por los frailes en un contexto que obligaba a la pérdida de su organización política, su

religión, su sistema de escritura y los documentos antiguos que guardaban sus formas de interactuar con el mundo y afirmar su identidad.

De acuerdo con los estudios en antropología lingüística sobre las transformaciones que sufrió la lengua maya yucateca en el periodo colonial, William Hanks ofrece una perspectiva muy novedosa sobre la labor de los frailes en las tierras de Yucatán cuando eran realmente pocos los frailes asignados para convertir esta área a la religión cristiana. El autor sostiene que el elemento central del proceso de conversión fue un amplio proyecto de reducción, es decir, reordenamiento, subyugación y catequización, que fue conducida en lengua maya. Como resultado del proceso emergió una nueva variedad del lenguaje nacida de traducciones que necesariamente no implican una completa comprensión de los conceptos y significaciones de la cultura hablante al momento de la conquista, pero que con el tiempo fue apropiada por los hablantes del maya colonial nacidos posteriormente, e irónicamente usada como instrumento de resistencia a la opresión colonial (Hanks 2012: 449: 2010).

La labor de reducción tuvo dos objetivos principalmente, el primero fue reorganizar las comunidades espacialmente para un mayor control y el segundo fue crear los recursos necesarios para educar en la conducta correcta a los indígenas. Los mayas fueron reorganizados y congregados en lugares centralizados llamados pueblos reducidos, y durante los primeros 50 años de la Colonia más de 200 pueblos fueron destruidos forzando la relocalización de los habitantes. Cada uno de estos nuevos pueblos reducidos pertenecían a una parroquia llamada guardianía, las cuales congregaban a las comunidades para practicar las nuevas creencias religiosas, impartir el nuevo sistema de gobierno y vigilar la misión. Hacia finales del siglo XVI, la Península contaba con 23 guardianías cada una con un radio que implicaba el pueblo cabecera con su convento y los pueblos satélites o las visitas. Cada pueblo reducido contaba con una forma de gobierno o cabildo con miembros que debían ser bautizados y tener nombres cristianos para firmar los documentos. Como en las misiones, estos cabildos también funcionaban en maya y estaban conformados por un gobernador, los miembros del ayuntamiento y la posición de escriba, quien ocupaba un papel muy importante en esta organización por la producción y archivo de los documentos del pueblo. Los escribas eran escogidos y entrenados por los frailes y asistentes nativos llamados maestros cantores o maestros de capilla. Los frailes fundaron primero escuelas en sus conventos donde los eclesiásticos formaron a los hijos y miembros de alto rango de las familias principales, allí se le enseñaba a leer, escribir, cantar y tocar el órgano, notando los frailes que con el tiempo estos

indígenas podrían ocupar altos cargos o convertirse en los predicadores o maestros de las nuevas generaciones. Así los frailes resolvieron el problema del bajo número de religiosos en el área utilizando a los mismos mayas como recursos humanos valiosos en la misión religiosa y política de reducción, estableciendo escuelas incluso en los pueblos *visitas*, a cargo de un *maestro* o maya instructor (Hanks 2012; 2010; Okoshi 2009; Knowlton 2010, 2008; Restall 1997).

Los gobernantes, *batab* y *halach uinic*, los escribanos, *ah tzib cah*, y los sacerdotes, *ah kin*, en una sociedad que los privilegió por siglos en sus posiciones, debieron reformular su lugar en la nueva estructura colonial. Los *halach uinic* fueron reemplazados rápidamente por los gobernadores españoles y los caciques o *batab* permanecieron en el poder local al inicio de la conquista, pero la nueva jerarquía los obligó a moverse de sus posiciones, donde alcaldes, regidores y escribanos fueron los ejes de la nueva administración local española. Los escribanos del pueblo, *ah dzib cah*, empezaron a tener un mayor rol en la jerarquía maya, pero en la nueva estructura española tenían una posición de menor rango, por lo cual jugaron un papel central en la Colonia por su habilidad de escribir usando los caracteres latinos y su conexión con el poder local de la nueva organización de los pueblos mayas (Chuchiak 2009:160). Los talentosos *ah dzib* vieron la valiosa oportunidad de ocupar posiciones como maestros o cantores de capilla y escribanos del pueblo. Muchos de ellos sirvieron el propósito de enforzar la fe cristiana, otros se rebelaron, pero otros regresaron a sus pueblos con la dificultad de negociar entre las nuevas enseñanzas y las creencias de sus comunidades. De todas maneras, con las habilidades de escribir en caracteres latinos y enseñar la nueva doctrina, al interior de las comunidades indígenas, los maestros o cantores tuvieron cierta autonomía lejos de la directa supervisión eclesiástica y jugaron un papel importante en el desarrollo de esta sociedad en los siguientes tres siglos de la colonia produciendo y guardando los textos escritos y dando forma a las prácticas religiosas de los pueblos nativos (Christensen 2016: 5).

Los escribanos por su parte produjeron documentos administrativos en su propia lengua que sirvieron como criterios para resolver disputas legales, mantener la organización espacial diseñada en el proceso de reducción y conservar los archivos históricos de los pueblos y sus familias. Estos documentos escritos por los mayas y que sirvieron para estos fines de organización cívica y política son los documentos notariales y entre estos tenemos los títulos de tierras, peticiones para la intervención de las autoridades, probanzas para demostrar los derechos basados en descendencia o linaje, diligencias demostrando las prácticas apropiadas y las encuestas de tierra

para reclamar derechos basados en lugar de vivienda o trabajo en las milpas, como también facturas o testamentos para demostrar la pertenencia de tierras. La existencia de estos documentos en etapas tempranas de la Colonia demuestra que los mayas con rangos jerárquicos en el sistema nativo aprendieron rápidamente a producir trabajos en caracteres latinos al menos hacia 1550 (Hanks 2010; Gunsenheimer 2006; Okoshi y Quesada 2001; Restall 1997).

Los escribanos y maestros también participaron en la producción de textos religiosos autorizados por los frailes, los cuales se produjeron en lengua maya yucateca usando los caracteres latinos y la lengua reducida para los propósitos de la misión católica. Estos textos hacen parte del repertorio que los frailes buscaban autorizar y dar el visto bueno para su difusión. Christensen propone tres categorías para estos textos religiosos supervisados por los eclesiásticos. La primera categoría obedece a aquellos documentos producidos por los misioneros, ayudantes nativos o ambos, escritos con el propósito de la lectura de textos cristianos para reforzar la misión de convertir a los indígenas. Estos textos eran estrictamente revisados por los eclesiásticos y autoridades cívicas y eran los documentos en los que más confiaban estas autoridades para preservar los fines de la reducción. La segunda categoría corresponde a textos escritos a mano por frailes o nativos o ambos usados para su discusión en la esfera local; los frailes buscaron supervisar esta producción de documentos para verificar la fidelidad de las ideas religiosas cristianas. La tercera categoría se refiere a textos escritos por nativos para los nativos, sobre textos eclesiásticos, los cuales fueron de gran preocupación para los misioneros por posibles adaptaciones e interferencia cultural, e hicieron parte de una categoría de textos no oficiales o no avalados por las autoridades. Christensen agrega que otra práctica complementemente clandestina y por fuera de las esferas de las guardianías es la producción y copia de los textos llamados *Chilam Balam*, los cuales de acuerdo con los argumentos de Hanks fueron escritos fuera de la misión y la supervisión eclesiástica (Christensen 2016: 5-8). Hanks incluye entre estos textos que se escribieron por fuera de la misión cristiana el *Ritual de los Bacabes*, señalando que tanto los Chilames como el *Ritual* fueron considerados por los frailes como supersticiones y curiosidades que impedían la práctica cristiana; para los frailes estos textos perpetuaban la brujería en el caso de los textos medicinales como la subversión política en el caso de los Chilames. Por esta razón si los frailes conocían la existencia de este tipo de documentos, estos eran confiscados, revisados y destruidos como lo hicieron con los libros jeroglíficos en la temprana época colonial (Hanks 2010: 338; Knowlton 2010: 34).

Sin embargo, pese a que los Chilames se han estudiado desde una perspectiva de iluminar los conceptos de la cultura maya prehispánica inmersa en estos textos, Hanks ha subrayado una nueva forma de mirar su contenido en el que se puede apreciar la transformación colonial de la cultura y la lengua yucateca. De acuerdo con el autor, estos textos fueron producidos en la esfera de la prohibición por los indígenas para los indígenas, pero son una amplia evidencia de la apropiación del sistema de escritura española para sus propios propósitos, y más allá de usos de caracteres latinos, estos textos manifiestan en la voz de muchos pasajes el translenguaje del maya reducido creado por los frailes junto con los nativos mayas que ayudaron en los procesos de traducción y sistematización de la lengua (Hanks 2010: 19-20; Christensen 2016: 10).

Los libros del *Chilam Balam* por lo regular tienen el siguiente contenido delineado a grandes rasgos por Gunsenheimer:

1. Predicciones organizadas por periodos temporales del calendario maya (Katun, tun, kin) como también referencia a los signos del zodiaco europeo para revelar su impacto en el carácter y salud de las personas.
2. Narrativas históricas, mitos y reportes mencionados bajo los ciclos de los katunes o en años cristianos en forma de almanaques, o en pequeñas cuentas que por lo general aparecen fragmentadas.
3. Acertijos o adivinanzas que obedecen al lenguaje zuyúa, el cual se refiere al formato de preguntas y respuestas.
4. Prescripciones médicas para curar diferentes clases de enfermedades.
5. Versiones mayas de pasajes bíblicos como el Génesis, el Apocalipsis y el mito de creación.
6. Textos rituales que se refieren a la ceremonia del fuego.

De acuerdo con la autora, esta variedad de tópicos en los manuscritos da la impresión de una riqueza en diferentes intereses, puntos de discusión, necesidades y lineamientos, los cuales fueron importantes para los mayas yucatecos fuera de la esfera administrativa y de la misión. Esto permite observar el proceso en que se fueron combinando la cultura tradicional maya con la cristiana europea española para crear una concepción de mundo que encajó en la vida cotidiana del Yucatán colonial, (Gunsenheimer 2006: 20). A estas características que la autora describe de los Chilames, debe añadirse que ocasionalmente estos libros traen ilustraciones y fueron copiados a lo largo del periodo colonial hasta el siglo XIX. Ninguno de los libros existentes tiene un título, fecha, y en la mayoría los autores son desconocidos, sólo el amanuense es conocido para el *Chilam*

Balam de Nah (Gluber y Bolles: 2000: 1) y sugerido compilador para el *Chilam Balam de Chumayel* (Roys 1933: 14); Mediz Bolio 2000: 14). Muchos de estos libros son el resultado de un trabajo colectivo llevado a cabo por múltiples amanuenses en distintas épocas hasta el final de la Colonia. Otro aspecto interesante en esta discusión es que muchos de los estudios que comparan los pasajes que son cognados entre estos manuscritos, concluyen que no hay un libro que emerja como el libro original o del cual se hicieron las copias. Hanks infiere que la respuesta a esta problemática puede ser que muchos textos circularon independientemente o hubo un cierto tipo de discurso oral que circuló y fue puesto por escrito en las diferentes comunidades donde los libros se mantenían; de hecho, el autor ve la posibilidad de la existencia de antiguos libros jeroglíficos que explicarían los cognados, (Hanks 2010: 338-342).

Bricker y Miram hicieron una categorización de los manuscritos yucatecos coloniales señalando que hay tres tipos por su contenido repetitivo o cognados, las dos primeras categorías corresponden a los llamados Chilames y la tercera a las Crónicas: La primera categoría los libros se enfocan en historia y profecía como los de Chumayel, Tizimín, Maní y Tusik. El segundo grupo de libros se enfocan en astrología y recetas medicinales, como los libros de Kaúa, Chan Kah, Nah, Tekax e Ixil. Y el tercer grupo de libros tienen como foco eventos históricos relevantes para las comunidades donde se produjeron estas crónicas como las de Calkiní, Yaxkukul y Chac Xulub Chen, y Oxkutzcab, (2000: 82). Gunsenheimer hace una división de los Chilames por su localización geográfica, donde los manuscritos producidos en el norte de la Península contienen un número fragmentado de narrativas históricas con almanaques o ruedas del katun y pronósticos; a este grupo pertenecen los libros de Chumayel, Tizimín y Maní. Los manuscritos producidos al sur de la Península se enfocan en prescripciones para curar enfermedades como el Chan Kah, y almanaques astrológicos europeos con pronósticos como el Tekax y Nah (2006: 23-24).

Barrera Vásquez y Rendón en su intento por categorizar los contenidos de los Chilames en el *Libro de los libros del Chilam Balam* refieren que el material de estos manuscritos coloniales es completamente heterogéneo describiendo el tipo de textos que se pueden encontrar clasificándolos de la siguiente manera:

- a. Textos de carácter religioso puramente indígena
- b. Textos cristianos traducidos del español al maya yucateco
- c. Textos de de carácter histórico narrados sobre la base de la cuenta corta maya o rueda del katun

- d. Textos médicos con o sin influencia europea
- e. Textos cronológicos comparando series de katunes con su equivalente en el calendario cristiano
- f. Almanaques astrológicos incluyendo predicciones
- g. Textos de la astronomía imperante en Europa en el siglo XV
- h. Rituales
- i. Textos literarios, novelas españolas
- j. Textos misceláneos

Los autores refieren que la diversidad de este contenido abarca todas las fases culturales por las que fueron pasando las comunidades mayas en los siglos de la Colonia hasta que dejaron de compilarse. El nombre dado a estos textos surge de la anotación que el filólogo mayista Juan Pio Pérez asienta en una de sus transcripciones de su *Códice Pérez*: ‘Hasta aquí termina el libro titulado Chilambalam que se conservó en el pueblo de Maní’. Barrera Vásquez explica que *balam* significa jaguar o brujo en sentido figurado, pero es el nombre de un famoso profeta que probablemente existió antes de la llegada de los españoles; mientras que *chilan* es el título que se daba a la clase sacerdotal que interpretaba los libros y la voluntad de los dioses’ (Barrera Vásquez y Rendón 2002[1948]: 9).

Es importante subrayar que, desde la perspectiva indígena, toda fuente que registra la historia ya sea mítica o cronológica de sus pueblos, obedece al género *kahlay*. Este es el nombre que los autores indígenas usaron para referirse a cuentas históricas y legendarias, considerado como un género en los textos de lengua yucateca que significa memoria o memorial. De acuerdo con Knowlton, este término se lee en los manuscritos coloniales tanto en pasajes míticos o mitografías como las que se compilan en Chumayel, profecías en ruedas de katun, hasta en historiografías o crónicas de pueblos o familias importantes. Las fuentes de historia para los mayas se encuentran inscritas en monumentos o libros y cumplen la función de guardar la conciencia histórica de las comunidades mayas, especialmente en tiempos en los que la pérdida de textos en escritura jeroglífica y como la misma pérdida de este sistema de escritura, llevaron a los mayas coloniales a producir documentos que permitieran la continuidad del diálogo de su propia historia por varias generaciones (Knowlton 2010: 37-38).

De los textos cristianos traducidos al maya yucateco, Christensen se ocupa de este tipo de manuscritos en su reciente estudio de los libros de Teabo. El autor sustenta que recientemente los

académicos están empezando a hacer una distinción entre los Chilames y aquellos manuscritos religiosos que contienen compilaciones de textos religiosos derivados de las prácticas cristianas y que fueron compilados a lo largo de la Colonia. Para Christensen los compiladores de estos textos tenían conocimiento de la diferencia entre los documentos cristianos y la variedad que se incluyen en los Chilames, y que de todas maneras muchos de estos fragmentos cristianos fueron copiados en los libros de los Chilames. Dos buenos ejemplos de esta categoría de manuscritos son el *Cuaderno de Teabo* y el *Manuscrito de Morley*. Christensen encuentra en la Colección Garrett-Gates de Manuscritos Mesamericanos de la Universidad de Princeton varios ejemplos de este tipo de textos que incluyen entre otros, oraciones cristianas, registros de difuntos, narraciones del Génesis, la Pasión, discursos sobre la misa, arte para el buen morir, entre otros. Para Christensen, estos cuadernos cristianos mayas son una fuente de estudio sobre los aspectos de la religión católica en las comunidades mayas como la historiografía concerniente a la evangelización, significación de la religión otorgada por los indígenas y la producción de textos en el periodo colonial (Christensen 2016: 16-18).

De los textos rituales tenemos *Los cantares de Dzitbalché*, título dado por ser encontrado en esta ciudad por Alfredo Barrera Vásquez en 1942 y fechado por el mismo mayista probablemente alrededor de 1740. Este manuscrito es considerado una copia de manuscritos más tempranos que consiste en 15 cantares ricos en su expresión poética y contenido religioso donde se leen ceremonias, oraciones, cantos a la naturaleza, deidades mayas y rituales en la esfera de finales de periodo, sacrificios por flechamiento e iniciaciones femeninas. Esta obra es considerada de gran valor por aportar información sobre la afición teatral, musical y coreográfica de la sociedad maya colonial. (Barrera Vásquez 1965; Nájera 2007). Es importante recordar como se mencionó arriba que Dzitbalché fue un pueblo que estuvo bajo la jurisdicción de los Canul.

Cabe resaltar ahora estrictamente los textos médicos que se produjeron en la Colonia por los indígenas mayas sobre la medicina empírica o recetas medicinales. Los manuscritos categorizados como Chilames y que presentan contenido médico son el *Chilam Balam de Kaúá*, *Chilam Balam de Ixil*, *Chilam Balam de Tekax* y el *Chilam Balam de Nah*. Otros textos con contenido medicinal son el *Cuaderno de Teabo*, el *Manuscrito de Sotuta*, el *Manuscrito de Mena* y los *Libros del Judío*. Birman menciona que de este último grupo de libros se conocen aproximadamente 10 textos que han sido difíciles de fechar, probablemente para el siglo XIX. Los documentos que la autora lista son los siguientes: *Libro del judío*; *Libro de medicina maya*; *Libro*

de medicina maya de Sotuta; Libro del judío de Sotuta; Cuaderno de Teabo; Apuntes sobre algunas plantas medicinales de Yucatán; El libro de los médicos yermateros de Yucatán o noticias sobre yerbas y animales medicinales yucatecos sacados de los antiguos libros mayas de Chilam Balam, calendarios y demás cosas curiosas; Noticias de varias plantas y sus virtudes; Yerbas y hechicerías de Yucatán; Recetarios de indios en lengua maya. Índices de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pio Pérez, con extractos (sic) de los recetarios, notas y añadiduras por C. Hermann Berendt. M.D., Mérida, 1870. (Barrera Vásquez 1999 [1967]: 254-256; Birman 1996: 42).

Desde el punto de vista de la resistencia indígena, la producción de estos manuscritos jugó un papel muy importante en la permanencia de la conciencia histórica pese a las transformaciones que se vivieron durante la colonia. La resistencia maya estuvo en manos de quienes tenían en su poder la capacidad lecto-escritora y la facultad de comunicar eficientemente las antiguas tradiciones, como de preparar a su comunidad con el nuevo sistema europeo, no solo en términos de pasar la información a caracteres latinos, sino de conocer y utilizar los nuevos formatos, el nuevo lenguaje y las nuevas políticas del sistema español, los cuales se utilizaron como herramientas para la necesidad concreta colonial, pese a la severidad de los cambios que amenazaban su identidad.

De acuerdo con Chuchiak, hacia 1560 los miembros de la élite manejaban los dos sistemas de escritura, el propio jeroglífico y el nuevo impartido por los frailes en su afán de convertir a los indígenas. Pese a la dinámica política cambiante la labor de los escribanos y maestros siempre fue valorada por los españoles por ser la única manera de difundir su control sobre una comunidad donde la comunicación escrita era milenaria. De ahí que las familias mayas de las altas jerarquías subsistieran a lo largo de los siglos, pues tenían el poder de la escritura y pudieron prolongar sus tradiciones gracias a la adaptación del nuevo sistema a sus necesidades y continuidad de su prestigio, especialmente para el área este de Yucatán, región menos afectada por el control español. De acuerdo con el autor, la familia Canul entre 1570-1750 registra un 79% del patronímico de los nobles tradicionales que conservaron sus posiciones como escribanos durante estos dos siglos, siendo el porcentaje más alto de las familias de élite en el oeste de Yucatán que pudieron maniobrar los retos del proceso de resistencia maya contra la colonia española (2010: 87- 109).

El género ritual medicinal único en el Yucatán colonial

El *Ritual de los Bacabes* es el único manuscrito de carácter ritual medicinal con el que contamos en el periodo colonial. Sus textos son rezos o plegarias estrictamente mayas que abordan contenidos míticos que pueden rastrearse en lecturas jeroglíficas, como también en narraciones de prácticas rituales que han sido reportadas en etnografías tempranas del siglo XX y contemporáneas. Los rezos tienen un rico contenido mitológico organizado en variados difrasismos o pares de conceptos polisémicos que expresan un tercer referente, generalmente abstracto (Montes de Oca 1997, 2004, 2016; Garibay K. 1953-54) y que han sido leídos en textos jeroglíficos, pero que en estos textos se detalla con narraciones exhaustivas de los mitos en cuestión.

No es extraño que no se hayan preservado otras copias de estos textos rituales por haber sido aquellos documentos que los frailes españoles consideraron fuente de supersticiones y prácticas de hechicería. Christensen menciona esta preocupación de los frailes cuando el obispo Gómez de Parada en 1722 refirió que los textos que se estaban produciendo por los mayas excedían la apropiada consignación de eventos relativos a las parroquias. El fraile se refería a los textos de hechicería propios de los curanderos quienes tenían escritos encantamientos, supersticiones y otros textos prohibidos. Aunque los médicos curanderos no eran parte de la estructura social maya colonial, estos eran parte de las quejas presentadas por los frailes (Christensen 2016: 198).

El grupo de especialistas encargado de la copia de estos textos rituales pudo estar integrado por el *ah dzac yah* o médico general conocedor de las prácticas medicinales y maestros de capilla o cantores expertos en el sistema de escritura tanto maya como europeo. El maestro de capilla, maestro cantor o menestrel jugó un papel importante en el equilibrio del *cah*, velando no sólo por los textos religiosos derivados de la práctica católica para los cuales fueron entrenados, sino también por el sostenimiento de las prácticas propias de su cultura, como en este caso, los recursos medicinales contenidos en el *Ritual de los Bacabes*. Estos textos obedecen a copias de textos muy tempranos de la Colonia que seguramente fueron copias de manuscritos jeroglíficos, como de plegarias transmitidas oralmente de generación en generación y textos más tardíos que expresan con diferente terminología las formas antiguas de nombrar a los causantes del daño o se refieren a procedimientos para elaborar las recetas medicinales. Estos especialistas mayas tenían la conciencia de que sus conocimientos medicinales iban a perderse por lo que hicieron un ejercicio

exhaustivo de copiar los textos que cobijan todas las enfermedades existentes en la práctica curativa maya.

En el manuscrito no encontramos referencias sobre el nombre específico del especialista en medicina maya, pero los textos son dedicados a los terapeutas para ser leídos, memorizados y preservados para las futuras generaciones de médicos de la comunidad. Landa menciona que el oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias, declarar sus necesidades y sus remedios, predicar y hacer las fiestas, hacer sacrificios y administrar los sacramentos, mientras que los hechiceros y médicos curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en sus oficios; en otro apartado menciona que los cirujanos o hechiceros curaban con hierbas y muchas supersticiones (Landa 2003[1994]: 118, 127). Los vocabularios definen al médico general y cirujano como *ah dzac*, y aquellos hechiceros que curan con palabras malas y de idólatras como *ah dzac yah* (*BMTV*: 467; *CMM*: 57). Sabemos por las fuentes coloniales que los oficios de los médicos terapeutas se daban de acuerdo a la especificidad de los tratamientos, por ejemplo: *ah tok yah*, sangrador que lo tiene por oficio o cirujano (*CMM*: 56); *ah dzac ti ya*, *ah dzac ti yaah*, cirujano o médico de llagas (*BMTV*: 232); *ah kax bac*, el que encaja y concierta huesos desencajados; *ah kan nak ti ya na*, *ah kax nak*, médico que echa bizmas y cura dolores de barriga (*CMM*: 46); *ah alançah*, *ix alançah*, partero, partera (*BMTV*: 506); *ah mac ik*, conjurador de los vientos y el que cura con palabras del demonio a los niños que tienen aumentado el vientre (*CMM*: 48); *ah pak xiu*, curador con hierbas (*BMTV*: 222).

El *ah men*, que en la Colonia se refiere a maestro o artífice de cualquier arte u oficio u oficial (*CMM*: 49), por ejemplo, el *ah men dzib*, pintor (*BMTV*: 522), es un término que se puede aplicar a todos los oficios u ocupaciones, pero que empezó a utilizarse específicamente en el contexto médico como curandero o yerbatero, gracias a los aportes de Roys y Ermilo Solís Alcalá (*DMC*: 520), quizás por el trabajo de Redfield y Villa Rojas en Chan Kom, donde se menciona el *ah men* como la persona que ocupa las funciones de sacerdote y chamán, quien dirige importantes ceremonias de negociación con los dioses paganos, ritos de exorcismo, y la ejecución de rituales para curar enfermedades. De acuerdo con los etnólogos, en estas ceremonias el *ah men* recita oraciones, ofrece comida a los dioses y dirige a los asistentes; también diagnostica las enfermedades, hace pronósticos, administra hierbas medicinales, ejecuta sangrados y succiones; lleva instrumentos especiales como cristales para la adivinación, colmillos de serpiente, obsidiana

o vidrios afilados para hacer las sangrías, y vasijas pequeñas para las bebidas sagradas que se usan en la ceremonia como el balché (Redfield y Villa Rojas 1967 [1934: 74-75]).

Siguiendo esta descripción podría nombrarse al médico del *Ritual de los Bacabes* como el *ah men*, porque efectivamente se describen las ceremonias de curación con sumo detalle y coinciden con la descripción que nos ofrecen los etnólogos como se demuestra en los siguientes capítulos. Sin embargo, en este trabajo se decide nombrar al curandero sacerdote maya como el especialista médico, porque no contamos dentro del manuscrito con una denominación específica para este oficio y el único término general que encontramos en la Colonia es *Ah dzac yah*.

Este manuscrito fue elaborado bajo la supervisión de especialistas médicos para los sanadores o curanderos mayas cubriendo todos los oficios de la práctica médica, con el fin de conservar las prácticas rituales que pasaron de generación en generación desde tiempos prehispánicos. Como Knowlton lo anota, el *Ritual de los Bacabes* fue uno de los numerosos libros clandestinos que fueron prohibidos por las autoridades coloniales, pero por los altos índices de mortalidad debido a las epidemias registradas en el siglo XVII, se entiende la necesidad que tuvieron de preservar y diseminar el conocimiento médico (Knowlton 2018: 393).

El único texto cognado que se conoce de este manuscrito es el texto llamado *U thanil u siscunabal ha tij kak yan lae*, o texto para el enfriamiento con agua donde están las enfermedades de fuego, como se entiende en este trabajo, del cual se conoce una copia procedente del *Cuaderno de Teabo* (Martel, 1996, 2009), que en el *Ritual de los Bacabes* corresponde al texto 26, *Rbms* 145 a 148 o folios 117 a 118v. Este es un texto que requiere en la curación el uso de elementos fríos o frescos para apagar el fuego en el cuerpo de *Itzam cab*, deidad que se usa como metáfora del cuerpo humano que personifica los padecimientos.

El *Ritual de los Bacabes* contiene 45 textos rituales en la primera parte y recetas medicinales y un texto ritual en la segunda parte. Los textos rituales fueron organizados por los amanuenses siguiendo un orden que marca diferentes clasificaciones o tipos de dolencias. Estas categorías son intrínsecas del manuscrito por lo que no se necesita establecer tipologías por fuera de las sugeridas por el orden de los textos.

El primer texto no tiene título, pero en su análisis se establece que su contenido se refiere a un mito que sirve como contexto ritual para todas las enfermedades por lo que no trata una dolencia específica. La primera categoría de dolencias obedece a los *tancas*, los cuales ocupan 17 textos del manuscrito. Los *tancas* toman nombres de animales o plantas como la guacamaya,

jaguar, plumeria, tarántula, avispas, lagartos, escarabajos, entre otros. Este tipo de dolencias afectan la conducta como pasmos, fiebres, convulsiones, pérdida del habla, nervios, irritabilidad, desmayos, hasta enfermedades mentales. Otras dolencias clasificadas como *tancas* son el asma y dolencias respiratorias; dolores en general, específicamente gota y dolores de cabeza; inflamaciones, enfermedades de la piel como úlceras, abscesos, tumores, y erupciones en el cuerpo, las cuales son referidas como *tancas* de los fuegos (textos 2-13, 15-16, 23-24).

Dentro de este primer grupo de dolencias o *tancas* se consignan cuatro textos dedicados a la preparación ritual de plantas y agua como procedimientos que garantizan el uso de elementos fríos, frescos o vírgenes para refrescar las dolencias de fuego o erupciones en la piel (textos 14, 17, 26-27). Finalmente, otro tipo de procedimiento ritual es mencionado como la manera como se hace el *tancas* del viento de la plumeria en un hombre, el cual cubre el texto 25 escrito por el primer amanuense y el texto 45 escrito por el segundo amanuense.

El segundo grupo de enfermedades contiene 5 textos dedicados a los problemas del vientre como pulsaciones, lombrices o víboras en el estómago en los textos 18 al 22. El tercer grupo de dolencias obedece a las quemaduras a las cuales son dedicados los textos 28 y 29. El cuarto grupo se refiere a las heridas y cubre solo el texto 30. El quinto grupo corresponde a la picadura de arañas y alacranes cuyos textos son el 31 y 32. Las dolencias en los dientes y las encías pertenecen al sexto grupo con tres textos del 33 al 35, refiriendo a los gusanos y los monos; esta dolencia en su contenido ritual alude a causas similares a las enfermedades del *tancas*. El séptimo grupo corresponde a los problemas obstétricos y del parto a los cuales son dedicados tres textos, el 36, 37 y 38, estos describen problemas como la placenta previa y las hemorragias, así como un texto para la preparación del baño de vapor para la madre con aguas y plantas de naturaleza fría y refrescantes para aliviar el trabajo de parto.

El octavo grupo corresponde a los problemas de orina y problemas intestinales, a los que se les dedican los textos 39 y 40. El noveno grupo de dolencias se refiere a la ruptura o dislocación de huesos, copiados en los textos 41 y 42 de la primera parte del manuscrito; también hay un rezo para el hueso en la segunda parte del manuscrito, pero no se traduce en este trabajo (Ver Arzápalo 1986: 428; Bolles 2003: 145). Al décimo grupo se le dedica solo el texto 43, el cual no es claro si es para la tiña o para un viento del venado. El décimo primer grupo se cubre en un solo texto escrito por el segundo amanuense, texto 44, el cual se dedica a la vejez y proximidad de la muerte.

El lenguaje ritual en el manuscrito

William Hanks apunta que la traducción de manuscritos con temas como astrología y medicina son a menudo ambiguos y poseen un formidable desafío de interpretación por la reducción de la lengua yucateca en manos de los misioneros franciscanos. Sin embargo, Hanks expresa que los vocabularios coloniales representan un amplio conocimiento de la lengua maya por parte de los lingüistas que participaron en su elaboración, especialmente aquellos elaborados del maya al español, como el *Calepino de Motul*. La elaboración de los vocabularios y artes implicó la participación de informantes mayas quienes, junto con los frailes, con el tiempo fueron diseñando el lenguaje pertinente a la reducción de los misioneros. Estos vocabularios sufrieron el mismo proceso de los Chilames sobre la copia de diversas fuentes y sus cognados pues muchos de estos tienen fragmentos similares y fueron salvaguardados con celo en los conventos y considerados como las grandes enciclopedias de la región (2010: 118-125).

Hanks reconoce que los vocabularios coloniales tuvieron un uso doctrinal, pero más allá de este propósito, fuentes como el *Calepino* ofrecen muchos aspectos de la vida ordinaria en el uso de la lengua maya, ejemplificando con enunciados que pueden ser usadas no sólo por los frailes en su ocupación religiosa sino por el hombre y mujer maya en situaciones comunes. Al parecer, los frailes que elaboraron los vocabularios transcribieron enunciados escuchados a manera del campo de trabajo de un lingüista moderno y los integraron en los vocabularios. El *Calepino* también contiene un rico metalenguaje o reflexión sobre la propia lengua que debió practicarse con el fin de obtener datos de los informantes. Para Hanks el vocabulario de *San Francisco I* es mucho más mecánico y limitado, pero diverso en sus entradas, especialmente en la subclasificación de temáticas (2010: 126-127).

Los vocabularios coloniales son una valiosa fuente en el proceso de traducción de este manuscrito por la diversidad de campos semánticos que ejemplifican, pero ofrecen limitaciones al interpretar un lenguaje rico en metáforas, símbolos y polisemia en expresiones que hacen difícil precisar la intención comunicativa en los pasajes. El *Ritual de los Bacabes* es conocido por su lenguaje esotérico difícil de entender, y parte de esta problemática es que el lenguaje utilizado se deriva de textos jeroglíficos y muchas veces estamos enfrentados a la versión yucateca de esos vocablos sintetizados en los vocabularios coloniales. El manuscrito ofrece variados difrasismos o parejas de palabras con un complejo valor semántico que no puede ser reducido a un solo significado. Difrasismos como *chab-akab*, *sihil-chab*, *tok-akab*, *hun ahau-can ahau*, *caan-munyal*,

uinicil te-uinicil tun, entre otros, nos llevan a conceptos míticos anteriores a la Colonia que no pueden comprenderse únicamente desde las entradas del vocabulario colonial. Otros vocablos en el manuscrito son usados por su sonoridad para expresar un significado completamente diferente al registrado en el diccionario, figura conocida como paranomasia; por ejemplo, *chiuoh* ‘tarántula’, no es usado con la intención de describir la dolencia de la tarántula, su significado es mucho más esotérico y no se acerca a estos arácnidos. Sólo un análisis de los componentes silábicos del vocablo y la narrativa de los textos nos lleva a entender que se trata de un evento astronómico, como se demuestra en el análisis del *chiuoh tancase*.

Varios lingüistas han encontrado en los manuscritos coloniales rasgos de convenciones jeroglíficas en el uso del alfabeto colonial en libros del *Chilam Balam* o en documentos notariales, donde se observa que los principios logosilábicos de inserción de vocales o consonantes y supresión de consonantes son muy comunes y son parte del sincretismo que manejaron los amanuenses, (Bricker1989: 48; 2000; Lacadena 1997; Restall 1997: 248). En el *Ritual de los Bacabes* se observan casos de inserción de vocales al final de la última sílaba como si se siguiera la lectura jeroglífica de vocablos como *tancase*, *bacabe*, *chabe*, *chace*, *kike*, *chuene*, entre otros. El vocablo *chan* se lee en el manuscrito en varias oportunidades y aunque en el maya yucateco significa pequeño, en los textos se refiere a la ‘serpiente’ o al ‘cielo’ dependiendo del contexto, como se lee en las lenguas ch’olanas. Así lo interpreta Velásquez García al sugerir que *Ix ho chan ek*, en el *Ritual* debería leerse como “la estrella del cinco cielo” porque *chan* se encuentra otros nombres de deidades de origen ch’olano que aparecen en fuentes yucatecas (Velásquez 2010 [2005]: 189). Igualmente sucede con el vocablo *te*, ‘árbol’ o referente a la madera en las lenguas ch’olanas y aquí en el manuscrito se lee indistintamente *te* o el yucateco *che* para las cualidades arbóreas. Esta observación del uso del *te* ch’olano en vez del *che* yucateco es notado por Lacadena en su artículo sobre el bilingüismo encontrado en la escritura jeroglífica del Códice Madrid (1997: 185, 195).

El lenguaje metafórico empleado en el manuscrito es una pieza clave para entender su contenido. Un recurso retórico propio de los textos míticos y rituales mayas es el uso del lenguaje *suyua* como ha sido descrito en los Chilames. Este lenguaje se caracteriza por la riqueza de figuras metafóricas cargadas de significados mitológicos, rituales o históricos consignados en un juego de acertijos o parábolas. El *Chilam Balam de Chumayel* y el *Chilam Balam de Tusik* registran un texto que ha sido traducido por varios autores para el *Chumayel*. Este texto se menciona como el

“Libro de las pruebas” por Mendiz Bolio (1930), el “Interrogatorio de los jefes” por Roys (1933) y el “Libro de las pruebas” por Barrera Vásquez (1948), en el cual se usa el lenguaje de figuras o cuestionario que aplicaban los *halach uncoob* o gobernantes supremos a los aspirantes a ocupar el cargo de *batab* o jefes de las aldeas o pueblos (Mendiz Bolio 1988 [1930]:71). Otro texto en el *Chilam Balam de Chumayel* que también obedece a este estilo retórico de acertijos o preguntas y respuestas, es el traducido como “El libro de los enigmas” por Mendiz Bolio (1930). Ligorret argumenta que el lenguaje *suyua* sirve a los autores de los textos rituales coloniales como una doble transliteración de hechos, aquellos grabados en los códices antiguos en escritura jeroglífica y de los provenientes de la tradición oral y la memoria colectiva; en este sentido las ilustraciones en los Chilames informan la estructura de las formas de adivinación que aparecen en el lenguaje *suyua*, donde la combinación dibujo/texto en caracteres latinos remite a la lectura de textos jeroglíficos, así mismo, el formato de preguntas y respuestas obedece a un diálogo intertextual con la lectura de códices y el conocimiento de tradición oral (Ligorret 2000: 59).

El lenguaje *suyua* es presentado en el manuscrito de dos maneras. La primera forma es a través de acertijos, o el formato de preguntas y respuestas que describen las acciones rituales que el especialista va realizando; estas son descripciones de las acciones al tratar la dolencia y muchas de estas preguntas funcionan alrededor del término *uayasba* o “señal” simbólica que necesita el especialista para hacer el diagnóstico, referir el tratamiento o simplemente seguir el orden de las acciones que hacen parte de un procedimiento que garantiza la eficacia del rito. En el manuscrito mismo se menciona la palabra *suyua* como un recurso del cual el especialista es consciente del lenguaje metafórico y polisémico utilizado, como se observa en *Rbms 203*:

Líneas 139 a 141:

u lubul tan suy ua yn thanab
na kukulcan
tzuc ca yen u ba

¿Acaso cae en medio del remolino mi hablar?
 Casa de la ‘serpiente emplumada’,
 nubes de tempestad otorga los aderezos.

Okoshi refiere *Suyua* como un toponímico en su traducción del *Códice Calkini*, lugar de donde vienen los hijos del linaje Canul del poniente de *Suyua*. El autor cita a Barrera Vásquez ilustrando que *Suyua* es un nombre legendario del lugar de origen de diversos pueblos prehispánicos y que se relaciona con Tulapan, las Siete Cuevas o Chicomóztoc. Ejemplos de estos pueblos y la fuente colonial que los cita fueron los Xiu en el *Códice Pérez*, los itzaes en el *Chilam Balam de Chumayel*, los quichés en el *Popol Vuh*, los cakchiqueles en el *memorial de Sololá* y en el *Título de Totonicapán* (Okoshi 2009: 87). En esta traducción se acepta el juego de palabras

donde *suyua* significa tanto el lugar toponímico porque inmediatamente se refiere a la casa de *kukulkan*, pero en su polisemia describe el remolino *suy*, en la cual la palabra cae al usar el lenguaje metafórico del cual el especialista es consciente de su uso en este contexto ritual.

La segunda forma del uso del lenguaje *suyua* es la referencia a objetos, animales, plantas o personas a través de metáforas. Si en el ejercicio de traducción no se implementa los valores simbólicos que un vocablo contiene en sí mismo, hubiera sido muy difícil traducir los textos; por ejemplo, los textos para el parto contienen referencias a la placenta, el bebé, el cordón umbilical, la madre, el baño de vapor, las hemorragias y el trabajo de parto usando una terminología que puede leerse por fuera del contexto medicinal como simples rasgamientos y penetraciones con una connotación sexual como sucede en las traducciones hechas hasta la fecha.

Como documento colonial, la adoctrinación cristiana se visualiza en el *Ritual de los Bacabes* a través de fórmulas católicas que se transcriben en pocas ocasiones al empezar o cerrar los textos. Estos casos no son frecuentes y tampoco afectan los contenidos puramente mayas. Estas fórmulas católicas encontradas son escritas por los dos amanuenses:

Tu kaba Dios yumbil, ‘en el nombre del dios padre’, en *Rbms 15*

Tu kab[a] Dios yumbil ¥ Dios menenbil ¥ Dios Espiritu san[to], *Rbms 211, 221*: ‘En el nombre de dios padre, dios hijo y dios espíritu santo.

Jesus maria, *Rbms 20, 63, 205, 206*

Rosario, sortijas, *Rbms 20*

Amén, se lee al final de todos los rezos, pero en *Rbms 207*, el amanuense cierra el rezo con *Almen*, ‘yo manifesté’, ‘yo dije’. Esta voz en primera persona es probablemente lo que se intenta en todos los rezos al cerrar con la fórmula *amen*, queriendo decir *almen*, ‘yo dije o manifesté’, haciendo énfasis en la responsabilidad del especialista en la ejecución del ritual más que reforzar la connotación de piedad religiosa en la perspectiva cristiana.

La religión maya y la magia como ejes del ritual

Veamos con detenimiento este primer aspecto del texto como ritual en el contexto de la religión maya. Si nos acercamos a la definición de Ritual de acuerdo con López Austin, éste es toda práctica fuertemente pautaada que se dirige a la sobrenaturaleza, el rito tiene un carácter social por lo tanto está canonizado o regulado así sea elaborado de manera individual o colectiva; el rito está dirigido a los seres sobrenaturales, por lo tanto pretende un intento de comunicación con el

fin de afectar la voluntad de los dioses u otro tipo de fuerzas sobrenaturales con expresiones verbales o acciones del practicante (López Austin 1988: 34). Para Nájera, el ritual es el medio por el que el hombre religioso expresa de manera tangible su riqueza espiritual, entrando en contacto con el mundo sagrado, con los dioses y el espacio sobrenatural, con el fin de grangear la voluntad divina en beneficio de los hombres, (2004: 13-14). Para la religión maya y en general para mesoamérica, el culto y los ritos a los dioses y fuerzas sobrenaturales tienen por objeto propiciar la continuidad de las actividades humanas, equilibrar los desequilibrios de la naturaleza y agradecer a los dioses su intervención en el sostenimiento del cosmos.

Aunque López Austin señala una diferencia marcada entre religión y magia (1996: 495-497), en este estudio, se considera el *Ritual de los Bacabes* como ritual tanto religioso como mágico por tener características de las dos prácticas fusionadas en el texto ritual. Como ritual religioso, tanto los bienes como los males del hombre provienen de los dioses, seres invisibles, apetentes, peligrosos y voluntariosos; el hombre puede actuar sobre la sobrenaturaleza a través del rito, que como sabemos está pautado, pues su eficacia reside en los métodos probados a lo largo de generaciones; el rito requiere la acción de especialistas que conocen en profundidad el oficio. En la religión el creyente tiene una actitud de propiciación y conciliación subordinadas frente a los seres sobrenaturales, de ahí que el rito ceremonial opera bajo la premisa de que los seres divinos pueden ser movidos con la súplica para obtener su piedad y ser complacidos con sacrificios y ofrendas. Esta actitud se reconoce en el *Ritual de los Bacabes* cuando al referirse a las deidades el especialista nombra sus epítetos, conoce sus tránsitos por el cosmos, y suplica a éstas la restauración del orden y la renovación de la creación. Esta actitud propiciatoria y de conciliación con las deidades es lo que se intenta demostrar en este trabajo.

Como ritual mágico, el especialista constriñe o coacciona a los seres portadores de la enfermedad; la técnica mágica más usual era el discurso, fórmulas pronunciadas en términos oscuros para el observador del ritual. En el conjuro el practicante se atribuye grandes fuerzas, expresa su familiaridad con el mundo imperceptible, da a los seres sus nombres secretos, muchos de ellos calendáricos originados en el momento de la creación del mundo, insta el auxilio de sus aliados y lanza amenazas contra sus enemigos (López Austin 1996: 496). En el *Ritual de los Bacabes*, observamos esta tendencia de la práctica mágica cuando el especialista se enfrenta a las enemigas dolencias, de las que descubre su origen de creación, como si expresar su misterio primordial fuera el principio del triunfo sobre éstas. El especialista conoce todos los misterios de

la creación y nacimiento de las enfermedades, sus padres que por lo general son siempre deidades creadoras, sus linajes en el mundo vegetal, animal y sobrenatural, el día del nacimiento, los padecimientos o síntomas que padecen los seres que cargan la dolencia, los símbolos de la dolencia, los símbolos del especialista para vencerla y las técnicas rituales medicinales acordes con el mito y el conocimiento botánico para vencer la enfermedad.

La acción ritual del especialista está fundamentada en el conocimiento de las narrativas sagradas que dieron origen y organizaron el mundo desde sus orígenes; el rito es validado por los mitos ancestrales. Dentro de la perspectiva de las religiones comparadas, Eliade define el mito como una historia sagrada que relata los acontecimientos que han tenido lugar en el tiempo primordial y explica cómo algo ha sido producido o ha comenzado a ser, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales. En este sentido, los mitos revelan la actividad creadora y desvelan la sacralidad de sus obras, el mito se considera como una historia sagrada y por lo tanto es una historia verdadera (Eliade 1973: 3). El rito, como lo explica Polia, es la acción sagrada por excelencia realizada según el modelo revelado por el dios o héroe civilizador y tiene el poder de actualizar el mito o realizar la historia sagrada para ordenar el mundo, para sacralizarlo (Polia 1994: 104). Como se leerá a lo largo de los capítulos, la narrativa ritual es estructurada desde la perspectiva del mito y la acción ritual del especialista sigue rigurosamente la alternativa que el mito ofrece para solucionar el constante y cíclico desequilibrio que se manifiesta en la enfermedad. El especialista conoce las funciones divinas narrando reiteradamente la épica mítica maya que es primordialmente calendárica.

¿Rezoes o conjuros mágicos?

En este estudio se definen los textos rituales del manuscrito como rezos u oraciones sin desconocer los aspectos de los conjuros mágicos inmersos en sus pasajes por la acción ritual del especialista. Veremos a través del manuscrito, que lo que el observador externo califica como conjuro mágico, dentro de la estructura ritual es una acción validada por los mitos para completar el evento de creación-destrucción y reordenación de la creación, complejo que funda la manera como opera el pensamiento cíclico del hombre maya, especialmente cuando los eventos astronómicos que son cíclicos están reactualizando los mitos permanentemente, como se demostrará más adelante. Por definición general estamos ante una actitud religiosa del oficiante, quien demuestra respeto a las divinidades, ruega por su intervención y ayuda, mientras ejecuta el

proceso ritual que está enmarcado en los mitos. Por las traducciones de Roys y Arzápalo hemos leído las parabras fuertes hacia las deidades, especialmente hacia los Bacabes, y hemos interpretado desde esa lectura que el especialista toma control incluso de los dioses para lograr el equilibrio perdido como parte de una ejecución mágica. Como el mismo Roys lo comenta, el chamán repetidamente se dirige a los cuatro Bacabes como deidades, dándoles perentorias órdenes, a menudo con un lenguaje insultante (1965: xi; también en Gubler 2006: 151). Esta lectura no es la que encontramos en esta traducción, todo lo contrario, la actitud propiciatoria, el ruego, la súplica y la disposición ante la ayuda divina es uniforme a lo largo del manuscrito; el especialista nunca impreca o maldice a los Bacabes u otra deidad, pero si lo hace con los cargadores naturales o sobrenaturales de la dolencia que en general son animales, particularmente aves, insectos ponsoñosos y reptiles.

El ruego al Bacab para que intervenga en el lanzamiento de las dolencias a los distintos espacios del cosmos es expresado por el vocablo colonial *cex*, el cual fue traducido tanto por Roys como por Arzápalo como ‘¡ustedes!’, con tono imperativo para que ejecuten lo que el especialista desea. En los vocabularios coloniales *cex* expresa la pregunta ‘¿dónde está?’, (*JPP*: 48); aunque sea, (*CAM*: 15) como conjunción adversativa en tiempo subjuntivo, expresando la posibilidad de que el Bacab venga y restaure el orden nuevamente. O como conjugación del verbo decir en presente: *cex*, vosotros decís, y aunque el verbo no tiene imperativo, se usa la voz: *cex*, decid vosotros, (*BEL*: 64). La confusión a la que el vocablo llevó a los traductores se funda en pronombres coloniales *ten*, yo; *cen*, yo soy; *cech*, tú eres; *tech*, por tí; *teex*, ustedes, vosotros. *Cex* por su parte, plantea la incertidumbre y el ruego al Bacab para que ayude a lanzar las dolencias a sus moradas y se restaure el equilibrio, como el mismo mito de creación lo describe. Leemos entonces a través del manuscrito la siguiente expresión:

<i>cex cantul ti ku</i>	aunque sea ‘cuatro deidad’,
<i>cex cantul ti bacabe</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.

La fórmula *cex cantul ti ku cex cantul ti bacab*, acompañada con diferentes expresiones que reafirman la petición de ayuda se lee en *Rbms* 8, 9, 10, 11, 72, 116, 117, 119, 120, 122, 144, 183, 185, 186, 188. Otra fórmula similar es *cex ku cex bacab* ‘¿Dónde está el dios? ¿Dónde está el *Bacab*?’ en *Rbms* 26, 44, 45, 183, 187, 188. Este es un elemento de rezo u oración, solicitando ayuda a las deidades sin tener la certeza si escuchan la súplica o cual es su ubicación exacta, si

están presentes en el rito. La incertidumbre entonces es parte de la actitud religiosa cuando se solicita ayuda sobrenatural.

Los títulos de los rezos dados en el manuscrito utilizan la mayoría de las veces la expresión *u thanil*, literalmente ‘las palabras para’. Si revisamos los vocabularios coloniales leemos, *than*, lenguaje que hablamos; causa o razón; fuerza, poder y duración, (*CMM*: 559); *than, thanil*, palabra, dicción, habla o lengua, (*JPP*: 346); *dza u thanil*, dar palabra, (*BMTV*: 240). El vocablo alude a la fuerza, poder, duración, la causa o razón inscrita en las palabras o fórmulas que el ejecutante del ritual debe verbalizar, reconociendo que la eficacia de su trabajo depende del rigor de la apropiada invocación de cada uno de los participantes del rito de acuerdo con las pautas que ofrece el mito.

Siete rezos especifican en su título que las palabras incluyen la ceremonia y las oraciones para el tratamiento de la dolencia, utilizando el vocablo *pecil* (*Rbms* 25, 46, 95, 101, 106, 153 y 174). *Pedz* en maya colonial expresa cuenta para capítulos, cantos u oraciones; como también cierta trampa con que los indios cogen algunos animales, y el animal así cogido, (*CMM*: 488); *pecil*, trampa como barbacoa y caer en ella, (*JPP*: 276). En yucateco moderno *pets*’ ejemplifica el ritual como la imposición de manos con oraciones, ceremonias que practican los curanderos, (*DMC*: 649, aporte de Florencio Palomo Valencia). En esta traducción se toman las acepciones de la oración o rezo con el sentido yucateco de capturar la enfermedad y sacarla del cuerpo, como una metáfora de la caza con trampas o lazos, aspecto inscrito en el mito que se narra frecuentemente en los distintos textos. *Pedz* también es reportado como la presión digital que se realiza en el cuerpo al mismo tiempo que se pronuncian oraciones para enviar el mal al inframundo (Urzaiz-Jiménez citando a Irigoyen 2002: 64).

Transversalmente a lo largo del manuscrito estamos ante la idea de la ceremonia y la oración para cazar la dolencia o extirpar la enfermedad, o en pocos casos a los vientos, que es una idea exclusiva de ciertos rezos que se discute en el capítulo 3. El vocablo *pecil* en sí mismo contiene la idea religiosa de la ceremonia y oración, y al mismo tiempo la idea mágica de extraer el mal. Los rezos que llevan este vocablo son *mo tancas nunil tancas yetel oc tancas*, que es un solo rezo; *kan pet kin tancas, ix hun peɔ kin tancas, kakob chacauil tancasob, ix chac anal kak, chuhul, e ibin*. Los rezos para el asma, *coc*, y para la retención de abajo, *kal cab*, incluyen en su título el vocablo *sian*, hechizo, encantamiento, o cosa ofrecida, ofrecer o dar, (*JPP*: 418; *BMTV*: 491) en *Rbms* 64 y 194. El rezo para el asma en *Rbms* 82, refiere el vocablo *pail*, como extracción

o quizá hacer pedazos la dolencia (*JPP*: 262), y en el rezo para el venado en *Rbms* 212, se lee *payab*, como invocación (*JPP*: 271).

Siguiendo esta dinámica de validación interna del manuscrito a través de las fórmulas que deben repetirse para garantizar su eficacia y que en el círculo de los especialistas es indispensable reconocer en los rezos de esta tradición escrita, el manuscrito menciona expresiones reiterativas que marcan lo que debe decirse. La frase más utilizada es *ci bin yalabal*, ‘aunque sea ha de ser dicho’, la cual es escrita a lo largo de los rezos en *Rbms* 9, 11, 17, 18, 24, 26, 27, 28, 29, 39, 48, 51, 53, 81, 83, 85, 137. En narrativas jeroglíficas el verbo ch’olano *aliy*, *wayalaw*, decir, también es utilizado como se observa en la figura 4.

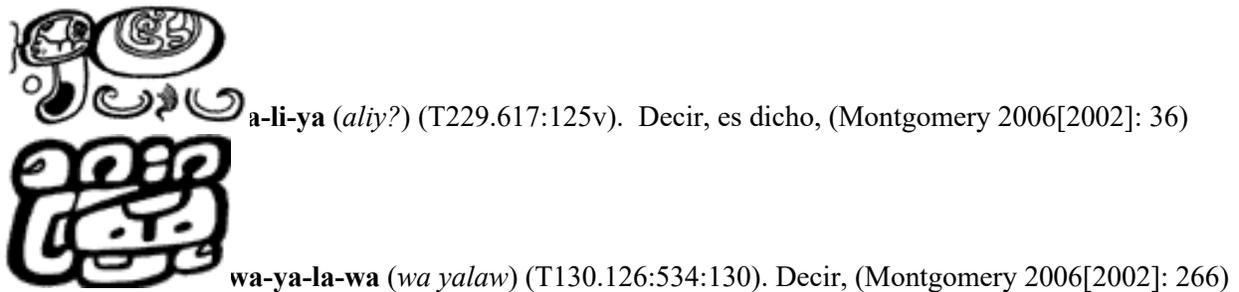


Figura 4: Glifos *aliy*, *wa yalaw*

Ci bin u than, ‘aunque sea ha de decir’, es otra frase corta que refiere lo que debe estar a punto de enunciarse, o lo que específicamente debe decirse o invocarse ante la deidad que generalmente en este contexto de la expresión son los Bacabes y *Oxlahun ti ku*, deidad principal a quien se le realizan las invocaciones. Esta expresión se lee en *Rbms* 19, 23, 26, 34, 39, 49, 50, 52, 55, 58. *Ci bin yalabal ci bin u kan ci than*, se lee en *Rbms* 17 y 18, ‘aunque sea ha de ser dicho, aunque sea ha de sazonar al decir’. En este pasaje también se lee *ci bin yalabal cu than ci yol can*, ‘aunque sea ha de ser dicho, se habla al corazón de la serpiente o cielo’. Otros pasajes informan que la invocación debe ser recia o tan fuerte como es el dolor de la enfermedad: *ci bin u kam than ci bin u kam chibal*, en *Rbms* 26. *Ci bin u kam than*, ‘aunque sea ha de hablar recio y alto’ también se lee en *Rbms* 19.

La expresión *ci bin yalabal* es seguida de *uoh ci bin u nuc than*, ‘aunque sea ha de ser dicho en letra, aunque sea ha de responder’, marcando claramente que la validación ritual de lo que debe decirse está escrita en caracteres glíficos; esta expresión se lee claramente en *Rbms* 34,35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 48, 49, 51, 52, 53,55, 56 y 58.

En algunos pasajes el amanunse escribe que las palabras o invocaciones deben decirse de manera misericordiosa, como ocurre en *Rbms 25*, donde se inscribe el adjetivo *atzil* junto con el superlativo *hach*, refiriéndose a las palabras: *lay bin alabac lay hunpel ti than cu hPol ca alic lae u hach atzil than lae*, ‘Esto se dirá, esta única recitación, se comienza a decir, esto con mucha gracia, estas palabras’. De acuerdo con el *Calepino*, *atzil*, *yatzil* es cosa amada o su contrario, cosa penosa hecha con mucha dificultad, misericordia, caridad, don y gracia, (*CMM*: 293), por lo que en este contexto se traduce como las palabras dichas con mucho fervor. La petición por la protección a la deidad se expresa claramente en *Rbms 132*, donde se lee: *sam tun bacin yn kubentech ti ku ah tepal an bin chee an bin a ual a mehen*, “¿Cómo hace un rato entonces te encomendé a la deidad? ‘Señor’ socorrer, dicen. ¡Oh! Ayudar, dicen tu descendencia materna, tu descendencia paterna”.

Otra forma de validación ritual utilizada en el manuscrito es el uso de la palabra *Amén* al final de los rezos, llevándonos a pensar que los especialistas quieren darle un rasgo de oración a sus textos rituales, como terminan las oraciones católicas. *Amén* significa ‘así sea’, implicando el situarse en tiempo subjuntivo o de la posibilidad de que la petición sea escuchada por las deidades rogando por su ayuda. Pero el rasgo ritual maya no se escapa a este vocablo, en *Rbms 208*, el amanunse escribe *Almen*, un lapsus o insinuación indirecta de que el verbo que realmente está cerrando los rezos es *almah*, denunciar y hacer saber, decir y mandar, manifestar, (*CMM*: 63), leyéndose entonces *almen*, ‘yo dije’, ‘yo hice saber’, ‘yo manifesté’, forma válida de cerrar un rito cuando la acción del especialista ha vencido la dolencia en el marco mitológico.

Estos rezos están sustentados en la creencia de la fuerza milagrosa de la palabra y el gesto inscrito en el lenguaje mítico y ritual. La palabra escrita y la voz humana son aptas para transmitir, incluso antes del lenguaje articulado, informaciones, órdenes e intenciones; tienen el poder de suscitar, por sus explosiones sonoras e innovaciones gráficas y fónicas, todo un universo imaginario. La palabra, en esta forma de mentalidad, nombra, instituye, desencadena, controla, destruye, y en el caso de estos rezos también posee virtudes terapéuticas en el marco ceremonial. Los especialistas o ejecutantes de los rituales medicinales son generalmente personas de edad avanzada que conocen la anatomía humana, la fragilidad del alma y las maneras de asistir, los sufrimientos causados por diversas afecciones orgánicas, el potencial de las plantas medicinales y las técnicas de tratamiento. La eficacia del rezo depende de su correcta ejecución y del carácter secreto de la fórmula verbal. Como el propósito es restablecer un orden o armonía en quien padece

la enfermedad, la validez del tratamiento por esta vía es confiada al poder de la sonoridad del canto, su vibración como fórmula poderosa para introducirse al mundo sobrenatural y obtener con esta estrategia la cura deseada.

Los rezos están inscritos dentro de la tradición religiosa y ritual maya y deben ser validados por una estructura lingüística, mítica y simbólica que se reconoce desde tiempos prehispánicos para dar eficacia a su ejecución y garantizar el retorno de la salud. En la mentalidad maya, el proceso ritual está enmarcado en su contexto religioso, donde se reconoce el efecto simbólico de las palabras y la acción ritual invoca a las fuerzas sobrenaturales para transformar el daño en el restablecimiento del equilibrio. *U thanil, peçil, sinan, payaab*, o la oración con su ceremonia para cazar la dolencia donde la fuerza de la palabra y sus símbolos rompen la alianza con las fuerzas que traen la dolencia y ayudan a organizar el universo nuevamente poniendo todo en su lugar. El ruego a los dioses, a los Bacabes nos confirma la necesidad del especialista maya de reverenciar a la divinidad para buscar consuelo y ayuda en el proceso ritual. Por todas estas razones se considera en este trabajo que las palabras para cada dolencia son rezos. Ahora pasamos al análisis de los eventos mitológicos que ofrecen un rico sentido a cada una de las fórmulas rituales encontradas en estos textos.

Difrasismos de validación ritual desde los mitos mayas.

En este trabajo se analizan las fórmulas rituales que informan sobre los mitos y narrativas de la creación maya donde participan las deidades, los cuales se manifiestan desde animales, plantas, astros y todo tipo de símbolos que expresan la fuerza de la creación, el poder de su destrucción, y el restablecimiento del orden o renovación, trama que se lee permanentemente en el manuscrito y que se trata de explicar con rigor en las siguientes páginas. Veremos cómo el tiempo mítico se reactualiza de manera cíclica por eventos astronómicos, climáticos y calendáricos, donde el hombre es parte de este devenir sobrenatural, por lo cual los especialistas conocen en detalle la forma ritual para hacer frente a la adversidad dominando las fuerzas sobrenaturales.

Para entender estas fórmulas rituales ha sido importante aplicar el concepto de los difrasismos lingüísticos que aparecen en las lenguas de Mesoamérica y que han sido considerados como un rasgo común en el estilo formal de conversaciones y narrativas orales y escritas en distintas lenguas mesoamericanas. Los textos indígenas en Mesoamérica registran la práctica de

colocar dos metáforas juntas en un complejo simbólico que expresa un pensamiento o tradición cultural unificada que al ser identificada en el lenguaje oral o escrito apuntala a una construcción que no puede reducirse al significado de las partes. Mercedes Montes de Oca en su extenso estudio sobre difrasismos en Mesoamérica señala que también se conocen como pares, binomios o paralelismos, cuya constante estructural está basado en los sus rasgos morfosintácticos, mientras que su variabilidad estaría marcada por la distancia temporal de su uso y las distintas lenguas que los acuñan (Montes de Oca 1997: 31; 2004: 227).

La autora en su artículo sobre la metáfora y el difrasismo en Mesoamérica plantea la pregunta sobre estos binomios como posibles núcleos conceptuales mesoamericanos y su respuesta es que la forma estructural de los difrasismos no cambia a pesar de la distancia temporal, lo que puede cambiar es su significado en los contextos utilizados. Citando a Gossen (1990: 270), Montes de Oca sitúa estos difrasismos en el género de las ‘palabras antiguas’, cuyo espacio temporal se asocia con la primera y segunda creación, por lo que corresponden a discursos rituales que traducen ‘lo sagrado’ en rezos hechos para hablar con las deidades y cantos destinados a agradecerles o causarles placer. Montes de Oca enfatiza que el uso de estos difrasismos está enmarcado en géneros o contextos que corresponden a discursos de tipo institucional y ritual cuyo objetivo es hacer que el participante se identifique con una comunidad específica mediante la interacción establecida con los registros estructurales de la identidad indígena que han pasado de generación en generación. La autora también explica que en los textos rituales los difrasismos hacen parte de procesos de aliteración y asonancia a nivel fónico-fonológico, y también como ejemplos de estructura paralela a nivel básicamente sintáctica y semántica. La autora considera que la base estructural de estos paralelismos es el par, aunque algunas veces se pueden reconocer tres o cuatro elementos léxicos unidos, pero desde su perspectiva analítica es más productivo mantener la idea del par y considerar los elementos adicionales como cadenas o agrupamientos de difrasismos estructurados o unidos de par en par (Montes de Oca 2004: 228-229).

Estas características definidas por la autora para los difrasismos se encuentran en el *Ritual de los Bacables*, en las que puede establecerse comparaciones con sus apariciones en textos tempranos prehispánicos o en textos coloniales (Knowlton 2012: 259-262), donde los paralelismos son los mismos, pero por el contexto, ubicación geográfica y su uso en el periodo colonial tardío en un texto ritual medicinal, amerita un detallado análisis de la riqueza semántica de estos difrasismos, como se presenta en los capítulos de este trabajo. En el *Popol Vuh*, Craveri menciona

la riqueza de difrasismos en los distintos pasajes de la obra estableciendo que la frecuencia de esta figura y su variedad de formas y significados demuestran que el narrador es un representante de la comunidad k'iche' y que sabe dominar los códigos poéticos ancestrales (Craveri 2007: 413).

En el primer capítulo se recorre la estructura ritual y mítica de los textos analizando los difrasismos de validación ritual que abren todos los rezos como marco de inicio de la sacralidad que envuelve la práctica del especialista médico; estos difrasismos pueden rastrearse en textos epigráficos, lo que hace del *Ritual* un documento que informa de las prácticas prehispánicas, como se demostrará en estos complejos simbólicos contenidos en los difrasismos. También se hace un análisis detallado de la participación de las deidades mayas, especialmente el dios solar y la diosa lunar, los cuales son ejes de los acontecimientos míticos que se narran en estos textos.

El segundo capítulo informa sobre los eventos cíclicos y naturales que reactualizan los mitos mayas como las estaciones de lluvias y secas que se pueden predecir con eventos celestiales de ocurrencia periódica o los fenómenos astronómicos que causan las enfermedades, de acuerdo con las narrativas del manuscrito. Estos eventos toman el nombre de *tancase* por ocurrir en constelaciones o puntos de interés celestes que están cerca a la Vía Láctea en su intersección con la eclíptica. Los principales eventos que se describen son los tránsitos del Sol y la Luna en el sector celeste de la constelación *Tsab* o las Pléyades y que marca aspectos vinculados con las estaciones de lluvias. También se narran eventos fatídicos como los eclipses solares y lunares que causan graves dolencias; los tránsitos de Venus como estrella vespertina circunscrita a la temporada de lluvias y probable fuente de dolencias respiratorias; los cometas y lluvias de meteoros asociados con dolencias de la piel, y otros eventos astronómicos de mal augurio que portan las dolencias.

El tercer capítulo considera la problemática de los vientos que no son mencionados reiteradamente como suele pensarse, pero una categorización de sus entradas permite entender su procedencia, papel en las enfermedades y su valor ritual. Para el cuarto capítulo se estudian los episodios míticos en la curación propiamente dicha donde dos mitos juegan un papel importante en este espacio ritual. La primera narrativa mítica que se analiza es aquella donde participa el dios de la lluvia, *chac* o *yaxhal chac* en el rito de enfriamiento de las dolencias; el especialista médico toma los atributos del dios de la lluvia para calmar las enfermedades al final de cada rezo, donde el papel de la deidad ha sido descrito en vasijas tipo códice con el mismo nombre que recibe en el *Ritual de los Bacabes*. Otra narrativa mitológica que se reitera a lo largo del manuscrito es la decapitación del lagarto primigenio, el cual es de vital importancia para restaurar el orden cósmico

con la ayuda de los Bacabes; el especialista también toma los atributos de *Bolon ti ku*, *Oxlahun ti ku* y el *Bacab* para decapitar o cortar de golpe la garganta del animal que encarna la dolencia. Por último, en este capítulo se trata el ritual de intercambio *Kex* donde los animales son sacrificados y entregados a las deidades para sellar el proceso ritual y garantizar el regreso de las entidades que cargan las dolencias a la tierra; casi todos los textos describen el sacrificio de estos animales, aspecto que no se había propuesto con claridad en las traducciones anteriores.

Cabe aclarar que en este trabajo no se tratan los procedimientos curativos, que son diversos y ameritan un estudio exhaustivo en su aparición en el manuscrito, sino que se centra en los aspectos filológicos al interior de los textos para comprender las narrativas mitológicas y los ritos que se consignan en los textos. Sin embargo, por el trabajo filológico, las enfermedades en este estudio son nombradas como dolencias, por la implicación del dolor en vocablos como *chibal* o *kinam*, que son usados a lo largo del manuscrito y que se circunscriben a mitos donde la mordedura de reptiles como lagartos y serpientes, o picadura de insectos como avispas, abejas, hormigas, gusanos, entre otros, describen la naturaleza mítica de las enfermedades donde el dolor por la mordedura es la principal característica para la categorización de las dolencias. El manuscrito es un documento importante para la clasificación de plantas que se utilizan en el ritual curativo. Tanto Roys como Arzápalo identifican plantas y fauna, pero en este trabajo, gracias a la sistematización de los textos en versos o líneas, permite clarificar cuándo se mencionan las plantas curativas o los animales, identificando más especies que las ofrecidas por los traductores anteriores. Esta identificación de las plantas y animales se realiza directamente en la traducción y la fuente principal para su identificación es el trabajo de etnobotánica yucateca realizado por Roys en 1933 en el cual sistematiza todas las plantas encontradas en las fuentes medicinales coloniales, excepto el *Ritual de los Bacabes*, el cual tradujo 30 años más tarde. Esta fuente es apoyada por los trabajos hechos en México por *CONABIO*, *Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad* y *CICY*, *Centro de Investigación Científica de Yucatán*, los cuales algunas veces mencionan los usos medicinales de las plantas y los nombres en maya yucateco, los cuales coinciden con los nombres consignados en el *Ritual de los Bacabes*.

CAPÍTULO 1. LOS MITOS DE ORIGEN EN LA ESTRUCTURA RITUAL DE LOS TEXTOS MEDICINALES

El *Ritual de los Bacabes* dentro de la tradición religiosa maya ha sido considerado un documento colonial tardío de difícil comprensión por la oscuridad de sus encantamientos y el esoterismo de sus palabras, lo que ha hecho a los estudiosos mayas simplemente referir con cautela las traducciones existentes por la dificultad del lenguaje utilizado en sus textos. Ramón Arzápalo señala que el texto presenta no sólo el más puro estilo literario maya, sino sobretodo, los conceptos médicos, mágicos y religiosos, acordes a la ideología maya prehispánica, casi sin influencia europea (1987: 10). Mercedes de la Garza, anota que éste es el más importante texto médico maya que contiene encantamientos que nos expresan el sentido mágico-religioso que tuvo la medicina maya, por lo que puede ser también considerado como un libro ritual; añade que está escrito en lenguaje esotérico y simbólico, que no pretende explicar, sino lograr la curación por la fuerza mágica de la palabra sagrada (1980: XLII).

Efectivamente, el contenido de los textos rituales alude a la curación de las enfermedades producto de una armoniosa combinación de conocimientos médicos, botánicos, rituales y religiosos presentados en un lenguaje que informa sobre las fuerzas sobrenaturales que participan en los ciclos de desequilibrio y posterior renovación. El texto ritual está constituido por oraciones, cantos diversos y dramas, que el especialista repite constantemente validando su operación ritual en escenas míticas, presentando deidades que son llamadas reiteradamente y usando símbolos que cargan el poder de los linajes, gobernantes, animales o plantas. A continuación, se presentan los aspectos míticos que enmarcan el espacio sagrado al momento del rito curativo y que son repetidos a lo largo de los textos como fechas míticas, acciones rituales de las deidades participantes en el momento de la creación y los espacios del tiempo mítico, los cuales están contenidos en binomios o núcleos simbólicos propios del lenguaje ritual mesoamericanos como los define Montes de Oca (1997, 2004).

Difrasismos *Chab-Akab* y *Sihil-Chab* en el mito de origen de la enfermedad.

La enfermedad en este manuscrito es una creación principalmene de las deidades *Kinich ahau* e *Ix chel*, mencionados en los rezos directamente con sus epítetos siempre aclarando que se

refieren al padre y la madre de las dolencias; en otros casos, los padres de las dolencias son seres divinos cuya naturaleza será explicada en la medida en que vamos dilucidando la estructura mítica. El aspecto que se discute en este apartado es la naturaleza de la creación de las enfermedades, que por las traducciones de Roys y Arzápalo se ha interpretado que estas deidades caen en la lujuria y por el calor de la unión se crean las enfermedades (Roys 1965: 11; Thompson 1990[1970]: 295-296); Arzápalo 1987: 276; Monteliu 1984: 72; Cruz 2005: 98), Astudillo 2006: 60; Chávez 2009: 141-143); extendiéndose a interpretaciones que enfatizan el simbolismo sexual de la deidades en la acción ritual de perforación del pene por parte del especialista entendiendo la curación como una representación fálica en la mentalidad maya (Sigal 2000: 164-173).

Roys establece en su traducción la dualidad ‘lujuria de la creación, lujuria de la oscuridad’, señalando que *chab* o creación es el principio masculino y *akab* u oscuridad es el principio femenino (1965: xv), pero como se leerá en los próximos párrafos, no hay ningún elemento de lujuria en los vocablos del manuscrito que acompañen el difrasismo *chab-akab*.

Desde la perspectiva yucateca colonial se propone que las deidades crean las enfermedades de la nada, como lo otorga el sentido de los vocablos en la lengua maya yucateca, de la misma manera como se crean todos los elementos de la naturaleza, con la intención de la divinidad de querer esa específica creación, moldeando, formando la *creatura*. En el manuscrito estas ideas son sugeridas por el uso reiterativo de vocablos *chab* para expresar el complejo creación-creador, como también el uso del vocablo *chabtabal* para referirse a lo que ha sido creado. En el vocabulario colonial *Calepino* se lee *chhab.tah.te*, crear algo de la nada, que es propio de dios; de este vocablo se derivan otras expresiones como abstenerse de deleites carnales, ser casto y hacer penitencia, acepción que es antigua y aquí se agrega, fundamental para el análisis filológico de los aspectos del mito; al hombre abstinentes se le denomina *chhab tan uinic*, y cosa bienaventurada es *chhab tan*, (*CMM*: 207). El *Viena* tiene *chhab.t.*, crear, hacer algo de la nada; *ah chhab*, creador; *chhabtabal*, creado ser así. También se encuentra en el manuscrito vocablos relativos a nacer que también expresan la idea de creación divina como *ah çihçah*, creador generalmente (*BMTV*: 212) o *zihzah*, crear de la nada, hacer nacer (*JPP*: 419).

Hoppan y Jacquemott en su estudio sobre el difrasismo *chab-akab* desde el Preclásico maya hasta los tiempos coloniales, señalan que esta acepción de *chab*, como creación sólo se evidencia en la lengua yucateca colonial; en las lenguas tzeltal, tzotzil, ch’orti’, ch’ol y tojolab’al, el vocablo precisa el ayuno y la calma, probablemente como elementos de propiciación del ejercicio ritual:

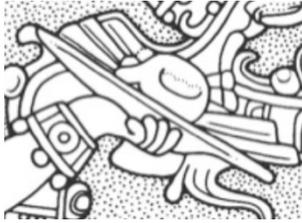
[...] En tzelzal, *ch'abal* 'estar silencioso', *ch'abel* 'callar, guardar silencio, *ch'abtesel* 'hacer callar, apaciguar, sosegar', *ch'abbaltayel-ba* 'ayunarse'. En Ch'ol, *ch'ajb* 'ayuno', *ch'ajban* 'ayunar'. En tzotzil, *ch'abal* 'no hay'. En tojolab'al, *ch'aba* 'calmar, acallar, silenciar'... En ch'orti', *ch'ahbeyi* 'ayunar' (Hoppan y Jacquemott: 2012: 1).

En maya k'iche' contemporáneo se reporta, *ch'ab*, flecha; *ch'ababal*, regalo dado para obtener un favor; *ch'abal*, lenguaje, discurso, práctica ritual (Christenson, Famsi resource: 21). Houston recientemente analiza el difrasismo *ch'ahb-ak'ab* y su primera observación es que *ch'ahb* en las lenguas mayences actuales refiere primordialmente a la acepción del ayuno, connotación dada por las prácticas cristianas. Pero el sentido de este término debe extenderse a prácticas como penitencia, negación de sí mismo, dolor, control de sí, disciplina y canalización de la energía sexual en ritos contemporáneos (Houston 2018: 98).

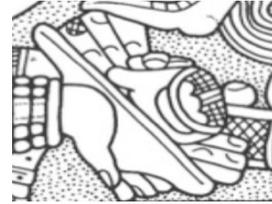
En los textos epigráficos, David Stuart es el primero en notar la ocurrencia del difrasismo *ch'ab-ak'abil*, en contextos de penitencia y autosagrado. Stuart encuentra que en contextos de autosacrificio de sangre también se lee la expresión *yax ch'ab*, 'primera penitencia' o 'primera creación', para las ceremonias de perforación de niños que posteriormente serán los gobernantes de las ciudades. Estos episodios se encuentran registrados entre otros en la Estela 3 de Caracol, la estela 10 de Tikal, y la Estela Hauberg. Para Stuart, estas ceremonias *yax ch'ab* son exclusivas de jóvenes que serán futuros gobernantes y que por lo general están acompañados por sus padres, mientras que las ceremonias descritas por el vocablo *ch'ab*, son ceremonias ejecutadas por adultos. Para el epigrafista, este difrasismo representa eventos mucho más complejos que comprometen símbolos celestes, y reactualizaciones de nacimientos o creaciones de ancestros y deidades (Stuart 2008 en <https://decipherment.wordpress.com/2008/03/27/a-childhood-ritual-on-the-hauberg-stela/>)

Hoppan y Jacquemot (2012: 1-15) hacen un estudio detallado sobre la aparición del difrasismo *ch'ab* y *ak'ab* en los textos epigráficos y encontraron tres contextos donde son mencionados sus glifos; el primero es el par *ch'ab-ak'baal* para designar el ritual de autosagrado, el segundo es el empleo de la paridad como metáfora de alto rango, y el tercero es el uso de las variantes de estos glifos en los textos de filiación. Los glifos a los que se refieren los autores son el T712 para *ch'ab*, el cual representa una punta de obsidiana probablemente usada para las prácticas rituales del autosacrificio por sangrados, y el glifo T504:T24 o T504:T82 para *ak'bal*, oscuridad o noche, como se observa en la figura 5. Para la pertinencia de este trabajo, en este

apartado solo se menciona el primer caso por su relevancia en los valores semánticos de creación y autosacrificio, y el tercer caso será detallado más adelante en el contexto de la filiación marcado por difrasismos que aparecen en el *Ritual*.



Glifo *Ch'ab [ak'ab]*, Dintel 13 de Yaxchilán.
Dibujo de Eric von Euw



Glifo *Ch'ab-Ak'ab*, Dintel 14 de Yaxchilán.
Dibujo de Ian Graham. Los dibujos forman parte del Corpus de Inscripciones Jeroglíficas Mayas, del Museo Peabody, Universidad de Harvard [CMHI 3:35, 3:37] (Houston, Doyle and Taube 2017:
<https://decipherment.wordpress.com/2017/09/>

Figura 5: Glifos del difrasismo *Ch'ab-Ak'ab*

Hoppan y Jacquemot en los contextos de autosacrificio deciden traducir *ch'ab* como penitencia, acepción mencionada arriba como ayuno, estar silencio, calma, encontrada en las lenguas mayas de las tierras altas, y *ak'ab* como la oscuridad, leyendo ‘en su penitencia, en su oscuridad’, lo cual equiparan con el autosangrado. Este difrasismo aparece por ejemplo en estelas del periodo Clásico donde se representan las imágenes de perforación y autosangrados en la estela 35 de Yaxchilán que data del 9.15.10.0.1 4 *Imix 4 Mol*. En ésta, la señora *Ix U Chanaal* lleva en su mano el cuenco con los papeles manchados de sangre y con la otra sostiene la serpiente desencarnada. En la parte inferior de esta estela, Hoppan y Jacquemon ofrecen la lectura *u-baah ti-ch'ab ti-ak'baal na'ix(ik)-u chanaal na'ix(ik)-aj k'uhu'(u)n?* ‘(Es) la figura, en [su] penitencia - en [su] oscuridad (= en su auto-sangrado), de Ix U Chanaal, la ¿adoradora?’. Esta lectura es dada también en Yaxchilán en el dintel 24 del templo 23 para la señora *Ix k'abal xook*, y en el dintel 14 de la misma ciudad. Para el preclásico se mencionan otros ejemplos, como el espejo de pirita del señor de Uaxactún, en el cual se lee, *u-baah u-ch'ab-ak'baal tu-k'uhuul*, ‘(Es) la imagen de su penitencia - oscuridad (= su auto-sangrado) a sus dioses’; como también en la estela de Hauberg, la cual representa a un gobernante que personifica al dios G1 y carga en sus brazos a la serpiente, en la cual se lee, *yax-ch'ab[ak'baal] tu-k'uhuul*, ‘(Es) la primera penitencia [- oscuridad] (=

auto-sangrado) a sus dioses” (Hoppan y Jacquemot 2012: 4-6; ver Hoopes y Mora-Marín 2009: 303).

Knowlton también reporta que este difrasismo es empleado en textos del Clásico maya haciendo referencia al nacimiento mitológico de las deidades conjurando el poder divino por humanos a través de regalos sacrificiales (Knowlton 2010, 2012, 2015: 320). Houston por su parte discute el uso del maya yucateco del vocablo *ch'ab* como creación apuntando que, en un sentido original, el vocablo en lengua ch'olana, *ch'ahb* es pertinente a ofrenda y penitencia en los textos del Clásico. Sin embargo, muchos reyes llamaron a sus hijos *sij*, ‘regalo’ como también *ch'ahb*, ‘penitencia’, donde el autor interpreta, los ritos de disciplina del cuerpo debieron haber ocurrido para procrear la dinastía con satisfactorios resultados (Houston 2018: 96-104).

En el manuscrito, este difrasismo *sihil-chab* se menciona en Rbms 27, 28, 29, 90, 94, 106 y 134: *Uchic u sihil uchic u chab*, ‘ha sucedido su nacimiento, ha acaecido su creación de la nada’. *Sihil* en yucateco colonial se refiere al nacimiento, *si* es regalo u ofrenda, (JPP: 417). En las lecturas del Clásico, Erik Boot ofrece la entrada *sih*, *sihi*, *sihil* para ‘regalo’ y lo ejemplifica con la lectura de la estela 11 de Machaquilá donde se lee: *u sihi[l] u chit [u] ch'ab*, ‘the gift, the [i], the creation’ (Boot 2009: 159), el regalo-la creación. De acuerdo con Houston, para el Clásico la lectura de la paridad para el recién nacido es dicha usando *sij*, ‘regalo’ y *ch'ab*, ‘ayuno’ o autosacrificio de sangre (Houston 2018: 85). Este difrasismo implica el ritual ejecutado al amanecer con ayuno o el regalo de la sangre sacrificial, el cual leemos también en esta página del manuscrito, pero que, al traducir desde la lengua yucateca, se refiere específicamente al nacimiento en el momento de la creación, entendiendo que el difrasismo ha sido largamente usado en la lengua ch'ol de los textos epigráficos significando el regalo de la penitencia.

En el manuscrito, la idea del sangrado, *tok*, aparece nítidamente reemplazando el vocablo *chab*. En Rbms 188-197 se lee: *hun ahau u sian tok hunuc can Ahau akabe*, “‘Uno soberano’ es el día del nacimiento u ofrecimiento del sangrado, ‘único cuatro soberano’, la noche o el amanecer”. *Sian* significa hechizo, encantamiento, como también lo regalado, donado, cosa ofrecida (JPP: 417). *Sian tok-akab* es el difrasismo que reemplaza *chab-akab*, en esta ocasión se reemplaza *chab* por una expresión que explícitamente cae en el campo semántico de la penitencia y la propiciación ritual mediante el sangrado como regalo para dar lugar al acto creativo. En Rbms 27, 28, y 29 se insinúa que la perforación de la lengua y su sangre a borbotones son el preámbulo del nacimiento y la creación, o quizá mejor, el regalo de la penitencia. Vale la pena repetir el pasaje completo

porque se narra el sangrado de la lengua que chorrea el bastón de mando o cetro maniquí y el banquillo del cargo, perfecta imagen de las estelas dedicadas a los autosacrificios de perforación.

Líneas 60 al 84:

bax u uayesba yak uchic
bal hek u xau
bin yak chacal lukub tok
bin u co sihom takin
bin u uich hulbil sac pet
bin u mac u xicin
saual kabil hool
bin u chochel çipit kab[tak]in yit
ti yilah sihil
ti yilah çhab
ci bin yalabal
can chah kik
can chah olom
tu pach kab/bal te
kabal tun
tu leçah tu kam
cu chi chacal kuxub
tu kam cuchi
tu yilah sihil
tu yilah çhab
tu chiah potz
uchic sihil
tu Peltah xol
tu chiah kan che
uchic sihil

¿Cuál es la señal en su lengua cuando ha acontecido?
¿Cómo se separa la horqueta de la pata del ave?
Dizque su lengua, colorado removedor de sangrado.
Dizque la muesca del ‘jaboncillo dorado’.
Dizque su semblante asaetado como blanco halo.
Ha de tapar su oreja,
por la maraña enredada en su cabeza;
dizque las tripas como anillo de oro en su ano,
al presenciar el nacimiento,
al presenciar la creación de la nada.
Aunque sea ha de ser dicho,
‘serpiente desatada (o tullida) de sangre’,
‘serpiente desatada (o tullida) de sangre coagulada’;
a las espaldas de la ‘empuñadura de madera’,
de la ‘empuñadura de piedra’.
Lo lamió al tomar posesión
se muerde el colorado achiote,
en la toma de posesión en otro tiempo,
presenció el nacimiento,
presenció la creación de la nada,
lo mordió exprimiendo,
ha acontecido el nacimiento
quitó las costras al bastón de mando.
Mordió el banquillo del cargo,
ha acaecido el nacimiento.

Este pasaje se refiere a un sacrificio de un ave que al final en el cierre del rezo es cocinada, como parte del ritual curativo. Este pasaje demuestra que en la Colonia los especialistas rituales tienen el concepto *çhab-akab*, *sihil-çhab*, como penitencia y ofrenda de sangre en la oscuridad de la noche. Como Hanks (2010) ha demostrado, los vocabularios coloniales ofrecen una versión reducida de la lengua donde los conceptos culturales de larga tradición son suprimidos por ser opuestos a la misión cristiana. Este concepto entonces ha sido perdido por los mayas contemporáneos, por ejemplo, el ayuno es el elemento de penitencia que se observa en esta práctica contemporánea, donde la cristianización ha borrado la ofrenda de sangre. Sin embargo, los animales sacrificados en los rituales contemporáneos estarían ocupando ese lugar de regalo, aspecto que se discute en el capítulo cuatro.

Otro elemento que se puede agregar a esta discusión es que en el manuscrito aparece la idea de ayuno, *sukin* en *Rbms 144*, como la recomendación que se da al enfermo de alimentarse e hidratarse una sola vez al día; este vocablo colonial corresponde al ayuno del enfermo. Pero la preparación medicinal como procedimiento ritual es considerada una acción *chab*. En *Rbms 100* se narra el cocimiento de la planta curativa que por siete días se deja reposando para nacer la medicina, como explícitamente se menciona en texto para la preparación de la planta *hobonte kak*, la cual se usa para las erupciones en la piel. En el tratamiento de las lombrices se prepara una bebida con la planta *chac che* o yuca cimarrona (*EBM: 229*) preparación cuya acción *chab* se menciona dos veces en *Rbms 133*. La misma idea se encuentra en el texto 25, donde se prepara la punta de agave para realizar los sangrados y así extraer el *tancas* que cae sobre un hombre en *Rbms 143*. Estas preparaciones medicinales son consideradas *chab* de acuerdo con el manuscrito, creación del especialista en su ayuno y penitencia. Al leerse entonces estos difrasismos discutidos en el manuscrito, debe extenderse sus connotaciones a prácticas prehispánicas que efectivamente los textos del *Ritual de los Bacabes* describen fielmente y que no pueden reducirse a las connotaciones de la cristianización colonial.

A continuación, se analizan los difrasismos del proceso creativo donde el énfasis semántico recae no en la penitencia de los hombres, sino en la deidad que se autosacrifica para preservar la vida y el equilibrio del universo, la deidad *hun ahau-can ahau*.

Difrasismos *chab-akab* y *hun ahau-can ahau* y la fecha calendárica de la creación.

Las fórmulas que expresan la creación y nacimiento de las dolencias en el manuscrito relativas a fechas calendáricas son las siguientes:

Rbms 4, líneas 4 y 5:

can ahau bin chab

‘cuatro soberano’ dicen, creador de la nada

can ahau bin akab ca sihech

‘cuatro soberano’, dicen, oscuridad cuando naciste.

Rbms 15, líneas 8 a 10:

can ahau bin chab

‘cuatro soberano’, dicen, creador de la nada,

can ahau bin akab ca sihi

‘cuatro soberano’, dicen, oscuridad cuando nació

u yol chab u yol akabe

‘corazón de la creación’, ‘corazón de la oscuridad’

Rbms 32-33, líneas 4 y 5:

can ahau bin chabe

‘cuatro soberano’ dicen, creador de la nada,

hun ahau bin akabe

‘uno soberano’ dicen, la oscuridad.

Rbms 46, líneas 5 y 6:
can ahau bin chabe
hun can ahau bin akab

‘cuatro soberano’, dicen, es el creador de la nada
‘uno cuatro soberano’, dicen es la oscuridad.

Rbms 64, líneas 3 al 5:
can ahau bin chab
can ahau bin akab
ti ualac u sihil

‘cuatro soberano’ dicen, creador de la nada
‘cuatro soberano’ dicen, la oscuridad.
Este es el tiempo de su nacimiento.

Rbms 44, líneas 2 y 3:
hun can ahau u kinil
hun can ahau u yakbilil

‘uno-cuatro soberano’ el día,
‘uno-cuatro soberano’ la noche.

Rbms 83, líneas 2 a 5:
hunuc can ahau sihi
ci hunte hi u kinil
hunten hi yakbilil
hun kin ca sihi hun kin

‘único cuatro soberano’ nació, así una vez
así una vez quizá es su día,
así una vez quizá su oscuridad,
un día cuando nació

Rbms 90, líneas 150 a 154:
hunuc can ahau
uchic u sihil
uchic u chabtabal
tumen u yum
tumen u na

‘único cuatro soberano’
ha acontecido el nacimiento
ha acontecido lo creado de la nada,
por el padre,
por la madre.

Rbms 94 líneas 88 a 93:
yax hun can ahau
hun ahau
uchic u sihil
uchic ix u chabtabal/
tumen yum
tumen u na

‘primer uno-cuatro soberano’,
‘uno soberano’,
ha acontecido el nacimiento
ha acaecido lo creado de la nada,
por el padre,
por su madre.

Rbms 106 líneas 2 a 5:
can ahau ti cab
can ahau [ti] canal
uchic u sihil
uchic u chabtabal

‘cuatro soberano’ en la tierra,
‘cuatro soberano’ en el cielo,
ha acontecido el nacimiento
ha acontecido lo creado de la nada.

Rbms 126 líneas 2 y 3:
hunu can ahau
can ahau ac akab

‘único cuatro soberano’,
‘cuatro soberano tortuga de la oscuridad’.

Rbms 130 líneas 27 y 28:
hunuc can ahau
kin a/ sih[s]ic

‘único cuatro soberano’
el día que lo haces nacer.

Rbms 134 líneas 4 a 9:

hun ahau
can ahau
ti ualac u sihil
ti ualac u chābtabal
u canil chāb
u cantul akab

‘uno soberano’,
‘cuatro soberano’
Como de costumbre el nacimiento
por este tiempo lo que ha sido creado de la nada
el ‘brote de la creación’
‘cuatro oscuridad.

Rbms 153, líneas 7 a 9:

Hunuc can ahau
u kinil a sihic
cech yax cabe

‘único cuatro soberano’
es el día que tú lo hiciste nacer.
Tú eres el ‘primer mundo’.

Rbms 171-172, líneas 105 a 109:

hunuc can ahau
sihci
chābtabci
tumen u na
tumen u yum

‘único cuatro soberano’
después de que nació
después de que ha sido creado de la nada
por su madre,
por su padre.

Rbms 208, líneas 2 y 3:

can ahau kin
can ahau chāb/

‘cuatro soberano’ el día,
‘cuatro soberano’ la creación de la nada.

Las fechas calendáricas también son mencionada para cerrar los rezos como *hun can ahau*, *hunuc can ahau*, *hun ahau*, *can ahau*, en *Rbms 3, 14, 44, 46, 61, 82, 90, 95, 126, 130, 148, 171, 173*. Las fórmulas en el manuscrito que mencionan a la deidad soberana en su unidad-cuadruplicidad, lo expresan de varias formas: *can ahau*, *hun ahau*, *hun can ahau*, *hunuc can ahau*, *yax hun can ahau*, asociándolos indistintamente a la creación, la oscuridad, y al día y noche del nacimiento, lo cual podría marcar en la narrativa un énfasis en la fecha de la creación, o momento del tiempo mítico cuyo patrono es esta deidad única, primera y cuatripartita.

Esta asociación de las deidades con el día y la oscuridad de la noche en el momento de la creación es narrada en monumentos en piedra como en la Estela C de Quiriguá. Linda Schele sugiere que los dioses Remero Jaguar y Remero Espina de Mantarraya son la personificación del día y la noche en el momento de la creación; la autora interpreta en la Estela C de Quiriguá que estas deidades asentaron las piedras en la quinta capa del cielo, *na ho chan*, en el trono de piedra del jaguar. Schele concluye que el remero jaguar estaría asociado con *ak’bal* (noche) y el remero espina de mantarraya con *k’in* (día), debido a los rasgos característicos de estas deidades. El primero siempre lleva el signo de *ak’bal* y el segundo tiene ojos cuadrangulares con pupilas en las

esquinas, rasgo semejante a las representaciones de la deidad solar en su aspecto diurno. La conclusión de Schele se basa en el hallazgo de David Stuart, quien descubre una forma alternativa a las variantes de cabeza que identifican a los remeros, señalando que la paridad *ak'bal-na - k'in-ti* en ese orden contenidas en un cartucho, son el modo alterno para referirse a estas deidades, como se observa en la figura 6. *Ak'bal na* suele acompañar al dios remero jaguar, mientras que *k'in ti* acompaña al remero espina de Mantarraya (Stuart 1988: 190).



Figura 6: Glifos *ak'bal na - k'in-ti*.

Estuco de Toniná (Foto publicada por David Stuart en su blog [Maya Decipherment](https://decipherment.wordpress.com/2016/07/28/more-on-the-paddler-gods/) , Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography: <https://decipherment.wordpress.com/2016/07/28/more-on-the-paddler-gods/>)

Para el *Ritual de los Bacabes* si *chab-akab*, *kin-akab*, *can ahau-hun ahau*, son las polaridades necesarias como condición de la creación y nacimiento de las enfermedades, significa que incluso las dolencias son creaciones divinas que siguen la misma pauta de surgir en el tiempo del mito que rige para todos los eventos de la creación en la cosmovisión maya. Como Velásquez lo sugiere, los dioses remeros se mencionan en momentos de creación primordial o instauración de un nuevo orden, como en las escenas de autosacrificio de los reyes para finales de periodo, y en asociación con la muerte del maíz y sus nacimientos en eventos calendáricos conyunturales, marcando funciones liminares de este complejo divino que enmarcan la esfera ritual al reactualizar el mito (Velásquez 2005: 20). Así en el origen de la creación, el especialista reactualiza este origen al iniciar sus procedimientos para delimitar el espacio sagrado en que se lleva a cabo el ritual. En otras palabras, no hay creación por unión sexual de los dioses, hay creación en la reunión de metáforas primigenias como la calma y silencio en la oscuridad de la noche, la penitencia y propiciación ritual de autosagrado en el marco de la oscuridad del inframundo, el autosacrificio como condición creativa en los espacios liminares. Estas metáforas complejas que contiene el difrasismo *chab-akab* se manifiestan en nacimientos o regalos otorgados por los dioses que aparecen como parejas divinas u opuestos complementarios. Estos dioses obedecen a esta misma

dinámica, se regeneran a sí mismos mediante el autosacrificio y marcan nuevas eras o nuevos ciclos.

¿Pero cuál es la naturaleza de aquello creado de la nada como regalo de la penitencia de los dioses que trae tantos peligros para la salud del maya yucateco? El siguiente difrasismo ofrece algunas respuestas a esta pregunta.

Difrasismo *Cool chab – cool akab* y los portales desanudados.

El manuscrito hace referencia a la dualidad creación-oscuridad en relación con los vocablos del maya yucateco colonial *col*, *cool*, *colba*, los cuales fueron traducidos por Roys como lujuria, interpretación que es seguida por Thompson y Arzápalo. Thompson al respecto menciona: “en el *Ritual de los Bacabes*, *chhab*, ‘creación’ y *akab* ‘oscuridad’ son puestas juntas alrededor de dos docenas de veces, y son acompañadas por las palabras *col*, *cool*, o *coil*, cuyo principal significado es ‘lujuria’ o ‘locura’, *kazil* ‘maldad’, y *kazal* ‘órganos sexuales’ o ‘esperma’” (1990[1970]: 295). Los vocablos coloniales *col*, *cool*, *colba*, no significan lujuria, expresan mas bien otra idea diferente, lo que se encuentra desajustado, desanudado, flojo o no bien atado, o algo que ha sido despojado, arrancado, que ha perdido su esencia original. Las entradas en el manuscrito vinculadas con estos vocablos son las siguientes:

Cool chab ‘atadera floja de la creación’, *cool akab* ‘atadera floja de la oscuridad’ en *Rbms* 5,30, 103, 116-117, 118, 120, 122, 126, 130, 174, 176.

Col chab ‘despojo de la creación’, *col akab* ‘despojo de la oscuridad’ en *Rbms* 9, 10, 116, 129, 135, 136, 140, 174, 199.

Colba chab ‘tapadera floja de la creación’, *colba akab* ‘tapadera floja de la oscuridad’ en *Rbms* 7 y 8.

En los vocabularios coloniales, Pérez tiene la entrada *cool*, como cosa floja, tapadera de cosa mal tapada, desusada o de uso antiguo (*JPP*: 56); y la entrada, *col*, sacar por fuerza como retraído, despojar o robar (*JPP*: 54). *Cool*, desatar; *coolba*, aflojarse (*DMME*: folio 80r), como en el verbo *cooltoc.tah*, robar y tomar todo cuanto hay y despojar así (*DMME*: folio 81). *Colba*, flojo como atapadero (*DMEM*:117r). En ch’ol, *c’ol* ‘arrancar, desenterrar’ (Aulie y Aulie 1978: 43). Estas ideas aluden a un aspecto de esta dualidad creación-oscuridad que ha sido halado y despojado, como consecuencia, la creación se desnivela, se encuentra floja, desatada, desanudada, desenterrada, implicando desequilibrio y la salida de todos los peligros.

En este pasaje del robo del *canhel* el manuscrito *Chilam Balam de Chumayel* en 24v reza: *caix colabi u cangel*, ‘y fue halado su *canhel*’, y en la segunda mención del robo dice: *ca uchi col cangelili* ‘cuando aconteció el robo (o despojo) del *canhel*’. Como más adelante se mencionará en el comentario al segundo rezo sobre el papel del *canhel* en el ritual curativo, esta entidad ha sido interpretada como el aliento o principio vital de los seres sagrados, (De la Garza 1986: 167-181) que en este pasaje de la destrucción del cielo y la tierra es usurpado por los dioses del inframundo hasta que los Bacabes en su papel de restauradores llegaron a nivelarlo todo, y el relato continúa con el levantamiento de los árboles sagrados en las 5 direcciones como señal de creación de nuevo orden.

Este evento mítico tiene su reminiscencia en casi todos los rezos del *Ritual*, donde el vocablo *col*, *cool*, adjetiva ese aspecto dual de la creación y la oscuridad, lo creado y lo destructivo: *cool chab-cool akab*; *col chab-col akab*; *colba chab-colba akab*; lo que despoja o roba, lo que desajusta, desata o desanuda el equilibrio, lo que está flojo y abre el portal a los peligros tanto para los humanos como para las deidades en la creación y en la oscuridad. En este sentido, en tzeltal, *cola* ‘mal, pecado’, *colaal* ‘vicio’ (Calnek 1988: 77) alude a la idea del comportamiento no aprobado cualquiera sea su naturaleza. En esta traducción se piensa que la forma de llamar a las dolencias en el contexto ritual es *cool*, *col*, *colba*, como aquella entidad que trae el desequilibrio, que carga el mal, que ha entrado al nivel terrestre y al cuerpo de la persona por las entradas que no han sido bien tapadas o ajustadas en el cosmos.

En este sentido, regresando al pasaje de la creación de Quiriguá, Vail y Hernandez leen con detalle el texto de la Estela C, señalando que la primera piedra llamada ‘Piedra del trono del jaguar’ fue colocada en *Nah ho’ chan*, ‘primer cinco cielo o casa’, por los dioses Remeros; la segunda piedra, identificada como ‘Piedra del trono de la serpiente’, es colocada en *kab nal* o *kab ch’een*, ‘lugar de la tierra o la cueva de la tierra’, por la deidad *Ik’ Nah Chak*; la tercera piedra llamada, ‘Piedra del trono de agua’ es atada por *Itzamnaaj ja’ tz’am? Tun*. Las autoras señalan que los verbos utilizados en la colocación de las piedras son *tz’ap*, plantar, para las primeras dos piedras, y en la tercera se usa el verbo *k’al*, atar o enlazar con cuerdas (Vail y Hernández 2013: 59). Este último verbo en maya yucateco colonial, *kal*, también significa cerrar con cerradura, atrancar y detener encerrado, como atar con cuerdas, armar lazos, abotonar (CMM: 322). Este episodio remite a la idea de las cerraduras que fueron selladas en el momento de la creación pero

que en el caso de la enfermedad se desajustan poniendo en riesgo el equilibrio que se intentó en el momento de la creación.

El *Rbms 5*, líneas 19 al 25 reza:

<i>u cool çhabe</i>	la ‘atadera floja de la creación’,
<i>u cool akabe</i>	la ‘atadera floja de la oscuridad’.
<i>can cha lo che</i>	Esa es la serpiente suelta en el árbol
<i>can chah lo tunich ca sihech</i>	Esa es la serpiente tullida en la piedra cuando naciste,
<i>u cool akab</i>	la ‘atadera floja de la oscuridad’,
<i>ah ci tancase</i>	‘via láctea ebria’.
<i>cech u cool çhabe</i>	Eres tú la ‘atadera floja de la creación’,

Este pasaje es estructural en los rezos, las dolencias se desanudan, salen por los portales del cosmos que debieron estar flojos o mal tapados y andan dispersando su mal en el nivel terrestre, y en el caso del rezo citado se trata de la ebriedad.

Rbms 45, líneas 16 al 20 insiste en este punto:

<i>macob cu pecbe</i>	Las tapas que sellan las entradas se menean,
<i>u coil bin çhab</i>	el desatino, dicen de la creación de la nada,
<i>u coil bin akab</i>	el desatino, dicen de la oscuridad,
<i>macob xan</i>	las tapas también.
<i>lay bin u nunil tancas be</i>	Este dicen es el ‘frenesí pasmo del camino’.

Tanto Roys como Arzápalo traducen *col*, *cool* como la lujuria de la creación o el creador y la lujuria de la oscuridad. Hay dos entradas que pudieron conducir a esa interpretación, *cool* como excitación, pero ésta es relativa al corazón, a seguir lo que dice el corazón, y la entrada *colach* que es literalmente masturbación (*DMME: 80r*). En esta traducción se descarta esa perspectiva, porque como ya se ha mencionado, la creación se refiere al regalo u ofrenda de la penitencia y autosacrificio de sangre, como lo expresa el difrasismo *sihil-çhab*, que en las lenguas de las tierras altas insinúa silencio y calma, ayuno, propiciación ritual, probable imagen de la gracia divina creadora.

Difrasismos *Cool al-cool çhab*; *cool cit-cool akab* y la filiación de las dolencias

Cool al-cool çhab; *cool cit-cool akab* en *Rbms 30, 103, 122, 126, 129, 169, 174, 176 y 199*, hacen referencia a la misma idea de la atadera floja, pero en relación con la dualidad *al- çhab*, ‘hijo de la madre-creación’, *mehen-akab* ‘hijo del padre-oscuridad’, *cit-akab* ‘padre-oscuridad’. Una referencia similar de filiación como hijo del padre con el difrasismo creación-oscuridad es

reportado por Hoppan y Jacquemot en los contextos de filiación, donde los glifos T712 para *ch'ab*, y T504:T24 o T504:T82 para *ak'bal*, significando ‘la penitencia, la oscuridad’, debería leerse como ‘el hijo de’:

[...] Para presentar en 9.15.15.0.0 9 *Ahau 18 Xul* al gobernante *Aj Sakte Anaab* como hijo de su padre *Yo'nal Balam Anaab* y su madre *Ixik Hix Wits*, el empleo de este par en el dintel 1 de Kuná-Lacanhá (Chiapas) demuestra que sólo se puede entender como glifo de filiación con su padre. La expresión *u-ch'ab (u)y-ak'baal* sustituye aquí al glifo que por lo común significa ‘hijo (de hombre)’, siguiendo la lista onomástica del protagonista y puesto en paralelo con la fórmula habitual de filiación con una mujer... *U-baah u-ch'ab (u)y-ak'baal yo'nal-balam-anaab ch'ajo'(o)m-sajal*, ‘la imagen de la penitencia - la oscuridad’ (= el hijo) de *Yo'nal Balam Anaab*, el *ch'ajo'm* vasallo’ (Hoppan y Jacquemot, 2012: 12).

Esta misma fórmula se lee en el manuscrito, presentando a la dolencia como la atadera floja de la creación, *cool*, en filiación con la madre o hija de la madre, *al*, y asociada con la creación, *chab*, o en filiación con el padre como hijo del padre, *mehen*, o del padre, *cit*, en asociación con la oscuridad *akbal*.

Rbms 30, líneas 9 al 12:

can u hol u yax cūlbal
uch cu sihil
u cool al
u cool chab

Cuatro son sus entradas del ‘primer árbol del linaje’,
cuando ocurre su nacimiento,
‘atadera floja hijo de la madre’,
‘atadera floja de la creación de la nada’.

Rbms 103, líneas 45 al 51:

uch cu sutobe
xib nac cobe
tumen u na
tumen u citobe
macobe chee u col al
u cool chabe
max tah chabobi

Hace tiempo se está dando vueltas
esparciendo el dolor como maíz enmohecido;
por su madre,
por sus padres,
¿Quiénes son ¡oh! el ‘desanudado hijo de la madre’,
‘atadera floja de la creación’?
¿Quién es el dueño de estas creaciones de la nada?

Rbms 122, líneas 161-162:

cech u cool ale
u cool mehene

Tú eres la ‘atadera floja hijo de la madre’,
‘atadera floja hijo del padre’.

Rbms 174, líneas 3 al 8

max tun bacin u cool citbe

¿Entonces cuál es el pedazo de caña de la ‘atadera floja del padre

u cool akabe
yx hun cit balche
tun bacin u cool cit
u col akabe
canche lic

‘atadera floja de la oscuridad’?
‘Un trozo del *balche*’.
¿Entonces cuál es la ‘atadera floja del padre’,
el ‘despojo de la oscuridad’?
Se dice el *canche*.

Como puede observarse, el difrasismo sigue los aspectos duales de filiación. *Al*, hijo de la madre, siempre acompaña a la creación *chab*, y *cit*, padre, acompaña a la oscuridad y la noche, *akab*. Pero léase con detenimiento los sentidos a los que se aluden aquí, se trata de la atadera desajustada que es el hijo de la madre y al mismo tiempo atadera desajustada de la creación, o la tapadera floja hijo del padre que es la tapadera floja de la noche o la oscuridad. No hay alusión explícita a la unión sexual de estos principios masculinos y femeninos como lo sugiere Roys, son simplemente los hijos de estas fuerzas creadoras complementarias.

Difrasismo *coil chab* - *coil akab* y sus atributos desatinados

U coil chab u coil akab, Rbms 14, 45, 68, 69, 131.

El vocablo colonial *coil*, no tiene como única acepción la lujuria, lo que hace su traducción mucho más compleja. Existen tres categorías de comportamiento humano al que apunta el vocablo *coil* en tiempos coloniales y el manuscrito de *Viena* junto con el *Calepino* organizan estas acepciones claramente:

1. *Uol coil*, desatinar y hacer desatinos, sin tener cabeza, ni a quien seguir. Acuña apunta que esta misma entrada está en el *Calepino de Motul*, vocabulario que añade: loquear o desatinar, donde *uol* en composición con nombres alude a cosa llena o cubierta con lo que el nombre importa, (*BMTV: 251; CMM: 580*). Se leería entonces como completamente loco, totalmente desatinado. En esta acepción del término también se lee en los vocabularios, travesura, hidrofobia, (*JPP: 54*), locura o turbación (*TIC: 82r*). La furia en conexión con la locura podría ser una categoría diferente, pero está en el rango comportamental de la insanidad: *coyl*, furia por locura, como también *coo*, furioso por loco; *u kinam u coil*, la fuerza de su locura; *u'lul ko'il*, venir la rabia, enloquecer de rabia. Estas acepciones que describen la furia de la locura son diferentes a la furia no asociada a la insanidad, la cual se lee como *ah lepp olal*, furioso así, (*BMTV: 359, DMC: 900*). El *Chilam Balam de Kaua* en su categorización de enfermedades, define locura como *coil*, (Bricker y Miram 2000: 119)

2. *Coil*, lujuria, como también *ox kaz olal*, *tzuc achil*, *baxal ba*. Relativos a la sexualidad desenfadada, fornicar y fornicación tienen los vocablos *coil*, *pak keban*, *tzuc achil*. Fornicador es *ah tzuc achil*, *ah pak keban*. Reincidir en el pecado, *hubul coil*, (BMTV: 172, 448, 354-355, 565). Otros vocabularios tienen entradas como *Ah coil*, carnal, lascivo, putaño y fornicario, (CMM: 37; TIC: 30v, BMTV: 172)

3. *Coil*, el *Calepino* añade deshonestidad, pero aparece junto con lujuria y putañería, por lo que probablemente se refiere a la deshonestidad de la carne; sin embargo, el vocabulario menciona otras acepciones como atrevimiento, temeridad, bellaquería, posiblemente en el rango del comportamiento astuto y deliberado. Esta acepción podría confirmarse con la entrada *Ah cooil*, de *ah coo*, valentía, atrevimiento, (CMM: 38, 117).

Con estas tres categorías es muy difícil traducir el vocablo colonial *coil* solo como lujuria, por lo que en esta traducción se escoge la palabra ‘desatino’, el cual, sin importar la categoría de significación, implica desacierto, falta de reconocimiento de la acción adecuada o falta de tino, actitud que, por locura, o lujuria, o deshonestidad quebranta el comportamiento esperado por la comunidad. En la traducción de la profecía para el 13 *Ahaw k’atun* en el Códice Pérez, García Quintanilla también decide traducir *coil* como desatino o locura en sus distintas apariciones en este apartado:

[...] *bin u mucchekte u halach uinicil caahob, ich luumil che, ich luumil tunich; u coil al u coil mehen, ah dchinicoot, ah dchinpacab mayohel u yum u mehenob ah bacocol.*

Va a negar el reinado en los pueblos, en el monte, en el pedregal. Desatino del hijo-de-madre, desatino del hijo de-padre, el-que-desprecia-a-su padre, el-atrevido desobediente-de sus-padres. Desprecia(n) a su padre los hijos-de-padre de *Ah Bacocol*.

[...] *u coil al u coil mehen [...]*, (el/la) loco hijo de madre, (el/la) loco hijo de padre (García Quintanilla 2005: 342)

A esta categoría pertenecen dos expresiones en el manuscrito, *u coil akab* ‘desatino de la oscuridad’, *u coil chab* ‘desatino de la creación’, en las páginas mencionadas arriba, como también *u coil akab* ‘desatino de la noche’ *u coil kin* ‘desatino del día’, en *Rbms 44*. Posiblemente el desatino de la creación y la oscuridad refuerza el mito del robo del *canhel* como un acontecimiento trágico para el equilibrio del cosmos, donde las dolencias son nombradas exactamente como los elementos resultantes de este episodio que quedaron sueltas por la apertura de los portales cuando el cielo se desploma y la tierra se hunde.

Difrasismo *caan–munyal* en la topografía celeste maya

Otro recurrente difrasismo en el manuscrito es la paridad *caan-munyal*, ‘cielo-¿nube?’, donde el vocablo *munyal* aparece por primera vez en la literatura maya colonial, dejando abierta una discusión sobre el concepto y su pertinencia en el contexto ritual. Deidades, aves e insectos agoreros en muchas ocasiones toman las cualidades *caan* ‘cielo’ y *munyal*, o *muyal*, nube como ha sido interpretada en las traducciones de Roys y Arzápalo. Lizana en 1633 menciona este difrasismo como *caan-muyal* cuando describe a la deidad venerada en tiempos antiguos en Izamal, *Ytzmāt-ul*, el cual interpreta como ‘el que recibe y posee la virtud del espíritu o rocío de la naturaleza del cielo’, y cuando se preguntaba por su nombre éste respondía ‘*Ytzen caan, ytzen muyal*’, ‘yo soy el rocío del cielo, yo soy el rocío de las nubes’ (Lizana 1893: Cap. IV). El amanuense a través del manuscrito escribe *munyal* de la cual no se tiene ningún registro en los vocabularios y diccionarios modernos, y sólo en *Rbms 83* aparece el vocablo *muyal*. Entendiendo el rigor del amanuense con los vocablos a lo largo del manuscrito, los cuales han sido oportunamente encontrados en los vocabularios, se deduce una intencionalidad al escribir *munyal*, la cual aparece alrededor de 40 veces en los textos.

Munyal tendría varias significaciones asociadas con las nubes, probablemente se está refiriendo a las tiernas nubes o bajas nubes de lluvia que se producen en los cerros, cenotes o salen de las cuevas, como neblina. Esta interpretación se deduce al analizar el vocablo *mun*, cosa tierna sin sazón, antes de madurar como fruta o muchacho joven (*CMM: 416*). Otra asociación en los contextos donde se menciona el vocablo *munyal* está vinculada con el cielo, probablemente describiendo las zonas del cielo marcadas por su nubosidad como en el caso de la Vía Láctea. Otra posibilidad es que se refiera a las tiernas o blandas capas del cielo, pues *yal* significa capas, de ahí que las capas del cielo sea la idea asociada con este vocablo, capas del cielo que son referidas permanente en los Chilames, las etnografías tempranas y contemporáneas. Sin embargo, las nubes han jugado un papel preponderante en la iconografía maya desde periodos tempranos, por lo que es meritorio revisar las evidencias prehispánicas para entender esta concepción.

Andrea Stone discute las lecturas de expresiones que incluyen *muyal* en el Clásico maya proponiendo que en algunos contextos obedecen a topónimos o lugares concretos en el cielo, y que es muy plausible que los antiguos mayas hubieran concebido estas nubes como estratos o capas del cielo. De acuerdo con la autora, las volutas de nubes o formación S que corresponden al glifo T632 (Figura 7), están relacionadas con el dios *Chaahk* por ser las nubes las que traen la lluvia y

el rayo, como también asociadas con los dioses remeros quienes aparecen como ‘cloud riders’ en varios contextos pictográficos. La autora señala que en la Estela 1 de Jimbal se lee *na-ho-chan* como ‘primer quinto cielo’ en cuyo contexto aparecen los dioses remeros; y en la Tumba 12 de Rio Azul se lee *wak-kaan-muyal-nal*, ‘el lugar del sexto cielo-nube’, el cual ha sido interpretado por Stuart y Houston como topónimo o lugar donde el gobernante fue enterrado; Stone en cambio, sugiere que *wak-muyal* referidos tanto en Quiriguá como en Rio Azul son topónimos celestiales, lugares de los ancestros y de llegada de los recientes muertos, lo cual le permite concluir en su estudio epigráfico de la Placa de Cleveland, que la lectura *ho-muyal*, única en su género hasta esa fecha que refiere la quinta capa de la nube como topónimo del lugar donde se haya el gobernante fallecido a quien fue dedicada la placa (Stone 1993: 1-10).



Figura 7: Gliffo *muyal*, T632v
(Montgomery 2006[2002]: 176)

En las etnografías yucatecas, Tozer apuntó la existencia de siete cielos sobre la tierra conectados por un hueco sobre el que crece una ceiba exactamente desde el centro de la tierra, por la cual los espíritus de los muertos ascienden hasta su lugar de reposo. En el séptimo cielo reposa el dios de los españoles, y en el sexto cielo reposan los *chacob*, denominados *nucuch-yum-chacob*, ‘grandes padres chacob’ (Tozer 1907: 154- 155).

En *Rbms 15*, se lee un ejemplo muy similar a las asociaciones hechas por Stone para interpretar *munyal* como las capas del cielo, lo narra el mismo especialista en el rezo para el *Ah oc tancas*, el cual enuncia:

Líneas 8 al 13:

can ahau bin chab
can ahau bin akab ca sihi
u yol chab u yol akabe
tal tu hotas caan yal
ix ti tzab yal
ix ho ti munyal

‘cuatro soberano’, dicen, creador de la nada
 ‘cuatro soberano’, dicen, oscuridad cuando nació,
 el ‘corazón de la creación’, el ‘corazón de la oscuridad’.
 Viene de la quinta capa del cielo, capa
 ‘constelación de los cascabeles’, capa
 ‘cinco de la tierna capa’.

Por esta referencia sabemos que *tsab* o las Pléyades se encuentra en un lugar topográfico del cielo que corresponde al quinto estrato o quinta capa en el *Ritual de los Bacabes*. El manuscrito menciona eventos que llevan el difrasismo *caan-munyal*, lugares topográficos celestes como

interpreta Andrea Stone, estratos o capas tiernas como se traduce tomando literalmente el significado del vocablo *munyal*, que siempre están asociados a la constelación de los cascabeles *Tsab*. Veamos con más detenimiento las menciones de esta constelación en el manuscrito:

Ix ti tsab, ix ti ho tsab, ix ho ti tsab, ix ho ti munyal, Rbms 15, 22, 24, 72, 107, 124

Ix hom ti tsab, Ix hom ti munyal, Rbms 107, 109

Ix hanil ek, Ix pic tsab, ix tip tsab, ix ho chan ek, Rbms 154

La constelación de los cascabeles es asociada con la quinta capa del cielo, *ix ho ti munyal*, y es considerada la madre o el lugar de donde provienen varias enfermedades como el *ah oc tancas* ‘*tancas* caminante’, el asma, la enfermedad de fuego *chac anal kak*, la víbora de cascabel en el estómago, y las quemaduras. Su representación en los *Códices* se observa en la figura 8.



Figura 8: *Tsab* o Pléyades.

Fragmento del *Códice Madrid* p. 24, dibujo por Villacorta y Villacorta 1977.

Tsab toma epítetos como *ix hom ti tsab, ix hom ti munyal*, ‘enjambre en la constelación de los cascabeles, enjambre de la tierna capa’ en *Rbms 107 y 109*; *ix hanil ek* ‘la estrella clara’, *ix ho chan ek* ‘la estrella de cinco (o quinto) cielo’, *ix pik tsab* ‘la de los ocho mil cascabeles’, *ix hun tip tsab* ‘señora uno que excede en número los cascabeles’ en *Rbms 154*.

El manuscrito permanentemente refiere la constelación *ix ti tsab* como el lugar de la quinta capa del cielo o el ‘5 cielo’, y en su apelativo *ix ho chan ek*, la estrella de 5 cielo o el quinto cielo, nos remite a *naah ho chan*, lugar de donde proceden los dioses remeros en el Clásico maya, espacio mítico que se menciona en la Estela C de Quiriguá en el pasaje de la creación cuando los remeros instalaron las tres piedras del fogón en *5 cielo*, en la piedra del trono Jaguar. En la Estela 1 de Jimbal, también se leen a los dioses remeros en la locación *nah ho chan*, el lugar del quinto cielo. Como se observa en la figura 9, los dioses remeros se identifican directamente con *nah ho chan*.

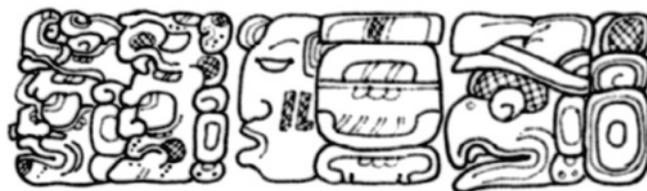


Figura 9: Glifos *nah ho chan*.

Fragmento de un texto de vasija cerámica que describe a los remeros en el primer cartucho, el segundo cartucho es *nah ho chan*, el lugar 5 cielo, y el tercer cartucho es un título, Schele propone que es *itz'aat*, artista u hombre inteligente. Schele número 4107. Fuente: The Linda Schele Drawings Collection, Famsi.

Erik Velásquez ya había hecho esta asociación entre *Ix ho chan ek*, ‘la estrella cinco del cielo’ del *Ritual de los Bacabes* y *Nah ho chan* del periodo Clásico. El autor valida la elección de *chan* como ‘cielo’ en este manuscrito colonial y no ‘pequeño’ como se lee en los vocabularios coloniales porque *chan* se encuentra en otros nombres de deidades de origen ch’olano que aparecen en las fuentes escritas yucatecas como *Laj’un chan* dios patrono del día *Lamat* que aparece mencionado en Chichen Itzá, en el *Códice Dresde* y en los libros del *Chilam Balam* (Velásquez 2005: 118).

Esta perspectiva del lugar cinco localizado en la constelación *Tsab* como lo ofrece el *Ritual de los Bacabes*, difiere con el *Códice Madrid 71a*, en la que la constelación de la tortuga carga con tres glifos *tun* y no la constelación *Tsab*, los cuales han sido interpretados como las tres piedras del fogón celestial asentadas en el momento de la creación en el lugar 5 del cielo (Vail y Hernandez 2013: 59). En este sentido Velásquez comenta que, durante la época de composición del manuscrito, el asentamiento heliacal vespertino de las Pléyades anunciaba el primer paso cenital del Sol, el inicio de las lluvias y el momento de iniciar la siembra, mientras que, para el periodo Clásico, el asentamiento heliacal vespertino del Cinturón de Orión coincidía con el inicio de las lluvias (Velásquez 2005: 119).

El difrasismo *caan-munyal* siempre asociado en los textos con la constelación *tsab* refiere claramente a una locación topográfica celeste donde ocurren eventos relacionados con el origen de las dolencias como se verá específicamente en los siguientes apartados.

Difrasismo *acantun- acante* en contextos de nacimiento y sacrificios de sangre

Acantun, yacantun, ‘piedra asentada fija’ en *Rbms* 8, 27, 33, 44, 47, 64, 68, 88, 91, 100, 112, 175, se recita 15 veces en el manuscrito.

Acante, ‘madero asentado fijo’ aparece solo tres veces en el manuscrito, acompañado del *acantun* en *Rbms* 33 y 88.

El *acantun* y el *acante* son la piedra y el madero cimentados que acompañan a la dolencia en su ciclo de nacimiento y regreso a su morada. El manuscrito narra que alrededor de estos nace la dolencia generalmente a sus espaldas, o es lanzada estrepitosamente contra estos monumentos. El *acantun* es asociado generalmente con el *ɔulbal*, el cual se ha interpretado en este estudio como el árbol del linaje en el contexto del nacimiento, marcando los cuatro rumbos direccionales, ya sea por las cuatro entradas del *ɔulbal*, o los cuatro postes que marcarían cada piedra o monumento bien cimentado. Roys traduce *acantun-acante* como ‘stone shaft’, ‘wooden shaft’, básicamente refiriéndose a la estela de piedra y la estela de madera (1965: xiv), y Arzápalo los traduce como ‘piedra parlante’ y ‘madero parlante’ respectivamente (1987: 291).

El *Calepino* define *acan* como los sonidos que producen los animales, o el quejarse de las personas, como también a emparentarse. Otra acepción bajo la entrada *acaán*, se refiere a cosa fundada o fija, asentado fijo (*CMM*: 30). En *Rbms* 44 claramente se lee: *can ɛolic yacantun*, ‘firme es el cimientado del *acantun*’, por lo cual en esta traducción se escoge ‘fundado, cimentado, asentado fijo’ coincidiendo con Roys en su traducción, dado que en el manuscrito se refiere a los pilares, estelas, piedras o maderos característicos de las ciudades mayas, donde de acuerdo con los registros coloniales, fueron lugares de autosacrificio en los rituales.

Los estudios epigráficos aportan elementos que podrían confirmar esta interpretación. Schele y Stuart proponen que para el periodo clásico la lectura para ‘estela’ es leída con los glifos T767 para *te*’ o árbol, y T528:116 para *tun* o piedra, leyéndose *te’tun*, ‘árbol de piedra’ como aparece en la Estela C de Copán, y que por lo general esta lectura es dada repetidamente en las estelas para las fechas de final de periodo en las cuales las estelas fueron erigidas (1985: 3), figura 10. García Campillo para la zona del Puuc en el periodo Clásico propone que el signo T44 o la combinación T44:563b que tradicionalmente tienen la lectura silábica *to* pueden adquirir el valor logográfico *KA’AN /KAAN /KAN* en determinados contextos en las tierras bajas proponiendo la lectura *aka’ante*’ para estos signos epigráficos: ‘uno de estos contextos es la denominación que denota ciertos soportes arquitectónicos verticales (columnas y jambas) en las inscripciones del Puuc, y que nosotros proponemos como *aka’ante*’, ‘árbol o tabla asentada’. Aparentemente, esta forma se caracteriza lingüísticamente como yucatecana’ (García 1997: 47), figura 11.

Thompson propone la lectura *acante* en las representaciones de las fiestas de fin de año en las páginas del *Códice Dresde* 26c, 27c y 28c, donde aparece un árbol que se erige sobre el glifo *tun* en la parte inferior izquierda de estas páginas; el autor traduce *acantun–acante* como ‘set up stone pillar’ y ‘set up tree o wooden post’, pilar de piedra erigida y árbol o poste de madera, respectivamente. Thompson propone la lectura del árbol como *acan*, por la planta que toma el mismo nombre cuyas hojas son cordiformes, y la presencia de la serpiente *can*, reforzaría el valor semántico de *acan*. El glifo T548, *tun* en la base del árbol lo explica como las piedras que soportan al *acantun* y el *acante* en las entradas de los pueblos prehispánicos (Thompson 1972: 91), figura 12.



Figura 10: Glifos *Te'tun*, ‘árbol piedra’
Estela C de Copán, (Schele y Stuart 1985: 7)

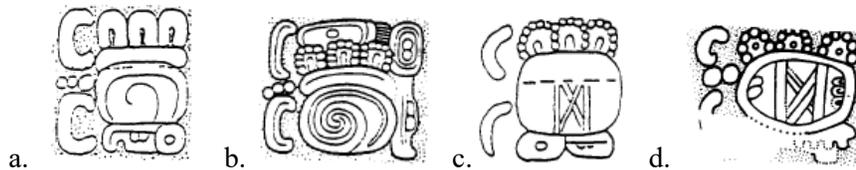


Figura 11: Glifos para *aka'ante'*

Leídos por García: a= Xkombech, Pilastra (dibujo de N. Grube); b= Xcalumkín, Columna 1 (dibujo de I. Graham); c= Kabah, Estructura ‘Manos Rojas’, Jamba (dibujo de J. García); d= Panel de la región Puuc (dibujo de N. Grube). (García 1997: 52)



Figura 12: Lectura *acante* propuesta por Thompson.

Fragmento de la fiesta de año nuevo que inaugura la dirección *xaman* o norte cuyo patrón es *Itsamná*, como lo describe Landa y como se aprecia en la imagen. Thompson propone la lectura *acante* para el árbol con la serpiente sobre la base del glifo *tun*. *Códice Dresde* 28c. Dibujo de Villacorta y Villacorta 1977.

En el manuscrito se relatan episodios de derramamiento de sangre en la presencia o morada de la deidad propietaria de la sangre y probablemente del linaje, como se ha interpretado en esta traducción, la cual reside en el *acantun* o *acante* y es nombrada con varios epítetos como: *Ix kan kinich* ‘amarilla majestuosa solar’, *Ix kan chaah olom* ‘amarilla serpiente goteadora de la sangre coagulada o del linaje’, *Ix hun tah acay olom* ‘señora uno propietaria de la fuerza, fortaleza y abundancia de la sangre del linaje, o de la sangre coagulada’, *Can tah kik* ‘serpiente propietaria de la sangre’, *Can tah olom* ‘serpiente propietaria de la sangre coagulada o del linaje’ y *Hun tah kik* ‘uno propietario de la sangre’. Estos relatos ocurren en los textos para el *balam mo tancas*, *chiuoh tancas*, *coil tancas*, y *hun peo kin tancas*, donde la dolencia al nacer o al ser lanzada al *acantun* o *acante* permanece en la morada o en la presencia de esta deidad custodia de la sangre del linaje, la cual se encuentra generalmente a las espaldas de la piedra o el madero asentado fijo.

La ofrenda de sangre se realiza en las piedras dedicadas a los dioses, como también lo confirma Landa en las fiestas de año nuevo cuando ocurría el cambio de cargador de año u orientación direccional que empezaba a regir en nuevo *haab*, cuya deidad principal era el *Bacab*. Landa señala que para cada ceremonia el *acantun* toma el color del rumbo que llevaría la carga, y sobre estas piedras se derramaba la sangre de diferentes partes del cuerpo, especialmente de las orejas de muchachos jóvenes, acompañado con sahumerios, ofrendas y oraciones (Landa 2003[1994]: 140-145). Thompson señala que en Yucatán el término para sacrificio es *p’a chi*, literalmente, abrir la boca, lo cual puede referirse a la práctica de ungir la boca de las representaciones de las deidades o los monumentos con la sangre o el corazón de las víctimas del sacrificio (1990[1970]: 175).

En *Rbms 8* la dolencia al ser lanzada al *acantun* cae en la morada de la deidad dueña de la sangre del linaje, y allí es mordida en el brazo y su sangre es lamida, lo cual podría confirmar que las deidades se reúnen en este espacio sagrado para recoger la sangre sacrificial, en este caso de la enfermedad al ser conjurada a este espacio primordial. Más interesante es la lectura que ofrecen las páginas 33 y 47 del manuscrito, donde se representa una escena que describe el contexto del *acantun-acante* en el cual reside a sus espaldas la serpiente propietaria de la sangre, y se agregan elementos cuatripartitos que acompañan probablemente una escena de autosacrificio por sus objetos mencionados: cuatro puntas de lanza, cuatro miembros viriles y cuatro árboles del linaje. Esta descripción es muy similar a la imagen del árbol que se erige sobre el glifo *tun* en las imágenes

del *Codice Dresde* en sus páginas 26c a 28c, el cual Thompson ha leído como *acante*, como se ha mencionado arriba.

Como se observa en el *Códice Dresde* 28C (Figura 12), un elemento arbóreo o madero se erige sobre la base de piedra o *tun*, una serpiente se encuentra detrás del tronco, observándose solo su cabeza y su cola, y su rostro recibe las ofrendas de *Itzamná*, como aves y una pierna de venado. Sobre la serpiente se encuentra este aspecto vegetal que se erige en cuatro puntas, probablemente como representación de los cuatro árboles que se levantan como promesa en los cuatro rumbos direccionales si se alimenta con ofrendas de sangre a la divinidad, lo cual permitirá el paso del tiempo, el inicio y el final de los ciclos venideros. Esto podría estar representado en el trozo de tela que envuelve el tronco del árbol, la cual tiene pintada huellas de pies, *oc*. Para Thompson, las huellas de los pies en la representación del *haab* de las páginas 75 y 76 del *Codice Madrid* simbolizan el paso del tiempo, los días y meses hacen el viaje a pie sobre el *haab*, (1950: 248). En el contexto ritual de curación, el que la dolencia nazca y sea expulsada y reincorporada a este espacio primordial, el ‘árbol piedra’ como se le llamó en el periodo Clásico, o ‘madero y piedra cimentados fijos’ como se les llama en el manuscrito, representa la recreación del mito de origen, punto de inicio y final de ciclo de la dolencia en el eje primordial, posiblemente ofrecida como sacrificio a las deidades de la sangre o del linaje, como se lee en el *Ritual*.

El *acantun-acante* como lugar de nacimiento de las dolencias aparece asociado a otros componentes esenciales del ritual como el *culbal* o ‘árbol del linaje’ y el *maxcal*-planta. A continuación, se describen estos elementos.

Dulbal o árbol del linaje

Dulbal en *Rbms* 5, 24, 27, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 47, 51, 52, 53, 55, 57, 60, 64, 87, 111, 149, 175,

Dulbal es un vocablo que aparece 35 veces en el manuscrito y está asociado a los árboles que participan en el nacimiento de la dolencia, término que por lo general es acompañado con entradas como ‘árbol’, *che*, o ‘arbusto’, *uaban*, *yaban*. Roys lo traduce como ‘arbor’ (1965: 4); sin embargo, el vocablo no se encuentra en los vocabularios, por lo que la traducción se hace por contexto. *Dul* se refiere a extranjero, forastero, europeo o su descendiente, y *bal* connota el conteo de ramales de hilo o vueltas, (*JPP*: 436, *CMM*: 74); estos significados nos llevan pensar en

‘descendiente’ o ‘linaje’ de ancestros foráneos, posiblemente el reino vegetal, por lo que simbólicamente *ɔulbal* alude al árbol del linaje.

En algunos rezos, el árbol del linaje tiene el mismo nombre de la dolencia, como en *Rbms 5*, cuando el especialista pregunta: *max a che max u uaban bax a ɔulbal ca sihech*, “¿Quién es tu árbol? ¿Quién es tu arbusto? ¿Cuál es tu ‘árbol del linaje’ cuando naciste?” y responde con los nombres de los árboles que toman el mismo nombre de los *tancas* o dolencias que el rezo adereza o pretende curar, como el *tancasche*, *kantemo*, y el *nicté*. Lo mismo ocurre en el rezo para el *ix hun peɔ kin tancas*, su árbol del linaje tiene el mismo nombre, lo cual se menciona tres veces en *Rbms 87*. En la traducción del manuscrito anexo se identifican todas las plantas mencionadas en los textos, incluyendo nuevas especies que no fueron leídas por Roys en su traducción, en este apartado sólo se describe cómo los árboles son tratados en el contexto ritual.

Alrededor del árbol del linaje la dolencia toma su fuerza, o ponzoña o aspereza como se lee en *Rbms 36*, para el *tancas* tarántula de fuego. En este mismo rezo, alrededor del árbol del linaje, en el momento del nacimiento hieden los peces, como elementos de la naturaleza que acompañan el mal. Las dolencias también son lanzadas con ímpetu o sin cordura a sus árboles del linaje en el rezo para el *ix chac anal kak* o rojo cancerillo, en *Rbms 111*, y en el rezo para la placenta, *u peɔil ibin*, en *Rbms 175*, donde también se lanza al *acantun* o piedra cimentada fija. El especialista asume el rol del árbol del linaje en *Rbms 27*, el cual reza:

Líneas 51 al 54:

cen u ɔulbal
cen yaban
uchic u sihil
uchic u ɕhab

Yo soy su ‘árbol del linaje’,
yo soy el arbusto
cuando ha sucedido su nacimiento,
cuando ha sucedido su creación.

En el contexto del árbol del linaje o *ɔulbal* también aparece otro vocablo similar, *ɔulubal*, el cual es mencionado sólo 5 veces en el manuscrito en el texto 8 dedicado al *kan pet kin tancas*, en *Rbms 47, 49, 52 y 53*, el cual se traduce en este trabajo como ‘arco ceremonial’ por la entrada en los vocabularios *ɔulub*, o arcos hechos de hierbas eramadas que se hacen en las fiestas o iglesias (JPP: 436). En la esfera ritual, los términos no son equivalentes o intercambiables, el amanuense marca una clara diferencia en su uso de las dos palabras como se muestra en este ejemplo del *Rbms 53*:

Líneas 151 a 154:

bax u ɔulbal
kante cech
kan ɔutob/ kan ɔocob
u kax u ɔulubal

¿Cuál es su ‘árbol del linaje’?
El amarillo árbol eres tú.
Amarillo puntiagudo, amarillo redondo,
la atadura a su arco ceremonial.

En este texto, el *ɔulubal* o arco ceremonial es hecho con las ramas del *kantemo* o acacia y es descrito con floraciones puntiagudas y redondas de color amarillo, similar a las avispas que participan en el origen de la enfermedad. Su árbol del linaje o *kantemo* acompaña al *acantun* con cuatro entradas en el momento de su nacimiento, probablemente los portales del inframundo por donde entra el *tancas* al nivel terrestre, esto se lee en *Rbms 47*. En el mismo texto, en *Rbms 51*, *Oxlahun ti ku* debe invocarse en la amarillenta entrada del árbol del linaje, probablemente en el portal de la orientación sur, porque allí la madre del *tancas*, quien toma varios epítetos, entre ellos *ix kan ɔul mo*, la guacamaya amarilla extranjera, escupe a la dolencia ‘madurita’ en el árbol del linaje. Estas ideas se refuerzan y describen con claridad en *Rbms 52*, donde reitera que amarillenta y ennegrecida es la entrada del árbol del linaje, al invocarse a los trece dioses en la piedra labrada. En *Rbms 55*, los elementos embriagantes del *tancas* son simbolizados por brotes blancos del árbol del linaje, los cuales son lanzados a la estancia de *sac pauhtun*.

Existe otro contexto donde el vocablo *ɔulub* es mencionado, pero esta vez como la planta *ɔulub tok*, *Bauhinia divaricata*, L. (Standl), en el texto para el nacimiento con hemorragias en *Rbms 185, 186, 197 y 198*. La planta es traducida en este trabajo como ‘ramada de perdernales’, pero se entiende en el análisis del rezo que *tok* se refiere a los sangrados o hemorragias que padece la madre en las complicaciones del parto.

En el manuscrito se representa claramente el *ɔulbal* como uno de los lugares de entrada de la enfermedad en el nacimiento, como también un lugar de salida de este plano al ser lanzada por el especialista en el conjuro curativo a las moradas de las entidades o deidades que guardan las dolencias ya sea en el ámbito celeste o del inframundo. Probablemente fueron utilizados como elementos rituales en el proceso curativo, como se atestigua en etnografías actuales, donde algunos de estos árboles son reportados en el área yucateca. En Becanthen, Love reporta el ritual curativo santiguar, en el cual el especialista reza sobre el paciente mientras sacude ramas de árboles sagrados sobre la persona con el fin de exorcizar los vientos, y los árboles que se mencionan para este proceso son el *tancas che’*, el *siipilche’*, y la ruda (Love 2012: 21, 28). En Cham Kom los antropólogos reportan el *zipche* y el *balché* como las plantas con el poder de limpiar y sacar los malos vientos del cuerpo de la persona, y la yuca, la ruda y el *tancas che* como las plantas

medicinales por excelencia en esta población (Redfield y Villarojas 1967[1934]: 167, 171). El *culbal* entonces es uno de los portales por donde entran y salen las dolencias, nacen y son expulsadas, por lo que el elemento ritual del santiguar referido en las etnografías actuales cobra sentido en conexión con el papel simbólico de estos árboles en el proceso curativo. En la traducción se puede leer con detenimiento cada uno de los árboles de linaje citados en los rezos con su clasificación y descripción botánica como sus usos en la época colonial.

Maxcal o Macal, planta frecuente en el nacimiento de las dolencias

Maxcal, Rbms 5, 8, 47, 64, 68, 198

Existe una discrepancia en las traducciones entre Arzápalo y Roys con el vocablo colonial *maxcal*, Arzápalo lo refiere al *temazcal*, (Arzápalo 1987: 275). Roys encuentra que *maxcal* es una hierba llamada ‘garganta de mono’ y en el *Ritual* esta planta es asociada al *acantun* con la mención de manchas de sangre, lo que sugiere que sus espinas fueron empleadas en los sacrificios de sangre (Roys 1965: 123). Efectivamente el *maxcal* está asociado al *acantun*, o piedra bien cimentada en contextos del nacimiento, o en pasajes donde la dolencia toma su fuerza al ser asociada con la sangre de la deidad del portal del inframundo que carga el peligro.

Las fuentes registran la planta *macal* o *maxcal* con nombres de tres diferentes especies que tienen en común que sus raíces son comestibles y sus flores asemejan los lirios que son ampliamente registrados en la plástica maya. Roys explícitamente plantea que este vocablo designa una planta nativa mencionada en las *Relaciones de Yucatán*, que se asemeja a las raíces de los lirios y que se comen hervidas. Las especies asociadas al vocablo *macal* o *maxcal* son la *Dioscoracea alata*, L., *Dioscoreácea*, traída de Asia; la *Xanthosoma yucatenense*, Engler, *Arácea*, especie nativa del área; y la *Colocasia esculenta*, Schott, *Arácea*, también llamada en maya yucateco *chac tzotz macal*, *yax tzotz macal*, planta del pacífico centroamericano, traída a Yucatán, (*EBM*: 262; *DMC*: 481). Esta última planta es referida en el *Calepino* como la *max cal çodz* o hierba silvestre que se usa como abortivo y medicinal para las hinchazones del carrillo (*CMM*: 403).

Estudios actuales refieren la *Xanthosoma Yucatecana* como propiamente nativa de esta área, la cual ofrece un tubérculo usado desde tiempos prehispánicos, jugando un papel importante en tiempos de hambrunas, por su resistencia a eventos ambientales o meteorológicos como el fuego o huracanes, pues posee una fácil conservación bajo tierra. Esta planta soporta sequías y tolera

suelos pobres en nutrientes; los mayas yucatecos actuales la llaman *makal*, término que se extiende también para denominar las batatas traídas de África, (Anderson, 2010: 444).

Estudios sobre el análisis etnobotánicos de las plantas usadas en los hornos de tierra de Yucatán, datan el uso del *macal* y otras especies aproximadamente hacia el 3.400 a 3.000 A.C.; estos hornos fueron usados para cocinar tubérculos, raíces y carne desde tiempos arcaicos, y luego tamales comenzando el periodo preclásico, continuando la tradicional agricultura y prácticas culturales que se conservan hasta la fecha (Salazar 2012: 285) Landa menciona la existencia en Yucatán de raíces silvestres que ayudaban en tiempos de necesidad como hambrunas (Landa 2003: 209). Roys agrega sobre esta especie en Yucatán que su raíz era comida hervida, porque si se comía cruda su leche podía quemar la piel y la boca; su tubérculo machacado era medicina para el recto inflamado (*EBM*: 262). El *Chilam Balam de Chumayel* en el libro de las pruebas que consagran a los grandes verdaderos hombres, menciona el *macal* refiriendo sus cualidades alimenticias:

- [...] -Hijo, tráeme las piedras de la tierra quemada, las que han ardido; y que venga con ellas su hija, para que yo con ella las apague y que se deshagan aquí en mi casa.
- Así sea, padre. He aquí lo que pide: el *macal* asado bajo tierra; su hija, para que con ella las apague: el licor de la miel.
- Hijo, tráeme aquí un viejo cultivador de milpa. Hay deseo ver su cara.
- He aquí lo que pide, el *macal* gordo, esto es lo que significa' (Mendiz Bolio 2000[1941]: 44, 46).

Ahora corresponde situar el papel del *macal* o *maxcal* en el nacimiento del *tancas*, el cual es el contexto donde esta planta es siempre mencionada en el manuscrito. El *Ritual* menciona que el *tancas* nace a espaldas o detrás del *maxcal*, y siguiendo esta representación se puede proponer que el *tancas* nace detrás de la flor de estas especies. Como se ha analizado en el *Chumayel*, gobernantes, sacerdotes, y guerreros nacen de los ramilletes del *nicté*, en en este caso, el nacimiento del *tancas* sería en la flor del *maxcal* que se asemeja al lirio. Podemos comparar esta idea con las imágenes de personajes emergiendo de este tipo de floraciones en las figurillas de Jaina en la figura 13.



Xanthosoma yucatanense Engl.

Foto: Flora Digital de la Península de Yucatán, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=111)



Figura de Jaina, anciano emergiendo de una *Araceae*. Foto Héctor Montano, INAH.

Figura 13: Planta *maxcal* o *macal*

Las figurillas de Jaina que se están mencionando corresponden a representaciones de flores de tallo largo de las que emerge un personaje. Estudios etnobotánicos han demostrado que la especie de esta flor no es la misma que los lirios de agua que son ampliamente representados en la plástica maya, pertenecientes a la familia *Nymphaeaceae*. López propone que la estructura de las representaciones de estas flores corresponde a la flor de la familia *Araceae*, por sus pétalos alargados y anchos de forma envolvente (López 2010: 5-6).

En el *Ritual* la dolencia probablemente no tuvo el privilegio de nacer dentro de la flor como lo hacen personajes importantes, pero su nacimiento fue en la parte postrera de la planta, a sus espaldas, detrás del *maxcal*, como también detrás de la piedra y madero bien cimentados o *acantun-acante*, o del *culbal*, árbol del linaje, lugares marcados por la sangre sacrificial al oficiarse los ritos mayas.

Las deidades participantes en la creación de las dolencias

A continuación, se describe la participación de las deidades más importantes mencionadas en el *Ritual de los Bacabes* asociadas con los difrasismos que enmarcan el espacio y tiempo del ritual curativo. Las deidades que se mencionan reiteradamente son la deidad solar en su epifanía como guacamaya, la diosa lunar en sus distintos aspectos marcados por las fases lunares, como también *itsamná*, *itzamcab*, el *pauhtun*, *kauil*, y las deidades del inframundo con cargas dañinas como *can yah ual* y la deidad que guarda las entradas de la tierra, *ix mac u hol cab*.

La deidad solar

Colop u uich kin, Rbms 4, 34, 35, 45, 51, 108, 134, 135, 172, 211

Colop u uich akab, Rbms 45, 108, 134, 135, 211

Kolop u uich kin, rbms 38, 42, 47, 53, 106,

Mucho se ha escrito sobre esta deidad, pero su identidad es confusa en las distintas fuentes que la han descrito, cuando el valor semántico de su nombre da información importante sobre su significado, y en el manuscrito sus asociaciones la identifican con la deidad solar.

Arzápalo lo traduce como ‘el Sol del rostro desollado’ juntando las lecturas coloniales del manuscrito *colop* y *kolop* leyendo *kol* como desollar, (Arzápalo 1987: 300). Roys advierte que esta es una deidad mencionada en el manuscrito de *Viena* y lo traduce como ‘el que arranca el ojo del Sol o del día’ para el valor semántico de *col ich* y lo diferencia de *kolop u uich kin*, el cual traduce como ‘el que hiere el ojo del Sol o día’, y propone que puede tratarse de un eclipse solar (Roys 1965: xvii, 145, 155). Thompson leyendo el manuscrito de *Viena*, interpreta esta deidad como una advocación de *Itsamná*, porque las entradas están seguidas una de la otra, y no es claro si se están refiriendo a la misma entidad, pero aclara que es una posible interpretación, (Thompson 1990: 211). En el manuscrito de *Viena*, *Colop u uich kin* es definido como ‘Ydolo maior que tenían estos indios de esta tierra, del qual decían p[r]oceder todas las cosas y ser incorpóreo, y por esto no l[e] hacían imagen’. Esta entrada es confusa cuando las deidades mencionadas inmediatamente después, *Hun ytzam na*, *Yax coc ah mut* son definidas como ‘Ydolo q decían ser de este’, donde no es claro si ‘este’ se refiere a *Colop u uich kin* o a *Itzam na*, (BMTV: 419). Siguiendo a Roys en su traducción, Thompson le da el nombre de ‘el que arranca el ojo o el rostro del Sol o día’ para la lectura *Colop u uich kin*, y lee *kolop* como ‘el que hiere’. Para Thompson, este nombre parece indicar un eclipse por una entidad que ataca al Sol (Thompson 1990: 205). Esta hipótesis tanto de Roys como de Thompson podría corroborarse por las entradas de varios vocabularios coloniales que tienen la entrada *col ich*, sacar los ojos, y el *Viena* tiene una frase con este verbo, *u colah bin u uich u mehen*, ‘disque sacó los ojos a su hijo’ (BMTV: 580). En esta frase se puede observar claramente *col u uich*, usado en el nombre de la deidad. *Colich*, sacar los ojos, castigo antiguo entre los indios para los amancebados, (JPP: 55, CMM: 118).

Barrera Vásquez define en el *Diccionario Cordemex* esta deidad usando como referencia a Thompson, pero traduce del inglés incorrectamente su nombre como ‘lágrimas de los ojos del

Sol o del día’, (DMC: 334), al tomar la frase de Thompson ‘*Tears out Sun’s (or Day’s) Eye or Face*’, donde *tear out* es la frase verbal que indica arrancar o sacar con fuerza y el verbo está conjugado en tercera persona, implicando el que saca con fuerza el ojo del Sol, interpretación que Thompson hace de la frase del yucateco moderno *kol ich*. No hay lágrimas, como traduce del inglés el equipo de Barrera Vásquez.

Un aspecto problemático es que tanto Roys como Thompson leen la partícula *Op* como un sustantivizador del verbo para leer ‘el que arranca’, ‘el que hiera’, pero no existe una referencia sintáctica en maya yucateco que otorgue a *op* la función de formar sustantivos con raíces verbales. *Op* es un tipo de guacamaya que es descrita por Pacheco como *X-op* u *Oop*, guacamayo rojo, perteneciente al orden de los *psitaciformes* y a la familia de los *psittacidae*, de la clase de los *Aramacoo*, el cual cuenta con pocos ejemplares en el área de Quintana Roo, pero si es abundante en Tabasco y Chiapas. El *kan ool oop*, loro grande de cabeza amarilla es descrita por Pacheco, como un loro del tamaño casi como el papagayo, con plumaje de colores predominando el verde esmeralda, también perteneciente a la región de Chiapas (Pacheco, 1958: 292, 301).

Op entonces puede referirse a la variedad de guacamayo de plumaje rojo vistoso que alterna con tonos amarillos y azules en sus largas alas y cola; sus ojos ubicados lateralmente se encuentran rodeados por piel blanca o rosada con plumas casi imperceptibles, y su pico ganchudo grande aloja sus pequeñas fosas nasales en su parte superior. La permanente mención de esta ave en el manuscrito en su asociación con la deidad solar hace pensar que en tiempos prehispánicos fue reverenciada como una epifanía solar tanto en el día como en la noche, por sus nombres mencionados en el manuscrito, *col op u uich kin*, *col op u uich akab*.

En este trabajo se propone que la deidad solar es esquematizada por el ojo del guacamayo rojo, el disco solar se simboliza en el ojo del ave majestuosa que realiza su viaje día y noche en su ciclo diario. Desde esta perspectiva se traduce como ‘ojo del guacamayo rojo solar (o del día)’, ‘ojo del guacamayo rojo de la noche (o de la oscuridad)’.

Siguiendo esta línea de análisis filológico, el segundo nombre dado a la deidad en el manuscrito, *kol op u uich kin*, interpretado como ‘el que hiera el ojo o rostro del Sol día’ por Roys y por Thompson, y ‘Sol del rostro desollado’ por Arzápalo, como ya se ha mencionado, es una posible interpretación, porque *kol*, *kool* en yucateco colonial tiene varias acepciones que deben considerarse para entender la naturaleza de esta deidad. Efectivamente significa desollar, pero livianamente, (CMM: 340); Juan Pío Pérez aclara que es lastimarse después de un golpe,

desollándose levemente las partes huesosas del cuerpo, (*JPP: 180*). Esta interpretación del ojo o rostro del Sol desollado o herido no tiene mucha fuerza desde la perspectiva de esta acepción cuando la herida es muy leve, pero es desde esta entrada que tanto Roys como Thompson asocian esta deidad con un eclipse, como el monstruo que devora al Sol o a la Luna. Pero son generalmente las hormigas o los felinos los que causan los eclipses con sus mordeduras (*Cogolludo 1971: 239; Closs, 1989: 390; Redfield y Villarojas, 1962: 206*).

El *Calepino* también ofrece la entrada *ah ko ol, ko ol*, hábil, presto y de buen entendimiento, (*CMM: 46, 340*). René Acuña en su comentario en el *Bocabulario de Maya Than (Viena)* sobre esta deidad en la entrada *Colop u uich kin*, hace una anotación importante sobre la interpretación semántica del nombre, señalando que las traducciones han sido inexactas y que debería leerse como ‘el Sol del ojo escudriñador’ o ‘que saca lo secreto a la luz’, lectura análoga a la de *uac lom chaan*, indicando que la deidad solar todo lo miraba y traspasaba con sus ojos, (*BMTV: 419*). En este contexto *kool op uich kin* es el ojo del guacamayo rojo, hábil, inteligente, de buen entendimiento, presto, que todo lo ve y analiza en su tránsito diario, como ya lo había anotado Acuña.

Thompson recogió un relato sobre la leyenda del Sol, la Luna y Venus en San Antonio, Honduras, donde los mayas llaman al planeta Venus además de *xulab, nohoch ich* ‘gran o grande ojo’, llamando la atención que en México central se solía representar las estrellas con un ojo, insistiendo que esta práctica debió ser introducida entre los mayas en periodos tardíos, tratándose entonces de describir las estrellas como ojos humanos (Thompson 1930: 63, 120), como se observa en la figura 14. Se propone entonces la traducción para *kool op uich kin*, ‘hábil ojo o rostro del guacamayo rojo solar’.



Figura 14: Cuerpos celestes representados como ojos.
Códice Madrid 34 (Villacorta y Villacorta, 1977)

Aunque el *Viena* menciona que esta deidad es incorpórea y que no se le hizo ningún tipo de representación resulta difícil no pensar en todas las imágenes que nos han llegado de guacamayas durante el clásico y posclásico maya. Probablemente esta advocación de la deidad solar fue nombrada solo en el contexto ritual por el especialista maya, de ahí que el vocabulario mencione que no existe ningún tipo de representación o imagen. Pero si existe información en las fuentes sobre *kinich kak mo*, ‘radiante o majestuoso Sol de fuego guacamayo’, el cual solo aparece mencionado una sola vez en *Rbms 27* como deidad creadora junto con su pareja creadora *Ix kak tan chel* ‘fuego en medio del arco del cielo’, de los cuales se ampliará su papel en el manuscrito más adelante.

En el manuscrito, *Colop uich kin*, *Colop uich akab*, *Kolop uich kin*, son advocaciones de la deidad solar, la cual aparece mencionada con su epíteto como padre, *u yum kin chac ahau* ‘el padre solar gran soberano’ explícitamente en *Rbms 106*, y como *kin chac ahau* ‘Sol gran soberano’ en *Rbms 4, 17, 18, 45, 53, 106, 108, 134, 136, 140*. Estos epítetos aparecen juntos en estas páginas, son simplemente los nombres rituales de la deidad solar.

La diosa lunar y sus fases.

En la relación de Landa, se lee una alusión a los distintos epítetos de la deidad lunar cuando en 1517, Francisco Hernández de Córdoba llegó a Isla Mujeres, nombre dado por él mismo por el culto a las diosas que se hacían en esta isla, cuyos nombres relata: ‘*Aixchel, Ixchebeliax, Ixbunic, Ibunieta*’ (Landa 1994: 89); refiriéndose probablemente a las distintas manifestaciones de la diosa lunar: *Ix chel, Ix chebel yax, Ix hun ye (¿ton?)*, *Ix hun ye ta*. En el *Ritual* estas manifestaciones de la diosa son mencionadas como la madre o deidad creadora femenina de las enfermedades. Estas deidades asociadas a la Luna siempre aparecen acompañadas de su contraparte creadora, *col op uich kin*, o *kin chac ahau*, el dios solar.

A continuación, se analizan los roles de la diosa *Ix chel* con los epítetos otorgados en los distintos textos del *Ritual* desde la perspectiva de las fases lunares, aunque es muy difícil discernir exactamente la fase lunar que se describe en los distintos rezos, pero elementos simbólicos de sus epítetos nos permite situar un momento aproximado del mes Lunar comparado con epítetos dados en vocabularios coloniales y en etnografías tempranas. Como Thompson lo anota, los nombres dados a la Luna en registros epigráficos y etnográficos se encuentran entre tres posibilidades del mes lunar según las lenguas analizadas; estos momentos son la desaparición de la vieja Luna, la

conjunción exacta con el Sol, y su aparición como Luna nueva. Estos tres momentos marcan las cuentas calendáricas del inicio del mes lunar dependiendo de la comunidad maya, lo cual estimula una larga discusión sobre los efectos simbólicos de las fases lunares. Por ejemplo, en las tierras altas cuando la vieja Luna desaparece, algunos grupos lingüísticos señalan que la Luna ha muerto, y el tiempo de la conjunción es el exacto momento de su muerte. En las tierras bajas, en la fase nueva se dice que la diosa ha nacido. En Yucatán el autor registra nombres para Luna menguante como *beel u tu ch'een*, 'la Luna va hacia su pozo', significando que la diosa va en su desaparición al reino de los dioses de la lluvia, o entra a las aguas o debajo de la superficie de la tierra, (Thompson 1950: 236).

Efectivamente, en el periodo Colonial, los vocabularios registran entradas como *pal u*, Luna nueva, *yih u*, Luna menguante (*DMSF: 277(v.1)*). El *Viena* ofrece todas las fases lunares y sus posiciones en su curso diario: *Paal U, yax U, dzay caan*, es la Luna nueva de un día, después de la conjunción con el Sol, es la Luna infante, la primera luna, o el comillo de la Luna, como Acuña lo anota a pie de página, refiriéndose al aspecto visible de la Luna en forma de diente o colmillo en su primera aparición. *Paal yan hal U*, es la Luna nueva o la salida de la joven luna. *Ich luum yan U*, es la Luna en conjunción, asociada con el rostro de la tierra, como si la tierra ha de ser la luna, probablemente la Luna habita al interior de la tierra, elemento importante que veremos en las asociaciones de la Luna con el interior de la tierra y los cerros en el manuscrito. El Diccionario maya de San Francisco tiene la entrada *u nupptanba*, como 'conjunción de luna' (*DMSF: 107(V.2)*), cuya idea expresa fricción o ludir dos objetos por horas, o herirse unas piedras con otras (*DM: 590*), expresión que podría ampliarse a la conjunción lunar con los astros. *Mucul U*, es el menguar de la luna, como camino a su enterramiento u ocultamiento progresando en su fase oscura. *Binaan U tu chhen*, como se señaló arriba es la Luna que no se ve, cuando ha entrado a su pozo, casi en conjunción (*BMTV: 448*).

El *Cordemex* ofrece las entradas para la Luna en perfecta conjunción además de *ich lu'um yan ú*, se expresa *u pahtanba ú, u paktanba ú, hun bala'n ú*. La Luna llena se conoce como *yi'ih ú, oxlahun k'an, num ka'an ú*, (*DMC: 896*), donde debe resaltarse que la Luna llena aparece en el mes lunar yucateco como la treceava lunación con su color amarillo, y la última expresión representa la Luna que camina toda la noche, como la hace la Luna llena al salir a las 6:00 de la tarde y ocultarse a las 6:00 de la mañana, como igualmente la llaman los quichés de Momostenango, *jun ak'äb ube* 'una noche es su camino' (Tedlock 2000[1982]: 183). El *Calepino*

menciona la salida de la Luna a diario como *hokol U, tippil U*, se asoma la luna; y su ocultación es *ocol U, thubul U*, se sumerge en las aguas, (CMM: 565).

Curiosamente no encontramos epítetos en los vocabularios para la Luna en su cuarto creciente, una semana después su aparición como Luna nueva, probablemente se asocia a la juventud de la diosa *Ixchel*. Estas definiciones nos ayudarán a entender los elementos simbólicos en los epítetos encontrados en el manuscrito que aluden a la diosa *Ixchel* en sus fases del mes lunar. Como se ha mencionado, no es muy precisa la definición de la exacta fase, pero los adjetivos muestran las cualidades de la diosa transitando de una fase a otra.

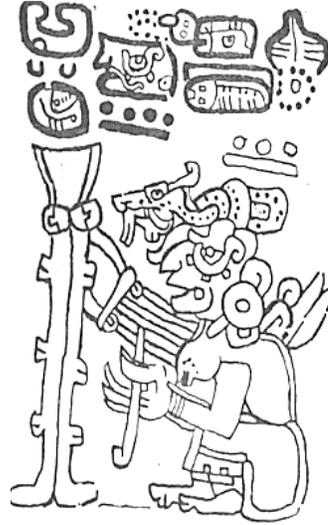
Luna creciente a Luna llena.

Ix hun ye ta, ix hun ye ton, Rbms 4, 45, 83 y 102.

La diosa con estos epítetos aparece en los rezos para el *balam mo tancas, u coil tancas, ix hun peo kin tancas, y kakob chacauil tancasob*. En la página 4 del *Ritual* aparece la explícita relación entre *Ixchel* como contraparte creadora de la deidad solar con sus epítetos que simbolizan sus cualidades masculinas como *ye ta* ‘punta de lanza de pedernal o lanza sangradora’, *ye ton* ‘punta del miembro viril’. Ya varios autores han llamado la atención sobre las cualidades andróginas de la deidad lunar, observando las imágenes en el *Códice Dresde 9c* y *Códice Madrid 79c*, donde *Itzamná* identificado en el encabezamiento jeroglífico de las secciones mencionadas, aparece con la indumentaria de la diosa anciana lunar, como su seno, falda y tocado de serpiente enroscada con su huso que implica sus cualidades de tejedora, como se observa en la figura 15. Esta androginia divina muestra el complejo simbólico que ha sido explicado como la coexistencia de elementos contrarios comprendidos en la unidad divina, específicamente, los aspectos duales y complementarios masculino-femenino encarnados por la diosa lunar, (Sotelo 1988: 109; Sigal 2000: 160; Morales 2002: 216; Astudillo 2003: 57).



Códice Dresde 9c



Códice Madrid 79c

Figura 15: *Itzamná* con la indumentaria de la diosa lunar.
Dibujo de Villacorta y Villacorta, 1977

En el *Viena* se encuentra la entrada *ye U*, cuernos o puntas de la luna, lo cual se distingue de cuernos de animales, *xulub*, (*BMTV*: 218). Seguramente *ye U* son las puntas de la Luna en sus fases menguante o creciente, e *ix hun ye ta* se refiere a este aspecto de las puntas de la luna, equiparándola con puntas de lanza de pedernal, posiblemente visto como un aspecto masculino de la Luna para los mayas de Yucatán. Igualmente, *ix hun ye ton* se estaría refiriendo a la fase de la Luna en su redondez o completud, equiparándola con los testículos masculinos o con toda la fuerza de su luminosidad en su fase llena; *ton*, *toon*, es vocablo tanto para pene como para testículo en maya yucateco. La diosa en sí misma posee estas cualidades masculinas de punta, incremento de su potencia y redondez en el transcurrir de sus fases creciente a llena. Barbara Tedlock narra los dramáticos cambios de la Luna en sus fases para los mayas quichés donde la Luna llena toma su aspecto masculino y es considerada el equivalente nocturno del Sol por toda su luminosidad que como el disco solar transita completamente el cielo nocturno, mientras que en sus otras fases la diosa asume su aspecto femenino, (Tedlock 1992: 183).

Schele and Miller observan en la trompeta de concha del clásico temprano del área de Tikal localizada actualmente en el Museo de Arte Chrysler en Norfolk, Virginia (figura 16), que ésta presenta en una de sus imágenes una deidad aderezada con papel para el autosacrificio en sus orejas, collar largo de cuentas en su pecho, falda tejida, con el signo del espejo en su brazo, sentado en una estera o trono y con la marca del signo *ak'bal* en su espalda; esta deidad está rodeada por

el signo de la luna, *U*. Para las autoras, este conjunto de imágenes es propio de las representaciones de la diosa lunar, pero en este caso, la deidad no presenta senos y sus rasgos faciales y pelo corto sugieren a una deidad masculina, lo cual es confirmado por el texto jeroglífico que termina mencionando a *balam U ahaw*, ‘jaguar Luna señor’ (Schele and Miller 1986: 309).

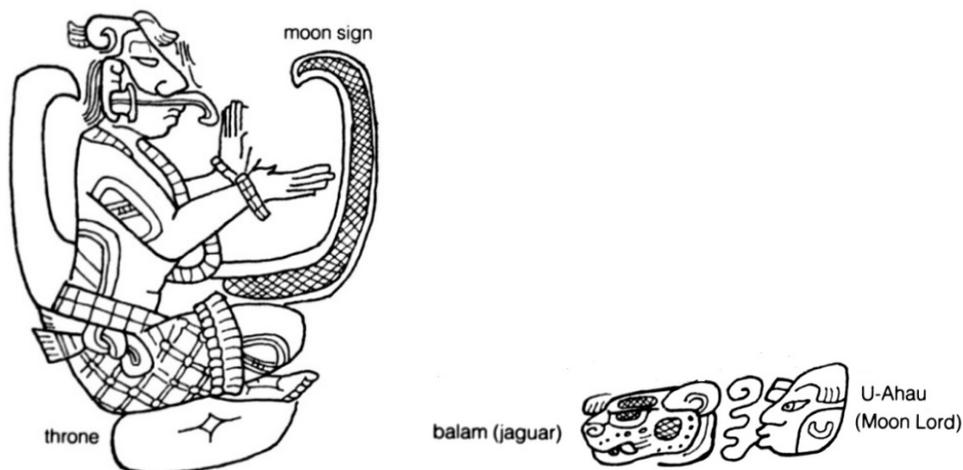


Figura 16: Representación masculina de la Luna, Schele and Miller 1986: 309, Plate 121

En el manuscrito *ix hun ye ta*, *ix hun ye ton* se refieren entonces a los aspectos masculinos de *Ix chel*, como punta de lanza de pedernal y punta del miembro viril, atributos fálicos de esta potencia astral, en su fase creciente hacia la completud o Luna llena. Claramente los mayas yucatecos en tiempos prehispánicos y en la colonia reconocen en la diosa lunar su aspecto masculino complementario, personificando en sí misma con estos epítetos la unidad de los contrarios.

Luna menguante hasta su completa desaparición.

Ix bolom puc, *x bolon puc*, *Rbms 12, 77, 107, 121, 149, 150, 198.*

Ix chel toma otros epítetos asociados con los cerros y a las actividades de la caza, la conservación del fuego y el tejido, donde claramente es llamada la abuela y tiene una estrecha relación con *Itsamná* como entidad femenina, sino es *Itsamná* un epíteto de la diosa como pareciera leerse en el manuscrito por aparecer siempre juntos en una asociación inseparable. Los textos que describen estas facetas lunares son *balam mo tancas*, *coc*, *ix chac anal kak*, *kan tipte*, *siscunah haa*, *kak nach*, y *u sihil tok*. Este aspecto de la diosa está asociado con la Luna que no se ve,

probablemente menguando antes de la exacta conjunción con el Sol, cuando está apagándose su luminosidad, lo cual para el maya yucateco representa su integración con el interior de la tierra, la diosa se sumerge en la esfera terrestre, por su conexión con los cerros y las actividades de la diosa en esta región de interior de la tierra y el espacio nocturno que corresponde al mundo de la caza, del conocimiento del fuego, del uso del tejido, del conocimiento de las parteras y todos aquellos saberes que permiten al hombre y mujer maya la supervivencia en la esfera terrestre.

En *Rbms 107*, *Ix bolon puc* toma epítetos como *Ix ti cah puc* ‘la que mora en los cerros’, *Ix mosom puc* ‘la señora remolino de los cerros’, *Ix u sih ma* ‘la que no ha nacido’. Este último es traducido en este trabajo como el momento del mes lunar donde la Luna no ha salido de la esfera terrestre en la mentalidad yucateca o no ha nacido como Luna nueva. Roys en su paleografía la menciona como *Ix U sihnal*, cambiando lo escrito por el amanuense, interpretándola como la diosa Luna del nacimiento (Roys 1965: 160; Thompson 1990[1970]: 243), lo cual está lejos del contexto en el que aparece en esta página del manuscrito, en la cual la diosa se relaciona con las deidades de la caza *Ah tabay* ‘el que hecha la cuerda’, y *uuk yol sip* ‘siete corazones del sip-venado-ofrenda’, deidades protectoras de la caza y los venados en la esfera terrestre. Lo mismo ocurre en *Rbms 77*, en el rezo para asma, donde la diosa es asociada con *Itsamná* probablemente como su contraparte terrestre, y con la deidad de la casa *Ah tabay*. En el rezo para enfriar o refrescar con agua las dolencias, en *Rbms 149*, la diosa es aderezada como la abuela, en su morada el especialista da trece vueltas alrededor del manadero de agua, probablemente marcando el tiempo para recoger el agua virgen que se utiliza en las curaciones cuando se extrae de los cenotes o manaderos, cuando la diosa está en el interior de la tierra. En *Rbms 150* se inicia el rezo para las quemaduras que se equiparan con los fuegos en los bosques, y este fuego viene del fogón de la diosa *Ix bolon puuc*, aspecto terrestre que lleva a nombrarla como *Ix hun Itsamná*, ‘señora uno *itsamná*’. Finalmente, en *Rbms 198*, la diosa *Ix bolon puuc* aparece asociada con el telar de madera como símbolo del especialista en el conjuro que representa sus flechas en el rezo del nacimiento con sangrado, en un juego simbólico que busca la expulsión certera del bebé en un parto con hemorragias.

La diosa lunar como custodia de la caza aparece en *Rbms 77*, donde *Ix chel* seguida de su advocación como *Ix bolon puc* es inmediatamente asociada con *Ah tabay*, el de la cuerda delgada, probablemente para la caza de animales pequeños como las aves, observación anotada por Acuña (*BMTV: 420*). En *Rbms 107*, la morada de las deidades de la caza *Ah tabay* y *Uuk yol sip*, es compartida con *Ix ti cah puc*, *Ix moson puc*, la que mora en los cerros bajos, la del remolino en los

cerros, otra forma de referirse a la diosa lunar en su momento próximo a la conjunción y su desaparición. *Uuk yol sip*, el siete corazones de la deidad venado-ofrenda, es mencionado también en el *Chilam Balam de Tizimín*, como *Ah uuc yol zip* y *Uuc zuhuy zip*, de acuerdo con Thompson (1990[1970]:309).

En las *Relaciones* de Landa, en el mes *Zip* se juntaban los cazadores y con devoción invocaban a los dioses de la caza *Acanum*, *Zuhuyzib*, *Zipitabay*, y otros; en los ritos utilizaban incienso y ungían sus flechas y calaveras de venados con betún azul, bailaban y ofrecían la sangre de los autosacrificios a estas deidades (2003[1994]: 173). Monteliú señala que los dioses mencionados por Landa pueden significar:

[...] Acanúm, ‘El que gime o brama’, de *acan* gemir, bramar, llorar, etc. El nombre de este dios nos recuerda que el protector de los venados entre los yucatecos actuales, llora y gime cuando mira a sus congéneres en peligro. *Zuhuyzib*, ‘El que es virgen y concede dones’, proviene de *zuhuy* virgen y *zib* o *zip*, ofrenda; y *Zipitabay*, ‘La que concede dones mediante mecates’, de *zib* ofrenda o don y *tab*, hilo o mecate. Es posible que el nombre *Zipitabay*, tenga alguna relación con la denominación de la diosa *Xtabay*, patrona de los que se ahorcan mediante mecates, y por lo tanto deidad asociada a las trampas para los venados, hechas precisamente con cordeles. Tanto *Zipitabay* como *Xtabay*, muestran cierta afinidad con la diosa *Ixchel*, patrona del tejido [...], (Monteliú 1976: 159).

Al parecer *Ah tabay* es mencionado sólomente en el *Ritual de los Bacabes*, sin embargo, en otras fuentes coloniales encontramos la contraparte femenina. El *Libro de los Libros del Chilam Balam* presenta a *Ix tab* en la profecía del *Katún 11 Ahau*, Barrera Vásquez la traduce como ‘la de la cuerda’ y la equipara como la deidad patrona de los que se ahorcan por la descripción hecha por Landa de la misma deidad como la diosa que llevaba a la gloria a aquellos que se ahorcaban por penas o por enfermedades; así mismo, el autor interpreta la deidad femenina que cuelga de cuerda de la banda celeste en la página 53a del *Códice Dresde* como esta misma patrona del suicidio (Barrera y Rendón 2002[1948]: 90, 176). Thompson, por el contrario, interpreta esta imagen del *Códice Dresde* no como la diosa de la cuerda patrona de los ahorcados, sino como la diosa lunar en las tablas de los eclipses expresando la conjunción con el Sol cuando reside en los lugares de agua justo cuando los eclipses solares ocurren (Thompson 1990[1970]: 301). El *Ritual de los Bacabes* nunca menciona a *Ix tab*, pero es importante resaltar que la deidad lunar es asociada a los oficios de la caza y el manejo de la cuerda, donde la cacería y el suicidio son procesos de muerte a través de la cuerda, y la diosa en su próxima conjunción con el Sol desaparece o muere, de manera que la asociación simbólica es válida como patrona de la muerte por la cuerda.

El *Cordemex* define *Ah sip*, ‘el-ofrenda’, como la deidad de la cacería para los mayas actuales de Yucatán y Quintana Roo, espíritus que habitan los montes y se encargan de proteger a los venados y cazadores, (*DMC*: 730). En la etnografía de Chan Kom, *zip* es la entidad sobrenatural protectora de los venados que tienen la apariencia de venados pequeños del tamaño de un perro y entre sus cuernos tienen un enjambre de avispas, (Redfield y Villa Rojas 1967:118). Como se puede observar, la Luna en su punto próximo a la conjunción y desaparición en su ciclo mensual rige las actividades del bosque y de la caza. Finalmente, para cerrar este aspecto de la diosa lunar en su relación con la caza, en *Rbms 107 y 109*, aparece la advocación *Ix meklah* ‘la que lo toma entre sus brazos’, asociándola con los dioses de la cacería, e *Ix meklah u sip* ‘la que toma entre sus brazos el *sip* venado-ofrenda’, o la que abraza completamente o porta el *sip* o espíritu protector del venado, abrazo que simboliza la conjunción lunar como veremeos más adelante, quizá en su proximidad a su desaparición o muerte, por lo que las actividades de la caza son de su protección.

Hay un elemento mítico muy importante en la asociación de *Ix bolon puc* con *Itsamná*, siendo ella misma *Ix hun itsamná*, como se menciona en *Rbms 150*, se corrobora en *Rbms 77* y se repite en *Rbms 79*. Como veremos en el apartado de *Itsamná*, este ha sido asociado con el fuego en su advocación terrestre *Itzam cab*, pero en el *Ritual de los Bacabes*, se menciona a *Itsamná* asociado al plano terrestre siempre en relación con *Ix bolon puc* ‘señora o lugar de los nueve cerros’. El elemento a cuestionar es que *puc* no solo se refiere a los cerros o montañas bajas de la región yucateca, sino que también significa deshacer cosas de barro con la mano, desbaratar cosas terrosas o arenosas sin consistencia, lo cual implicaría que *Ix bolon puc* e *Itsamná* como pareja creadora tienen en su epíteto *bolon puc* la posibilidad de deshacer lo creado reiterando el mito de la destrucción de las primeras creaciones, o dan forma a la tierra desboronando las montañas y dando forma a su superficie. Estas ideas se ejemplifican en *Rbms 150*:

Líneas 6 al 15:

bacin oci tu uayasba a kak
cech yax uinice
u cum ix bolon puc
la oci tu uayasba
u kobenil a kak
cech yax uinici che
u chac bacel yx hun ytzam na
la oci tu uayasba
u nach cheil a kak
cech yax uinicil che

¿Cómo penetró en su señal tu fuego?
Tú eres ‘primer hombre’.
La olla de la ‘señora de los nueve cerros’,
ésta perforó en su señal;
el fogón es tu fuego,
tú eres ‘primera humanidad de madera’.
El muslo de ‘señora uno *itzamná*’,
éste perforó en su señal,
el distante madero es tu fuego,
tú que eres ‘primera humanidad de madera’.

De acuerdo con el *Chilam Balam de Tizimín* en el *katún 13*, luego de la creación ocurrió el diluvio debido a que *Itzam Cab Ain* se elevó al cielo causando la destrucción del mundo, pero *Bolon ti ku*, los nueve dioses no estuvieron de acuerdo y cortaron la cabeza de *Itzam Cab*, quien lleva la tierra a sus espaldas, allí toma el nombre *Ah Uoh Puc* (Edmonson 1982: 41). Esta referencia de *Itzam cab* vinculado a los cerros y tomando el nombre *uoh* tiene una fuerte connotación lunar como veremos en el análisis de *uoh ti caan*, *uoh ti munyal*.

En *Rbms 79*, rezo para el asma, por cuatro días la diosa sufre los síntomas arrugándosele el rostro:

Líneas 300 al 304:

can kin ix bin cu lothic
u uich kanal yx chel
kanal ytzam na
cu kuchul bin yicnal
ah bolonte uitz

Cuatro días por ventura se le arruga
 el rostro a la ‘amarilla *Ix chel*’
 ‘amarillo *Itsamná*’.
 Se allega a la casa del
 ‘señor de las nueve sierras altas’

Como puede observarse, las tres deidades aparecen siempre juntas, esta vez cambiando *puc* por *uits* como se lee en el Clásico maya, como si fueran una sola entidad que se asocia al interior de la tierra, los cerros y las montañas. En este trabajo se propone que *Ix chel* en su fase lunar menguante muy cercana a su desaparición en la conjunción lunar, toma el nombre de *Ix bolon puc* en conexión con los oficios de la diosa en el plano terrestre, entre estos la cacería y como custodia de las fuerzas telúricas y formación o desmoronamiento de los cerros y las montañas, su fuego interior, de ahí que siempre se asocie con *Itsamná*, el primer lagarto o caimán. Esta asociación se confirma al encontrar en los vocabularios la entrada *Ich luum yan U (BMTV: 448)*, ‘el rostro de la tierra es la luna’, lo cual corrobora el paso de la diosa al interior de la tierra en su papel telúrico de fase lunar cercana a su desaparición.

La amenaza de destrucción y el renacimiento de la Luna nueva.

La Luna nueva luego de la conjunción con el Sol en este manuscrito siempre aparece vinculada con símbolos de destrucción, muerte e inframundo, y al mismo tiempo con expresiones de su condición de nacimiento, como hija de la madre y potencial madre acompañada de adjetivos que corresponden al reino de la vegetación. Los epítetos que aparecen siempre relacionados son los siguientes: *Ix bolon che* ‘nueve árboles’, *ix bolom chochol* ‘nueve escombrera-escarabajo’, *ix paclah actun* ‘la que se pliega en la cueva’, *ix yal ho poch* ‘hija de la madre 5 despreciadora o

destructora’, *ix yal sik che* ‘hija de la madre 5 despreciadora’, *ix cucul pats cin* ‘sombrilla de insectos’, *Ix yal kuk* ‘hija de la madre de los retoños’, *Ix mumuc sohol* ‘la que se cubre entre las hojas secas’, *ix yal actun* ‘hija de la madre cueva’, *ix yal pox che* ‘hija de la madre de la tinaja de madera o batea larga’, *Rbms 33, 41, 58, 162*, en los textos para el *chiuoh tancas*, *kan pet kin tancas*, y *sinan tu chibal*.

Al parecer, la Luna en su conjunción mensual con el Sol, siempre está amenazando con un eclipse y por ende con una potencial destrucción, como puede observarse con estos epítetos vinculados con el número nueve como los niveles del inframundo, los escombros de piedra suelta como resultado de una destrucción o lugares infértiles, la cueva como lugar donde reside la diosa lunar cuando se introduce al interior de la tierra o en su pozo como se ha documentado en los vocabularios, y su capacidad destructora como aquella diosa despreciadora que envía su carga por las faltas de los hombres, en su epíteto *Ix yal ho poch*, donde el número 5 puede hablar de la capa quinta del cielo o su amenaza de la quinta destrucción. Recordemos que la diosa lunar encabeza el diluvio en el *Códice Dresde 74* como *Chac chel* acompañada del cocodrilo celeste con su banda celestial y el dios L como manifestación del lucero de la mañana; Milbrath ha interpretado la diosa lunar en esta página del *Códice Dresde* como la Luna nueva amaneciendo con eclipsar el Sol (1999: 143), y Vail y Hernández interpretan a Venus como estrella de la mañana con una marcada influencia negativa (2013: 229), por lo cual no se descarta que estos epítetos de destrucción y desprecio sean una manera de referirse a Venus como estrella de la mañana cuando la Luna hace conjunción al Sol en condiciones para producir un eclipse.

La diosa joven lunar en el manuscrito confirma su augurio negativo o sus posibilidades de producir una destrucción en su encuentro con el Sol en su desaparición total, pero los epítetos de renovación y renacimiento acompañan la promesa de una diosa joven que trae el sostén para los nuevos brotes o retoños como símbolo del nacimiento vegetal, diosa infante que va saliendo del ámbito oscuro terrestre y se va asomando por las hojas secas, toma la forma de la batea o amplio recipiente de madera que insunúa de perfil la configuración de la Luna nueva. Recordemos que, para los zoques de Chiapas, las fases lunares son marcadas por la edad de los humanos, siendo la Luna tierna la representación de la gente entre los 0 y tres años, la Luna creciente representa la gente entre los 4 y 13 años, la Luna llena es la expresión de la madurez humana y la Luna menguante representa la vejez o gente de mas de 65 años (Báez-Jorge 2000: 291). El *Ritual de los Bacabes* confirma esta idea de la edad lunar comparada con la edad humana, al expresar la Luna

nueva, como la hija de la madre, la tierna infante que luego de la muerte renace con su potencial de dar vida y soporte a los nuevos retoños de la creación en el ámbito vegetal.

La diosa lunar como mentora de la vejez y la muerte.

Ix hun Ahau, Rbms 25, 30, 108, 20, 21, 63.

Este epíteto de la diosa lunar aparece 19 veces en el manuscrito; tres veces como forma de cerrar los textos *Oc tancas, Mo tancas, e Ikal nicté tancas*; aparece mencionada repetitivamente en el texto *U noh uinicil can la* o rezo para la vejez y en el texto para el *Chac anal kak* o enfermedades de fuego en la piel. *Ix hun ahau* es descrita en su ámbito como soberana del inframundo en *Rbms 108*:

Líneas 43 al 49:

*talebal ulenebal u kakil
u lum bil
tu yoxlahun tas cab
ti metnale
yicnal yx hun ahau
sisil ahau
yicnal ix bin ci*

La casta le viene del fuego,
de la tierra de los huesos calcinados
de las trece capas de la tierra,
del inframundo,
en la morada de la ‘única soberana’,
‘fría soberana’,
en la morada de ‘la que va ebria’.

La diosa custodia el fuego del inframundo, pero el recurso de oposición caliente-frío, no escapa a los epítetos de la diosa lunar del inframundo, donde la ebriedad, como se ha estudiado en Mesoamérica, es una licencia exclusiva para los dioses y en el plano terrestre permitida sólo a los ancianos, proceso que facilita el enfriamiento luego del calor excesivo que se ha acumulado por el paso de los años. En los mitos la ebriedad también simboliza la muerte y prepara para la regeneración como lo explica Olivier al narrar los ciclos de los soles, en el mito donde *Tezcatlipoca* emborracha a *Quetzalcoatl*, el cual renace como Venus; el autor señala que más que interpretar una transgresión ética, se debe leer más bien como una promesa de rejuvenecimiento y renacimiento, señalando que *Tezcatlipoca* anuncia el regreso de *Quetzalcoatl* convertido en un niño, (Olivier 2004: 164).

Ix hun ahau marca la vejez, muerte y regeneración como proceso de vida, lo cual se lee preciosamente en el texto para la vejez *U noh uinicil can*, ‘las palabras para la vejez’, escrito por el segundo amanuense en *Rbms 20 y 21*. Este texto fue interpretado por Roys como ‘el gran o viejo hombre en el cielo’ (1965: 262), y traducido por Arzápalo como ‘el texto para la erección del hombre’ (1987: 279). Este rezo alude a la vejez como un proceso que toma las cualidades de la

diosa *Ix hun ahau* como soberana del inframundo, donde las preguntas sobre cómo se van transformando las diferentes partes del cuerpo apuntalan a los cambios y deterioros que se sufren en la vejez. El rezo describe metafóricamente cómo los órganos van tomando la forma de las cualidades divinas de la muerte simbolizadas en *Ix hun ahau* en sus funciones como diosa tejedora, por atributos como el huso, el copo e hilo de algodón, y el bastidor, como describe el rezo. La barriga hinchada, la transformación de los esfínteres, los cambios en la piel, la pérdida del músculo y su tono evidenciando los discos de la columna y la caja torácica, los cambios en el sistema digestivo, los problemas cognitivos que trae la vejez, la pérdida de los sentidos como el oído, la visión, el olfato, los problemas dentales y el mal aliento, son todos los elementos que describe este rezo como procesos por los que pasan los humanos en esta etapa de la vida. El rezo indica que el cuerpo va tomando las cualidades de los objetos divinos de la diosa, simbolizando en la vida humana el menguar de las funciones vitales, la transformación que nos lleva hacia la muerte en un estado liminar en el que la diosa reconforta y guía con sus objetos y cualidades de oro y de plata como puede leerse en *Rbms 20* y *21*. Estos aspectos de la diosa lunar anciana en su oficio como tejedora compartiendo funciones con la deidad de la muerte se ilustran en el *Códice Madrid*, como se observa en la figura 17.

Un estudio hecho por Timothy Knowlton recientemente ofrece la traducción de este rezo y coincide con la interpretación de ser un rezo para las dolencias de los ancianos donde el encantamiento hace una serie de asociaciones icónicas entre el cuerpo del paciente y elementos sagrados de la diosa. Knowlton extiende su análisis a las cualidades de *Ix Hun Ahau* durante el Clásico y Posclásico maya, como también sus asociaciones con la diosa nahua *Tlazolteotl* y el concepto *tlazolli*, como aspectos sagrados de cosas que se ponen viejas o usadas extendiéndose al cuerpo humano con sus excrementos, secreciones, sexualidad excesiva y enfermedad (Knowlton, 2016).



Figura 17: Diosa lunar anciana con el huso y el telar compartiendo funciones con la deidad de la muerte. *Códice Madrid* 102c (Villacorta y Villacorta 1977)

Se concluye que *Ix chel* como diosa lunar es mencionada en el *Ritual de los Bacabes* en sus fases diferenciando procesos de transformación no sólo de la Luna misma, sino de la esfera terrestre y las actividades humanas que estas fases rigen. Las fases lunares rigen procesos descritos que marcan dos tiempos lunares preponderantes: la Luna llena y sus fases antes y después de la conjunción con el Sol o su desaparición. La Luna llena es mencionada en este manuscrito como *Ix hun ye ta*, *Ix hun ye ton*, la uno punta de lanza, la uno punta de los genitales masculinos, evidenciando la conexión de la Luna llena con rasgos masculinos por la fuerza de su luminosidad que se equipara al Sol.

La diosa lunar en su proximidad a la conjunción con el Sol es llamada *Ix bolon puc*, diosa de los cerros asociada con las actividades de la caza, los instrumentos del tejido como la diosa abuela y partera, y con *Itzamná* como diosa telúrica quien se vuelve el rostro de la tierra o se sumerge en la tierra en su tiempo cercano a la conjunción. El otro aspecto de la diosa lunar durante la conjunción y en su fase nueva, es una fase de potencial destrucción, muerte y renacimiento, donde la diosa toma epítetos del inframundo relacionados con el número 9, los escombros, la capa 5 o la quinta destrucción, para renacer como la que se asoma entre las hojas secas, o la que toma la forma de una batea, hija de la madre o infante que trae como promesa los nuevos retoños en el plano de la vegetación.

Finalmente, *Ix hun ahau* es la diosa lunar en el inframundo, quizá finalizando la fase menguante y su momento de conjunción, donde se convierte en mentora del proceso humano de la vejez y la muerte guiando al cuerpo humano en su proceso de deterioro con sus cualidades y atributos divinos.

Itzamná

Ytzam na, *Rbms 65, 76, 77, 79, 84, 150*

Esta deidad aparece únicamente en tres textos, para el asma o *coc*, *ix hun peo kin tancas*, y para las quemaduras. En el rezo para el asma, *Itzamná* es mencionado siempre junto con la diosa lunar, *Ix chel*, probablemente como su contraparte, como se lee en *Rbms 65*:

Líneas 28 al 33:

can kin ix cu lothic u uich
chacal ix chel
sacal ix chel
kanal ix chel
can kin ix bin cu lothic u uich

Cuatro días y se le arruga el rostro a la
‘roja *Ix chel*’,
‘blanca *Ix chel*’,
‘amarilla *Ix chel*’.
Cuatro días por ventura se le arruga el rostro a

En *Rbms 76*, el color que se les asigna a estas dos deidades es el blanco, en la siguiente página el negro, y en *Rbms 79* se les asigna el color amarillo, mostrando la condición cíclica del ritual al mencionar la pareja divina con los respectivos colores direccionales. *Itsamná* se homologa la deidad *Yum kin* o ‘padre sol’ como *Chac ahau itsamná*, en un mito de creación y de destrucción de un mundo anterior narrado en el rezo *hun peɔ kin tancas*, en *Rbms 84*. Finalmente, el muslo de *ix hun itsamná*, aspecto femenino de la deidad, ‘señora uno *itsamná*’, se asocia al fuego y al fogón de *ix bolon puc*, “señora de los nueve cerros”, en *Rbms 150*.

Con estas pocas menciones de la deidad podría decirse que *Itsamná* es una cualidad tanto del Sol como de la Luna, como del cielo y la tierra como la sustancia líquida o resina, *its*, de la que está compuesta la creación y sus deidades, como también de la cualidad *am* o piedra divina o bienaventurada de la que estaba compuesto el mundo primigenio en el mito de *Yax itzam* narrado en el rezo para el *Ix hun peɔ kin*, en *Rbms 89*, que se analiza con detenimiento mas adelante. *Itsamna*, es la cualidad divina de la que están compuestas las deidades primordiales, en su casa o morada, *na*, tomando la forma del Sol, la Luna, o la tierra.

Itzam o *itsam* como sustancia primoridal, resina y piedra, es el símbolo de las deposiciones en el rezo para el estreñimiento en *Rbms 189, 190, 191 y 192*, el cual define claramente que este nombre obedece a la composición material del cosmos en el marco del mito y del ritual, donde el espacio sagrado es divino y siempre ordenado de acuerdo con la estructura cuadrangular y de los niveles del cosmos. En ese pajase se nombran las deposiciones como peñasco, mar, viento, o las arañas *leom*, donde el *itzam* de los cuatro colores son los símbolos de las deposiciones. El *itzam* en el *Ritual de los Bacabes* es la sustancia líquida de la que está compuesta la resina de los árboles, la miel, la sangre, el semen, el agua; como el componente rocoso, *am*, piedra primigenia, cualidad divina que impregna los rincones del universo maya.

Itzam cab

Ytzam cab, *Rbms 82, 145, 146, 147, 148, 174, 176, 177, 178, 179*

La deidad *Itzam* en su cualidad terrestre se menciona en los rezos para la extracción del asma, para el enfriamiento con agua de las dolencias de fuegos, y en la oración para la placenta. Como puede observarse, son rezos centrados en la curación donde la deidad es considerada el cuerpo de la tierra o simboliza el cuerpo del que padece la dolencia.

Para la extracción del asma, el especialista enciende su señal y la apaga a las espaldas de *Itzam cab*, señalando que enciende su fuego virgen, probablemente con el símbolo ritual de la dolencia, y lo apaga, destruyendo la fuerte asma, como narra el texto en *Rbms 82*. En el rezo para apagar con agua las dolencias de fuego, *Itzam cab* representa el fuego y es la personificación de las dolencias de fuego; la deidad tiene cuerpo, probablemente el lagarto terrestre, pues se menciona su cabeza, su muslo, su lengua, y su hígado, todos símbolos del fuego como lenguetas o luciérnagas sobre la superficie de la tierra. El horno, las tres piedras de la cocina y la leña también son símbolos del fuego de *Itzam cab*. Finalmente, en el rezo para las secundinas del parto o la placenta, *Itzam cab* simboliza el cuerpo de la tierra, pero también el cuerpo de la parturienta, al que el especialista trata con plantas medicinales.

Pauahtun

Pauahtun, Rbms 29, 34, 35, 36, 38, 39, 49, 52, 55, 58, 138, 62.

Esta deidad en el manuscrito aparece asociada al cielo nocturno y su morada se encuentra en las cuatro direcciones con sus respectivos colores, exactamente detrás de *caan* ‘cielo’ o *can* ‘serpiente’, como aparece indistintamente en los rezos para el *chiuoh tancas* y el *kan pet kin tancas*, lugar donde las dolencias deben ser lanzadas, como se lee en *Rbms 34*,

Líneas 34 y 35:

*picchin bin pach caan lakin
tu hol yotoch chac pauahtun*

Arrojar dicen, a las espaldas del cielo en el este,
en la entrada de la estancia de ‘rojo o gran *pauahtun*’

En el rezo para el *coc*, ‘asma’, se menciona una estrella que podría estar asociada con el *pauahtun*, *Ix co pauah ek* ‘la desatinada estrella del estanque que chorrea’, la cual se asocia con otros epítetos como ‘*Ix oc tun xix* ‘la huella en la piedra del agua que destila’ *Ix ocom tun can* ‘las columnas de piedra del cuadrángulo’, en *Rbms 69*. El *pauahtun* ha sido asociado con “el agua, los vientos y los líquidos que fluyen del lado fértil del inframundo o el interior de la tierra como las cuevas, las montañas, los bosques y el ámbito nocturno del cosmos (Astudillo 2006: 129), por lo que esta corta descripción del agua que destila y chorrea en la estrella y deja su huella en la piedra, son categorías que obedecen a la deidad que carga la serpiente nocturna, probablemente en los puntos donde la Vía Láctea toca la tierra como ‘columnas de piedra del cuadrángulo’, como el mismo rezo lo menciona.

El *pauhtun* también juega el papel de ave agorera en *Rbms 138*, y como se explica mas adelante, las aves agoreras pueden ser estrellas, desde la perspectiva terrestre al estar en la copa de los árboles anunciando las dolencias. El *pauhtun* se encuentra en las esquinas del cosmos cargando la serpiente celeste, que en este estudio es entendida como la Vía Láctea, lo cual será desarrollado en relación con el asma, como la deidad cargando la constelación de la tortuga, visible en el área maya en la temporada de lluvias y probable factor en la ocurrencia de enfermedades respiratorias.

Kauil

Uaxac yol ‘ocho corazones’, *Rbms 1 y 25*,

Cauil chac, *Rbms 2*

Cichan kauil, ‘bienavenurado *kauil*’; *ah uaxac yol kauil*, ‘ocho corazones de *kauil*’; *ix can u hol cab*, ‘serpiente de la entrada de la tierra’, *Rbms 25*

X bolon sacab, ‘la eternidad o nueve generaciones’, *Rbms 207*

Kauil o *cauil* es mencionado en dos rezos del manuscrito, el primero es el que se ha traducido en este trabajo como *nun hiix*, ‘balbuceante jaguar’ o ‘pasma *hiix*’ o de las cualidades frías del dios solar del inframundo, y el otro rezo es *ah oc tancas* ‘*tancas* del caminante’. En su advocación *bolon sacab* es mencionado en el rezo para curar los huesos como una cualidad del especialista en su curación. En el primer rezo, *uaxac yol* está inmediatamente relacionado con *cauil chac*, ‘nuestra segunda sementera de maíz grande’ literalmente, o personificando estos vocablos *cauil-chac*, deidades que conjugan la abundancia de alimentos y la lluvia, los cuales son amenazados por la sequía que implica el contexto del rezo. Thompson menciona que *kawil* es uno de los nombres de *k’awil*, significando ‘doble ración de alimento’, y el *Cordemex* lo define como la segunda siembra de maíz (1990[1970]: 289); *DMC*: 305).

La narrativa del texto del ‘pasma *hiix*’ implica que todos los elementos acuáticos de la naturaleza son intervenidos por el frote áspero o las fuerzas del astro solar al ingresar al inframundo, de ahí que el mar, la laguna, el albañal, y la vida que depende de este mundo acuático, los peces, el mangle, las mojaras, la cosecha del maíz y la salud humana son amenazados por esta fuerza de sequedad. Este pasaje describe una sequía o baja de las aguas y un tiempo difícil para la agricultura, donde *cauil-chac*, la abundancia de alimento y de la lluvia también son alcanzados por este pasmo.

En el rezo *ah oc tancas*, la dolencia es lanzada a la morada de *kauil*, el cual es mencionado con varios epítetos: *cichan kauil*, ‘bienaventurado *kauil*’; *ah uaxac yol kauil*, ‘ocho corazones del *kauil*’; e *Ix can u hol cab*, ‘serpiente de la entrada de la tierra’. El primer epíteto resulta del vocablo *cich*, lo bueno y lo santo, por eso se ofrece en esta traducción, el bienaventurado, por ser la deidad que permite la continuidad de la vida por la regeneración de los ciclos de la siembra y cosecha, y la regeneración del linaje con los nacimientos, entronizamientos y muertes que se viven en ciclos eternos como *bolon cacab*, expresión que literalmente significa ‘cosa perpetua’, ‘cosa eterna’. El segundo epíteto, *ah uaxac yol kauil* ha sido definido por Thompson como uno de los nombres del Dios del Maíz, por su asociación con el número 8, el cual en la jeroglífica maya es representado por la variante de cabeza del dios joven del maíz, *ah mun*, de ahí que este epíteto manifiesta ‘el ocho corazones de la abundancia y de nuestro sustento’, por estar razón el mayista deduce que es uno de los nombres del dios del maíz (1950: 135, 269, 286; 1990[1970]: 289; Roys 1965: 159).

Bolon cacab aparece una sola vez en el manuscrito en *Rbms 207* y lo antecede la partícula *ix*, lo cual refiere una cualidad, objeto o planta que personifica las bondades de las nueve generaciones, o el aspecto perpetuo o eterno de la deidad. El rezo donde aparece esta mención es para curar los huesos, específicamente para una dislocación; *x bolon cacab* en el manuscrito es la señal o símbolo del especialista al realizar la curación, en la cual utiliza huesos, tortillas desleídas, vendas y masajes. La narración presenta la mazorca asociada al retoño, al reverdecir del hueso hecho de maíz. *Bolon cacab* en este contexto es símbolo de la regeneración, y probablemente es el nombre ritual de la planta *ix ts’akal bak* o *Ruellia albicaulis* Bert., la cual es reportada para curar huesos quebrados o desencajados, por lo que el símbolo de regeneración vegetal acompaña al especialista en este proceso curativo.

Kauil o *cauil* en la narrativa del *Ritual de los Bacabes* está asociado con su aspecto de la regeneración vegetal y humana, deidad que custodia los ciclos de la cosecha, el maíz y los panes, y la necesidad de la lluvia para garantizar la germinación de los granos. Deidad serpentina asociada al dios del maíz por la recurrente mención del número 8 y a la mazorca; *uaxac yol kauil* probablemente se refiera al corazón de maíz de la deidad que custodia la regeneración perpetua de la vida en general por su naturaleza vegetativa.

Señora que tapa o guarda las entradas de la tierra

Ix mac u hol cab, ‘señora que tapa los agujeros de la tierra’, *Rbms 3, 9, 10, 11, 81*

Ix mac uaec, ‘señora que sella y sueña’, *Rbms 3*

Ix maa uaye, ‘señora que no es de aquí’, *Rbms 9, 10, 81*

Ix ma uayec, ‘señora que sueña o se transforma’, *Rbms 11, 108*

El manuscrito aporta muy poca información sobre esta deidad y hay muy pocos elementos para relacionarla con registros prehispánicos, coloniales y etnográficos mayas. El epíteto que más se menciona es *ix mac u hol cab* o la que tapa los agujeros, cierra la entrada o las aperturas de la tierra, donde *mac* implica la obstrucción de bocas, salidas, agujeros y caminos. *Ix mac u hol cab* se asocia con los distintos epítetos citados arriba en diferentes páginas del manuscrito como puede observarse. El más importante rol es su mención junto con *can yah ual kak*, ‘el recio daño enemigo de fuego’, quien reside en el inframundo y es referido con el padre del *tancas* en este ámbito en *Rbms 9*. Esta relación nos hace pensar que es una entidad femenina que habita en el inframundo y que su función es la de sellar las entradas de la tierra, como claramente se narra en *Rbms 81* en el encantamiento para el asma:

Líneas 345 al 349:

tumenel u kuchul bin yicnal
yx ma uaye
yx mac u hol cab
la u mac u pachi
yaxal chac

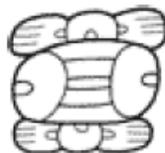
Por su causa llega, dicen, en compañía de
‘Señora que no es de aquí’
‘Señora que tapa los agujeros de la tierra’
Esta es la que guarda las espaldas del
‘primer o verde *Chac* (o lluvia)’

En su epíteto *Ix ma uaye*, Arzápalo la traduce como ‘la forastera’ en todos los rezos sin comentar como concluyó este nombre (1987: 273); Roys prefiere llamarla ‘La perjudicial’. Es probable que Arzápalo siga la entrada *ma ’wayil* que sugiere forastero o exótico (*DMC: 511*, aporte de Emilio Solís Alcalá). Roys lee el juego de palabras como *Ix ma-uay* sugiriendo que la deidad está asociada con las entradas de la tierra hacia el interior del inframundo, y esta deidad puede estar relacionada con *Ix hun ahau*, la consorte de *Hun ahau*, señor del *Metnal* (Roys 1965: 5). En esta traducción se toma literalmente *uaye* como adverbio de lugar, por lo cual la deidad no es de aquí o es foránea, pero el campo semántico del término también se refiere al *uay* o brujo que se transforma, como también a contagiar, emponzoñar y hechizar, hacer llaga, desollar, corroer, llagar con cosas caústicas, visiones entre los sueños, transfigurar por encantamiento, entre otras. (*CMM: 568-569*). Específicamente *uayac* se refiere a soñar (*DMSF: 280v1*), por lo que *Ix ma uayec* se lee como ‘señora que sueña o se transforma’.

Para el Clásico, Helmke y Nielsen en su estudio sobre los *wahy* o alteregos sobrenaturales asociados con enfermedades, analizan una escena del inframundo poblada por *wahy* o entidades carvadas en el cráneo del pecarí encontrado en la Tumba 1 de Copán, donde dos señores al interior de una flor de cuatro pétalos están acompañados por el glifo *makom* ‘tapaderos’. En su descripción, los dos humanos están marcados por el glifo *makom* y son los responsables de guardar los portales del inframundo cerrados (2009: 57). El glifo *makom* es el T74:110:74 y su ubicación en la imagen hace pensar que es la tapa que cubre el inframundo e impide a las entidades salir al nivel terrestre, como se observa en la figura 18. Guillermo Bernal refiere que en la Colonia, *Macóm* fue un dios del rayo, de acuerdo con un importante documento de finales del siglo XVII del grupo ch’ol-lacandón de Sac Bahlán que narra la fiesta *Chuntal Catuz* o del año nuevo. En esta fiesta se ofrecía copal a dios del trueno para no recibir su azote (Bernal, 2013: 78-79). Los truenos en las etnografías de las tierras altas son atributos de los dioses guardianes de la tierra o dueños de los cerros, quienes velan por los animales y reciben ofrendas para obtener buenas cosechas y protección de las almas (Ver Holland, 1963; Guiteras, 1965; López Austin, 1967; De la Garza, 1984; Pittarch, 1996; Page, 2005).



Cráneo de Pecarí, Tumba 1 de Copán. Glifo T74:101: 74. Ma-ko-ma, *makom*, tapadero, representado sobre portal cuatripartito probablemente una cueva al interior de la tierra. Dibujo de Barbara Fash (Looper 2005: 672)



ma-ko-ma (*makom*)

(T74:110:74) Montgomery 2006(2002): 168

Figura 18: Glifos *makom*

Ix wayib es reportada entre los mayas del periodo Clásico en el complejo mítico del Dios viejo N y la Señora Dragón o Serpiente, la cual participa de una saga mitológica que ha sido interpretada de varias maneras por distintos investigadores. Primero voy a introducir lo que los autores han anotado, y luego se revisa si es esta deidad, *Ix wayib*, la mencionada en este manuscrito. García Barrios y Valencia Rivera, en su estudio de los vasos tipo códice y las

relaciones de parentesco del dios N y la señora Dragón en el Clásico maya, señalan que el mito comienza con el episodio del conjuramiento de *K'awiil*, por parte de la Señora Dragón; luego de esta invocación, surge de la pierna de *K'awiil* el Dios Viejo. El segundo episodio insinúa la intimidad entre la Señora Dragón y el Dios Viejo, así como el nacimiento de *Chaahk* y *Pax*. El tercer episodio es la presentación de *Unen B'ahlam*, ante dioses y dignatarios, para finalmente, ser lanzado al interior del cerro ante la presencia de los personajes que participan en el mito, (García Barrios y Valencia, 2007; García Barrios 2011: 80). Steinbach tiene una interpretación completamente diferente, la autora señala que esta joven mujer de torso desnudo que aparece rodeada por la serpiente es mencionada como *Ix wayib*, es la madre del Dios viejo, como lo lee en la inscripción de la vasija códice K5164 (Figura 19); esta diosa en algunos vasos códices aparece con dos infantes deidades descansando en una plataforma, los cuales nacen junto con un tercer personaje en un día *Muluk*, en el mes *Paax*.



Figura 19: *Ix wayib*, K5164.

En este episodio se lee el nombre del Dios viejo como hijo de la diosa, y también se lee el nombre de la diosa, Steinbach traduce la inscripción: **13-MULUK 17-PAAX SIY-ya-ja 7-? YAX-? u-MAM a-ku ?-IK' a-mu-chi TUUN-ni-AJAW ya-AL IX-TZAK ko-tz'o-ma CHAN IX-WAY-[bi];** *uxlajun muluk huklajun paax si[h]y-aj huk-? yax-? u-mam aku[l] ?-Ik' a[j]much tuun ajaw'' y-al ix tzak kotz'-om chan ix way-ib*; 'En 13 *Muluk*, el Diecisieteavo de Pax, él es nacido: *Huk ? Yax ?*, el *mam* Tortuga... Viento, el Sapo Piedra Ajaw, el hijo de *Ix Tzak Kotz'-om Chan*, *Ix Way-ib*, la que conjura la serpiente enrollada, *Ix wayib*'

Steinbach retoma las distintas interpretaciones que se realizaron sobre la relación del Dios Viejo y la dama de la serpiente, y aclara luego de su lectura del texto mitológico en esta vasija códice, que el Dios Viejo es ritualmente conjurado por la diosa joven, *Ix tzak kotz'om chan*, 'la

que conjura la serpiente enrollada’, siendo ésta la manera como el dios viejo nace, así como nacen o se conjuran las otras dos deidades que han sido interpretadas como infantes, *Chaahk* y otra deidad cuyo nombre no se ha aclarado, pero que siguiendo la narrativa de estas vasijas, se trataría del nombre del Bebé Jaguar. La autora, citando a Kettunen y Helmke (2011), Grube y Schele (1990) y Taube (1998), señala que *ix way-ib*, ha sido considerado como un lugar de descanso o donde se duerme, interpretación dada por una lectura en Copán, *u-way-ib-il k’uh*, ‘el lugar donde duerme o sueña la deidad’, o el lugar donde se accede a la deidad a través del sueño (Steinbach 2015: 367-376).

Ix wayib, es la que mediante el sueño, su coesencia o su transformación, conjura para invocar a las deidades que aparecen como efecto del pie serpentino del *Kawil*, deidad que siempre es representada con su ocote de tabaco en la frente, como facilitadora del medio sagrado que se necesita para conjurar a las deidades. Esta deidad femenina tiene características similares a *Ix mac u hol cab*, *Ix ma uaye*, *Ix ma uayec* del manuscrito, deidad que habita y cierra los portales de un espacio sagrado que solo el soñante, el que se transforma o la deidad pueden acceder, perteneciendo al mundo sobrenatural.

***Can yah ual kak* ‘recio daño (o llaga) enemigo de fuego’ o señor del inframundo**

Can yah ual kak, *Rbms 9, 12, 14, 107, 179*.

Can yah wal hace parte de la composición de un nombre de una deidad del inframundo única y cuatripartita por llevar los numerales *can* y *hun*, la cual es mencionada 17 veces en el manuscrito asociado con el fuego, la tierra y los primeros hombres de la creación.

Esta entidad del inframundo es mencionada 7 veces en el manuscrito, en tres rezos: *balam mo tancas*, *ix chac anal kak*, y *u pecil ibin*. Roys traduce esta entidad como ‘vigoroso enemigo de fuego’ o erupciones (1965: 145). La entidad es descrita como el padre del *balam moo’ tancas* en el inframundo y su pareja o madre del *tancas* en esta estancia es *ix maa waye*, *ix mak u hol kab*, la señora que no es de aquí o señora que guarda las aperturas de la tierra. En *Rbms 9* es claramente descrito en estado de descomposición por el vocablo *col* en su acepción, sarna o costrilla, descripción del estado putrefacción en que se encuentra la entidad, como se representan las deidades de la muerte en la plástica maya:

Líneas 90 a 97

u lubul bin tan yol metnal
yicnal u yum:

Cae dicen en el centro del inframundo
en compañía de su padre:

can yah ual kak culic
yx maa uaye
yx mac u hol cab
la baca u naa
la baca u col cit
cat kuch tan yol metnal

‘recio daño enemigo de fuego’, asentado.
‘señora que no es de aquí’,
‘señora que tapa los agujeros de la tierra’.
De manera que ésta es su madre,
de manera que éste es su descompuesto padre,
cuando llega al centro del inframundo.

Este aspecto de putrefacción o daño en la piel por una dolencia de fuego es claramente descrito en *Rbms 107*, donde la deidad toma el nombre *can yah ual kak kok*, de acuerdo con Pérez, *kok* es lobanillo, papera o granos grandes (*JPP: 179*). El vocablo *can* es cuatro, vigoroso, recio, pero también es el verbo que habla de contraer alguna enfermedad por contagio (*CMM: 284*), lo cual informa de la cualidad de esta deidad del inframundo cuyo daño puede ser esparcido por su carácter contaminante. Como se ya se ha mencionado, las enfermedades de la piel están bajo la categoría del fuego *kak*, por lo que la evidencia en el hombre del daño ocasionado por esta deidad se manifiesta por medio de las erupciones de la piel o la descomposición de la piel en estados de enfermedad muy avanzados.

Can yah ual kak participa en el proceso terapéutico de intercambio del mal con las deidades protectoras en el rezo *balam mo tancas*, *Rbms 14*, donde esta entidad hace parte del cajete de atol de entrañas del animal sacrificado para este intercambio; esta deidad del inframundo es afrentada al *canhel* quien combate su fuerza dañina. En el rezo *peçil ibin*, *Rbms 179*, el especialista contiene esta deidad debajo de las entrañas de *itsam cab*, propablemente como medida de protección en el proceso de obtención de la placenta retenida por la paturienta de manera que no se contamine con las fuerzas sueltas del inframundo.

Entre los mayas contemporáneos curiosamente las deidades *yaj wal*, o *yahwal* son reportadas como los señores o dueños de los cerros. Pitarch reporta que, entre los tzeltales, los señores de las montañas representan un peligro para el *ch'ulel* o alma; estos residen dentro de cada montaña importante y son considerados poderosos *ajaw*, o *yajwal witz* ‘señor de la montaña’, también considerado *ánjel*, los cuales adoptan un aspecto humano, por lo tanto, el nombre *ánjel*, debe considerarse un préstamo de los españoles (2006[1996]: 48-49). Page citando a Köler señala que estas mismas deidades son reportadas entre los tzotziles de Chalchihuitán tomando el mismo nombre y sus funciones, y citando a Fabrega y Silver, señala que en Zinacantán estas deidades que residen debajo de la tierra son designadas como *yahual balamiletik* o *anheletik*, (Page 2005: 139). Entre los tzotziles, Guiteras señala que el dueño del infierno, el *yajwal katibak*, habita en el centro

de la tierra y todas las almas de los hombres deben ir al *katibak* para pagar por sus pecados (1996[1961]:137).

Como puede observarse, *yahwal*, *yajwal*, *yahual*, es el vocablo que designa dueño en las lenguas tzotzil y tzeltal: ‘*ajval*, ‘*ajvalil*, ‘*ojov*, *ajav*, son reportadas como el sustantivo para ‘dueño, antagonista, responsable, amo’ por Erick Boot en su vocabulario de tzotzil de San Lorenzo Zinacantán (2003[1997]: 4, 23). En el *Ritual* esta deidad con atributos *yah ual* habita en el inframundo, su pareja es la señora que guarda las entradas de la tierra, y está asociado también a la señora de los cerros, lo cual puede confirmar que es el señor del interior de la tierra, y para la mentalidad maya yucateca que ejecuta estos rezos, la deidad no es benévola, es el dueño del fuego, como traduce Roys y se traduce en este trabajo, es el contaminante, recio o vigoroso daño o llaga enemigo de fuego, que trae las enfermedades de fuego en la piel, de ahí que su acepción como antagonista como una de las significaciones del vocablo tzotzil, es la cualidad que cobra esta deidad entre los mayas yucatecos.

La estructura ritual de los rezos del manuscrito está inicialmente demarcada por difrasismos o núcleos simbólicos de larga duración relativos a la creación por la penitencia que dan lugar al nacimiento de las enfermedades, fechas calendáricas, filiación con las deidades, portales desajustados, atributos de desatino, topografía celeste y regiones liminares reactualizadas en los mitos del momento de la creación. Las deidades principales toman sus nombres rituales y nos informan de sus atributos y funciones en los planos celeste, terrestre, del inframundo y sus cinco direcciones, dando origen a las dolencias por su acción ritual de creación en la oscuridad de la noche o en su penitencia en el amanecer. Estos elementos míticos contextualizan el espacio ritual curativo al inicio o final de los rezos y posteriormente se entretajan narraciones míticas más complejas y detalladas que informan sobre las circunstancias del nacimiento de las dolencias bajo otros participantes como eventos atmosféricos, climáticos o astronómicos como se analiza en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2. LOS EVENTOS CÍCLICOS NATURALES QUE REACTUALIZAN LOS MITOS PRIMORDIALES EN EL ORIGEN DE LAS ENFERMEDADES

En el manuscrito se brinda mucha atención al ciclo anual que marcan la estación de lluvias y la estación seca como los tiempos de renacimiento y renovación vegetal, la siembra, la cosecha, y los infortunios de la estación seca. Estos ciclos están regidos por movimientos del Sol, la Luna y Venus principalmente, y su interjección con la Vía Láctea. La información sobre la Luna en este manuscrito es rica y detallada, el astro está presente en el origen de casi todas las dolencias, su conjunción con distintos elementos astronómicos marca mitos y augurios en sus distintas fases, como en los momentos de eclipses. También se mencionan constelaciones como *Tzab*, estrellas y meteoros, lo cual hace de este manuscrito una fascinante fuente de estudio de cómo los mayas yucatecos observaban el cielo y daban nombres a los eventos astronómicos mediante la reactualización de los mitos de creación y destrucción para efectos de reordenación ritual en los distintos eventos de la vida, en este caso, en la esfera medicinal. Veremos que los eventos que se cuentan en el *Ritual de los Bacabes* tienen correlación con la mítica maya registrada en los textos epigráficos, los *Códices* del Posclásico, así como en las cuentas etnográficas del área de Yucatán.

Las temporadas seca y lluviosa y su rol en las enfermedades

El primer texto del manuscrito describe en su narrativa un evento que no tiene título y no se puede leer como una enfermedad específica sino como el marco introductorio para todos los rezos del manuscrito. Esta narrativa contextualiza el ritual curativo bajo un mito central que valida las acciones del especialista para restaurar el equilibrio en todas las enfermedades. Roys no tradujo este texto y Arzápalo lo titula como un texto para curar las fiebres (1987:267). El texto describe un *tancas* mencionando repetidamente *nun hiix*, el cual se ha traducido en este trabajo como ‘balbuceante jaguar’ o el balbuceo o pasmo de la naturaleza, literalmente como se traducen las raíces de estos vocablos para el maya yucateco (*CMM*: 447; *JPP*: 249). Aunque ningún vocabulario colonial reporta el *nun hiix*, la entrada del yucateco moderno *nunk'ini*, insolación (*DMC*: 588, aporte de Luis Romero Fuentes), o el golpe por el Sol reportado por los mayas de Chan Kom como *u tancaz kin* (Redfield y Villa Rojas 1967: 167), hace pensar que este caso puede

ser un golpe de Sol en sus cualidades secas y nocturnas, relacionado con el jaguar *hiix*, aspecto del Sol en el inframundo.

En maya ch'orti', *num* como sustantivo significa 'pasaje, apertura, conducto, flujo', y como verbo es 'pasar' (Wisdom, 1950: 547). También en ch'orti' *Numi'x*, pasar, cruzar (Shumann, 2003: 32). En términos astronómicos los yucatecos tienen la entrada *num ka'an ú*, (DMC: 896; contribución de Emilio Solís Alcalá), que es el paso de la Luna llena por el cielo nocturno, cualidad similar a la que se está analizando con la frase *nun hiix*.

En el contexto medicinal en Yucatán esta idea pudo entenderse como un padecimiento del hombre común que recibe un golpe o azote del astro o deidad en cuestión, lo cual sería esta reminiscencia del vocablo *nun*. Entradas en los vocabularios coloniales un tanto cercanas a la idea del pasmo y el *tancas* las encontramos en *nuniltancaz*, *nuniltamcaz*, *hacik*, literalmente pasmo o golpe (JPP: 249; BEL: 170), o el azote de la carga de los astros y elementos sobrenaturales que causan daños físicos y anímicos a la persona.

En el texto ritual *nun hiix* llega del centro de *can tancas* 'serpiente *tancas*' o 'serpiente frenesí' y se dirige al centro de las aguas haciendo recorridos por aquellos elementos geográficos por donde fluye el agua como el golfo del mar, la orilla de la laguna, el albañal o canal de aguas residuales, afectando la vida que depende de estos espacios, como los peces, el mangle, las mojarra, la cosecha de maíz, la lluvia, incluso pasmando las enfermedades como la fiebre, y hasta afectando el trabajo del especialista con el pasmo de su tabaco. La potencia *hiix* está vinculada con el jaguar simbolizando cualidades oscuras, nocturnas y secas. En el tiempo astronómico, se podría asociar con la estación seca, cuando el Sol recorre la porción sur de la Vía Láctea anunciando la sequía. Los tzotziles han reportado la Vía Láctea como 'el camino de hielo' y 'la madre del agua o lluvia', el camino del agua se refiere a la estación de las lluvias, mientras que el camino congelado se estaría refiriendo a la estación seca (Milbrath 1999: 40).

En las lenguas mayas se advierten dos vocablos para el dios jaguar, *balam* y *hiix*, siendo *balam* un apelativo en su asociación con los gobernantes y el poder, mientras que *hiix* alude a sus fuerzas oscuras, desconocidas y destructivas del aspecto solar en el inframundo. En la colonia, el cargador del año *Ix* es descrito por Landa con una influencia muy negativa, si no se cumplían los servicios rituales para el inicio de ese año se esperaban desmayos, muertes, mal de ojo y ruindad para el pan; también se auguraba la falta de agua y muchos soles, secando el maíz, por lo tanto vendrían hambrunas y su consecuente disminución de la población; discordias y guerras entre sí y

con otros pueblos; el mal augurio también se extendía a los gobernantes, los cuales si eran elegidos en este tiempo no prevalecerían, (Landa 2003: 144). Al parecer esta fuerza *hiix* amenaza todo tipo de desequilibrios en todos los ámbitos de la vida maya, que solo el especialista puede restaurar con la intervención pertinente.

La narrativa del rezo menciona deidades relacionadas con la lluvia, la vegetación, la cosecha, el linaje y su relación con la manifestación *Hiix*. *Uaxac yol*, ‘ocho corazones’, en *Rbms 1*, que el manuscrito relaciona con *Kauil*; *Cauil-Chac*, en *Rbms 2*, como la asociación de las cosechas y la lluvia encarnadas en estas deidades; y *Yaxhal Chac*, que se traduce literalmente como lo sugieren los vocabularios coloniales: ‘lluvia que reverdece’, pero este es uno de sus nombres de la deidad de la lluvia en el periodo Clásico en representaciones de vasijas tipo códice y en ciudades como Piedras Negras y Chichén Itzá (Taube 1997[1992]: 18; Boot 2004: 2, Velásquez 2009).

La entidad *Hiix* entrando a las aguas del inframundo en tiempos de la sequía, de acuerdo con la narrativa de este rezo, es uno de los tantos elementos que recuerda la narrativa mítica de las vasijas estilo códice donde el jaguar o la deidad infante con características de jaguar como su oreja y su cola, entra de espaldas o reposa en el interior de la montaña, donde también participan el dios de la muerte, el dios de la lluvia y el la deidad de las cosechas, como se observa en las vasijas tipo códice leídas por los epigrafistas en las fotografías de Kerr, K4011 (Figura 20), K1815 (Figura 21), K1152 (Figura 22), K1003 (Figura 23), entre otras.



Figura 20: *Yax Ha'al Chaahk* en vasija estilo códice, K4011. Sobre la cabeza de *Chaahk* se ofrece la lectura de su nombre, *CHAK-YAX-HA-la*, *Chahak Yax Ha'al*. Se observa el personaje con cola y oreja de jaguar cayendo de cabeza en el monstruo *kawak*.

Este tema mitológico ha sido ampliamente trabajado por los epigrafistas y se conoce como el ritual del bebé jaguar *Unem B'ahlam*, el cual es lanzado por la deidad de la muerte al interior del monstruo *kawak* o montaña que contiene el agua al interior de la tierra; *Chaahk* abre la tierra con su hacha, y de acuerdo con los autores, facilita la entrada del bebé jaguar al inframundo, escena que ha sido considerada como un sacrificio-ofrenda a los dioses a cambio de las lluvias y el maíz, (Martin 2002: 52; Velázquez 2009: 4; Garcia Barrios 2011: 73; Steinbach 2015: 328).



Figura 21: *Yax Ha'al Chaahk*, K1815.

Igualmente, sobre *Chaahk*, se lee, *YAX-HA-la CHAK*, literalmente, primer o verde agua de lluvia.



Figura 22: *Yax Ha'al Chaahk* como co-esencia de *Batuun*, K1152.

Steinbach ofrece la siguiente lectura. Primera inscripción: 7-MULUK 10-SAKSIHOOM YAL HUK-?-la YAX-? K'UH-cha?-TAN-WINIK; *huk muluk lajun saksihoom yal huk-? yax-? k'uh[ul] 'chatan' winik*; 'On 7 Muluk, the Tenth of Saksihoom, he throws Huk ? Yax ? K'uhul 'Chatan' Winik'. Segunda inscripción: YAX-HA'-la SAK-ja ? U-WAY-ya ba-TUUN; *yax ha'al [chaak] sak-aj ? u-way batuun*; '(El es) Yax Ha'al Chaahk, '(El es) Sak-aj ?, la Co-esencia de Batuun' (2015: 361).

Steinbach en su estudio sobre el bebé jaguar en el Clásico maya, realiza una lectura detallada de los aspectos iconográficos y jeroglíficos contenidos en las vasijas tipo códice donde

estas escenas del jaguar que desciende de espaldas hacia el *kawak*, está acompañado de la deidad del inframundo y la deidad de la lluvia. Uno de los elementos reiterativos que encuentra la autora, es la frase *y-al* o *y-YAL*, el hijo de la madre, o el que desciende, como también lo encontramos a lo largo del *Ritual*, lectura que también puede significar, ‘ser arrojado’, como la autora, citando a Stuart (2005), refiere en un pasaje del Templo de las Inscripciones de Palenque, como alguien o algo arrojado de la mano de la deidad GI en el océano: ‘*ya-YAL-ji-ya tu-U-k’a-ba ‘GI’ TA-?-K’AHK’-NAHB: yahl- (a)j-iiy t-u-k’ab ‘GI’ ta-?-k’ahk’nahb*, ‘él/eso fue arrojado de la mano de GI en el centro del océano’, (Stuart 2005a:168-169)— el logograma de la mano con la voluta, es la raíz verbal *yal*. La misma autora, citando a Simon Martin (2002) y Taube, señala que estos sacrificios del bebé jaguar, hacen parte del ritual *k’ex* o de intercambio con las deidades para garantizar el nacimiento del maíz, donde la deidad *Yax Ha’al Chaahk*, ‘primera lluvia *Chaahk*’ es el precursor del nacimiento del maíz luego de la estación seca, (Stainbach 2015: 328, 510-511).



Figura 23: *K’awil* en representación del lanzamiento del bebé jaguar, K1003.

En este episodio la lectura cambia un poco, se lee que quien es lanzado es el *K’awil* de acuerdo con Stainbach, pero también podría leerse ‘él toma el *k’awil*’. La lectura de Steainbach de la primera inscripción es la siguiente: 7-MULUK 7-TE’-[K’AN]a ya-YAL-wa K’AWIIL; *huk muluk huk-te k’ana[siiy] [u]-yal-aw k’awiil*; ‘En Siete *Muluk*, del Séptimo *K’anasiy*, él lanza el *k’awiil*’ (2015: 358).

En este estudio entonces se plantea que *nun hiix* ‘balbuceante jaguar’, es el pasmo del dios solar en su tránsito por las regiones frías o congeladas de este espacio celeste produciendo la estación seca como describe el rezo. De ahí que la deidad de la lluvia colonial *Yaxhal Chac*, quien con su primer o verde agua renueva la vegetación y garantiza las primicias del maíz y los alimentos o el *cauil-chac*, representando la entrada de la estación de lluvias, aspecto mítico que se reitera en todos los rezos cuando el especialista al personificar a *Chac* y la lluvia, con sus atributos enfría las dolencias, como se discutirá en el cuarto capítulo. En Chan Kom, la sequía es un castigo de los

dioses, el cual es considerado la fiebre de la milpla, por lo cual el *h-men* en sus ceremonias debe utilizar elementos fríos en las ofrendas de sus ceremonias (Redfield y Villa Rojas 1967 [1934]: 130). Este primer texto del manuscrito puede ser una contextualización mítica de las estaciones de lluvias y secas como marco general para introducir los eventos climáticos y astronómicos que producen las dolencias y la acción ritual del especialista que en general utiliza los atributos de *Chac* para restaurar la salud.

Vía Láctea ebria y el asperjamiento de fluidos sobrenaturales.

La primera sección de textos del manuscrito es dedicada a los *tancas* que toman el nombre de animales como el jaguar, la guacamaya, el venado, el caminante y la flor plumeria, los cuales son tratados como pasmos que producen vómitos, vientre revuelto, fiebre, desorientación, enmudecimiento y hasta problemas mentales. Estos textos tienen en común la mención de *can ci*, ‘serpiente maguey’, *ah ci tancas* ‘frenesí ebrio’, *ah co tancas* ‘frenesí desatinado’ el cual está asociado con los elementos sueltos de la creación que deberían estar atados, *cool chab*, *cool akab*, como las ataderas flojas de la creación y la oscuridad o noche, y *col chab*, *col akab*, lo que se ha traducido en este trabajo como los despojos de la creación y la oscuridad. En este apartado se analiza el aspecto de la ebriedad en conexión con los *tancas* o pasmos, donde las cualidades del inframundo representadas en las fuerzas del *tancase* o Vía Láctea, manifiestan los peligros para los hombres por los daños que se desprenden de los posibles aspectos astronómicos que personifican las deidades entrando o saliendo de la Vía Láctea.

En el manuscrito, el amanuense establece una diferencia en los usos de las palabras *tancas* y *tancase*, y antes de establecer los elementos míticos de las dolencias por fluidos sobrenaturales, es importante clarificar el uso de estos dos vocablos en el contexto ritual. En los vocabularios coloniales se lee *tamacaz*, el Camino de Santiago, o la Vía Láctea; también como enfermedad de frenesí, o epilepsia que enmudece, entontece y ensordece al que tiene *tamacaz*, *CMM: 533; DMSF: 409v*. También se observan las entradas *tamcaz*, *tamacazil*, frenesí, locura, *CAM: 7*; o *coo tamcaz*, frenesí (*CMM: 120*), *coothan*, desvarío, delirio; *tan u coothan*, está hablando desatinos, está delirando (*JPP:56*). El amanuense escribe *tancase* en contextos espaciales, mientras que *tancas* es frecuentemente usado para referirse a las dolencias acompañadas por nombres de animales, plantas, o eventos celestes. En este trabajo se decide traducir *tancase* como Vía Láctea o Camino de Santiago y *tancas* como frenesí, siguiendo las entradas coloniales, pero entendiendo la

limitación del uso de frenesí en el maya reducido colonial por introducir una perspectiva europea que no explica la esencia de la enfermedad desde la visión indígena yucateca. Roys traduce *tancas*, *tancase* como *seizure* en inglés, lo cual obedece a ataques o convulsiones (1965: 3), Arzápalo traduce *tancase*, *tancas*, como frenesí y aclara que se trata de delirios o alucinaciones por las fiebres (1987:263), interpretaciones que no permiten rescatar las evidencias semánticas dadas por el mismo amanuense. Como se anotó en el apartado anterior, en el manuscrito estamos hablando de pasmos o golpes, como se lee en las entradas *nuniltancaz*, *nuniltamcaz*, *hacik*, literalmente pasmo o golpe (*JPP*: 249; *BEL*: 170). Esta diferencia del uso entre *tancas* y *tancase* se aprecia explícitamente el texto 25, *Rbms 143* y *144*:

Líneas 1 y 2:

he ca bin lubuc tancas
yokol uinicce

He aquí cuando dicen que cae el frenesí
sobre un hombre.

Líneas 17 a 19:

La tun bacin lubi hao
u hol tancase
lubi yokol sac uinic tuni

¡Oh! ¿Cómo cayó el azote
de la abertura de la vía láctea?
Cayó sobre el ‘blanco hombre de piedra’

Veamos ahora cómo el pasmo se origina de los fluidos sobrenaturales que descienden de la Vía Láctea. El primer texto describe minuciosamente la creación de estos *tancas*, el peligro creado es *can ci* ‘serpiente maguey’, también llamada *ah ci tancas* frenesí ebrio’, y su aspecto topográfico celeste es *ah ci tancase* ‘Vía Láctea ebria’, del cual parece desprenderse todos los *tancas*, como se lee en *Rbms 5*:

Líneas 16 al 32:

can ci tu pache
can ci tu pach che
maxcal sih cech
u cool chabe
u cool akabe
can cha lo che
can chah lo tunich ca sihech
u cool akab
ah ci tancase
cech u cool chabe
cech ah co tancase
cech nichte tancase
cech balam tancase
cech ah mo tancase
cech cech tancase
max a che [max] u uaban

‘Serpiente maguey’ en su parte trasera,
‘serpiente maguey’ en la parte trasera del árbol
maxcal-planta, creador de la nada, eres tú,
la ‘atadera floja de la creación’,
la ‘atadera floja de la oscuridad’.
Esa es la serpiente suelta en el árbol,
esa es la serpiente tullida en la piedra cuando naciste,
la ‘atadera floja de la oscuridad’,
‘vía láctea ebria’.
Eres tú la ‘atadera floja de la creación’,
eres tú ‘vía láctea traviesa’,
eres tú ‘vía láctea plumeria’,
eres tú ‘vía láctea jaguar’,
eres tú ‘vía láctea guacamaya’,
eres tú ‘vía láctea venado’.
¿Quién es tu árbol? ¿Quién es tu arbusto?

En los vocabularios coloniales no aparece ningún vocablo que asocie *ci* con el pulque directamente, pero se menciona que es el nombre del agave, en sus virtudes de planta como henequén o fibras para el tejido, incluyendo también sus virtudes embriagantes como vino de esta tierra o bebida sabrosa, cualidades del vocablo que se extienden a manjares, comidas o bebidas dulces y sabrosas y todos los placeres de los sentidos incluyendo las alegrías del corazón (*JPP: 48; CMM: 107; BMTV: 635*). Otro aspecto del agave es comentado por Roys, citando el manuscrito *Yerbas y Hechicerías del Yucatán*, señala que la planta *ci*, agave o maguey, tiene innumerables virtudes no solo para el tejido y la construcción por su fuerte fibra, sino también como antídoto para muchas dolencias; también refiere que los textos medicinales la prescriben para la mordedura de serpientes y dolores de oído o sordera, (*EBMR: 224*).

Al rastrear el vocablo *ci* en las lenguas mayas, los estudios epigráficos muestran cómo el pulque o *chih* fue una bebida importante entre los mayas del periodo Clásico y su inscripción jeroglífica en vasijas y altares en contextos arqueológicos amerita un acercamiento a este vocablo para comprender las ideas en el texto ritual. David Stuart anota que el estudio del pulque entre los mayas antiguos ha sido pobremente entendido y ofrece las lecturas jeroglíficas que explicitan el uso de esta bebida. Como se observa en la figura 24, las primeras dos lecturas pertenecen a dos altares de Copán donde se lee *ti uk' chih* ‘para beber pulque’; la tercera aparece en el contexto de Tikal donde el nombre del gobernante *Yax Pahsaj Chan Yoppat* es seguido por la lectura *yu-ki-b'i ta chih*, (Stuart 2005: 35). De acuerdo con Boot, los glifos para *chih* son K0732, K0717 y K1092 (Boot 2009 :50)



Ti uk' chih, Altar U de Copán. Arriba, la variante de cabeza descarnada con volutas serpentina y puntos de putrefacción es la lectura para pulque.



Yu-k'i-b'i TA CHIH. Lectura en vasija de estuco de Tikal. La variante de cabeza descarnada *chih* esta vez con tocado que asemeja las hojas del agave, de su boca salen volutas serpentina.

Figura 24: Lecturas del glifo *chih* en contextos de bebida del pulque (Stuart 2005).

Varios autores han discutido la evidencia del pulque en el área maya en tiempos prehispánicos y observan que el vocablo ch'olano *chih* se refiere no solo al pulque, sino que también se extiende a la familia del agave, la ebriedad y a las bebidas dulces, y las bebidas intoxicantes (Smet 1985: 65; Herderson 2008: 54-55). Estas asociaciones del pulque en ch'ol, son las mismas asociaciones que se leen en los vocularios coloniales yucatecos con el vocablo *ci*, por lo que es una posibilidad de leerse también como pulque en el Yucatán prehispánico y colonial. Pero si el vocablo se extiende a cualquier tipo de bebida embriagante, el *balche* estaría también en esta categoría de bebidas; en el manuscrito se menciona el *balche* como planta sólo en *Rbms 174*, en un texto para el parto.

En el rezo que tiene como foco la ebriedad, *ah ci tancase*, 'vía láctea ebria' es el lugar donde descienden las dolencias asociadas a las bebidas y a los deleites de los vinos de estas tierras. La serpiente ebria salió del inframundo por la tapadera desajustada, o atadera desanudada tanto de la creación como de la oscuridad, peligro que está suelto en el árbol o en la piedra donde fue dado a luz. De acuerdo con la narrativa, la serpiente ebria toma la forma de plantas y animales que personifican a *tancase* o Vía Láctea, como la plumeria, el jaguar, la guacamaya, el venado, entre otros.

En *Rbms 6* el especialista nombra los árboles del linaje o *culbal* de los *tancas*, estos son *tancasche*, *kantemo*, *has max*, *kokob* y el *nicté*. Se entienden estos árboles como los portales por donde ascienden y descienden las dolencias a sus moradas en compañía de entidades o deidades. Resulta interesante mencionar en este análisis del texto que las raíces del *kantemo*, la *Acacia Agustissima*, Mill, han sido usadas desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad para la preparación del pulque, éstas serían las responsables de dar fuerza a la bebida embriagante (Taylor 1979: 31; Toxqui 2000: 39), por lo que las cualidades embriagantes y tóxicas de estas plantas podrían ser el vínculo para desencadenar los estados anímicos propios de estos *tancas*. Entre los nahuas, sus raíces son usadas para la elaboración del pulque, para lograr un mayor grado de fermentación a esta bebida. Patricia Sierra en su tesis de maestría menciona la raíz de la *Acacia* usada sólo recientemente por los grupos nahuas para acelerar y fortificar la fermentación del pulque, a la que le llaman *ocotil*, (Sierra 2005: 37-38). Las fuentes coloniales mencionan una raíz llamada *ocpatli* o medicina del pulque, usada para dar fuerza a la bebida, pero no se ha encontrado una relación directa entre estas raíces y la *Acacia* que estamos estudiando. Sin embargo, Mercedes

de la Garza encuentra en las *Relaciones Geográficas de México*, la descripción dada por Hernández sobre el *ocpatli*, y esta descripción es bastante cercana al árbol *acacia angustissima*:

[...] *Pantecatli* fue el dios que ‘halló primero las raíces que se echan en la miel (del maguey)’ (citando a Leon-Portilla). Esta raíz se llama *ocpatli*, *quapatli* y *tlalpatli*, según Hernandez, quien la describe como arbusto de tallos leonados, con hojas como de *mizquitl* y vainas, corteza roja y astrigente; cocida cura disenterías, limpia los dientes, alivia la tos, cria carne, y mezclada al vino de metl o a cualquier otro, provoca la orina y aumenta la fuerza embriagante [...], (De la Garza 1995: 103)

Otros autores han identificado el *ocpatli* directamente con la *Acacia agustissima*. Taylor, señala que un claro aditivo prehispánico al pulque fue el *cuapatle* o corteza de la *Acacia angustissima*, la cual fue ampliamente usada en la zona central y sur de México para producir el pulque, pero fue prohibida por la corona en 1529. Esta corteza es mencionada como el aditivo común en varias *Relaciones Geográficas* de México y Oaxaca. Motolinía habla del *cuapatle* u *ocpatli* como una medicina o cura que causaba la fermentación del pulque. Otras fuentes del siglo XVI también hablan de la corteza como dadora de fuerza al pulque más que causar la fermentación. Taylor cita a Bruman, quien estudió las bebidas prehispánicas en México, identificando el *ocpatli* como fuente de la digitoxina, la cual es estimulante del corazón, (Taylor 1979: 31; Toxqui 2000: 39). En el *Ritual* este árbol es mencionado como uno de los árboles del linaje o *zulbal* del *balamo tancas* y como puede observarse en este segundo texto del manuscrito, las asociaciones con el pulque son fuertes por el continuo uso del vocablo *ci*.

Un aspecto de las bebidas intoxicantes entre los mayas antiguos que ha sido ampliamente estudiado es su utilización en rituales de enema, lo cual se observa en representaciones del Clásico Tardío, donde el glifo *chih* con la variante de la mano con los dedos juntos, aparece en las vasijas que escenifican el ritual de enema siendo ejecutado. En la figura 25a, la jamba de piedra esculpida, probablemente de Campeche, la cual se encuentra en el Museo Nacional de Antropología de México, un hombre sostiene una vestimenta con sus manos y en su espalda aparece una vasija con el logograma *chih* y sobre la vasija un enema. En la imagen 25b, detalle de la vasija policromada probablemente del Petén guatemalteco, dos personajes están en frente de una vasija, la cual presenta un enema en la parte superior y se lee la inscripción *chih*.



a. Jamba esculpida de Campeche, se observa el logograma *chih* en la vasija que porta el personaje en su espalda, (Barrera y Taube, 1987: 10)



b. Vasija colección privada con el logograma *chih* asociado con ritual de enema (Smet, 1985: plate 14)



c. Vasija del clásico tardío probablemente de las tierras altas de Guatemala. Personaje bebiendo y vasija con el logograma *chih* y al parecer pencas de agave saliendo de su apertura (Smet, 1985: plate 41)

Figura 25: Logograma *chih* en contextos rituales de bebida del pulque y rituales de enema.

En la literatura quiché del Siglo XVI, *ki* pulque o ‘bebida dulce’ aparece relacionado con los rituales de sacrificio humano donde los guerreros antes de su entrega a la muerte beben pulque o entran en relación con la bebida divina y de la nobleza. Dennis Tedlock remarca el uso de esta bebida tanto en el *Popol Vuh* como en el *Rabinal Achí* en sus trabajos de traducción de estas obras mayas. El autor enfatiza que en los diccionarios coloniales del k’iche’ y el kaqchikel, *ki*’ significa tanto dulce como veneno y que Fray Francisco Ximénez en su diccionario indica simplemente la palabra ‘pulque’. Aunque se sabe poco de su producción en Guatemala durante la colonia se registró que fue prohibido en Almolonga, cerca de Quetzaltenango (Tedlock 2003b: 45). En el *Popol Vuh* el vocablo *ki*’, bebida dulce intoxicante o pulque aparece dos veces en las narrativas mitológicas. La primera compromete a los cuatrocientos muchachos quienes preparan la bebida *ki*’ por tres días y se emborrachan celebrando la construcción de su casa y la supuesta muerte de *Sipakna*, pero son destruidos por el lagarto quien supo la intención de los muchachos y los engaña haciéndoles creer que había sido sepultado en el hoyo que le pidieron continuar escarbando (Tedlock 1996[1985]: 83; Craveri 2007: 460-462). La segunda mención de la bebida dulce embriagante *ki*’ es cuando los héroes gemelos son sacrificados por los señores del *Xibalba*, quienes

plantean un juego a los héroes de saltar cuatro veces sobre el horno de piedra donde estaban cocinando la bebida dulce, pero los gemelos entendieron la propuesta y encararon su muerte tomándose de las manos uno frente al otro, saltando de cabeza al horno. Sabemos que, aunque sus cenizas fueron esparcidas en el río, los héroes regresan y vencen a los señores del inframundo para finalmente ascender al cielo y convertirse en el Sol y la Luna (Tedlock 1996[1985]: 131-141). En el *Rabinal Achí*, pieza teatral que narra el drama de la guerra entre los K'iche' y los Rabinal, y el sacrificio de *Kaweq K'eche Winaq*, prisionero, quien antes de ser sacrificado tiene el privilegio de beber *ki'*, o bebida de la nobleza. Tedlock en su análisis filológico de este pasaje, señala que en el contexto aparece el vocablo *matul* que significa 'veneno', pero también 'lo que uno siente cuando uno tiene un poco de la bebida, saboreándola', deduciendo que las dicotomías amargodulce, veneno-delitoso hacen parte de los términos que definen el pulque como bebida embriagante en las distintas lenguas mayenses. (Tedlock 2003a: 306).

Las escenas iconográficas relacionadas con el pulque y la ebriedad en el área maya representan además temas de regeneración, purificación y sacrificio, en relación con el agua, el vómito, y la sangre, (Herderson 2008: 60), y son justamente estos temas los que se desarrollan claramente a lo largo de este segundo texto del *Ritual de los Bacabes*. La dolencia está acompañada o se encuentra en la morada de *ix hun pu꜋ub kik, ix hun pu꜋ub olom*, la que arroja sangre y coágulos por la boca, quien está en conexión con el agua y la sangre, al clarificarse en la narración que no vomita agua, sino sangre coagulada. Posteriormente el rezo nombra otros atributos asociados con esta entidad como *ix kan kinich, ix kan chaah olom, ix hun tah acay olom*, la amarilla solar, la amarilla serpiente goteadora de sangre coagulada, y la señora única propietaria de la fuerza, fortaleza y abundancia de la sangre coagulada, donde *olom* también podría leerse como la sangre del linaje. Esta relación entre vómito, agua y sangre es común en escenas rituales del Clásico maya, en las cuales deidades o seres míticos arrojan fluidos por la boca, como se observa en las figuras 26 y 27.



Figura 26: Deidad *Akan* en ritual de enema, K0927.
Vasija de Naranja. Fragmento del dios A' *Akan*, vomitando sobre un enema.



Figura 27: Representación de rituales de bebida y vómito, K4605.
Personaje aderezado con tocado del dios N, vasija con posible agave saliendo de su boquilla y jaguar vomitando.

Los fluidos del cuerpo de estas entidades sobrenaturales ofrecen un peligro para la salud del hombre. La entidad mencionada asociada con la sangre muerte y lame a la tapadera desajustada o atadera desanudada, que como menciona el texto al inicio, es una serpiente tullida que yace en el árbol o en la piedra, cargada con el mal. Este pasaje recuerda las dolencias *moo-tancaz* y *tzitz-moo-tancaz*, reportadas en Chan Kom; estas entidades al volar sobre las casas vomitan una sustancia, la cual al caer en la boca de los niños producen la muerte, y en casos de niños no bautizados, estas almas se convierten en *moo-tancaz* liberando el alma del niño que contagió al nuevo portador (Redfield y Villa Rojas, 1967 [1934]: 169). Por extensión, probablemente los fluidos y emanaciones de las entidades sobrenaturales mencionadas en el rezo, las epifanías de la serpiente ebria son las causantes de los diferentes *tancas*. La ebriedad de estas entidades también debe agregarse al tema de los vómitos, como el mismo rezo lo establece con *ah ci mo tancas*, frenesí del ebrio guacamayo, en *Rbms* 7.

El *Chilam Balam de Kaua* en su página 3 se refiere a un *tancas* en relación con la guacamaya, revelando la imagen del ave y una serpiente con un texto en maya yucateco (Figura 28) que de acuerdo con Bricker y Miram reza:

Lay u uembail am cã mo yk tamcaz lae
tzitz yk tomcos
yax mo tamcas
ox ssum u cuch lae
am can ik u kava
lay u uimbail canzer lae



Figura 28: La guacamaya y la serpiente en el *Chilam Balam de Kaua*, (Bricker y Miram 2000: 95)

La imagen acompaña la dolencia descrita como *Am can mo yk tamcaz*, ‘*tamcaz* del viento de la piedra divina-serpiente-guacamaya’. La narrativa del *Kaua* describe este *tancas* como un viento, y en este trabajo se propone la siguiente lectura: ‘Guacamaya asperjadora, primera o verde guacamaya, tres sogas gruesas son su carga, piedra *am*-serpiente-viento es su nombre, ésta es la imagen de Cáncer’. Bricker y Miram traducen interpretando *am* como obsidiana, y *sum* como apilamientos. Las tres sogas gruesas *sum*, puede estar haciendo referencia a las tres piedras del fogón atadas probablemente con cuerdas, como se ha discutido en otros apartados como la idea del ordenamiento de la creación con el asentamiento de tres piedras, las cuales son atadas con sogas como se dedujo del verbo ch’olano *k’al*, utilizado por el artista maya en la Estela C de Quiriguá, donde la idea de apilamiento también está incluida como proponen las autoras. De hecho, la imagen tiene la representación de tres estrellas, probablemente el cinturón de Orión. La piedra *am*, en el contexto del *Ritual* es la composición divina del cosmos primigenio como se analiza en el rezo para la *Ix hun peo kin tancas* más adelante, por lo que, en este texto, podría estar haciendo referencia a un astro o evento astronómico y su influencia ominosa. El elemento *tsits*, asperjar o color morado es relevante a nuestro entendimiento de los *tancas* como emanaciones de los fluidos de los dioses mediante vómitos, sangre o excremento, como lo estamos entendiendo en el segundo rezo, y que más tarde Redfield y Villa Rojas confirman en Cham Kom con *tzitz-mo-tancaz*, el cual se leería como ‘*tancas* de la guacamaya asperjadora’.

Los *tancas* relacionados con las epifanías de la Vía Láctea como el jaguar, el venado, la guacamaya, el caminante y la flor de la plumeria están asociados al aspecto embriagante del *ci* o

pulque y sus efectos intoxicantes que se manifiestan en el asperjamiento de los fluidos corporales como el semen, el vómito y la sangre principalmente. Los elementos astronómicos que pueden leerse en los textos se describen claramente en el rezo para *ah oc tancas* o ‘frenesí caminante’ como se describe en los siguientes pasajes:

Rbms 16, líneas 11 al 13

tal tu hotas caan yal
ix ti tzab yal
ix ho ti munyal

Viene de la quinta capa del cielo, capa ‘constelación de los cascabeles’, capa la ‘cinco de la tierna capa’.

Rbms 19, líneas 55 al 66

chan kin
chanchan munyal
u lubul bin tu can be
tu can lub
ycnal ix ho can be
yicnal cit ho can lub

‘pequeño Sol’ (o Sol cielo),
 ‘pequeña tierna capa’,
 cae dicen en los cuatro caminos,
 en los cuatro descansaderos,
 en compañía de ‘cinco de los cuatro caminos’,
 en compañía del ‘padre cinco de los cuatro descansaderos’.

ten c lub a chu tancase
ci bin yalab[al]
tu menel ix ko can be
ix ko can lub
ci bin u kam than
ah oc tancas

¡Yo rezo y derribo tu planta parásita vía láctea!
 Aunque sea ha de ser dicho,
 por su causa, ‘barrigona (ave) de los cuatro caminos’,
 ‘barrigona (ave) de los cuatro descansaderos’.
 Aunque sea ha de hablar recio y alto,
 ‘frenesí caminante’.

En este pasaje se menciona una locación específica en la capa número cinco del cielo por su relación con *Ix ho kan be*, *ix ho kan lub*, lugar que ha sido traducido en este trabajo como ‘la cinco de los cuatro caminos, la cinco de los cuatro descansaderos’, donde descansa el ave barrigona, siempre asociada a la constelación de los cascabeles, *Tsab* en el manuscrito. También hemos estudiado como el número 5 se asocia a la constelación *Tsab* o Pléyades, por lo que la hipótesis que se maneja aquí es que el paso de *chan kin*, traducido como ‘pequeño Sol’ o ‘Sol cielo’ en el punto de encuentro entre la eclíptica y la Vía Láctea produce las dolencias mencionadas.

Este pasaje es una imagen del tránsito del Sol por la constelación *Tsab*, lugar próximo a los cuatro caminos o descansaderos o donde se intersectan la Eclíptica con la Vía Láctea, región celeste que marca sin duda el inicio de la estación de lluvias, y por lo tanto el inicio del ciclo agrícola. Quizá la fuerza de renovación solar en este punto de su camino anual, luego de su tránsito por los aspectos secos de la Vía Láctea, hacen que tome el nombre *Ix chan kin* ‘Sol cielo’ y sea

asociado al ave *Chac Oo*, ‘grande o roja Oo’, la cual ha sido relacionada con la deidad de lluvia *Chaahk* (García 2009: 94), de ahí su conexión con el inicio de la temporada de lluvias. En *Rbms* 27, los astro solar y lunar son mencionados con su cerco rojo, aspectos relacionados con la llegada de las lluvias como refieren los choles de Buena Vista (Milbrath 1999: 29).

Los *tancas* relacionados con los fluidos que se desprenden de animales o plantas sobrenaturales localizados regiones de la Vía Láctea y que son reactualizados por los eventos cíclicos climáticos y astronómicos son los temas que narran en los primeros textos del manuscrito. La capa 5 del cielo, la constelación de las Pléyades, y la intersección de la Vía Láctea con la Eclíptica son los espacios celestes que se mencionan reiteradamente en estos rezos, pero no se descarta que otros espacios de la topografía celeste sean parte de estos *tancas* que causan pasmo en sus víctimas. Estos aspectos se seguirán discutiendo en el análisis de los textos.

Las conjunciones de la Luna y sus amenazas

X uoh ti caan, x uoh tij munyal, Rbms 34

Uoh ti caan, uoh tij munyal, Rbms 42

Uoh ti caan, ix uoh ti munyal, Rbms 48, 50, 51, 52, 55, 56, 58

Ix uoh ti caan, ix uoh ti munyal, Rbms 64, 69

Este aspecto de la diosa lunar participa en tres rezos únicamente, *chiuoh tancas*, *kan pet kin tamkas*, y *coc* o asma. El vocablo central en este fenómeno de la bóveda celeste que utiliza el difrasismo *caan-munyal*, es *Uoh* como puede leerse en las páginas del manuscrito mencionadas arriba. *Uoh* colonial es definida por Roys como una tarántula sobrenatural en el contexto del manuscrito, por la relación con *chiouh* y *couoh*, vocablos que se refieren a la tarántula, de acuerdo con los vocabularios (Roys 1965: 13, 160: *BEL*: 176). Arzápalo lo traduce como el signo, la escritura, el glifo, acepciones que también incluye el vocablo (1987: 291).

Uoh en la lengua yucateca significa escritura, pintura, como también el murmullo del agua al correr o al derramarse los líquidos. *Uooh* es el carácter o letra, el signo jeroglífico; *ah uoh* es letrado o el escriba y *uooh*, es el bullir de los insectos (*JPP*:7, 381-382; *CMM*: 580; *BEL*: 181). En este sentido, *Ix uoh* podría leerse como ‘la escribana’ o ‘la de los glifos’, pero el rezo *Chiuoh tancas* ofrece otros elementos importantes que hacen pensar que no se está hablando sólo de la diosa lunar en sus cualidades artísticas sino todo lo contrario, de la diosa en una faceta peligrosa que trae malos augurios. Lo importante que se rescata del campo semántico que ofrece la lengua

yucateca sobre este vocablo, es su cualidad sonora, el agua que corre, el líquido que chorrea, el sonido en la ejecución de la escritura pintada o carvada, el zumbir de los insectos; esta cualidad sonora es la que rezo *chiuoh tancas* recalca en su juego de palabras: *chiouh, chi uooh, uoh, uooh*, y esta cualidad sonora de la diosa es mencionada en el rezo *kan pet kin tamkas*, donde las avispas con su zumbido juegan un papel primordial, y en el rezo para el asma, el silvido del pecho puede tener su fuerte relación con esta cualidad sonora de la diosa lunar.

Thompson tiene una interesante discusión con *uo*, sapo o rana para Yucatán y *Po*, Luna, rana, o sapo para las tierras altas. En este sentido, el sapo está relacionado con la Luna, y para el autor *Uoh* es indiscutiblemente la diosa lunar para los Yucatecos de la colonia. El *Viena* tiene la entrada *ampo much*, sapo ponsoñoso, (*BMTV*: 329); el cual es leído por Thompson como ‘araña-sapo’, o ‘araña lunar’, probablemente el *Uo* o *Rhynophrynis dorsalis*, por lo cual *po* y *uo* serían los sonidos onomatopéyicos que corresponden al croar de esta especie vinculada con la diosa lunar (Thompson 1950: 47). En un nivel implícito *Ix uoh* puede estar refiriendo a *uo* como el batracio, epifanía de la diosa lunar que murmura y cuenta una historia que por el contexto de lo rezos está escrita en caracteres glíficos. El *Calepino* refiere la *Uo* como unas ranas buenas para comer pero que dan gritos muy tristes, como también es el nombre de la planta pitahaya, (*CMM*: 580), planta que es el árbol del linaje en el texto del *Chiuoh tancas*. Para los yucatecos actuales, el *wo much*, o *Rhinophrynus dorsalis*, tiene un sonido descrito como *woooooo woouoo*, el cual es semejante al del borracho al vomitar (García 2015: 35). Y en la lengua Ch’ol, *woj* es ladrido (Aulie, Aulie 1996: 110).

López de Cogolludo menciona a *Ix azal voh*, esposa de *Kinich Ahau*, inventora del tejido, por lo cual Thompson sugiere la corrección de su nombre como *Ix zacal nok*, la tejedora de la tela (1990 [1970]: 207), y Monteliu siguiendo la perspectiva de Roys lee *Ix zacal uoh*, la araña tejedora o la entrelazadora de glifos, como una advocación de la diosa lunar en su faceta creativa (Monteliu 1984:72). Si López de Cogolludo estuviera dando un epíteto aproximado de la diosa lunar en Yucatán, se leería como *Ix az al uoh*, donde *az*, significa miseria o trabajo grande y mala ventura (*CMM*:31), e *Ix al* es la hija de la madre, sugiriendo a la diosa lunar como la hija o diosa joven de las miserias en su epíteto *uoh* o fenómeno que estamos tratando de entender. Las miserias acompañan el sonido triste de las ranas *uo*, por lo que la mala ventura o la enfermedad es el producto de este evento lunar *uoh*.

En el Yucatán colonial, el mes *Uo* era dedicado a las fiestas de los sacerdotes, médicos y hechiceros, que de acuerdo con Landa eran uno solo (2003[1994]: 170). Para el periodo Clásico el segundo mes del calendario anual o *haab* es *Woh*, *Wooh*, *Wo'* cuya lectura glífica tiene dos representaciones, la primera es *wo-hi*, T67:679; y la segunda es *ik'-at* o *ik'-at-ta*, T95:552:553b, la cual también ha sido leída como *ik'atan*, *ik'-at-na* o T95:552:553b:23 (Mathews y Bíró 2008: 121, 389), como se observa en la figura 29. De acuerdo con Thompson, en ch'ol *ik'*, es la raíz de un campo semántico que acoge ideas como negro, sucio, oscuridad y madrugada, mientras que *kat* o *k'at* indistintamente en la lengua ch'olana es vasija, pero el autor piensa que la lengua yucateca tiene una mejor aproximación con el vocablo *kat* que significa cruzar o colocar cosas en forma transversal, acepción que se acerca a las bandas cruzadas (Thompson 1950: 108). En maya yucateco colonial *kat* también se refiere a una tinaja pequeña que contiene principalmente agua o atole, y la misma palabra expresa conjunción copulativa en términos gramaticales (*JPP*: 44). Los vocabularios definen *kaat* como pasar andando, cruzando, pasear atravesando, (*DMSF*: 130 v.1), por lo cual se podría extender la significación a la conjunción del paso de la diosa lunar al cruzarse con algún aspecto de la bóveda celeste por sus bandas cruzadas en el cielo nocturno o la madrugada. El glifo de la Luna es precisamente una tinaja abierta en forma de U, glifo T683b, como se observa en la figura 29.



Figura 29: Glifos del segundo mes del *haab*, *woh* o *ik'at*. Glifo de la Luna, *Uh*, (Calvin 2012: 14, 38).

Ik k'at se refiere la conjunción de la Luna en el cielo nocturno o en la madrugada con deidades o astros, lo cual ha sido fuertemente documentado en los códices y las etnografías modernas como la unión sexual de la Luna con otros astros. *Ik'atan* en ch'olano plantea el aspecto de la diosa como esposa, donde *Ik'* es oscuridad, *'at* se refiere a los genitales maculinos y *an* como sufijo transitiviza, (Hopkins 2011: 11; Aulie, Aulie 1996: 5) lo cual implica un acto creativo de la conjunción en relación con la potencia masculina en la oscuridad de la noche. En maya yucateco *ek* colonial es estrella y la cualidad oscura o negra, lo cual se vincula con el *ik'* ch'olano; y *atan* en yucateco, es mujer casada siempre en referencia al varón, denotando con quien se ha casado; *atanca*, es casarse el varón, y *atantzil* es esposa en forma reverencial (*JPP*: 11). Las escenas amorosas de la Luna

son ricamente documentadas en las etnografías contemporáneas y se ha interpretado las escenas de unión sexual entre la diosa lunar y deidades que aparecen en las páginas del *Códice Dresde* 19b, 20b, 21b, c y 23c, como conjunción de la diosa con astros o fenómenos de la bóveda celeste Cruz 2005: 41-43). Thompson anota que estas escenas a menudo tienen el glifo de las bandas cruzadas, T552, el cual refiere la unión de la diosa I con otra deidad, indicando conjunción (Thompson 1972: 57-60). Milbrath anota que en estas uniones la diosa nunca aparece con el dios solar, siempre se ve en su viaje nocturno en 271/3 días con distintos planetas o fenómenos celestes siempre diferentes en el curso del mes lunar; (Milbrath 1999: 140). *Uoh* si seguimos la etimología de *Ik'atan* sería entonces la conjunción de la Luna con deidades planetarias y fenómenos de la bóveda nocturna en el curso del mes Lunar, conjunción que se expresa como una unión conyugal en su aspecto reverencial como se deduce del vocablo *atan* en maya yucateco, el cual hace eco al término ch'olano del periodo Clásico, *ik'at*, *ik'atan*, como se observa en las figuras 30 y 31.

El *Calepino* tiene una entrada que podría conectarse con esta idea, *Ah poou* (*ah poo' ú*), joven de doce o trece años que está en edad de casarse; e inmediatamente aparece la entrada *Ah poou* como *tamcaz*, o Camino de Santiago (*CMM*: 53; *DMC*: 670). *Po* es la diosa lunar de las tierras altas y la expresión puede estar hablando del inicio de la sexualidad en los jóvenes o el tiempo del rito de paso hacia matrimonio. Este momento del ciclo de vida tanto humano como lunar es el que podría simbolizar la conjunción lunar en la lengua ch'ol, como Luna en su fase joven, como los jóvenes en edad de casarse.



Figura 30: Conjunción de la Luna con aspectos planetarios expresados con el glifo T552, o de las bandas cruzadas, glifo que comparte su significación para el segundo mes *woh* o *ik'atan*. *Códice Dresde* 21b y c. Dibujo de Villacorta y Villacorta 1977.

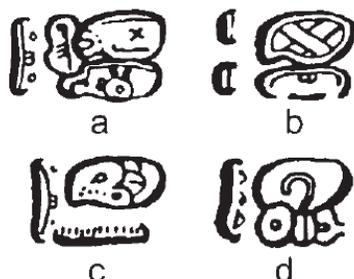
YATAN
 "companion" or
 "spouse?" or
 "wife?"



ya-AT-na

Esta lectura aparece en *Dresde* 21C como puede apreciarse arriba.

(Calvin, 2012: 51)



Dennis y Barbara Tedlock en su estudio sobre la Luna y sus encuentros con las estrellas en los almanaques del *Códice Dresde*, leen los glifos como las narrativas que marcan estos encuentros de la Luna con eventos celestiales: a. *u kuch*, su carga; b. *yatan*, cara a cara con, o casada con su contraparte; c. *u muuk*, su heraldo; d. *u mut*, su ave de agüero (Tedlock y Tedlock 2007: 124)

Figura 31: Lecturas glíficas que expresan la conjunción lunar.

En las cuentas coloniales y etnografías actuales se ha discutido que las expresiones de mordida son particulares de los eclipses solares y lunares, donde el eclipse es producido por la mordida de un astro sobre el otro (Nájera 1995: 320). En el manuscrito, la diosa lunar tiene como uno de sus adjetivos 'la mordelona' *ix nap*, la cual es inmediatamente asociada con la conjunción lunar y el evento astronómico que estamos discutiendo *ix uoh*, como se lee en *Rbms 64*, líneas 14 al 21:

max u na
yx uoh ti caan
yx uoh ti munyal
ix nap ti caan
yx nap ti munyal
picchin bin
tumen hun sipit caan
ix hun sipit munyal

¿Quién es su madre?
 'escribana en el cielo',
 'escribana en la tierna capa',
 'mordelona en el cielo'
 'mordelona en la tierna capa'.
 Se arroja, dicen
 por causa de 'uno-conjunción de la luna'
 'señora uno en conjunción en la tierna capa'.

Ix nap ti caan, *ix nap ti munyal*, la mordelona en el cielo y en su tierna capa aparece sólomente en esta página del manuscrito en el rezo para el asma. *Hun sipit caan*, *ix hun sipit munyal*, se lee en *Rbms 64*, *69* y *118*. *Sipit caan* e *ich luum yan U*, son expresiones que aparecen juntas en el *Viena* significando conjunción lunar (*BMTV: 197*), pero como se discutió en el apartado de las fases Lunares, *ich luum yan U*, habla de la conjunción lunar con el Sol en el exacto momento de su desaparición; *sipit caan*, por el contrario, amplía su significación a cualquier tipo de conjunción lunar como hemos entendido con *uoh ti caan*, *uoh ti munyal*.

El vocablo *meklah* es otra forma de expresar la conjunción lunar en los textos del *Ritual*. En el manuscrito se lee *Ix hun meklah* en *Rbms 69*; *Ix meklah* en *Rbms 107*; *Ix meklah oyte*, *Ix meklah u sip* en *Rbms 109*. *Mek* se refiere a abrazo o sostener entre los brazos, se usa como unidad de medida o brazada especialmente de madera, se extiende su significado al gobierno, y los remolinos de viento o fuego obedecen también a esta raíz como si envolvieran entre sus brazos a su paso (*JPP: 219*; *DMC: 518*). Tenemos entonces a la ‘señora uno que abraza’, ‘la que abraza’, y finalmente en el rezo para los fuegos en la piel, tenemos a ‘la que abraza el madero del temor’, y ‘la que abraza el venado-ofrenda’.

En el apartado de la diosa menguante encarnada por *Ix bolon puc* se comentó su fuerte relación con *Itsamná*, por ser la fase en la que la diosa anciana entra al interior de la tierra y asume sus funciones telúricas relacionadas con la caza y el fuego, y se citó la entidad *Ah uoh puc* mencionado en el *Chilam Balam de Tizimín*, epíteto de *Itzam cab* luego de que los nueve dioses cortaran su garganta, señalando que la expresión *uoh* tenía una fuerte connotación lunar. Entendiendo como se interpreta *uoh* en este trabajo, *Uoh puc* es la diosa lunar en conjunción o en unión con *Itzam cab*, con su fuego y con su fuerza telúrica, es la conjunción de la diosa con la tierra en su fase menguante antes de hacer conjunción con el Sol e iniciar su ciclo vital como Luna nueva. En este sentido, para este estudio *uoh* tiene un sentido más ritualístico que la interpretación como los glifos pintados o carvados, o las pinturas, como ha sido leído por varios autores (Arzápalo 1987: 295; Martel 2009: 102-103; Vail y Hernández 2013: 48).

En el *Ritual de los Bacabes* los amanuenses utilizan intencionalmente el vocablo *oib*, para referirse a las pinturas, la brocha y los procesos de escritura como se analiza en el apartado sobre el papel de la diosa lunar en la dolencia que acarrea el evento astronómico *ix hun peo kin*. Por razones de traducción en este trabajo se ha escogido traducir *Ix Uoh* como ‘la escribana’ para respetar las entradas coloniales encontradas en los vocabularios, pero como se está analizando, las voces coloniales se quedan cortas para describir el profundo sentido ritual que connotan estas expresiones del manuscrito. Otra razón para conservar la entrada colonial es la posibilidad de ser la intención de los especialistas dar su nombre oculto y mantener vedadas las funciones de la diosa lunar para el participante no experto en el campo semántico de la esfera sagrada. Podemos concluir entonces que *Uoh ti caan*, *Uoh ti munyal* se refieren a una conjunción lunar por los epítetos que lo circundan, principalmente al llamarla *ix nap*, mordelona, *sipit caan*, la conjunción lunar

explícitamente, *ix meklah*, la abraza, confirmando la hipótesis de la conjunción o el cruce de la diosa con otros astros o regiones de la bóveda celeste a su paso.

El eclipse solar

Como se ha comentado en este estudio, el rezo para el *chiuoh tancas* probablemente no se esté refiriendo a una tarántula supernatural, sino que el vocablo es una paronomasia que por su sonoridad es usado para expresar un significado astronómico de gran envergadura y de muy mal augurio. Ya entendemos que *uoh* es la conjunción lunar, y *chi*, se refiere a morder, el picar de los insectos y la mordida de los animales. En este sentido, la Luna en su conjunción muerde, y las mordidas en términos astronómicos en Yucatán han sido expresadas con el verbo *chi*, *chibal*, *chibil* para designar los eclipses de la Luna o de Sol. En el manuscrito del *Chilam Balam de Chumayel*, se titula la página 16 como *Eclipse u chibil*, y se define el eclipse de Luna como *u chibil u*, y el eclipse de Sol como *u chibil kin*. *Chiuoh* posiblemente fue utilizada en contextos rituales para referirse a la mordida de la Luna al Sol. Estamos entonces ante un eclipse solar provocado por la mordida de la Luna, veamos los elementos simbólicos del rezo para confirmar esta idea.

La enfermedad como producto de la conjunción lunar en el *chiuoh tancas*, ofrece elementos simbólicos interesantes con su árbol del linaje, *Koch* o la pitahaya, *Cereus Undatus*, *Haw*. Esta planta también llamada *uo*, *uob*, *sac uob*, o *chac uob*, cactus cuyas hojas se asemejan a las patas de la tarántula, es una planta trepadora que busca la luz solar y puede verse sobre los árboles creciendo hasta 10 metros, pero no es parásita; sus frutos rojos o blancos se suspenden sobre el verde de sus largas y carnosas hojas; sus flores solo se abren en la noche y son muy olorosas, simbolismo sexual importante para entender el papel de la Luna en este *tancas*.

Parece que el amanuense la llama *koch* y no *Uo*, para introducir el concepto de enfermedad enviada por retribución de los dioses, o enfermedad como efecto de la culpa, (*CMM: 339*). Thompson sostiene una discusión sobre la diosa lunar y las enfermedades, puntualmente acerca del glifo componente espiral que acompaña las páginas de los *Códices Dresde y Madrid*, donde la diosa lunar joven lleva sobre sus hombros aves, como en el *Dresde* 16c, 17b, y 18b y c, y el *Madrid* 94c y 95c. Este glifo parece cumplir la misma función que el glifo para *cuch haab*, que en otras secciones de estas páginas se lee junto con el nombre de la deidad que la diosa lleva a sus espaldas como su carga del año o su augurio. Para el glifo del componente espiral que acompaña las escenas de diosa cargando aves, Thompson propone que debe leerse como una palabra homónima de *cuch*,

como es el caso de *koch*, los cuales tienen una similar significación, como retribución de los dioses (Thompson 1958: 297-302) como se observa en la figura 32.



Figura 32: Diosa joven lunar cargando aves agoreras.

Se aprecian los glifos de las bandas cruzadas T572 que expresa conjunción y el glifo del componente espiral que según Thompson se lee *koch* o retribución de los dioses. *Códice Madrid 95c*, Dibujo de Villacorta y Villacorta 1977.

Koch tiene múltiples acepciones, entre éstas como se ha mencionado, la enfermedad o pena como efecto de la culpa, o como lo entiende Thompson, las enfermedades enviadas por las deidades por retribución, como también la carga que se lleva en la cabeza o en los hombros, ya sea que se cargue algo físico o una obligación; las acepciones se extienden hasta embestir o cornear, herir con los cuernos o con las astas de animales, (*DMC: 407-408*). Probablemente *Chiuoh* o tarántula, sea la representación del cactus *koch* o *uo*, cuyas flores tienen un simbolismo sexual marcado por su apertura solo en las noches y su fuerte fragancia, como así mismo, la diosa lunar tiene sus encuentros amorosos o conjunciones en el cielo nocturno. No hay evidencia hasta el momento de que la tarántula sea una constelación, planeta o estrella en la astronomía maya, pero *chi wooh* como lo expresa el amanuense en algunos apartados del rezo, sugiere la mordida del glifo, o la boca u orilla del glifo.

En el *Códice Dresde 56b* y *57b* (Figura 33) los glifos de los eclipses van a ser casi ya mordidos por una figura serpentina como también lo anota Nájera en su estudio sobre los eclipses en diversos grupos mayas. La autora citando a López de Cogolludo y Sánchez de Aguilar refiere las hormigas míticas *xibal* que atacaban al Sol para comerlo, por lo cual los hombres tenían que hacer mucho ruido para ahuyentarlas. Igualmente, la autora refiere que en Quintana Roo las hormigas *xulab* u hormigas arrieras atacan al astro solar en el momento del eclipse, o como lo reporta Guiteras, el *Poslob* o fuerza maligna personificada por un jaguar, ataca tanto al Sol como a la Luna en el momento del eclipse. Nájera también define algunas diferencias encontradas entre

un eclipse parcial y un eclipse total, señalando que los términos para un eclipse parcial serían referidos como la mordida, *chibil kin*, *chibil u*, mientras que los eclipses totales serían expresados por el fuego que se apaga con el verbo *tupaan*, de ahí *tupaan u uich kin* para el eclipse total de Sol (Nájera, 1995: 320-321; ver también Cruz 2005: 44-45). El mismo texto del *Ritual* para el *chiuoh tancas* se expresa el eclipse total de Sol en *Rbms 39: Tu tucah u uich kin*, ‘así fue quemado el rostro del Sol’.

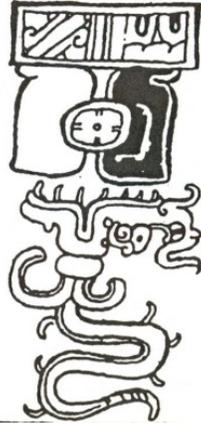


Figura 33: Glifo de eclipse.

Codice Dresde 57b. Dibujo de Villacorta y Villacorta, 1977.

Gabrielle Vail menciona las lecturas epigráficas que se han hecho sobre los eclipses solares en los *Códices*, los cuales registran *pa'al k'in* ‘sol quebrado’, identificado por los Bricker en el *Código Dresde* y por ella misma en la página 67b del *Código Madrid*. Para las cuentas etnográficas, la autora menciona otras formas de nombrar a los eclipses, los cuales tienen muchas similitudes con expresiones mencionadas en los *Códices*, los cuales incluyen: *tupul u wich k'in* ‘ser apagado el ojo del Sol’, *cha'k'ak'al* ‘la muerte del Sol’, *xu'tan* o *xulik t'an*, ‘el final de la palabra o discurso’. Expresiones encontradas en los *Códices* incluyen: *wa'ak yich ahaw* ‘el ojo del Sol sacado’, *ah kimil u k'in* ‘el Sol es la persona muerta’, *xul k'in xul haab* ‘el final de los días, el final de los años’ (Bricker y Bricker 2015: 168).

La diosa lunar en el *Código Dresde 74* con cualidades de reptil o batracio ha sido interpretada como Luna nueva cuya lectura en este pasaje es *Chacchel*, la cual tiene apariencia de monstruo con pies y piel de reptil, tocado de serpiente y falda de huesos cruzados amenazando a la deidad solar con eclipsarlo, lo cual es claro por los glifos de eclipse asociados; ella lleva su vasija vertiendo agua sobre el dios L, el cual es un aspecto de Venus como estrella ominosa de la mañana, junto con el cocodrilo de la bóveda celeste con su banda de glifos arrojando también

agua (Milbrath 1999: 143). Como se señaló en el apartado de la fase lunar nueva en el *Ritual*, si la diosa tornándose Luna nueva hace conjunción al Sol en las condiciones para producir un eclipse solar, la destrucción en la mentalidad yucateca es inminente por su atributo *Ix yal ho poçh* ‘la hija de la madre 5 despreciadora o destructora’, pero la promesa de renovación está presente en este mismo ciclo lunar asociándola con la Luna infante al tomar el atributo *ix yal sik che* ‘la hija de la madre de los postes soportes de los nuevos brotes’.

Podemos concluir entonces que *Chi uoh* es la mordedura de la conjunción lunar, mordedura que se vincula con los eclipses solares como eventos astronómicos negativos que amenazan la destrucción del mundo. La planta o árbol del linaje de este *tancas*, el *koch* nos arroja información de los infortunios que trae la diosa sobre sus hombros, retribución de la diosa por las acciones humanas que no satisfacen a los dioses. En el apartado de las aves agoreras se estudia las implicaciones simbólicas del *xakatbe*, ave agorera exclusiva de este *tancas*, confirmando la cualidad nefasta y cataclísmica que implica este rezo.

Venus y sus asociaciones con las avispas y los eclipses solares

En el rezo *Chiuoh tancas* se mencionó a Venus como estrella matutina vinculada con su lado maléfico en asociación con los eclipses solares donde la diosa lunar muerde al Sol en su conjunción produciendo el *tancas*. Venus juega un papel preponderante en el rezo *kan pet kin tancas* o *xux tancase*, frenesí de la avispa, como el mismo rezo menciona (*Rbms 46-61*), donde este importante planeta es asociado con las avispas, la temporada de lluvias, con el dios *Chac* y los campos floridos que rodean el lugar que habita el *pauhtun* en las cuatro direcciones de la serpiente celeste o Vía Láctea.

Los vocabularios coloniales mencionan a la estrella de la mañana, la estrella de la tarde, el lucero o la estrella grande con expresiones como, *noh ek, chaac ek, xux ek* (*CMM: 437; JPP: 245; BMTV: 448*), y el *Viena* agrega *chac noh ek* (*BMTV: 344*). En el *Ritual de los Bacabes* no aparecen estos términos explícitamente, pero si se menciona constantemente *xux kik* ‘avispa de sangre’, siempre en asociación con *xux tancase* ‘vía láctea avispa’ (*Rbms 48, 54, 55*). Sin embargo, Roys propone en el rezo para la pulsación en el vientre o *kantipte*, que Venus se menciona como *chac ek* en *Rbms 119*, lo cual difiere de esta traducción, porque no se describe a este planeta sino la coloración roja oscura en un contexto de examinación de la orina del paciente, de manera que Venus como *chac ek* no participa en el manuscrito.

El rezo *kan pet kin tancas* o *xux tancase* es un rezo en el que abundan las avispas como se explica a continuación, pero estas avispas tienen connotaciones astronómicas por la continua mención de eventos celestes que sugieren que estas avispas serían epítetos de Venus en su aparición en las regiones de la Vía Láctea o *tancase* en su cruce con la eclíptica. *Kanpetkin* es una avispa registrada por Pacheco Cruz en su Diccionario de Fauna Yucateca, la cual describe de tamaño grande, amarilla, productora de miel, con aguijón y piquete muy doloroso (*DFY: 156*; Roys 1965: 135). En la traducción se especificó que literalmente la avispa se llama ‘amarillo halo luminoso solar’, expresión que revela la tonalidad de amarillo de esta avispa, pero no se encuentran registros que logren identificar su especie. Las avispas que acompañan a *kan pet kin* aparecen frecuentemente en apartados de los textos como en *Rbms 48, 54, 55*.

Rbms 53-54, líneas 171 al 177:

<i>Kan pet kin tancase</i>	‘vía láctea amarillo halo luminoso solar-avispa’,
<i>chacal kanale</i>	‘roja <i>kanal</i> -avispa’,
<i>chacal tup chace</i>	‘roja <i>tupchac</i> -avispa’,
<i>chacal xanab chace cõcil</i>	‘roja <i>xanabchac</i> -avispa’, medio descortezada
<i>ah xuxe</i>	‘gran avispa’,
<i>xux Kike</i>	‘avispa de sangre’
<i>xux tancase</i>	‘vía láctea avispa’.

Roys en su etnobotánica presenta a la avispa *kanal* como la misma *kanpetkin*, equivalencia también mencionada por Bricker y Miram en traducción y comentarios al *Chilam balam de Kaúia* (*EBM: 139*; Bricker y Miram 2000: 338). Pero Roys posteriormente en la traducción al *Ritual de los Bacabes* describe la avispa *kanal* como una especie larga y roja, pero no especifica su clasificación (1965: 13). En el manuscrito *kan pet kin* y *kanal* aparecen siempre juntas, en compañía de las rojas o grandes *tupchac* y *xanabchac*, lo que hace pensar que todas son simplemente epítetos del evento celeste en cuestión. La avispa *Tupchaac* es descrita por Pacheco Cruz como de gran tamaño, delgada y de color cenizo con un piquete doloroso (*DFY: 249*). En la etnografía sobre Chan Kom, Redfield y Villa Rojas refieren una deidad menor de la lluvia cuyo nombre se acerca a la avispa *tupchac*, se trata de *x-thup-chaac*, también nombrado como *ah-bulen-caan-chaac*, *ah chaalen-caan-chac*, deidad menor o joven del complejo de las deidades de la lluvia que trae abundante aguaceros sobre las milpas, reside en el este y recoge el agua de los cenotes con una pequeña calabaza conocida como *zaayam-yum*, (Redfield y Villa Rojas 1967 [1934]; Thompson 1990[1970]: 254).

La *xanabchac* no aparece en ningún vocabulario o etnografía, pero se registra como una avispa entre la fauna yucateca elaborada por Anderson y Medina (2005: 183). Gracias a los estudios de entomología de Yucatán, se han identificado las especies con el nombre maya que llevan actualmente; la avispa *Xuux* es clasificada como *Polybia occidentalis*, la *Ek'* como *Brachygastra mellifica*, la avispa *Xanan chac* como *polistes instabilis*, y otra avispa que aparece en el manuscrito como la *Bobote'* es clasificada como *Synoeca sp* (Pinkus-Rendon 2013: 1708). Estas avispas asociadas a las abundantes lluvias y a *Chac* nos sitúan en la temporada de lluvias, y el rezo menciona cualidades de árboles que florecen y los campos floridos de la morada del *Pauhtun* vinculados con los colores de las cuatro direcciones. El árbol *kantemo* o *Acacia flicicoides*, conocido por su néctar y sus grandes espinas, es mencionado constantemente en el rezo y son descritas sus cualidades como amarillos puntiagudos y amarillos redondos refiriéndose a sus flores, sus ramas son usadas en la elaboración del arco ceremonial o *culubal* donde se ejecuta el ritual para este rezo, de acuerdo con *Rbms 49, 52, 53*.

Los aspectos celestes comienzan a vislumbrarse cuando se lee el descenso precipitoso de las aves de este *tancas*, fenómeno que solo se lee para el *kan pet kin tancas* y no se comparte con otra dolencia, las aves que caen precipitosamente o de bruces obedecen solo a este *tancas*, y es expresado con el verbo *huni*, caer de bruces (*DMSF: 76(V.2)*), como se lee en *Rbms 47, 50, 53, 55, 57, 59*.

Rbms 50, líneas 65 al 79

<i>yal bacin</i>	¿Cómo la hija de la madre?
<i>yx kan cul mo</i>	‘Amarilla guacamaya extranjera’,
<i>ti huni u chichil tancase</i>	allí cayó de bruces su ave, vía láctea,
<i>chac tan pap</i>	‘urraca hacia el este’,
<i>sac tan pap</i>	‘urraca hacia el norte’,
<i>yx kan tacay u chichil</i>	‘amarilla mosquero’ su ave;
<i>kan cul moo</i>	‘amarilla guacamaya extranjera’,
<i>yal yx ko caan</i>	la hija de la madre, ‘barrigona (ave) en el cielo’,
<i>yx ko munyal</i>	‘barrigona (ave) en la tierna capa’.
<i>yal bin ah ci tancas</i>	El hijo de la madre, dicen ‘frenesí ebrio’;
<i>yal bin ah oo tancas</i>	El hijo de la madre, dicen ‘frenesí del ave Oo’

Milbrath discutiendo los trabajos sobre Venus, señala que las representaciones de las avispas y abejas descendiendo en la imaginería del Posclásico Tardío han sido interpretadas como el planeta haciendo su rápido descenso de 80 días dentro del intervalo de 250 días como estrella

vespertina. Para la autora, la conexión entre Venus con las abejas y las avispas es evidente por las alas que son similares a los símbolos del planeta en las bandas celestes representadas en los códices, los cuales describe como una estrella que en el centro irradia un par de alas alternando con tres rayos rojos, como sucede en el *Códice Nuttall*. Los glifos de cinco rayos obedecen a la quintuplicidad del planeta implícita por sus cinco periodos sinódicos, cada uno de 584 días, que corresponde a 8 años solares y a 99 meses lunares, periodos representados en el almanaque del Códice Dresde 46-50 (Milbrath 1999: 158-162 citando a Aveni 1980, 1991, Šprajc 1993).

En *kanpetkin tancas* son las aves las que descienden o caen de bruces, quizá como aves agoreras de esta dolencia, probablemente activas en este ciclo específico de Venus, el cual coincide con la temporada de lluvias. De acuerdo con Šprajc, en la mitología lacandona, Venus como estrella de la tarde, está asociada al dios de la lluvia, lo cual se corrobora en un canto a los nuevos incensarios donde se realizan ofrendas de primicias y se invoca al lucero de la tarde, *Ah sah k'in*; para esta misma comunidad el lucero de la mañana aparece en un canto como adversario de la serpiente de la lluvia, evitando las inundaciones (Šprajc 1998: 44).

Otros elementos en la narrativa del rezo son la conjunción lunar *Ix Uoh* y el ave *Oo*, el cual se asocia con la deidad *Chac* y la temporada de lluvias. También se menciona a *Ix kan tanen Kin*, *Ix kan tanen U.*, entidad que incorpora al Sol y a la Luna, y como se ha explicado en la traducción, es el nombre de una oruga que Thompson en comunicación con Roys explica que está cubierta de plumas en vez de espinas (Roys 1965: 135). Esta imagen de la oruga que ofrece Thompson a Roys es una analogía de *Kukulcan* como serpiente que se empluma, la oruga con plumas se transformará en mariposa, y sabemos que *Kukulcan* es una manifestación de Venus (Milbrath 1999:66, 177).

Desde la perspectiva astronómica *Ix kan tanen kin*, *ix kan tanen U.*, la oruga solar y la oruga lunar, pueden estar haciendo alusión a la conjunción o presencia de Venus como estrella vespertina ante el Sol y la Luna, por el significado implícito *tanen*, estar en frente o delante de los astros (Figura 34). En *Rbms 47 y 48 Ix can tanen kin*, *ix kan tanen U* aparece relacionada con la diosa lunar *Ix Uoh* como también con el dios solar *Kolop u uich kin*, por lo que se trata de nuevo de la descripción de un eclipse solar en contextos de aparición del planeta Venus.

Líneas 17 al 40:

max tah chabi
u chab
kol op u uich kin
tan yol can
ti huni u chichil

¿Quién es el dueño que creó de la nada?
 Su creador de la nada es el
 ‘hábil ojo o rostro del guacamayo rojo solar’
 en medio de la serpiente.
 Allí cayó de bruces su ave,

chac tan pap
yx kan tacay u chichil
yx kan çul mo
u na yal yx kan tanen kin
ix kan tanen U.
yal bin oo tancas
yal bin ah ci tancas
cat tu sihi tan yol can
thanex to u kasil çhabe
ci bin yalabal
ox tescun tancase
ci bin yalabal uoh
ci bin u nuc than
yal bacin
uoh ti caan
ix uoh ti munyal
yal bin ix kan tanen kin
ix kan tanen U.
yal bin yx koko can
yx koko munyal
Kan pet kin tancase
chacal kanale

‘uraca hacia el este’,
 ‘amarilla mosquero’ su ave,
 ‘amarilla guacamaya extranjera’.
 La madre del hijo ‘oruga solar’,
 ‘oruga lunar’.
 El hijo de la madre, dicen ‘frenesí del ave Oo’,
 El hijo de la madre, dicen ‘frenesí ebrio’,
 y allí nació en el medio de la serpiente.
 Invoquen ustedes hasta la ruina de la creación,
 aunque sea ha de ser dicho.
 ¡Tres salud vía láctea!
 Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
 aunque sea ha de responder.
 ¿Cómo el hijo de la madre?
 ‘Letra en el cielo’,
 ‘escribana en la tierna capa’.
 El hijo de la madre, dicen ‘oruga solar’,
 ‘oruga lunar’.
 El hijo de la madre, dicen ‘koko- serpiente’
 ‘koko en la tierna capa’.
 ‘vía láctea amarillo halo luminoso solar’,
 ‘roja kanal-avispa’,

Una hipótesis es que este pasaje describe un eclipse de Sol alunar, cuando la Luna está en su punto más lejano de la tierra y al producir el eclipse de Sol forma un anillo amarillo alrededor de su sombra. Los halos luminosos son la característica de las avispas en este texto y algunas especies de orugas también tienen su cuerpo rodeados de círculos amarillos y negros, por lo que las franjas de las avispas puede ser la representación simbólica de los eclipses solares anulares o parciales por los oscuros y brillantes halos que se observan en los eclipses de Sol.



Figura 34: Venus como estrella asociada a los eclipses.
Códice Dresde 58b. Villacorta y Villacorta 1977.

Milbrath recientemente explicando el calendario agrícola contenido en el *Códice Madrid* 12b-18b del Posclásico Tardío, menciona que la imaginaria corresponde a la estación lluviosa

donde el planeta Venus juega un papel primordial como estrella vespertina en su primera aparición en el mes de febrero hasta septiembre u octubre, cada 8 años entre 1.452 y 1.492 D.C., donde en algunos de esos años se presentaron eclipses visibles en Yucatán. La autora por ejemplo muestra cómo en 1452 en Yucatán la estrella vespertina fue visible desde febrero hasta octubre, y ese año en el tiempo de solsticio de verano ocurrió un eclipse solar total visible en Yucatán, y otro que no se vió hacia el solsticio de invierno. Milbrath añade que el *Códice Madrid* 12b presenta la paridad de eclipses que ocurrieron cada 6 meses hacia el tiempo de los solsticios lo cual vincula la Vía Láctea con la eclíptica por el paso del Sol, registros que corresponden a eventos reales cuyas fechas mayas coinciden con las fechas de nuestros calendarios para el siglo XV. Otro elemento importante que Milbrath explica es la presencia de la serpiente *Chicchan* en esta imaginería del *Códice Madrid*, serpiente que se vincula con Venus en relación con las Pléyades, *tsab*, al inicio de la temporada de lluvias, entre marzo y abril para 1492, por lo cual en este almanaque se esperaban muchas lluvias y mayor producción agrícola, (Milbrath 2016: 11-22; 1999: 59).

En el *Códice Madrid* 13b (Figura 35), la serpiente interpretada por Milbrath como *Chicchan* por sus marcas en el cuerpo similares al glifo del día *chicchan* o Venus, lleva los cascabeles en su cola, lo cual representa su paso por *tsab*, las Pléyades; el dios *Chac* la monta esparciendo lluvia con su vasija, observándose también el glifo de eclipse, por lo cual se esperaban la ocurrencia de eclipses en esta época del año.



Figura 35: Deidad de la lluvia y serpiente *chicchan* con cascabeles con glifos de eclipse. Madrid 13b. Dibujo de Villacorta y Villacorta 1977.

El fragmento que estamos analizando en *Rbms 48*, termina con la mención de la serpiente *koko can*, *koko munyal*, la cual se posiciona al mismo nivel narrativo de la oruga *ix kan tanen kin*,

ix kan tanen U., como madre del *tancas* de la avispa, pudiendo ser ambos nombres epítetos celestes del evento astronómico donde Venus como estrella vespertina presencia o propiciaría un eclipse en plena temporada lluviosa. El *Cordemex* identifica la serpiente *koko caan* como la *Leptophis mexicanus* (DMC: 410), pero se confunde con la *kokob*, la cual es mencionada en otras páginas del manuscrito sin el disfratismo *caan-munyal*.

El *tancas* de las avispas, *xux tancas*, *kan pet kin tancas* son eventos astronómicos y calendáricos ocurridos cuando Venus como estrella vespertina en la estación lluviosa marca el inicio del calendario agrícola transitando la región de las Pléyades y amenaza con la convergencia de eclipses solares. En el texto ritual no se describen con precisión los síntomas, pero por los símbolos asociados con avispas, la oruga y los campos de floridos, puede tratarse de resfriados y alergias que se producen en la estación lluviosa por la propagación del polen de las flores, pero es solo una hipótesis en este trabajo.

El eclipse lunar y el mito del lagarto primigenio

Ix hun peɔ kin, Rbms 66, 67, 83, 84, 86, 90, 93, 95, 98, 99, 142, 143, 167.

Ix hun peɔ kin es mencionada en los rezos para el asma *coc*, el *ix hun peɔ kin tancas* o dolor que oprime, la gota en los pies *chibal oc*, el humor o veneno del lagarto *ix hun peɔ kin nohol*, el *tancas* de los fuegos con erupciones y fiebres, el dolor de cabeza o *kan pe kin tu pol uinic*, los apostemas *kan pet kin yah*, y el gusano en el diente *ix nok co*; sin embargo, las implicaciones de su contenido mítico se extienden a todas aquellas dolencias donde animales ponzoñosos y el dolor están comprometidos como en las picaduras de alacrán o de las arañas, las serpientes en el vientre o parásitos y los problemas del parto.

Ix hun peɔ kin es identificada por Roys como la ponzoñosa lagartija *Heloderma horridum*, citando a Seler, (EBM: 333). Pacheco Cruz la describe como una lagartija de 8 a 12 centímetros de largo con bandas horizontales negras y rosadas, que no solo atacan con la boca sino con la cola; los indígenas cuentan que, al morder la sombra de la cabeza de una persona, produce un fuerte dolor de cabeza que podría ser fatal si no es rápidamente curado, (DFY: 289). El *Calepino* reporta una víbora pequeña que mata en un día con sólo el tacto; también como la especie de gota que da en los muslos y en la cabeza o en otras partes del cuerpo y pocas veces se quita, (CMM: 310). Basílisco, salamanguesa o víbora que produce la muerte en un solo día, (BMTV: 583). *Ixunpeɔkin*, gota de cabeza, muslo y otras partes, pocas veces se quita, (BEL: 169). El *Chilam Balam de Kaua*

menciona la mordedura de la *hun peo kin*, la cual es identificada por las autoras como *Gila monster* siguiendo la clasificación dada por Seler y Roys, (Bricker y Miram 2000: 445). Se trata del lagarto de chaquiras cuyo cuerpo oscuro está lleno de puntos sobresalientes y manchas amarillas o rosadas, común en México, y considerado como un fósil viviente porque ha sufrido pocos cambios evolutivos al datar de finales del periodo Mioceno (Randall et al 2013: 76). En este trabajo se traduce literalmente como ‘la uno solar que oprime’, porque en el manuscrito alude no sólo a esta especie de lagarto sino a una planta y aun tipo de gusano como se verá más adelante; además describe las características de la mordedura de este mediano lagarto, el cual oprime con sus dientes fuertemente la herida de su mordida colgándose de la víctima para introducir o escurrir su venenosa saliva tomando control de sus víctimas causando dolor, asfixia, parálisis, hipotermia, entre otros (Valdes, 2015).

Al ser un *tancas*, *ix hun peo kin* está relacionado con los mitos y los eventos astronómicos ocurridos en la Vía Láctea en tiempos primordiales, el texto explica con detalles la narrativa mitológica en la que este lagarto primigenio se encuentra involucrado. El texto inicia en *Rbms 83* enunciando que la madre del *tancas* es *ix hun ye ta*, *ix hun ye ton*, a quien hemos interpretado en este trabajo como a la Luna llena con sus cualidades masculinas de lanza y escroto. En el rezo, la diosa lunar porta también las cualidades de las pinturas, mencionándola como la *Ix hun tah oib* ‘única dama propietaria de la escritura’, *Ix hun tah uoh* ‘la señora uno propietaria de la pintura’, *Ix hun calab caan* ‘señora uno de los sellos en el cielo’, *Ix hun calab muyal* ‘señora uno de los sellos en las nubes’, *Ix hun tzelep kin* ‘señora uno que se ladea en el día’, *Ix hun tzelep akab* ‘señora uno que se ladea en la madrugada’. Estos dos últimos atributos reafirman que se trata de la Luna llena por ser su aparición completa al finalizar el atardecer hasta la entrada de la mañana, y su función como escribana o pintora alude al aspecto creativo de la diosa que como se lee en esta narrativa está a punto de pintar o crear el cielo estrellado y la tierra.

En este sentido la Luna llena en su epíteto masculino recuerda a las parejas creadoras artesanas recurrentes en los mitos mayas, y en nuestra narrativa, esta Luna que encarna en sí misma la dualidad masculino-femenina, es llamada la *Ix yaxal chuen*, ‘la primera artesana’, dueña de las pinturas, la tela, los hilos para tejer, el hacha para tallar la piedra, la pluma para escribir, los glifos pintados en el cielo, etc. La diosa en este tiempo del mito es por lo tanto artesana, pintora, escultora, carpintera; la diosa carva, pinta y crea en su taller el episodio mítico que se narra en

estos textos. A lo largo del manuscrito, *Ix chuen*, *ix yaxal chuen*, o simplemente *chuen*, se lee en *Rbms 84, 88, 160, 164, 182, 201, 206*.

Además de *Ix chuen*, la narrativa de este pasaje del manuscrito menciona a los lagartos míticos relacionados con *Itzam*: *yax huh lo* ‘primera o verde iguana-guacamayo’, *yax itzam* ‘primer o verde *Itzam*’, *yax ha am cab* ‘verdosa acuática *am*-piedra terrestre’, *yax be* ‘primer o verde camino’. Estamos ante el primigenio *itzam*, haciendo referencia al mundo antes de la creación, donde el primer lagarto es el camino verde, quizá haciendo referencia a su papel de axis mundi que comunica el cielo con la tierra, o quizá en ese tiempo primigenio todo era una unidad divina. La imagen de *yax huh lo*, la primera iguana-guacamayo, recuerda las imágenes del cocodrilo que conforma la tierra y el ave como símbolo celeste posada en su cola, como se observa en la Estela 25 de Izapa (Figura 36).



Figura 36: Estela 25 de Izapa, Preclásico Temprano.

Fuente: Schele Number: 6904, The Linda Schele Drawings Collection. Publicada en 1993.

En *Rbms 84* y *85*, *Yax itzam*, el primer *Itzam*, toma sus aderezos al séptimo día del padre Sol o el gran soberano *Itsamná* asperjador en el corazón de la flor de la plumeria, en la morada de *Ix yaxal chuen*, la primera artesana. El lagarto primigenio goteó su tinta *chacal yax kab*, el gran primer mundo de color turquesa ejecutando su creación. De la artesana toma su rostro acanalado o listado usando su hacha blanca, *sac bat*, y su tinta de colores de los rumbos direccionales, *sabac*; también toma el virgen huso para hacer su rabo, y sus hilos para elaborar sus tripas, y así se crean las serpientes asociadas a *Ix hun peo kin*, las que oprimen con el dolor de su mordida: *calam* o la coralillo, la *kokob*-serpiente, la *taxin chan* o serpiente adulterina; los cuales indudablemente están haciendo alusión a los eventos astronómicos donde estos monstruos serpentinos muerden a los astros generando los eclipses con la posibilidad de destruir la creación. De hecho, la narración de

este rezo especifica que *chacal ix hun peɔ kin*, ‘gran uno solar que oprime’ o el lagarto de chaquiras pintó la casa o madre del día y de la noche a las espaldas de la constelación de la tortuga, escurriendo o arrebajando la tinta en sus espaldas. Veamos esta narración del mito directamente en *Rbms 83 al 85*, la cual es una de las más importantes del manuscrito por su riqueza descriptiva del mito del lagarto primigenio:

Líneas 1 a 44:

U thanil yx hun peɔ kin tancas lae
hunuc can ahau sihi
ci hunte hi u kinil
hunten hi yakbilil
hun kin ca sihi
hun kin cu pec tu nak u na
max u na yal
yx hun ye ta
yx hun ye ton
yx hun tah ɔib
x hun tah uoh
max u na yal
x hun ɔalab caan
x hun ɔa/lab muyal
ix hun tzelep kin
x hun tzelep akab
max u ka lo
ci bin yalabal
yax huh lo
yax ytzam
yax ha am cab
yax be
keh tux tu čha[a]h yen u ba lo
ti tu čha[a]h yicnal u yum kin
chac ahau ytzam na tubtu
tu čhah u cabil u pach
hun kin coɔan
ti yol nictē
ti/ yol xuchit
tux tu čha[a]h u am
yicnal x yaxal chuen
ti tu čhah chacal yax cab
tab tu čha[a]h u uelal u uich
ti tu čhah yicnal sac bat
ti yol chuene
ti tu čhah chacal sabac
sac [sabac]
ek sabac
kanal sabac
la oc tu uelal u uich
sihom takin oc tu uich

Estas son las palabras para el ‘frenesí de la uno solar que oprime’.
 ‘Único cuatro soberano’ nació,
 así una vez quizá es su día,
 una vez quizá su oscuridad,
 un día cuando nació,
 un día se mueve en el vientre de su madre.
 ¿Quién es la madre del hijo?
 ‘Señora uno punta de lanza’,
 ‘señora uno punta del miembro viril’,
 ‘señora uno propietaria de la escritura’
 ‘señora uno propietaria de la pintura’.
 ¿Quién es la madre del hijo?
 ‘señora uno de los sellos en el cielo’,
 ‘señora uno de los sellos en las nubes’,
 ‘señora uno que se ladea en el día’
 ‘señora uno que se ladea en la madrugada’
 ¿Quiénes son aquellos?
 Aunque sea ha de ser dicho,
 ‘Primera o verde iguana-guacamayo’,
 ‘Primer o verde *Itzam*’,
 ‘verdosa acuática *am*-piedra terrestre’,
 ‘primer o verde camino’.
 ¿Al séptimo día de dónde tomó aquel aderezo?
 Allí lo tomó de la casa del ‘padre Sol’,
 ‘el gran soberano *Itsamná* asperjador’
 Goteó la ponzoña a las espaldas de
 ‘uno Sol enroscado’
 en el corazón de la plumeria,
 en el corazón de la ‘orejuela (o flor)’.
 ¿Dónde tomó la *am*-piedra?
 De la casa de la ‘primera o verde artesana’.
 Allí goteó el ‘gran primer mundo (o el color azul)’.
 ¿De dónde tomó su rostro acanalado?
 Allí lo tomó en compañía de la ‘blanca hacha’,
 en el ‘corazón de la artesana’.
 Allí goteó la ‘roja tinta’,
 ‘blanca tinta’,
 ‘negra tinta’,
 ‘amarilla tinta’.
 Esta penetra en los canales de su rostro,
 ‘jaboncillo dorado’ penetra en su rostro,

*suhuy pechech la oc tu ne
cipit kab oc tu yit
sum chebil kuch oc tu chochel*

el virgen huso, éste perfora en su rabo,
el anillo perfora en su trasero,
la gruesa tela ordida penetra en sus tripas.

Líneas 53 a 61

*max u ka lo te
coci u cibtabal u pach lay
chacal x hun peo kin
lo cibtabi u na kin
tu pach hun peo ac
u na kin cibtab[al]
tu pach hun peo
u na akab ti cibtab[al]
tu pach*

¿Quién es esa que en esto
concluyó lo pintado en la espalda?
‘Roja señora uno solar que oprime’,
aquella pintó la casa del día
en las espaldas del ‘uno que oprime arqueado (o tortuga)’.
La casa (o madre) del día pintada
en la espalda de ‘uno que oprime’.
La casa (o madre) de la noche pintada
en su espalda.

En los rezos para el *chibal oc e ix hun peo kin yaah*, se menciona el uso de la pluma de escribir *cheb* como herramienta de la mordedura o aderezo, en *Rbms 92 y 98*. Este escurrir de la tinta es la manera como muerde el lagarto de chaquiras, como también es la descripción de las manchas en su cuerpo, por lo que parece estarse mencionando la mordida a la diosa en su aspecto *Ix chuen*, en los tiempos de la primera creación, mordida que crea o tiene como carga los animales ponzoñosos del día y de la noche, como se describe en *Rbms 86*. Se crean entonces la *kanal-avispa*, *kan pet kin-avispa*, el *tupchaac-avispa*, que sabemos son epifanías de Venus como estrella vespertina. También se crean o trae como carga a *hunah ah chibal* ‘gran señor de las mordeduras’; y se crean las hormigas, fuente de eclipses en las cuentas coloniales como ya se ha discutido, la hormiga *sinic*, la hormiga de los árboles secos *hoch*. En *Rbms 87* se nombra el árbol de su linaje, el cual toma su mismo nombre en maya *ix hun peo kin che o yaban* y que ha sido identificado como la bromelia yucateca. *Ix hun peo kin tancas* produce la mordida de la diosa, arruinando el rostro del Sol y espantando a la luna, y al morder el rostro de la Luna, clara declaración del eclipse lunar, tronó el cielo con su rayo. Y el rezo finaliza narrando la desmembración del monstruo lagarto por arruinar a la primera humanidad de piedra y de madera, como los utensilios para crear de *Ix chuen*, su torno, su lodo, su madero y piedra bien asentadas en *Rbms 88-90*, aquí algunos de sus fragmentos:

Líneas 98 al 114:

*ti tu kasah u uich kini
ulicel tu uich U.
hun kin cu
chibal u uich U.*

arruinó el rostro del Sol,
enfermó con frío el rostro a la Luna.
Un día ¡Ay!
Mordedura del rostro de la luna,

ti pecni can caan
tumen ca haoni tu ne
haoni tu holbal bici
ci [bin] yalabal ma bici
binel u cah ti Pe
bel u pucsikal
binel ix u cah
ti xotolu cal tu kasah
yax uinicil te
yax uinicil tun
tu kasah kabal huntun
hi [u] hutcabal huntun
hi x chuen [...]

Líneas 130 al 149:

cen ti uli yn chucub
yax huh lo
yax ytzam
uatal yn cah yn chucub
yax huh lo
uatal yn cah yn paab
u cuch bob lo
paben chac tan tok pap
yn ua[y]esba ca tin paah
tu uich kin
tin paah tu uich U.
yokol yaxal chac
yn ua[y]esba
bax yn ua[y]esba
cen ti uli
x hatzab te
x hatztzab tun
ti[n] lukes yokol
yax uinicil te
yax uinicil tun

allí tronó el cielo.
 Por eso luego azotó en el rabo,
 azotó en el agujero ¿Cómo es eso?
 Aunque sea ha de ser dicho sin novedad,
 está yendo a abrir suavemente con los dedos
 la senda a su corazón,
 está quizá yendo
 a cortar de golpe la garganta del que arruinó a la
 ‘primera humanidad de madera’,
 ‘primera humanidad de piedra’.
 Arruinó al ‘torno’ una vez,
 el lodo arruina el torno una vez
 el lodo de ‘la artesana’.

Yo digo que vino mi atrapada con lazos,
 ‘primera o verde iguana-guacamayo’,
 ‘primer o verde *Itzam*’.
 Me estoy poniendo de pie, mi atrapada con lazos,
 ‘primera o verde iguana-guacamayo’.
 Me estoy poniendo de pie, yo hago pedazos
 la carga del ‘animal fabuloso-guacamayo’.
 Despedacé en el oriente a la ‘sangrienta urraca’,
 mi señal cuando yo lo hice pedazos
 en el rostro del Sol,
 yo lo hice pedazos en el rostro de la Luna
 encima del ‘primer o verde *Chac* (o lluvia).
 Mi señal
 ¿Cuál es mi señal?
 Yo digo que vino el
 ‘separador de madera’,
 ‘separador de piedra’.
 Yo separo sobre la
 ‘primera humanidad de madera’,
 ‘primera humanidad de piedra’.

Este valioso pasaje mítico tiene su paralelo con narrativas del periodo Clásico como también con textos yucatecos coloniales como el *Chilam Balam de Tizimin* y *Chumayel*. En estos casos, el cocodrilo *Ahiin* del periodo Clásico, como *Itzam cab ain* en las fuentes coloniales tienen sus lomos pintados, causan la destrucción del mundo y son decapitados por las deidades reordenando la creación nuevamente. El cocodrilo del lomo pintado ha sido llamado por los epigrafistas, el cocodrilo-venado-de estrellas, o Starry Deer Crocodile, y ha sido interpretado como la

representación del cielo nocturno, esencialmente simbolizando la nubosa y estrellada Vía Láctea. A este cocodrilo también se le conoce como el monstruo celeste que ya se ha mencionado, el cual es ampliamente representado en la iconografía maya de ciudades como Palenque, Piedras Negras, Copán, Quiriguá, Cobá, entre otros. Este cocodrilo generalmente aparece con dos cabezas, una a cada extremo de su cuerpo, con símbolos de bandas cruzadas, Venus, oreja de venado, insignia cuatripartida de la concha, una espina de mantarraya, y marcas o glifos en el cuerpo, (Thompson 1990[1990]: 212; Milbrath 1999: 279-282; Stuart 2005: 71-76; Velásquez 2006: 2; Vail y Hernández 2013: 48-52). Para el Posclásico Tardío en Yucatán, este cocodrilo de las espaldas pintadas es representado en el *Códice Dresde* 4b-5b (Figura 37) con glifos y marcas pintadas en su cuerpo y claro rostro de *Itzamná*, y por los relatos de los *Chilam Balam de Tizimin* y *Chumayel*, y las cuentas de los cronistas, se ha interpretado a este cocodrilo como el monstruo terrestre o *Itzam cab ayin*.

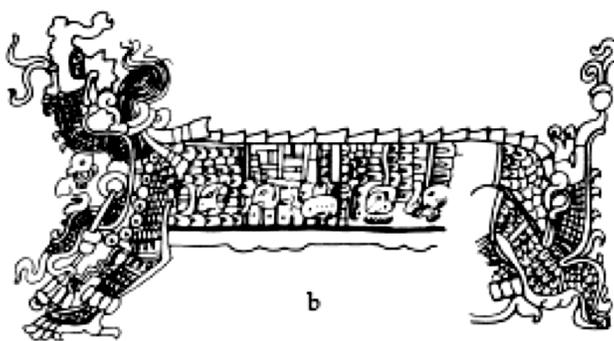


Figura 37: Cocodrilo con espaldas pintadas.
Códice Dresde 4b-5b (Reconstrucción hecha por Stuart citando a Villacorta 2005: 73)

El *Chilam Balam de Tizimin* en el pasaje del *Katun 13*, narra la creación y destrucción del mundo, e *Itzam cab ain* juega un papel primordial en este evento mitológico. Las traducciones de Edmonson y Knowlton señalan que *bolom ti ku*, los nueve dioses ya existían cuando ocurrió el amanecer de *oxlahun ti ku*, trece dioses, y posteriormente se engendra y nace *Itzam cab ain* quien produce la destrucción del mundo cumpliéndose la profecía del *Katun 13*. El cielo y la tierra se tornan al revés y el lagarto o cocodrilo terrestre asciende al cielo produciendo una gran inundación. Sin embargo, *Bolon ti ku* estuvo en desacuerdo con esta acción y corta la garganta del *itzam* cocodrilo terrestre, y desde entonces, *Itzam cab ain* se conoce con el nombre de *Ah uoh puc*, el que escribe o pinta los cerros, (síntesis de las traducciones de Edmonson 1982: 41; Knowlton 2010:73). El *Chilam Balam de Chumayel* menciona a *Itzam cab ain* en el capítulo *X* o de la creación del mundo, el cual se encontraba en la tierra cuando bajó de la séptima capa del cielo *Ah uuk cheknal*,

quien fecundó o pisó las espaldas de *Itzam cab ain* (Roys 1933:52; también en Mendiz Bolio 1988[1985]: 89; Knowlton 2010: 70).

La destrucción del mundo es inminente como la profecía del *Katun 13* lo advierte, arruinando el rostro del Sol y de la Luna, pero especialmente mordiendo el rostro de Luna como se describe en *Rbms 87*, haciendo tronar el cielo con su rayo, lo cual hace proponer en este estudio que este evento mítico está describiendo un eclipse lunar que tiene como consecuencia la ruina de los artefactos y materiales de la *Ix chuen* o madre artesana, su torno para crear, su lodo, su piedra y maderos asentados. De ahí como se narra en el Tablero Sur del Trono del Templo XIX de Palenque, G1 puso fin a esta destrucción cortando la garganta del cocodrilo del lomo pintado, *Ahiin*, como traduce Bernal (2011: 398); o en el *Chilam Balam de Tizimin* sea *Bolon ti Ku* quien corte la garganta de *Itzam cab ain* porque no estuvieron de acuerdo con esta acción como traduce Edmonson. Y en *Rbms 88*, no solo se corta la garganta al lagarto, se le azota y se abre su corazón, pero no es una deidad quien lo hace, es la acción ritual del especialista quien caza a *yax huh lo* y lo desmorona utilizando su separador de piedra y de madera, como se lee en el manuscrito, venciendo a este monstruo primordial. Esta acción se ritualiza en estos rezos, pues siempre la dolencia o animal que la carga es tomado por su garganta, cortándose para vecer su daño. Knowlton en su estudio sobre la diosa maya de las pinturas realiza la traducción y análisis de las páginas del manuscrito 83-84 y 163-164, argumentando que la diosa de las pinturas, la escritura y los textiles aparece en estos pasajes del *Ritual de los Bacabes* relacionada con pasajes mitológicos que datan del periodo Clásico incluyendo el ampliamente documentado sacrificio del reptil terrestre (Knowlton, 2015).

La hipótesis de que el evento *ix hun peo kin* se trate de un eclipse lunar que ocurre cerca a la constelación *Ac*, como describe el mito en el pasaje del *Rbms 85*, es sustentado por la narrativa de otros rezos que también hacen alusión a las mordeduras a la Luna. En el rezo para el asma, la madre de esta dolencia es *Ix uoh ti caan*, *ix uoh ti munyal*, la conjunción lunar en el cielo y en la tierna capa, la cual es descrita como la mordelona o la que abraza, términos simbólicos para referirse a su conjunción con aspectos celestes. Esta conjunción de la Luna con varios elementos nocturnos según la narrativa en *Rbms 64 y 69*, se localiza en el área la constelación *Tsab* o de los cascabeles, donde se encuentra *coc baltun* ‘tortuga terrestre de la tapa de piedra’, probable epíteto de la constelación de la tortuga, y finalmente con *Ix co pauah ek*, ‘desatinada estrella del estanque que chorrea’ cuya descripción hace alusión a la huella que deja el agua cuando destila en la piedra

y las columnas de piedra, atributos que recuerdan al *pauhtun* como cargador del inframundo celeste en sus cualidades húmedas y fértiles, probablemente ubicado en esta área del cosmos maya. *Coc baltun*, ‘tortuga terrestre de la tapa de piedra’, por su asociación con las Pléyades, puede ser otro nombre de la constelación *Ac*, ‘tortuga galápagos’ o el Cinturón de Orion, tomado para dar fuerza al conjuro para el asma. Esta área de la Vía Láctea en su corte con la eclíptica en el cielo nocturno es visible en la temporada de lluvias en el área maya.

El rezo del asma también añade eventos astronómicos relacionados con las mordeduras, una vez la dolencia nace sus síntomas empeoran por el efecto de las mordidas como la de la serpiente *cuyum*, y *hunac ah chibal*, el gran señor de las mordeduras, cayendo a la morada de la *Ix hun peo kin*, lo cual si seguimos el mito que leemos en el *Ritual*, es la mordida del lagarto de chaquiras a la Luna. La narrativa añade otras moradas vinculadas con las hormigas sangrientas que inyectan la dolorosa ponzoña u humor que pica, entre ellas la peligrosa *Chacal Xulab*, la colorada o gran hormiga arriera, mencionada únicamente en el manuscrito en este pasaje del *Rbms* 67. Estas hormigas *xulab* fueron reportadas inicialmente por Sánchez de Aguilar en su Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán, cuya picadura se dice que causa los eclipses de Luna (*EBM*: 341). El *Calepino* las define como hormigas que pican mucho y que comen la miel de las abejas (*CMM*: 594). Nájera citando a Villa Rojas comenta que en entre los mayas de Xcacal, Quintana Roo, estas hormigas causan indistintamente el eclipse de Sol o de Luna. Según la autora, en la cosmovisión indígena, estas hormigas pueden oscurecer al Sol, ya sea porque una colonia completa cubre su superficie o un monstruo con apariencia de la hormiga reina ataca al Sol. La autora agrega que *Xulab* es una forma de llamar a Venus entre los yucatecos, k’ekchis y mopanes, por lo que Venus, cuñado del Sol y amante de la Luna, devora al Sol en los eclipses, (Nájera 1995: 321; Thompson 1990[1970]: 367). Redfield y Villa Rojas para Chan Kom también reportan como causa de los eclipses ciertas hormigas mal olientes de color rojo que cortan las hojas de los árboles y las cargan en sus lomos (1967[1962]: 206).

Las enfermedades producidas por los gusanos también pasan por el espectro de esta estructura mítica; para el gusano en el diente, la narrativa revela la creación de la dolencia en tiempos primordiales, donde el gusano participa de la pintura y la escritura con los artefactos por la pareja creadora expresada en la *Ix chuen*, la artesana. La creación de los problemas dentales es explicada con la pintura de los gusanos que producen las manchas oscuras y la perforación de los dientes representados simbólicamente en la narrativa por los árboles de maderas sólidas y

duraderas como el *habin*, y el árbol usado para curar problemas de encías cuya resina es masticable, el *chacah*. El rezo narra cómo el pájaro carpintero atrapa los gusanos que luego son tostados en el comal del especialista; sobre esta ave se explica su papel de cazadora de gusanos en el apartado de las aves agoreras. Entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó en Chiapas, la caries dental es producida por unos gusanos rojos colocados por el diablo en los dientes (Page 2005: 229). Noemí Cruz reporta tradiciones contemporáneas entre los Tuxtlas de Veracruz donde esta idea del gusano en las muelas se mantiene y la finalidad de la curación es extraer al gusano, (Cruz 2012: 175). El aspecto que nos interesa subrayar sobre los gusanos en el contexto mítico narrado en el manuscrito es que son creaciones del primer mundo donde la pareja creadora expresada en *Ix chuen* aporta sus telas y pinturas para la elaboración de estas creaturas que posteriormente destruirán el taller de la creación con sus mordeduras.

Otro elemento ritual que se reitera en la narrativa de estos mitos es el uso de la planta *hulub* para ensartar el lagarto derribado como también a las serpientes que se han mencionado que aparecen en el momento de los eclipses, como la *kokob* o la *calam*, como se lee en *Rbms 92, 97, 103 y 131*. *Hulub* es una planta que, de acuerdo con los vocabularios coloniales, sirve para ensartar pescados, y el vocablo en su raíz *hul*, alude a la acción de ensartar, tirar con ballesta o arco, pasar una cosa delgada o puntiaguda a través de otras (*CMM*: 261) Esta imagen recuerda el final del mito del *Katun 13 Ahaw*, narrado en el *Tizimin* donde *itzam cab ain* le fueron vendados sus ojos luego de ser cortada su garganta, (Knowlton 2010: 73), o como se observa en la imagen de la estela 25 de Izapa (Figura 36), el cocodrilo tiene ojos cerrados y sus patas delanteras se encuentran atadas quizá vencido por la figura humana o divinidad que acompaña la escena.

De acuerdo con lo analizado en estos pasajes del *Ritual de los Bacabes*, el mito especifica las consecuencias de la acción de pintarse las espaldas ejecutada por *yax itzam* al tomar los aderezos *Ix chuen*, creando al lagarto *ix hun peo kin*, quien produce el cataclismo mordiendo el rostro de la luna, que en este tiempo primigenio es la misma diosa artesana. La pintura de sus espaldas simboliza la creación de este monstruo ponzoñoso que trae consigo la creación o carga de otros animales peligrosos que son nombrados de manera general como los *hunac ah chibal*, o gran señor de las mordeduras, animales que causan la mordida a la Luna produciendo los eclipses, de acuerdo con estos pasajes del manuscrito. Los animales que participan de esta alianza son las avispas, las hormigas, las serpientes, los abejorros y escarabajos de fuego, y los gusanos, todos responsables de dolencias específicas de acuerdo con las narrativas caracterizadas por el dolor que

opreme como las mordeduras físicas o anímicas de los animales ponzoñosos. El proceso de captura y vencimiento del lagarto primigenio o las entidades ponzoñosas asociadas a los eclipses lunares que producen dolorosas mordeduras es el tema que se analiza detenidamente en el capítulo 4 como las acciones rituales del especialista para curar las enfermedades en el marco de los mitos de creación.

El hermano menor de la Vía Láctea y las epidemias de origen europeo

En el rezo para *kakob chacauil tancasob*, los *tancas* de fuego con fiebre en *Rbms 101-106*, el texto ritual está relacionado con los elementos míticos de la *ix hun peɔ kin* al mencionar los animales ponzoñosos de fuego, pero la dolencia es considerada como el hermano menor del *tancase*, probablemente por su aparición desde el contacto con los europeos. La dolencia tratada en este rezo es descrita como *chacal mul ah kakob* o gran montón de fuegos o erupciones, *ocom kakob* conocido como los fuegos de San Antón en los vocabularios o columnas de fuegos, *holon kakob* o los abejorros de fuego, *chacauil kakob* o la fiebre de las erupciones; también se describe cómo la enfermedad penetra la piel hasta los huesos como un *holom kakil* o escarabajo de fuego.

Los fuegos de San Antón son mencionados en el *Viena* como *ocom kak* o *metnail kak*, columnas de fuego o fuegos del inframundo (*BMTV: 358*); el *Calepino* refiere esta dolencia como *ah ek pedz kakil*, el que está llagado de fuego de San Antón (*CMM: 42*). Beltrán refiere *ekpeɔkak*, como una viruela incurable (*BEL: 171*). Roys en su estudio de los documentos medicinales coloniales, en su clasificación de las enfermedades, menciona al *ek peɔ kak*, como una confluyente viruela (*EBM: xiv*). El *Viena* refiere al *ix ek pedz kakil*, como fuegos de color de negro que acaba matando, abriendo las carnes (*BMTV: 358*); el Diccionario de Motul añade que la enfermedad comienza en las rodillas y sube hasta el vientre, causa recia hinchazón y abre las carnes, hiede mucho el enfermo (*DMME: 344*). La viruela es confundida en los vocabularios con el sarampión, pero se establece que las erupciones son mucho mas pequeñas; Pérez define *uzamkak*, como sarampión, escarlatina, viruelas cuyos granos son muy pequeños, o las manchas que deja la viruela en la piel (*JPP: 385*). Sabemos que la viruela es una enfermedad traída del viejo mundo y ha sido considerada una de las principales epidemias durante la conquista que ya para el siglo XVII asolaba la Península de Yucatán junto con el sarampión también de origen europeo, la langosta y las hambrunas (Bartolomé 1988: 92).

La viruela y probablemente otras infecciones de la piel traídas por los europeos como el sarampión y la varicela, son consideradas en este rezo como el hermano menor del *tancas*, *yicin tancase*, y es muy relevante que los especialistas elaboraran un rezo para una enfermedad epidémica y severa como la viruela que desconocían hasta la llegada de los españoles y que cobró un alto porcentaje de vidas en la Península, de manera que debía insertarse en el contexto mítico para que la efectividad ritual fuera garantizada. La madre de esta dolencia es la diosa lunar en su fase llena, la cual se vincula inmediatamente con *hunac ah kinam*, la gran ponzoña, personificada por *holom kakil* o el escarabajo de fuego y *bobote kakob*, la *bobote*-avispa de los fuegos. Estos animales ponzoñosos chorrean su fuego o erupciones por los huesos y por la sangre, e incluso por la *chac hulub*, o gran planta ensartadora de los animales portadores vencidos por el especialista. Sabemos que estas metáforas implican que el escarabajo y la avispa *bobote* serían los animales que provocan las mordeduras, dando lugar a esta dolencia caracterizada por las pilas o columnas de erupciones, las cuales deben ser atrapadas y ensartadas en la planta *hulub*, como se ha explicado en el análisis de la estructura mítica de la creación narrada en el rezo para la *ix hun peo kin*.

El rezo continúa narrando que estos fuegos se vienen chorreando sobre la *hulub* planta, probablemente indicando su carácter contagioso, que incluso al ser ensartado en la planta que simbólicamente atrapa la dolencia, su fuerza epidémica es incontrolable. Las erupciones se raspan en seis series de limaduras en el cielo y en el inframundo para luego ser lanzadas a espaldas de la serpiente, o Vía Láctea; las erupciones se desprenden y se secan en lugares fríos como la cueva o la orilla del agua, marcando la calma de la fuerza del fuego, su estado fresco que es el fin último de las curaciones de acuerdo con este manuscrito. Esta es una fiel descripción del ciclo de la viruela en el paciente, inscrita en el mito que valida su creación y existencia, como también la efectividad de las técnicas terapéuticas que continúan narrándose en el rezo como la imposición de la frescura de las manos del especialista con sus símbolos de agua virgen para hacer pedazos a la gran ponzoña.

Meteoros y cometas en las afecciones de fuego propias de los mayas.

El rezo para el *ix chac anal kak* o enfermedad de fuegos en la piel traducida en este trabajo como ‘rojo o gran cancerillo’, trata todas aquellas dolencias que se manifiestan en la piel y fueron conocidas por los mayas desde la antigüedad. Esta idea se deduce por los vocablos usados en este rezo y las plantas curativas mencionadas, las cuales se utilizaron para tratar dolencias de la piel.

La planta que toma el nombre de la enfermedad, *ix anal kak* o *Asclepias curassavica*, es reportada como medicinal para curar heridas y llagas infectadas, como también enfermedades venéreas (*DMC: 16*, aporte de Domingo Tzul Poot); de ahí el caso de la sífilis que fue llevada al viejo mundo por los españoles y fue conocida como la enfermedad cortesana por los europeos. La planta *tamay* o *Zuelania guidonia* entre todas sus bondades medicinales se usó para la erisipela, bubas o sífilis y fiebres (*EBM: 283*). Roys refiere esta dolencia como ulcera cutánea, lo cual nos confirma que es un nombre general para todos aquellos padecimientos que enrojecen la piel como el salpullido, infecciones bacterianas como la erisipela, edemas, pústulas, abscesos, entre otros. Las características de los síntomas se expresan simbólicamente en el contexto mítico con eventos astronómicos que retumban el cielo, como el mismo nombre de la dolencia lo indica, *chac anal kak*, ‘gran retumbo de fuego’.

El fuego que retumba puede estar describiendo un evento astronómico relacionado con lluvias de meteoros anuales o al paso de cometas como se analiza a continuación. Milbrath apunta que los mayas en el periodo Colonial hicieron alusión a estos eventos astronómicos nombrándolos *chamal dzutan* ‘cigarrillo del diablo’ o cometa formado por los cigarrillos desechados por los dioses o hechiceros; otros términos para los cometas incluyen *halal dzutan* o flecha del diablo, *halal ek* o estrella flecha y *kak tamay* o carbunco, como *kak noh ek*, gran estrella de fuego (1999: 250). Efectivamente, *budz ek*, *budzal ek*, *budzil ek*, es un cometa como el que apareció en el año 1577, comenta Acuña citando la fuente Chimalpahin, que se vió entre los meses de noviembre y diciembre en el oeste y causó espanto por las humaradas y resplandores que echaba contra el cielo (*CMM: 91*, *BMTV: 190*). También encontramos las entradas *Chamal dzu tan*, cometas pequeños (*CMM: 189*); *ikom ne*, o *bucek*, cometa, (*SFM: 125v.1*); *halal ek*, cometa que corre; *u halal (ek) dzutam*, cometa encendida; *kak noh ek*, cometa grande (*BMTV: 190*). *Kak tamay* es descrito en los vocabularios como un animal fabuloso o una piedra de carbunco (*JPP: 166*), pero Beltrán añade que este animal tiene una piedra luciente en la frente (*BEL: 228*). Acuña en su comentario al *Viena*, agrega que *chab kak* es un término curativo para cauterizar las llagas, pero también es el nombre que los cakchiqueles de Guatemala dan a los cometas o globos de fuego (*BMTV: 178*). *Chab kak* y *kak tamay* los encontramos mencionados en este rezo, a los cuales se les dan varios epítetos y están relacionado con la constelación de los cascabeles, *tsab* en *Rbms 106-107* y *109*.

Rbms 106-107, líneas 2 al 17:

can ahau ti cab

‘Cuatro soberano’ en la tierra,

<i>can ahau [ti] canal</i>	‘cuatro soberano’ en el cielo,
<i>uchic u sihil</i>	ha acontecido el nacimiento,
<i>uchic u chabtabal</i>	ha acontecido lo creado de la nada.
<i>max tah chabi</i>	¿Quién es el dueño que creó de la nada?
<i>max tah akabi</i>	¿Quién es el dueño que amaneció?
<i>u chab u yum ti kin chac ahau</i>	El creador de la nada su ‘padre solar gran soberano’,
<i>kol op u uich kin</i>	‘hábil ojo o rostro del guacamayo solar’.
<i>u chab kak bin</i>	‘creador de la nada del fuego’, dicen
<i>kak tamaye</i>	‘carbunclo de fuego’,
<i>kak ne chac pat</i>	‘rojo cazón de la cola de fuego’,
<i>uuc ne chac pat</i>	‘rojo cazón de las siete colas’.
<i>yal bin yx chan te kak</i>	El hijo de la madre, dicen ‘pequeño (o celeste) madero de fuego’,
<i>yx chante oyoch</i>	‘pequeño (o celeste) madero tenebroso’
<i>yal bin yx ho ti tzab</i>	El hijo de la madre, dicen la ‘cinco en la constelación de los cascabeles’,
<i>yx ho ti munyal</i>	‘cinco de la tierna capa’.

El rezo describe los fuegos celestes en este pasaje y continúa narrando las conflagraciones en la tierra como simbolismo del padecimiento que incluye infecciones cutáneas con inflamaciones descritas como fuegos con agua o pus. El aspecto celeste del origen de esta dolencia alude a la constelación *tsab* o de los cascabeles en la cual el ‘carbunclo de fuego’ o el ‘rojo cazón de las siete colas de fuego’ o ‘madero celeste de fuego’, y el árbol que produce el fuego, *chacah*, arden en ese punto de la bóveda celeste.

El texto ritual ofrece otro epíteto del padre de esta creación, *chac uayab xoc*, ‘gran ominoso tiburón’, el cual es mencionado en varias ocasiones en el *Chilam Balam de Tizimín* (manuscrito 5v, 6v); Thompson citando una traducción hecha por Roys de un apartado de ese manuscrito, dice que cuando el fuego fue encendido se utilizó la cola de este tiburón, el cual se aferró al cielo y a las nubes y en ese tiempo fue observado en todas partes, por lo tanto los rostros del Sol y de la Luna fueron cubiertos (1990[1970]: 321). En este pasaje de *Ritual de los Bacabes*, el cometa es descrito como un tiburón pequeño o cazón de siete colas, quizá porque su zambullida es en el océano desde la perspectiva del observador en la tierra, cometa que taladra el cielo nocturno y por su puesto taladra la tierra en el caso de cometas y meteoros.

Es indudable que se está haciendo alusión a un cometa, lo cual confirma nuestra interpretación de que el creador del fuego, o el carbunclo de fuego o el rojo cazón de las siete colas, son cometas que explican mitológicamente el origen a las enfermedades de la piel. No se

puede dejar de mencionar los variados cometas que debieron ser observados con periodicidad como el Halley y otros grandes cometas registrados por los europeos. Milbrath anota que no hay muchos estudios que corroboran el registro de cometas en el periodo Clásico, excepto por el realizado por Shrove Justin y Alan Fletcher en 1984; sin embargo, anota que el Dios L ha sido asociado con Venus y su cigarro con los cometas, y que existe una natural conexión entre este planeta y los cometas porque estos son vistos cuando se aproximan desde el Sol en una posición cercana al planeta Venus. Las etnografías apuntan que las estrellas fugaces y los cometas son los cigarros desechados por dioses, y en Guatemala se asocia la obsidiana como el excremento que cae de las estrellas fugaces, cometas o meteoros (Milbrath 1999: 42, 250). La natural relación entre Venus y los cometas que Milbrath comenta puede observarse en este rezo cuando se hace alusión a Venus en su epíteto *Ix kan tanen U*, la cual hemos interpretado como la oruga lunar y solar, la cual emula a Venus como estrella vespertina que es el momento donde se observan estos cometas en el cielo nocturno, esto se lee en *Rbms 107*. En *Rbms 108* la deidad solar, *Kin chac ahau*, *Col op uich kin*, es el padre creador de esta dolencia, por lo que el cometa en su cercanía al Sol y a Venus los hace responsables de la carga de esta dolencia.

Usando modelos computacionales, Kinsman (2014), como Kinsman y Asher (2017) han encontrado evidencias de importantes eventos registrados en inscripciones jeroglíficas del maya Clásico y en los *Códices Dresden y Madrid* que coinciden con lluvias de meteoros relacionadas con el cometa Halley, como las Eta Acuáridas, y otras lluvias de meteoros como las Perseidas y Oriónidas, entre otros. Kinsman correlaciona eventos registrados en Palenque con las Perseidas para finales del mes de julio de los años 570, 690, y 736 DC; y en el mes septiembre de 724 DC para las Oriónidas. En la Estela 1 de La Mojarra correlaciona las Perseidas con un acontecimiento ocurrido en el 16 de Julio de 156 DC. Y en el Seibal se registra la coincidencia entre las Oriónidas y un evento ocurrido el 28 de septiembre de 874 DC. En los códices de Dresde y Madrid, Kinsman encuentra por lo menos 23 eventos relacionados con lluvias de meteoros ofreciendo posibles fechas de ocurrencia (Kinsman 2014: 94-95). Kinsman y Asher ofrecen correlaciones entre eventos ocurridos en el Clásico y las lluvias de meteoros producidas por el cometa Halley, mencionando ciudades como Caracol, Altar de los Sacrificios, La Corona, Naranjo, Yaxchilán, Palenque, y Los Higos, eventos relacionados con ascensiones al trono, nacimientos, finales de periodo y dedicación de edificios (Kinsman y Asher 2017: 28-33).

En los Siglos XVI, XVII y XVIII antes de la terminación de este manuscrito, hay registros de tres grandes cometas que transitaron cerca al Sol en el mes de noviembre, el primero fue en 1577 reportado en las fuentes coloniales y comentado arriba, el segundo en 1680 y el tercer en 1743-44, los tres coincidentalmente vistos en la época en que se observan la lluvia de meteoros llamadas tauridas en el área de las constelaciones *Tsab, Ac*, y la Vía Láctea, (Britannica 2010: Vol 3, 483). Lo cierto es que los cometas y las bolas de fuego han sido vistos como malos augurios por los yucatecos, quienes esperaban toda clase de epidemias si aparecía un cometa en el este cuando enero empezaba un domingo (Bricker y Miram 2002: 254). Para el caso que estamos analizando, esta creación de fuego, creador del fuego, *tamay kak* o carbunco-cometa en la constelación de los cascabeles es el origen de la dolencia de los fuegos o infecciones en la piel conocidas entre los mayas yucatecos de la Colonia.

Las aves agoreras, cuerpos celestes en movimiento.

Las aves en el *Ritual de los Bacabes* tienen una fuerte connotación celeste asociadas con eventos astronómicos anunciando las dolencias. Los textos rituales ofrecen dos vocablos para referirse a las aves asociadas a las enfermedades, *chichil*, que define cualquier ave o pájaro, y *mutil* que se refiere al ave que trae las noticias o su augurio. En 23 ocasiones los dos vocablos aparecen juntos en la narrativa de los rezos preguntando por las aves de la dolencia y por su augurio, situando posteriormente las aves en los rumbos direccionales con las expresiones *chac tan, sac tan, kan tan, ek tan*, o el color del pecho del ave, lo cual simboliza la dirección en el que se ubica, como se aclara en las notas de la traducción; el vocablo *tan* asociado con las direcciones del cosmos implica que se dirige hacia o viene desde o se ubica en esa dirección (*DMME: 140v*).

Algunas de estas aves tienen nombres sobrenaturales, pero la mayoría obedece a especies que se identifican en la Península de Yucatán. El manuscrito describe explícitamente que estas aves arrojan la enfermedad: *chac tan pule u mutil*, “hacia el oriente *pul* ‘el que arroja’ es su ave agorera”, *Rbms 27*. *Ah pul* es el hechicero que arroja la enfermedad, el que lanza o tira el mal que acompañaría el nombre de este especialista (*CMM: 53*). En este caso las aves arrojan el mal. Esta es la única mención en el manuscrito de entidades arrojando el mal y éste hace parte del rezo para el *mo tancas* o el ‘frenesí del guacamayo’ que como ya se ha mencionado, estos animales sobrenaturales asperjan fluidos que producen el *tancas*. Sin embargo, los vocabularios coloniales ofrecen una variedad de expresiones para aquellos hechiceros que arrojan específicos males como

se lee en el *Calepino* extensivamente, por ejemplo: *ah pul abich kik*, hechicero que hace que se orine sangre; *ah pul uaat*, *ah pul auat mo*, hechicero que hace dar gritos a los niños; *ah pul cimil*, hechicero que hace enfermar; *ah pul nok ti yit vinic*, hechicero que arroja gusanos en el ano del hombre; *ah pul venel*, hechicero que hace adormecerse; entre muchos más (*CMM: 53*). En el manuscrito son las aves quienes estrictamente arrojan la enfermedad.

A continuación, se describen las aves agoreras que se encuentran en el manuscrito, en algunas de ellas parecen ser mas de índole sobrenatural o quizá se refieran a cuerpos celestes, lo cual es difícil de precisar. Otras aves son claras epifanías de los dioses que participan en la creación de la enfermedad y se identifican con una especie nativa del área maya.

Ix ko caan, ix ko munyal, la barrigona (ave) celeste, la barrigona (ave) en la tierna capa

Ix ko caan, ix ko munyal, Rbms 10, 14, 26, 45, 50, 51, 53, 54, 57

Ix ko can be, Ix ko kan lub, Rbms 19 ‘barrigona (ave) de los cuatro caminos, barrigona (ave) de los cuatro descansaderos’

Esta ave sobrenatural del cielo y de su tierna capa, una de las más importantes que aparecen en el manuscrito, no tiene un nombre específico como especie natural, su nombre menciona la cualidad del torso que se observa en las aves cuando se posan en lo alto de la copa de los arboles, donde se aprecia el vientre y la papada. Aparece en los rezos *balam mo tancas*, *ah oc tancas*, *mo tancas o nunil tancas*, *coil tancas* y *kan pet kin tancas*. Su cualidad agorera es claramente definida en *Rbms 10*, donde se lee *chichil*, como un tipo de ave agorera que temen los mayas (*BMTV: 132*), y el vocablo *sipit* probablemente aluda al sonido onomatopéyico que produce el ave, o podría estar involucrando a los espíritus de las deidades de la cacería, *zip* (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 117). En *Rbms 10* leemos,

Líneas 111 al 117:

chac tan chichi
sac tan sipip
chac tan sipip
yx ko caan
yx ko munyal
la bin pulkin ta lubic
tan yol metnal

Hacia oriente el ave ‘agorera’,
hacia el norte el ave *sipip*,
hacia el oeste el ave *sipip*,
‘barrigona (ave) en el cielo’
‘barrigona (ave) en la tierna capa’
Así dicen que llega las nuevas que lo dejas caer
en el centro del inframundo.

En *Rbms 14*, este es el epíteto que se le da al guacamayo; en *Rbms 45*, la barrigona del cielo y de su tierna capa es la abuela de las aves de rapiña que portan la dolencia. En el rezo para el *kan pet kin tancas*, se menciona este epíteto de las aves agoreras asociado a la guacamaya amarilla extranjera, la urraca, y el mosquero, aves que descienden o caen de bruces por estar asociadas al descenso rápido de Venus como estrella vespertina. Las aves agoreras viajan entre los niveles del cosmos y capas del cielo, lo cual implica el uso del difrasismo *caan-munyal*, al transitar entre las capas del cielo y posarse en los cruces de los cuatro caminos y de los cuatro descansaderos como ocurre en el *oc tancas* o ‘frenesí caminante’, en *Rbms 19*, donde el ave sobrenatural toma los epítetos *Ix ko can be*, *ix ko can lub*, ave barrigona de los cuatro caminos y de los cuatro descansaderos, que en términos de la bóveda celeste, sabemos que obedece al cruce de la eclíptica con la Vía Láctea.

No es claro si el ave *Ix ko caan*, *Ix ko munyal* sea un evento astronómico específico. La idea de las aves que viajan o transitan las capas celestes puede ser la alusión a una constelación como Géminis, Libra o Capricornio que han sido interpretadas en el zodiaco maya representado en el *Códice Paris 23-24* como grupo de estrellas representadas por aves (Milbrath citando a Bricker y Bricker, 1999: 256). Un cuerpo celeste en el área de la constelación de Géminis, al estar en el cruce de caminos entre la eclíptica y la Vía Láctea podría representar esta idea del ave *Ko*, al ser un punto reiterativo en el escenario donde se originan el *tancas* que describe el manuscrito cerca de la constelación de los cascabeles *Tsab* y a la tortuga *Ak*.

***Ix chac Oo*, la roja o gran ave Oo**

Ix chac Oo, *Rbms 17, 18, 19, 22, 24*

Esta ave aparece mencionada únicamente en el rezo para el *Oc tancas*, el cual ha sido interpretado en este estudio como la enfermedad que se adquiere cuando un astro pasa por el cruce de los cuatro caminos, o intersecciones entre la eclíptica y la Vía Láctea, específicamente cuando el Sol transita por la constelación *Tsab* marcando la temporada lluviosa y el auge del ciclo agrícola. El ave *Oo* u *O'* ha sido vinculada con la deidad de la lluvia desde el periodo Clásico como lo anota García Barrios en su estudio sobre el ave *O'*, ave que en textos epigráficos aparece asociada con nombres de personajes o gobernantes, como también con contextos rituales de invocación o asperjamiento. De acuerdo con la autora, varios personajes toman el nombre *O' Chaahk* como parte de sus apelativos en Ek Balam (Figura 38) y Piedra Negras; pero concretamente en Yaxchilán

se menciona este nombre en asociación con el rayo y la lluvia, como *Ajk'ahk' Oo Chaahk*, el cual traduce como el *O' Chaahk* del fuego. Para los contextos rituales en Yaxchilán igualmente se menciona el ave *O'* deidad en contexto de guerra, donde se ofrenda un peronsaje para los dioses *O' Chaahk* y *K'an Wi' K'inich*. García también precisa que en los dinteles 25 y 42 de Yaxchilán, el ave está mencionada en los contextos rituales como la deidad patrona asociada con el fuego y el rayo como *Ahk'ahk' O' Chaahk* (García Barrios 2009: 94-97).



Figura 38: Glifo *O'* asociado al ave de *Chaahk*.

Fragmento del Cuarto 29Sub, Mural de los 96 glifos. **U-CHAK-ki-li-K'IN-ni-o-CHAK**, dibujo y lectura de Lacadena (Lacadena 2003: 50-51). El glifo *O'* es la pluma de ave sobre la cabeza del glifo de *Chaahk*, T279, T280, T694 (Mathwes y Biró 2006: 204).

En el *Ritual de los Bacabes* el ave *Oo* siempre está vinculada a su árbol que se dirige hacia el cielo, y está relacionado con el fuego del arco del cielo y de su tierna capa como se lee en *Rbms 17*. En el pasaje que se menciona la relación entre el ave *Oo* con *Ix kak tan chel*, *Ix kak te caan*, *ix kak te munyal*, el fuego en medio del arco del cielo y su tierna capa. En este estudio se ha interpretado que *Ix kak tan chel* como un evento relacionado con un objeto celeste que transita la región de la constelación *Tsab* atravesando la Vía Láctea, lugar donde los mayas de Cham Kom han referido la estrella llamada *u kak tsab*, (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 206), posible evento en la región de las Pléyades que en relación o conjunción con los astros puede originar el *oc tancas*, y su vínculo *ix chac Oo* la roja o gran ave *Oo*, confirma la temporada lluviosa en la cual la deidad de la lluvia tiene un papel preponderante con su rayo de fuego. El rezo también vincula la abundante cosecha y su relación con las lluvias, al mencionar al final que la dolencia debe caer junto con el bienaventurado *kauil*, o el ‘ocho corazones del *kauil*, (*Rbms 25*), deidad de la abundancia panes y la buena cosecha como ya se ha referido.

En el manuscrito, el ave *Oo*, tiene su propio *tancas*, *Oo tancas*, el cual se menciona únicamente en el rezo para el *kan pet kin tamkas*, o el *tancas* de la avispa en *Rbms 47, 50, 51, 52, 54, 56, y 60*. El *tancas* de las avispas se ha relacionado en este estudio con Venus como estrella vespertina en su tránsito por el espacio celeste marcado por las constelaciones *Tsab* y *Ac*, en la intersección con la Vía Láctea. Probablemente Venus al hacer conjunción con la estrella de fuego

que se relaciona con el ave *Oo*, produce el *Oo tancas*, y recordemos que las aves que caen de bruces o precipitadamente, son epifanías de la estrella vespertina al cruzar por este espacio celeste coincidiendo con la temporada de lluvias y la abundancia agrícola.

El ave *Oo* entonces es referida en los textos mayas desde el periodo Clásico, siempre vinculada con *Chaahk* y con su fuego, que en el *Ritual* se explicita en el sector celeste de la constelación de las Pléyades donde el paso de los astros en la temporada lluviosa y agrícola pueden acarrear los peligros como el *Oc tancas* o el *kan pet kin tancas*. El ave carga un fuego que produce un dolor intenso estomacal y vómitos, como se describe en el pasaje del *Rbms 17*, donde la deidad solar mencionada como *Kin chac ahau* padece el síntoma. El ave entonces se manifiesta luego de un evento astronómico en el cruce de cuatro caminos de la quinta capa del cielo como ocurre con las aves estudiadas relacionadas con los *tancas*.

***Dunun nictē*, colibrí de la plumeria**

Dunun nictē, *Rbms 30*

El colibrí de la plumeria, perteneciente a la familia *Trochilidae*, aparece solo al iniciarse el rezo del *nictē tancas* como el ave que nace junto con la enfermedad, y no se explicita que se trate de un ave agorera ubicada en las direcciones del cosmos. El *nictē tancas* es el único *tancas* cuyo rezo no relata eventos astronómicos, y también es el único *tancas* que se asocia al viento *ik* explícitamente que golpea produciendo locura, lujuria o desatino, aspecto que se desarrolla en el apartado de los vientos.

Las manifestaciones amorosas están vinculadas a la flor *nictē* en el *Chilam Balam de Chumayel* precisamente en el apartado que Mendiz Bolio titula ‘El libro de los antiguos dioses’ y Roys titula ‘La creación del mundo’: la diosa *Bolon Mayel* bajó del cielo con las nueve cargas del *katún once ahau*, acompañada de cuatro gigantes tinajas portadoras de las mieles de las flores; salieron las flores de los cuatro colores y la del centro, la madre de todas las flores; surgieron también los ramilletes olorosos de los sacerdotes, reyes, jefes guerreros y servidores del dios de la flor. Posteriormente salió la flor que es efímera y cometió el pecado con los nueve dioses en el año tres del *katún*, cuando todavía el supremo no había creado el dios del infierno. El dios *Pizlimtec* transformado en colibrí, poseyó a esta flor de nueve pétalos convirtiéndola en su esposa, incitando el deseo de los 13 dioses, bajando el pecado a sus esteras y agraviando el reinado del *katún*. (Mendiz Bolio, 2000: 54-57; Roys, 2012: 37). De la Garza, en su estudio sobre el colibrí,

señala que en el mundo nahua y maya esta ave es la manifestación fecundante del Sol y encarnación de las almas de los guerreros muertos y sacrificados. También comenta este pasaje del *Chumayel* asociando la deidad *pizlimtec* con el Sol joven nahua *Piltzintecuhtli*. La autora señala que este mito del matrimonio del colibrí con la flor *nicte* se repite en el *Chilam Balam de Tizimin* y en el *Codice Pérez*, concluyendo que el colibrí libando las flores simboliza la unión sexual y fecundación para dar lugar a las semillas, (De la Garza, 1995: 58-60).

Pero los mitos no solo aluden al simbolismo de la flor como aspecto positivo fecundante de la hierogamia entre los dioses al crear las semillas de la vida, sino también a los aspectos negativos del deseo y su carga funesta con un futuro incierto. Esto lo leemos en el pasaje mencionado arriba en el *Chumayel* y más adelante en el pasaje del *nicte katún*, el cual se asienta en 1692 cuando llegan los retoños de los *dzules*, luego de todas las miserias sufridas desde la llegada de los españoles a Yucatán en 1519, pasando por enfermedades, hambrunas, sequías y muerte. El *katun* de la flor, *nicte katun* se asienta:

[...] Llegó a su estera; un pecado es su voz, un pecado es su enseñanza: el *katún* del pecado. Muy recordado es el plan del *nikte' katún* que es el que llegó con infinitos dolores en su estera, cachorro chupador, lleno de pecado de adulterio [...], (Mediz Bolio, 2000: 89).

El rezo para el *nicte tancas* parece ser un rezo para la lujuria y la sexualidad desenfrenada, el especialista utiliza una figurilla de barro de la mujer, la cual da simbólicamente trece vueltas en el cielo para traer la respuesta medicinal: se utilizan la malva, el tabaco, el *bacalche*, la plumeria y el árbol de las cochinillas para preparar con sus zumos una bebida con la que se mojan las frazadas de la cama del enfermo sacando el viento de la cama, como también del cuerpo con un sangrado en la lengua y un baño de agua caliente en la espalda (*Rbms 31, 32*).

Cabe resaltar que el colibrí, ave del *nicte tancas* también gotea su sustancia por su largo pico, gotear que hemos estudiado participa en la naturaleza de todos los *tancas*, donde las aves epifanías de las deidades arrojan por su boca agua o sangre que son agente de la enfermedad. En este rezo, el *ɔunun* con su gotear arroja por la boca su elixir en la entrada cimentada, pero la narración no termina en detalle el desenlace de esta versión mítica. La acción del colibrí es descrita por el amanuense utilizando el término *puɔbal*, el cual ha sido asociado en esta traducción a *puɔbah* arrojar por la boca o echar algo a bocanadas.

Xacat be, saltamontes o insecto agorero.

Xacat be, Rbms 33, 34, 35, 37, 40, y 42.

Esta ave agorera es difícil de dilucidar porque su especie no es clara en la fuente que la define, aunque se menciona en varios documentos medicinales coloniales, como el *Chilam Balam de Kaúá*. Su mención en el manuscrito ocurre únicamente en el rezo *chiuoh tancas*, que como se ha analizado en este trabajo se trata de la mordida de la conjunción lunar produciendo un eclipse solar. De acuerdo con Pacheco Cruz, el *xacatbe*, es un insecto semejante al grillo cantor, pero de diferente estructura, de color cenizo o pardo, más grande que el saltamontes que se encuentra en caminos, solares y patios abandonados, probablemente el *Melanoplus Atlantis*, (Pacheco 1958: 275; *EBM*: 341). Roys en su traducción propone llamarlo *road jumper*, ‘saltador del camino’, siguiendo la propuesta de Pacheco (Roys 1965: 12). Roys encuentra los remedios para la mordida del *xacatbe* en los libros de *Sotuta*, *Mena*, *Nah*, y *Kaua* (*EBM*: 27, 114, 341), lo cual sugiere la posible existencia de un animal con este nombre, o es una alusión simbólica a una dolencia generada por un fenómeno sobrenatural como los eventos celestes que estamos encontrando a lo largo de *Ritual de los Bacabes* denominados *tancas*. El *Chilam Balam de Kaua* menciona *u xacal u chibal xacat be*, el remedio para la mordida del *xacat be*, mordida que debe ser cauterizada muy bien; y en otro apartado se menciona que la mordida de este insecto es muy dolorosa (Bricker y Miram 2000: 338).

En los vocabularios coloniales no se encuentra alusión a este insecto, pero si se leen entradas como *xacnal*, animal que anda en 4 patas o a gatas (*CMM*: 584), *xacal be*, *xacalnac*, reptil; andar a gatas, (*JPP*: 387), *xacatnal*, reptil que gatea (*BEL*: 177), donde la cualidad de caminar a gatas con las piernas arqueadas para correr o dar saltos es el atributo que enfatiza el vocablo, de manera que podría tratarse también de un reptil, o se trata del grillo o saltamontes que se asemejan en su postura a los reptiles como el cocodrilo o las iguanas.

En los vocabularios se mencionan los grillos como el *ah maz o maaz* como grillo o insecto o cualidad del sonido de los metales que comparte el grillo (*JPP*: 217; *CMM*: 381; *BEL*: 176; *DMSF*: 205(V.2); *BMTV*: 373); *chanab*, *chanab* grillo o insecto (*JPP*: 68, 87; *BEL*: 176); *Cochol*, grillo rojizo (*JPP*: 52); *Ix coochol*, *ix kochol*, ciertos cigarrones que destruyen las parras; tostados o en polvo en atol, curan la retención de orina (*CMM*: 309); *kantok*, otra especie de grillo (*DMSF*: 205(V.2)).

Las langostas *sak* que comparten la cualidad destructora de los sembrados, pero más voraces cuando se convierten en plaga, son mencionadas en los Chilames mayas con su augurio devastador generando hambrunas y tiempos difíciles o de colapso para los mayas. En los

vocabularios coloniales se lee *zaak*, *zak*, *çak*, langosta (*DMSF*: 235(V.2); *JPP*: 413: *CMM*: 137), vocablo que tiene también la acepción de comezón en la piel. García Quintanilla en su estudio sobre la plaga de la langosta en las profecías del *Katun 13 Ahau*, señala que *saak* corresponde a la especie *Schistocerca piceifrons piceifrons*, plaga que según las profecías tiene un potencial destructivo que puso en crisis los ecosistemas, la sociedad y por supuesto el orden cósmico, castigo severo en la mentalidad de los antiguos mayas, y concepción aún presente en la memoria colectiva al contar que esta plaga puede devorar incluso al Sol y a la Luna. La autora estudió la estructura narrativa e ideológica de la profecía del *katún 13 ahaw*, contenida en el *Códice Pérez*, que se incluye en el *Chilam Balam de Maní*, como también en el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Chilam Balam de Kaua*, realizando sus propias traducciones y apoyándose en Roys para el *Chumayel*, y Bricker y Miram para el *Kaúa*. Otra fuente utilizada fue la profecía del *katún 3 ahaw*, en las traducciones de Barrera Vásquez y Rendón, y Roys; también se apoya en los augurios de año nuevo recogidos por Landa para los días que empezaban con el día *Ix*. De acuerdo con la autora, la plaga afectó las milpas produciendo hambrunas y muerte que en la mentalidad el hombre maya representó no sólo la pérdida del maíz, sino también la pérdida de su sustento y su sustancia, de la cual el hombre está hecho, lo que ocasiona la destrucción incluso de su propia especie. La plaga afecta muchas generaciones, por lo cual reponerse de sus daños implica la recreación del mundo luego de la pérdida del orden anterior, (García 2005: 327-339; sobre la langosta y sus cambios morfológicos al volverse plaga ver Pinkus 2010: 90).

El papel de los eclipses especialmente el de Sol en estas narrativas es preponderante, Roys en tu traducción del *katun 13 Ahau* en el *Chilam Balam de Chumayel*, narra que en este tiempo se tendrá 3 años de la plaga del saltamontes o 10 generaciones de la plaga, donde el Sol será eclipsado por lo cual doble es la carga del *katun* (Roys 1933: 73). Estos elementos coinciden con las características del rezo *chiuoh tancas* donde aparece el saltamontes *xacatbe* en un escenario donde la mordida del Sol por la diosa lunar en su conjunción *Ix uoh*, sacude el drama de las dolencias y el infortunio para los hombres. En la narrativa de los Chilames mencionados, el eclipse solar amenaza con la desaparición del Sol por la entidad *Ixma chuchbeni*, ‘la inatrapable’, la cual parece ser una forma de llamar a *saak* o langosta por sus largos saltos, la cual efectivamente tapa al Sol por días o meses cuando viaja como plaga. Todos estos elementos llevaron a un desequilibrio no solo físico por las hambrunas, sino político al enfrentar la crisis y el colapso social. Estos eventos que describe García con la plaga *saak* fueron eventos vividos como cataclismos, destrucción,

colapsos que en realidad se vivenciaron con esa magnitud como muchos investigadores han apuntado tanto para la época prehispánica como para la colonia, (Ver: Flores Granados 2011; Campos Goenaga 2012; García Quintanilla 2012; Peniche y Bañuelos 2015).

De acuerdo con Flores, citando a Wooley y Milbrath (2011), estudios sobre el *Códice Borgia* junto con las referencias de sequías históricas en la lámina B69 del *Códice Vaticano*, corroboran que largos periodos de sequía seguidos de temporales con lluvias fuertes son factores que pueden desencadenar la formación de grandes masas de langosta; de acuerdo con los autores, en el área maya se vivió un largo periodo de sequía entre 1332-1335 y 1452-1455, que luego de las lluvias debieron inducir la aparición de la plaga (Flores 2011:38). Para García, la langosta *Schistocerca piceifrons piceifrons* (Walker), tiene dos fases como especie, una solitaria, la cual puede confundirla con los chapulines o saltamontes, hasta con cigarras y grillos de color verde, los cuales no causan mucho daño a las plantaciones; y la gregaria, cuando socializan luego de un periodo largo de sequía seguido de fuertes lluvias, donde su voracidad aumenta, vuelan en inmensos grupos y migran largas distancias formando una densa nube capaz de ocultar o devorar los astros. La autora agrega:

[...] Las inundaciones y las sequías (más frecuentes en Yucatán) pueden inducir las a juntarse, a convivir en una alta densidad. Lo que sucede es que la sequía mata la vegetación y sólo quedan manchones de verde en el campo donde tienen que agruparse para comer. Al concentrarse empiezan a acostumbrarse a convivir y a transformarse en gregarias. Si las condiciones son adecuadas, se requieren tres generaciones sucesivas (que van heredando sus cambios) para llegar a la gregarización completa... Como presenta dos generaciones anuales, en dos años su transformación puede ser completa [...] (García 2012: 217)

El aspecto de la langosta *saak* de comportarse de manera diferente dependiendo si son solitarias o se gregarizan por la condición climática, es un punto de reflexión sobre la dificultad de clasificar el *xacatbe* que nos concierne en este apartado. Pacheco intenta una clasificación, pero no se puede constatar, y la describe como de color cenizo o pardo que se encuentra en los caminos, patios y solares. *Xacatbe* quizá se trate de la langosta en su fase solitaria como señal de augurio o ave agorera que anuncia el *chiuoh tancas*, o *tancas* de la mordida de la conjunción lunar que produce el eclipse de Sol, acontecimiento catastrófico enviado como castigo de la divinidad circunscrito en el simbolismo de su árbol del linaje *koch*, culpa. Probablemente, la enfermedad que produce el *chiuoh tancas* puede ser tan severa como el efecto de las hambrunas y muerte producidas por la plaga *saak*, donde el ave agorera, *xacatbe* como saltamontes o chapulín anuncia

el posible desencadenamiento del crecimiento de la población de la langosta si las condiciones climáticas lo confirman.

***Yaxum*, primer o verde ave**

Yaxum se lee 6 veces en *Rbms* 38, 91, 94, 99, 110.

Esta ave no tiene vínculos con eventos celestes, parece ser más una advocación mitológica y ritual que aparece en los rezos del *chiuoh tancas*, *chibal oc*, *ix hun peo kin nohol*, e *ix chac anal kak*. Roys señala que es aparentemente el nombre del quetzal (1965: 142). En el manuscrito se encuentra asociada a otras aves como el loro *Op* en *Rbms* 91, y con el tucán y el quetzal en *Rbms* 110. El ave arde en el fuego de los cerros o en la fuerza de la pestilencia en *Rbms* 38 y 110, probablemente como símbolos de la fuerza del fuego de la enfermedad, como en el caso de las dolencias de fuegos en la piel. Finalmente, el ave se menciona en la curación ritual para las dolencias caracterizadas por el dolor o simbólicamente la mordida de la *hun peo kin*, donde la elaboración de una cama con frazadas de aves míticas que se cambian nueve o trece veces es parte de la terapéutica simbólica que ayudan a conciliar el sueño y el descanso luego de la fuerza del dolor.

***Chac ꝑꝑib*, cardenal**

Chac ꝑꝑib, *Rbms* 45

El cardenal, especie *Cardinalis cardinalis*, aparece en el rezo para el *coil tancas*, en un contexto de aves de rapiña o sangrientas por sus dolorosas mordeduras. En la narrativa se enfatiza su pata de ave de rapiña y lo asocia con la dolencia y el ave barrigona del cielo '*ix ko caan, ix ko munyal*'. Su color rojo es el aspecto simbólico que se remarca en este contexto de la voracidad de las aves que lo acompañan como el gavián *ch'uy*.

***Pap*, urraca morena de Yucatán**

Pap, *Rbms* 47, 50, 53, 55, 57, 59, 61, 89, 142, 178.

La urraca *pap*, *Psilorhinus mexicanus cyanogenys*, aparece como ave que cae de bruces en el rezo para el *kan pet kin tancas*, o *xux tancas*, el *tancas* de las avispas. Como ya se han mencionado en este trabajo, las aves del *kan pet kin* caen de bruces o bajan estrepitosamente del cielo, y fueron asociadas a Venus en su rápido descenso de 80 días dentro del intervalo de 250 días

en su aparición vespertina. La urraca *pap* siempre aparece vinculada en este contexto astronómico con la mosquero o Luisito, *tacay*, la guacamaya amarilla extrajera, *ix kan ɔul mo*, y con la barrigona (ave) del cielo y de su tierna capa, *ix ko caan*, *ix ko munyal*. La mención de estas aves siempre aparece después de las avisvas o epifanías de Venus en su fase vespertina asociada con la temporada de lluvias. La urraca *pap*, y el mosquero o Luisito, *takay*, aparecen en el contexto de conjuro curativo donde el especialista crea *hunpic pap*, *hunpic tacay*, ocho mil urracas, ocho mil mosqueros, como símbolo para enfriar el fuego de la dolencia, aunado con su aguacero con granizo y su viento huracanado, por que la actividad de estas aves está asociada con las lluvias como se observó en el evento astronómico de las avisvas.

La urraca *pap* también se menciona como elemento ritual en la ejecución simbólica del especialista para vencer la dolencia como ave que aparece en el este, en *Rbms 89 y 142*, en los rezos para el *hun peɔ kin tancas* y *kan pet kin yaah*. La mención de la orientación este, coincide con la observación del Pacheco Cruz sobre estas aves, quien apunta que la *paap* abunda por el oriente del Estado cerca de los lugares húmedos, añadiendo que estas aves ocupan campos abiertos, son gregarias de voraz apetito, y que son muy molestas por sus gritos y porque siguen a las personas por largos trechos (*DFY: 201-202*) Y en *Rbms 178*, la urraca *pap* asciende junto con los ocho mil glifos en la entrada de *itzam cab*, probablemente como evento celeste en su ascenso por el horizonte terrestre, en el rezo para la placenta, *ibin*.

El manuscrito menciona una urraca llamada *chel* en *Rbms 61*, que el *Viena* define como arrendajo o ave negra de plumas azules (*BMTV: 115*). El contexto de aparición del ave en el discurso es como símbolo del especialista para apagar el fuego de la dolencia. Esta es su única aparición y no es claro si se trate de la urraca morena o *pap*, pero aparecen en el mismo rezo para el *kan pet kin tancas*.

Tacay, ave mosquero o Luisito

Tacay, *Rbms 47, 50, 53, 57, 59, 61 y 179*

La *takay*, *Myiozetetes similis*, cumple las mismas funciones que la urraca o *pap*, aves relacionadas con Venus en su rápido descenso en su fase vespertina. En el rezo para la placenta, *ibin*, la *tacay* es el ave agorera que cuenta los acontecimientos mientras el especialista conjura las entrañas de *itzam cab* como símbolo de la expulsión de la placenta después del parto.

Ix kan ɔul mo, guacamaya amarilla extranjera

Ix kan ɔul moo, Rbms 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59.

Esta ave es solo mencionada en el rezo para el *kan pet kin tancas*. Los vocabularios coloniales mencionan un ave similar traída de Tabasco, *ix kan ɔul op*, o papagayo (*BMTV: 503; BEL: 178; Roys 1965: 135*); el *Cordemex* define que es loro grande de cabeza amarilla (*DMC: 607*). No está identificado, probablemente amarillo por su asociación con las aves y avispas amarillas que se mencionan en el rezo. En el rezo se asocia directamente con la *pap*, urraca, *tacay*, mosquero o Luisito, la barrigona del cielo y de la tierna capa, *ix ko caan, ix ko munyal*.

Puhuy, la tapacaminos

Puhuy, Rbms 68; Coco can, Rbms 69, Coco chan, Rbms 76, 77.

Ave agorera que aparece solo en el rezo para el asma. Como se lee en los comentarios de la página 68 del manuscrito en la traducción de este trabajo, Roys ofrece dos identificaciones, pero actualmente se refiere que pertenece al grupo de las chotacabras, *Nyctidromus albicollis yucatanensis*, ave nocturna muy pequeña con plumaje cenizo que le permite camuflarse en la tierra o las ramas de los árboles, y se posa en los senderos para atrapar los insectos. Los vocabularios coloniales lo definen como el ‘tapa camino o engaña-pastor’, ave de muy mal agüero (*CMM: 502; BMTV: 132*). En el manuscrito se describe su nido como una enramada de cuentas y es el ave que menea la sangría, probablemente refiriéndose a sus hábitos alimenticios. El ave aparece relacionada con los rumbos direccionales, pero con un epíteto diferente, la *coco can, coco chan*, la cual Roys ha traducido como una serpiente, pero no la identifica (1965: 25, 27). En este trabajo se hace una aproximación completamente diferente al nombre de esta ave, se traduce *can* como palabra, hablar, o murmullo, y *coco*, como el adjetivo que define desatino o hacer algo sin propósito, lo cual describe el insistente canto *pu’ujuy* como lo deletrean los mayas yucatecos actuales. Esta lectura se hace porque en los vocabularios coloniales se encuentran entradas como *ah coco than*, burlón (*BMTV: 157*). El canto del *puhuy* algunas veces alcanza a describir el silbido asmático, de acuerdo con las grabaciones de sus cantos escuchadas en la colección de cantos de aves de la fundación Xeno-canto (<http://www.xeno-canto.org/species/nyctidromus-albicollis>). En el manuscrito se lee también para esta ave el apelativo *coc ye*, la que finge el asma o la que amaga que tiene asma. No es claro si esta ave corresponde a un evento astronómico o es el epíteto de una estrella o un planeta.

Para el periodo Clásico, Helmke y Nielsen identifican una entidad sobrenatural o *wahy* asociada con la enfermedad llamada *ko-ko-BAT u-lu-ma?* ‘... murciélago-pavo?’, pero el glifo *ko-ko* no es traducido. Los autores mencionan la *coco can* y *coco chan* coloniales del *Ritual*, como aves con atributos serpentinos guardando similitud con con la entidad encontrada en las vasijas que ellos analizan del periodo Clásico: K1228 (Figura 39), K10280, K7794 Y K1211 (2009: 62-63)

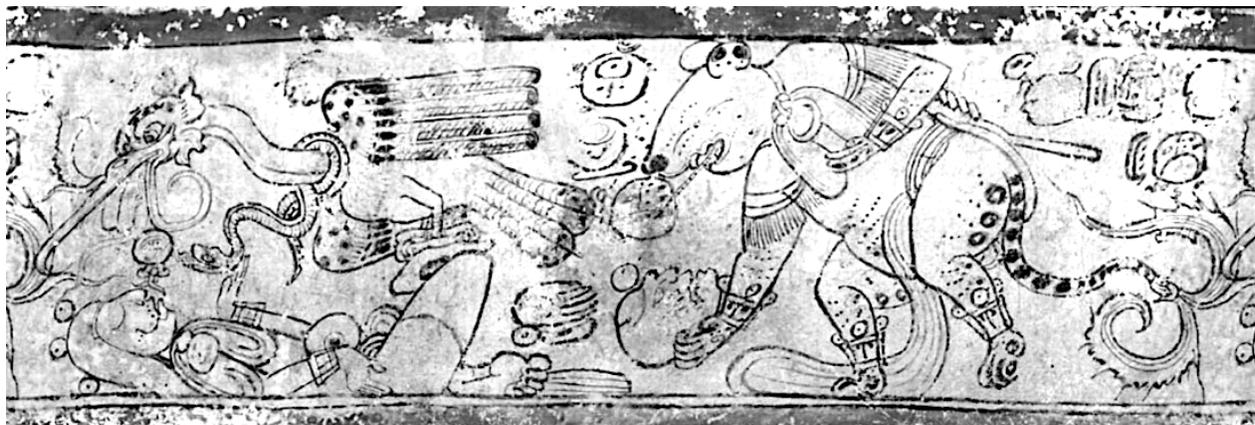


Figura 39: Ave con serpiente en el cuello sobre un difunto, K1228.

Mo, guacamaya

Mo, Rbms 103, 104.

La guacamaya como ave agorera vinculada con los rumbos direccionales aparece únicamente en el rezo del *tancas* de los fuegos o erupciones con fiebre, el cual es un aspecto diferente de la guacamaya como *tancas* o *mo tancas*. La guacamaya *mo* como ave agorera es probablemente el *Ara macao* o guacamaya roja por el color que se asocia al *tancas* de las erupciones de fuego en la piel, que en este estudio se ha comentado obedece a la viruela y probablemente el sarampión y todas aquellas enfermedades de la piel traídas por lo europeos y que los nativos no conocían. En el contexto de rezo se enfatiza sus garras y el encorvamiento de su cabeza hacia los rumbos direccionales. La guacamaya por ser una epifanía solar puede estar haciendo referencia al fuego solar que produce insolación que va desde el enrojecimiento de la piel hasta quemaduras severas con fiebre, proceso muy parecido, pero más severo en el caso de las viruelas. Curiosamente la madre de estas dolencias de fuego en la piel introducidas por los europeos es diosa lunar en su fase llena, *ix hun ye ta, ix hun ye ton*, y se nombran los animales que producen sus mordeduras como el escarabajo de fuego, *holom kakil*, y la *bobote*-avispa de fuego.

Pero su ave agorera es la guacamaya roja o *moo'*, la cual puede estar indicando un punto celeste o un evento astronómico específico por ser el ave que trae la mala noticia

Colonte, o chahum, pájaro carpintero

Colonte, chahum, Rbms 104, 140, 141, 164, 165, 168.

Perteneciente a la familia de los *Picidae*, el ave aparece en el rezo para el *tancas* de los fuegos traídos por los europeos, como el creador de la dolencia de fuego asociado con las plantas de la enfermedad en *Rbms 104*. El carpintero participa como ave agorera en los rezos para el *kan pet kin yaah* o apostemas y para los rezos del gusano en el diente, enfermedades causadas por gusanos o sus síntomas y causas se explican simbólicamente como gusanos en la mentalidad maya. En el rezo para los apostemas o pústulas, el especialista conjura la dolencia personificando al pájaro carpintero, rompiendo la corteza del árbol y sorbiendo su contenido para alimentarse, en este caso los gusanos o larvas de las avispas que posteriormente son tostados en el comal del especialista para acabar con su carga por un periodo de 17 baktunes. Esta cuenta que excede en 4 baktunes el calendario de cuenta larga maya de 13 baktunes. Curiosamente, el arqueólogo William Saturno en el 2012 encontró un mural en Xultún, Guatemala con una cuenta de 17 baktunes escrita en estilo códice que data del Clásico Tardío, la cual expresa aproximadamente 7.000 años, (Saturno 2012: 10-12). El ave carpintero también anuncia la calamidad, *uakeh*, junto con la urraca, tomando de nuevo el especialista su lugar, en los distintos rumbos direccionales, en *Rbms 142*. Como ave que anuncia la calamidad, *uakeh* también se le describe en el rezo del gusano en el diente, siendo esta ave el eslabón entre el gusano y el comal del especialista donde se tuestan los gusanos y es vencida la dolencia.

Serpientes asociadas a eventos míticos y astronómicos y que portan las dolencias.

Estas serpientes están directamente relacionadas con el mito de creación de los animales ponzoñosos narrado en el pasaje para la *ix hun peo kin tancas*. Estas serpientes junto con otros insectos como las hormigas y las avispas tienen una alianza con el lagarto de chaquiras *ix hun peo kin* para morder el rostro de la diosa y causar las dolencias relacionadas con la mordida que presiona o el dolor. *Hunuc ah chibal*, o *hunac ah kinam* son la gran mordedura o la gran ponzoña, que representa la dolencia padecida fruto de estas mordeduras, y siguiendo la narrativa mítica, el especialista debe apartar la dolencia capturando estas serpientes con la planta *hulub* o ensartadora,

atándolas, colgándolas de las ramas de los árboles, cortando de golpe la garganta de estas serpientes y posteriormente quemándolas para acabar con su carga. Las serpientes están relacionadas con la muerte de la luna, con la destrucción de la creación, que en el manuscrito como hemos entendido, se crean cuando el *itzam* se pinta sus espaldas en el taller de la diosa creadora *Ix chuen*, creando estos animales ponzoñosos que destruyen la creación mordiendo el rostro de la diosa. Las serpientes se asocian directamente a enfermedades como la gota en los pies, dolor en general, dolor en el vientre como el *kan tipte* y las enfermedades de lombrices o serpientes en el vientre, y los gusanos en los dientes. Las serpientes que causan estas dolencias desde la perspectiva mítica son las siguientes:

Koko can

Koko can, *Rbms 48*.

Koko can, identificada en el *Cordemex* citando el trabajo de Paul C. Standley como la *Leptophis mexicanus*, serpiente colúbrida, (*DMC: 410*). Está mencionada en el rezo para el *kan pet kin tancas* en un contexto de avispa que simbolizan al planeta Venus como se ha planteado en este estudio.

Kokob

Kokob, *Rbms 85, 92, 117*.

La *kokob*, probablemente la *Vipera Sp*, es una de las serpientes ponzoñosas creadas por la *Ix hun peo kin* en el mito de la creación de los animales que muerden a la Luna produciendo su eclipse, junto con las víboras *taxin chan* o serpiente adulterina y la *calam* o coralillo, al igual que las hormigas y las avispa. En *Rbms 92* se derriba a *hunuc ah chibal*, la gran mordida o el dolor de la mordedura sobre la humanidad de piedra y de madera, sobre el rostro del Sol y de la luna, y se utiliza la planta *hulub*, para ensartar a la *kokob* y la *calam*. Lo mismo ocurre en *Rbms 117*, se confronta a varias serpientes que se describen como torcidas o ladeadas, la *kokob*, *calam*, *kan chaah* y la *cuyum*. Probablemente estas serpientes fueron atrapadas para realizar el ritual medicinal de limpieza de animales que cargan la enfermedad alrededor de las milpas como lo describe Love en Bencanchén, Yucatán, donde se cazan a los animales ponzoñosos que llevan la enfermedad, de manera que se atrapan iguanas, lombrices, serpientes pequeñas y otras criaturas que son atadas en tiras de cortezas de árboles para posteriormente ser quemadas (Love 2012: 126), el cual es el papel

de la planta *hulub*, en el manuscrito, el de ensartar los animales que producen la dolencia luego de ser vencidos.

Cuyum

Cuyum, *Rbms* 45, 66, 117, 123, 124, 127.

La identificación de la *cuyum* no ha sido posible, y en esta traducción se sigue la propuesta de Roys de situarla como serpiente porque aparece en contextos serpentinos, como se ha mencionado en *Rbms* 117. Sin embargo, en *Rbms* 45, el contexto remite a las guacamayas y al ave barrigona del cielo, *Ix ko*, por lo que podría tratarse de un búho agorero, pues *cuy* es un tipo de búho o lechuza, y la partícula *um*, se un clasificador de aves. En *Rbms* 66, la serpiente tiene un ahogo como el del asma. En cuentas contemporáneas se habla de la serpiente *kuyum kaan*, como una serpiente mansa que traga entero animales como el mapache y la liebre, pero tampoco se ofrece una clasificación (<http://elchilambalam.com/2014/04/la-poderosa-influencia-de-la-serpiente-en-el-mayab/>); y curiosamente en *Rbms* 123 y 124, se ofrece esta misma descripción, la serpiente tiene una aparente preñez, lo cual indica que se ha alimentado, y posteriormente se describe como serpiente mansa y sabanera, perteneciente a la constelación de los 5 cascabeles. Finalmente, en *Rbms* 127 la serpiente es vencida por el especialista como cargadora de la enfermedad en la limpieza curativa.

***Calam*, serpiente coralillo**

Calam, *Rbms* 85, 86, 92, 97, 110, 117.

La serpiente *calam* identificada como la *Micrurus fulvius* o serpiente coral, fue creada, es la carga o tiene alianza con la *ix hun peo kin* como ya se ha mencionado, siendo una de las serpientes que muerde la Luna produciendo su eclipse. Por lo tanto, es ensartada como otras serpientes en la corteza de la planta *hulub* en el ritual de limpieza de la milpa, en el que se capturan los animales que cargan la enfermedad, como se narra en *Rbms* 92 y 97, para luego ser quemados en el cerro por cuatro días, en *Rbms* 110. Esta imagen coincide con la etnografía de los mayas de Bencachén donde se narra que el ritual incluye la captura de animales ponzoñosos que se ensartan en ramas de plantas para luego ser quemados (Love 2012: 126).

***Kan chaah*, serpiente amarilla goteadora**

Kan čhaah, Rbms 117, 126, 127, 128, 131.

Kan čhaah o amarilla goteadora no tiene una identificación de su especie en los documentos, se equipara con la *kokob* y la *calam* en *Rbms 117* como serpiente torcida o que se ladea a las que se corta su garganta de golpe. Esta serpiente produce una dolencia específica con su nombre, *kan čhaah can tu nak uinic*, la cual es mayugada y descoyunturada junto con la *kuyum* en *Rbms 127*. También se menciona en el rezo para el *kantipte* como serpiente que debe ser sonsacada del vientre del enfermo en *Rbms 131*.

Ahau can, serpiente de cascabel

Ahau can, Rbms 122, 129.

La serpiente cascabel, *Crotalus sp.*, participa en la dolencia *ahau can tu nak uinic*, la serpiente de cascabel en el vientre y se relaciona con la *cuyum* en *Rbms 123*. En este rezo es descrita como la serpiente soberana que se crea en sí misma con los colores de las direcciones del cosmos, y se sitúa en la quinta capa de la constelación de los cascacabeles en *Rbms 124*. En *Rbms 129*, la serpiente de cascabel nace en el centro del viento y desciende sobre el hombre blanco y amarillo, para luego ser mallugada por el especialista.

Ah ek ne

Ah ek ne, Rbms 168, ‘el de la cola negra’, se menciona únicamente en esa página en el rezo para el gusano en el diente y ha sido identificada como la *Ekuneil Vipera, sp.*, cuya mordedura es de gran peligro y se alimenta de animales pequeños (*DFY: 131*).

En este contexto de los eventos astronómicos que produce enfermedades, hemos entendido los distintos animales que cargan, traen o producen la dolencia, que de manera general son llamados de dos formas como entidades que producen las mordeduras o generan el dolor intenso. Estas son:

Hunuc o hunac ah chibal, Rbms 45, 66, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 173, 177, 178.

‘Gran señor de las mordeduras’, el cual aparece en los rezos *coil tancas, coc* o asma, *ix hun peo kin, chibal oc, ix hun peo kin nohol, chac nich maax*, y para la placenta *ibin*.

Hunac ah kinam, Rbms 30, 66, 102, 105, 153, 177, 178, 211.

‘Gran ponzoña o dolor’, el cual aparece en los rezos para el *nichte tancas, coc, kakob chacauil tancasob, kak nach, ibin, y bac ox kin*.

La mención de estas entidades acompaña el mito del nacimiento de los animales ponzoñosos en *Rbms 86*, y expresan el dolor o la dolencia en sí misma producida por la mordedura de reptiles e insectos ponzoñosos, que como estamos entendiendo no es una mordedura física sino sobrenatural derivada de las mordeduras de estos insectos a la diosa lunar al producir su eclipse, como se narra en el mito del *Ix hun peo kin*. El especialista aparta estas entidades de la humanidad de piedra y de madera en la ejecución ritual de derribar, lanzar y cortar por la granganta a estos animales ponzoñosos. Redfield y Villa Rojas señalan que para los mayas de Chan Kom, *kinam* significa más que el dolor ordinario, ellos dicen que se trata de un mal en el cuerpo que produce eventos desafortunados y que es el causante de la enfermedad (1967 [1943: 163]).

Los textos rituales nos informan entonces del papel de las deidades en la creación de las enfermedades como una dinámica estacional y cíclica donde los eventos celestes astronómicos producen daños y desequilibrios que sólo la acción ritual del especialista puede reordenar siguiendo las pautas estipuladas en las narrativas míticas. El *Ritual de los Bacabes* puede considerarse como un tratado de astronomía, pues las narraciones articulan con sumo detalle los espacios y movimientos de la bóveda celeste en los que los eventos astronómicos son responsables del pasmo o *tancas* producido por el asperjamiento de ciertas porciones de la Vía Láctea que toman nombres de animales y plantas, o por las conjunciones de los astros, especialmente la Luna, el Sol y Venus con las constelaciones mayas conocidas como *Tsab, Ac* y porciones de la intersección entre la Vía Láctea con la Eclíptica que marcan la temporada de lluvias para el área maya. Los eclipses de Sol y de la Luna son una de las principales causas de las enfermedades y desequilibrios en el plano terrestre, pero el eclipse de Luna causa todas aquellas dolencias relacionadas con el dolor y la presión como síntoma de mordeduras de animales ponzoñosos creados en el tiempo del mito. Las deidades son fuerzas astronómicas integradas en la religión que influyen y controlan los eventos de la creación, pero el especialista maya conoce estas fuerzas, maneja sus ciclos, conoce sus nombres rituales, entiende los linajes de estas fuerzas sagradas en el reino vegetal y animal, y cuenta sus historias de forma exhaustiva en los textos de este manuscrito.

CAPÍTULO 3. EL PAPEL DE LOS VIENTOS EN EL MANUSCRITO

Ralph Roys en su traducción del manuscrito señala que el concepto de los vientos para los mayas es tardío pues él encuentra muy poca o ninguna mención sobre los malos vientos o aires en la literatura colonial de Yucatán. Para el autor, hacia el siglo XIX con el *Chilam Balam de Kaua*, las enfermedades con nombres de animales se confunden con los vientos personificados, los cuales son prominentes en la medicina maya moderna (1965: xi). En el *Ritual de los Bacabes* como el mismo Roys lo percibe, los vientos no son mencionados con consistencia, y hemos visto que los nombres de animales en los que se inscriben las enfermedades son eventos astronómicos o epifanías de deidades, planetas y cuerpos celestes que se encuentran con la Vía Láctea en sus tránsitos. Por esta razón, un estudio muy detallado de la aparición de los vientos en el manuscrito es importante para acercarse a la naturaleza de esta concepción en el corazón de un documento medicinal, que como hemos visto, conserva la visión maya prehispánica en su estilo literario y ritual.

Los amanuenses refieren a los vientos, aires, espíritu y aliento *Ik* con diferentes ortografías a lo largo del manuscrito; leemos entradas como *yk, yke, yki, ykal, yikal, yik, uyk* y *uikal*. Sabemos que en maya yucateco colonial *ik* refiere al espíritu, vida y aliento, como aquella sustancia que confiere existencia y se manifiesta a través del aliento vital; pero el término también refiere al aire o al viento natural como al sobrenatural que causa enfermedad y daño. Categorizando los vocablos utilizados por los amanuenses, todos son formas de escribir *ik, ikal*, encontramos una intencionalidad semántica en el uso de cada uno de estos vocablos donde el contexto nos clarifica si se están refiriendo al aire, o a un viento responsable de la dolencia, al espíritu, o al aliento humano o acciones que realizamos con el aliento. En este apartado, se presentan estas categorías y sus conceptos para luego debatir el papel de los vientos que traen enfermedad en el manuscrito. Pero antes de iniciar esta discusión de los vientos en el *Ritual de los Bacabes*, se ofrece una contextualización de cómo se han entendido los vientos los estudios de documentos coloniales y en las cuentas etnográficas para luego comparar con los hallazgos de este concepto en el manuscrito.

Contextualización de los vientos en la cosmovisión maya

De acuerdo con López Austin, para la cosmovisión mesoamericana, los malos aires son seres fríos, entidades sobrenaturales terrestres y acuáticas que se manifiestan como vientos y lluvias; los aires son vapores dañinos que entran al cuerpo por aperturas naturales o heridas y se teme su intrusión cerca de depósitos de agua, cenotes, cuevas, hormigueros, que son entradas al inframundo. En general los aires están clasificados como aires enanos de la lluvia, aires de la noche que corresponden a espíritus de los difuntos, aires de basura sexual y aires fríos que entran al cuerpo cuando se encuentra caliente. El autor también señala la importancia de las limpiezas para extraer a estos seres fríos del cuerpo humano; estos aires se curaban con sahumeros, sangrías o el frotamiento de plantas con el fin de desalojarlos del cuerpo (López Austin 1972: 401- 403).

Mónica Chávez en su estudio de los documentos medicinales yucatecos de la colonia, comenta sobre el *Chilam Balam de Maní* y el de *Kauá* que en el cielo habitan fuerzas malignas que, en algunas ocasiones, como la entrada de algunas constelaciones, bajan y se esparcen en la tierra, y pueden llegar a través de neblina o el rocío, y traen consigo padecimientos a las personas ocasionándoles frío. La autora también señala que en el *Kaua* hay recetas para la caída precipitada del viento antes del aguacero que causa fiebre y tristeza por la afectación del *ol*; como también se registra el texto del ‘azote de la cola de guacamaya’ que afecta al ojo enrojeciéndolo (2006: 127, 173-174).

Para los mayas de Chan Kom, se señala que la idea más común que tienen sobre los vientos es que tienen apariencia humana en tamaño diminuto y que están hechos de aire, para algunos estos podrían tener voluntad propia y moverse por su propia cuenta, mientras que para otros son simplemente seres invisibles que son transportados por el viento; también encuentra la idea de que algunos animales llevan tras de sí ‘vientos’ de su misma figura, los cuales pueden causar daño cuando se cruzan o encuentran con los seres humanos; lo mismo sucede con los dioses y espíritus paganos, cuyos vientos que dejan tras de sí ocasionan enfermedades serias y a veces, hasta la muerte. Los autores también ofrecen una clasificación de los vientos que causan específicas enfermedades, por ejemplo, *ojo-ik*, ‘viento maligno’; *coc-ik*, ‘viento asma’; *coc-tancaz-ik*, ‘viento asma frenesí’; estos tres vientos causan fiebre y diarrea verde en los niños. *Loopob-coc-ik*, ‘viento asma que encorva’; *hul-ne-coc-ik*, ‘flechar del aire en la cola- asma’, ataca a caballos y ganado; *nak-tan-coc-ik*, ‘viento que se pega al pecho o pulmonía’; *buyul-tun-ik*, ‘viento vértigo’; *kan-pepen-coc-ik*, ‘viento asma mariposa amarilla’ o malaria; *zuhuy-ik* ‘viento virgen’ o debilidad

cardiaca; *balam-tun-hol-ik*, ‘viento de la cabeza del jaguar de piedra’ o dolor de cabeza; *uayak-tun-ik* ‘viento de piedra con sueño’ o delirio; *mamuk-ik* ‘viento de debilidad’; *hol-mek-ik*, ‘abrazo del viento’ o escalofríos; *kazap-tun-ik*, ‘herida por el viento de piedra’; *dzanche-ik*, ‘viento sumergido en el árbol’ o reumatismo, (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 166, 382-383, traducción del maya yucateco hecha por la autora).

En esta misma línea, Bruce Love en 1978 toma nota sobre las prácticas rituales de los mayas de Becanchen, Yucatán y hace un listado de las enfermedades causadas por los vientos, como el *x-áakat iik*, viento que salta y brinca en el suelo; *búujuka’an iik*, viento que viene desde el cielo y hiere a las personas; *x-buyut iik*, viento que cubre a la persona como una sábana; *x-color iik*, son tres vientos, blanco, negro y rojo; *x-k’oha’an iik*, viento débil, no muy fuerte; *míisib iik*, viento que barre; *papagayo iik*, viento que viene del cielo y hiere a las personas y regresa al nivel celeste; *pa[u]pa [ç] iik*, desconocido; *x-péepem iik*, viento que mueve como mariposa; *siete machos, siete burros, siete rayas*, son 21 vientos; *tankas iik*, espíritu o alma del viento, todos los animales tienen viento y causan pasmo en el cuerpo; *x-toj iik*, viento fuerte que se dispara en línea recta; *x-tuis[ç] iik*, viento que se mueve a lo largo del suelo; *t’u’ul paach iik*, viento que golpea la persona por la espalda o la sigue; *yuyu iik*, desconocido, (Love 2012: 27-28).

Para los mayas de Quintana Roo, estos vientos pueden ser vistos por los humanos y según su forma llevan un nombre y se conoce el mal que causan, por ejemplo, los *yumil-x-tujub*, o vientos de la tos ferina, son tres seres con apariencia infantil; o los *moson ik*, son los vientos que forman remolinos en el suelo y son temidos porque se cree que son el diablo mismo, y que al taparlos cuando se está iniciando el remolino con un sombrero revelan su cualidad fría al convertirse en serpiente. Villa Rojas encuentra que estos vientos son diversos y que en general se encuentran en todas partes, especialmente en montes, cuevas y cenotes, y que al obrar por voluntad propia están atentos a la oportunidad de introducirse en el cuerpo de alguna víctima; al viajar por el monte las personas son seguidas por estos ‘vientos’, los cuales aprovechan el momento de mayor fatiga o calor para incorporarse en ellas, por lo cual hay medidas preventivas frente al cansancio, como el frotarse plantas para recobrar la fuerza. Estos vientos malignos pueden obrar por cuenta propia o pueden ser inducidos por la voluntad de los dioses, espíritus o hechiceros. Otro aspecto importante para resaltar entre los hallazgos del autor es que los vientos cuando se incrustan en el cuerpo pueden tomar la forma de animales acurrucados, como el ratón, sapo o lagartija, y los enfermos aseguran sanarse cuando evacúan estos animales en sus deposiciones, (Villa Rojas 1987: 383-385).

Gubler en su trabajo sobre los vientos entre los mayas de Yucatán refiere un ritual en el que el especialista se dirige a los puntos cardinales para invitarlos a participar de la ofrenda y llama a los vientos:

[...] Desde el oriente llama a los vientos *lak'in ik'*, *kanan k'aankab ik'* y *wo xolal ik'*; desde el norte a *xaman ik'*, *x-moson ik'*, *suhuy ik'*, *kanan actun ik'*, *otochmul ik'*, *kanan lu'um ik'*, *kanan bo'oy i'k*, *suhuy moson ik'*: desde el poniente a *chik'in ik'*, *alux ik'*, *balam ik'*, *batan ik'*, *oxol ik'*, *x-chibal ik'* y finalmente del sur a *nohol ik'*, *x-yaxpal ik'*, *chumuk pal ik'*, *x-t'upal ik'*, *kanan xoyab ik'*, *k'aankab ik'* [...], (Gubler 2007: 95).

Este aspecto es interesante porque en el manuscrito, hemos discutido cómo los vientos hacen parte del trabajo ritual terapéutico, y el especialista llama a los vientos de las cuatro direcciones por sus colores.

Los aluxes son seres de viento que toman forma en figuras que los chamanes yucatecos preparan para la protección de sus milpas, como lo explican Balam y Quintal, los mayas peninsulares actuales señalan que los *aluxo'ob*, categoría de seres cuidadores de los pueblos diferente a los señores o dueños del monte, se caracterizan por tener un pequeño cuerpo campesino como de barro, pero fundamentalmente, el rasgo fundamental que los define es que son aire o viento, razón por la cual pueden tomar cuerpo de viento, capturado temporalmente en los cuerpos de barro, piedra o cera, sirviendo como guardianes de la milpa y los sembrados en las comunidades mayas de Yucatán, (Balam y Quintal 2016: 176-177).

Entre los mayas lacandones de Chiapas encontramos ideas muy parecidas, Boremanse presenta una clasificación entre aquellos dolores esparcidos por los dioses en la selva que no tienen dueño, y los dolores que tienen dueño, y que generalmente son animales que cargan algún dolor y que al mirarlos, tocarlos o comerlos transmiten este dolor, o aquellos animales que causan el dolor con sus picaduras, (1991: 279-294). Para los tzotziles de San Pedro Chenalhó, Chiapas, la enfermedad vaga por el mundo y viene al cuerpo a través del aire o el viento, igualmente, si una enfermedad es expulsada del cuerpo, ésta vuelve a vagar por el mundo a través de los aires (Guiteras1996[1961]: 194). De acuerdo con Holland, para los mayas de los Altos de Chiapas, los males son enfermedades de los dioses de la tierra, refiriendo que como en los tiempos prehispánicos, se cree que las enfermedades son enviadas a la superficie de la tierra en forma de *pos lom*, término general para cualquier mal, que puede aparecer en forma de ráfaga de aire maligno o torbellino, puede venir con la lluvia y la neblina y aparecer asociado con varios colores como el blanco, amarillo, el verde, negro, y rojo; puede venir de llameantes bolas de fuego o

cometas en el cielo, como en la forma de arco iris; de ahí que la manipulación de los dioses de la tierra sea tan importante en las hechicerías y en las prácticas curativas. El autor también comenta que el *ik'al* es un dios de la muerte que habita en el inframundo y es concebido con un hombrecillo negro que se alimenta de carne humana; éste vive en las cuevas de la montaña alta o en las torres altas de las iglesias; cuando no está en su morada, vaga por los caminos menos frecuentados de las montañas para acechar sus víctimas, y sus proezas son innumerables. que los males son enfermedades, (Holland 1963: 124, 126-127).

Entre los tojolabales de Chiapas, el viento *ik'* es uno de los causantes de enfermedades, los cuales entran al cuerpo por orificios y se localizan en el cuerpo especialmente en la cabeza, estómago o músculo, provocando dolores, adormecimiento, calambres, hormigueos o incapacidad de movimiento, pasando a males mayores, de acuerdo con el daño enviado por el brujo poderoso (Ruz 1990: 168). Para los tzotziles de Chamula y Chenalhó, la complejidad del mundo sobrenatural y de la persona tzotzil, da lugar a numerosas clasificaciones que dan origen a la enfermedad. En estos estudios no se mencionan los vientos directamente, pero si la existencia de los *Anjeletic* que habitan al interior de las montañas, cuevas, ríos, salidas de agua, pueden ser protectores o por el contrario negativos, como los *Anjel* rojo o negro que, con sus cualidades frías, habitan en cuevas, ojos de agua o ríos, y ayudan a los dañeros que echan el mal a enfermar a sus víctimas cuando entran en contacto con estas aguas. Otra forma de echar el mal es convocar a los animales pozoñosos: víboras, arañas, alacranes, hormigas y abejas, para que ataquen a la víctima e infrinjan el dolor de la mordida. Otra forma es pedir que penetre a la víctima el frío de los sapos, ranas, o la humedad de gusanos o lombrices, o la frialdad de las espinas de las plantas, los cuales generan diversas enfermedades que pueden llevar hasta la muerte cuando se trata de un mal echado, (Page 2005: 248-249).

Categorización de los vientos en el manuscrito

El siguiente análisis se siguen las entradas relativas a los vientos con las distintas ortografías que utilizan los amanueces, las cuales muestran una intencionalidad para diferenciar los distintos conceptos relativos a *Ik*, viento, aire, aliento, o espíritu, de acuerdo con con los vocabularios coloniales. En total se encuentran seis categorías de uso diferentes que describen acepciones relativas a los vientos. Cada categoría tiene una lista de nombres de vientos que se describen a continuación en el contexto de las narrativas de los rezos para entender su significado.

Primera categoría *Yk*, viento que trae la enfermedad o aire usado por el especialista en el contexto ritual curativo

Uuc chan chucah yk, *Rbms 23*, ‘aire de las siete pequeñas (o celestes) brazas’. Este aire aparece en el rezo para el *oc tancas*. En el contexto se le pide al *Bacab* que lance la dolencia al espíritu del abanico y del bastón de mando, símbolos del poder de los gobernantes, y la dolencia caería junto con este aire de las siete brazas encendidas, y se menciona enseguida a *ah bolon yocte*, leído en este trabajo como las ‘nueve o muchas pisadas’. Este contexto implica que mientras se solicita a los Bacabes que lancen la dolencia, el especialista debe estar fumando el tabaco. Este no es un viento que carga la dolencia, por el contrario, es el aire que produce las brasas del tabaco y sus asperezas como parte del ritual curativo.

Yum ac uinic yk, *Rbms 32*, ‘padre enano viento’. Este es el único viento que aparece en los rezos dedicados a los *tancas* en la primera parte del manuscrito. En este pasaje se menciona del golpe del viento a una persona y obedece al *nichte tancas*. Desde el punto de vista de la narrativa ritual, pareciera que de todos los *tancas* tratados en el manuscrito, el único *tancas* que compromete al viento es el *tancas* de la plumeria. Esto puede confirmarse con la escritura de un rezo por el segundo amanuense llamado literalmente *licil u utzcintabal u ikal nichte tancas tu lubul yokol uinic*, *Rbms 62-63*, ‘la manera como se hace el *tancas* del viento de la plumeria cuando cae sobre una persona’, el cual es escrito en la sección de los *tancas* por esta segunda mano, lo cual hace pensar que es un rezo tardío. Estos dos rezos son los únicos relativos al ritual curativo para tratar los vientos dentro de la categoría de los *tancas*. *Yum ac uinic yk*, recuerda la descripción dada en las etnografías sobre los vientos, como lo explican Redfield y Villa Rojas en Chan Kom, donde los vientos son antropomorfizados o vistos como niños u hombres pequeños, que hacen patrañas a los humanos y traen enfermedad, los cuales son muchas veces confundidos con el *alux*, (1967[1934]: 165).

Sacal yk yikal, ekel yk, *Rbms 144*, ‘el blanco espíritu del viento’, ‘viento negro’. Esta es otra descripción del viento en general que aparece en el rezo para cuando ha caído el *tancas* sobre el hombre. Este es un rezo general curativo que aparece al final de la sección de los *tancas*, escrito por el primer amanuense, y describe la curación. El pasaje refiere que el *tancas* cayó sobre el hombre o éste fue azotado por el *sacal ik yikal* ‘blanco espíritu del viento’. Esta expresión clarifica que el viento tiene un espíritu, *ik* y *yikal* significan viento, pero al estar juntas, *yikal* toma la acepción de espíritu, como aclara el *Calepino*: ‘*yikal*, en todo y por todo porque de *ikal* procede’

(CMM: 305-306). *Sacal yk yikal* alude a una personificación sobrenatural del viento importante para entender su naturaleza, por eso se traduce como el espíritu del viento.

Chacal yk, sacal yk, ekel yk, kanal yken, Rbms 152, ‘rojo viento, blanco viento, negro viento, amarillo viento, yo soy’. Este es un rezo para las quemaduras y se nombran los vientos con los colores direccionales en un contexto donde el especialista en su ejecución ritual imita el llanto y se hace el bizco, proclamando que él es el mismo viento, como elemento curativo o calmante de la dolencia.

Chac munyal yk, ek munyal yk, kan munyal yk, Rbms 181, ‘rojo viento de la tierna capa’, ‘blanco viento de la tierna capa’, ‘negro viento de la tierna capa’, ‘amarillo viento de la tierna capa’. Aparece en el rezo para el enfriamiento o efecto calmante del baño de la parturienta, donde el especialista nombra la convalecencia luego del trabajo de parto y estos vientos de la tierna capa del cielo, parecen ser parte de los elementos simbólicos para la recuperación después del parto, pues la convalecencia se vive en el rostro de estos vientos de la tierna capa del cielo en las cuatro direcciones del cosmos. Se podría pensar que estos vientos afectan el cuerpo de la madre, como se reporta en Chan Kom, donde el tiempo del nacimiento es un tiempo de crisis porque los peligros de los malos vientos se multiplican (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 167), pero en este rezo parecen ser más bien lugares de descanso y alivio para la convalecencia después del parto.

Yn chacal yk, yn sacal yk, Yn ekel yk, yn kanal yk, Rbms 192, 193 ‘mi viento rojo’, ‘mi viento blanco’, ‘mi negro viento’, ‘mi amarillo viento’. En el rezo para la obstrucción de abajo o el estreñimiento, el viento es uno de los símbolos de trece capas del *itzam* que el especialista evacúa, como el madero con nudos, el peñasco, el mar y las arañas. El viento en este rezo hace parte de los elementos simbólicos del nivel terrestre que describe el estreñimiento para reestablecer la salud, no son vientos que cargan la dolencia. Sin embargo, como veremos a continuación en *Rbms 194*, otro rezo también para la retención de abajo, el nombre del rezo incluye la connotación del conjuro al viento, *mac yk*, lo cual nos lleva a establecer que la dolencia es causada por los vientos.

Mac yk kal yk, Rbms 194, ‘conjuro al viento’, ‘cerrar las entradas al viento’. Estas expresiones aparecen en el rezo para conjurar el viento que produce el estreñimiento, donde claramente el especialista describe cómo procede con el enfermo para sacar el viento y reestablecer las evacuaciones. La primera parte del rezo informa con detalle el procedimiento; como primera instancia se cierran las entradas de aire en el retrete o habitación del enfermo, se le sienta en

cuclillas anclado a sus alpargatas fajando fuertemente su vientre y se le encorva la espalda para iniciar el encantamiento una vez se logra esta postura. La faja que aprisiona como metal o *kaxnak mascab*, nos lleva inmediatamente a la imagen del médico que cura los dolores de barriga, descritos en el *Calepino*, el *ah kaxnak* o *ah kaxnak ti ya nak*, (CMM: 46), y curiosamente el especialista que cura a los niños que tienen aumentado el vientre era conocido en la colonia como el *ah mac ik*, el cual también es el conjurador de los vientos (CMM: 48). Todas estas entradas en el *Calepino* coinciden con la descripción que estamos leyendo en el rezo. El rezo menciona al viento que se encuentra en el vientre del enfermo, pero su ortografía es *uikal*, única forma de escribir este tipo de viento a lo largo del manuscrito, es decir, es exclusiva de este rezo, la cual se discute en los próximos párrafos.

Ik, *Rbms 212, 213*, ‘viento’. Mencionado 8 veces en el rezo para el venado o la tiña como el viento que lleva las palabras del conjuro en la metáfora del canto de ave. Luego se describe al viento que atraviesa o pasa por debajo del venado, viento descrito como desportillado, mellado, romo, o despuntado, quizá describiendo la lesión en la piel por tiña cuya marca es circular como aro con bordes elevados, la piel al interior del aro luce sana, como si se hubiera mellado la piel con un artefacto circular. Este rezo es muy difícil de entender, pareciera que tuviera dos sentidos al mismo tiempo, uno es para el encantamiento del venado descorazonado, y otro sentido es para la enfermedad de tiña, cuyo vocablo también es *ceh*, y la planta medicinal que menciona el rezo, las cuatro *zizim*, de acuerdo con Roys, tienen propiedades que ayudan a las inflamaciones de la piel, erupciones, pústulas, costras y venéreas (EBM: 310-311), lo cual confirmaría que el rezo es para la tiña o lesión de la piel producida por un hongo. Pareciera que el viento es el que lleva el conjuro del especialista a través del canto del ave, la cual es sacrificada en ese contexto, pero no es clara su identidad. A su vez, el rezo menciona la flor y el viento asociados al coito del venado con su venadita en la décima capa del inframundo, lo cual agrega una connotación sexual vinculada con el viento, como en el caso del *nichte tancas*.

Meklah ti yk, *Rbms 62*, ‘abrazo o remolino de viento’. Esta expresión aparece en el rezo para hacer el *tancas* del espíritu del viento de la plumeria, donde se explica cómo vencer al viento. Este rezo es escrito por el segundo amanuense, quien utiliza en varias oportunidades el vocablo *ox*, aire, para decir que éste se ha desatado de su lugar primordial, la piedra y la madera. En Chan Kom se reporta el *hol-mek-ik* ‘repentino abrazo del viento’ que causa escalofríos (Redfield y Villa

Rojas 1967 [1934]: 166). Tenemos entonces la idea de que el *tancas* de la plumeria posee su propio viento que es conjurado y sacado en este rezo.

Segunda categoría *Yke*, relativo al espacio donde se genera el viento o su ausencia total.

Yke, *Rbms 100*, ‘viento’. Aparece en el rezo para preparar la planta *hobonte kak* con un ritual que probablemente la hace apta para su uso medicinal en las enfermedades de fuego en la piel. En este contexto la planta se lleva al centro del cielo en su séptima capa, donde el viento no se genera, expresión que implica que el viento no puede tocar la planta medicinal, especialmente si se trata del viento con espíritu como estamos entendiendo.

Yol yke, *Rbms 129*, ‘corazón o centro del viento’. Aparece en el rezo para la serpiente de cascabel en el vientre y expresa el lugar donde nace la serpiente cascabel, en el corazón o centro del viento, lo cual nos da una clave sobre el origen de las serpientes en el estómago, aunque ésta es su única mención en ese contexto.

Tercera categoría *Yki*, acciones que comprometen el aliento.

Mac yki mac tubi, *Rbms 41*, ‘sello del aliento’, ‘sello de la saliva’. En este contexto es un conjuro al viento como en los tiempos antiguos, como el aclara el vocabulario de *Viena (BMTV: 197)*.

Sac put yki, *Rbms 79*, ‘profundo suspiro’, es un síntoma del asma. *Sac* es un adjetivo que describe la condición negativa del suspiro asmático.

Tuz yki, *Rbms 121*, ‘boquear del moribundo’, síntoma descrito en la dolencia *can tipte*, junto con *sac buthul yk*, ‘blanco viento embutido’, probablemente refiriéndose a la flatulencia.

Cuarta categoría *Yik*, *uik*, aliento bucal y vital.

Bax tun bacan bin a uik be che u yik bin x hun ahau, *Rbms 21*. ¿De qué entonces pues ha de ser tu aliento? ¡Oh! Del aliento, dicen, de *ix hun ahaw* ‘única soberana’. Se encuentra en el rezo para la vejez, donde el cuerpo del anciano va tomando la forma de *Ix hun ahau*, soberana del inframundo, probable rezo que prepara al anciano hacia su muerte.

Chacal uik, *sacal uik*, *ekel uik*, *kanal uik*, *Rbms 162, 165, 166, 171*, ‘rojo aliento’, ‘blanco aliento’, ‘negro aliento’, ‘amarillo aliento’ en la dolencia del gusano en el diente. *Uik*, en el contexto de estos pasajes del manuscrito es aliento como se representa en la plástica mesoamericana

con la viruta que sale de la boca. Esta idea es representada en *Rbms 162*, donde los vocablos *bik* y *uik* están asociados como algo torcido o culebreado que se mueve de un lado a otro, y aliento, descripción que representa al gusano como a la viruta de aliento que sale de la boca en la plástica mesoamericana. En esta traducción se toma como aliento bucal no como viento, y al mismo tiempo viruta de aliento que representa la palabra como símbolo del gusano.

Uik, Rbms 205, 206, ‘aliento vital’. Este vocablo está en el rezo para la retención de abajo, en el contexto de la acción ritual del especialista venciendo la dolencia, a la cual su aliento vital se apaga, se va o se sella con el conjuro al viento, que es el procedimiento que se explica en este rezo.

Col op u uik kin, Rbms 211, ‘aliento del ojo del guacamayo solar’, padre de la dolencia del hueso de tres días, su aliento crea la quebradura del hueso.

Quinta categoría *Ykal, yikal*, espíritu o viento divino, o espíritu del viento.

Por la expresión *sacal yk yikal* ‘blanco espíritu del viento’ en *Rbms 144*, en el rezo para cuando ha caído un *tancas* sobre el hombre, se ha deducido en este trabajo que *yikal* es espíritu para los amanuenses, la propiedad que anima o da vida sobrenatural o sustancia al viento. El *Calepino* define *yikal* como hombre rico y poderoso e *Ikal* como espíritu o ‘en todo o por todo porque de *ikal* procede’ (*CMM*: 296, 305) y las expresiones que usan estas ortografías confirman esta acepción con atributos de los gobernantes relacionados con el espíritu creación:

Ykal chab ykal xol ykal ual, Rbms 19, 24, ‘espíritu de la creación’, ‘espíritu del bastón de mando’, ‘espíritu del abanico’.

Yikal ual, yikal xol, Rbms 22, 23, ‘espíritu del viento del abanico’, ‘espíritu del bastón de mando’. En el rezo para el *Oc tancas*, estos son los vientos o espíritus con los que se arrojan la dolencia a las espaldas de la serpiente o a moradas de su creación, símbolos del poder de los gobernantes que en rezos posteriores también se mencionan, no como el espíritu de la creación, el abanico y el bastón de mando, sino explícitamente como poder o fuerza de estos elementos rituales que utiliza el especialista para lanzar piedras y palmotear a las dolencias.

Yikal nicté tancas, Rbms 62 y 63, ‘frenesí del espíritu del viento de la plumería’, es uno de los textos escritos por el segundo amanuense. En este rezo el frenesí de la plumería se trata explícitamente como a un viento recibiendo varios epítetos: *ikal coil*, ‘viento lujurioso (deshonesto o loco)’, *Yikal ix tan yobal nicté* ‘espíritu del viento de la señora del centro colorido de la plumería’, *ix tan yol can* ‘señora del centro de la serpiente’, *ix tan yol metnal* ‘señora del centro del

inframundo’, *yikal lahca yobal nichte* ‘espíritu del viento de doce colores de la plumeria’, *yikal x canlahun tzuc nichte* ‘espíritu del viento de los catorce compartimientos de la plumeria’, *ix yan coil* ‘la que tiene la lujuria’, *yikal coil* ‘espíritu del viento de la lujuria’, *yikal ix uuk yobal nichte* ‘espíritu del viento de la señora de los siete colores en el centro de la plumeria’. Arriba se mencionó que este viento se describe como un aire, *ox*, que se ha desanudado de su origen, nombrándolo como *meklah ti ik* ‘abrazo o remolino de viento’.

Este espíritu del viento de la plumeria tiene connotaciones telúricas importantes, pues el viento es considerado como el aspecto femenino del centro del inframundo, con la sutil belleza que recuerda la flor de la plumeria por su aroma y sus colores, como el mismo rezo menciona: centro colorido de la flor, los doce colores de la flor, sus catorce compartimientos. En *Rbms 63*, se menciona que el especialista cierra la boca de ‘la que tiene lujuria’, cuya señal o símbolo son las vergüenzas de la *Ix hun ahau*, la señora uno soberana, que hemos señalado es la diosa del inframundo. Vale la pena comparar estas ideas del rezo del segundo amanuense con las del rezo para el *nichte tancas* escrito por el primer amanuense en *Rbms 30-32*, en el cual este *tancas* es asociado al nacimiento de *ix on* ‘la graciosa’, *ix nichte* ‘la plumeria’ y *ɔunun nichte* ‘colibrí de la plumeria’, donde la personificación del viento aparece como se ha mencionado arriba en *Yum ac uinic ik* ‘padre enano viento’, el cual golpea a la persona, *hacan tumen ik*, y sus síntomas van desde el lenguaje desatinado o deshonesto hasta salir corriendo por el golpe del viento, siendo ésta la única mención explícita de los vientos en la sección de los *tancas* de la primera parte del manuscrito.

Mac ti yikal, pabal ykal, Rbms 206. ‘cerrar la puerta al espíritu del viento’ o conjurar al espíritu del viento y ‘derribado espíritu’. Estas expresiones aparecen en el rezo para la retención de abajo, aclarando que este contexto se realiza el procedimiento para conjurar y atrapar al viento que produce el estreñimiento, del cual seguimos analizando en la siguiente y última entrada

Sexta categoría *Uikal*, viento del inframundo.

Uikal, Rbms 200, 202, 203, 205, 206. Esta ortografía aparece únicamente en el texto para la retención de abajo o estreñimiento, por lo cual se considera que esta forma de designar al viento hace referencia al viento en el vientre, el cual es ponzoñoso o doloroso de acuerdo con el rezo, y que en esta traducción se ha decidido llamar ‘ventosidad’ para diferenciarlo de otras formas del viento como se ha venido analizando en este apartado. Ventosidad tiene otros nombres en maya

yucateco, como *balaan ik* o viento escondido; pero se considera apropiado llamar *uikal*, ventosidad en este contexto por estar explícitamente en el vientre como el mismo pasaje lo explica. Ya anotamos que este rezo en su título inmediatamente nos remite a la idea del conjuro al viento *mac ik*, en *Rbms 194*, y también estudiamos cómo el especialista prepara al enfermo cerrando todas las entradas de aire del retrete o aposento, poniendo al paciente en una posición de cuclillas y con su espalda encorvada, fajando fuertemente el vientre, y se lee entre líneas que el especialista fuma el tabaco cuyo humo penetra el rostro del enfermo, efectuando la técnica curativa. De acuerdo con la narrativa del conjuro, este viento sube por la ceiba desde las regiones del inframundo por los distintos rumbos direccionales, como también viene del inframundo por el centro del agua, o en medio de la oscura cueva. Podríamos concluir para esta categoría que este viento, *uikal*, que viene de las regiones de inframundo a través de la ceiba, el agua, o las cuevas, no obedece a la categoría de viento *yikal*, o espíritu del viento.

En esta revisión de los vientos en el *Ritual* encontramos que el manuscrito no es una fuente en la que podemos asociar los vientos con el desequilibrio frío-calor que largamente se ha discutido para la Colonia y que es una práctica contemporánea en los pueblos indígenas mesoamericanos. Los amanuenses no ofrecen esta perspectiva del frío y calor, la única idea aportada es la intervención del especialista con sus símbolos refrescantes para reverdecer al cuerpo y calmar los síntomas luego de la atrapada y expulsión de la dolencia, por lo tanto, esta variable de las cualidades frío y caliente no entra a jugar un papel en esta discusión. Vamos entonces a intentar definir, de acuerdo la lectura que ofrece el *Ritual de los Bacabes* cómo se adquieren en estas dolencias con participación o no de los vientos.

Para el caso de los *tancas* parece haber tres formas de adquisición de las enfermedades: por asperjamiento de fluidos, por azotes o golpes de eventos astronómicos ominosos, y por azotes de viento para el caso explícito del *nichte tancas*. En el segundo rezo del manuscrito, señalamos que es un rezo general para todos los *tancas* asociados con epifanías de la Vía Láctea, a la serpiente maguey *can ci*, la cual gotea o arroja sangre por su boca, o arroja vómito a bocanadas. Las epifanías asociadas con *tancase* en este contexto son la guacamaya, el venado, el jaguar, la flor de la plumeria y su colibrí. La serpiente ebria no solo arroja fluidos por la boca, sino que también lame, muerde, chupa la sangre de aquellas epifanías que portan las dolencias. En este sentido se anotó que estas imágenes se parecen a las ofrecidas por Redfield y Villa Rojas en Chan Kom,

donde las aves nocturnas *moo-tancaz* y *tzitz-moo-tancaz*, guacamaya morada o asperjadora, al volar sobre las casas vomita una sustancia que cae en la boca de los niños produciendo incluso su muerte, idea que también aparece en el *Chilam Balam de Kaua* para el siglo XIX, donde se lee a la guacamaya asperjadora pero se le agrega la cualidad del viento, lo cual no se reporta en la etnografía y tampoco se lee en este contexto del manuscrito, (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 169; Bricker y Miram 2000: 95). Las emanaciones de los fluidos de las epifanías de *Ah ci tancase* su vómito, sangre, saliva, aliento, excremento, son fuentes peligrosas que traen el desequilibrio si se entra en contacto con estos por su aspejamiento o el arrojar sus fluidos como se entiende en estos rezos del manuscrito.

La segunda forma de adquirir un *tancas* es por el golpe o azote de los eventos astronómicos. Aunque no hay ninguna evidencia fuerte de que el *tancas* es producido por un viento, excepto para el *nicte tancas*, la duda se establece cuando en el rezo que cierra la categoría de los *tancas*, el primer amanuense menciona el golpe del *sacal ik yikal* cuando ha caído un frenesí sobre el hombre, dejando la pregunta si cada *tancas* tiene su propio ‘blanco espíritu del viento’. Sin embargo, en los vocabularios coloniales, expresiones sobre el azote del viento aparecen con la entrada *haɔ ik*, batida del aire que producen pasmo: *haɔ-ik*, (*JPP*: 117); el cual también se conoce como *nunil tamcaz*, (*BEL*: 170); o estar simplemente pasmado, *ah tamcaz*, *haadzal tumen tamcaz*; o pasmo de envaramiento, *u hadz tamcaz*, *u hadz booy* (*BMTV*: 506). *Haɔ* es recibir un golpe o azote, como por ejemplo el golpe del rayo, *haɔ chac*, o el azote con vara, *haɔ che*. Un golpe que no es claramente dado por un viento.

El tercer caso es para el azote de viento que produce el *nicte tancas*, el cual explícitamente pone en escenario al *yum ac uinic ik*, o ‘padre enano viento’ en el rezo escrito por el primer amanuense, y para el rezo del segundo amanuense, el que su título explícitamente presenta al *yikal nicte tancas*, ‘espíritu del viento del frenesí de la plumería’. Ambos rezos mencionan el sangrado de la lengua con la punta del maguey para sacar al viento y baños con agua sobre la cabeza o la espalda para completar el tratamiento en *Rbms 32 y 143*. Es importante aclarar que los sangrados de la lengua mencionados en estos dos rezos son las únicas dos apariciones a lo largo del manuscrito como sangrado de la lengua del enfermo como procedimiento terapéutico. Hay otros sangrados que son relativos a los animales sacrificados, pero esto se trata en el capítulo de la curación ritual. En el *nicte tancas* no sólo expresa su relación con el viento sino también la idea de

la epifanía solar asperjando a la flor con sus fluidos, mediante la descripción de cómo el colibrí gotea la entrada de la flor arrojando por su boca su sustancia en *Rbms 31*.

Para el *nicte tancas* entendimos que el viento es el resultado del espíritu de la flor que sale a vagar por el cosmos una vez ha sido fecundada por el colibrí; se trata de un viento lujurioso, espíritu de los colores de la flor y de sus compartimientos, el cual reside al interior de la tierra en la lado fértil y femenino del inframundo, equiparándose con los genitales de *Ix hun ahau*. Este viento de la plumeria es tratado en el rezo del segundo amanuense como *yikal*, término que también se aplica a la señora principal maya, que en términos divinos se interpreta como el principio femenino fecundado residiendo en el mundo interior telúrico, morada de la diosa de la tierra.

El viento como principio fecundador de la deidad suprema masculina lo leemos en el último rezo o conjuro para llamar al venado descorazonado, otra forma de llamar a la enfermedad de tiña u otro tipo de dolencia que deja marcas en la piel como si un objeto de bordes despuntados la atravesara. Establecimos gracias a la narrativa, la indicación del viento como efecto que prepara la fecundación del principio masculino donde el viento desportillado atraviesa la flor, la hermosa venadita en la décima capa del inframundo. Este viento es escrito en el rezo como *ik* probablemente para diferenciarlo del viento del principio femenino fecundado *yikal*.

Ik y *yikal* son vientos que representan a la energía de los dioses creadores, como Martha Iliá Nájera lo apunta:

[...] En diversas religiones el viento forma parte de la naturaleza del dios inicial, porque es el esclarecedor y el impulsor; es el soplo vital, el principio que permite la vida y la muerte [...] Pareciera que la naturaleza inicial de los creadores consiste precisamente en un viento creador, que contiene la vida entera, la inteligencia divina y el pensamiento en acción [...] (Nájera 2015: 21).

La fuerza creativa y fecunda de estas deidades impregnada en su viento o espíritu de viento, en su aliento vital, esta energía divina golpea fuertemente a los humanos causando un desequilibrio en sus sentidos tan devastador que produce locura, falta de entendimiento, estados de frenesí, ataques de lujuria, dificultad al hablar, pérdida de sí, impulso de salir corriendo, pérdida del señorío abriendo la entrada a todo tipo de comportamiento inadecuado y deshonesto.

Otro elemento del viento que el primer amanuense deja claro al lector del manuscrito es el tipo de viento llamado *uikal*, que aparece en el conjuro al viento para el estreñimiento o retención de abajo como se traduce literalmente. *Uikal* se toma en la traducción como ‘ventosidad’ para indicar que está incrustado en el vientre, pero el contexto del rezo nos muestra que el viento proviene del inframundo, subiendo por la ceiba desde cada dirección del cosmos, o habitando en

el centro de las aguas o de las cuevas. Este es el único rezo del manuscrito que literalmente ofrece la lectura *mac ik, kal ik* en *Rbms 194*, *mac ti yikal, pabal ikal* en *Rbms 206*, indicando el conjuro al viento, o el cierre o sellamiento de los vientos, práctica que aparece en los vocabularios coloniales donde los especialistas tratan los problemas del abdomen abultado.

CAPÍTULO 4. EPISODIOS MÍTICOS EN LA CURACIÓN RITUAL

La curación en el contexto ritual de los 45 rezos estudiados no se desvincula del contexto mitológico, donde todas las figuras y estrategias ritualísticas se derivan de la resolución de eventos míticos mayas narrados tanto en los textos prehispánicos como en los documentos coloniales. Hay dos mitos que se entretajan en las acciones del especialista realizando el ritual curativo, en el primero el especialista ocupa el lugar de la deidad de la lluvia *Chac* y asume sus virtudes refrescantes para calmar la fuerza o ponzoña de la dolencia en el cuerpo del enfermo, y el otro es el corte de la garganta del cargador del mal, personificando a *Bolon ti ku* en el mito del reptil que forma la tierra luego de su decapitación por ascender al cielo y producir la destrucción del primer mundo con una inundación para los mitos coloniales. Veamos con detalle los elementos de estos mitos en la práctica curativa presentada en el *Ritual de los Bacabes*.

El efecto refrescante de los símbolos de la deidad *Yaxhal Chac* para curar las dolencias.

Del primer mito mencionado tenemos muy poca información. Por primera vez el *Ritual de los Bacabes* narra las acciones del dios colonial *Chac* personificado por el especialista, que podemos comparar con las narrativas de las vasijas estilo códice del Clásico Tardío sobre el bebé jaguar. En la iconografía de estas vasijas la deidad de la lluvia porta su hacha y la levanta con un brazo mientras que con el otro brazo sostiene la cabeza inanimada de un ser que se conecta con el monstruo *Cauac* o con el árbol cósmico, y en su postura, la deidad se encuentra en movimiento ya sea para azotar el hacha sobre la cueva o el interior de la montaña, o para levantarse al tener una de sus rodillas sobre el suelo. Estas imágenes narrativas se encuentran en vasos estilo códice donde la deidad de la muerte está lanzando al Bebé Jaguar a las fauces del monstruo *Cauac* o al centro del árbol cósmico y pareciera que la deidad de la lluvia golpea con la montaña con su hacha.

La deidad de la lluvia tiene un papel preponderante en el manuscrito, aunque solo es mencionado explícitamente en cuatro ocasiones. A continuación, se realiza una contextualización de la deidad en el marco de las lecturas jeroglíficas que utilizan el mismo nombre que es dado a la deidad en el manuscrito, para posteriormente entender su lugar en el ritual medicinal.

Yaxhal chac, Rbms 3, 154.

Yaxal chac, Rbms 81, 89.

La deidad de la lluvia aparece mencionada en este manuscrito bajo el mismo nombre con el que es nombrada en ciudades mayas prehispánicas, como en vasijas de estilo códice del Clásico Tardío. *Yax Ha'al Chaahk*, 'primera o verde lluvia dios de la lluvia' es el nombre que propone Karl Taube en lecturas jeroglíficas de ciudades como Piedras Negras y Chichén Itzá, notando que el glifo *Imix* debiera ser leído como *Ha'*, agua, para el caso del Panel 2 de Piedras Negras, mientras que para la estructura 6E1, Columna Norte de Chichén Itzá, la lectura agrega la sílaba *-la*, para leer **YAX-HA-la cha-ki**, *Yax Ha'al Chaahk*, (1992[1997]:18). Más adelante Erik Boot lee en vasijas tipo códice la misma frase nominal para referirse a la deidad de la lluvia (2004: 1-4), como se observa en la figuras 40 y 41.

Este tema mitológico ha sido ampliamente trabajado por los epigrafistas y se conoce como el ritual del bebé jaguar *Unem B'ahlam*, el cual es lanzado por la deidad de la muerte al interior de la montaña; *Chaahk* abre la tierra con su hacha, y de acuerdo con los autores, facilita la entrada del bebé jaguar al inframundo, escena que ha sido considerada como un sacrificio-ofrenda a los dioses a cambio de las lluvias y el maíz, (Martin 2002: 52; Velázquez 2009: 4; Garcia Barrios 2011: 73; Steinbach 2015: 328). Se ha entendido en este estudio, que este mito es narrado en el primer texto del manuscrito, mencionando a *Nun Hiix*, 'balbuceante jaguar' quien pasma o toca ásperamente todos los elementos acuáticos de la naturaleza lo cual corresponde al tiempo de la estación seca como se ha interpretado en este estudio. *Yaxhal Chac* del *Ritual de los Bacabes* con su *batil* regenera el cosmos con la bondad de su lluvia que reverdece, de acuerdo con las entradas en los vocabularios coloniales.



Figura 40: Lectura jeroglífica de *Yax Ha'al Chaahk*.
Fragmento de vasija tipo códice, K1815.



Figura 41: *Yax Ha'al Chaahk* en cerámica tipo códice, K1815.

A la derecha de la imagen se observa a *Yax Ha'al Chaahk* sosteniendo el hacha o granizo, *batil* en yucateco. La deidad con su rodilla asentada en el piso sostiene con su otra mano un mascarón con símbolos de *kawak* vinculados con el árbol cósmico. La escena también contiene a la deidad de la muerte, el bebé jaguar y una luciérnaga que se desprende del ocote de la deidad de la muerte.

En el manuscrito aparecen dos formas de referirse a esta entidad. *Yaxhal chac*, *Rbms 31 y 154*, es la 'lluvia que reverdece', tomando *yaxhal* como ponerse verde o reverdecer, (*JPP: 405*) y *Chac* como lluvia, (*JPP: 65*). La 'lluvia que reverdece' está en el contexto ritual curativo, donde el especialista utiliza los apelativos del dios *Chac* como elementos medicinales por ser refrescantes y calmantes de las dolencias, como se lee claramente en *Rbms 3, 81, 89, 154*.

Rbms 3, líneas 49 al 58:

*tun yn chacal batil
yn sacal batil
yaxhal chac
bin u sisal yn kab
u sisal uoc
tin pochekci yokol
uinicil te
uinicil tun
hun can ahau
Amen.*

Finalmente mi 'rojo granizo',
mi 'blanco granizo',
'lluvia que reverdece',
dicen, su frescura en mi mano (o brazo),
su frescura en el pie,
después que pisoteé sobre la
'humanidad de madera'
'humanidad de piedra',
'uno-cuatro soberano'.
Amén

Yaxal Chac en *Rbms 81 y 89*, está en este mismo contexto del dios de la lluvia y su papel en el ritual curativo. En este trabajo siguiendo la voz colonial, se traduce literalmente como "Primer o verde *Chac* (o lluvia)". El manuscrito lo describe en *Rbms 81* como la fuerza fría y refrescante personificada de nuevo por el especialista en el proceso curativo que concluye el rezo:

Rbms 81, líneas 345 al 354:

*tumenel u kuchul bin yicnal
yx ma uaye
yx mac u hol cab
la u mac u pachi*

Por su causa llega, dicen, en compañía de
'Señora que no es de aquí',
'Señora que tapa los agujeros de la tierra'
Esta es la que guarda las espaldas del

yaxal chac
u sisal in uoc
u sisal yn kab
ti machci
uinicil te
uinicil [tun]

‘primer o verde *Chac* (o lluvia)’
La frescura de mi pie,
la frescura de mi mano (o brazo)
allí después tomó con la mano (o calmó) la
‘humanidad de madera’,
‘humanidad de piedra’.

Se ha señalado en este estudio que la postura de la deidad de la lluvia en las cerámicas de tipo códice tiene resonancia con la narrativa del manuscrito. En varios pasajes se menciona la cualidad de levantarse o ponerse de pie del especialista como si personificara la postura del dios de la lluvia que se observa en las cerámicas tipo códice mencionadas arriba en las figuras 40 y 41: *uatal yn cah* ‘me estoy poniendo de pie’ en *Rbms 68, 89, 90, 92, 03, 96, 98, 129, 138 y 164*, como *cen ti uahen* ‘digo al levantarme’ en *Rbms 44, 61 y 207*, son descripciones que corroboran que el especialista lee textos pictográficos y jeroglíficos mientras realiza el ritual. Otro elemento que corrobora esta interpretación son los pasajes donde literalmente se menciona el *batil*, hacha o granizo de *Yaxhal Chac*, como en *Rbms 3, 12, 81, 106, 114, 115, 146, 153, 63*. También se menciona el *Oxlahun yn chacal batil haa*’, trece veces mi aguacero con granizo, en *Rbms 43, 61, 140, 147, 159, 181*. La deidad de la lluvia con su *batil* es representada frecuentemente en los *Códices* del Posclásico, como se observa en la Figura 42. Debe notarse que en este trabajo se decide traducir *batil* como granizo y no como hacha (*JPP: 20*) por las cualidades de enfriamiento como técnica curativa que usa el especialista. En estas narrativas, el especialista pisotea con la frescura de su mano y de su pie a *uinicil te, uinicil tun*, la humanidad de piedra y de madera, representación ritual de la creación humana en este manuscrito. El cuerpo enfermo recibe la acción calmante de la frescura de los símbolos de la deidad de la lluvia encarnada en las acciones del especialista en *Rbms 105-106*:

Líneas 86 al 105

u sisal yn kabe che
ca ti ulen be yn pabe
hunac ah kinam be che
uet u lac yn chacal sayab
yn sacal sayab
yn ekel sayab
tin siscuntci u kinam be
uet u lac be yn chacal onot
yn sacal onot
yn ekel onot
tin siscunci u kinam be
uet u lac yn chacal kax ek be

La frescura de mi mano (o brazo) ¡oh!
cuando vengo, hago pedazos a
‘la gran ponzoña’ ¡Oh!
junto con el cajete de mi ‘rojo manadero de agua’,
mi ‘blanco manadero de agua’,
mi ‘negro manadero de agua’,
después que yo enfrié su fuerza o ponzoña,
junto con el cajete de mi ‘rojo cenote’,
mi ‘blanco cenote’,
mi ‘negro cenote’,
después que yo enfrié su fuerza o ponzoña,
con el cajete de mi ‘roja aguada’,

ekel kax ek be
[t]yn siscunci u kinam be che
hex uet u lac be che
yn chacal batil
yn sacal batil
yn ekel batil
tin siscunci u kinam be che
Amen

‘negra aguada’,
 por mí se enfrió su fuerza o ponzoña. ¡Oh!
 También el cajete ¡Oh!
 Mi ‘rojo granizo’,
 mi ‘blanco granizo’,
 mi ‘negro granizo’,
 después que yo enfrié su fuerza o ponzoña. ¡Oh!
 Amén.



Figura 42: *Chaahk* portando el *batil*.
 Detalle del *Códice Dresde 38c* (Villacorta y Villacorta, 1977)

En el texto para el *Chiuoh tancas* hemos entendido que la Luna en su fase nueva muerde al Sol en su cualidad de consorte produciendo un eclipse, aunque el texto menciona al rostro del Sol ardiendo, o la sangre y el fuego del *tancas*, la connotación del encuentro sexual entre estos astros en el momento del eclipse está implícito en las líneas que refieren la curación cuando el especialista narra su intervención simbólica para apagar la dolencia, utilizando su potencia sexual y su semen como granizo en *Rbms 43-44*:

Líneas 220 al 231:

yn chacal toon
yn sacal toon
uchic yn can maxcunic
yokol uinicil te
uinicil tun
oxlahun yn chacal batil ha
uchic yn tupic a kinam
hunac ah siscunahen
cen ti ualhen
yn tup a kinam
cen a nae
cen a yum

Mi ‘rojo miembro’,
 mi ‘blanco miembro’,
 ha acontecido que yo fuerte lo machaco
 sobre el ‘hombre de madera’,
 ‘hombre de piedra’.
 Con mis trece rojas granizadas
 ha acontecido que yo apago tu ponzoña.
 ‘Yo soy el gran fresco o enfriador’
 digo al levantarme,
 yo apago tu fuerza (o ponzoña),
 yo soy tu madre,
 yo soy tu padre.

Redfield y Villa Rojas reportan que en Chan Kom todas las ofrendas a los *yutzilob* en las ceremonias de la milpa y las colmenas son de naturaleza fría: las bebidas *zaca* y *balché*, las comidas cocinadas en el *pib* que otorga la naturaleza fría por estar al interior de la tierra; o plantas como el *habin*, *halal*, *xiat* que crecen cerca de los cenotes y son perennes; las mismas colmenas deben construirse en árboles de naturaleza fría para que las abejas puedan sobrevivir. La razón para usar estas ofrendas frías es porque el castigo que traen los *yutzilob* son enfermedades en forma de fiebre, así como la sequía es la fiebre de la milpa (1967[1934]: 130). Estos etnólogos también mencionan las cualidades frías y calientes de las plantas, animales y personas; por ejemplo, las personas pertenecen a dos categorías, los que tienen manos calientes, *choko kab*, y los que tienen manos frías, *ziz kab* (1967 [1934]: 163), aunque el *Ritual* no expone estas ideas claramente, es importante considerarlas cuando la acción ritual menciona frescura de la mano y el pie para apagar la fuerza, el dolor o *kinam* de la enfermedad. Estas prácticas documentadas en Chan Kom se leen específicamente en 5 textos indicados sólo para la acción de enfriamiento del cocimiento de plantas medicinales, del cuerpo del enfermo con dolencias de fuego, y el enfriamiento del baño de vapor para la madre como se analiza a continuación.

El texto 14, *Rbms 100-101* explica el procedimiento ritual para la planta *hobonte kak* la cual se prepara mediante el cocimiento con agua meneando, *chacal*, por lo cual adquiere la propiedad caliente como lo explican las etnografías, el cocimiento de las plantas en el comal es considerado como una propiedad caliente (Redfield y Villa Rojas 1967 [1934]: 130; Redfield y Redfield 1940: 64). En el texto, luego del cocimiento, la preparación medicinal debe ser sometida a un tratamiento que requiere reposo por siete días en la blanca escalera de piedra o el centro del cielo donde le viento no se genera. El texto dice específicamente que así se crea, *chab*, la preparación de la planta *hobonte kak*.

El texto 17, *Rbms 114-115*, para enfriar las fiebres de las erupciones y calmar estos fuegos, la frescura del pie y de la mano a través del granizo y emplastos con la planta *ixim haa*, *Lemna minor L.*, literalmente, maíz blanco de agua, planta acuática común en los estanques (*EBM*: 249), son los recursos medicinales para aliviar la dolencia de fuego.

El texto 26, *Rbms 145-148*, para enfriar con agua las dolencias del fuego, la narrativa menciona el fuego en el cuerpo de *Itzam cab* simbolizado por brazas, el hornillo de tres piedras, lambetadas de fuego y las luciérnagas, donde el especialista apaga su fuego en distintas partes del

cuerpo del *Itzam* con trece cántaros de agua, granizo y una medida de agave. Ya se ha hecho referencia a la vasija cerámica K1815 (Figura 38), la cual también representa a una luciérnaga, en la escena del bebé jaguar, con la deidad de la muerte y la deidad de la lluvia portando la cabeza del monstruo terrestre en su mano, por lo cual podemos considerar que este rezo es otra descripción de las vasijas de tipo códice que estamos comparando con las narrativas del *Ritual de los Bacabes*. La luciérnaga en esta escena de la vasija es leída por Steinbach como: “*jun? k’ak’ ti’ kuk[ay]*” (2015: 277), ‘Uno luciérnaga de fuego’. Este texto menciona las luciérnagas con el vocablo del manuscrito *cocay* cuyo pasaje reitera la narrativa mítica de estas escenas del bebé jaguar que hemos dicho representan la estación seca donde el dios de la lluvia refresca y calma los efectos secos con la entrada de la estación lluviosa. El uso del agave, *ci*, como se ha mencionado anteriormente, el pulque, es considerado en Mesoamérica por sus cualidades frías y en su aspecto medicinal se usa para asperjarlo en el cuerpo de *Itzam cab*, que simboliza el cuerpo del enfermo.

El texto 27, *Rbms 148-149*, también menciona un procedimiento de enfriamiento usando la planta *muc*, *Dalbergia glabra*, Mill (EBM: 226). Roys describe esta planta por sus cualidades frías y literalmente significa cubrir, enterrar o encubrir, de la cual las abejas producen miel de sus flores. La planta toma el nombre de los hornos de cántaros, *mucab*, que siguiendo las etnografías, tiene también cualidades frías por ser un horno de tierra. El texto asocia la planta con las abejas maestras de piedra y de madera, que como mencionan Redfield y Villa Rojas sus colmenas deben producirse en árboles fríos.

Finalmente, para ejemplificar los datos etnográficos a través de pasajes del *Ritual*, el texto 37, *Rbms 180-183*, menciona el enfriamiento del baño de vapor, *pib*, para la madre que ha dado a luz, el cual no significa literalmente que se enfría, sino que se usa agua fresca sacada del cenote para penetrar la piedra de baño caliente. El texto describe el proceso de parto en su primera parte y posteriormente la preparación del baño para la madre y una preparación medicinal para el bebé con la planta *chunup*, *Clusia sp.* la cual fue usada para curar la hernia umbilical de los niños (EMB: 240).

Esta terapéutica que leemos en el *Ritual de los Bacabes* permanentemente, el especialista usa recurrentemente los recursos pertenecientes al dominio de la deidad de la lluvia, quien con su agua verde de las primeras lluvias rectifica la sequedad, la fiebre, los dolores y toda ruptura del equilibrio de la creación o su estado original. Los atributos de *Chac* mencionados son de posesión del especialista quien personifica a la deidad y algunos casos, estos atributos van acompañados de

los colores de los rumbos direccionales o del número 13, y por lo general son mezclados o batidos para apagar el dolor o la pulsación del dolor, el fuego o la ponzoña sobre la humanidad de piedra o de madera.

El agua con su propiedad virgen, *zuhuy*, juega un papel importante en la narrativa de las curaciones. Para el humor que recorre todo el cuerpo por la dolencia *ix hun peo kin*, el agua es el elemento que enfría cuando se abre como fuente que sale de la tierra como si se rompiera la montaña y emergiera el manantial o los primeros brotes de agua virgen en *Rbms 95-96*:

Líneas 4 al 22:

*Ocol tun bacin yn cah yoc
siscunt a uolocebal
tij sacal batan
chacal batan haa
ti sacal sayeban
chacal yoc haae
heba ti
sacal uayesba
chacal uaya[s]ba
in paci a kinam
heba ti sacal batan
chacal batan
heba ti sacal saya a
tin tupci a kinam
heba tij sacal sayaban
tin chacal sayaban
tal yn cah yn loban
hun nac
loben cen tij ualhi*

¿Cómo voy introduciendo la pisada (o punzón)
para enfriar tu redondez?
Entonces primera blanca,
primera roja agua,
de la ‘blanca vena de agua’,
‘rojo rio’
que se abre por sí misma.
‘Blanca señal’,
‘roja señal’,
por mí escardó tu ponzoña (o yo despedacé tu ponzoña).
Se abre la primera blanca,
la primera roja,
se abre en la blanca vena de agua,
después que apagué tu ponzoña.
Se abre entonces la ‘blanca vena de agua’,
allí mi ‘roja vena de agua’.
Yo voy viniendo de haber enyerbado
todo lo necesario.
¡desyerbador soy! yo dije cuando me puse de pie.

Thompson en su estudio sobre las cuevas en la cultura maya, comenta que *zuhuy* tiene la connotación de remoto, especialmente para el agua que, según sus hallazgos, era procedente de huecos en las rocas, de hojas de árboles que recogían el rocío o el agua de la lluvia que no había tocado el suelo, o de recipientes colocados en las cuevas para recoger el agua que gotea de las estalactitas (Thompson 1959: 125-128). Sabemos que *Chac* con su rayo rompe la montaña para liberar sus semillas, por lo que este pasaje también nos muestra cómo el especialista personifica al dios de la lluvia, escardando la tierra para liberar el agua.

Continuando con los recursos fríos para calmar las dolencias, en el texto ‘para enfriar con agua también’, se utilizan 13 cántaros que están derramándose desde el centro del *chac tulub* o ‘gran rebosadero’ en *Rbms 148-149*. Los cenotes aparecen en este contexto de las propiedades medicinales para enfriar la fuerza de la dolencia, por la condición de ser agua fresca, virgen y

además recién sacada para aprovechar sus cualidades calmantes, como se lee en *Rbms 105, 180 y 211*. En el rezo para la *kan peo kin* se lee un pasaje donde el clima frío es el recurso medicinal del especialista incluyendo todos los símbolos de la deidad de la lluvia en *Rbms 139*:

Líneas 139 al 150:

<i>he tun bacin oxlahun Pul</i>	¿Pero cómo trece cántaros?
<i>yn sis ha</i>	Mi fría agua,
<i>yn sisil ha</i>	mi fresca agua,
<i>yn sisil bat</i>	mi fresco granizo,
<i>yn chacal bat</i>	mi ‘rojo granizo’,
<i>sa/cal bat</i>	‘blanco granizo’,
<i>yn sacal tulub</i>	mi ‘blanco rebosadero’,
<i>yn sis nakat</i>	mi clima helado,
<i>yn cel</i>	mi frío de invierno,
<i>yn cel</i>	mi frialdad del viento.
<i>cen a na</i>	Yo soy tu madre,
<i>cen a yum</i>	yo soy tu padre,

Las tormentas son aliadas del especialista con la fuerza de sus vientos huracanados, *chac tuntun ha*, ‘aguacero mediano’, *chac mosen ha*, ‘tormenta del huracanado aguacero’, personificados por el mismo especialista, en *Rbms 88*, son símbolos del ritual curativo en *chiuoh tancas*, que como vimos, está asociado a una sequía y hambrunas como carga de la diosa lunar en su mordida al dios solar. El *moson ik* que en cuentas etnográficas son vientos maléficos que cargan enfermedad (Villa Rojas 1987: 383), en este manuscrito son fuerzas aliadas del especialista que ayudan en el proceso de curación siendo instrumentos para apagar las dolencias, como se lee en *Rbms 61*:

Líneas 351 al 364:

<i>oxlahun yn chacal/ moson yk</i>	Trece veces con mi ‘rojo remolino de viento’,
<i>uchic yn tupic a kinam</i>	ha acontecido que yo apago tu ponzoña.
<i>sam yn chab</i>	Poco después yo creo de la nada
<i>hunpic ti pap</i>	‘ocho mil urracas’
<i>hunpic ti chel</i>	‘ocho mil urracas de plumas azules’.
<i>sam yn chab</i>	Poco después yo creo de la nada
<i>hunpic ti x tacay</i>	‘ocho mil mosqueros’.
<i>la uayasba yn kab</i>	Estas es la señal en mi mano,
<i>cen ti ualhen</i>	yo digo al levantarme,
<i>yn tup a kinam</i>	yo apago el fuego de tu ponzoña (o dolor intenso),
<i>yokol uinicil te</i>	sobre la ‘humanidad de madera’
<i>uinicil tun</i>	‘humanidad de piedra’.

Otros apartados donde se observan estos casos de personificación del viento u otros elementos atmosféricos por parte del especialista se leen en *Rbms 44, 62 152*. En el conjuro al

viento, *mac ik*, por la retención de abajo, *kal cab*, una vez vencido el viento, se invoca a *Kukulcan*, la serpiente emplumada, en *Rbms 203*, como símbolo de las nubes de tempestad que aseguran el cierre del viento, y el mismo especialista aclara que esta invocación es simbólica pues su hablar cae en medio del remolino, o el lenguaje figurado *suyua*, invocando otros seres fantásticos que representan al viento vencido; siendo ésta la única mención de la serpiente emplumada a lo largo del manuscrito.

El manuscrito nos informa entonces que en el marco ritual, la curación depende de estas referencias medicinales del uso del agua de la lluvia, el viento, los torbellinos benignos, el granizo y todos aquellos elementos atmosféricos del dominio de *Chac* que calman, refrescan y reverdecen el cuerpo enfermo y que el especialista trae consigo en sus cántaros o cajetes rebozantes de agua virgen traídas de los cenotes, o de las reservas de agua lluvia que no han sido contaminadas por seres naturales o sobrenaturales.

Veamos ahora los difrasismos que se reiteran en el proceso de curación, los cuales se relacionan con el enfriamiento de las dolencias y están presentes cada vez que el especialista menciona las propiedades curativas de *Chac*, como la representación del cuerpo humano en la escena del ritual, la humanidad de madera y de piedra y su esencia regenerativa, el *uayasba* o señales de la dolencia o el especialista, el poder del abanico y el bastón como insignias de autoridad que lanzan las dolencias fuera del espacio ritual y las imprecaciones a las dolencias antes de vencerlas.

Difrasismo *uinicil te, uinicil tun*, humanidad sobre la que recae la curación simbólica

Uinicil te, uinicil tun, Rbms 3, 43, 61, 68, 75, 81, 97, 98, 102, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 135, 139, 146, 147, 194.

Yax uinicil te, yax uinicil tun, Rbms 88, 90, 91, 92, 93, 94, 127, 128, 149, 150, 151, 152, 152, 153, 155, 164, 165,

Chacal uinicil te, sacal uinicil tun, Rbms 67, 68

A lo largo del manuscrito se ha definido este difrasismo como ‘humanidad de madera’, ‘humanidad de piedra’, ‘primera o verde humanidad de madera’, ‘primera o verde humanidad de piedra’, y para el último caso, ‘roja o gran humanidad de madera’, ‘blanca humanidad de piedra’. En los diccionarios y vocabularios coloniales encontramos las siguientes entradas para *uinicil*: persona, ser o naturaleza, del hombre o de cualquier otra cosa, (*CMM*: 578); persona, humanidad,

(TIC: 242v); humanidad, persona; calidad de persona, nombre o sobrenombre, (JPP: 380); humanidad (BEL: 164).

En esta traducción se toma la idea de humanidad situando este contexto ritual en el mito de creación del hombre en sus distintas versiones, de acuerdo con el *Popol Vuh*: los hombres de lodo para la primera creación; la humanidad de madera para la segunda; los hombres de las plantas *tz'ite'* de la que fue creado el hombre y *sib'ak*, zipaque o espadaña de la que fue creada la mujer en la tercera creación; y para la última creación, el hombre actual o los hombres de maíz (Craveri, 2007; Christenson, 2007[2003]; Tedlock, 1996[1985]; Recinos, 1995[1947]). Estas sustancias con las que fueron creadas las distintas versiones humanas aluden a su esencia vegetal y terrestre como seres creados con una meta de perfección desde la mirada divina. El Difrasismo *te'-tun*, en este contexto, puede referirse a la cualidad madera-semilla, pues *tun* no sólo se refiere a la cualidad de las rocas o las piedras preciosas, sino también a las semillas duras como las ciruelas y otras frutas (DMC: 822).

En este sentido para la tercera creación, Craveri aclara que el *tzi'ite'* es llamada en México 'colorín' y sus semillas se usan actualmente en las comunidades de Guatemala para la adivinación, y tienen una carga simbólica masculina, pues estas semillas fueron utilizadas para la adivinación por *Xpiyakok*, el padre creador, como por los sacerdotes mayas; caso contrario para el maíz, el cual es utilizado por las mujeres para la adivinación y su patrona es *Xmukane*, la madre creadora, (Craveri 2007: 442, 445); Las semillas del *tz'ite'*, *Erythrina americana* o colorín, (CONABIO: <http://www.enciclovida.mx/especies/6049756>), corresponden a la cualidad *tun* por su dureza, semillas que son usadas en México y otros países latinoamericanos por los indígenas para hacer joyería por su dureza y fuerte color naranja. En la lengua Ch'ol, *tz'ijt* o *tzi'tj*, es la oreja de maíz o la mazorca de maíz (Hopkins 2011: 248-249).

Morales refiere esta misma idea del hombre de madera y de piedra, como la esencia del hombre de grano de maíz:

[...] El carácter humano se define en tanto nacido de la madre tierra y por ello se elabora la imagen de que el hombre se constituye de la misma sustancia que los árboles y las piedras, el cuerpo humano se identifica con el monte y, en sentido amplio, con la misma tierra. Al ser de piedra y de madera, de jadeíta y de grano de maíz, la naturaleza humana implica la permanencia y la regeneración [...], (Morales 2007: 97).

Michael Coe llama la atención sobre la tradición de larga duración de artesanos que manufacturaban efigies de madera tanto para la época prehispánica como para la Colonia, y recalca

cómo Landa informa muy poco sobre las labores artesanales en Yucatán, dando cuenta sólo de la elaboración de ídolos en los meses *Mol* y *Chuen*, describiendo que el trabajo fue hecho bajo la supervisión de sacerdotes en medio de muchos tabús (Coe 1977: 330). Efectivamente, Landa narra desde su perspectiva de idolatría, el carácter ritual de elaboración de estas figuras, en cuyo proceso los sacerdotes y artesanos, ayunan y se sangran (Landa 2003[1994]: 181-182), concepto que hemos estudiado como antesala al proceso de creación, *chab*.

[...] Una de las cosas que estos pobres tenían por más ardua y dificultosa era hacer ídolos de palo, a lo cual llamaban hacer dioses; y así tenían señalado tiempo particular para hacerlos, y éste era el mes de otro (probablemente *chuen* o *chen*), si el sacerdote les decía que bastaba. Los que querían hacerlos consultaban primero al sacerdote y tomando su consejo iban al oficial de ellos, y dicen que siempre se excusaban los oficiales porque temían que ellos o alguno de sus casas se habían de morir o venirles enfermedades de muerte. Si aceptaban, los *chaces*, que para esto también elegían y el sacerdote y el oficial comenzaban sus ayunos. En tanto que ellos ayunaban, aquel cuyos eran los ídolos, iba o enviaba al monte por la madera que siempre era de cedro. Venida la madera, hacían una casilla de paja, cercada, donde la metían y una tinaja para echar a los ídolos y allí tenerlos tapados según los fuesen haciendo; metían incienso para quemarle a los cuatro demonios llamados *acantunes*, que ponían a las cuatro partes del mundo. Metían con qué sajarse o sacarse sangre de las orejas y la herramienta para labrar los negros dioses y con estos aderezos se encerraban en la casilla los *chaces*, el sacerdote y el oficial y comenzaban su labor de dioses cortándose a menudo las orejas y untando con la sangre aquellos demonios y quemándoles su incienso y así perseveraban hasta acabar, dándoles de comer y lo necesario. Y no habían de conocer a sus mujeres ni por pienso, ni aun llegar nadie a aquel lugar donde ellos estaban [...] (Landa 2003[1994]: 181-182).

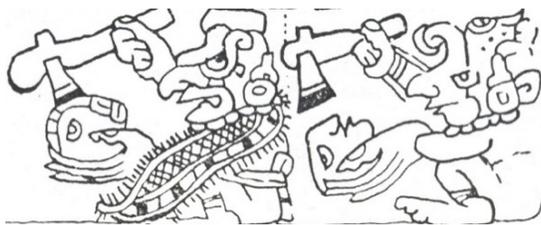


Figura 43: Talla de rostros por parte de las deidades, *Códice Madrid 97b*. (Villacorta y Villacorta 1977).

Probablemente estas figuras fueron elaboradas en el mes *Mol* para la siguiente fiesta en el mes *Chuen*, mes que Landa no describe en su crónica. La elaboración de figurillas también es representada en *Códice Madrid*, como se observa en la figura 43. Las figurillas que en este manuscrito se describen como humanidad de piedra y de madera, pudieron ser elaboradas bajo este mismo complejo ritual o uno similar, por representar la creación del hombre y la mujer bajo la esencia simbólica del hombre del maíz creado para la regeneración de su especie y así garantizar el mantenimiento de los dioses con su alimento.

En el contexto ritual, es probable que el especialista tuviera estas representaciones corporales elaboradas tanto en piedra como en madera, sobre las cuales ejecutaba acciones mientras narraba las vicisitudes del rezo, por esta razón se lee en los distintos pasajes que el especialista recurre a la humanidad de madera y a la humanidad de piedra para destruir los símbolos de las dolencias, recreando la destrucción de la humanidad por sus imperfecciones y retornando el equilibrio del hombre en su esencia de maíz. En una ceremonia de curación descrita por Bruce Love, específicamente un *k'eex* en pago a los dioses del inframundo para recuperar la salud de una pequeña niña de una comunidad maya de Yucatán documentado en la década de los 80, el especialista coloca entre las ofrendas, la efigie de un niño forrado con papel periódico y puesto en el suelo junto con los huevos y las partes de la gallina contenidos en un lata, escena que se aprecia claramente en la fotografía tomada por el autor que define la escena ritual (Love 2012: 51).

El mismo *Ritual de los Bacabes*, narra en uno de sus pasajes el uso de la figurilla femenina utilizada en el *nicte tancas*, en *Rbms 31*:

Líneas 22 al 25:

tun bacin u uayasba
tin chucci
chacal pat ix uinic
sacal pat ix uinic

¿Entonces cuál es su señal
 después que cazé con trampas?
 ‘Roja figurilla de barro de la mujer’,
 ‘blanca figurilla de barro de la mujer’.

El manuscrito ofrece muchos pasajes donde se puede divisar el taller de la creación mencionando los elementos que un artesano utiliza en la pintura o la escultura, elementos que son contaminados por la fuerza de la dolencia o ponzoña, arruinando la creación:

Boken ha agua para batir, *Rbms 43, 61, 75, 76, 79, 100, 118, 182*.

Kabal, torno del alfarero, *Rbms 30, 43, 61, 76, 88, 118*.

Estos dos elementos aparecen relacionados en la mayoría de los pasajes que los mencionan. El *boken ha*, ha sido entendida en esta traducción como el agua que el artesano utiliza para limpiar los pinceles, la madera, humedecer la roca, o para agregar a la arcilla o la arena en los procesos de escultura. El manuscrito es mucho más preciso, porque siempre asocia la *boken ha* con el *kabal*, el torno del alfarero, lo que nos acerca al agua que se utiliza para hacer maleable la arcilla que se tornea a mano en el *kabal* giratorio.

Como se ha señalado anteriormente, *uinicil te*, *uinicil tun* recibe los efectos de la curación como los símbolos del dios de la lluvia *Chac* con los que se apaga la fuerza del dolor, enfriando y

calmando a la dolencia acudiendo a las primeras lluvias luego de la estación seca para restaurar la esencia vegetal del cuerpo humano, reverdeciéndolo y permitiéndole su regeneración. Los pasajes donde se menciona este difrasismo también mencionan cómo la humanidad de piedra y madera fue arruinada por la dolencia en *Rbms 81, 88, 97 y 135*, como se lee en *Rbms 43*:

Líneas 213 al 219:

u kasic chacal boken haa
la oc tu sac tub
chiuoh tancase
hutlic chacal kabal
ti tu kas uincil te
uincil tun
uet u lac

Impide la ‘roja agua mezclada’,
 ésta penetra en la blanca saliva de la
 ‘vía láctea tarántula’.
 Lo desmorona al ‘rojo torno’
 allí por la ruina de la ‘humanidad de madera’,
 ‘la humanidad de piedra’
 junto con el ídolo de barro.

La humanidad de madera y de piedra reposando en calma, serena o durmiendo, es uno de los episodios del ritual medicinal que se lee en varios pasajes y vislumbra cómo el especialista va evaluando la eficacia de su intervención en la recuperación del paciente, expresada en su capacidad de serenarse o dormir en su cama, como se lee muchos pasajes.

Rbms 46, líneas 50 al 55:

in peə cech
cat ualhen
oxlahunte yn yum
la bacin
a uenic
hunuc can ahau

yo hago la ceremonia con rezos para tí
 y me pongo de pie
 trece leguas mi señor
 ¿Cómo es eso?
 Tú lo duermes,
 ‘Gran cuatro soberano’.

Rbms 93, líneas 72 al 74:

ix bacin che
uet ulic ix hunac ti uenel
yokol yax uincil te

¿Y qué pasa?
 Lo trae junto con la ‘gran señora que duerme’
 sobre la ‘primera humanidad de madera’.

Probablemente en el proceso ritual la serenidad del enfermo no se logra efectivamente como se lee en *Rbms 75, 102, 117, 118, 120, 121, 122 y 169*.

Rbms 118, líneas 75 al 78:

ma ueneci
ma coylaci
uincil te
uincil tun

Después que no durmió,
 después que no se serenó la
 ‘humanidad de madera’,
 ‘humanidad de piedra’,

Hasta que finalmente se logra el descanso del enfermo, como se lee en *Rbms 149*, líneas 12 al 15:

*ca tin uensah yokol
yax uinicil te
yax uinicil tun
likul ti can*

Luego yo lo hice dormir sobre
'primera humanidad de madera',
'primera humanidad de piedra'
desde la serpiente (o cielo).

En un pasaje de la *Ix kan pet kin tancas*, o *tancas* de las avispas, mientras se describe el sacrificio de una guacamaya, se menciona que el sacrificio debe realizarse mientras la ruidad de la creación duerme por un periodo de 17 baktunes, el cual rebasa la cuenta larga maya de 13 baktunes, en *Rbms 59*.

Líneas 304 al 308:

*la bin uch ca uenel
oxlahun calab
bin uchic a uenel
u kasul chabe
u kasul akabe*

Así dicen mucho tiempo ha de dormir,
trece veces ciento sesenta mil.
Ha de acontecer que tu duermes,
'ruindad de la creación',
'ruindad de la oscuridad'.

En los textos dedicados a las dolencias causadas por la *ix hun peꝝ kin peꝝ kin* o 'señora uno solar que oprime', varios rezos terminan en descripciones del sueño profundo luego de invocar a *hunac ah uanel* 'gran señor del sueño', como ocurre en *Rbms 94, 95, 100, 173*.

Rbms 100, líneas 96 al 105:

*in payic hunac ah ueneli
yn luksic ah chibale
coten yx nic
coten ix hay
coten ix muꝝ
coten ix nic
coten ix lam
coten yx nok
hunuc can ahau
hun can ahau*

Por mí invocó al 'gran señor del sueño',
yo aparto al 'dolor o mordedura'.
Ven 'cabeceadora'
Ven 'tendida'.
Ven 'dormilona'.
Ven 'cabeceadora'.
Ven 'sumida'.
Ven 'roncadora'.
'Gran cuatro soberano',
'uno-cuatro soberano'.

Dormir serenamente el paciente luego de la ejecución ritual es la confirmación de la eficacia del rito medicinal, de ahí que el especialista esté siempre evaluando hacia el final de los rezos si su procedimiento está llevando al paciente al alivio y descanso mediante el sueño reparador. Entre los mayas contemporáneos, estas ideas de la frescura y alivio del ritual medicinal y el descanso del enfermo luego de terminados los rezos son narradas por el especialista tzotzil Antonio Vásquez, quien en sus propias palabras sintetiza los elementos que hemos venido analizando, al curar a una señora ladina quien estaba enferma por acción de la magia:

[...] De ahí empecé a rezar, a soplar su cuerpo y su vagina, de la que empezó a salir vapor, tanto que hasta llegó a mis ojos. De ahí le di a tomar plantas. Salía tanto vapor de su cuerpo que hasta le estaba quemando las piernas. Luego le volví a soplar dos veces con rezo y le di a tomar plantas y aparte su lavada. Cuando sintió fresco le entró el sueño y se durmió, porque ya no dormía de lo preocupada... Me levanté y fui a ver la orina de la mujer y vi que había arrojado tres gusanitos (Page 2006: 101)

Los gusanitos que expulsa del cuerpo enfermo el especialista tzotzil, o la ruindad de la creación como lo hemos leído en el manuscrito, son intervenidos en el *Ritual* como acontecimientos que hacen parte de la segunda narrativa mitológica, en la que el especialista encarna a *Bolon ti ku*, decapitando a la entidad que carga la dolencia, como se analiza a en el segundo mito de creación que se utiliza en el ritual curativo.

***Uayasba*, la señal que informa al especialista la naturaleza de la dolencia y los efectos de sus acciones rituales.**

Uayasba, *uayesba*, *uuesba*, *Rbms* 27, 31, 40, 41, 61, 82, 88, 89, 95, 114, 122, 127, 131, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 154, 159, 163, 176, 179, 187, 188, 197, 198, 200, 201, 205, 210, 20, 21, 63.

Uayasba tiene varias acepciones en el maya yucateco que van desde señal, figura o parábola, como transformarse o metamorfosis, (*DMC*: 914-915). A lo largo del manuscrito leemos que el especialista siempre está preguntando cuál es la señal de situaciones específicas que están aconteciendo en la narrativa y que por lo general la respuesta alude a objetos, animales y plantas que representan a la dolencia en el momento de su origen, como a los instrumentos utilizados en la curación para vencer a esta dolencia. A continuación, leemos algunos ejemplos de sus usos en el manuscrito. En el *Chiuoh tancas*, la señal de la dolencia es su árbol *koch* o el cactus de la pitahaya, *Rbms* 40-41.

Líneas 164 al 167:

bax u uayasba ca luk
tan yol caan
u le bin koch u uayasba
caa luki tan yol caan

¿Cuál es su señal al apartarse
en el centro del cielo?
La hoja de la pitahaya dicen es su señal
cuando partió del centro del cielo

En un corto texto para la curación del asma, el especialista explica el proceso ritual en el cual se calientan piedras y se envuelven en hojas de higuera, acercando estas piedras a la piel de

la persona mientras se dicen el rezo. La señal del especialista es la preparación que acaba de explicar en *Rbms 82*

Líneas 8 al 13:

he u thanil u pail/ lae
sac eb tun chuc yn uayasba
ci tin paah tu pach ytzam cab
yn can coc lae uet man
yn suhuy kak ca tin paah
can coc lae

He aquí las palabras del despedazamiento.
En las escaleras de piedra encender mi señal
y lo hice pedazos en las espaldas de *Itzam cab*.
Esta es mi fuerte asma con mal
mi fuego virgen cuando la destruí,
esta fuerte asma.

En el rezo para enfriar la fiebre y las erupciones, el especialista utiliza las propiedades refrescantes y calmantes de *Chac*, y con su fresca mano con granizo enfría las erupciones, su señal al recibir las erupciones en su curación es *ek picte*, las ocho mil estrellas o incordios que representan la ponzoña, *Rbms 114*. Para el caso de la caída o el azote del *tancas* en el hombre, escrito por el primer amanuense, el viento negro es la señal del *tancas*, *Rbms 144*:

Líneas 17 al 29:

La tun bacin lubi hao
u hol tancase
lubi yokol sac uinic tuni
sacal yk yikal lubic
caex
tun a than yokol
cac man
sex
cex cantul ti ku
cex cantul ti bacabe
ekel yk u uayasba
ca tali yokol
ek uinic tun

¡Oh! ¿Cómo cayó el azote
de abertura de la vía láctea?
Cayó sobre el ‘blanco hombre de piedra’,
‘el blanco espíritu del viento’ lo hace caer.
¡Ea pues ustedes!
He aquí tu palabra por encima
para arrancar el mal.
¡Amendranten ustedes!
Aunque sea ustedes ‘cuatro deidad’
aunque sea ustedes ‘cuatro *bacab*’.
El ‘viento negro’ es su señal
cuando vino sobre el
‘hombre negro de piedra’.

Las aves agoreras también son las señales de la dolencia por contar los acontecimientos con su canto en *Rbms 179*.

Líneas 79 al 85:

tun bacin yn u uayasba
yn culic xan
[¿?] yan bin u mutil
tumen u na
tumen u yum
chacal tacay bin u chichil
u mutil cantahlic

¿Entonces cuál es la señal
en mi asentado guano?
Dizque su ave agorera,
por su madre,
por su padre.
‘Rojo o gran mosquero’, dicen es su ave,
el ave de las nuevas que cuenta los acontecimientos.

Finalmente, otro símbolo que funciona como alterego o señal del especialista se lee en el rezo para las secundinas del parto en *Rbms 175-176*. El rezo invoca la ponzoña de las embriagadas bestias míticas, bestias que se relacionan con el especialista por el uso del posesivo *yn*, ‘mi’:

Líneas 27 al 31:

bal tun bacin u uayasba
u cabil yn ci
chacal chocuah cab
u uayasba u cabil
yn ci chac bolay

¿Cómo es entonces? ¿Cuál es su señal?
 Es la ponzoña de mi embriagada
 ‘gran abeja silvestre’;
 la señal de la ponzoña
 es mi embriagado ‘rojo o gran *bolay*’.

Chac bolay es identificado en los vocabularios coloniales como todo animal bravo que mata como el jaguar, gato montes, o demonio; específicamente un tigre bermejo y bravo (*CMM: 186; DMSF 65v; JPP: 65*). Helme y Nielsen en su estudio sobre alteregos sobrenaturales como enfermedades, leen un detalle de la vasija K531 (Figura 44), donde *k'in tahnal b'olay*, “Pecho solar bestia depredadora” es el *wahy* o alterego del sagrado rey de Calakmun, *K'uhul Kaan Ajaw* (Helme y Nielsen 2009: 55). La bestia es un jaguar parado en sus dos patas traseras con el glifo *k'in* o flor (T544) en su pecho. En el contexto de este rezo, el embriagado *chac bolay* pertenece al especialista y es la señal de la ponzoña o causa del problema en el parto.

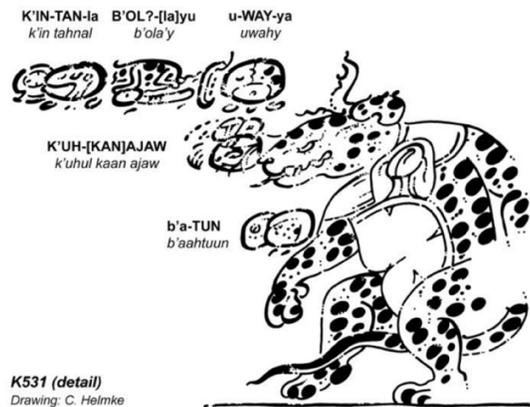


Figura 44: *K'in tahnal b'olay*, Detalle de K531.

Para Helme y Nielsen este es un ejemplo de *wahy* entidad alterego en la iconografía Maya Clásica. Dibujo de Christophe Helmke (2009: 55)

Como bien lo traduce Arzápalo en su trabajo, *uayasba* es el símbolo que representa la situación que se está narrando en el rezo. En esta traducción se escoge la palabra ‘señal’ porque en la narrativa del rezo el especialista se está dirigiendo a los distintos protagonistas de los eventos míticos del origen de las dolencias, de manera que las señales de los sucesos que se van narrando se están reactualizando, recreándose en tiempo presente los eventos mitológicos en la escena ritual.

Efectivamente para el especialista maya y para el estudioso del ritual, estos son símbolos que el ejecutante porta y utiliza en la escena de sus ritos, pero en el discurso ritual son objetos que cargan la esencia de su significante, o en términos del mismo especialista maya son la co-esencia de la entidad mencionada, significado que *uayasba* contiene, al ser su raíz *uay*, el alter-ego, el animal compañero, el que se transforma, el que sueña, su coexistencia en este contexto ritual.

El espíritu, fuerza o poder de la creación del abanico y del bastón de mando

Como viento o espíritu con el que se arrojan las dolencias a distintos puntos del cosmos: *ykal chab ykal xol ykal ual*, *Rbms 19, 24*, ‘espíritu de la creación’, ‘espíritu del bastón de mando’, ‘espíritu del abanico’.

Yikal ual, yikal xol, *Rbms 22, 23*, ‘espíritu del viento del abanico’, ‘espíritu del bastón de mando’.

Como la fuerza o poder de los símbolos con los que se lanzan piedras y se palmotea: *Cal ual, cal xol*, *Rbms 75, 117, 119, 120, 121*, ‘poder del abanico’, ‘poder del bastón de mando’ *Canil ual canil xol*, *Rbms 108, 110, 111, 112*, ‘abanico celeste o serpentino’, ‘bastón de mando celeste o serpentino’.

Roys también traduce estos elementos como el mando y el abanico señalando que también son mencionados en el *Chilam Balam de Chumayel*, y cita la referencia de Thompson al abanico como símbolo de los comerciantes, pero Roys omite al viento de la creación o en un sentido más clásico, la penitencia o *chab*, (Roys 1965: 8). Explícitamente, en *Rbms 24* se lee:

Líneas 120 al 123:

tah tahlah
ti yikal ual
ti ykal xol
ci bin yalabal

Dar palmadas con fuerza
 con el ‘espíritu del viento del abanico’,
 con el ‘espíritu del bastón de mando’.
 Aunque sea ha de ser dicho.

O en *Rbms 117* por ejemplo leemos,

Líneas 39 al 42:

tu menel tin chimtex
tahlahtex
tu cal ual tu
cal xol

por su causa yo los apedreo a ustedes.
 Palmoteen ustedes con fuerza
 con el ‘poder del abanico’,
 con el ‘poder del bastón de mando’,

En estos pasajes, estos símbolos de poder son usados para arrojar piedras y palmotear con fuerza a las entidades que cargan las dolencias para que caigan en moradas o sean cortadas sus

gargantas por las deidades principales como veremos más adelante. Nájera refiere que en las crónicas los indígenas hacían ruido durante los eclipses para proteger a los astros de las mordidas de animales:

[...] Fuentes y Guzmán (1969-1972: 41) señala que entre los pokomanes de Mixco existía... ‘...una cierta ceremonia supersticiosa en ocasiones que se eclipsaba la luna; porque en una y la primera que experimentó y oyó en el pueblo un rumor y alarido inopinado, grande ruido de atabales y golpes que repetían en cueros, tablas, y hierros como rejas y azadas, y que lloraban a grito herido y lastimero las indias porque moría la luna, diciendo que aquello era ayudarla...’ (continúa la autora luego de la cita) También en los casos en que la Luna se eclipsaba, el ruido era el acto ritual por el que los hombres la socorrían (Nájera 2004: 321).

Los símbolos de poder utilizados para golpear con fuerza a las dolencias, arrojarles piedras y palmotearlas, son sin duda los símbolos de poder de los gobernantes: *chab*, *xol*, *ual*. *Chab*, lo hemos traducido como creación, pero recordemos que durante el periodo Clásico tiene una connotación de penitencia y autosacrificio de sangre como se lee en muchas ciudades donde los gobernantes y las familias de élite hacen su primera penitencia, o primera creación, *yax ch’ab*, especialmente en las ceremonias de perforación de niños que posteriormente serán los gobernantes de las ciudades, como lo vimos en el apartado del difrasismo *chab-akab*, (Stuart 2008; Hoppan y Jacquemot 2012). En *Rbms 28* se narra un sangrado de la lengua y la oreja que se refiere como creación o penitencia, el cual es presenciado por la serpiente del linaje, quien toma la sangre del sacrificio al nacer la dolencia en el bastón de mando. El pasaje nos sintetiza la relación entre *chab*, creación y penitencia por ayuno u autosacrificio de sangre, y *xol*, bastón de mando que portan los gobernantes en sus ritos. Es indudable que en los ritos religiosos los bastones de mando fueron sostenidos por los gobernantes en sus manos y el primer paso del rito, la penitencia por ayuno y autosacrificio estuvo unificada al símbolo del bastón que personifica al mismo *Kauil*, deidad del linaje y de la sangre del linaje, el cual, como leemos en este pasaje del manuscrito, pudo ser la entidad que lame y toma la sangre sacrificial corriéndose el peligro de padecer un *tancas*, como parece indicar la narrativa. Sin embargo, estos poderes de creación, y perpetuación de la vida tras alimentar a los dioses con la sangre, *chab* y *xol*, son reactualizados ritualmente para vencer a la dolencia por su fuerza sagrada y del linaje.

Xol o el bastón de mando ha sido ampliamente identificado en la iconografía maya como símbolo de poder del gobernante y permanece su referencia en tiempos coloniales y aún los mayas contemporáneos los portan como insignia de su cargo. Para de la Garza, el cetro de los gobernantes en las imágenes del Clásico o bastón de mando es ‘un símbolo vertical que representa primero al

hombre y después el poder recibido de los dioses. Así mismo, el cetro puede representar el *axis mundi* y los cuatro sectores cósmicos’ (de la Garza 2002: 251), haciendo de los gobernantes el centro del cosmos y ejes de las diversas dinámicas del mundo natural y sobrenatural, de ahí que muchas imágenes de estos bastones sea el cetro maniquí con la imagen del dios *K* o *kauil*, deidad de la sangre del linaje y de los abastacimientos, deidad rectora de la manutención y el poder otorgado al linaje de los gobernantes, siempre representada con su pierna serpentina, de la cual se hace alusión en el manuscrito como el serpentino bastón de mando, *canil xol* (Figura 45).

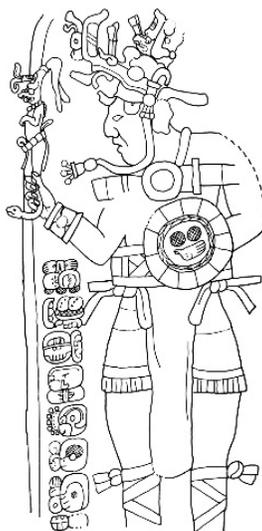


Figura 45: Gobernante sosteniendo el bastón de mando con cetro maniquí. Estela 19 de Dzibilchaltun, Schele Number 5023. Fuente: The Linda Schele Drawings Collection, Famsi. Publicado en 1998.

Para el siglo XVI, Tsubasa Okoshi estudia el árbol genealógico de los *Xiu* del pueblo de *Yaxá*, en una historia pictográfica probablemente elaborada, de acuerdo con el autor, entre 1557 y 1560. La imagen recoge elementos iconográficos tanto prehispánicos como europeos, y el aspecto que se recupera en este estudio es el bastón de mando del fundador del linaje *Hun Witsil Chak*, el cual el autor describe como un cetro en la mano izquierda del gobernante cuyo extremo remata con una cabeza de serpiente semejante a la que porta *Chak xib chak*, en el templo de Chac Mool en Chichén Itzá (Okoshi 2000: 226), como se observa en la Figura 46. El aspecto para resaltar sobre este bastón de mando no sólo es el cabo que termina en forma de serpiente, sino su parte superior que se asemeja a un abanico, pudiendo cumplir las funciones de *kal chab*, *kal xol*, *kal ual*, el poder de la creación o penitencia, el poder del bastón y el poder del abanico que estamos leyendo en el *Ritual de los Bacabes*.



Figura 46: Fragmento del árbol genealógico de los Xiu del pueblo de *Yaxá*.
Tomado de Okoshi 2000: 225.

En el *Popol Vuh*, el bastón de mando aparece en varias oportunidades con un simbolismo axial y político como lo explica Craveri en su análisis de un pasaje donde los antepasados durante la migración del oriente no tenían comida para alimentarse, pero al oler sus bastones, pensaban en comer:

[...] El bastón (*ch'amiy*), en efecto, es un símbolo de mando, así como se observa en Xib'alb'a, donde Ch'amyab'aq/ Ch'amyá Jolom, señor de la muerte y de la enfermedad, es definido Aj-ch'ami, "el de los bastones". Además, los antepasados k'iche' roban junto a las cejas y las barbas de las parcialidades enemigas también el puño de metal de sus bastones (*ki-ch'amik*), para humillarlas.... El bastón es asimismo una señal del camino y del movimiento, connotando a los ancestros por su viaje iniciático al este. La alimentación por medio de los bastones significa la adquisición de su papel dinástico a través de su desplazamiento al oriente y de su rito de transición. El palo de madera se asocia también a la isotopía ígnea o sea a la fertilidad y la regeneración, además de tener un valor fálico. El uso de los bastones implica, entonces, una fecundación del espacio en que se mueven los personajes y una regeneración. Los primeros hombres se nutren de valores políticos y de sustancia espiritual, subrayando su función específica en el equilibrio de la sociedad [...] (Craveri 2007: 294)

Entre los mayas actuales el bastón de mando sigue siendo la insignia de poder de los miembros del cabildo. Guiteras describe estos bastones en la comunidad de San Pedro Chenalhó en forma muy precisa, lo cual nos explica su importancia en el ritual medicinal que estamos analizando:

[...] Cuatro de los miembros del ayuntamiento llevan bastones, emblemas de su cargo: el presidente, el síndico, el gobernador y el alcalde primero. Estas varas o bastones de autoridad, que han venido transmitiéndose de generación en generación, son livianas, oscuras, con un herraje plateado en ambos extremos, y un anillo de plata colocado a diez centímetros del extremo superior, y del que cuelgan estrechas cintas rojas y verdes de unos treinta centímetros. En el cabildo, los bastones se colocan horizontalmente en dos clavijas de madera, empotradas en el muro, sobre los bancos; en la casa, se les envuelve cuidadosamente en una tela o un papel para evitar que se ahúmen a causa del fogón. Dos veces al año, los mayores las lavan y asean con arena en la corriente del río, antes de entregárselas a las nuevas autoridades, y otra vez, seis meses más tarde. La esposa del

funcionario, cuya obligación es adornar y ofrecer incienso todos los miércoles del año a la vara de su marido, debe evitar tocarla y sólo puede hacerlo cuando la baja de su lugar de honor y la vuelve a poner, por medio de nueva servilleta bordada. En otras circunstancias, el bastón de mando constituye un tabú para las mujeres. Uno de los deberes de los mayores es entregar su vara por la mañana a cada representante y pedírsela por la tarde, para colocarla reverentemente en su sitio. Hace lo mismo los domingos, pero este día aguarda al funcionario, a unos diez metros de su puerta. Cada uno de los miembros integrantes del cabildo, incluso los mayores, recibe al tomársele el juramento de su cargo, un bastón nuevo, de 1.80 metros, que conserva como recuerdo de los puestos desempeñados. Sólo los regidores y mayores usan esta vara de mando al efectuar un cometido especial en las ceremonias [...] (Guiteras 1996[1961]: 80).

Vemos entonces el profundo significado y contenido ritual del bastón de mando que no sólo representa una insignia de poder, sino la sacralidad del cargo al ser manipulado con respeto y evitando su contaminación con el mundo profano.

El abanico, *ual*, aparece en diversas escenas de corte o en figurillas en cerámica donde las deidades N y M, gobernantes, mujeres del linaje y danzantes lo portan para el Clásico, Posclásico, y posteriormente en cuentas coloniales y etnográficas que describen las danzas donde los bailarines acentúan su movimiento usando los abanicos. Thompson nota que la deidad clasificada por Schellhas como el dios M, es un personaje que aparece en la cerámica maya y en los códices denominada *Ek Chuah* en maya yucateco colonial, o *Ik chauh* en putún-lacandón, el cual define como el dios maya de los comerciantes y remarca que en las escenas donde aparece esta deidad, ésta y los personajes que la rodean llevan en su mano un abanico como símbolo de los comerciantes (Thompson 1990[1970]: 306-307), figura 47.



Figura 47: *Ek Chuah*, portando un abanico en gesto de danza. (K1549 © Justin Kerr)

Taube en su artículo sobre el humor ritual, aborda las representaciones del dios N en escenas de festividades o dramatizaciones como los ritos de año nuevo o los cambios de gobierno, donde el dios N o *Pauhtun* o los personajes aderezados con los atributos de esta deidad, como el tocado de red, portan en muchas ocasiones el abanico, junto con sonajas e instrumentos musicales indicando un tiempo de celebración festiva posterior al rito fundamental religioso (Taube 1989: 352), como se observa en las figuras 48 y 49.



Figura 48: Zarigüeya portando bastón *chicahuaztli* y el abanico en la sección de los ritos de año nuevo. *Códice Dresde 27*. Tomado de Villacorta y Villacorta 1977.



Figura 49: Personaje con insignia del dios N o Dios N con tocado de red, sosteniendo el abanico y el bastón *chicahuaztli*. Columna pintada del Templo del Chac Mool de Chichén Itzá. (Taube 1989: 361)



Figura 50: Figurilla de mujer noble con abanico.

Cerámica modelada, Isla de Jaina, Campeche, Clásico Tardío. Museo Regional de Yucatán, Palacio Cantón: http://lugares.inah.gob.mx/museos-inah/museo/museo-piezas/4460-4460-1650-pj-607-a-0575-figurilla-de-mujer-con-abanico.html?lugar_id=493&item_lugar=&seccion=lugar

Halperin en su reciente estudio de las figurillas cerámicas mayas, señala que aunque los hombres son comúnmente asociados con los abanicos, en la plástica maya se observan también mujeres de élite retratadas con sus abanicos redondos como insignia de su nobleza, y en el caso de las figurillas de Jaina, citando a Marilyn Goldstein (1979:77), se nota que las figurillas femeninas portan tres objetos típicamente: un abanico, una pequeña bolsa con copal y un espejo; estos elementos están asociados a rituales de danza, ofrendas, o adivinación (Halperin 2014: 73), como se ejemplifica en la figura 50.

Se observa entonces cómo *chab*, la penitencia en el ayuno o el sangrado como preámbulo a la escena de la creación o ejecución ritual, *xol*, bastón de mando como insignia de poder y receptáculo de la carga sagrada del gobernante y su linaje, y *ual*, abanico utilizado en rituales festivos de renovación de ciclos o cambios como insignia de celebración ritual, son todos elementos de poder convocados en el ritual curativo de este manuscrito para vencer a la entidad que porta la dolencia. Su carácter sagrado encarna no sólo la representación del linaje de los gobernantes, sino también de las deidades que participan en la interacción de los ciclos del cosmos y la vida humana como el dios K o *Kauil* y el dios N o *Pauhtun*.

Las imprecaciones en el marco ritual

Las imprecaciones a las dolencias en el proceso de vencerlas y lanzarlas fuera el espacio ritual y del cuerpo del enfermo pertenecen básicamente a dos categorías. Las expresiones que pertenecen a la primera categoría son oscuras o vedadas y aparecen a lo largo del manuscrito, pero en su seguimiento se logra entrever el significado de las expresiones; y en la segunda categoría se encuentra el insulto a la madre que el primer amanuense trata de suavizar cambiando la primera letra de la expresión por el fonema 'f', el cual es usado al inicio de la colonia para representar el sonido 'p', pero dejó de usarse.

En las expresiones de la primera categoría aluden a la acción de mover los labios sin producir sonidos altos como se hacen los rezos y encantamientos para el derribamiento de la dolencia. El análisis filológico se hace en la traducción, pero aquí se va a mostrar un poco la idea de cómo se amenaza a la entidad de capturarla a través de la imprecación. Roys sólo refiere esta expresión con los verbos del inglés 'to curse, to cast', 'maldecir o arrojar un hechizo' por parte del especialista para vencer a la entidad sin proponer un análisis de su significado (1965: 7, 35). Las expresiones son las siguientes:

ten Chuch̄ batan tancase, 'yo chupo como primer suceso vía láctea', *Rbms 15*

ten C lub a ch̄u tancase, 'Yo rezo y derribo tu planta parásita vía láctea', *Rbms 17,18, 19, 24, 26, 32, 44, 115, 167, 171.*

ten C lub a chuc, 'yo rezo y derribo tu brasa (o captura)', *Rbms 101*

ten ch̄ub a chuc, 'yo rezo (moviendo los labios) tu brasa (o captura)', *Rbms 167.*

ten C lub a ch̄uc tancanse, 'yo rezo y te derribo tu verruga vía láctea', *Rbms 172.*

can ten C lub a ch̄un, 'cuatro veces yo rezo y derribo tu 'corozo-árbol', *Rbms 183,184.*

ten cel u ba chuc tex, 'con mi propio frío los cazo a ustedes con trampa', *Rbms 211.*

Como puede observarse, la expresión está vedada en algunos casos y sólo recorriendo la imprecación a lo largo del manuscrito se va descubriendo los morfemas que hacen falta para completar un vocablo o las palabras que se intercambian en la expresión. Siguiendo la ortografía del amanuense, *Ten C lub a ch̄u*, por ejemplo, ofrece claramente los vocablos *ten, lub, a, ch̄u*, pero la letra *C* nos quita la posibilidad de saber el verbo; sin embargo en *Rbms 167*, el amanuense utiliza una expresión similiar: *Ten ch̄ub a chuc*, donde *ch̄ub* es mover los labios como rezando. Otra pista en la interpretación de esta fórmula se lee en *Rbms 211, ten cel u ba chuc tex*, 'con mi propia fuerza

los atrapo a ustedes’, expresión que guarda la misma idea del rezo como forma de cazar o atrapar la dolencia, como se ha interpretado en los títulos que el amanuense da a algunos rezos con la frase *u peɔil*, la cual también implica la oración y la ceremonia como trampa para atrapar a la entidad que carga la dolencia como se explica a través de los vocabularios en la traducción de estos títulos. *Ten C lub a çhu tancase*, podría traducirse entonces como ‘yo rezo y derribo tu planta parásita vía láctea’, o ‘con mi propia fuerza o frío derribo tu planta parásita vía láctea’, figura metafórica que claramente representa a la Vía Láctea como un árbol al que se le derriba la planta parásita.

La planta que en esta traducción se traduce de la voz colonial como parásita, *çhu*, es identificada como *Tillandsia fasciculata* o *brachycaulos*, especie que en *Rbms 14 y 63*, es nombrada como *mis*, planta asociada por su forma con las garras de la guacamaya, y como planta con la que el especialista barre el viento del *nictē tancas*. Esta especie también es la planta del linaje del *Hun peɔ kin tancas*, planta llamada en ese contexto *hunpeɔkin che* o *yaban* en *Rbms 87*.

La segunda categoría de imprecaciones es el insulto a la madre en maya yucateco, *pel u na ta uach*, el cual ocurre trece veces a lo largo del manuscrito como se detalla a continuación con sus variantes:

Pel u na ta uach, ¡las vergüenzas de tu madre en tu miembro!, *Rbms 128*

Fel u na ti yach, ¡las vergüenzas de tu madre en el agujijón!, *Rbms 135, 136, 137, 145*.

Fel u na ta uach, ¡las vergüenzas de tu madre en tu miembro!, *Rbms 153, 161, 162*.

Fel u na ta na uach, ¡las vergüenzas de tu madre en el miembro de tu madre!, *Rbms 159*

Como puede observarse, la expresión es utilizada de manera correcta la primera vez que se introduce en el manuscrito, pero luego se suaviza utilizando el fonema *f* que fue usado para representar la *p* en manuscritos del tardío siglo XVI y temprano siglo XVII (Knowlton 2008: 99). Las entradas para *yach* y *uach* en los vocabularios coloniales son las siguientes: *Yach*, agujijón en general, *yach yik’il kab*, agujijón de abeja; *yach xux*, agujijón de avispa, (*DMC: 691*). *Yach*, agujijón de insecto, miembro viril, en las plantas los tallos delgados, (*JPP: 408*). *Yach, ach*, rama o ramo derecho de cualquier árbol, (*BMTV: 559*). *Uach*, es palabra deshonesto de suyo, que dice a los hombres y también a los perros, (*CMM: 588*); probablemente viene del vocablo *chauachal* alargarse, larga hacerse alguna cosa, (*BMTV: 400*).

Yach y *uach* son intercambiables, cuando el amanuense nombra la ofensa a la madre, se está refiriendo al miembro viril, aunque *yach*, en su uso más común de acuerdo con los vocabularios es para nombrar el agujijón o la cualidad larga y delgada de los objetos. En esta

traducción se usa *yach* como aguijón reconociendo que es metáfora del miembro viril. Curiosamente, estas expresiones aparecen en rezos donde los animales ponzoñosos como las serpientes, los alacranes y las arañas están comprometidos por sus picaduras, como también las quemaduras, donde el insulto a la madre es una reacción humana normal en el momento de la picadura o la quemadura.

La decapitación de la dolencia en el marco del mito del lagarto primigenio

El otro evento mitológico con el que contamos con mucha más información es la resolución del mito de la creación cuando al reptil primigenio se le corta la garganta por parte de *Bolon Ti Ku* por haber producido la destrucción del mundo primigenio con una inundación y del cuerpo del monstruo decapitado se formaron tanto el cielo como la tierra. Se ha analizado en el capítulo 2 cómo el *Ritual de los Bacabes* ofrece el mito con sumo detalle a partir de la narración de la historia en *Ix hun peꝁ kin tancas*, quien produce el eclipse lunar en *Rbms 83 al 90*. En esta narrativa mítica del manuscrito, el lagarto de chaquiras produce todas las enfermedades asociadas con el dolor que oprime, cuando el primigenio *Itzam* pinta sus espaldas en el taller de la diosa creadora representada en *Ix Chuen*, creándose la *Ix hun peꝁ kin* y todos los insectos y reptiles que producen mordidas dolorosas y enfermedades relacionadas con el dolor. También se analizó en representaciones iconográficas del *Preclásico*, textos epigráficos y textos coloniales como el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Chilam Balam de Tizimin*, que las deidades en desacuerdo con esta acción cortan el lagarto en dos y se reordena la creación con la intervención de los Bacabes (Stuart 2005: 71-76; Velásquez 2006: 2; Vail y Hernández 2013: 48-52; Knowlton 2010:70). Vamos a observar en este análisis cómo el especialista asume el papel de *Bolon Ti Ku*, para el periodo colonial, decapitando el lagarto del lomo pintado, venciendo así desde la perspectiva ritual, la enfermedad. A continuación, se detallan las acciones rituales del especialista en el contexto de estas estructuras míticas que llevan a la curación de la dolencia trayendo la regeneración al cuerpo del enfermo, humanidad de madera y de piedra que es reivindicada con la restauración de la creación en el ritual medicinal.

En *Rbms 87-90* se narra la resolución del mito, sin identificar la divinidad que controla esta entidad que produce la destrucción, pero si sus consecuencias por arruinar la creación, se le azota, se le abre el corazón, y se decapita. En la acción ritual, el especialista personifica a la deidad que vence al lagarto primigenio, poniéndose de pie para atrapar a *yax huh lo*, utilizando las garras del

ave de rapiña o la tarántula para hacer pedazos o desmoronar al reptil en el rostro del Sol, de la Luna e incluso en el rostro de *Yaxal Chac*, el primer o *Chac*. El especialista utiliza su separador de madera y de piedra, quizá para indicar la decapitación o que lo divide en dos para crear el cielo y la tierra con su cuerpo, acción ritual que se realiza sobre la representación de la humanidad de piedra y de madera:

Rbms 87-90, líneas 96-150:

tu kasah u pacabil u yum
hun kin pacan tu pacabil u yum
ti tu kasah u uich kini
ulicel tu uich U.
hun kin cu
chibal u uich U
ti pecni can caan
tumen ca haoni tu ne
haoni tu holbal bici
ci [bin] yalabal ma bici
binel u cah ti Pe
bel u pucsikal
binel ix u cah
ti xotol u cal tu kasah
yax uinicil te
yax uinicil tun
tu kasah kabal hunten
hi [u] hut cabal hunten
hi x chuen
tumen hunten
acantun
acante
hun tah kik tu pach
acante
acantun
hunten hi chac tuntun ha
chac mosen ha
max yn uuesba
cen ti ualhi
chac tan ek pip
sac chac tan hun kuk
bax u uaesba
u ichac chacal chiuoh
tok hek uichac ca tin Pelhech
cen ti uli yn ch/ucub
yax huh lo
yax ytzam
uatal yn cah yn chucub
yax huh lo
uatal yn cah yn paab
u cuch bob lo

Arruinó el umbral de su padre;
 un día echado de barriga en el umbral de su padre,
 arruinó el rostro del Sol,
 enfermó con frío el rostro a la Luna.
 Un día ¡Ay!
 Mordedura del rostro de la luna,
 allí tronó fuertemente el cielo.
 Por eso luego azotó en el rabo,
 azotó en el agujero ¿Cómo es eso?
 Aunque sea ha de ser dicho sin novedad,
 está yendo a abrir suavemente con los dedos
 la senda a su corazón,
 está quizá yendo
 a cortar de golpe la garganta del que arruinó a la
 ‘primera humanidad de madera’,
 ‘primera humanidad de piedra’.
 Arruinó al ‘torno’ una vez,
 el lodo arruina el torno una vez
 el lodo de ‘la artesana’.
 Por una vez la
 ‘piedra asentada fija’,
 ‘madero asentado fijo’,
 ‘uno propietario de la sangre’ a las espaldas del
 ‘madero cimentado fijo’,
 ‘piedra asentada fija’
 Por una sola vez el lodo del crecido aguacero,
 la tormenta de mi huracanado aguacero.
 ¿Cuál es mi señal?
 Yo dije cuando me puse de pie,
 ‘negra ave de rapiña en el este’.
 En el norte y el este el ‘uno quetzal’.
 ¿Cuál es su señal?
 Las uñas de ‘roja tarántula’,
 sangriento gajo de sus uñas cuando te desgarró.
 Yo digo que vino mi atrapada con lazos,
 ‘primera o verde iguana-guacamayo’,
 ‘primer o verde *Itzam*’.
 Me estoy poniendo de pie, mi atrapada con lazos,
 ‘primera o verde iguana-guacamayo’.
 Me estoy poniendo de pie, yo hago pedazos
 la carga del ‘animal fabuloso-guacamayo’.

paben chac tan tok pap
yn ua[y]esba ca tin paah
tu uich kin
tin paah tu uich U.
yokol yaxal chac
yn ua[y]esba
bax yn ua[y]esba
cen ti uli
x hatzab te
x hatztzab tun
ti[n] lukes yokol
yax uinicil te
yax uinicil tun
hunuc can ahau

Despedacé en el oriente a la ‘sangrienta urraca’,
 mi señal cuando yo lo hice pedazos
 en el rostro del Sol,
 yo lo hice pedazos en el rostro de la Luna
 encima del ‘primer o verde *Chac* (o lluvia)’.
 Mi señal
 ¿Cuál es mi señal?
 Yo digo que vino el
 ‘separador de madera’,
 ‘separador de piedra’.
 Yo separo sobre la
 ‘primera humanidad de madera’,
 ‘primera humanidad de piedra’.
 ‘Único cuatro soberano’

Vamos a explorar ahora las acciones rituales encontradas a lo largo del manuscrito que aportan mas información sobre este evento mitológico fundamental en la curación y restauración del orden cósmico en el plano del cuerpo del enfermo.

La decapitación de la entidad que carga la dolencia es explícita en muchos pasajes con la frase *xot u cal*, ‘cortar de golpe la garganta o decapitar’, la cual es cortada por el especialista o éste suplica a la deidad que le sea cortada de golpe la garganta a la entidad que carga la dolencia. Las deidades que aparecen en este contexto de decapitación son *Oxlahun ti ku*, *Bolon ti ku* y en raras ocasiones, el *Bacab*.

Oxlahun ti ku, *Rbms 34, 39, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 64, 121, 135*

Bolon ti ku, *Rbms 64, 75, 121, 135, 136*

Aquí tenemos algunos ejemplos de la decapitación por parte de las deidades en pasajes de los textos rituales.

Rbms 72, líneas 148 al 154:

cex cantul ti ku
cex cantul ti bacabe
xotex u cal
Pelex tu holmal
u xotol bin u cal
tumen cantul ti ku
cantul ti bacab

Aunque sea ‘cuatro deidad’,
 aunque sea ‘cuatro *bacab*’.
 Corten ustedes de golpe su garganta,
 descascaren en sus partes blandas.
 Es cortada de golpe, dicen, su garganta
 por ‘cuatro deidad’,
 ‘cuatro *bacab*’.

Rbms 77, líneas 265-266:

ti bin xot u cal
tumen hunpic

Allí dicen, cortar de golpe su garganta,
 por el ‘ocho mil dios’.

Rbms 121, líneas 132 al 136:

Chibalnahci
chucnahci
ti xoti u cal
tumen bolon ti ku
oxlahun ti [ku]

después que mordió
después que cazó con los lazos,
cortó de un golpe su garganta,
por ‘nueve deidad’
‘trece deidad’.

Este último pasaje claramente describe el mito que hemos analizado en el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Chilam Balam de Tizimín*, donde ‘nueve deidad’ se hace cargo de *Itzam cab ain* decapitándolo por la destrucción del mundo. En estos pasajes del manuscrito indistintamente tanto los Bacabes, como *Oxlahun ti ku* ‘trece deidad’ y *Bolon ti ku* ‘nueve deidad’ cortan la garganta del lagarto, y se introduce la captura de esta entidad o el saurio con los lazos, como se observa en algunas imágenes de la plástica maya, donde *itzam cab* aparece rodeado por una cuerda, como en la estela 25 de Izapa del Clásico temprano (Figura 36), idea que se repite en *Rbms 73* y *120*.



Figura 51: Figurilla de Jaina, GIII con hacha sobre el saurio.
(Tomada de García 2015: 20, citando a Matos 2010).

Esta diversidad de dioses haciéndose cargo de la decapitación del saurio es analizada por García Quintanilla en las entronizaciones de los gobernantes para el Clásico maya, y la autora encuentra que en la toma de poder de los gobernantes esta narrativa es reiterativa, aunque la deidad que se hace cargo del saurio depende del dios patrono de las ciudades. Por ejemplo, como ya lo hemos analizado arriba, para Palenque GI es el encargado de decapitar al cocodrilo y la autora añade para el gobernante de esta ciudad:

[...] No por casualidad se presenta al gobernante *Mo' Naahb III* en esta Plataforma recibiendo el poder ataviado con los atributos del dios GI, especialmente apreciable en su tocado. Emblemas que indican que está encarnando al dios y sus acciones. Lo que da sentido al hecho propuesto de que el soberano es el decapitador o verdugo del cocodrilo en el momento de la entronización [...] (García 2015: 20), figura 51.

La misma idea es la que encontramos en el *Ritual de los Bacabes*, el especialista encarna la deidad que decapita la dolencia cortándola de golpe, ya sea como síntoma o como animal o entidad que carga la enfermedad, como se lee en los siguientes pasajes.

Rbms 29, líneas 92 al 97:

uay yn kasic ce
uay yn xotic ce
ci bin yalabal
he bin u xiik
uchic u kasale
uch cu xotole

El contagio yo lo impido a golpes,
el contagio yo lo corto de golpe azotando,
aunque sea ha de enunciarse.
¡He aquí dicen, su ala!
Ha sucedido que impide,
así acontece, se corta de golpe.

Rbms 118, líneas 53 al 59:

calam kik kech bacin
xotex u cal
Pelex tu holmal
cante yn chacal Peleb
hek tin xot cu cal
u cool chab
u cool akab

‘Serpiente coralillo sangrienta torcida’ ¿Cómo?
Córten ustedes de un golpe la garganta,
destrocan ustedes en sus partes blandas.
Cuatro son mis grandes picotas,
con las cuales corto de un golpe aquella garganta,
‘atadera floja de la creación’,
‘atadera floja de la oscuridad’.

En este último pasaje se lee la súplica a las deidades para que decapiten a la serpiente coralillo, pero el mismo especialista decide cortar su garganta, encarnando a la deidad que instaura el orden. Luego de la captura y decapitación de la entidad que carga la dolencia, en muchos episodios del manuscrito se narra con detalles el sacrificio del animal que es atrapado para la dolencia específica. A continuación, se analizan estos episodios dentro del marco del ritual curativo de la ceremonia reportada por las etnografías yucatecas, *k'eex*, la cual se encuentra sin lugar a duda, detallada en este manuscrito.

El ritual de intercambio *kex* en los textos del manuscrito.

En las etnografías de los mayas yucatecos existe el concepto de intercambio de comida para las deidades custodias de la milpa o el monte, con el fin de obtener la protección o el mejoramiento de las condiciones de la existencia que se ponen de manifiesto en el contexto ritual. Orihuela en su tesis de doctorado sobre el simbolismo agrícola en la narrativa maya define este ritual de intercambio o *K'eex* como:

[...] los rituales realizados en diferentes contextos y en diversos ámbitos de actividad humana en el que esencialmente se cambia un elemento por otro de características semejantes. Lo que las

personas esperan recibir de los seres con los que formaliza el intercambio es protección, ayuda y obtener recursos para su trabajo en la milpa y el monte. Tengamos presente que el *K'eex* no es un ritual propio de la actividad agrícola, más bien, tiene implicaciones que parecen mostrar el deseo de las entidades de consumir el cuerpo y su energía vital (Orihuela 2015: 236).

Redfield y Villa Rojas señalan que, en casos serios de enfermedad, los mayas de Chan Kom practican el ritual *kex*, cuando la ceremonia de *santiguar* o limpieza de los malos vientos no es suficiente para la recuperación de la salud. *Kex* es un trato que se hace con los vientos para que abandonen el cuerpo del enfermo; si se observa mejoría, quiere decir que los vientos han salido del cuerpo, entonces se realiza el ritual de ofrecimiento de comida a los vientos (Redfield y Villa Rojas 1967 [1934: 174]). En los años 70, Bruce Love observó esta ceremonia en Becanchen y lo define como un complejo ritual medicinal considerado como un pago hecho al inframundo y sus malos vientos cuando son transferidos de una persona a la tierra y a la selva; en este sentido, *kex* significa cambio o transferencia (Love 2012: 40). En el *Ritual de los Bacabes* aparecen varios episodios donde se entreele el sacrificio y ofrecimiento a las deidades de distintos animales asociados a los males sacrificados en los rezos. Uno de los casos más detallados en el manuscrito, se encuentra en el segundo rezo, el cual es un texto general para todos los *tancas*. En *Rbms 14*, el especialista literalmente enfrenta a *kan yah ual kak* ‘recio daño enemigo de fuego’ o deidad del inframundo con el *canhel es kak*, ‘*canhel* encantador o hechicero de fuego’, el cual está a las espaldas de *mo pepen kan*, especie identificada en este estudio como el guacamayo o loro yucateco macho, especie encontrada en los vocabularios como *Ix kan*, o *amazona xantholora*. La forma como ocurre el enfrentamiento es mediante el ofrecimiento al *canhel* del cajete con las entrañas de un animal sacrificado en el contexto ritual narrado con detalles en *Rbms 12*. El animal sacrificado probablemente es el loro yucateco macho, cuyas entrañas se ponen en el cajete por contener los elementos contaminantes de la deidad del inframundo, *can yah wal kak*, padre de los *tancasob* referidos en este rezo. Revisemos el pasaje donde se lee el intercambio. *Rbms 14*.

Líneas 169 al 183:

can yah ual kak
lac tu homtanil ɔa bacin
u nah u ba canhel es kak
bin u pach mo pepen kan
bin u tamnel mo sumk[ak]
u pach bin tankas mo
chebil kuch bin u chochel mo
pixbil kuch bin u tuchil mo
ɔipit kab u hol yit mo

‘Recio daño enemigo de fuego’,
 el cajete de sus entrañas otorgar. ¿Cómo?
 Lo afrenta el ‘*canhel* encantador de fuego’,
 dicen, a las espaldas del ‘guacamayo yucateco macho’,
 dicen, el hígado del guacamayo perdigar
 a las espaldas, dicen, del medio hecho guacamayo.
 Como tela entramada dicen, las tripas del guacamayo,
 como ovillo de hilo, dicen, la molleja del guacamayo,
 como anillo, el ano del guacamayo,

[bah] *bil tok bin yi chac mo*

u misi bin can yah ual kak
u ne mo yal ix ko caan

yx ko munyal ca sihi
u coil akab
u coil chab lae

como casquillos de pedernal, dicen, las garras del guacamayo,
como la *mis*, dicen, ‘recio daño enemigo de fuego’,
como la cola del guacamayo en capas, ‘barrigona (ave) en el cielo’
‘barrigona (ave) en la tierna capa’, cuando nació.
Este es el ‘desatino de la oscuridad’,
el ‘desatino de la creación’.

El *canhel* es definido como serpiente o dragón en los vocabularios coloniales (*BMTV*: 591; o dragón (*JPP*: 42; *BEL*: 177). En el *Chilam Balam de Chumayel* es mencionado seis veces describiendo tres pasajes míticos importantes en la cosmovisión de Yucatán; el vocablo es traducido por Mendiz Bolio como serpiente de la vida, la cual es robada a las deidades asociadas a los rumbos y a los niveles del cosmos cuando se menciona un baño de sangre en Uxmal, como también el episodio de la caída del cielo y el hundimiento de la tierra cuando las deidades del inframundo toman con violencia a las deidades del ámbito celeste. El tercer caso es cuando los *canhelob* aparecen en el relato de la creación de la piedra de la gracia cuando fueron creados los *canhelob ik* o *pauahtunob* asociados a los rumbos direccionales. *Canhel* literalmente significa serpiente que cambia, muda o se transforma, la cual es equiparada con la serpiente emplumada *kukulcan*, (Mendiz Bolio 2000: 5, 52, 64). Roys traduce el *canhel* como la insignia de las deidades descritas en los dos primeros episodios, y como ángeles en el contexto de los *pauahtunob*, capítulo que el autor llama ‘el ritual de los ángeles’, (Roys 1933: 24, 51, 56).

Mercedes de la Garza analiza con detenimiento las distintas traducciones hechas en estos pasajes y por asociación simbólica con las fuentes coloniales deduce que el *canhel* se vincula con las deidades serpentina de la fertilidad, el agua, la sangre, y la vegetación como *Itzamná*, *Chac*, y *Bolon tzacab*, y con las deidades de los rumbos direccionales como los Bacabes y los *Uayeyab*. Para la autora, el *canhel* sería el aliento o principio vital de los seres sagrados, (De la Garza 1986: 167-181).

Thompson en su análisis de estas entidades enfatiza que siempre están relacionadas con deidades de los rumbos direccionales, por lo que su significado sería ‘los cuatro que se suceden unos a otros en el cargo’, ya que el glifo *hel* aparece en pasajes que narran la sucesión de los dioses de las direcciones del mundo, por lo tanto, están asociados a los *chuacs*, los dioses de los vientos y monstruos celestiales. El autor añade que, en las etnografías de Chiapas, el *anhel* vive en las cuevas y al interior de las montañas como señor de estos espacios del inframundo controlando el

flujo de agua y viento, por lo que es confundido con las deidades de la lluvia y las deidades de los vientos. El *canhel* entre los tzotziles es el dueño de la lluvia, del agua de los manantiales, del rayo y del trueno, protector de las milpas, sustentador del maíz y de los alimentos en general (Thompson 1990[1970]: 255, 268). Para Yucatán, en Chan Kom, los *balam* son los guardianes de la milpa y la villa, mientras que los *chaacob* traen la lluvia y los *kuilob kaaxob* son los guardianes del bosque, estos guardianes pueden ser vengativos y traer enfermedades si no se ejecutan las ceremonias adecuadamente (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 111, 113; Thompson 1990[1930]: 291). Cuando analizamos la relación del dios *Chac* en el mito del *Unem Balam* se dijo citando a Steinbach (2015) que los sacrificios del infante con rasgos de jaguar pueden ser parte de un ritual de intercambio con las deidades para garantizar el nacimiento del maíz luego de la estación seca, de ahí que la presencia del dios de la lluvia podría interpretarse como la deidad que recibe la ofrenda para garantizar las primeras lluvias en el inicio del ciclo agrícola.

Regresando a las funciones del *canhel* en el manuscrito, en las etnografías de los mayas actuales, se informan rituales medicinales de intercambio *kex* en ortografía colonial, que tienen características similares al que estamos analizando en este rezo. En Chan Kom, cuando las enfermedades no se curan con la simple ceremonia de santiguar, o limpieza con hierbas para sacar los vientos, el *hmen* debe realizar la ceremonia *kex*, haciendo un pago u ofrenda de comida a los vientos para que abandonen el cuerpo del enfermo; estos alimentos para los vientos consisten en vísceras, picos, garras y plumas del ave sacrificada, (Redfield y Villa Rojas, 1967: 174). En Chac Neh, Quintana Roo, se ejecuta un complejo ritual *kex*, el cual es definido como ‘intercambio’ o el pago hecho a las entidades del inframundo por la transferencia de los malos vientos en la persona enferma, su familia y su casa, a la tierra y la selva. El *hmen* ofrece al inframundo una mixtura de huevos y partes que no se comen de las gallinas utilizadas en la limpieza del cuerpo del enfermo; la ofrenda incluye tortillas, tabaco, velas y largos rezos para sellar el intercambio. El autor explica que la enfermedad extraída del paciente con los huevos y las gallinas es transferida al inframundo con la ofrenda de estos elementos contaminados, enterrándolos en la selva (Love 2012: 40-57). Los trabajos etnográficos mencionan que hay distintas formas de hacer el ritual, pero el principio de intercambio y transferencia de los vientos o carga maligna en aves de corral utilizadas para la limpieza y posterior ofrenda es el principio común en todas las comunidades (Gubler 2011: 204-208).

Aunque en el manuscrito no aparece explícitamente el vocablo colonial *kex* como ritual de intercambio, el rezo claramente describe el cajete con la mixtura de entrañas del animal sacrificado con plantas y la bebida del agave, mixtura que contiene el mal o la dolencia, cualidad de la deidad del inframundo *kan yah ual kak*, y esta mixtura es afrentada al *canhel*, el cual parece tener una función protectora en esta narrativa, probablemente recibiendo no sólo el alimento, sino también transfiriendo la contaminación de la carne al inframundo. Landa al narrar las fiestas de fin de año ofrece elementos valiosos para el análisis del pasaje *Rbms 14*, específicamente en la fiesta del año *kan*, el cual era considerado un año de muy buen augurio porque su patrono era *bolondzacab* y uno de los numerosos elementos rituales era pintar ángeles espantables a sus espaldas como señal de agua. Si el complejo ritual de esta fiesta no era bien ejecutado, se presentarían enfermedades, y debían hacer otro ritual a *itzamnakauil*, a quien sacrificaban un perro o un humano y su corazón junto con otros alimentos eran ofrecidos a la deidad, de quien decían descendía un ángel y recibía este sacrificio, (Landa 2003: 141-142). Curiosamente entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó unas de las funciones de los *anjeletic*, o deidades de la tierra, es la de ser guardianes de la milpa, el hogar, el camino, y las personas, para quienes, en caso de enfermedad, estas deidades de la tierra se encargan de extraer la dolencia con la punta de sus alas (Page 2005: 142). Probablemente en el contexto del rezo, el *canhel* recibe al *tancas* extrayendo la enfermedad, lo cual se narra simbólicamente en la descripción detallada de la desmembración de la guacamaya una vez es enfrentada al *canhel*, simbolizando el triunfo contra la dolencia. En el rezo para el *kan pet kin*, en *Rbms 59*, ocurre la punzación y perforación de la guacamaya ponzoñosa o que carga el mal, la cual es mencionada como la ruindad de la creación y de la oscuridad; en el pasaje se perfora la guacamaya y se le arrojan los ungüentos medicinales que se usan para curar al enfermo.

Desde esta perspectiva, el sacrificio del saurio en el mito de creación puede pensarse como parte de un ritual *kex*, donde luego del desequilibrio, con su decapitamiento se reestablece el orden cósmico y se retorna a una nueva creación, que para el caso del ritual medicinal, se regenera el estado de salud. Esta idea la hemos discutido en el análisis de *Rbms 88*, donde el lagarto de chaquiras es atrapado y se le azota, para posteriormente abrir con los dedos el atuendo de su corazón y cortarse su garganta por arruinar la creación; el especialista en este pasaje personifica a *Chac*, deidad que trae el bienestar con los efectos calmantes de la lluvia.

En el rezo para la extracción del asma se describe con detalle el sacrificio de una tortuga, *ak*; *Rbms 72-73*, líneas 150 al 181:

xotex u cal
Pelex tu holmal
u xotol bin u cal
tumen cantul ti ku
cantul ti bacab
ti bin oc ti kak bacili
ti ix bin oc ti nocacili u holmal
ti ix bin oc ti nocacil u holi
ti ix bin oc tu tan nocacil u tani
ti ix bin oc ti nocacil u pachi
ti x bin oci tij mucacili
ti x bin oc ti yit nocacili
yiti pecheb
takin bin u ne ac
takin oc tu tan sol

takin bin oc tu pach uich
u pichin il bin chan kas nen
la bin oc tu uich
u pichin il bin sac bob
tij la bin oc tu pet u uich

pichin il bin sacal lukub
chacal lukub
tij la bin oc tu canal co
tu cabal co
pichin il bin cabil kan tun ti
ti bin u chaah u kinami
tij x bin pichin tabi
sac hol chac hol
ti bin tu chaah u holol u cali
ti x bin tu chaah yom u chi
ti x bin tu chaah u bay
chibali chucnahci

Corten ustedes de golpe su garganta,
descascaren en sus partes blandas.
Es cortada de golpe, dicen, su garganta
por ‘cuatro deidad’,
‘cuatro *bacab*’.
Allí dicen, penetrar el fuego de la dolencia tísica.
Allí dicen, penetrar en la bóveda en su parte blanduzca.
Allí dicen, penetrar en la bóveda, en la entrada.
Allí dicen, penetrar en el medio de la bóveda, el centro.
Allí dicen, penetrar en la bóveda en la parte trasera.
Allí dicen, penetró allí muchas veces.
Allí dicen, penetrar hasta el fondo de la bóveda
en la chata parte trasera.
Dorado, dicen es el rabo de la tortuga galápagos.
Dorada perforación en medio de su carapacho
(caparazón).
Dorada dicen, la perforación detrás de su ojo (o rostro).
Exprime con coraje, dicen, el pequeño arruinado espejo.
Así dicen, penetrar en su rostro,
exprime con coraje, dicen la ‘blanca *bob-planta*’.
Entonces, así dicen, penetrar en la parte circular del
rostro,
exprimir con coraje, dicen, el el blanco cascarón’,
‘el rojo cascarón’.
Allí así dicen, penetrar en su diente superior,
en su diente inferior.
Exprimir con coraje dicen la ponzoña amarilla de piedra.
Allí ha de tomar su ponzoña,
allí dicen, horadar el lugar
blanca entrada, la roja entrada.
Entonces dicen, tomó la agujereada garganta,
entonces dicen, tomó la espuma de su boca,
y entonces dicen, tomó la red,
mordió, después cazó con los lazos.

La descripción del desmembramiento de la tortuga continúa con sumo detalle en las siguientes páginas, penetrando el corazón, la hiel, las tripas, el ano, el pecho, sus vergüenzas, mientras se observa si la humanidad de madera y piedra se logra dormir y serenar, trayendo el poder del abanico y del bastón de mando, suplicando a *Bolon ti ku* que intervenga, hasta que los ocho mil dioses cortan la garganta del animal. La extracción del corazón como forma del sacrificio del animal que porta la dolencia se narra como hemos dicho en *Rbms 88*, y también en *Rbms 125* y *205*, en los cuales la planta *sahom* es usada como instrumento para las perforaciones de la lengua o apalancar el corazón, este último probablemente de manera simbólica por la pequeñez de la planta.

El sacrificio de animales y su extracción del corazón es narrado por Landa en su descripción de la ceremonia del mes *mac*, llamada *tuppkak*, probablemente ‘trueno del fuego’, o *tupkak* ‘apagar el fuego’, pues es dedicada a *Chac* e *Itsamná*, la cual incluye la idea de apagar el fuego con el agua de *Chac* como se narra en el siguiente fragmento:

[...] Y un día o dos antes, hacían la siguiente ceremonia, a la cual llamaban en su lengua *Tuppkak*: tenían buscados animales y sabandijas del campo que podía haber y había en la tierra y con ellos se juntaban en el patio del templo en el cual se ponían los *chaces* y el sacerdote, sentados en las esquinas, como solían [hacer] para echar al Demonio, con sendos cántaros de agua que allí les traían a cada uno. En medio ponían un gran manajo de varillas secas, atadas y enhiestas, y quemando primero de incienso en el brasero, pegaban fuego a las varillas y en tanto ardían, sacaban con libertad los corazones a las aves y animales, y echábanlos a quemar en el fuego; y si no había animales grandes como tigres, leones o lagartos, hacían corazones con su incienso, y si había animales y los mataban, traían sus corazones para aquel fuego. Quemados todos los corazones, mataban el fuego con los cántaros de agua de los *chaces* [...], (Landa 2003[1994]: 154-155).

Este pasaje se asemeja al ritual de limpieza de la milpa descrita por Love, y anteriormente mencionada en este trabajo, entre los mayas de Bencanchén, Yucatán, donde se cazan a los animales ponzoñosos que cargan la enfermedad, atrapando iguanas, lombrices, serpientes pequeñas y otras criaturas que son atadas en tiras de cortezas de árboles para posteriormente ser quemadas (Love 2012: 126). Recordemos que en el *Ritual* se utiliza la corteza del *hulub* o sus ramas para atrapar y ensartar simbólicamente a la dolencia, como se estudió en las enfermedades relacionadas con el *ix hun peꝰ kin tancas*. En los vocabularios coloniales, la *hulub* sirve para ensartar pescados y su raíz *hul*, refiere a la acción de ensartar, tirar con ballesta, pasar una cosa puntiaguda a través de otras (*CMM*: 261), características que se comparten en las líneas que describen a continuación la caza de las serpientes ponzoñosas, la *kokob* y la *calam*:

Rbms 92-93, líneas 48 a 64

tin paah tu uich kin
tu uich U.
chac hulub tij caan
sac hulub ti caan
chac hulub ti kokob
sac chac hulub ti calam
sac la tij chibalni
uatal yn chucub
hunac ah chibal
uatal yn cah
yn colpayte u kan
uatal yn cah
yn paab bla u kax can
x hun peꝰ kin caan

Yo lo despedacé en el rostro del Sol,
 en el rostro de la Luna,
 ‘roja *hulub*-planta en el cielo’,
 ‘blanca *hulub*-planta en el cielo’,
 ‘roja *hulub*-planta’ para *kokob* serpiente,
 blanca, roja ‘*hulub*-planta’ para ‘serpiente coralillo’,
 en el alba, allí mordió.
 Me pongo de pie, mi cazada con trampa
 ‘gran señor de las mordeduras’,
 me estoy poniendo de pie,
 tiro estirando la red para pescar,
 me estoy poniendo de pie,
 destruyo acaso su alianza
 ‘uno solar que oprime en el cielo’,

kaxnahci
chucnahci be
chacal hun peo kin

después que ató,
después que cazó con los lazos
'roja señora uno solar que oprime',

En la *Relación de Mérida* se narra la ceremonia del lagarto que se pintaba como representación del diluvio y de la tierra, y sobre este lagarto prendían fuego, sobre el que todos los participantes de la ceremonia pasaban, interpretado por el cronista como que todos iban a morir por fuego; en esta ceremonia el sacrificio por extracción del corazón de animales y personas es también descrito (de la Garza 1983: I-72).

En el ritual de curación descrito en este manuscrito, el especialista maya reordena la creación utilizando los referentes simbólicos y mitológicos contados por sus ancestros en los textos prehispánicos y los manuscritos coloniales. El especialista personifica a las deidades para enfriar el cuerpo del enfermo como para decapitar la entidad que porta el mal, elabora el ritual de intercambio *kex* con el *canhel* y probablemente con los Bacabes, a quienes permanentemente invoca por su presencia y ayuda. El especialista médico maya personifica a *Chac* con sus símbolos fríos y refrescantes, personifica a *Bolon ti ku*, *Oxlahun ti ku*, deidad nueve y trece para atrapar con los lazos y cortar de golpe la garganta del animal ponzoñoso, narrando las señales que informan la naturaleza de las dolencias y los efectos de sus acciones rituales con el uso del poder ritual del abanico y el bastón de mando, sus imprecaciones, para finalmente llevar a cabo el ritual de intercambio de sacrificios de animales con las deidades del inframundo para sellar el mal y recuperar la salud. Se entiende entonces que la estructura ritual que hemos estudiado en este manuscrito yucateco del siglo XVIII obedece a un proceso de larga duración, estrictamente maya, que no mezcla conocimientos europeos, excepto por la mención de 'Jesús', 'María', o la finalización de los rezos con 'Amén', elementos que no alteran el simbolismo mítico y ritual propiamente maya.

CONCLUSIONES

El aporte principal de este trabajo es la elaboración de la paleografía y traducción crítica comentada del *Ritual de los Bacabes*, cuyos resultados se discuten en los capítulos de este estudio. La traducción difiere sustancialmente de las traducciones hechas por Roys (1965), Arzápalo (1987) y Bolles (2003) porque la paleografía mantiene las grafías del manuscrito sin cambiar los vocablos por otros convenientes desde la perspectiva del traductor, como se observa en las traducciones anteriores. En este estudio se mantiene la voz colonial utilizando las entradas de los vocabularios coloniales evitando en lo posible el uso del Cordemex (1984), el cual ofrece valiosas contribuciones del maya yucateco moderno además de las fuentes coloniales, o la Combinación de Vocabularios hecha por Bolles (1997), la cual unifica la ortografía de todos los vocabularios coloniales y tiene muchos errores en las entradas y sus fuentes. Para evadir interpretaciones inadecuadas, este estudio utilizó las fuentes lingüísticas coloniales directamente para la escogencia de los significados dentro del contexto semántico de los textos. La traducción también ofrece consistencia en los términos coloniales escogidos a lo largo de todo el trabajo para mantener las mismas expresiones en difrasismos y fórmulas rituales repetitivas dentro del documento, cotejo que verifica una coherencia interna intencional en la estructura ritual dada por los amanuenses.

A pesar de la reducción colonial a la que se enfrentaron los mayas peninsulares, los vocabularios coloniales ofrecen todas las entradas necesitadas a lo largo del manuscrito, pero el trabajo filológico realizado permite una discusión crítica de los significados profundos de los textos en los que los amanuenses a través de los recursos propios del lenguaje *suyua*, son participantes activos de los significados que introducen mediante recursos retóricos como difrasismos, paralelismos, metonimias, metáforas, personificaciones y particularmente las paranomasias. Estos recursos del lenguaje *suyua* no pueden leerse únicamente como estilísticos del discurso o sólo como recursos nemotécnicos de fórmulas que pasaron de generación en generación, sino como una parte activa de la lengua en el momento de su uso en el texto escrito u oral, lenguaje que transmite con detalle la intencionalidad de las historias contadas que en el *Ritual de los Bacabes* obedecen a mitos que informan todos los elementos sagrados que participan en el proceso ritual. Como lo precisa Ligorret, el lenguaje *suyua* permite a los autores de textos rituales coloniales hacer una transliteración de hechos consignados en códices antiguos y de los provenientes de la tradición oral y la memoria colectiva (2000: 59). En el caso específico de las

ceremonias rituales que estos textos narran, se enfatiza la reactualización de las historias míticas con acciones estipuladas en un orden específico, gestos repetitivos, y el uso de objetos que trae el médico yucateco a la esfera ritual; todos estos elementos hacen parte de la memoria colectiva que interconecta la palabra con la acción mediante la personificación y reactualización de esta memoria histórica en cada acción ritual. De ahí que el médico yucateco hace transacciones de significado con estos textos y es consciente de sus sentidos porque él mismo personifica a las deidades y hace intercambios con entidades sobrenaturales para vencer las dolencias. Esta lectura se hace a lo largo de esta traducción del *Ritual* y nos informa de cómo los médicos tradicionales participaron activamente de la memoria colectiva que a finales del siglo XVIII continúa las narrativas y mitos de larga tradición.

Un ejemplo de esta continuidad de conceptos prehispánicos se observa en el uso de los difrasismos *chab-akab* y *sihil- chab*. Para el yucateco colonial estos difrasismos se leen como la creación en la oscuridad o el amanecer y el nacimiento de la creación siempre asociados a días calendáricos en el tiempo mítico. Roys los interpreta como los aspectos masculinos y femeninos de la creación, en términos de lujuria en la oscuridad (1965: xv) lo cual está muy lejos de lo que el mismo manuscrito sugiere en sus textos. En *Rbms* 188 se introduce un difrasismo en forma de paralelismo para *chab-akab*, el cual se intercambia por *sian tok-akab*, como se lee a continuación:

hun ahau u sian tok Uno soberano es el día del nacimiento (o regalo) del pedernal (o sangrado)

hunuc can Ahau akabe Único cuatro soberano la noche (o el amanecer)

Para el maya yucateco *sian* significa hechizo, encantamiento, el día del nacimiento, como también lo regalado, donado, cosa ofrecida (*JPP: 417; BMTV: 491; BEL: 184*). Estas significaciones son intercambiables en este contexto por el recurso metonímico y se puede leer que en el día de la creación se ofrece el pedernal o el sangrado, aspecto que como se discute en el capítulo 1 hace parte de las mismas significaciones leídas en textos epigráficos para difrasismos *sihil-ch'ab-ak'ab*, los cuales designan para el periodo Clásico la ofrenda o regalo sacrificial de la penitencia en el amanecer (Stuart, 2008; Hoopes y Mora-Marín, 2009; Hoppan y Jacquemot, 2012; Knowlton, 2010, 2012, 2015; Houston, 2018). Estas significaciones hacen referencia a una acción ritual iniciática que marca la sacralidad del espacio y tiempo presente al reactualizar el tiempo de mito cuando los dioses crearon y los antiguos gobernantes y dieron continuidad a sus linajes. El manuscrito también ofrece varios textos que describen escenas sacrificiales de auto-sangrado en

contextos que mencionan el banquillo del cargo o *kan che* (CMM: 325); textos que al mismo tiempo describen la acción ritual de sacrificios de animales mediante el ritual de intercambio *k'ex*, el cual es descrito en etnografías tempranas y contemporáneas de la península yucateca.

También se encontró en este estudio que *Chab* es la acción ritual de la preparación medicinal, el médico yucateco prepara las medicinas ya sea por cocimientos o machacados, dejándolas reposar en espacios donde el viento no las toca por un cierto número de días para crear la medicina. Estas ideas se encuentran en el texto para la preparación de la planta *hobonte kak* en *Rbms 100*, en el texto para preparar una bebida con la planta *chac che* para el tratamiento de las lombrices en *Rbms 133*, y en el texto para extraer el *tancas* mediante sangrados con la punta del ágave en *Rbms 143*. Estas creaciones medicinales son narradas en primera persona para el médico creador y tercera persona para el padre creador, las cuales se ejecutan en un espacio sagrado donde la penitencia o castidad se mencionan con el verbo *chabtahba*, que en yucateco se refiere no sólo a la acción de la creación sino a abstenerse de deleites carnales, ser casto y hacer penitencia (CMM: 207; DMSF: 78(V.1)). En este sentido, el sacerdote médico yucateco de finales del siglo XVIII entiende las significaciones de la creación como un proceso de preparación que incluyen la penitencia, la abstinencia, la castidad, hasta el ofrecimiento de la sangre sacrificial. Estos conceptos son parte de la memoria colectiva compartida en las tierras altas y bajas desde tiempos anteriores a la Colonia y son representadas claramente en este manuscrito colonial tardío. Si reinterpretamos pasajes de idolatría en las *Relaciones de Landa*, encontramos que los sacerdotes, artesanos, *chaces*, médicos, cazadores, entre otros, inician sus fiestas con ayunos y auto-sangrados, lo cual cae dentro del contexto de las connotaciones encontradas para *chab*, como ayuno, penitencia y castidad para el maya yucateco colonial, acepciones compartidas con *sihil ch'ab* o el regalo de la penitencia para el periodo Clásico.

Otros difrasismos tratados en este estudio difieren totalmente de las traducciones anteriores en la connotación de lujuria dada para *Cool chab – cool akab*, o la atadera floja de la creación y la oscuridad, *Col chab* o el despojo de la creación y *colba chab – colba akab* como las tapaderas flojas de la creación y la oscuridad. En el manuscrito estos difrasismos aparecen en contextos de la creación y oscuridad de algo que ha sido halado y despojado y como consecuencia la creación se desnivela, se encuentra floja, desatada, desanudada, desenterrada, implicando el desequilibrio o la carga del mal que ha salido por las tapaderas que no han sido ajustadas. Cabe resaltar que estos difrasismos aparecen en los primeros textos del manuscrito, los cuales obedecen a plegarias más

tempranas por el uso de antiguos términos como los mismos vocabularios aclaran en sus entradas y que son aspectos que se anotan en la traducción. En el *Chilam Balam de Chumayel* en la página 24v del manuscrito se menciona el despojo del *canhel* con la frase: *ca uchi col cangelili*, “cuando aconteció el despojo o robo del *canhel*”; esto ocurre en el pasaje de la destrucción donde los Bacabes llegan a nivelarlo todo. Estas ideas se pueden comparar con textos míticos que ofrece la epigrafía, por ejemplo, la Estela C de Quiriguá, en la que Vail y Hernández (2013) leen el texto de la creación donde tres piedras son instauradas por diferentes deidades, dos piedras del trono se plantan usando el verbo *tz’ap*, y la última piedra se ata o enlaza con cuerdas con el verbo *k’al*. Otra idea similar en el periodo Clásico se lee con el glifo *makom* o tapadero en el texto del Cráneo de Pecarí de la Tumba 1 de Copán. Helme y Nielsen (2009) sugieren que dos gobernantes marcados por el glifo *makom* son responsables de guardar los portales del inframundo cerrados. Para la Colonia, Bernal (2013) refiere a *macóm* como un dios del rayo, de acuerdo con un documento de finales del siglo XVII del grupo ch’ol-lacandón de Sac Bahlán; en sus fiestas de año nuevo se ofrecía copal al dios del trueno para no recibir su azote. En el *Ritual* podemos correlacionar estas ideas con la deidad *Ix mac u hol cab*, o “señora que tapa los agujeros de la tierra”, *Ix ma uaye* o “señora que no es de aquí”, *Ix ma uayec* o “señora que sueña o se transforma”, la cual he asociada con *Ix wayib*, reportada en el periodo Clásico en los textos que narran el complejo mítico del dios viejo N y la señora serpiente (Ver García Barrios y Valencia, 2007; García Barrios, 2011; Steinbach, 2015). Finalmente, para cerrar esta idea de las ataderas o tapaderas flojas o que se desanudan, el manuscrito ofrece textos para el sellamiento o cierre de los vientos en *Rbms 194* con *mac ik*, y *Rbms 206* con *mac ti yikal*, *pabal ikal*. Estos tratamientos también aparecen en los vocabularios coloniales para los problemas del abdomen abultado donde los especialistas son mencionados como el *ah mac ik*, *ah kaxnak ti ya nak*, *ah kax nak*, o médico que echa bizmas y cura dolores de barriga (CMM: 46). Las significaciones de sellar y cerrar lo desajustado se mantienen en los mitos de creación y destrucción como se observa en el *Ritual de los Bacabes*.

Otro rasgo reiterativo en los textos del *Ritual* y que ya había sido señalado por epigrafistas son los elementos topográficos celestes que se comparten con los textos del Clásico. El difrasismo *caan-munyal* en el *Ritual de los Bacabes* se ha leído en otras traducciones como cielo-nube, pero el manuscrito sólo menciona nube o *muyal* como atributo de la diosa propietaria de los sellos y la escritura, *ix hun calab muyal*. Los amanuenses escriben para el difrasismo en cuestión el término *munyal*, el cual se ha interpretado en este estudio como una escogencia intencional de los

amanuenses pues aparece a lo largo de todos los textos. *Munyal* hace referencia a las capas tiernas del cielo, como claramente se lee en *Rbms 15*:

<i>Tal tu hotas caan yal</i>	Viene de la quinta capa del cielo, capa
<i>Ix ti tzab yal</i>	‘constelación de los cascabeles’, capa
<i>Ix ho ti munyal</i>	‘cinco tierna capa’

Esta insistencia en la capa es lo que me hace traducir *munyal* como tierna capa y no como nube, además que está tierna capa siempre está asociada a la constelación de los cascabeles y los cuatro descansaderos, espacio topográfico celeste de intersección de la Vía Láctea con la Eclíptica, donde se observan la constelación de la cabrillas o pléyades, el cinturón de orión, y la constelación de géminis, espacios celestes que son reiterativos en este manuscrito. Erik Velázquez (2005) hizo la asociación entre *Ix ho chan ek*, “la estrella cinco del cielo” del *Ritual* y *Nah ho chan*, casa del quinto cielo del periodo Clásico, lugar donde los dioses remeros instalaron las tres piedras del fogón.

En el manuscrito se narran eventos astronómicos que no habían sido leídos anteriormente en otras traducciones o estudios sobre el *Ritual* y que en este trabajo se sistematizan y se demuestra su naturaleza comparando los elementos intertextuales del documento y sus equivalencias con eventos astronómicos encontrados en textos prehispánicos, coloniales, y en fuentes etnográficas. Las deidades solar y lunar en el *Ritual* son astros que en su movimiento cíclico crean narrativas de creación y destrucción contadas con sumo detalle en este documento. El manuscrito describe los nombres de la diosa en sus fases lunares, por ejemplo, *Ix hun ye ta*, *ix hun ye ton*, en los aspectos de la diosa como luna creciente a luna llena por su connotación de punta de lanza y punta de miembro viril, aspectos de la potencia masculina encarnados por la diosa lunar. La diosa como luna menguante hasta su desaparición completa aparece como *Ix bolom puc*, la cual siempre es asociada con *Itsamná* y mora en los cerros, por lo tanto, se relaciona con las deidades de la caza y de la cuerda. La diosa como luna nueva, amenaza en su rol de destrucción por su conjunción con el Sol y la posibilidad de producir un eclipse. La diosa también es mentora de la vejez y la muerte en un rezo escrito por la segunda mano y que fue interpretado por Arzápalo como un texto para la erección, interpretación lejana de la que se sustenta en este trabajo.

La diosa lunar juega el papel más importante en sus conjunciones con espacios celestes o astros, como *Ix Uoh*. El manuscrito ofrece los epítetos de la diosa *Ix Uoh ti caan*, *ix uoh ti munyal*, o escribana en el cielo y en las tiernas capas, *hun sipit caan*, *ix hun sipit munyal* o uno-conjunción

de la luna en el cielo y en sus tiernas capas, *Ix nap ti caan ix nap ti munyal*, o la mordelona del cielo y de las tiernas capas. En esta traducción se decide *Ix Uoh* como la escribana por las entradas coloniales, pero en los textos siempre remite a la mordelona o directamente a la conjunción lunar. En el periodo Clásico, *Uoh* es el segundo mes del *haab*, el cual también es llamado *Ik'atan* en su aspecto como esposa en la lengua ch'olana. En los códices del Posclásico, el gliflo *Ik'atan* o T552 ha sido leído como las conjunciones lunares, por ejemplo, en el Códice Dresde 21c (Tedlock y Tedlock 2007). El manuscrito también nos informa de las conjunciones lunares que juegan un papel muy importante en los eclipses solares. *Chiuoh tancas* e *Ix hun pet kin tancas*, ofrecen narraciones donde la luna como *Ix Uoh* o conjunción lunar, produce el eclipse solar total o el eclipse solar parcial y alunar, como se interpreta en este estudio. Los dos textos usan la paranomasia para ocultar el verdadero significado de los rezos. *Chiuoh tancas*, se ha leído en todas las traducciones como el frenesí de la tarántula, literalmente ese es su significado, pero el análisis intertextual nos muestra que se trata de la mordedura o la conjunción lunar al Sol produciendo el eclipse total. La planta asociada a este *tancas* es *Koch* (*Cereus Undatus*, Haw), o la pitahaya, también llamada *uo*, *uob*, *sac uob*, o *chac uob* (EBM: 339); el ave agorera es un insecto, el saltamontes o *xakatbe*, que en este estudio se asocia con la plaga de langostas *Sak* documentada en los Chilames con un augurio devastador generando hambrunas y tiempos difíciles para los mayas. El comportamiento de las langostas puede tener dos fases, una fase solitaria, la cual puede ser confundida con los chapulines y saltamontes, y una fase gregaria cuando esta especie crece en número luego de las sequías seguidas por fuertes lluvias formando la plaga destructora, como lo describe García (2012). La carga ominosa y destructora de *Chiuoh tancas* se expresa como un eclipse total de sol en *Rbms 39*, como *tu tucah u uich kin*, “así fue quemado el rostro del Sol”.

La segunda forma de eclipse solar que se encuentra en este manuscrito se narra en el texto para el *kan pet kin tancas* o *xus tancas*, el *tancas* para las avispas. La narrativa de este texto describe las avispas y aves agoreras que caen precipitosamente del cielo, lo cual ya ha sido ampliamente relacionado con la iconografía de del planeta Venus en las imágenes del Posclásico Tardío como el rápido descenso de 80 días como estrella vespertina. El texto se refiere a los eclipses solares que ocurren cuando Venus es visible como estrella vespertina y muchos de estos eclipses son parciales o alunares, dando un halo amarillo y negro similar al cuerpo de las avispas. El texto menciona reiteradamente una oruga que se usa como paranomasia, *ix kan tanen kin*, *ix kan tanen u*, que puede

ser traducida como “la que está enfrente del Sol” “la que está enfrente de la Luna”, implicando el momento exacto del eclipse solar.

El eclipse lunar es desde mi perspectiva uno de los textos más importantes del manuscrito por los detalles que arroja su narrativa que conectan totalmente con el mito del lagarto primigenio que produce la primera destrucción de la creación. Se trata del texto para la *Ix hun peo kin* en *Rbms* 83. En el capítulo 2 se describen todos los aspectos del mito encontrados en los textos, pero en esta conclusión cabe resaltar que los elementos descritos en estas narrativas se reactualizan en las acciones rituales del especialista a lo largo del manuscrito. *Yax itzam* toma los aderezos de *ix chuen*, y gotea con las pinturas de la artesana sus propias espaldas creando todos los animales ponzoñosos que producen las enfermedades relacionadas con el dolor y también crea como carga a *hunah ah chibal* o “gran señor de las mordeduras”. Los textos del *Ritual* dedicados al dolor describen la creación de estos animales ponzoñosos siempre haciendo referencia a este mito de creación. El especialista médico entonces personifica a las deidades tomando control del lagarto primigenio, cortando su garganta, abriendo su corazón, separando su cuerpo con el separador de madera y de piedra, y finalmente cazándolo con sus lazos, para colgarlo en la planta *hulub*, la cual se usa para ensartar los pescados o animales en la cacería (*CMM: 261*). Esta narrativa del lagarto primigenio se documenta en la iconografía y en textos jeroglíficos del Preclásico, Clásico y Posclásico, así mismo como en fuentes indígenas coloniales, en crónicas de la península yucateca, hasta en las cuentas etnográficas como se demostró en este estudio. Pero por primera vez en un documento indígena se describe con interesantes detalles todos los aspectos del mito como se puede leer en esta traducción del *Ritual de los Bacabes*. La concepción medicinal y curativa se deriva de este mito por el lenguaje utilizado en varios títulos que los amanuenses dan a los textos con el vocablo *Peo*. *Peo* en maya colonial expresa cuenta para capítulos, cantos u oraciones, como también cierta trampa para cazar algunos animales, y el animal así cogido (*CMM: 488*). En yucateco moderno *pets'* ejemplifica el ritual como la imposición de manos con oraciones, ceremonias que practican los curanderos (*DMC: 649*, aporte de Florencio Palomo Valencia). En esta traducción se tomaron estas acepciones de la oración o rezo con el sentido de capturar la enfermedad como una metáfora de la caza con trampas y lazos, como se narra en el mito.

Otros eventos astronómicos descritos en el *Ritual* son las lluvias de meteoros y los cometas, las cuales tienen como carga las afectaciones de fuego en la piel propias de los mayas peninsulares como el salpullido, erisipela, edemas, pústulas, abscesos, entre otros. La narrativa equipara los

síntomas de estas enfermedades con estos eventos astronómicos que retumban el cielo y cuyos epítetos se encuentran documentados en fuentes coloniales y vocabularios, como el *chab kak* “creador del fuego de la nada” y *kak tamay* o “carbunco de fuego” (*JPP: 166*). Las dolencias traídas por los europeos como la viruela, el sarampión y la erisipela, tienen un texto estrictamente dedicado a estas dolencias que son consideradas hermanas menores de los *tancas*, por su reciente aparición entre las patologías mayences.

Estos aspectos astronómicos encontrados en el manuscrito no habían sido interpretados antes de este trabajo. Mónica Chávez ya había relacionado el concepto del azote en su análisis del *Chilam Balam de Maní*, el del *Kaúu*, y este *Ritual*, comentando que en el cielo habitan fuerzas malignas, especialmente en algunas constelaciones desde la astrología europea que sirven como entradas desde las que bajan los males y se esparcen por la tierra (Chávez 2006). En el *Ritual de los Bacabes* las dolencias son el resultado de eventos astronómicos claramente descritos que ocurren en la región que circundante entre las Pléyades, la Vía Láctea, el Cinturón de Orión, y la constelación de Géminis, como leemos en la astronomía europea. El *Ritual* refiere esta área como *ix ho ti tzab, ix ho can be*, principalmente; cuando los astros pasan por esta región celeste toman el difrasismo *caan-munyal* para aclarar que se trata de su tránsito por esta región celeste, como vimos con *Ix uoh caan, ix uoh munyal*.

Las enfermedades en este estudio también tienen la acepción de dolencias, por la implicación del dolor en vocablos como *chibal* o *kinam*, que se circunscriben al mito del lagarto primigenio, en el que la mordedura de reptiles como lagartos y serpientes, o picadura de insectos como avispas, abejas, hormigas, gusanos, entre otros, describen la naturaleza mítica del dolor por la mordedura. Los amanuenses también establecen una diferencia semántica entre *tancas* y *tancase* para marcar el evento celeste la causa de la enfermedad. *Tancas* es el desequilibrio o la enfermedad de frenesí, como se define en los vocabularios coloniales, mientras que *tancase* aparece en contextos espaciales relativos a porciones celestes de la Vía Láctea. De los 45 textos rituales de la primera parte del manuscrito, 26 rezos son dedicados a los *tancas*. Los *tancas* toman nombres de animales o plantas como la guacamaya, jaguar, plumeria, tarántula, avispas, lagartos, escarabajos, entre otros. Este tipo de dolencias afectan la conducta como pasmos, fiebres, convulsiones, pérdida del habla, nervios, irritabilidad, desmayos, hasta enfermedades mentales. Otras dolencias clasificadas como *tancas* son el asma y dolencias respiratorias; dolores en general, específicamente gota y dolores de cabeza; inflamaciones, enfermedades de la piel como úlceras, abscesos, tumores,

y erupciones en el cuerpo, las cuales son referidas como *tancas* de los fuegos. Otras dolencias que no son consideradas explícitamente como *tancas* en los títulos dados por los amanuenses, tienen causas relacionadas con el mito del lagarto primigenio que causan los desequilibrios. Estos son los casos de los problemas en los dientes y las encías, como también los problemas obstétricos y del parto relacionados con la placenta previa y las hemorragias. Otras enfermedades tratadas en el manuscrito y que no se clasifican como *tancas* son los problemas estomacales o las pulsaciones del vientre, lombrices o víboras en el estómago; las quemaduras, las heridas, la picadura concreta no simbólica de arañas y alacranes, así como los problemas de orina y problemas intestinales; la ruptura o dislocación de huesos, la tiña o viento del venado, y finalmente los problemas de la vejez y proximidad de la muerte.

Una pregunta que dejó abierta porque no logro responder en este estudio es qué sucedió con los libros indígenas enfocados en la astrología y las recetas medicinales, como los libros de Kaúa, Chan Kah, Nah, Tekax e Ixil. Estos textos informan de la astrología europea y no de la astronomía maya como encontramos en el *Ritual de los Bacabes*. ¿El conocimiento astronómico se había perdido para estas regiones de Yucatán? Para la familia Canul que produjo manuscritos de distintos géneros, la astronomía maya se conserva en este manuscrito con ricas descripciones de sus observaciones de la bóveda celeste que causarían desequilibrios tanto individuales como colectivos.

Otro mito central en las narrativas del *Ritual de los Bacabes* que no se había estudiado anteriormente se refiere a la intervención ritual curativa que obedece a la acción de especialista quien reordena el desequilibrio con recursos míticos al personificar las deidades que reorganizan la creación luego de eventos de destrucción en los tiempos primordiales. El médico yucateco personifica a la deidad de la lluvia *Yaxhal Chac*, mencionado con este epíteto en textos epigráficos, con sus símbolos reparadores, calmantes y refrescantes que apagan el fuego o dolor de las enfermedades. Se puede vislumbrar a través de los pasajes del manuscrito que nos encontramos ante una perspectiva mítica donde *Yaxhal Chac* no sólo cumple funciones en la milpa para garantizar los alimentos con su lluvia, sino que sus símbolos y atributos son personificados por el médico como la deidad que controla los fenómenos atmosféricos y los trae a los ámbitos que necesitan las cualidades reverdecedoras para el cuerpo de madera y de piedra que representa simbólicamente la creación humana en el plano ritual. El médico yucateco también personifica a *Bolon ti ku*, *Oxlahun ti ku*, deidad nueve y trece para atrapar con los lazos y cortar de golpe la

garganta del animal ponzoñoso, narrando las señales o *uayasba* que informan la naturaleza de las dolencias y los efectos de sus acciones rituales. Entre estas acciones rituales también se reporta el uso del poder del abanico y el bastón de mando o *cal ual, cal xol*, sus imprecaciones, para finalmente llevar a cabo el ritual de intercambio *kex* de sacrificios de animales con las deidades del inframundo para sellar el mal y devolver el equilibrio a quien padece la enfermedad y a su comunidad. Todos estos elementos surgen de esta traducción lo cual nos informa de cómo el rito es pautado y está siempre circunscrito a los mitos primordiales que se reactualizan tanto en los eventos cíclicos astronómicos como en la acción ritual del especialista maya al conectar el lenguaje *suyua* con gestos y acciones establecidas en el marco ritual. Al leerse la traducción que se ofrece en este estudio se puede apreciar el diálogo activo del especialista mediante preguntas, respuestas, difrasismos, y fórmulas repetitivas que narran sus acciones, contando los linajes a los que pertenece la dolencia, las plantas de su linaje, sus aves agoreras, la señal o elementos simbólicos que describen los objetos que está manipulando como los animales que sacrifica, las plantas medicinales y su preparación, o las aguas vírgenes contenidas en los cajetes que llevan, entre otros.

En el contexto colonial este libro sagrado maya hace parte de los textos que fueron prohibidos por los frailes en la reducción colonial por ser considerados fuentes de supersticiones o prácticas de hechicería, y esta es una de las principales razones por la que no tenemos textos cognados o copias de los rezos en distintas poblaciones mayas que nos permitan corroborar que las prácticas rituales hicieron parte de un conocimiento compartido que fue consignado por escrito en los distintos *cahob*, excepto por un corto texto del ritual de enfriamiento de las enfermedades de fuego que es la copia de un folio del *Cuaderno de Teabo*.

Se ha establecido que este manuscrito corresponde a una copia de un texto arquetípico temprano por lo que no se conoce la cronología en la producción de los textos curativos rituales durante el periodo colonial. Este manuscrito en particular fue una empresa donde sólo dos manos participaron en su producción a finales del siglo XVIII. Pudo ocurrir que en el proceso de transcripción de los rezos muchos de los textos se copiaron inmediatamente los maestros y cantores controlaron el sistema de escritura europea en el siglo XVI o las primeras décadas de siglo XVII pasando los libros jeroglíficos a los caracteres latinos, manteniendo los libros arquetípicos fuera del alcance de los frailes. Es posible que hayan realizado copias en diferentes *cahob* de las que sólo contamos con un cognado copiado de un folio del *Cuaderno de Teabo*, pero desconocemos cómo fue el proceso de elaboración de estas copias, qué *cahob* las tuvieron y cómo fue el estilo de estas

copias. Sabemos que la familia Canul produjo manuscritos de distintos géneros y los protegió velando por la legitimidad de su linaje y el bienestar de su jurisdicción. En este sentido el proceso de elaboración de este documento pudo ser supervisado por distintas generaciones llegando a nosotros esta última copia que entrega los rituales de curación para las enfermedades que se padecieron en tiempos prehispánicos y en la Colonia. Cabe anotar que las enfermedades traídas por los europeos como la viruela, el sarampión y la erisipela, tienen un texto estrictamente dedicado para estas dolencias que son consideradas hermanas menores de los *tancas*, por su reciente aparición entre las patologías mayences. Otro texto que informa la introducción de elementos religiosos europeos es el texto para los ancianos que están al borde de la muerte, donde *Ix hun ahau*, toma atributos de la virgen María como su rosario y sortijas.

En la revisión de la composición de este manuscrito se logra entender que este fue un proceso planeado y organizado de manera que los textos obedecen a categorías establecidas por los autores tomadas de uno o varios textos arquetípicos, lo cual favoreció la recuperación de la estructura ritual de los textos medicinales que se encontró en este trabajo. Los autores de este proyecto seleccionaron conscientemente los textos y los agruparon de acuerdo con categorías de enfermedades entendiendo el lenguaje de los textos tempranos. Los autores de este manuscrito no fueron exclusivamente copistas, ellos demuestran ser profundos conocedores de la medicina, los mitos, los eventos calendáricos, terapeutas que sabían las fórmulas rituales, las plantas medicinales, los eventos causantes de las dolencias, las preparaciones de las recetas, la manipulación de los enfermos, las negociaciones con el mundo sobrenatural y sus dioses, y todos los elementos que permiten restablecer la salud y la recuperación del equilibrio espiritual en su comunidad. ¿Cómo estos autores organizaron los textos creando un texto arquetípico cuya única audiencia fueron los médicos tradicionales mayas que conocen el lenguaje ritual? Aquí se plantean dos escenarios.

Una posibilidad es que los *ah dzakob*, *ah menob*, o especialistas médicos fueron entrenados inicialmente como maestros de capilla y tuvieron el privilegio de acceder a recursos como el sistema de escritura en caracteres latinos, la formación en los principios religiosos cristianos, el acceso a papel y tinta, y al mismo tiempo velaron por la salud de sus *cahob* practicando los conocimientos medicinales de tradición oral y escrita propios de su cultura. Otra posibilidad es que el terapeuta médico conociera los sistemas de escritura tanto europeos como mayas, así como los textos de tradición oral y dirigió a los amanuenses en la copia leyendo en voz alta los textos y

recitando los rezos que pasaron oralmente por generaciones para ser copiados extensivamente por los maestros de capilla. Lo cierto es que los textos fueron producidos para una audiencia específica que fueron los especialistas médicos o *ah dzakob* de finales del siglo XVIII y las futuras generaciones.

Los terapeutas médicos no tuvieron ningún lugar dentro de la estructura social definida por la reducción de los frailes españoles, pero dentro de la perspectiva de las comunidades mayas en el *cah*, ocuparon un lugar privilegiado porque las enfermedades y las epidemias fueron parte de los retos de supervivencia en la reducción colonial. La formación de estos especialistas médicos corresponde al nivel del *ah men*, como lo explican Redfield y Villa Rojas (1934), sacerdotes chamanes que conocen la herbolaria y ejecutan los rituales para curar las enfermedades. Por el manuscrito sabemos que también dominaron la astronomía y poseyeron un nivel de literidad extraordinario por la comunicación de los conceptos rituales y procedimientos con detalladas descripciones, ofreciendo una ortografía consistente con un control sintáctico y semántico en el uso de recursos estilísticos variados y basados en un lenguaje *suyua* que sólo los especialistas médicos mayas pudieron entender. En tiempos prehispánicos, los miembros de élite entrenados para convertirse en sacerdotes y escribas aprendieron cómo reconocer y llevar la cuenta de los movimientos de cuerpos celestes, entendidos como movimientos cíclicos naturales, usando las matemáticas necesarias para calcular sus periodicidades (Vail y Hernández 2010: 3). Los mitos encontrados en el manuscrito están estrechamente relacionados con las temporadas de lluvias y secas marcadas por la astronomía que predecía estos ciclos naturales como eventos afortunados o nefastos que afectaban la vida de la comunidad.

Este manuscrito también nos muestra cómo el hombre yucateco de finales del siglo XVIII no tiene conflicto entre las costumbres de su comunidad y la religión cristiana. En este momento histórico, las referencias religiosas europeas en los textos son muy pocas, pero se permean sin entrar en conflicto con el conocimiento mayense. Christensen en su análisis del *Manuscrito de Teabo*, donde aparecen copias de textos religiosos cristianos adaptados en el *cah* por los maestros para una audiencia estrictamente maya, señala que no existe conflicto entre las creencias europeas y las mayenses, simplemente se observa un proceso de negociación porque los textos cristianos hablan de las problemáticas del hombre maya en los mitos creación y destrucción apocalíptica del mundo, tal como sus propios mitos lo refieren (Christensen 2016: 214).

En muchos pasajes del manuscrito se observa el diálogo intertextual con posibles imágenes iconográficas, textos epigráficos, y prácticas de ejecución ritual que favorecieron el registro de mitos como parte de la memoria colectiva que se reactualizan en el espacio ritual como se demuestra en los capítulos de este trabajo. En este corpus tenemos textos que describen imágenes de vasijas estilo códices del periodo Clásico, como las vasijas del ritual del bebé jaguar *Unem Balam*, los cuales explican la acción ritual de *yaxhal chac* o dios de la lluvia en la mayoría de los rezos. También se hace referencia a los mitos en las fuentes coloniales como a imágenes de la plástica maya y textos epigráficos relacionadas con el lagarto primigenio que es vencido por los dioses cuando intenta tomarse el cielo, cuya versión en el *Ritual de los Bacabes* es ricamente extensa. Los textos también nos introducen a conceptos muy antiguos expresados en difrasismos usados en textos jeroglíficos y documentos coloniales tempranos como *chab-akab*, *sihil-chab*, *tok-akab*, *hun ahau-can ahau*, *caan-munyal*, *acante-acantun*, *uinicil te-uinicil tun*, los cuales expresan metáforas de creación, nacimiento, penitencia en el amanecer, el día de la creación, el cielo y sus capas, las piedras y maderos como las estelas, la humanidad de piedra y de madera de las primeras creaciones, y todos aquellos elementos de propiciación ritual que deben ser mencionados en todos los rezos para demarcar la sacralidad del rito. En conversación con Okoshi (2021), el hecho de que el manuscrito no tenga signos de puntuación, sólo en casos excepcionales se presentan los dos puntos (:) y las barras paralelas (=) implica que el texto no tiene la intención de ser leído en público, por lo cual tendría variados signos de puntuación, sino que es escrito para la función de recitación como la oración o plegaria.

Como Hanks lo señala, la traducción de manuscritos con temas de astrología y medicina son a menudo ambiguos y poseen desafíos de interpretación por la reducción de la lengua yucateca en el proceso de evangelización y cambios sociales estructurales a los que fueron sometidos los mayas en la Colonia (Hanks 2010: 118). Efectivamente la reducción hace muy difícil traducir ideas tan complejas que no pueden entenderse sólo desde los vocabularios coloniales, de ahí que el cotejo con los avances epigráficos y los datos arrojados por las fuentes etnográficas fueron grandes aliados en la comprensión de los recursos estilísticos usados en el manuscrito. La reducción de la lengua yucateca afecta las traducciones pero no influye en el contenido y las significaciones que los terapeutas médicos intentaron comunicar en el *Ritual*; las limitaciones son del traductor y del historiador intentando dar sentido a metáforas y difrasismos con contenidos abstractos, pero para el *ah men* o *ah tzak* el manuscrito ofrece todos los referentes que necesita para continuar ayudando

a su comunidad a encontrar el equilibrio tanto espiritual como físico, práctica que se ha mantenido por generaciones y aún sobrevive resistiendo los devenires que confrontan el ejercicio de la identidad cultural mayense.

Este estudio se cuestiona la rígida división entre el periodo prehispánico y la Colonia cuando se trata de practicas rituales y la memoria colectiva consignada en los mitos primordiales. El manuscrito ofrece claros ejemplos de núcleos conceptuales que permanecieron intactos pese a los duros cambios que vivieron los mayas peninsulares durante el periodo colonial. Esto confirma que el núcleo duro de larga tradición cultural permeó a los mayas yucatecos. Los textos del manuscrito retoman conceptos míticos que se rastrean tanto en las tierras altas como en las tierras bajas pese a los distintos grupos étnicos con su pluralidad de lenguas y complejidad sociopolítica; igualmente se rastrean los conceptos pasando temporalmente por el Preclásico hasta las etnografías contemporáneas, lo cual implica que estos mitos primordiales han ayudado al maya yucateco a resolver sus conflictos sociales y colectivos en distintas fases de su historia como lo diría López Austin (2018, 2012, 2001, 1996).

Matthew en su estudio sobre las memorias de la conquista de un grupo mexicano en el Guatemala colonial, plantea que en la historia de los indígenas de Guatemala hay una ininterrumpida progresión de los tiempos antiguos hacia tiempo presente que se ha mantenido gracias a la memoria colectiva. Para la autora la historia antes de la conquista es esencial para entender cómo los mayas se enfrentaron al contacto con los europeos, por las continuas invasiones y ocupaciones de pueblos en tiempos prehispánicos que determinaron las estrategias para enfrentar una nueva dominación como la española. Los mayas como los indígenas mesoamericanos recurrieron a su memoria social, la cual ha permitido que cada individuo defina su pasado o su presente como parte de la conciencia colectiva, la cual se teje, se resignifica y se negocia de generación en generación. Para la autora, este proceso de conciencia colectiva se observa en las prácticas indígenas de reactualización mediante rituales, gestos y hábitos que pueden observarse tanto en ceremonias religiosas como en eventos de la vida cotidiana (Matthew, 2012).

Desde esta perspectiva, Los mayas pertenecientes al linaje Canul lograron hacer transacciones con el sistema colonial a pesar de las desventajas de la opresión, pero mantuvieron privilegios que les permitieron conservar la memoria de sus tradiciones y hasta finales del siglo XVIII nos dejan este impresionante manuscrito que nos informa de la riqueza de su memoria, de la continuidad de sus prácticas culturales pese a las limitaciones del sistema colonial y cómo las

experiencias acumuladas en el pasado frente a los cambios y transformaciones de los sistemas políticos, económicos y religiosos sirvieron de modelo arquetípico para adoptar la nueva realidad forzada por los españoles. El *Ritual de los Bacabes* nos ofrece una ventana al pasado indígena del pueblo yucateco en la época colonial que resistió los drásticos cambios en su lengua, la pérdida de su sistema de escritura, la imposición de una nueva religión, un total cambio en la estructura sociopolítica, la disminución de la población, y todos los cambios que amenazaron su memoria colectiva, pero que su fortaleza y cohesión como grupo étnico resistió el proceso mediante la reactualización de sus mitos primigenios, las prácticas rituales, y la conservación de su lenguaje *suyua* con el que lograron mantener la tradición y práctica medicinal más allá de la finalización de la colonia.

BIBLIOGRAFÍA

Alcedo, Antonio de

- 1787 *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América: es á saber: de los Reynos del Perú, Nueva España, Tierra Firme, Chile, y Nuevo Reyno de Granada. Con la descripción de sus Provincias, Naciones, Ciudades, Villas, Pueblos, Rios, Montes, Costas, Puertos, Islas, Arzobispados, Obispados, Audiencias, Vireynatos, Gobiernos, Corregimientos, y Fortalezas, frutos y producciones; con expresion de sus Descubridores, Conquistadores y Fundadores: Conventos y Religiones: ereccion de sus Catedrales y Obispos que ha habido en ellas: y NOTICIA de los sucesos mas notables de varios lugares: incendios, terremotos, sitios, é invasiones que experimentado: y hombres ilustres que han producido.* 4 tomos. Madrid: Imprenta de Manuel González. Versión digital: John Carter Brown Library,
<https://archive.org/details/diccionariogeogr07alce>

Appel-Kunow, Marianna,

- 2003 *Maya Medicine: Traditional healing in Yucatan.* New Mexico: University of New Mexico Press.

Anderson, Eugene

- 2010 *Food and Feasting in the Zona Maya of Quintana Roo, Precolumbian Foodways: Interdisciplinary Approaches to Food, Culture and Markets in Ancient Mesoamerica,* John Staller and Michael Carrasco (editors): 441-465. New York: Springer Science and Business Media.

Anderson, Eugene; Medina-Tzuc, Felix

- 2005 *Animals and the Maya in Southeast Mexico.* Arizona, Tucson: The University of Arizona Press

Anki, Anita Sabine

- 2000 *Yucatec Mayan Medicinal Plants: Ethnobotany, Biological Evaluation and Phytochemical Study of Crossopetalum Gaumeri.* Dissertation submitted to obtain the doctoral degree in Natural Sciences. Zurich: Swiss Federal Institute of Technology.

Arzápalo, Ramón

- 1987 *Ritual de los Bacabes.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5).
- 1993 “Cultura y pensamiento mayas a través de su lengua”. *Perspectivas antropológicas en el mundo maya:* 433-442. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas
- 2004 “El lenguaje del poder entre los mayas antiguos”. *Bitácora de retórica* 19: 83-93. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Astudillo, Nelly Patricia

2006 *Deidades de los rumbos cósmicos en el Posclásico maya*. Tesis para obtener el título de Maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Estudios Mesoamericanos.

Báez-Jorge, Félix

2000 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. México: Universidad Veracruzana.

Balam, Patricia; Quintal Avilés, Ella F.

2016 “Con poder para tratar con los vientos: jmeeno’ob, aluxo’ob y waayo’ob entre los mayas de la Península”, *Historicas Digital*, 173-199. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/008_balam.pdf

Barrera-Rubio, Alfredo; Taube, Carl

1987 Los relieves de San Diego: Una nueva perspectiva, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, 14(83): 3-18. México: Universidad de Yucatán

Barrera-Vásquez, Alfredo

1957 *Códice Calkini*. Campeche: Biblioteca Campechana

1965 *El libro de los cantares de Dzitbalché: Una traducción con notas y una introducción*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia

1999 1963, “Las fuentes para el estudio de la medicina nativa de Yucatán”, *Revista Biomed*, 10: 253-269.

Barrera-Vásquez, Alfredo; Rendón, Silvia

1969 *El libro de los libros del Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel Alberto

1978 *La insurrección de Jacinto Canek: un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1988 *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Bartolomé, Miguel Alberto; Barabás, Alicia Mabel

1981 *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: Instituto Nacional de Antropología en Historia.

Bassie-Sweet, Karen

2008 *Maya Sacred Geography and teh Creator Deities*. Norman: University of Oklahoma Press

Baudez, Claude-François

1999 “Los templos enmascarados de Yucatán”, *Arqueología Mexicana*, VII (37): 54-59. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2002 “Venus y el Códice Grolier”, *Arqueología Mexicana* X (55):70-79. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Centre Culturel et de Coopération pur l'Amérique Centrale.

Bernal, Guillermo

1994 “Uso ritual y simbolismo de algunas piedras sagradas entre los mayas de Yucatán”, *Memoria del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

2011 *El señorío de Palenque durante la Era de K'inich Janaahb' Pakal y K'inich Kan B'ahlam (615-702 d.C.)*, tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2015 “El Ciclo de 819 días y otros ritos cuatripartitas y direccionales del periodo Clásico Maya”, *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*. Mercedes de la Garza, coordinadora. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bibriesca, María Elena,

1991 *Antología de Paleografía y Diplomática. Texto I*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Bolles, David

2003 *A translation of the edited text of Ritual of the Bacabs*. California: Labyrinthos.

Boot, Erik

2004 *The Nominal Yaxha'(al) Chak on Classic Maya Ceramics and a Possible Cephalomorphic variant for Yax*. Maya Vase Resource: <http://www.mayavase.com/YaxhaalChak.pdf>

Bricker, Victoria

1989 “The Last Gasp of Maya Hieroglyphic Writing in the Books of Chilam Balam of Chumayel and Chan Kah”. *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*. Edited by William Hanks and Don S. Rice. Salt Lake City: University of Utah Press.

2000 “Bilingualism in the Maya Codices and the Books of Chilam Balam”. *Written Language and Literacy* 3(1): 77-115. Netherlands: John Benjamins Publishing Company.

Bricker, Victoria R.; Gabrielle Vail

1997 *Papers on the Madrid Codex*, (Publication 64) New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

Bricker, Victoria R.; Harvey M. Bricker

1998 "Calendrical Cycles and Astronomy", *Maya*, edited by Peter Schmidt, Mercedes de la Garza, and Enrique Nalda, pp. 192-205. Italy: Bompiani-CNCA/INAH.

Bricker, Victoria R.; Helga-Maria Miram

2002 *An Encounter of Two Worlds: The Book of Chilam Balam of Kaua*, (Publication 68). New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

Briquet, Charles

1966 *Les Filigranes: Dictionnaire Historique des Marques du Papier des leur Apparition Vers 1282 Jusqu'en 1600*. New York: Hacker Art Books.

Caballero, Lucila., E et tal

1993 *Prácticas Médicas Mayas*. Colección Letras Mayas Contemporáneas No. 12. México: Instituto Nacional Indigenista.

Campos Goenaga, María Isabel

2012 "Sobre tempestades con remolino y plagas de langosta. Siglos XVI al XVIII en la península de Yucatán", *Relaciones*, 129: 125-160. ISSN 0185-3929

Campos, Teresa

1990 "El sistema médico de los tojolabales", *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 3: 195-222, editado por Mario Humberto Ruz. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Casas, Fray Bartolomé de las

1967 *Apologética historia sumaria, quanto a las cualidades, disposición, descripción del cielo y suelo de estas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Vol. 2. Edmundo O'Gorman, editor. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Chávez, Mónica

2006 "El Sol como fundamento curativo de las terapias mayas yucatecas en el periodo colonial", *Estudios de Cultura Maya*, 28: 121-139. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2009 *Medicina maya en el Yucatán colonial (Siglos XVI-XVIII)*. Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2011 "Médicos y medicinas en el mundo peninsular maya colonial y decimonónico", *Península VI* (2): 71- 102. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

Chuchiak, John F.

- 2000 *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: The Process for Punishment in the Diocese of Yucatan 1563-1812*. Dissertation in Latin American Studies. New Orleans: Tulane University.
- 2009 “‘*Ah Dzib Cahob yetel lay u katlilob lae*’: Maya Scribes, Colonial Literacy, and Maya Petitionary Forms in Colonial Yucatán”. *Text and Context: Yucatec Maya Literature in a Diachronic Perspective*. Edited by Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi Harada and John F. Chuchiak. Germany: Bonn Americanist Studies.
- 2010 “Writing as Resistance: Maya Graphic Pluralism and Indigenous Elite Strategies for Survival in Colonial Yucatan, 1550–1750”, *Ethnohistory* 57 (1 Winter 2010): 87-116. Durham: Duke University.
- Coe, Michel D.
 1973 *The Maya Scribe and his World*. New York: Grolier Club
- 1977 “Supernatural Patrons of Maya Scribes and Artists”, *Social Process in Maya Prehistory, Studies in Honour of Sir Eric Thompson*, Norman Hammond, editor, 327-346. New York: Academic Press.
- Coe, Michel D.; Kerr, Justin
 1978 *Lords of the underworld*. Princeton: The Art Museum Princeton University.
- 1982 *Old gods and young heroes*. Jerusalem: The Israel Museum.
- Cohodas, Marvin
 1997 “La iconografía de los Tableros del Sol, la Cruz y la Cruz Foliada en Palenque”, *Mesas redondas de Palenque*. Antología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Cook, Sherburne; Borah, Woodrow
 1978 *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*. México: Siglo XXI
- Craveri Slaviero, Michela Elisa
 2005 “Las palabras que contaron los antepasados: los recursos retóricos del *Popol Vuh*”, *Estudios de Cultura Maya* 26: 117-126. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 2007 *El Popol Vuh y su función poética. Análisis literario y estudio crítico del texto k'iche'*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 2021 Retórica y organización del discurso en el Ritual de los Bacabes. *Estudios de cultura maya: Volumen LVII*: 179-213. México: Universidad Autónoma de México, Centros de Estudios Mayas

Craine, Eugene R.; Reindorp, Reginald C.

1979 *The Codex Perez and the Book of Chilam Balam of Mani*. Norman: University of Oklahoma Press.

Christensen, Mark Z.

2016 *The Teabo Manuscript. Maya Christian Copybooks, Chilam Balams, and Native Text Production in Yucatan*. Austin: University of Texas Press.

Christenson, Allen

2007 *Popol Vuh. Sacred Book of the Quiché Maya People*. Translation and Commentary. Mesoweb resource, electronic version of original publication in 2003: <http://www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf>

Cruz, Noemí

1995 *Ix Chel, diosa madre entre los mayas yucatecos*. Tesis de Licenciatura, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia.

2000 “Ritos y plegarias lunares de fertilidad”, *Estudios Mesoamericanos*, 2: 16-22. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2005 *Las señoras de la luna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

2012 “El gusano de las muelas: medicina y magia simpática entre los mayas”, *Estudios de Cultura Maya XL*: 169-189. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Cruz, Pacheco

1958 *Diccionario de la fauna yucateca*. México: Sociedad de Geografía y Estadística de México/ Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Mérida, Yucatán.

Cuevas, Martha

2000 “Los incensarios del Grupo de las Cruces, Palenque”, *Arqueología Mexicana*, 8: (45): 54-61. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Edmonson, Munro S.

1982 *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Texas: University of Texas Press.

Eliade, Mircea

1972 *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era.

1972 *El mito del eterno retorno*. Madrid: Editorial Alianza.

1973 *Mito y realidad*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

1976 *Chamanismo y técnicas arcaicas de éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

1979 *Imágenes y símbolos*. Madrid: Ediciones Tauros.

Eliade, Mircea y Kitagawa, Joseph

1967 *Metodología de la Historia de las Religiones*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Flores Granados, Fabio

2011 “Las plagas de langosta en el área maya: ambiente e historia de una calamidad en la época prehispánica”, *Península*, 6(2): 27-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

Förstemann, Ernst

1906 “Commentary of the Maya Manuscript in the Royal Public Library of Dresden”, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 4 (2). Cambridge: Harvard University.

Foster L.; Wren L.

1993 “World Creator and World Sustainer: God N at Chichén Itzá”, *Palenque Round Table*. X. San Francisco: The Precolumbian Art Research Institute.

Freidel, David; Schele, Linda; Parker, Joy

1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. New York: William Morrow.

Fuente, Beatriz de la; Arellano, Alfonso

2001 *El hombre maya en la plástica antigua*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Fuentes y Guzmán, Antonio de

1973 *Historia de Guatemala o Recordación Florida*. Madrid: Ediciones Atlas.

García Barrios, Ana

2009 “Chaahk y el Pájaro O' en el periodo Clásico y en narraciones coloniales”, *Estudios de Cultura Maya*, 34: 91-114. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

2011 “Análisis iconográfico preliminar de fragmentos de las vasijas estilo códice procedentes de Calakmul”, *Estudios de Cultura maya*, 37: 67-97. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

2015 “El mito del diluvio en las ceremonias de entronización de los gobernantes mayas. Agentes responsables de la decapitación del saurio y nuevas fundaciones”, *Estudios de Cultura Maya*, 45: 9-48. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

García Barrios, Ana; Valencia Rivera, Miguel

2007 “Relaciones de parentesco en el mito del dios Viejo y Lady Dragón: las cerámicas de estilo códice”, ponencia, *VII Congreso Internacional de Mayistas, Orígenes, Memoria y Alteridades de los Pueblos Mayas*. Mérida, Yucatán.

García Campillo, José Miguel

1997 “Un glifo para *aka'ante'* en las inscripciones mayas”, *Estudios de Historia Social y Económica de América (EHSEA)*, 15: 43-57. España: Universidad de Alcalá.

García Magdaleno, Pavel Alfonso

2015 *El simbolismo de ranas y sapos en el oriente de Yucatán*, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

García Quintanilla, Alejandra

2005 “Saak’ y el retorno del fin del mundo. La plaga de langosta en las profecías del katun 13 ahau”, *Ancient Mesoamerica*, 16: 327–344. U.S.A: Cambridge University Press.

2012 “La langosta, los mayas y el colonialismo en Yucatán, México, 1883”, *Relaciones* 129: 215-249

Garibay K., Angel Maria

1953 *Historia de la literatura nahuatl*. 2 vols. Ciudad de México: Editorial Porrúa.

1954

Garza, Mercedes de la

1966 “La religión. Los dioses, el mundo y el hombre”, *Los mayas. Su tiempo antiguo*, Gerardo Bustos y Ana Luisa Izquierdo, editores: 197-220. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

1975 *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. (Cuaderno 11). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

1980 *Literatura maya*. (Biblioteca Ayacucho 57). Barcelona: Galaxis.

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

1986 “Los ángeles mayas”, *Estudios de Cultura Maya*, 16: México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

1993 “La triada de Palenque”, *Revista Arqueología Mexicana*, 1(2): 25-30. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- 1995 *Aves sagradas de los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 1995 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas
- 1997 "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", *Estudios de cultura náhuatl* 27: 111-133. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- 1998 *Rostros de lo Sagrado en el mundo Maya*. México: Editorial Paidós.
- 1998 "Religión de los nahuas y los mayas antiguos", *Teoría e Historia de las Religiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2001 "La serpiente en la religión maya", *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yólotl González Torres, editora. México: Plaza y Valdés.
- 2002 "El puesto del gobernante en el cosmos y sus de poder", *Estudios de Cultura Maya*, 22: 247- 259. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Garza, Mercedes de la (coordinadora); Izquierdo, María Luisa; León, María del Carmen; Figueroa, Tolita
- 1983 *Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán. Mérida, Valladolid y Tabasco. I*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garza, Mercedes de la; Nájera Coronado, Martha Ilia
- 2002 "Religión Maya", *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Gibson, Charles; Glass, Jhon B.
- 1975 "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", *Handbook of Middle American Indians*, 15: 322-400. Austin: University of Texas Press.
- Gómez, Francisco Ortín
- 2008 "El saludo 'Dios Te Salve'. Ensayo histórico-filológico", *Revista electrónica de estudios filológicos*, Tonos 16, ISSN 15776921
- González, Yolotl
- 1991 *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*. Colaboración de Juan Carlos Ruis. México: Ediciones Larousse
- Gubler, Ruth
- 1996 "El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán", *Alteridades*, 6 (12): 11-18. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

- 1996 “The Ritual of the Bacabs: Spells and Incantations for Ritual Healing”, *Beyond Indigenous Voices*, Mary H. Preuss (ed.): 37-41. California: Labyrinthos,
- 2006 “El papel del ritual y la religión en la terapéutica de los curanderos y *H'meno'ob* yucatecos actuales”, *Anales de Antropología*, 40 (1): 133-165. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 2007 “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del Ritual de los Bacabes a la ritualidad moderna”, *Ketzalcalli* 1: 76-99. México: Universidad de Quintana Roo/ Universtiy of Hamburg/ Patrimonio Peninsular. A.C., Mérida.
- 2007 Terapéutas mayas: desde el *Ritual de los Bacabes* hasta el presente. Península, II 1: 47- 83
- 2010 “El oprobio de las palabras equivocadas: no se debe confundir a los curanderos y *H'meno'ob* con los brujos y hechiceros”, *Ketzalcalli* 1: 89-114. México: Universidad de Quintana Roo/ University of Hamburg/ Patrimonio Peninsular. A.C., Mérida.
- 2011 “La medicina tradicional en Yucatán: elementos y entes sagrados que intervienen en la curación”, *Itinerarios* 14: 188-211. Polonia: Universidad de Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Gubler, Ruth y Bolles, David
- 2000 *The Book of Chilam Balam of Na.* Facsimile, Translation, and Edited Text. Lancaster. California: Labyrinthos.
- Guiteras Holmes, Calixta
- 1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.* Primera edición en inglés en 1961 por The Free Press, New York. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gunsenheimer, Antje
- 2006 “Out of the Historical Darkness: A Methodological Approach to Uncover the Hidden History of Ethnohistorical Sources”. *Indiana* 23: 15-49. Alemania: Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz.
- Halperin, Cristina T.
- 2014 *Maya Figurines. Intersections between State and Household.* U.S.A.: The University of Texas Press.
- Hanks, William F.
- 1988 “Grammar, Style, and Meaning in a Maya Manuscript”. *International Journal of American Linguistics*, 54 (3): 331-365. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2010 *Converting Words: Maya in the Age of the Cross.* U.S.A.: University of California Press
- 2012 “Birth of a Language: The Formation and Spread of Colonial Yucatec Maya”. *Journal of Anthropological Research*, 68 (4): 449-471. U.S.A.: The University of Chicago Press

Helmke, Christophe; Nielsen, Jesper

2009 "Hidden Identity and Power in Ancient Mesoamerica: Supernatural Alter Egos as Personified Diseases". *Acta Americana* 17 (2): 49-98

Henderson, Lucia

2008 "Blood, Water, Vomit, and Wine", *Mesoamerican Voices. Art, Writing, and Archaeology of Middle America*, 3: 53-76. U.S.A.: A Publication Series of the Chicago Maya Society, Beaker Press.

Holland, William

1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas: un estudio del camibo socio-cultural*. México: INI

Hoopes, John W.; Mora-Marín, David

2009 "Violent Acts of Curing: Precolumbian Metaphors of Birth and Sacrifice in the Diagnosis and Treatment of Illness 'Writ Large', *Blood and Beauty: Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*. Heather Orr and Rex Koontz, eds: 291-330. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.

Hoppan, Jean-Michel; Jacquemot, Émilie

2010 "Variabilidad de un difrasismo maya: Emparejamientos con *ch'ab*", *Figuras Mayas de la Diversidad*, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, editores: 277-302. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ CEPHCIS

Houston, Stephen

2018 *The Gifted Passage. Young Men in Classic Maya Art and Text*. Connecticut: Yale University Press, New Haven and London

Houston Stephen, Doyle James, Stuart David, Taube Karl

2017 *A Universe in Maya Lintel IV: Seasonal Gods and Cosmic Kings*. Online Resource. <https://decipherment.wordpress.com/2017/09/>

Kerr, Justin,

Maya Vase Data Base. An archive of rollout photographs created by Justin Kerr. Online Resource. <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>

Kinsman, J. H.

2014 "Meteor Showers in the Ancient Maya Hieroglyphic Codices". *Meteoroids 2013. Proceedings of the International Conference Held at the Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland*. Edited by Tadeusz J. Jopek, Frans J.M. Rietmeijer, Junichi Watanabe, Iwan P. Williams. Poland: Adam Mickiewicz University.

Kinsman, J. H.; Asher, D. J.

2017 "Evidence of Eta Aquariid Outbursts Recorded in the Classic Maya Hieroglyphic Script Using Orbital Integrations". *Planetary and Space Science*, 144: 112-125. Elsevier B.V.

Knowlton, Timothy

- 2008 “Dynamics of Indigenous Language Ideologies in the Colonial Redaction of Yucatec Maya Cosmological Text”. *Anthropological Linguistics* 50 (1): 90-112. Indiana: Indiana University
- 2010 *Maya Creation Myths: Words and Worlds of the Chilam Balam*. U.S.A.: University Press of Colorado.
- 2012 “Some Historical Continuities in Lowland Maya Magical Speech genres: Keying Shamanic Performance”, *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*. Kerry M. Hull, Michael D. Carrasco, editors. U.S.A.: University Press of Colorado.
- 2015 “Literacy and Healing: Semiotic Ideologies and the Entextualization of Colonial Maya Medical Incantations”. *Ethnohistory* 62: 573–595. Durham: Duke University
- 2015 “The Maya Goddess of Painting, Writing, and Decorated Textiles”, *The PARI Journal*, 16 (2): 31-41. San Francisco: The PreColumbian Art Research Institute.
- 2016 “Filth and Healing in Yucatan: Interpreting Ix Hun Ahau, a Maya Goddess” *Ancient Mesoamerica*, 27: 19–332. United Kingdom: Cambridge University Press. doi:10.1017/S0956536116000237
- 2018 “Flame, icons and healing: a colonial Maya ontology”, *Colonial Latin American Review*, 27:3, 392-412, DOI: 10.1080/10609164.2018.1527531

Knowlton, Timothy W; Dziedz, Edber.

- 2019 “Perinatal Rites in the Ritual of the Bacabs, a Colonial Maya Manuscript”, *Ethnohistory* 66:4 doi 10.1215/00141801-7683312

Lacadena, Alfonso

- 1997 “Bilingüismo en el Códice Madrid”. *Los investigadores de la cultura maya*, 5: 184-204. México: Universidad Autónoma de Campeche.

- 2003 *El corpus glífico de Ek' Balam, Yucatán, México*. Reporte publicado por Famsi. <http://www.famsi.org/reports/01057es/01057esLacadenaGarciaGallo01.pdf>

- 2006 “El origen prehispánico de las profecías katónicas mayas coloniales: antecedentes clásicos de las profecías 12 Ajaw y 10 Ajaw”. *Sacred Books, Sacred Languages. Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature*, pp. 201-225, Rogelio Valencia Rivera y Geneviève Le Fort (eds.). Markt Schwaben: Verlag Anton Sauwrein (Acta Mesoamericana, 18).

Landa, Diego de,

- 2003 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Cien.

Lenz, Hans

1990 *Historia del papel en México y cosas relacionadas: 1525-1950*. México: Porrúa.

León-Portilla, Miguel

1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1992 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1998 “La religión mexicana”, *Teoría e Historia de las Religiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

2003 *Códices: los antiguos libros del nuevo mundo*. México: Aguilar.

Ligorred Perramond, Francesc

1988 “Literatura maya: de los jeroglíficos al alfabeto latino”, *Boletín americanista*, 38: 189-207. España: Universidad de Barcelona.

1990 *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2000 “El lenguaje de Zuyua y la resistencia literaria maya-yukateca colonial”, *Colonial Latin American Review*, 9:1, 49-61, DOI: 10.1080/713657407

Lizana, Bernardo

1893 *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*. Impresa en 1633. México: Museo Nacional de México.

1988 *Historia de Yucatán*. España: Edición Félix Jiménez.

Lockhart, James

1992 *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.

Looper, Matthew

2006 “La iconografía del cráneo de pecarí de Copan en su ritual. *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*” 2005. Editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía: 670-678. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Looper, Matthew G.; Kappelman, Julia Guernsey

2001 “The Cosmic Umbilicus in Mesoamerica: A Floral Metaphor for the Source of Life”, *Journal of Latin American Lore* 21(1):3-54. Los Angeles: University of California, Los Angeles, Latin American Institute.

López Austin, Alfredo

- 1967 “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Estudios de Cultural Náhuatl*, Vol VII. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1972 “El mal aire en el México prehispánico”, *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda: 399-408. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- 1984 *Cuerpo Humano e Ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.
- 1990 *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editorial Mexicana, Alianza Estudios de Antropología.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1995 “La religión, la magia y la cosmovisión”, *Historia Antigua de México*, III: 227- 272. Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan, Coordinadores. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Editorial Porrúa,
- 1996 “La cosmovisión mesoamericana”, *Temas Mesoamericanos*, 471-507. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, coordinadores: México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 1998 “Los ritos. Un juego de definiciones”, *Arqueología Mexicana*, 6 (34): 4-17. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2000 *Textos de Medicina Náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Broda y F. Báez-Jorge, coordinadores. México: CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología.
- 2012 “Cosmovisión y pensamiento indígena”. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- 2018 *Juego de Tiempos. IV Premio internacional de ensayo Pedro Henríquez Ureña*. México: Secretaría de Educación Pública y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Lopez, Anaite

- 2010 “Nuevos aportes sobre la identificación botánica asociada a elementos masculinos emergiendo de flores en figurillas procedentes de Jaina”, *Asociación FLAAR Mesoamérica*. Publicación periódica online:
http://www.maya-archaeology.org/FLAAR_Reports_on_Mayan_archaeology_Iconography_publications_b

[ooks_articles/11_Arqueologia_cultura_maya_figurillas_ceramica_jaina_antropomorfos_a
ncianos_flores_etnobotanica.pdf](#)

López de Cogolludo, Fray Diego,

1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta provincia*, 2 vols. Austria: Graz Akad. Dr.- und Verl.-Anst.

Love, Bruce

1994 *The Paris Codex: Handbook for a Maya Priest*. Austin: University of Texas Press.

2012 *Maya Shamanism Today: Connecting with the Cosmos in Rural Yucatan*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.

Malagoni, Diana

1998 “El arte en el hacer: técnica pictórica y color en las pinturas de Bonampak”, *La pintura mural prehispánica en México*. Volumen II, Bonampak. Leticia Staines Cicero (coordinadora). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mariaca Méndez, Ramón, editor

2012 *El huerto familiar del sureste de México*. México: Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco, El Colegio de la Frontera Sur © D.R. Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco

Martel, Patricia

1996 *Contexto histórico, análisis literario y pragmático del conjuro maya yucateco: “lo que se dice para apagar con el agua lo que en el fuego está”*. Trabajo final para la especialización en literaturas maya y náhuatl. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

2009 “Del poder de la palabra maya al dominio de la letra latina. Problemática teórica de los análisis lingüísticos y literarios”, *Texto y Contexto: La Literatura Maya Yucateca en Perspectiva Diacrónica*. Antje Gunsenheimer, Tsubasa Okoshi Harada, John F. Chuchiak (eds.). Alemania: Estudios Americanistas de Bonn.

Martin, Simon; Grube, Nikolai

2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. New York: Thames and Hudson

2002 “The Baby Jaguar: An Exploration of Its Identity and Origins in Maya Art and Writing”, *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, 1: 51-73. Editada por Vera Tiesler Blos, Rafael Cobos, y Merle Greene Robertson. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Autónoma de Yucatán.

2004 “A Broken Sky: The ancient name of Yaxchilan as Pa’Chan”, *The PARI Journal*, 5 (1): 1-7. San Francisco: The PreColumbian Art Research Institute.

Matteo, Sebastian; Rodríguez Manjavacas, Asier

2009 “La instrumentalización del *way* según las escenas de vasos pintados”, *Península* 4 (1): 17-31. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

Matthew, Laura E

2012 *Memories of Conquest. Becoming Mexicano in Colonial Guatemala*. First Peoples: New Directions in Indigenous Studies. North Carolina: The University of North Carolina Press.

Means, Philip; Avendaño y Loyola, Andrés de; Cano, Alfonso

1917 *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas*. Massachusetts, Cambridge: Harvard University, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

Mena, Ramón

1926 *Filigranas, o, Marcas de agua transparentes en papeles de Nueva España del siglo XVI*. México: Imprenta de Secretaría de Relaciones Exteriores.

Mendiz Bolio, Antonio

2000 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.

Milbrath, Susan

1996 “Postclassic Maya Metaphors for Lunar Motion”, *Eighth Palenque Round Table, 1993*, edited by Martha J. Macri and Jan McHargue: 379-392. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.

1999 *Star Gods of the Maya. Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. Austin: University of Texas Press.

2013 *Heaven and Earth in Ancient Mexico: Astronomy and Seasonal Cycles in the Codex Borgia*. Austin: University of Texas Press

2016 “Evidencias de agroastronomía entre los antiguos mayas”, *Estudios de cultura maya*, 47. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/738/823>

Miller, Mary; Taube, Karl A.

1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. New York: Thames and Hudson.

Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra. 6 volúmenes. Primera edición, Sevilla: 1615; segunda edición, Madrid: 1723. Tercera edición (primera edición UNAM), 1975. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Montemayor, Carlos

1995 *Arte y composición en los rezos sacerdotales mayas*. México: Universidad Autónoma de Yucatán.

Montes de Oca Vega, Mercedes

1997 “Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, *Amerindia* 22: 31-44. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2004 “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos? *La metáfora en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

2008 “Yol y los difrasismos del corazón”, *Mosaico de estudios coloniales: I coloquio internacional de lenguas y culturas coloniales*; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

2016 “Los difrasismos y la construcción de identidad de la nobleza indígena”, *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*. Patrick Lesbre, Katarzyna Mikulska, editores. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Montolú, María

1976/7 “Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán”, *Estudios de Cultura Maya*, 10: 149-172. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Mayas

1980 “Los dioses de los cuatro sectores cósmicos y su vínculo con la salud y la enfermedad”, *Anales de Antropología*, 17 (2): 47-65. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1983 “Reflexiones sobre el concepto de forma del universo entre los mayas”, *Anales de Antropología*. 20 (2): 9-38. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1984 “La diosa lunar Ixchel, sus características y funciones en la religión maya”, *Anales de Antropología*, 21: 61-78. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1989 *Cuando los dioses despertaron: conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Morales, Manuel Alberto

2002 “Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos”, *Estudios de Cultura Maya*, 22: 199-224. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

- 2006 *Árbol sagrado. Origen y estructura del universo en el pensamiento maya*. México: H. Congreso del Estado de Chiapas/ Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/ Universidad Autónoma de Chiapas.
- 2007 “Unicil te unicil tun, la naturaleza humana en el pensamiento maya”, *Estudios de Cultura Maya*, 29: 83-102. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- Morley, Sylvanus G.; Brainerd, George
1994 *The Ancient Maya*, 4 Edition revised by Robert J. Sharer. California: Universidad de Stanford.
- Nájera Coronado, Marta Iliá
1993 “El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas”, *Religión y sociedad en el área maya*. Mesa redonda coordinada por Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo, María Yolanda Fernández Marquínez: 319-327. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 1993 “El sacrificio humano: alimento de los dioses”, *Revista de la Universidad de México*, 515: 24-28. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 “La religión. Los rituales”, *Los mayas. Su tiempo antiguo*. Mercedes de la Garza, Gerardo Bustos, Ana Luisa Izquierdo, editores: 221-258. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 1988 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 2000 “Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono”, *Estudios Mesoamericanos*, 2: 49-56. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2004 “El temor de los mayas a los días sin nombre”, *Las nociones del mal y el temor en las cosmovisiones aborígenes de América*. Archivos II (2). Buenos Aires: Departamento de Antropología Cultural, Ediciones CIAFIC.
- 2004 “Del mito al ritual”, *Revista Digital Universitaria* 5 (7): 2-18. México: Coordinación de Publicaciones Digitales, DGSCA-UNAM.
- 2007 *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Unidad Académica de

Ciencias Sociales y Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

- 2012 “Una historia cronológica de la creación maya”, *Revista Digital Universitaria*, 13 (11): 2-16. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Acervos Digitales, Dirección de Cómputo y de Tecnologías de Información y Comunicación.
- 2015 *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2019 “El lenguaje ritual del fuego en los mayas del Periodo Clásico: un acercamiento”, *Estudios de cultura maya*, vol. LIV; México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Okoshi, Tsubasa

- 1992 *Los Canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkiní*. Tesis de Doctorado en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2000 “Los Xiu del Siglo XVI: una lectura de dos textos mayas coloniales”, *Mesoamerica*, 39: 225-238. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies. CIRMA.
- 2001 *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 2009 *Códice de Calkiní*. Introducción, transcripción, traducción y notas de Tsubasa Okoshi Harada. (Fuentes de Estudio para la cultura maya, No. 20) México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2017 “Construcción del “futuro pasado”: una reflexión sobre la elaboración y traslado de los títulos de tierras mayas coloniales”. *Cuadernos de Lingüística de El Colegio de México* 5 (1): 286-330. México: Colegio de México.
- 2017 “Espacio, tiempo y escritos: los títulos de tierras y la red de comunicación entre los pueblos indios de Yucatán”. *Indiana* 34.2: 15-33. Alemania: Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Okoshi, Tsubasa; Quesada, Sergio

- 2017 “Tiempo vivido y tiempo recordado de don Francisco de Montejó Xiu: ‘Título de tierras de Maní’ en la Historia”. *Journal de la Société des Américanistes*. Formato electrónico: <https://journals.openedition.org/jsa/15433>

Olivier, Guillem

- 2004 “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”. *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, (Serie Divulgación 5). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Orihuela Gallardo, María del Carmen

2015 *El simbolismo agrícola en la narrativa maya*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Page Pliego, Jaime Tomás

2005 *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Programa de investigaciones multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el sureste. Científica 11. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2006 *Ayudando a sanar. Biografía del J'ilol Antonio Vázquez Jiménez*. Programa de investigaciones multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el sureste. Científica 12. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Panizo, Ignacio

2008 "Observaciones sobre la foliación de libros desde la práctica archivística". *Tejuelo: Revista de ANABAD-Murcia*, 8: 3-19. España: Universidad de Murcia, Facultad de Comunicación y Documentación.

Peniche Moreno, Paola; Buñuelos, Mónica

2015 "Memoria historiográfica sobre hambrunas en Yucatán, siglo XVIII", *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 1 (2): 131- 136. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Pinkus Manuel

2010 "El hombre y los artrópodos: un vínculo inalienable", *Península* vol. 5 (2): 81-100. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.

2013 "Abejas, Avispas y Hormigas en la perspectiva local yucateca", *Entomología Mexicana*, 12 (2): 1706-1711. México: Sociedad Mexicana de Entomología.

Pitarch, Pedro

1996 *Ch`ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Polia, Mario

1994 "Naturaleza y función del mito en las sociedades tradicionales, *Mito, rito y símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito: Ed. Instituto de Antropología Aplicada para estudiantes.

Quezada, Nohemí

2000 *Enfermedad y maleficio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Raimúndez, Zoraida

- 2018 “Un acercamiento a los documentos coloniales en maya yucateco a través del método codicológico, paleográfico y diplomático”, *Códices y cultura indígena en México: Homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*; Madrid: Distinta Tinta Ediciones
- 2021 *Difrasismos mayas: Estudio diacrónico de los textos de tierras bajas desde la época prehispánica hasta el periodo colonial*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Mesoamericanos. México: Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM.

Raynaud, Georges; González de Mendoza, J.M.; Asturias, Miguel Angel

- 2000 *El libro del consejo. Popol Vuh*, Prólogo de Francisco Monteverde, Introducción y nota bibliográfica, Maricela Ayala Falcón. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Recinos, Adrian

- 1996 *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*. Traducción y comentarios. México: Fondo de Cultura Económica.

Redfield, Robert; Villa Rojas, Alfonso

- 1967 *Chan Kom. A Maya Village*. First published in 1934. U.S.A.: The University of Chicago Press/ The University of Toronto Press.

Redfield, Robert; Margaret Park Redfield.

1940. “Disease and its treatment in Dzitas, Yucatan”, *Contributions to American anthropology and history*. Volume 6, No. 30–34. Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Remesal, Antonio de

- 1932 *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*, 2 vols. Guatemala: Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia.

Restall, Matthew

- 1997 “Heirs to the Hieroglyphs: Indigenous Writing in Colonial Mesoamerica”. *The Americas*, 54 (2): 239-267. Cambridge University Press

- 2001 “Filología e etnohistoria. Una breve historia de la ‘nueva filología’ en Norteamérica. *Desacatos 7*: 85-102. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- 2003 “A History of the New Philology and the New Philology in History”. *Latin American Research Review*, 38 (1): 113-134. Austin: University of Texas Press

Rivas Cetina, Francisco Javier

- 2010 *Relaciones sociales y productivas en las haciendas de Campeche en el siglo XIX*. Tesis de Maestría, Yucatán: Ciesas- Peninsular.

Roys, Ralph

- 1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- 1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- 1965 *Ritual of the Bacabs*. U.S.A.: University of Oklahoma Press, Norman.
- 1976 *The Ethno-Botany of the Maya*. U.S.A.: Introduction and supplemental bibliography by Sheilla Cosminsky, Institute for the Study of Human Issues, Inc. First edition, 1931 by The Tulane University of Louisiana.
- Ruiz de Alarcón, Hernando
- 1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías, y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*. Notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Sahagún, Bernardino de
- 1974 *Primeros Memoriales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libros I y II. México: CONACULTA.
- Sánchez de Aguilar, Pedro
- 1952 “Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán”, *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias...*, Estudio de Paso y Troncoso. México: Ediciones Fuentes Cultural de Librería Navarro.
- Sánchez de Bonfil, María Cristina
- 1993 *El papel del papel en la Nueva España: 1740-1812*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Santos-Fita, Dídac; Naranjo, Eduardo; Estrada, Erin
- 2015 “Symbolism and Ritual Practices Related to Hunting in Maya Communities from Central Quintana Roo, Mexico”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 11:71. DOI 10.1186/s13002-015-0055-x
- Saturno, William A.
- 2012 A Rare Set of 1 ,200- Year-Old Maya Murals Offers a Glimpse into an Ancient Mind-Set. *National Geographic Magazine* 221(12): 10-12
- Schele, Linda
- 1997 “Iconografía del ascenso de Chan Balum en el grupo de la cruz de Palenque”, *Mesas redondas de Palenque*. Antología. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Schele, Linda; Stuart, David
- 1985 “Te-Tun as the Glyph for “Stela”, *Copan Note 1*.

Schele, Linda; Miller, Mary

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: George Braziller Inc. New York in association with the Kimbell Art Museum.

Schele, Linda; Freidel, David

1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schellhas, Paul

1904 "Representation of Deities of the Maya Manuscripts", *Papers of the Peabody Museum American Archaeology and Ethnology*, 4 (1). Cambridge: Harvard University.

Seler, Eduard

1990-2000 *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology: English Translations of German Papers from Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*. 7 vols.: Supervised by Charles P. Bowditch, with slight emendations to volumes IV and V by J. Eric S. Thompson; edited by J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson. Frank E. Comparato, general editor. California: Labyrinthos.

2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. Traducción Joachim von Mentz, edición y estudio preliminar Brígida von Mentz. México: Casa Juan Pablos.

Sheseña, Alejandro

2010 "Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica", *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, 2 (1): 1-30.

<http://journals.linguisticsociety.org/elaanguage/jmll/article/download/765/765-1829-1-PB.pdf>

Sierra, Patricia

2005 *El maguey, el pulque y sus deidades*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sigal, Pete

2000 *From Moon Goddesses to Virgins. The colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*. Austin: University of Texas Press.

Smet, Peter A.G.M. de

1985 "Ritual enemas and snuffs in the Americas", *Latin American Studies* 33. U.S.A.: FORIS Publications.

Sosa, John R.

1989 "Cosmological, Symbolic and Cultural Complexity among the Contemporary Maya of Yucatan", *World Archaeoastronomy*, edited by Anthony F. Aveni: 130-142. New York: Cambridge University Press.

Sotelo, Laura

- 1988 *Las ideas cosmológicas de los Mayas en el siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 1989 “Las representaciones del dios A en el Códice Madrid”, *Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas*, 2: 1333-1342. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 2002 *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado Maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, 2002.

Sotomayor, Carlos

- 1998 *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1999 *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Šprajc, Iván

- 1998 *Venus, lluvia y maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Steinbach, Penny Janice

- 2015 *Sacrificing the Jaguar Baby: Understanding a Classic Maya Myth on Codex-style Pottery*. Dissertation, Doctoral Philosophy Program. Austin: University of Texas.

Stone, Andrea

- 1993 *The Cleveland Plaque: Cloudy Places of the Maya Realm*. Unpublished paper presented at the 8th Mesa Redonda de Palenque. <http://www.mesoweb.com/pari/publications/RT10/Cleveland.pdf>

Stuart, David

- 1988 “Blood Symbolism in Maya Iconography”, *Maya Iconography*, edited by G. Griffin and E. Benson: 175-221. New Jersey: Princeton University Press.
- 2007 “White Owl Jaguar”: A Tikal Royal Ancestor. *Maya Decipherment: A Weblog on the Ancient Maya Script*. Electronic Document, <https://decipherment.wordpress.com/2007/11/04/white-owl-jaguar-a-tikal-royal-ancestor/>, accessed June 9, 2016

Taube, Karl Andreas

- 1988 *The ancient Yucatec New Year Festival: The Liminal Period in Maya Ritual and Cosmology*. Ph.D. dissertation. New Haven, CT: Yale, University.
- 1989 “Itzam Cab Ain: Caimans, Cosmology, and Calendar in Postclassic Yucatan”, *Research Reports on Ancient Maya Writing* 26. Washington, DC.: Center for Maya Research

- 1989 “Ritual Humor in Classic Maya Religion”, *World and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing and Representation*. Edited by William F. Hanks y Don S. Rice. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- 1993 *Aztec and Maya Myths*. Austin, TX: British Museum Press/ University of Texas Press.
- Taube, Karl A.; Saturno, William; Stuart, David; Hurst, Heather
- 2010 “Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 2: El mural poniente”, *Ancient America 10*. U.S.A.: Precolumbia Mesoweb Press/ Boundary End Archaeology Research Center
- Taylor, William B.
- 1979 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. California: Stanford University Press.
- Tedlock, Dennis
- 1992 “The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book”, *New Theories on the Ancient Maya*, edited by Elin C. Danien and Robert J. Sharer. University Museum Monograph 77: 229-240. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- 1996 *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, revised edition. New York: Simon and Schuster.
- 2003a *Rabinal Achi. A Mayan Drama of War and Sacrifice*. Translated and Interpreted by Dennis Tedlock. U.S.A.: Oxford University Press.
- 2003b “El último trago de un prisionero de Guerra”, *Arqueología Mexicana*, Edición Especial (59): 44-49. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tedlock, Dennis; Tedlock, Barbara
- 2007 “Moon Woman Meets the Stars: A New Reading of the Lunar Almanacs in the Dresden Codex”, *Skywatching in the Ancient World. New Perspectives in Cultural Astronomy*, Clive Ruggles, Gary Urton, editors. U.S.A.: University Press of Colorado.
- Tedlock, Barbara
- 1991 “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiches”. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamerica*. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé, editores, (Historia de la Ciencia y la Tecnología 4). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 2000 *Time and the Highland Maya*, revised edition. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Thompson, J. Eric S.

- 1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- 1934 “Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion”, *Contributions to American Archaeology*, 2 (10), Pub. 436. Washington, DC.: Carnegie Institution of Washington.
- 1939 “The Moon Goddess in Middle America with Notes on Related Deities”, *Contributions to American Anthropology and History*, 5 (29): 121-173. Washington, DC.: Carnegie Institution of Washington.
- 1950 *Maya Hieroglyphic writing. Introduction*. Carnegie Institution of Washington. Publication 589.
- 1958 “Symbols, Glyphs, and Divinatory Almanacs for Diseases in the Maya Dresden and Madrid Codices”, *American Antiquity* 23: 297-308. Washington, D.C.: Society for American Archaeology.
- 1959 “The Role of Caves in Maya Culture”, *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, 25: 122-129. Hamburg
- 1960 *Maya Hieroglyphic Writing*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 1966 “Merchant Gods of Middle America”, *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, 159-172. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1970 “The Bacabs: Their Portraits and Their Glyphs”, *Monographs and Papers in Maya Archaeology*, edited by William R. Bullard, Jr., Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 61: 469-485. Cambridge: Harvard University.
- 1972 *A Commentary on the Dresden Codex: A Maya Hieroglyphic Book*. Memoirs of the American Philosophical Society, 93. Philadelphia: American Philosophical Society.
- 1972 *Maya Hieroglyphs without Tears*. London: Trustees of the British Museum
- 1990 *Maya History and Religion*. Foreword by David M. Pendegast and Elizabeth Graham, first edition in 1970. Norman: University of Oklahoma Press.

Tozer, Alfred M.

- 1907 *A Comparative Study of the Mayas and Lacandones*. New York: MacMillan Press.

Toxqui, Maria A.

2000 *El Recreo de los Amigos. Mexico City's Pulquerías During the Liberal Republic (1856-1911)*. Dissertation Doctorate in Phillosophy. U.S.A.: University of Arizona.

Urzaiz-Jiménez

2002 Los recursos terapéuticos empelados en la medicina antigua de Yucatán. *Rev Biomed* 13:59-68.

Valdés, Andrea

2015 “El lagarto enchaquirado: una mordida que no se olvida”, *Blog la huella del jaguar*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Divulgación de la Ciencia. <http://blogs.ciencia.unam.mx/lahuella/2015/06/08/el-lagarto-enchaquirado-una-mordida-que-no-se-olvida/>

Vail, Gabrielle

2015 “Iconography and Metaphorical Expressions Pertaining to Eclipses: A Perspective form Postclassic and Colonial Maya Manuscripts”. *Cosmology, Calendars, and Horizon-Based Astronomy in Ancient Mesoamerica*. Edited by Anne S. Dowd and Susan Milbrath. Colorado: University Press of Colorado

Vail, Gabrielle; Hernández Christine

2010 *Astronomers, Scribes, and Priests: Intelctual Interchange between the Northern Maya Lowlands and Highland Mexico in the Late Postclassic Period*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

2013 *Re-creating Primordial Time. Foundation rituals and mythology in the Postclassic Maya Codices*. Boulder.: University Press of Colorado.

Valverde, María del Carmen

2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

2007 *La resistencia en el mundo maya*. Coordinadora. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

Vásquez, Francisco

1944 *Crónica de la provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco en el Reino de Nueva España*, 4 vols., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Velásquez García, Erik

2005, 2010 “Los Dioses Remeros mayas y sus posibles contrapartes nahuas”, *Acta Mesoamericana. The Maya and their Neighbors. Internal and External Contacts through Time. Proceedings of the 10th European Maya Conference*. Leiden: Markt Schwaben, Saurwein.

- 2006 “The Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caimán”, *The PARI Journal*, 8 (10): 1-5. San Francisco: The PreColumbian Art Research Institute.
- 2009 “Reflections on the Codex Style and the Princeton Vessel”, *The PARI Journal*, 10 (1): 1-6. San Francisco: The PreColumbian Art Research Institute.
- 2010 “El cosmos y la religión maya”. *De la Antigua California al Desierto de Atacama*. María Teresa Uriarte, Coord. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velásquez García, Erik; Esparza Olguín, Octavio;
 2013 “The YUK Logogram in Maya Hieroglyphic Writing”, *The PARI Journal*, 14 (1): 1-10. San Francisco: The PreColumbian Art Research Institute.
- Villacorta, J. Antonio; Villacorta, Carlos A.
 1977 *Códices Mayas*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- Villagutierre y Sotomayor, Juan de
 1933 *Historia de la conquista de la provincia del Itzá*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- Villa Rojas, Alfonso
 1959 *The folk culture of Yucatan*. First edition in 1941. Illinois: The University of Chicago Press.
- 1978 *Los elegidos de dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Colección de antropología social, 56. México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1980 “Las imágenes del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, *Anales de Antropología*, 17 (2): 31-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1983 “Enfermedad, pecado y confesión entre los grupos mayenses”, *Anales de Antropología*, 20 (2): 89-110. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1985 “Nociones preliminares sobre la cosmología maya”, *Anales de Antropología*, 22: 229-250. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1986 “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos”, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vogt, Evon Z.
 1993 *Ofrendas para los dioses*. Primera edición en inglés en 1976. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ximénez, fray Francisco

1965 *Historia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 4 vols., Guatemala: Edición de José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación.

Yoshida, Shigeto

2013 “La ortografía del maya “reducido” en Yucatán colonial”. *Latin American and Caribbean Studies* 20: 1-20. Versión digital.

MANUSCRITOS COLONIALES CONSULTADOS

Ritual de los Bacabes

Princeton University, Department of Rare Books and Special Collections, Manuscripts Collection (MSS). C0744.01 (Garrett-Gates Mesoamerican Manuscript, no. 1).

Digital manuscript:

<http://pudl.princeton.edu/viewer.php?obj=bn999802r#page/10/mode/2up>

Chilam Balam de Chumayel

Princeton University, Department of Rare Books and Special Collections, Manuscripts Division, C0940, no. 4

Digital manuscript:

<http://pudl.princeton.edu/viewer.php?obj=0z708w51x#page/1/mode/2up>

DICCIONARIOS COLONIALES DEL MAYA YUCATECO

Diccionario de Motul Maya-Español, atribuido a Antonio de Ciudad Real entre 1577 y 1630. Manuscrito *Codex Indicus 8 Vol. 1*. Rhode Island: John Carter Brown Library. Versión digital:

<https://archive.org/details/diccionariodemot01ciud>

Diccionario de Motul Español-Maya. Manuscrito *Codex Indicus 8 Vol 2*. Rhode Island: John Carter Brown Library. Versión digital:

<https://archive.org/stream/diccionariodemot02ciud#page/n131/mode/1up>

La librería John Carter Brown lo atribuye a Antonio de Ciudad Real; Acuña señala que su contenido es similar al *Bocabulario* atribuido a fray Alonso de Solana conservado en la Hispanic Society de Nueva York (CMM: 11).

Beltrán de Santa Rosa, F. Pedro

1742 *Arte del idioma maya reducido a succintas reglas, y semilexicon yucateco*. Mérida: Recolección Franciscana de Mérida, con licencia en México por la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, Año 1746.

Versión digital: ofrecida por John Carter Brown Library, Brown University.

<https://archive.org/stream/artedeelidiomama00belt#page/n0/mode/1up>

Diccionario español-maya de Ticul, 1690. Transcrito por D. Juan Pio Pérez en 1836 y arreglado en 1847 por el mismo. Copiado en Mérida 1870.

1870 Segunda copia de un manuscrito encontrado en Ticul para el siglo XVII. El manuscrito se encuentra actualmente localizado en: University of Pennsylvania, Rare Book and Manuscript Library, Ms. Coll. 700, Item 2

Version digital:

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_2582269&doubleside=0&rotation=0&size=2¤tpage=5

Diccionario maya-español del Convento de San Francisco en Mérida

1870 Manuscrito copiado por C. Hermann Berendt, M.D. Copia de un manuscrito del siglo XVII que reposaba en el convento franciscano de Mérida hasta su cierre en 1820 o 1821. El manuscrito original fue copiado por Juan Pio Perez en 1855. Este manuscrito se encuentra actualmente localizado en: University of Pennsylvania, Rare Book and Manuscript Library, Ms. Coll. 700, Item 3.

Versión digital:

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_2576223&

Don Juan Pio Pérez

1866-1877 Diccionario de la Lengua Maya. Primera edición impresa en Nueva York en 1875. Edición por Eligio Ancona, memoria biográfica por el Dr. Fabian Carrillo Suaste. Mérida: Imprenta Literaria de Juan F. Molina Solis.

1898 Coordinación alfabética de las voces del idioma maya que se hallan en el arte y obras del padre Fr. Pedro Beltran de Santa Rosa, con las equivalencias castellanas que en las mismas se hallan, compuesta por J.P. Perez. Mérida: Imprenta de la Ermita.

Versión digital: <https://archive.org/details/coordinacionalf02beltgoog/page/n9>

Acuña, René (editor)

1993 *Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N.S. 3833. Facsímil y transcripción crítica anotada.* Asesoría y ayuda técnica de David Bolles y Sergio Reyes Coria, dibujos de Moisés Aguirre. Fuentes para el estudio de la cultura maya 10. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas

2001 *Antonio de Ciudad Real. Calepino Maya de Motul.* Edición crítica y anotada. México: Plaza y Valdés editores.

Tozer, Alfred M.

2012 *A Maya Grammar with Bibliography and Appraisal of the Works Published.* Quality facsimile from the 1921 edition, University reprints. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Cambridge: Harvard University.

DICCIONARIOS MODERNOS EN LENGUA YUCATECA

Álvarez, Cristina

1984 “Aprovechamiento de los recursos naturales”, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

Barrera-Vásquez, Alfredo

1992 *Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya*. Juan Ramón Bastarrachea Manzano, William Brito Sansores, Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora, and Domingo Dzul Poot, editores. México: Mérida, Ediciones Cordemex

Bolles, David

1997 *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*. Famsi: <http://www.famsi.org/research/bolles/CombinedVocabularies.pdf>

Swadesh, Mauricio; Alvarez, Maria Cristina; Bastarrachea, Juan R.

1970 *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Mayas.

DICCIONARIOS DE OTRAS LENGUAS MAYENSES

Aulie, Wilbur; Aulie, Evelyn H.

2009 *Diccionario Chol de Tumbalá, Chiapas, con variaciones dialectales de Tila y Sabanilla*. Primera edición en 1978, reeditado por Emily F. Scharfe de Stairs en 1996. Tercera edición electrónica. México: Instituto Lingüístico de Verano, A.C., Edición digital: <http://www.sil.org/mexico/maya/chol-tumbala/S121a-Diccionario-ctu.htm>

Basseta, Domingo de

2005 *Vocabulario de la lengua quiché*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, René Acuña, editor. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya; 18)

Boot, Erik (Compilador)

1995-1997 *Vocabulario Breve de maya ch'orti'*. Convertido en PDF en 2003. Recurso de Famsi: http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/boot/chorti_based-on_perezmartinez1994.pdf

Calnek, Edward E.

1988 “Highland Chiapas Before The Spanish Conquest”, *Papers of the New World Archaeological Foundation*, no.55; with an appendix by Mario Alberto Ruz. Utah: Brigham Young University, New World Archaeological Foundation.

Christenson, Allen

1987 *K'iche'-English dictionary and guide to pronunciation of the k'iche'-maya alphabet*. Recurso de Famsi: http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/christenson/quidic_complete.pdf

2007 2003 *Popol Vuh: Sacred Book of the Quiché Maya People*. Mesoweb Publication, online version: www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf.

Delgaty, Colin C.

1964 *Vocabulario Tzotzil de San Andrés, Chiapas*. México: Instituto Lingüístico de Verano, Dirección general de asuntos indígenas de la Secretaría de Educación Pública.

Hopkins, Nicholas A.; Josserand, Kathryn; Cruz Guzman, Ausencio

2011 *A historical dictionary of chol (mayan). The lexical sources from 1789 to 1935*. Florida: Jaguar Tours.

Matteo, Sebastián (Recopilador y transcriptor)

2008 *Vocabulario de Lengua Chol (Mexico). Un vocabulario de Marcos E. Becerra, anotado por Heinrich Berlin*. Bruselas: versión digital en pdf.

Shumman, Otto

1973 *La lengua chol, de Tila (Chiapas)*. Cuaderno 8. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Mayas

Wisdom, Charles

1950 *Materials on the Chorti language*. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 28. Chicago. Transliterated and computerized by Brian Stross.

GUÍAS DE LECTURA JEROGLÍFICA

Boot, Erik

2009 *The Updated Preliminary Classic Maya-English/English-Classic Maya Vocabulary of Hieroglyphic Readings*. Netherlands: Leiden University. Mesoweb resource: <http://www.mesoweb.com/resources/vocabulary/Vocabulary-2009.01.pdf>

Calvin, Inga E.

2012 *Hieroglyphic Decipherment Guide*. Famsi resource: http://www.famsi.org/mayawriting/calvin/glyph_guide.pdf

Mathews, Peter; Biró Péter

2006 *Maya Hieroglyph Dictionary*. Drawings by John Montgomery. Recurso de Famsi en pdf.

Montgomery, John

2006 *Dictionary of Maya Hieroglyphs*. First Printing 2002. New York: Hippocrene Books, Inc.

Dictionary of Maya Hieroglyphs. FAMSI resource:
<http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/montgomery/index.html>

Blog Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography,
<https://decipherment.wordpress.com/>

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS EN LENGUAS NO MAYENSES

1726-2006 *Diccionario de las autoridades*. Real Academia Española. Recurso en línea:
<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-2006>

2014 *Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española de la Lengua, Asociación de Academias de la Lengua Española. Vigésimotercera edición, 2 volúmenes. Madrid: Editorial Planeta.

1991 *The Oxford English Dictionary*. Second Edition. 20 volumes. Prepared by J.A. Simpson and E.S. Weiner. Oxford: Clarendon Press.

2010 *Encyclopaedia Britannica*. 15th edition. 32 Volumes. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.

FOTOGRAFÍAS

Schele, Linda

Schele Photo Collection. FAMSI resource: <http://research.famsi.org/schele.html> Las imágenes usadas en esta tesis llevan el número de la fotografía dada por la autora.

Kerr, Justin

Maya Vase Data Base. An archive of rollout photographs created by Justin Kerr. Recurso en línea: <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html> Las imágenes usadas en esta tesis llevan el número de la fotografía dada por el autor.

TAXONOMÍAS DE LA NATURALEZA YUCATECA

Centro de Investigación Científica de Yucatán, C.A.

2010 Flora Digital Península de Yucatán. Herbario CICY, Unidad de Recursos Naturales.
Recurso en línea: <http://www.cicy.mx/>

EncicloVida

1992-2020 Plataforma digital para conocer especies de plantas, hongos y animales de México. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, CONABIO.
Recurso en línea: <http://www.enciclovida.mx/>

Sobre el canto de las aves se utilizó <http://www.xeno-canto.org/>

BASES DE DATOS SOBRE PAPEL Y MARCAS DE AGUA

Watermark Database of the Dutch University Institute for Art History.

2007-2018 Instituto Universitario Olandese. Firenze, Italy

Recurso en línea: <http://www.wm-portal.net/niki/index.php>

Bernstein The Memory of Paper

2018 The Bernstein Consortium, Commission for Scientific Visualization, Austrian Academy of Sciences. Vienna, Austria.

Recurso en línea:

http://www.memoryofpaper.eu/BernsteinPortal/appl_start_disp#

Le filigrane degli archivi genovesi

2018 Biblioteca Universitaria di Genova, Italy

Recurso en línea: <http://www.labo.net/briquet/>

Las Filigranas Hispánicas del Instituto del Patrimonio Cultural de España

2018 Gobierno de España, Ministerio de Cultura y Deporte

Recurso en línea: <https://www.mecd.es/filigranas/>

The Thomas L. Gravell Watermark Archive.

1996-2018 Mosser, Daniel W., Ernest W. Sullivan II, with Len Hatfield and David H. Radcliffe. Library of the University of Delaware.

Recurso en línea: <http://www.gravell.org/index.php>

ANEXOS

Lista de textos rituales escritos por la primera mano

1. No hay título en el manuscrito (*Rbms 1-3*)
2. *U thanil balam mo tancase u coil tancas lae*
Las palabras para la ‘vía láctea-jaguar-guacamaya’, (*Rbms 4-14*)
3. *U thanil ah oc tancas*
Las palabras para el ‘frenesí caminante’, (*Rbms 15-19, 22-25*)
4. *U peçil mo tancas yetel u nunil tancas yetel ah oc tancas yetel Penech chacuil*
La oración o trampa para el ‘frenesí guacamayo’, el ‘frenesí del pasmo’ y el ‘frenesí caminante’, (*Rbms 25-30*)
5. *U thanil nichte tancas*
Las palabras para el ‘frenesí plumeria’, (*Rbms 30-32*)
6. *U thanil chiuoh kak chiouh tancas*
Las palabras para la ‘tarántula de fuego’, (*Rbms 32-44*)
7. *U coil tancas lae*
Este es el ‘frenesí desatino’, (*Rbms 44-46*)
8. *U thanil kan pet kin tancas lae u peçilob lae*
Estas son las palabras para el ‘frenesí del amarillo halo luminoso solar’, (*Rbms 46-61*)
9. *U thanil coc u sian coc lae*
Las palabras para el asma, el encantamiento o nacimiento del asma es éste, (*Rbms 64-69, 72-82*)
10. *U pail can coc lae*
Esta es el despedazamiento de la fuerte asma, (*Rbms 82*)
11. *U thanil yx hun peç kin tancas lae*
Estas son las palabras para el frenesí de la ‘uno solar que oprime’, (*Rbms 83-90*)
12. *U thanil chibal oc lae*
Estas son las palabras para el dolor de la gota en los pies, (*Rbms 90-95*)
13. *U thanil yx hun peç kin nohol lae u peçilob lae*
Estas son las palabras para la ‘uno solar que oprime’, (*Rbms 95-100*)
14. *U thanil hobonte kake*
Los fuegos o erupciones del enfermo’, (*Rbms 100-101*)
15. *U peçil kakob chacuil tancasob blae*
Esta es la ceremonia con oraciones o trampa para los frenesís de los fuegos o erupciones con fiebre, (*Rbms 101-106*)

16. *U pezil x chac anal kak lae*
Esta es la ceremonia y oración o trampa para el ‘rojo cancerillo’, (Rbms 106-113)
17. *Lay licil u ziscuntabal cam chacuil yetel licil u siscuntabal kak lae*
Esta por el cual es enfriado echando en remojo la fiebre y por el cual es enfriado este fuego’, (Rbms 114-115)
18. *Can tipte lae u thanil lae*
Este es ‘fuerte pulsación en el vientre’, estas son sus palabras, (Rbms 115-122)
19. *Ahau can tu nak uinic lae*
Esta es la serpiente de cascabel en el estómago del hombre, (Rbms 122-126)
20. *Kanchah can tu nak uinic lae*
Esta es la ‘amarilla serpiente goteadora’ en el vientre del hombre, (Rbms 126- 128)
21. *Kan tu nak uinic lae*
Esta es la serpiente en el vientre del hombre, (Rbms 128-130)
22. *Can tipte tu nak uinic lae hach utz lae*
Estas son las lombrices en el vientre del hombre, (Rbms 130-133)
23. *Kan peo kin tu pol uinic*
‘Amarillo solar que oprime’ en la cabeza del hombre, (Rbms 134-140)
24. *U thanil kan pet kin yah lae*
Estas son las palabras para el ‘apostema del amarillo halo luminoso solar’, (Rbms 140-143)
25. *He cabin lubuc tancas yokol uinic*
He aquí cuando dicen que cae el frenesí sobre un hombre’, (Rbms 143-145)
26. *U thanil u siscunabal ha tij kak yan lae*
Estas son las palabras para el enfriamiento con agua allí donde el fuego está, (Rbms 145-148)
27. *Sizcunah ha xan lae*
Este es para lo enfriado con agua también, (Rbms 148-149).
28. *U thanil kak nach elae peobal kak layli haxane*
Las palabras para el fuego que ase reciamente, que quema comprimido’, (Rbms 150-153)
29. *U thanil chuhul u pezil kak nach che yokol cabil*
Las palabras para la quemada o chamuscada, (Rbms 153-155)
30. *U thanil ticin kab*
Las palabras para la herida en el brazo, (Rbms 155-157)
31. *U thanil u siyam am lae*
Estas son las palabras para la estirpe de las *am*-arañas, (Rbms 157-160)
32. *U thanil sinan tu chibal lae*

- Estas son las palabras para el alacrán con su mordedura, (*Rbms 160-162*)
33. *Xnok ti co kakal nok lae*
El gusano en el diente; este es el gusano de fuego, (*Rbms 162-167*)
34. *Lax xan nok ti co xan lae*
Éste también para el gusano en el diente, (*Rbms 167-172*)
35. *U thanil chac nich max lae*
Estas son las palabras para las encías de mono, (*Rbms 172-173*)
36. *U peail ybin lae*
Esta es la oración y la ceremonia para las secundinas del parto, (*Rbms 174-180*)
37. *U thanil u siscunabal pib lae*
Estas son las palabras para enfriar el baño de la recién parida, (*Rbms 180-183*)
38. *U sihil tok*
El nacimiento con sangrado, (*Rbms 183-188, 197, 198, 189*)
39. *U thanil kal cab lae*
Estas son las palabras para la retención de abajo, (*Rbms 189-194*)
40. *Kal cab xan*
La retención de abajo también, (*Rbms 194-196, 199-206*)
41. *U thanil bac hun kin lae*
Esta son las palabras para el hueso de un día, (*Rbms 207-208*)
42. *U thanil bac ox kin bac xan*
Las palabras para el hueso, hueso de tres días también, (*Rbms 208-211*)
43. *U thanil ceh payab lae*
Estas son las palabras para el venado descorazonado (o, estas son las palabras para la tiña, esta es la invocación), (*Rbms 212- 214*)

Textos rituales escritos por la segunda mano

44. *U noh uinicil can lae*
Estas son las palabras para la vejez, (*Rbms 20-21*)
45. *Licil u yutzcintabal u yikal nicté tancas*
La manera como es hecho el ‘frenesí del espíritu de la plumería’, (*Rbms 62-63*)

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN

Texto 1¹

Página 1

folio 1

1. *Can² a che la bacan yaban/* Serpiente (planta) tu árbol así pues tu arbusto,
2. *caa ti sihi humucnac* otra vez allí nació estruendosamente.
3. *u na/ cu tal tan yol can³ tancase⁴/* La madre que viene en el centro de la ‘vía láctea serpiente’,
4. *u sihsex u chucanniltal/* les hace nacer a ustedes viniendo completos sin faltarles nada.
5. *tan yol caan u kuchul* En el centro del cielo llega,
6. *bi/n ycnal yx tan yola/* dicen, en compañía del golfo del mar.
7. *nunhi ix⁵[nun hiix]* Balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
8. *bin ix tan yola/* dicen el golfo del mar.
9. *tu menel nunhi x [nun hix]* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),

¹ Este texto no tiene título; el amanuense al inicio de cada nuevo texto escribe el título o nombre de la dolencia. Roys no traduce este texto y Arzápalo le atribuye el título “para curar las fiebres” (1987: 267).

² *Can* de acuerdo con Roys, es el sufijo para referirse a plantas o hierbas cuyos troncos y ramas son verdes como plantas herbáceas, plantas enredaderas, o como nuevos brotes, *EBM: 211*. Si se han perdido las primeras páginas del manuscrito, *can* sería el sufijo del nombre de la planta, por ejemplo, el *kokob-can* que es una planta con nombre de serpiente venenosa, la cual se usa para la pérdida del habla y caídas, *EBM: 256*.

³ El amanuense distingue a lo largo del manuscrito el vocablo para serpiente, *can*, y para cielo, *caan*.

⁴ *Tancase, tancas*, En los vocabularios coloniales se lee *tamacaz*, el Camino de Santiago, o la Vía Láctea; enfermedad de frenesí, o epilepsia que enmudece, entontece y ensordece al que tiene *tamacaz*, *CMM: 533; DMSF: 409v. Tamcaz, tamacazil*, frenesí, locura, *CAM: 71*. El amanuense escribe *tancase* en contextos espaciales, mientras que *tancas* es frecuentemente usado para referirse a las dolencias. En este trabajo se decide traducir *tancase* como vía láctea o Camino de Santiago y *tancas* como frenesí. *Can tancase* ‘vía láctea serpiente’.

⁵ Una posible lectura es *nun hiix* ‘balbuceante jaguar’: *Nun*, que no habla la lengua, balbuceante, tartamudo o rudo, *CMM: 447*. Balbuciente, mudo, *JPP: 249*. *Hiix, hix*, undécimo nombre del mes de veinte días que usaban los indios para contar el mes; frotar con cosa áspera, *JPP: 127, 129*. *Hix, Hiix* es una de las denominaciones para jaguar. *Nun* se usa en maya yucateco para expresar pasmo: *nuniltancaz*, *JPP: 249*. Otra forma de lectura es *nunhi ix* ‘balbuceó quizá’, donde el verbo *nunchahal* o *nuntal* denotan quedar balbuceante o tartamudear, *JPP: 249*. La partícula *ix* puede expresar ‘quizá’, ‘por ventura’ y puede usarse sola sin agregar la partícula *ci, aci* para expresar duda, *DMME: 227r*. En esta traducción se proponen las dos lecturas. Arzápalo (1987: 267) en su traducción toma el verbo crecer o aumentar: *nunuctal*, crecer, aumentarse, agrandar el tamaño; *nunucpahal*, agrandarse un tanto por casualidad; *nunuccintabil*, que ha sido o debe ser agrandado un tanto, *JPP: 250*.

10. *bin ka/knab* dicen el mar;
11. *tu menel nunhi ix [nun hiix]/* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
12. *bin chucte* dicen, el mangle;
13. *tu menel nun/hi x [nun hix]* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
14. *bin puk* dicen, la orilla de la laguna;
15. *tu menel nun/hi x [nun hix]* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
16. *bin cay* dicen, los peces;
17. *tu menel [xan]/ [nun]hi x* por su causa [también] balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
18. *bin yoc haa* dicen, el rio;
19. *tu menel/ [i?]* por su causa [i?]
20. *he tun kuch etel ku/* aunque llega en compañía del dios,
21. []⁶ *uaxac yol*⁷/ [i?] ‘ocho corazones’.

Página 2

folio 2v

22. *Nunhi bin ca cauil chac*⁸/ Balbuceó, dicen nuestro aguacero de la segunda sementera
23. *tu menel nunhi* por su causa, balbuceó,
24. *bin chac/uii*⁹ dicen, la fiebre
25. *tu menel nunhi x [nun hix]* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),

⁶ La lectura esta borrosa, no se puede confirmar la traducción.

⁷ *Uaxac yol*: Thompson propone *Uaxac ol*, deidad ‘ocho corazones’, posiblemente uno de los nombres de *kauil* como epíteto del Dios del Maíz, (1990[1960]: 289).

⁸ *Cauil chac*: *Cauil*, sembrar o segunda sementera, *JPP*: 44. De acuerdo con Thompson, *Cauil* y *Kauil* se usan en la ortografía del nombre del dios K o *Kauil*, lo cual se confirma en *Rbms 25*, en el que aparece escrito con la letra colonial k; Thompson refiere que *kauil* es otro de los nombres de la deidad asociado con los alimentos, (1990[1960]:289). *Chac* este contexto se traduce como lluvia, tempestad de agua o aguacero, *JPP*: 64.

⁹ Pareciera que se está refiriendo a la fiebre: *chocuil*, calentura, fiebre, ardor, *BEL*: 167. A lo largo del manuscrito, los amanuenses escriben *chacuil* para fiebre o calentura.

26. *bin/ x muc uil kutz*¹⁰ dicen, el tabaco asado bajo cenizas,
27. *tu menel/ nunhi x [nun hix]* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
28. *bin x can uayil/ kutz* dicen, los cuatro tabacos de esta tierra;
29. *tu menel nunhi x [nun hix]* por su causa, balbuceó quizá (o ‘balbuceante jaguar’),
30. *bin/ x can kek* dicen, las cuatro mojarrillas,
31. *tal tu menel/* viene por su causa.
32. *can kin bin cu Pol* Cuatro días ha de esponjarse el
33. *chac/ kutz sac kutz* ‘rojo tabaco’, ‘blanco tabaco’.
34. *u kutz ti bin/ ueni* El tabaco, allí dicen, durmió,
35. *ti bin coplahi* allí dicen, se enroscó.
36. *u kuchul/ bin ycnal* Llega dicen, junto con el
37. *chac ucuy acat/ sac ucuy*¹¹ ‘rojo ¡ay!’ estuche del cirujano, ‘blanco ¡ay!’
38. *nunhi bin tu me[ne]l/ xan* Balbuceó, dicen por su causa también.
39. *bici tancase [ci bin]/ yalabal* ¡Ea pues vía láctea! [aunque sea ha de] ser dicho,
40. *bul acan [ci bin]/ yalabal* todos los gemidos, [aunque sea ha de] ser dicho,
41. *u pach [¿?]/ pop* a lo largo (o revés) [¿de la?] estera.

Página 3

folio 3

42. *nunhi bin u sic pop/* Balbuceó, dicen el lado izquierdo de la estera.

¹⁰ *X muc uil kutz*. Esta misma expresión aparece en *Rbms 179*. *Muc*, enterrar, soterrar, encubrir, sepultar, *JPP: 225*; *Uil*, sufijo con función dubitativa que cuando es pospuesta al verbo indica ‘debe de’, *CMM: 577*. Podría leerse como ‘enterrado debe de estar el tabaco’. Otra alternativa es usar el vocablo *mucbil*, cosa secreta, *BMTV: 587*; *Muc bil*, asados bajo cenizas como el camote, *TIC: 203r*; cosa que se encubre, entierra o sotierra, o se asa debajo de ceniza, *CMM: 411*. Esta acepción es usada por Arzápalo (1987: 268). En esta traducción se propone ‘el tabaco asado bajo cenizas’.

¹¹ Arzápalo interpreta esta expresión como ‘calcañal hinchado, calcañal blanco’ (1987: 268). *Ucuy*, interjección de dolor, ay!, *DMEM: 12*. *Cuy, cuycuy*, es partícula del que tiene dolor, *CMM: 125*. *Chac* en composición es muy o mucho, *CMM: 185*. *Acat*, estuche de cirujano o escribano donde están las plumas, tijera y cuchillo, caja de lancetas, *CMM: 30*. Tintero o un guisado, *JPP: 2*. Se propone entonces los instrumentos medicinales o de escritura que porta el especialista para curar siguiendo la voz colonial de los vocabularios consultados.

43. <i>tu menel u kuchul</i>	Por su causa llega,
44. <i>bin/ ycnal</i>	dicen en compañía de
45. <i>ix mac uaec¹²/ u kuchul</i>	‘señora que sella y sueña (¿?)’ llega,
46. <i>bin ycnal</i>	dicen en compañía de
47. <i>ix/ mac u hol cab</i>	‘señora que tapa los agujeros de la tierra’.
48. <i>la bin u/ mac u pach cante</i>	Esta ha de tapar la parte trasera cuatro veces.
49. <i>tun/ yn chacal batil¹³</i>	Finalmente mi ‘rojo granizo’,
50. <i>yn sacal/ batil</i>	mi ‘blanco granizo’,
51. <i>yaxhal chac¹⁴</i>	‘lluvia que reverdece’,
52. <i>bin/ u sisal¹⁵ yn kab</i>	dicen, su frescura en mi mano (o brazo),
53. <i>u sisal/ uoc</i>	su frescura en el pie,
54. <i>tin pochekci yokol/</i>	después que pisoteé sobre la
55. <i>uinicil te</i>	‘humanidad de madera’
56. <i>uinicil tun/</i>	‘humanidad de piedra’,
57. <i>hun can ahau¹⁶/</i>	‘uno-cuatro soberano’.
58. <i>Amen.</i>	Amén

Texto 2

Página 4

folio 4v

¹² *Ix mac uaec*, aparece asociada a lo largo del manuscrito con otras entidades como *Ix mac u hol cab*, *Ix maa uaye*, *Ix ma uayec*. *Uaec*, no se encuentra en ningún vocabulario. Una aproximación podría ser *uayac*, soñar, *DMSF: 280v1*. Arzápalo lee esta entidad como “la forastera”, (1987: 269).

¹³ *Batil*, hacha o granizo, *JPP: 20*. Por el contexto de enfriamiento como técnica curativa se escoge ‘granizo’ a lo largo del manuscrito.

¹⁴ En yucateco colonial, *yaxhal*, ponerse verde o reverdecer, *JPP: 405*. *Chaac*, lluvia, *JPP: 65*. *Yaxhal chac*, se repite en *Rbms 154* como elemento curativo. *Yax Ha’al Chaahk*, nombre de la deidad de la lluvia encontrado en la cerámica del Clásico Maya y en sitios como Piedras Negras y Chichén Itzá (Taube 1997[1992]: 18; Boot 2004: 2, Velásquez 2009).

¹⁵ *Çizal*, la frescura y sombra que hacen los árboles grandes, *CMM: 144*. La entrada *ziizhal oc*, adormecimiento del pie o pierna, *TIC: 9r*, alude al entumecimiento como lo usa Arzápalo en su traducción (1987:269). En este trabajo se decide la frescura para seguir literalmente la expresión dada por el amanuense.

¹⁶ *Ahau*, se escoge la voz colonial soberano, rey, gran señor, *JPP: 3*, *CMM: 33*.

- | | |
|-------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 1. <i>U thanil balam mo tan/case</i> ¹⁷ | Las palabras para la ‘vía láctea-jaguar-guacamaya’, |
| 2. <i>u coil tancas lae/</i> | el desatino de este frenesí. |
| 3. <i>hun ahau hunuc can/ ahau</i> | ‘uno soberano’, ‘gran cuatro soberano’ |
| 4. <i>can ahau bin chab</i> ^{18/} | ‘cuatro soberano’ dicen, creador de la nada |
| 5. <i>can ahau bin akab ca si/hech</i> | ‘cuatro soberano’, dicen, oscuridad cuando naciste. |
| 6. <i>mac cech tah chab/</i> | ¿Quién eres tú dueño de la creación? |
| 7. <i>mac cech tah akab</i> | ¿Quién eres tú dueño de la oscuridad? |
| 8. <i>u chab/ech kin chac ahau/</i> | Su creador tú eres ‘Sol gran (o rojo) soberano’, |
| 9. <i>col op u uich kin</i> ¹⁹ <i>ca sihech/</i> | ‘ojo del guacamayo rojo solar’ cuando naciste |
| 10. <i>max a na max a coob</i> ²⁰ <i>cit/</i> | ¿Quién es tu madre? ¿Quién es tu engendrador paterno? |
| 11. <i>ca chabtabech</i> | Y creaste de la nada, |
| 12. <i>chacal/ lix chel sacal ix chel</i> | ‘roja <i>ix chel</i> ’, ‘blanca <i>ix chel</i> ’ |
| 13. <i>yx/ hun ye ta</i> | ‘señora uno punta de lanza’, |
| 14. <i>yx hun ye toon/</i> | ‘señora uno punta del miembro viril’ |
| 15. <i>la a na la a cob a cit</i> ²¹ <i>can/</i> | Ésta es tu madre, éste es tu engendrador, tu padre. |

Página 5

folio 5

¹⁷ *Balam mo tancase*, ‘frenesí jaguar-guacamayo’ como traducen Roys y Arzápalo. Roys menciona que también puede estar refiriendo a la vía láctea (1965: 3), y en esta traducción se ha decidido *tancase* como vía láctea.

¹⁸ Roys traduce *chab* como creador ((1965:3) y Arzápalo como engendrador (1987: 270). *Chab* crear, sacar de la nada, *JPP:85*. *Chhab.tah.te*, crear algo de nada que es propio de dios; *chhab.tah.te.ba*, abstenerse de deleites carnales, ser casto y hacer penitencia, es vocablo antiguo, *CMM: 207; DMSF: 78(V.1)*. A lo largo del manuscrito este vocablo se refiere a la creación de la nada y la penitencia en la oscuridad o amanecer *akab*.

¹⁹ En este trabajo se traduce *Col op u ich kin*, ‘ojo del guacamayo rojo solar (o del día)’. Luego de estudiar los componentes de la frase, se llega a la conclusión de que esta expresión alude a la esquematización del Sol en el ojo del guacamayo rojo: *ix op, oop*, guacamayo rojo (Pacheco, 1958: 301). *Col ich*, sacar los ojos. Castigo antiguo entre los indios, *CMM: 118; JPP: 55*. El guacamayo rojo es el *Ara macao* (<http://enciclovida.mx/especies/36549-ara-macao>).

²⁰ *Cob*, las vergüenzas, es vocablo honesto, *JPP: 52, DMSF: 49(V.1)*. *Coobil*, cosa descortezada así, o que se descortezaba, *DMME: 75*. Roy traduce el término como *begetter*, el procreador paterno (1965: 3) Por el contexto del uso del vocablo, preguntando por el padre y la madre, se escoge en esta traducción ‘engendrador’; también podría usarse ‘miembro creador’.

²¹ *Kit*, término reverencial para padre, *DMC: 321*, aporte de Alfredo Barrera Vásquez. *Ix cit*, tía hermana de padre, *BMTV: 610*. *Cit*, es usado a lo largo del manuscrito para referirse al padre creador de las dolencias con una connotación reverencial.

16. <i>can/ ci</i> ²² <i>tu pache</i>	‘Serpiente maguey’ en su parte trasera,
17. <i>can ci tu pach/ che</i>	‘serpiente maguey’ en la parte trasera del árbol
18. <i>maxcal</i> ²³ <i>sih</i> ²⁴ <i>cech</i>	<i>maxcal</i> -planta, creador de la nada, eres tú,
19. <i>u/ cool</i> ²⁵ <i>chabe</i>	la ‘atadera floja de la creación’,
20. <i>u cool akabe/</i>	la ‘atadera floja de la oscuridad’.
21. <i>can cha</i> ²⁶ <i>lo che</i>	Esa es la serpiente suelta en el árbol,
22. <i>can chah/ lo tunich ca sihech</i>	esa es la serpiente tullida en la piedra cuando naciste,
23. <i>u co/ol akab</i>	la ‘atadera floja de la oscuridad’,
24. <i>ah ci tancase/</i>	‘vía láctea ebria’.
25. <i>cech u cool chabe</i>	Eres tú la ‘atadera floja de la creación’,
26. <i>ce/ech ah co tancase</i>	eres tú ‘vía láctea traviesa’,
27. <i>ce/ch nichte tancase</i>	eres tú ‘vía láctea plumeria’,
28. <i>cech/ balam tancase</i>	eres tú ‘vía láctea jaguar’,
29. <i>cech/ ah mo tancase</i>	eres tú ‘vía láctea guacamaya’,

²² *Can ci*, Roys traduce ‘elevó o ascendió’ (1965: 4). Arzápalo propone ‘cansancio’ (1987: 270). *Caanal* o *caancunzah* son los vocablos que indican las dos entradas, *JPP*: 37. En esta traducción se propone otra lectura: *Ci*, maguey o cáñamo de esta tierra en pencas y toda la mata para arrancar, *CMM*: 107. *Ci*, vino generalmente, *BMTV*: 635. *Ci*, jenequen, maguey, vino; sabroso, *JPP*: 48. *Ah ci*, borracho, ebrio, *JPP*: 4. *Ci*, Agave Sp. Maguey; término general para agave; los mayas tienen al menos 9 nombres, todos terminados en *ci* por varias especies de agave, *EBM*: 224. *Can ci*, serpiente maguey, o cuatro bebidas embriagantes, o fuerte bebida embriagante, pero el contexto de esta página confirma la idea de serpiente.

²³ *Maxcal* o *macal*, los vocabularios marcan los dos vocablos con los mismos significados: Una planta y la raíz que se come, ñame, *maax cal*, porque el tronco se parece al cuello del mono, *JPP*: 217. Roys identifica esta planta como de la familia de las *Araceae*, posiblemente *Xantohosoma violaceum*, *Schott*, *EBM*: 262, y propone en este pasaje que se trata de una planta (1965: 4). Arzápalo lo traduce como el temazcal (1987: 270). Estudios actuales refieren la *Xanthosoma Yucatecana* como la propiamente nativa de esta área (Anderson, 2010: 444). De esta planta florecen lirios, los cuales son ampliamente utilizados en la iconografía maya para identificar el nacimiento de gobernantes y personajes de la élite. Este es el significado ritual que se hace alusión en este rezo. CONABIO menciona sus nombres en maya como *kukut makal*, *makal*, *x-makal*, (<http://enciclovida.mx/especies/6026129>). Arzápalo traduce *maxcal* como el temazcal como si fuera un préstamo del náhuatl, lo cual no es el caso (1987: 270). En el manuscrito hay 4 menciones a la piedra de baño caliente como *sin tun*, *sin tuni*, *zin tunil* en *Rbms* 66, 82, 128 y 180, en contextos terapéuticos.

²⁴ En este contexto *sih*, es sustantivo. *Ah çihçah*, criador generalmente, *BMTV*: 212. *Zihzah*, crear de la nada, hacer nacer, *JPP*: 419.

²⁵ *Cool*, cosa floja, como tapadera de cosa mal tapada, desusada, *JPP*: 56. *Cool*, desatar; *coolba*, aflojarse, *DMME*: folio 80r. *Col*, despojar o robar, *JPP*: 54, *DMME*: folio 81. Roys y Arzápalo traducen el término como lujuria, pero lujuria es *coil*. En esta traducción se decide como ‘atadera floja’.

²⁶ *Cha*, dejar, aflojar, soltar, desatar. Dentera, *JPP*: 64. Roys sugiere *canchah*, o serpiente goteadora, (Roys, 1965:4).

30. *cech/ cheh tancase* eres tú ‘vía láctea venado’.
31. *max a che/ [max] u uaban* ¿Quién es tu árbol? ¿Quién es tu arbusto?
32. *bax a [¿?]/ ɔulba²⁷ ca sihech/* ¿Cuál es tu ‘árbol del linaje’ cuando naciste?

Página 6

folio 6v

33. *chacal tancasche²⁸* El ‘rojo palo mulato’,
31. *sacal/ tancasche* ‘blanco palo mulato’,
32. *ekel tancas/che* ‘negro palo mulato’,
33. *kanal tancas che* ‘amarillo palo mulato’,
34. *cha/cal kantemo²⁹* ‘roja acacia’,

²⁷ *ɔulba* es un término que no se encuentra en los vocabularios. *ɔul* se refiere a extranjero, forastero, europeo o su descendiente, *JPP*: 436. *Bal* connota el conteo de ramales de hilo o seda, *CMM*: 74. Roys lo traduce como ramada hecha de árboles, *ɔulub*, (1965: 4), y Arzápalo lo interpreta como linaje, (1987: 270). En esta traducción se lee como ‘árbol del linaje’ porque siempre se menciona en el contexto de los árboles en el origen de la dolencia, los significados nos llevan pensar en ‘descendiente’ o ‘linaje’ de ancestros foráneos o arbóreos. *ɔulub* se menciona en *Rbms 185 y 186*, y significa ramada como Roys lo apunta, pero el vocablo *ɔulba*, se refiere al árbol del linaje de la dolencia.

²⁸ *Tancaz che*, Roys lo identifica como *Zanthoxylum Fagara*, árbol medicinal de la costa yucateca del que se dice cura toda clase de enfermedades, incluso bubas o tumores pequeños de pus localizados en las ingles o axilas. Esta planta es recetada para curar afecciones de la piel, fiebres y convulsiones. En Honduras, es un remedio para curar la flatulencia. También lo describe como un árbol que puede alcanzar 10 metros de alto con flores amarillo-verdosas o blancas; sus ramas son angostas y en *Ecab* es llamado *uole*; su decocción es prescrita en textos mayas para curar fiebres, desmayos, viruelas, erisipelas y convulsiones (*EBM*: 283; Roys 1965: 125; *BMTV*: 110; *CMM*: 533). En el manuscrito tardío *Chilam Balam de Kaua* esta planta es mencionada como la utilizada por los antiguos especialistas (*menob*), los médicos o curanderos (*ah ɔacob*), (Bricker y Miram 2000: 332). Redfield y Villa Rojas reportan el uso medicinal del *tancaz-che* en *Chan Kom* y la identifican como un fresno espinoso, el cual es usado en ceremonias terapéuticas como el *santiguar*, la cual es dirigida por el *h-men* solo cuando se han tenido encuentros accidentales con los malos vientos, y también es usado en la ceremonia llamada *lohcah* o redención de un asentamiento; el *ah-men* entierra en las cuatro entradas de la villa objetos que previenen la entrada de los vientos como ramas del *tancaz-che*, ron, y trozos de obsidiana (Redfield y Villa Rojas 1967[1934]: 171-175). Los mayas actuales de Yucatán lo usan para el dolor de cabeza y otros dolores del cuerpo como reumatismo; también para mantener a los vientos alejados al usarlo como amuleto (Appel 2003: 45). En los listados de plantas medicinales en los mayas de Yucatán, se encuentra el *tancasche* como planta alternativa para curar las enfermedades producidas por el ‘mal viento’, las cuales son tratadas únicamente por el *h-men*, (Caballero 1993: 41; Instituto de cultura de Yucatán, 1988: 25). De acuerdo con los hallazgos de Ankli, también es usado en casos de sudoración nocturna, cuerpo frío, dolor de cabeza y mal viento (Ankli 2000: 56). De acuerdo con CONABIO, sus nombres comunes son Palo mulato, Naranjillo, Limoncillo, Rabo de lagarto, Uña de gato, (<http://enciclovida.mx/especies/6035084>). Actualmente es conocido como el palo mulato, *si na'an che'*, *tank'as che'*, *xiik che'* en maya, de acuerdo con el CICY, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2090).

²⁹ *Kantemo*, identificada por Roys como la *Acacia filicioides*, literalmente es el árbol kante' guacamaya, arbusto que alcanza entre 2 y 4 metros de altura con flores blancas y frutos envainados color café; otro nombre maya que recibe es *xaax* o *xaaxay*, por sus muchas horquillas y espinas. Esta planta alberga cochinillas, que en su cocción

35. *sacal kan/temo* ‘blanca acacia’,
36. *ekel kantemo/* ‘negra acacia’,
37. *kanal kantemo a che/* ‘amarilla acacia’ tu árbol.
38. *la a che cech mo tancase/* Éste es tu árbol, tú eres ‘vía láctea guacamaya’.
39. *chacal has max*³⁰ ‘rojo *has max*,
40. *sacal has/ max* ‘blanco *has max*,
41. *ekel has max* ‘negro *has max*,
42. *kanal/ has max* ‘amarillo *has max*;
43. *chacal kokob*³¹/ ‘rojo *kokob*’,

producen un aceite llamado *niin*, el cual tiene muchas virtudes; es empleado para las hinchazones y heridas, y se usa también para barnizar platos, jícaras, escritorios y cosas pintadas con aceite. La decocción de las raíces es usada como enjuague bucal y para afirmar los dientes. Landa posiblemente refiere esta especial al mencionar: ‘hay un árbol cuya leche es singular medicina para encarnar los dientes’. Los textos mayas también prescriben su decocción para la disentería y úlceras en la boca. La planta macerada es recetada para el baño o bebida medicinal para la culebrilla o tiña, (EBM: 156, 165, 253, 296; DMC: 937; Landa 2003: 210). Actualmente se le llama en yucateco *Xaax, Waaxiim*, del taxón *Acaciella angustissima* (Mill.) Britton & Rose. var. *filicioides* (Mill.) Britton & Rose, de acuerdo con el CICY, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1504)

³⁰ *Haaz-maaz* o mono mamey, o chile mamey, es descrita por Roys como una planta caliente y buena medicina para las convulsiones, más eficaz que el *tamcasche*; también es utilizada para enfermedades de la piel y encías infectadas; el autor citando *Y y H de Yuc. F. 288r*, menciona que su asociación con el mono es porque los herbalistas observaron que los adultos les pegan a los monos jóvenes con las ramas de este árbol cuando están enojados; otra interesante observación es que los monos utilizan este árbol para curar los ataques convulsivos. (EBM: 244). La planta no aparece clasificada.

³¹ *Kokob* es un término para referirse a una serpiente que en los diccionarios se describe como muy venenosa, y es también mencionada en el manuscrito con estas cualidades ponzoñosas, pero en esta página del manuscrito, es la única ocasión donde se lee el vocablo como planta medicinal. Roys refiere 3 clases de plantas con este nombre, como el *kokob-ak, Aristolochia Odoratissima*; el *kokob-che, Pilocarpus Racemosus*; y *kokob-ziu, Aclepias Curassavica* (EBM: 256-257; DMC:410). La *Aristolochia Odoratissima* de la familia *Aristolochiaceae*, y en maya *kokob ak*, es reportada en el *Recetario de Indios* como *x tuch, ci tunich, x tuci tunich, thuci tunich*, la cual aparece como sinónimo de *kokobak*, y se prescribe como remedio para los achaques, (Birman 1996: 269). En los textos medicinales coloniales es también prescrita para el asma, disentería y erupciones en la piel (EBM: 256). De acuerdo con Ankli, los yucatecos actuales la llaman *wahk’oh-ak’* y se usa para el mal aire en el estómago, pasmo, inducción del parto, diarrea y disentería (Ankli 2000: 42). El *k’ok’ob-che* identificado como el *Pilocarpus Racemosus* pertenece a la familia de las *Rutaceae* como el *zanthoxilym* o *tamkasche’* en maya (DMC: 410). El CICY señala que esta especie es conocida actualmente como el *tamk’as che’*, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2087), lo cual es confirmado por Ankli quien señala que actualmente es llamado *Siische* o *tamkasche*, y es usado para el dolor de estómago, mal viento, y asma (Ankli 2000: 56). Roys menciona en su etnobotánica las cualidades calientes de este árbol que llegan hasta irritar o quemar la piel si entra en contacto con la resina o corteza de este árbol, reacción similar a la picadura de la serpiente *kokob* que es tan venenosa que hace sudar sangre y produce mucho dolor. La planta es usada para los dolores de estómago, disentería, pérdida del habla, dislocación de las articulaciones y dolor en el diente (EBM: 256-257). El *kokob-xiu* identificado por Roys como *Asclepias Curassavica* de la familia *Apocynaceae*, es una planta nativa del continente americano que crece hasta un metro de altura y es conocida porque atrae mariposas,

44. *max y.y.y*³² trozo de, [blanco *kokob*, amarillo *kokob*, negro *kokob*].
45. *chacal nictē*³³/ ‘Roja plumeria’,
46. *max y.y.y. la a che* trozo de [‘blanca plumeria’, ‘amarilla plumeria’, ‘negra plumeria’]. Éste es tu árbol.
47. *cech nic/te tancase* Eres tú ‘vía láctea plumeria’,
48. *max tancase/* trozo de vía láctea
49. *cech co tancase* [¿?]/ Eres tú ‘vía láctea desatinada’. [¿?]

Página 7

folio 7

50. *bin ycnal yx hun puꝥub*³⁴/ *kik* Dicen, en compañía de ‘señora uno que echa sangre a bocanadas’,
51. *yx hun puꝥub olom*³⁵ / ‘señora uno que echa sangre coagulada a bocanadas’,
52. *u colba*³⁶ *čhab* la ‘tapadera floja de la creación’,
53. *u coolba a/kab* la ‘tapadera floja de la oscuridad’.

especialmente los miembros de la familia *danainae* como las monarcas. Roys menciona que también es conocida como *cuchillo-xiu* y su savia se prescribe como remedio para las laceraciones o abscesos en las orejas (EBM: 257).

³² El amanuense repite *maax y.y.y.* para el *kokob*, lo cual puede interpretarse como una señal para el lector para que siga la misma fórmula de los colores con las plantas que está mencionando en el rezo. *Max*, sirve para contar los pedazos de caña que tiene la planta, JPP:217. *y.y.y. yetel*, conjunción copulativa. Los colores serían repetidos en el mismo orden para este árbol por el especialista en su rezo.

³³ *Nictē*, Plumeria o flor de maya; también se refiere al vicio de carne y travesuras de mujeres, DMC: 570. *Nictē* es el árbol clasificado como Plumeria Rubra, L. de la familia Apocynaceae. Landa documenta el *nictē* describiendo sus flores como blancas, o amarillas, y otras moradas, de mucha frescura y olor, las cuales son usadas para hacer ramilletes (Landa 2003: 207). En los diccionarios no sólo se alude a la plumeria o flor de mayo, sino que se alude a la connotación sexual calificada como deshonesto, o comportamiento deshonesto, vicios, o travesuras de las mujeres (DMC: 570; Birman 1996: 259)). Roys refiere que es mencionada en los documentos medicinales para la disentería y las quemaduras (EBM: 270). Los mayas los actuales la usan como recurso terapéutico para los hongos en la piel (Ankli 2000: 42).

³⁴ *Puꝥub*, tanto Roys como Arzápalo traducen aguja, siguiendo la entrada *puꝥ*, pero el sufijo *ub* acompaña siempre los verbos para formar nombres instrumentales, por esta razón en esta traducción se descarta aguja y se enfatiza en el verbo. *Puꝥbah, puꝥub*, echar algo a bocanadas, DMSF: 227v.; *Hun pudzub chij*, medida hasta la boca, BMTV: 468. *Pudz. ah ub*, sacar podre exprimiéndola, BMTVL 580. *Puꝥub kik*, aparece en el listado de plantas medicinales en la Coordinación alfabética de Pérez, CAM: 108. En esta traducción se toma la que echa sangre a bocanadas.

³⁵ *Olom*, sangre cuajada, JPP: 257; las entrañas; sangre o linaje, CMM: 462, por lo que en esta traducción se usa la acepción de linaje con frecuencia de acuerdo con el contexto.

³⁶ *Colba*, flojo como atapadero, DMEM:117r

54. <i>tit kax u kinam</i> ³⁷	Sacudir la atadura de su ponzoña
55. <i>yc/nal ix hun puɔub kik</i>	junto con ‘señora uno que echa sangre a bocanadas’,
56. <i>yx/hun puɔub olom</i>	‘señora uno que echa sangre coagulada a bocanadas’.
57. <i>ti tu čhaah/ u kinam</i>	Allí tomó la ponzoña (o el dolor)
58. <i>ycnal tu xeah/ haa</i>	en el lugar donde vomitó agua,
59. <i>ma bacan hai olom/ bacan</i>	mas no fue pues agua sino sangre coagulada pues.
60. <i>ah oc tancas</i>	‘Frenesí caminante’,
61. <i>ah/ ci mo tancas</i>	‘frenesí ebrio guacamayo’.
62. <i>he bacan col</i> ³⁸ / <i>čhab</i>	Eh aquí pues el ‘despojo de la creación’,
63. <i>can tancas</i> ³⁹	‘frenesí serpiente’.
64. <i>bacin/ pi[c]chintex to</i>	¿Cómo? Arrojen ustedes con fuerza allí.
65. <i>cech can/tul ti ku</i>	Eres tú ‘cuatro deidad’
66. <i>cex</i> ⁴⁰ <i>cantul ti ba/cab</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.
67. <i>u lubul bin ycnal/</i>	Cae, dicen, en compañía de

Página 8

folio 8v

68. <i>ix kan kinich</i> ⁴¹	‘amarilla radiante solar’,
----------------------------------------	----------------------------

³⁷ *Kinam*, fuerza, vigor, fortaleza; virtud de las piedras o yerbas; veneno de animales o ponzoña; dolor de la ponzoña o la llaga; la braveza o ferocidad de los animales; cosa venerable, respetable, *CMM*: 336. *Kinam* en los textos medicinales se refiere a la picadura o ponzoña de los animales sobrenaturales que cargan las enfermedades, como también alude al dolor o la fuerza de la dolencia. Las etnografías también reportan *kinam* como un mal en el cuerpo y es responsable de la enfermedad (Redfield y Villa Rojas 1967 [1934]: 163).

³⁸ Roys no traduce esta línea (1965: 4) y Arzápalo traduce “lujuria del coito y del frenesí” (1987: 272). *Col*, sacar por fuerza, despojar o robar, antiguo, *JPP*: 54, *DMSF*: 52(v.1). En este contexto es sustantivo, pero no es milpa. Se lee como despojo.

³⁹ Roys traduce la frase *čhab can tancas*, como ‘hormiguero-serpiente-tancas’. El sigue la entrada *čhab* como el hormiguero o tejón, (Roys 1965: 4).

⁴⁰ *Cex*, aunque sea, dónde está, *CAM*: 15; *Cex*, ¿dónde está?, *JPP*: 48. Conjugación del verbo decir en presente: *cex*, vosotros decís, y aunque el verbo no tiene imperativo, se usa la voz: *cex*, decid vosotros, *BEL*: 64. *Cax*, aunque sea, *JPP*: 45, es intercambiable con *cex* en *Rbms* 8, confirmando la voz de súplica hacia las deidades y no una voz imperativa como sugieren Roys y Arzápalo.

⁴¹ *Kinich*, el sufijo *Ich* no se lee como rostro u ojo en esta traducción cuando acompaña a un sustantivo o adjetivo, su función es intensificar la cualidad del nombre, como o anota Acuña, *BMTV*: 30, 419. Se traduce entonces como radiante sol.

69. *ix kan čhaah*⁴²/ *olom* ‘amarilla serpiente goteadora de la sangre coagulada’,
70. *ycnal ix hun tah [y]a/cay*⁴³ *olom* junto con ‘señora uno propietaria de la fuerza y abundancia de la sangre del linaje’.
71. *pi[c]čhintex to* Arrojen ustedes con fuerza allí
72. *yc/nal ix hun tah [y]acay olom/* junto con ‘señora uno propietaria de la fuerza y abundancia de la sangre del linaje’.
73. *pi[c]čhintex to* Arrojen ustedes con ímpetu allí,
74. *cex cantu[l] ti/ ku* aunque sea el ‘cuatro deidad’,
75. *cax*⁴⁴ *cantul ti bacabe* aunque sea el ‘cuatro *bacab*’.
76. *u/ lubul bin* Cae dicen,
77. *ycnal yx co tan/cas ek* junto con la ‘estrella frenesí’.
78. *can kin chilán* Cuatro días estuvo echado
79. *yic/nal yx co tancas ek* junto con la ‘estrella frenesí’,
80. *tu chiah/ u kab* Mordió la mano (o brazo),
81. *u colba čhab* la ‘tapadera floja de la creación’,
82. *u colba/ akab* la ‘tapadera floja de la oscuridad’.
83. *tu lečah ix kik tij/ maxcal* Lamió a ‘señora sangre’ en el *maxcal*-planta,
84. *xan tu lečah ix/ kik ti acantun* también lamió a ‘señora sangre’ en la ‘piedra asentada fija’.
85. *bla pulex/ to* Así que arrojen ustedes allí

⁴² *Kan chhah*, culebra grande sin ponzoña, *BMTV*: 220. No identificada, *DMC*: 376, aporte de Florencio Palomo Valencia. *K’an ch’ah tsa’*, Avendaño y Loyola registra con este nombre una víbora de tamaño regular y muy venenosa, *tsa’* probablemente es *tsab*, por lo cual podría ser la serpiente cascabel, *DMC*: 376, aporte de William Brito Sansores. *Chaah*, *čah*, *čahal*, gota, *JPP*: 85.

⁴³ *Acay*, no se encuentra en ningún vocabulario. Roys sugiere que el amanuense omitió la *h* al inicio del vocablo para leer *hacay*, cosa resbalosa o resbaladiza (1965: 46). Arzápalo traduce ‘desangradora’, (1987: 367). En esta traducción se propone descomponer el vocablo para aclarar su sentido: *yac + ay*. *yac*, fuerte, espirituoso, de gusto y olor penetrante, *JPP*: 403. *Ay*, abundancia de agua, partícula de vocablos que aluden a jugos densos, *CMM*: 59. *Acay*, la fuerza y abundancia de la sangre como menciona el contexto del rezo.

⁴⁴ *Cax*, aunque sea, *JPP*: 45. Esta entrada confirma la acepción *cex*, ‘aunque sea’.

86. <i>u col chabe</i>	el ‘despojo de la creación,’
87. <i>u col akabe/</i>	el ‘despojo de la oscuridad’.
88. <i>cex cantul ti ku</i>	Aunque sea ‘cuatro deidad’,
89. <i>cex cantul/ ti bacab</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.
90. <i>u lubul bin tan/ yol metnal</i>	Cae dicen en el centro del inframundo
91. <i>yicnal u yu/m:</i> ⁴⁵	en compañía de su padre:
92. <i>can yah ual kak</i> ⁴⁶ <i>culic/</i>	‘recio daño enemigo de fuego’, asentado.
93. <i>yx maa uaye</i> ⁴⁷	‘señora que no es de aquí’,
94. <i>yx mac u/ hol cab</i>	‘señora que tapa los agujeros de la tierra’.
95. <i>la baca u naa</i>	De manera que ésta es su madre,
96. <i>la ba/ca u col cit</i>	de manera que éste es su descompuesto padre,
97. <i>cat kuch tan/ yol metnal</i>	cuando llega al centro del inframundo.
98. <i>humucnac cu/lulnac</i>	Ruido estruendoso
99. <i>yauat u chichil/</i>	el grito de su ave.
100. <i>bax chab la</i>	¿Cómo fue esta creación?
101. <i>cex cantul ti/ ku /</i>	Aunque sea ‘cuatro deidad’,
102. <i>cex cantul ti bacabe</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.
103. <i>ci bin yalabal tu men</i>	Aunque sea ha de ser dicho, por causa de
104. <i>can/ yah ual kak</i>	‘recio daño enemigo de fuego’,
105. <i>cantul [ti] ku/</i>	‘cuatro deidad’
106. <i>cantul ti bacab</i>	‘cuatro <i>bacab</i> ’.

⁴⁵ Signo de puntuación usado por el amanuense.

⁴⁶ *Can yah ual kak*: *Yaah, yah*, llaga peligrosa, mal o daño y enfermedad en general, ponzoña, mal grade, *CMM*: 284. Daño, llaga peligrosa, envenenamiento, *JPP*: 402. *Ah ual*, enemigo capital y contrario, que mata y destruye; cosa vil y dañosa y pernicioso, *CMM*: 58. La entidad se traduce como ‘recio daño enemigo de fuego’.

⁴⁷ *Ix maa uaye*: *Ix ma*, sin, va siempre en composición, *CMM*: 310. *Waye*, específicamente es usado en los vocabularios coloniales como adverbio de lugar, aquí, acá, *CAM*: 83. Roys lo interpreta como ‘la señora perjudicial’, (Roys, 1965:5); y Arzápalo como ‘La forastera’, (Arzápalo, 1987: 273). En esta traducción se nombra como ‘señora que no es de aquí’.

107. <i>humucnac/ yauat</i>	Ruidoso grito
108. <i>u ch̄ich̄il u muti^{48/}</i>	de su ave, su ave de las nuevas,
109. <i>tumen yx ma uaye</i>	por ‘señora que no es de aquí’,
110. <i>ix mac/ u hol cab</i>	‘señora que tapa los agujeros de la tierra’.
111. <i>chac tan⁴⁹ ch̄ich̄il^{50/}</i>	Hacia oriente el ave ‘agorera’,
112. <i>sac tan sipip⁵¹</i>	hacia el norte el ave <i>sipip</i> ,
113. <i>chac tan sipip/</i>	hacia el oeste el ave <i>sipip</i> ,
114. <i>yx ko⁵² caan</i>	‘barrigona (ave) en el cielo’,
115. <i>yx ko munyal^{53/}</i>	‘barrigona (ave) en la tierna capa’.
116. <i>la bin pul kin ta lubic</i>	Así dicen llega las nuevas que lo dejas caer
117. <i>tan/ yol metnal</i>	en el centro del inframundo,
118. <i>co tancas ba/cin</i>	‘frenesí desatinado’ ¿cómo?
119. <i>mo tancas bacin</i>	‘frenesí guacamaya’ ¿cómo?
120.. <i>balam/ tancas bacin bla</i>	‘frenesí guacamaya’ ¿cómo pues?
121.. <i>u col ch̄ab/</i>	El ‘despojo de la creación’,

⁴⁸ *Mut*, faizan, ave, y otra que se parece a un tordo con algunas plumas de alas coloradas; fama, nuevas, *JPP*: 229. Roys la traduce como ‘ave de las nuevas o mensaje’ y la identifica *Mut* como de la familia *Cracidae*, (Roys 1965: 5). En el *Cordemex* la identifican como *Penelopina nigra*, una galiforme de la familia de las crácidas, muy semejante a las chachalacas; DMC: 542, aporte del equipo de *Cordemex*. Su canto es un chillido muy agudo como puede escucharse en los registros de xeno-canto (<https://www.xeno-canto.org/species/Penelopina-nigra>).

(<http://enciclovida.mx/especies/35888-penelopina-nigra>)

⁴⁹ *Tan*, pospuesta a los adverbios locales y a los nombres que significan las cuatro partes del mundo, esto es, oriente, poniente, norte y mediodía o el sur, significa o denota hacia aquella parte: *likin tan*, hacia el oriente; *chikin tan*, hacia el poniente; *xaman tan*: hacia el norte; *nohol tan*, hacia el sur, *DMME*: 140v. Los colores de rumbos demarcan la orientación en el lenguaje ritual y esta fórmula se repite a lo largo del manuscrito identificando la ubicación de las aves en una dirección específica.

⁵⁰ *Chichi*, ave agorera, *DMEM*: 33.

⁵¹ *Sipip*, No se encuentra en los vocabularios, posiblemente es la onomatopeya del canto de las aves.

⁵² *Ah ko ta*, papagayos de grandes picos, que también se dicen guacamayas, *CMM*: 46. *Ko*, barriga o panza de cualquier animal, *BMTV*: 138. *Ix ko* está asociada a las aves en el manuscrito, puede ser un aspecto general de las aves, como su vientre, barriga o papada, la cual es una representación recurrente de las aves asociadas al cielo.

⁵³ El amanuense a través del manuscrito escribe *munyal* de la cual no se tiene ningún registro en los vocabularios, y solo en el *Rbms* 83 aparece *muyal*, nube. Roys y Arzápalo coinciden en interpretar *munyal* como nubes. En este trabajo se propone *munyal*, como las tiernas o blandas capas del cielo por la permanente asociación *caan-munyal*, cielo y nubes tiernas. *Mun*, cosa tierna, blanda o suave, *JPP*: 228; *Yal, al*, forro, chapa, capa, lecho, *JPP*: 404.

122. <i>cu bic o</i>	se le advierte a aquel!
123. <i>cex cantul ti ku/</i>	Aunque sea ‘cuatro deidad’,
124. <i>cex cantul ti bacab</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.
125. <i>o o⁵⁴/ tuɔbal ix ha xan</i>	¡Oh! ¡Oh! Tendida a lo largo está el agua también,
126. <i>ma bacan/ hai kik bacan</i>	mas no era pues agua pues, sino sangre pues,
127. <i>olom bacan/</i>	sangre coagulada pues.

Página 11

folio 11

128. <i>tu che ah mo balam tancas/</i>	En su árbol ‘frenesí guacamaya jaguar’,
129. <i>ci bin yalabal caa thani/</i>	Aunque sea ha de ser dicho, otra vez dijo
130. <i>cantul ti ku</i>	‘cuatro deidad’,
131. <i>cantul ti ba/cab</i>	‘cuatro <i>bacab</i> ’,
132. <i>tu menel yx ma uayec⁵⁵/</i>	por su causa, ‘señora que sueña o se transforma’,
133. <i>yx mac u hol cab</i>	‘señora que tapa los agujeros de la tierra’.
134. <i>pulex u noh/ yetaluba⁵⁶</i>	¡Arrojen ustedes su principal parafernalia!
135. <i>cex cantul ti ku/</i>	Aunque sea ‘cuatro deidad’,
136. <i>cex cantul ti bacab</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.
137. <i>pulex/ tu sac[a] kahil⁵⁷</i>	Arrojen ustedes su atol amargo,
138. <i>u hol tulixe/</i>	la boca de la libélula,
139. <i>tu holbal u nooke</i>	en su podrido ronquido

⁵⁴ *O*, interjección de admiración o dolor, *CMM*: 451

⁵⁵ *Ix ma uayec*. Roys no la traduce y Arzápalo la llama “la forastera”, (1987: 274). *Ma*, antepuesta a algunos nombres, no niega, sino que es adornativa, *CMM*: 373; *Uay* tiene muchas acepciones, una de ellas es transfigurarse por encantamiento o visiones entre sueños *DMSF*: 363(v2), *CMM*: 568; *Uayac*, nuevas, rastro, soñar o sueño, *DMSF*: 280(v1). *Ec*, en el maya colonial *ec* es la única transcripción para referirse a cierta especie de avispa muy grande, *JPP*:99, pero no está identificada. Se decide traducir como “la que sueña o se transforma”.

⁵⁶ *Yetalba*, armas, aderezos, recado, instrumentos de algún arte, *CMM*: 295. Roys utiliza la palabra ‘parafernalia’, la cual alude a las vestimentas de *cualquier* arte o rango, (Roys, 1965:6).

⁵⁷ *Sac[a] kahil*: *Çaca*, bebida ordinaria de los indios, de maíz cocido, agua y cacao, *BMTV*: 143. *Çaca*, atol en lengua mexicana, hecho de agua y maíz y bébese frío sin cocer ni calentar, ya entrado el día; algunas veces mezclan con cacao en ello (*DMME*: 92). *Kahal*: cosa amarga, no dulce, neutro; *kail*, amargor, amargura, *BMTV*: 92. Roys lo traduce como un ligero atole agrio, (1965: 6).

140. <i>la baca/ oc tu holbal</i>	esto hasta punzar en su perforación.
141. <i>pichin⁵⁸ suhuy/ cacaue</i>	Verter el sagrado cacao,
142. <i>la baca oc tu hol/</i>	esto hasta punzar en su abertura,
143. <i>pichin bin suhuy ne</i>	horadar dicen, la sagrada cola.
144. <i>la/ ba[ca] oc tu uich</i>	Esto hasta punzar su rostro,
145. <i>pichin chan/kala⁵⁹</i>	verter <i>chankala</i> -planta,
146. <i>pichin bin suhuy/</i>	verter, dicen el virgen

Página 12

folio 12v

147. <i>yx chan kala u bal u sol</i>	<i>Ix chankala</i> -planta, su contenido, su corteza.
148. <i>can/ yah ual kak</i>	‘recio daño enemigo de fuego’,
149. <i>la bin oc u bali[¿?]/u uich</i>	así dicen, punzar su contenido[¿?], su rostro.
150. <i>pichin bin cumux/ can⁶⁰ tii</i>	Verter, dicen <i>cumux can</i> allí,
151. <i>la bin cum lah ci</i>	así dicen, olla hasta el cabo del vino de esta tierra,
152. <i>u ba/cel</i>	su hueso.
153. <i>pichin bin saban</i>	Exprimir, dicen la ponzoña,
154. <i>ti la ba/ oc tu yul</i>	allí eso basta que, punzar en su gaznate.
155. <i>tu puɔbah kik</i>	Echó bocanadas de sangre por la boca,
156. <i>tu/ puɔbah olom</i>	echó bocanadas de sangre coagulada por la boca.

⁵⁸ *Pich*, verter cosas líquidas poco a poco, como aceite; horadar punzando y exprimir materia, *DMSF: 218(v1)*. *Piichil*, sacar licor de vasijas de cuello angosto; ser abierto el tumor punzando con espina, *JPP: 278*. Roys propone lanzar un hechizo (1965: 6) y Arzápalo como arrojar (1987: 275). En esta traducción se conserva la idea de verter líquidos u horadar para extraer.

⁵⁹ *Chankala*, planta identificada por Roys como *canna edulis*, Ker-Gawl, o lengua de dragón, considerada un remedio para dolores nerviosos y mordeduras de arañas, (Roys, 1965: 116). CONABIO y CICY tienen entre sus nombres comunes el platanillo silvestre, banderilla, coyol, y *chank'ala'* en lengua maya (<http://www.enciclovida.mx/especies/6020590>; http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=146)

⁶⁰ *Cumux*, patronímico maya, solamente una familia de Cozumel es conocida con este nombre, (Roys, 1957:156); probablemente se están refiriendo a una planta medicinal por el contexto, pero no es identificada por las etnobotánicas mayas.

157. <i>pichin bin bat/ kan</i> ⁶¹	Verter, dicen la ‘hacha de piedra preciosa-planta ¿?’;
158. <i>pichin halal kan</i> ⁶² <i>lae tu/ kab</i>	verter, dicen la ‘saeta de piedra preciosa’, éste en su mano (o brazo).
159. <i>pichin bin çii kan</i> ⁶³	Verter, dicen la ‘çii de piedra preciosa’.
160. <i>la oc/ tu çiiil u pach</i>	Sí, penetrar en su propia hendidura, su parte trasera.
161. <i>pichint ho/kob tok</i>	Punzar, asir con el gancho del pedernal,
162. <i>la oc tu co</i>	éste perfora en el diente.
163. <i>pichin/ u kas mukay</i>	Verter sus perdidas cochinillas,
164. <i>chacal yx/chel y.y.y.</i>	‘roja <i>ix chel</i> ’, [‘blanca <i>ix chel</i> ’, ‘amarilla <i>ix chel</i> ’, ‘negra <i>ix chel</i> ’],
165. <i>u kas mukay/</i>	su mala cochinilla,
166. <i>yx bolom puc</i>	‘señora de los nueve cerros’.
167. <i>la oc tu kik [zib] /</i>	ésta perfora con su sangre manando,
168. <i>yun ah yentalaba lato/</i>	el libro del que se arma con los aderezos hasta allí.

(en blanco, página no numerada)

folio 13

Página 14

folio 13v

169. <i>can yah ual kak</i>	‘Recio daño enemigo de fuego’,
170. <i>lac tu hom/tanil ça bacin</i>	el cajete de sus entrañas otorgar. ¿Cómo?
171. <i>u nah u ba can/hel es kak</i> ⁶⁴	Lo afrenta el ‘ <i>canhel</i> encantador de fuego’,

⁶¹ *Bat kan*, hacha o granizo amarillo o de piedra preciosa. Roys lee *batcan* y sugiere que probablemente es una planta, pero no la identifica, (Roys, 1965:6). *Kan*, piedra preciosa, *JPP*: 167.

⁶² *Halal*, flecha, saeta, caña, *JPP*: 111. *Halal kan*, posiblemente la decocción de una planta.

⁶³ *çii kan*, por el contexto es una planta, pero no se encuentra en ningún vocabulario. Roys apunta que podría ser la *çin-can*, *sesuvium portulacastrum*, L., su uso medicinal se extiende desde la cura para las mordeduras de serpiente, y problemas de la piel como úlceras o heridas, testículos hinchados, o para mejorar casos de vómitos de sangre, *EBM*: 314.

⁶⁴ *Canhel*, dragón, serpiente, *JPP*: 42. Serpiente que muda o se transforma, asociado con el dragón o serpiente de vida, (Mendiz Bolio, 2000: 54). *Ah ez*, encantador, *JPP*: 5. Roys no traduce esta página por considerarla ilegible (1965: 6) y Arzápalo lee *can heles kak*, “cuatro diversos tonos de fuego” (1987: 276).

172. <i>bin u pach mo pe/pen kan</i> ⁶⁵	dicen, a las espaldas del ‘guacamayo yucateco macho’,
173. <i>bin u tamnel mo sumk[ak]</i>	dicen, el hígado del guacamayo perdigar
174. <i>u pach bin tankas</i> ⁶⁶ <i>mo/</i>	a las espaldas, dicen, del medio hecho guacamayo.
175. <i>chebil kuch bin u chochel/ mo</i>	Como tela entramada dicen, las tripas del guacamayo,
176. <i>pixbil kuch bin u tuchil/ mo</i>	como ovillo de hilo, dicen, la molleja del guacamayo,
177. <i>çipit kab u hol yit mo</i>	como anillo, el ano del guacamayo,
178. <i>[bah]/bil tok bin yi chac mo</i>	como casquillos de pedernal, dicen, las garras del guacamayo,
179. <i>u/ misi</i> ⁶⁷ <i>bin can yah ual/ kak</i>	como la <i>mis</i> dicen, ‘recio daño enemigo de fuego’,
180. <i>u ne mo yal ix ko/ caan</i>	como la cola del guacamayo en capas, ‘barrigona (ave) en el cielo’
181. <i>yx ko munyal ca sihi/</i>	‘barrigona (ave) en la tierna capa’, cuando nació.
182. <i>u coil akab</i>	Este es el ‘desatino de la oscuridad’,
183. <i>u coil çhab lae/</i>	el ‘desatino de la creación’.
184. <i>hununu</i> ⁶⁸ <i>can ahau</i>	‘Uno permanente cuatro soberano’.
185. <i>-Amen/</i>	Amén.

⁶⁵ *Mo pepen kan*, mencionado también en *Rbms* 74 como *pepen kan*. *Pepem o pepen*, mariposa en general; cierto baile o danza. *CMM*: 490. *Ix kan*, papagayo el menor, catalinilla, *DMEM*: 169r. *Ix k’an*, amazona *xantholora* o loro yucateco, especie endémica de la Península de Yucatán (Mariaca 2012: 20). El loro yucateco macho se diferencia de la hembra por sus anillos oculares rojos y amarillos en el rostro, frente blanca y azulada con áreas de plumaje negro en la parte lateral del rostro asemejando una mariposa si se mira de frente; para este fin ver las fotografías de esta especie en CONABIO (<http://www.enciclovida.mx/especies/8014207>). En este trabajo se traduce el *mo pepen kan* como el guacamayo o loro yucateco macho.

⁶⁶ Por falta de espacio u olvido del amanuense, se usa el espacio superior derecho para completar la frase, pero palabra por palabra en sentido inverso. La frase cuenta como parte del cuarto renglón de la página. *Tankaz*, dejar las cosas a medio hacer, *JPP*: 319.

⁶⁷ *Mis*, *Tillandsia branchycaulos*, bromeliacea, *DMC*: 523, aporte de Ralph Roys. Esta planta se asemeja a las garras de un animal, y también significa barrer. CICY menciona que su nombre común es gallito, y otro nombre maya es *me'ex nuk xiib*, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=182)

⁶⁸ *Unu*, sufijo del que niega y se dice entre dientes. Pero probablemente es más adecuada la entrada *unuucili*, ordinariamente, comúnmente, naturalmente; *u nuucili u çaatçic ca keban ca yumil ti dios*, es cosa común y ordinaria perdonar Dios nuestros pecados, *CMM*: 580. *Hununu* podría leerse como el Uno siempre, ordinariamente, permanente, o el Uno Eterno.

Texto 3

Página 15

1. *U thanil ah oc tancas/*
2. *lay xe u cahe*
3. *huban o na/[k]xan*
4. *chacaui xan*
5. *lay ah/ oc tancaz*
6. *lay u nunil xan/*
7. *tu kaba Dios yumbil/*
8. *can ahau bin chab*
9. *can/ ahau bin akab ca sihi u/*
10. *u yol chab u yol akabe/*
11. *tal tu hotas caan yal*
12. *ix/ ti tzab yal*
13. *ix ho ti munyal/*
14. *ten Chuuchuch⁶⁹ batan/ tancase*
15. *oo⁷⁰ ci bin caa/ u nucah*
16. *ca u kamah than/ tah*
17. *oc tancas bacin*
18. *ci bin/ yalabal lae*

(En blanco, página no numerada)

folio 14

Las palabras para el ‘frenesí caminante’.
Este está vomitando,
alborotado quizá el vientre también,
fiebre también,
éste es el ‘frenesí caminante’,
éste es un pasmo también.
En el nombre de dios padre.
‘Cuatro soberano’, dicen, creador de la nada
‘cuatro soberano’, dicen, oscuridad cuando nació,
el ‘corazón de la creación’, el ‘corazón de la oscuridad’.
Viene de la quinta capa del cielo, capa
‘constelación de los cascabeles’, capa
‘cinco de la tierna capa’.
Yo chupo primero vía láctea.
¡Oh! ¡Oh!! Aunque sea dos veces responde
dos veces responde con fuerza,
‘frenesí caminante’ ¿Cómo?
Aunque sea ha de ser dicho esto

folio 14v

⁶⁹ *Chuuchuuchah*, mamar con frecuencia, chupar sin tiento, *JPP*: 82. Roys traduce la idea general de golpear hasta atontar o enmudecer (1965: 7). La línea que cruza las primeas dos consonantes es hecha por el amanuense.

⁷⁰ Roys lo ha interpretado como el *Oo tancas*, pero cuando se trata de un *tancas* el amanuense escribe *Oo tancas*, manteniendo la sintaxis. En este contexto *oo* se refiere una interjección de dolor o admiración, *CMM*: 451, que se repite dos veces como lo solicita la invocación de acuerdo con el rezo, pero al mismo tiempo alude al ave *Oo*, mencionada en este rezo.

- | | |
|-------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| 19. <i>cu than ti yol/ caan uaye</i> | se habla al corazón del cielo aquí. |
| 20. <i>bala sac tan/ oo</i> | Así pues, hacia el norte <i>Oo</i> |
| 21. <i>bacan u chichil ix chac/ oo</i> | pues su ave, ‘roja o gran ave <i>Oo</i> ’ |
| 22. <i>bacan u che tal tan yol/ caan</i> | pues, su árbol viene del centro del cielo |
| 23. <i>macx u na</i> | ¿Quién es su madre? |
| 24. <i>yal bin/ ix kak tan chel</i> | El hijo de la madre, dicen ‘fuego en medio del arco del cielo’. |
| 25. <i>yal bin/ ix kak te caan</i> | El hijo de la madre, dicen ‘madero de fuego en el cielo’. |
| 26. <i>yal bin/ ix kak te munyal</i> ⁷¹ | El hijo de la madre, dicen ‘madero de fuego en la tierna capa’, |
| 27. <i>kak/ bacin u kinam kax</i> | ¿Cómo de fuego? Su dolor es la atadura, |
| 28. <i>u tun/ ni kak</i> | la punta de piedra ardiente, |
| 29. <i>ola[c] u xe</i> | por poco faltó que vomitara, |
| 30. <i>kin chac/ ahau</i> | ‘Sol gran (o rojo) soberano’, |
| 31. <i>tu menel olac u xe/</i> | por su causa, por poco faltó que vomitara, |
| 32. <i>x bolon can</i> | ‘nueve serpiente’, |
| 33. <i>tu menel ten/ C lub a chu</i> ⁷² <i>tancase</i> | por su causa, rezo y derribo tu planta parásita vía láctea, |

⁷¹ *ix kak tan chel, ix kak te caan, ix kak te munyal*, se interpretan en este estudio como un evento astronómico de fuego en medio del arco del cielo y su tierna capa, probablemente el tránsito de un astro en la región de la constelación *Tsab* o las Pléyades como se describe en el texto. El paso de un cometa por esta región celeste podría también dar origen a este frenesí. Esta interpretación es posible porque en el rezo *ix chac anal kak* o “rojo o gran cancerillo”, se describen los nombres de los cometas y uno de estos nombres es *Yx chan te kak* “pequeño o celeste madero de fuego”, en *Rbms 107*, nombre similar a los encontrados en este texto.

⁷² *Ten C lub a chu*, esta expresión es parte de una serie de imprecaciones que el amanuense utiliza, pero no devela explícitamente su contenido. Aquí se ofrece la expresión aproximada retomando todos los elementos de las imprecaciones encontradas en su conjunto a lo largo del manuscrito. Roys traduce este tipo de imprecaciones como ‘yo te maldigo, frenesí’ (1965: 7); Arzápalo traduce la expresión como “yo seré quien deshaga tu encantamiento” (1987: 278). La única fuente colonial que define *Chu* es el Diccionario de la Lengua Maya de Juan Pío Pérez: planta parásita parecida al clavel que se cría en los árboles también llamada *canazihil*, *JPP: 95*. Roys identifica esta planta como *Tillandsia fasciculata*, *EBM: 223*, y Alfredo Barrera Vásquez coincide con esta identificación o *Tillandsia brachycaulos*, *DMC: 291*. *Canazihil* significa el nacimiento de la enfermedad que se contagia, dado que *canah* es definida como contagiarse de una enfermedad, *JPP: 41*. Esta es la misma especie que en el folio 14 fue descrita como la *mis*. La planta parásita en la parte alta de los árboles puede simbolizar la

34. *ci bin/yalabal*

aunque sea ha de ser dicho,

35. *ci bin u kan ci tha[n] /*

aunque sea ha de sazonar al decir.

Página 18

folio 15v

36. *ci bin yalabal*

Aunque sea ha de ser dicho,

37. *cu than ti yol can/ uaye*

se habla al corazón de la serpiente, ¡aquí!

38. *bala sac tan oo*

Así pues hacia el norte *Oo*

39. *bacan/ u chichil ix chac oo*

pues su ave, ‘roja o gran ave *Oo*’

40. *bacan/ u che tal tan yol can*

pues su árbol viene del centro de la serpiente.

41. *macx/ u na*

¿Quién es su madre?

42. *yal bin ix kak tan chel/*

El hijo de la madre, dicen, ‘fuego en medio del arco del cielo’;

43. *yal bin ix kak te caan*

el hijo de la madre, dicen, ‘madero de fuego en el cielo’;

44. *yal/ bin ix kak te munyal*

el hijo de la madre, dicen, de ‘madero de fuego en la tierna capa’,

45. *kak/ bacin u kinam kax*

¿Cómo de fuego? Su dolor es la atadura,

46. *u ti ni/ kak*

la punta ardiente

47. *olac u xe*

por poco faltó que vomitara

48. *kin chac ahau/*

‘Sol gran (o rojo) soberano’

49. *tu menel olac u xe*

por su causa, por poco faltó que vomitara

50. *bolon ca/*

nueve veces el bazo (u otra vez)

51. *tu menel ten C lub a chu/ tancase*

por su causa, yo rezo y derribo tu planta parásita vía láctea.

52. *ci bin yalabal*

Aunque sea ha de ser dicho,

facultad del especialista de derribar lo que no hace parte de este, la enfermedad, simbólicamente derribando el *tancas* y evitando su contagio. La figura metafórica también representa a la Vía Láctea como un árbol al que se le derriba la planta parásita. CONABIO reporta sus nombres mayas Chu, Chuk, Kanal-sihil, Kanazihil, X-ch'ú y como nombre común, la bromelia, gallito, gallitos y piña (<https://enciclovida.mx/especies/161424-tillandsia-fasciculata>). El contenido de este tipo de imprecaciones se analiza en el capítulo 4 de este trabajo.

53. *ci/ bin u kan ci than*

así ha de sazonar al decir,

54. *chac/hech bin tu menel ix chan/*

defenderse mucho, dicen, por causa de

Página 19

folio 16

55. ~~*hech bin tu menel*~~⁷³ *chan ki/n*⁷⁴

‘pequeño Sol’ (o Sol cielo),

56. *chanchan*⁷⁵ *munyal*

‘pequeña tierna capa’,

57. *u/ lubul bin tu can be*

cae dicen en los cuatro caminos,

58. *tu can/ lub*

en los cuatro descansaderos,

59. *ycnal ix ho can be*⁷⁶

en compañía de ‘cinco de los cuatro caminos’,

60. *yic/nal cit ho can lub*

en compañía del ‘padre cinco de los cuatro descansaderos’.

61. *ten/ c lub a çhu tancase*

¡Yo rezo y derribo tu planta parásita vía láctea!

62. *ci/ bin yalab[al]*

Aunque sea ha de ser dicho,

63. *tu menel ix ko/ can be*

por su causa, ‘barrigona (ave) de los cuatro caminos’,

64. *ix ko can lub*

‘barrigona (ave) de los cuatro descansaderos’.

65. *ci bin/ u kam than*

Aunque sea ha de hablar recio y alto,

66. *ah oc tancas/*

‘frenesí caminante’.

67. *bacin lay*

¿Cómo esto?

68. *ci bin u than ola[c]/*

Aunque sea ha de decir por poco faltó.

69. *con uaye*

Ven acá!

70. *yx chac oo*

‘roja o gran ave Oo’.

⁷³ El amanuense comete un error repitiendo una frase del folio 18. En el manuscrito aparece la frase tachada con una fina línea en medio de las palabras.

⁷⁴ *Chan*, pequeño chico, *JPP*: 68. En el manuscrito hay referencias a nombres que son préstamos de las lenguas ch’olanas, como refiere Velásquez donde *chan* podría leerse como cielo (2010 [2005]: 189).

⁷⁵ *Chanchan* o *chichan*, pequeño, corto, *JPP*: 68, 72. Esta entrada confirma más la acepción de pequeño en este contexto.

⁷⁶ *Ho*, es controversial en las traducciones. Roys no traduce esta palabra y Arzápalo la cambia por *ko*, mirada; (1987:279). En esta traducción se toma *Ho* como el número cinco, aludiendo a las cinco serpientes del camino, o a la quinta capa del cielo donde se encuentran los cuatro caminos, como se analiza en el capítulo 2 sobre el difrasismo *caan-munyal* y la topografía celeste. *Ix ho can be*, es mencionado en el *Chilam Balam de Tizimin* 11r.

71. <i>ba/ u mutil u pulul bin</i>	basta que su ave de las nuevas sea arrojada, dicen,
72. <i>ti ykal/ cħab</i>	por el ‘espíritu de la creación’,
73. <i>ykal xol</i>	‘espíritu del bastón de mando’,
74. <i>ykal ual</i>	‘espíritu del abanico’.
75. <i>u/ lubul bin pach can xan</i>	Cae, dicen, a las espaldas de la serpiente también,
76. <i>yc/nal bolom cħoch</i> ⁷⁷	en compañía de el ‘nueve descombrador-escarabajo’

Página 20 (folio 16v) y Página 21 (folio 17). En estos folios fue escrito otro rezo por el segundo amanuense. Su traducción se encuentra en la sección de rezos escritos por este amanuense.

Página 22

folio 17v

77. <i>ten C lu[ba]/ cħu tancase</i>	Yo rezo y derribo tu planta parásita vía láctea.
78. <i>oo ci bin u ci than/ uaye</i>	¡Oh! ¡Oh!, Aunque sea ha de decirse aquí!
79. <i>ola[c] u xe</i>	por poco faltó que vomitara
80. <i>šac yab xoc</i> ⁷⁸	cuentas del <i>sac yab</i> -árbol
81. <i>sac/ mumul lam[aan]</i> ⁷⁹	blanco, amontonado, sumido,
82. <i>olac u xe</i>	por poco faltó que vomitara,
83. <i>can/tul [ti]n ku cantul ti bacab</i>	‘cuatro deidad’, ‘cuatro <i>bacab</i> ’,
84. <i>tu/ menel puluc tok puluc</i>	por su causa arrojado pedernal, arrojado
85. <i>ti/ yikal ual</i>	por ‘espíritu del viento del abanico’,
86. <i>ti yikal chacal/ ual</i>	por ‘espíritu del viento del rojo abanico’.

⁷⁷*cħoch*, una especie de abeja o mosca de miel; deshacer todo el edificio, *JPP: 93*; Roys señala que Seler identificó este insecto como una variedad de escarabajo, *EMB: 332*.

⁷⁸*Zac-yab*, *Gliricidia maculata*, Roys no describe su uso medicinal, *EBM: 307*. *Xoc*, cuenta, *JPP: 397*. La floración del árbol tiene ramilletes de numerosas flores de color blanco y rosado. CONABIO refiere el mismo nombre en maya para esta especie, *Sak Ya’ab* (<http://enciclovida.mx/especies/187170>). Las cuentas pueden referirse a las muchas flores que exhibe el árbol.

⁷⁹*Mumul*, cosa muy junta y amontonada, y referido a enfermedad se lee, *mumul u hokol kak uokol*, muy junto y amontonado sale por todo mi cuerpo el fuego de las viruelas, *CMM: 416*. *Lam*, sumir, hundir en cosa blanda, aunque no parezca; *lamaan*, cosa sumida, *JPP: 192*. *Sac mumul lam*, se lee entonces como ‘blanco, amontonado, sumido’, continuando la descripción del vómito. Roys lee en estas dos expresiones animales míticos, pero cambiando las entradas del amanuense: *sac-uayab-xoc* ‘blanco-demonio-cocodrilo’, *sac-mumul-ain* ‘blanco-lodoso-cocodrilo’ (Roys, 1965: 8). En esta página no se lee *uayab* ni *ain*.

87. <i>u lubul bin pach can la/kin</i>	Cae, dicen, a las espaldas de la serpiente, al este,
88. <i>ycnal bin kin popolah/ tun</i> ⁸⁰	en compañía, dicen, del ‘sacerdote de la piedra labrada sin esmero’,
89. <i>ycnal bin ix ahau na</i> ⁸¹	en compañía, dicen, de la ‘soberana madre’,
90. <i>yc/nal bin yx kuk nab</i> ⁸²	en compañía, dicen del ‘retoño del lirio de agua’.
91. <i>olac/ bin u xeob</i>	Por poco faltó, dicen, que vomitaran
92. <i>olac bin yautob/</i>	por poco faltó, dicen, que gritaran,
93. <i>yal bacin</i>	el hijo de la madre. ¿Cómo?
94. <i>yx ti ho tzab</i>	‘La de los cinco cascabeles’
95. <i>tal tu/ hotas can</i>	viene de la quinta capa de la serpiente.
96. <i>ah oc tancaz ba/cin</i>	‘frenesí caminante ¿Cómo?’
97. <i>ix chac oo bacan u che/</i>	‘Roja o gran ave Oo’ pues, su árbol
98. <i>sac tan oo bacan u chichil/</i>	hacia el norte, <i>Oo</i> es pues su ave,
99. <i>u mutil</i>	su ave de las nuevas.
100. <i>cech ku, cech ba/cabe</i>	Tú que eres deidad, tú que eres <i>bacab</i>

Página 23

folio 18

101. <i>puleex ti yikal ual</i>	lancen ustedes con el ‘espíritu del viento del abanico’,
102. <i>ti/ yikal xol</i>	con el ‘espíritu del viento del bastón de mando’.
103. <i>u lubul bin pach/ nohol</i>	Cae, dicen, detrás del sur,

⁸⁰ *Kin popolah tun. Popolah*, es descrito en el diccionario maya de Pio Pérez como ‘labrar madera sin esmero ni cuidado, devastar mucho’, *JPP: 284*. La frase se leería entonces como ‘sacerdote de la piedra labrada sin esmero’, posiblemente haciendo referencia a la estatua o estatuilla de una deidad. Roys no lee esta expresión. Arzápalo lo lee como ‘día de la reunión alrededor de la piedra preciosa’, (1987: 282).

⁸¹ *Ix ahau*, reina, *CMM: 309. Ix ahau na*, aquí se podría leer como ‘la reina madre’, pero también podría leerse como ‘la casa del gobernante’.

⁸² *Yx kuk naab*, como se toma en esta traducción y también sugerida por Roys, ‘retoño del lirio de agua’, (Roys 1965:8). Esta propuesta respeta los caracteres del amanuense al elegir la *K* cuando el sonido es glotalizado. Arzápalo lo traduce como ‘la que hechiza a palmos’ porque *cuc* y *nab*, son parámetros de medida con los codos y con la palma de la mano, probablemente el autor toma la entrada *naabcuctah* del *Calepino de Motul*, ‘medir a palmos con hechizos...’, (Arzápalo 1987:282).

104. <i>ycnal uuc chan/ chucah yk</i>	en compañía del ‘aire de las siete pequeñas brazas’,
105. <i>ycnal ah bo/lon yocte</i> ⁸³	en compañía del ‘nueve o muchas pisadas’.
106. <i>hun ni bin</i>	Hasta la nariz, dicen,
107. <i>u/ tzotzel pol cocob</i>	los pelos de su cabeza loqueando,
108. <i>olac bin/ u xe</i>	por poco faltó, dicen, que vomitara
109. <i>tzotz ne pol cocob</i>	los pelos de la cola en su cabeza alborotados,
110. <i>lub/ci kaxci u kinam</i>	después que cayó, después que ató su ponzoña,
111. <i>c̄hab/b lae</i>	ésta es la creación de la nada.
112. <i>olac bin u xeob</i>	Por poco faltó, dicen, que vomitaran
113. <i>yx/ hun holte</i> ⁸⁴	<i>Ix hun holte</i> -planta,
114. <i>olac bin u xe/ob</i>	por poco faltó, dicen, que vomitaran
115. <i>ix malin cacau</i>	muchas veces el cacao,
116. <i>lub/ci kaxci sam</i>	después que cayó, después que ató hace rato,
117. <i>cat thob/ sul cacau tu cal</i>	cuando el sonido del remojado cacao en su garganta
118. <i>cat thob/ ix hun holte tu cal</i>	cuando el sonido del remojado ‘ <i>ix hun holte</i> -planta’ en su garganta.
119. <i>ci bin/ u than ix hun holte ta na/</i>	Aunque sea ha de decir <i>ix hun holte</i> ’ por tu madre.

Página 24

folio 19v

120. <i>tah tahlah</i>	Dar palmadas con fuerza
------------------------	-------------------------

⁸³ *Ah bolon yocte*: *Yoc* significa mercader que va de un pueblo a otro, *CMM*: 296, interpretación dada por Arzápalo, (1987: 282). Roys por su parte lo traduce como ‘el de las muchas zancadas’, (Roys, 1965:8), traducciones que cobran sentido en este rezo para el *tancas* del caminante. Thompson señala que esta deidad es mencionada en los libros del *Chilam Balam* y en el *Códice Dresde* p. 60, asociado al tambor y a la sonaja los cuales hace resonar, como lo hace en Santa Rita como deidad de los mercaderes (1990[1970]: 320).

⁸⁴ *Holte*, Roys identifica una planta llamada *Hol-che*, *Mariscus jamaicensis* (Crantz), pero no ofrece ninguna descripción o uso medicinal, *EBM*: 245. *Holche*’, el calabazo de mayor dimensión que se coloca en el centro del altar en la ceremonia del *hanlikol*, representando a *kum*, el señor de los truenos; *Cladum jamaicensis* (Crantz), *DMC*: 226, aportes de Eric Thompson y Alfredo Barrera Marín, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López. *CICY* lo identifica *Cladium mariscus* (L.) *Pohl subsp. jamaicense* (Crantz) *Kük*, conocido en español como el zacate o cortadera, utilizado en artesanías o como forrajera para aves; sus nombres en maya son *jol che*’, *puuch*, *puj*, *su’uk*. (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=203). En el contexto del rezo se le llama *ix hun holche*, probable preparación para beber pues aparece junto al cacao como bebida.

121. <i>ti yikal ual</i>	con el ‘espíritu del viento del abanico’,
122. <i>ti ykal/ xol</i>	con el ‘espíritu del bastón de mando’.
123. <i>ci bin yalabal</i>	Aunque sea ha de ser dicho.
124. <i>u lubul bin/ ycnal</i>	Cae, dicen, en la casa
125. <i>u chikin çulbal</i>	del oriente del ‘árbol del linaje’
126. <i>ix co/ tipan ycnal</i>	‘alocada en lo alto’, en casa del
127. <i>bin ix tahkab/ ses⁸⁵ ycnal</i>	dicen, ‘panal ceceoso’, en la casa del
128. <i>u lam[an] tzim⁸⁶</i>	‘espinazo hundido’.
129. <i>ten/ C lub a çhu tancas</i>	Yo rezo y derribo tu plata parásita vía láctea.
130. <i>ci bin ya/labal</i>	Aunque sea ha de ser dicho,
131. <i>tu menel ah olon tzin/</i>	a causa del ‘espinazo con sangre coagulada’
132. <i>oo ci bin ca u kamah than</i>	¡Oh! ¡Oh! Aunque sea dos veces responde
133. <i>mo/ tancas bacin</i>	‘frenesí guacamaya’ ¿Cómo?
134. <i>tu hotas caan/ yal bacin</i>	de la quinta capa del cielo. Es el hijo de la madre ¿Cómo?
135. <i>ix ti tzab</i>	‘Constelación de los cascabeles’,
136. <i>yx ho ti mun/yal</i>	‘cinco de la tierna capa’.
137. <i>oo ci bin cantul ku</i>	¡Oh! ¡Oh! Así dicen, ‘cuatro deidad’,
138. <i>can/tul ti bacabe</i>	‘cuatro <i>bacab</i> ’,
139. <i>tu menel ah oc/ tancas bacin</i>	a causa de ‘frenesí caminante’. ¿Cómo?
140. <i>ix chac oo ba/cin</i>	‘Roja o gran ave Oo’ ¿Cómo?
141. <i>u che sac tan oo bacin/</i>	En el árbol hacia el norte el Oo ¿Cómo?

⁸⁵ El amanuense anota *tah kab*, pero es difícil entender el vocablo siguiente como ¿*ses, ser, sec*? En el yucateco moderno *Tahkab* es panal de abejas, *DMC:753*, aporte de Juan Ramón Bastarrachea. *Sek*, es el mes quinto maya, en el cual se celebraban los rituales para la abundancia de las colmenas y la miel (Landa 2003: 177). La posible lectura *ses*, seseo, balbuceante, *JPP: 417*. ¿Como el cecear o zumbido de las abejas? Si se propone una lectura sería, *ix tahkab ses*, ‘panal ceceoso’ o *ix tah k’ab ses* ‘la propietaria de la empuñadura ceceosa’, relacionado con la manipulación de las abejas. Otra lectura para *ix tah k’ab ses*, ‘la dueña del zumo balbuceante ¿?’ ¿Como una bebida alcohólica? No es claro. Arzápalo traduce como “la que manosea y quien va jadeando” (1987: 283). Roys no ofrece traducción (1965: 9).

⁸⁶ *Tzin*, espinazo, *DMEM: 111r*

142. *u chichil u mutil* su ave, su ave de las nuevas;
 143. *puluc ti ykal/ ual* arrojado con el ‘espíritu del abanico’,
 144. *ti ykal xol* con el ‘espíritu del bastón de mando’.

Página 25

folio 20

145. *u lubul bin/ cichan kauil*⁸⁷ Cae, dicen, ‘bienaventurado *kauil*’,
 146. *icnal ah ua/xac yol kauil*⁸⁸ en compañía de ‘ocho corazones *kauil*’,
 147. *ix can u hol/ cab* ‘serpiente de la entrada de la tierra’
 148. *olac ci bin* por poco faltó, aunque sea, dicen,
 149. *Ix Hun Ahau*⁸⁹/ ‘señora uno soberana’
 150. *Amen* Amén.

Texto 4

Página 25

folio 20

1. *U pecil*⁹⁰ *mo tancas/* La oración o trampa para el ‘frenesí guacamayo’
 2. *y[etel] u nunil tancas*⁹¹ y el ‘frenesí del pasmo’,
 3. *y[etel] ah oc tancas* y el ‘frenesí caminante’,
 4. *y Pen/cech chauil* y el excesivo hueso descarnado;

⁸⁷ *Cich*, en composición bien y concertadamente, *CMM: 109*. Se lee este participio como adjetivo del *kauil*. Roys lee *cichan* como poderoso (1965: 9)

⁸⁸ *Ah uaxac yol kauil*, también mencionado en el *Chilam Balam de Tizimin 6v*.

⁸⁹ *Ix hun ahaw*, ‘única señora’, nombre empleado para designar a la diosa de la luna al este de estas tierras de áreas mayas, *DMC: 247*, aporte del equipo del *Cordemex*.

⁹⁰ *Pedz*, cuenta para capítulos, cantos u oraciones; cierta trampa con que los indios cogen algunos animales, y el animal así cogido, *CMM: 488*. *Pecil*, trampa como barbacoa y caer en ella, *JPP: 276*. *Pets’*, imposición de manos con oraciones, ceremonias que practican los curanderos; *DMC: 649*, aporte de Florencio Palomo Valencia. En esta traducción se toman la primera y segunda acepciones, la oración o rezo. Cabe agregar que literalmente el especialista con sus oraciones captura la enfermedad y la saca del cuerpo, como una metáfora de la caza con trampas o lazos. Entre los yucatecos se reporta una de las principales artes medicinales, el *pedz*, que es “la presión digital que se realiza sobre las partes afectadas del cuerpo al tiempo que se pronuncia en lengua maya una oración pagana” en la que se envía al abismo la muerte súbita, el resfriado, el dolor, la lepra, la disnea y la retención de la orina, como lo anota Urzaiz-Jiménez citando a Don Renán Irigoyen, cronista de la ciudad de Mérida en su libro “Esencia del flocloro de Yucatán” publicado en 1968 (Urzaiz-Jiménez 2002: 64).

⁹¹ *Nuniltancas*, pasmo, *JPP: 249*. Roys traduce como convulsiones (1965: 9) y Arzápalo como el frenesí del entumecimiento (1987: 284).

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 5. <i>lacix u chi/ ma u co</i> | aunque sea la boca no el diente, |
| 6. <i>lacix tal u chi</i> | aunque viene por la boca |
| 7. <i>kalac/ yom</i> | la inerte espuma. |
| 8. <i>lay bin alabac/</i> | Esto se dirá, |
| 9. <i>lay hunpel ti than</i> | esta única recitación, |
| 10. <i>cu ho/Pol ca alic</i> | se comienza a decirla, |
| 11. <i>lae u hach atzil/</i> | esto con mucha gracia, |
| 12. <i>than lae</i> | estas palabras. |
| 13. <i>kutz bin peɔbal/</i> | El tabaco será comprimido con la mano con repetición. |
| 14. <i>yax hun ahau</i> | ‘Primer uno soberano’, |
| 15. <i>hunuc can/ ahau bin kin</i> | ‘gran cuatro soberano’, dicen es el día, |
| 16. <i>hun Akau/ bin akab</i> | ‘uno soberano’ dicen es la oscuridad, |
| 17. <i>uchci çhab/</i> | ha acontecido la creación de la nada, |
| 18. <i>uchci sihil</i> | ha acaecido el nacimiento, |

Página 26

folio 21v

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| 19. <i>tu can heb u can/il</i> | de la cuarta parte de la serpiente, |
| 20. <i>uchci can heb u mun/yalil</i> | cuando ha acontecido la cuarta parte de las tiernas capas |
| 21. <i>çhab ta muxan</i> | creación de la nada de tu tierra seca molida, |
| 22. <i>ci bin/ yalabal</i> | aunque sea ha de ser dicho. |
| 23. <i>ten C lub a çhu</i> | Yo rezo y derribo tu planta parásita. |
| 24. <i>cex/ ku cex bacabe</i> | Aunque sea ‘deidad’, aunque sea el <i>bacab</i> . |
| 25. <i>xe ca ta thanex/ çhab</i> | Vómito y excremento dijeron ustedes, creador de la nada. |
| 26. <i>ci bin yalabal kuobe/</i> | Aunque sea ha de ser dicho ‘deidades’, |
| 27. <i>ci bin [yalabal] bacabobe</i> | aunque sea ha de [ser dicho] ‘bacabes’ |

28. <i>bahun u kan/ chi caa thanab</i>	¿Cuán sazonada es la boca al doblar el decir?
29. <i>ci bin u/ than ku</i>	Aunque sea ha de decir ‘deidades’,
30. <i>ci bin u than bacab/bobe</i>	aunque sea ha de decir ‘bacabes’,
31. <i>uuctuc ma chan</i>	siete veces no menos,
32. <i>ci bin/ yalabal</i>	aunque sea ha de ser dicho.
33. <i>ten C lub a c̄hu</i>	Yo rezo y derribo tu planta parásita,
34. <i>tech/ c̄habe ko ko</i> ⁹²	a ti creador de la nada, ‘barrigona, barrigona (ave)’,
35. <i>ci bin u kam than/</i>	aunque sea ha de hablar recio y alto,
36. <i>ci bin u kam chibal a ya bacin</i>	aunque sea ha de ser recio el dolor (o mordida) de tu enfermedad. ¿Cómo?
37. <i>x/ ko ti caan</i>	‘barrigona (ave) en el cielo’,
38. <i>ix ko ti munyal/</i>	‘barrigona (ave) en la tierna capa’.

Página 27

folio 22

39. <i>u mehen</i> ⁹³ <i>bacin</i>	Es el hijo del padre, ¿cómo?
40. <i>kinich ka/k mo</i> ⁹⁴	‘radiante o majestuoso Sol de fuego guacamayo’
41. <i>yal bacin</i>	es el hijo de la madre, ¿cómo?
42. <i>[ix] kak tan/ chel</i>	‘fuego en medio del arco del cielo’.
43. <i>chac u petan kin</i> ⁹⁵	Rojo es el cerco del Sol,
44. <i>chac/ u petan U ca sihi</i>	rojo es el cerco de la Luna, cuando nació.
45. <i>he ti xim/ni</i>	Aquel anduvo
46. <i>tu coo</i>	en la corteza sacada del árbol,

⁹² *Ko ko*, se infiere que se trata del ave barrigona que aparece a lo largo del manuscrito. En *Rbms 48* se lee la *kokocan*, que es una serpiente, pero en este contexto no aparece asociado a las serpientes, sino al ave. Roys traduce *koko-ave* (1965: 9) y Arzápalo como “callejera” (1987: 285).

⁹³ *Mehen*, hijo varón respecto del padre, *CMM: 404*. Hasta ahora el amanuense venía usando *Yal*, hijo o hija de la mujer o de cualquier animal hembra, *CMM:61*

⁹⁴ *Kinich kak mo*, uno de los nombres de la deidad solar; esta es su única referencia en todo el manuscrito.

⁹⁵ *U petan kin*, el cerco del sol, *CMM:491*

47. <i>tu tan haula ka/lac</i>	en el medio de las ramas apartadas en el camino inerte,
48. <i>noc kalac tu hol yacan/tun</i>	derramado flotando en la entrada de la ‘piedra asentada fija’
49. <i>uchic u sihil</i>	ha sucedido el nacimiento,
50. <i>uchic chab/tabal</i> ⁹⁶	ha acaecido lo creado de la nada.
51. <i>cen u sulbal</i>	Yo soy su ‘árbol del linaje’,
52. <i>cen ya/ban</i>	yo soy su arbusto,
53. <i>uchic u sihil</i>	ha acontecido su nacimiento,
54. <i>uchic u chab/</i>	ha acaecido su creación de la nada.
55. <i>ci bin yalabal chacal</i> ⁹⁷ <i>kan/temo</i>	Aunque sea ha de ser dicho ‘roja acacia’.
56. <i>cech u ohe chal cal/ punab</i> ⁹⁸	Tú eres el conocedor de la resina del recio del ‘cedro’,
57. <i>uchic u sihil</i>	ha acontecido el nacimiento,
58. <i>uchic/ u chab</i>	ha acaecido su creación de la nada.
59. <i>chac tan pule</i> ⁹⁹ <i>u mutil/</i>	Hacia el oriente ‘el que arroja’, su ave de las nuevas.
60. <i>bax u uayesba yak uchic/</i>	¿Cuál es la señal en su lengua cuando ha acontecido?

Página 28

folio 23v

61. <i>bal hek u xau</i>	¿Cómo se separa la horqueta de la pata del ave?
62. <i>bin yak cha/cal lukub tok</i> ¹⁰⁰	Dizque su lengua, colorado removedor de sangrado.

⁹⁶ *Chabtabal*, creado de la nada, *BMTV*: 212. De nuevo la referencia a la creación como manifestación que contradice la lujuria de los dioses como Roys y Arzápalo interpretaron este verbo a lo largo del manuscrito.

⁹⁷ En el manuscrito las plantas tienen esta cualidad *chacal*, probablemente se refiera a su cocimiento, *CMM*: 185

⁹⁸ *Punab, ku che*, cedro, *BMTV*: 224. Roys lo identifica como *Swietenia macrophylla*, *King, EBM*: 280. Entre sus nombres comunes se encuentran caoba, cedro, palo colorado o zopilote, entre sus nombres mayas *Kanak-ch'e*, *punab*, *ts'uts'uk-ek*, (<http://enciclovida.mx/especies/170029>).

⁹⁹ *Pul*, arrojar, *TIC*: 220v. *Ah pul yaah*, hechicero en general que hace enfermar, *CMM*: 53. Roys no traduce la palabra, señala que no la encuentra (1965: 10). Arzápalo traduce “miembro femenino”, tomando la entrada *pel* (1987: 286).

¹⁰⁰ Roys traduce como “removedor de pedernal” (1965: 10). *Lukub* es un instrumento y su raíz *luk* refiere al tragar de las aves, engullir sin masticar; *lukaan*, tragado, quitado, separado, cosa apartada, o quitada de donde estaba; cosa librada, que se ha librado; lodo, cieno, *JPP*: 205, *CMM*: 370. Las tres acepciones son válidas en este contexto

63. <i>bin u co sihom/ takin</i> ¹⁰¹	Dizque la muesca del ‘jaboncillo dorado’.
64. <i>bin u uich hulbil sac/ pet</i>	Dizque su semblante asaetado como blanco halo.
65. <i>bin u mac u xicin</i>	Ha de tapar su oreja,
66. <i>sa/ual kabil hool</i>	por la maraña enredada en su cabeza;
67. <i>bin u cho/chel cipit kab[tak]in yit</i>	dizque las tripas como anillo de oro en su ano,
68. <i>ti/ yilah sihil</i>	al presenciar el nacimiento,
69. <i>ti yilah chab</i> ^{102/}	al presenciar la creación de la nada.
70. <i>ci bin yalabal</i>	Aunque sea ha de ser dicho,
71. <i>can chah</i> ¹⁰³ <i>kik/</i>	‘serpiente desatada (o tullida) de sangre’,
72. <i>can chah olom</i>	‘serpiente desatada (o tullida) de sangre coagulada’;
73. <i>tu pach kab/bal</i> ¹⁰⁴ <i>te</i>	a las espaldas de la ‘empuñadura de madera’,
74. <i>kabal tun</i>	de la ‘empuñadura de piedra’.

porque se está narrando la perforación de la lengua en el contexto del nacimiento de la dolencia. *Tok* es pedernal y sangrado.

¹⁰¹ *Sihom*, *sapindus saponaria*, *EBM*: 308. *Çihom*, cierto árbol que lleva una frutilla que sirve de jabón, *CMM*: 145. *Cihom takin*, bellota de oro o cuenta, *VMTV*: 142. Arbusto cuyos frutos frotados con agua producen espuma y son un jabón natural, en Yucatán son conocidos como jaboncillos. Se usa actualmente por las parteras yucatecas para relajar el parto (Nájera 2000: 152). CICY ofrece como nombre común de esta planta el jaboncillo y en maya *sijum* o *sibul* (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2122).

¹⁰² Houston discute el uso del maya yucateco del vocablo *ch’ab* y *sihil* como creación y nacimiento apuntando que, en un sentido original, el vocablo en lengua ch’olana, *ch’ahb* es pertinente a ofrenda y penitencia, mientras que *sij* se refiere al regalo (Houston 2018: 96-104). *Sihil* en el Clásico es leído como regalo (Boot 2009: 159). En este pasaje del manuscrito, *Ti yilah sihil ti yilah chab*, podría traducirse como ‘al presenciar el regalo, al presenciar la penitencia’ si se interpreta la lectura con las acepciones ch’olanas. Ya se ha mencionado en este trabajo que en el maya yucateco colonial *ch’ab* también connota penitencia, *CMM*: 207; *DMSF*: 78(V.1); y *Zi*, regalo, don, ofrenda, *JPP*: 417. Esta interpretación gana fuerza porque en el contexto de este pasaje del manuscrito se narra la perforación de la lengua en el marco de creación o el nacimiento de la dolencia que puede compararse con las narrativas de continuación de las dinastías en los textos Clásicos. Este tema se desarrolla en este trabajo en el capítulo 1 sobre los difrasismos *Chab-Akab* y *Sihil-Chab* en el mito de origen de la enfermedad.

¹⁰³ *Can chah*, Roys lee *can chah*, ‘serpiente goteadora’ pero la h no está glotalizada por el amanuense como normalmente lo hace en el manuscrito usando el carácter ñ. El Bocabulario de Maya Than aparece *kan chhah* como una culebra sin ponzoña al igual que la *ah pedz can*. Roys 1965: 135, *BMTV*: 220. Arzápalo interpreta ‘cuatro gotas de sangre’, pero de nuevo, en este folio, no aparece la indicación de ch glotalizada, Arzápalo 1984:287. Aquí se leerá serpiente tullida, *chah*, manco, contrahecho, tullido, lisiado, como se leyó en el folio 5. También puede considerarse la entrada *chaah*, dejar, aflojar, soltar, desatar, *JPP*: 64.

¹⁰⁴ *Kab*, brazo, mano, asa, mango, ramo; rueda de alfareros, *JPP*: 163. Rueda de los olleros, *DMSF*: 130(V.1). Roys traduce como empuñadura o asa o mango, (1965: 10) Este contexto se refiere a empuñadura, probablemente del bastón de mando.

75. <i>tu lezah/ tu kam</i> ¹⁰⁵	Lo lamió al tomar posesión
76. <i>cu chi chacal ku/xub</i> ¹⁰⁶	se muerde el colorado achiote,
77. <i>tu kam cuchí</i>	en su toma de posesión en otro tiempo,
78. <i>tu yilah/sihil</i>	presenció el nacimiento,
79. <i>tu yilah chab</i>	presenció la creación de la nada,
80. <i>tu chiah/ potz</i> ¹⁰⁷	lo mordió exprimiendo,
81. <i>uchic sihil</i>	ha acontecido el nacimiento,
82. <i>tu Peltah</i> ¹⁰⁸ <i>xol/</i>	quitó las costras al bastón de mando.

Página 29

folio 24

83. <i>tu chiah kan che</i> ¹⁰⁹	Mordió el banquillo del cargo,
84. <i>uchic sihil</i> ¹¹⁰	ha acaecido el nacimiento.
85. <i>u picchintabal bin ycnal/</i>	Es arrojado, dicen, en compañía de
86. <i>chac pauahtun chac</i>	‘gran <i>pauahtun</i> rojo’,
87. <i>ti/ tu chaah</i>	allí tomó
88. <i>lotay kik u kin/am</i>	la sangre mezclada, su ponzoña (o fuerza),
89. <i>tei ti tu chaah</i>	en esto allí es donde tomó
90. <i>mo/lay kak u kinam</i>	la congregación de llamas de fuego, su ponzoña;
91. <i>tei uchic/ u toci</i>	en esto ha sucedido que se quemó.
92. <i>uay yn kasic ce/</i>	El contagio yo lo impido a golpes,

¹⁰⁵ *Kam, kamah*, recibir, aceptar, tomar posesión, es desusado, *JPP*: 166. Roys lo traduce como desayuno (1965: 10). Este contexto ritual se refiere a las ceremonias de toma del cargo de un gobernante.

¹⁰⁶ *Kuxub*, Bixa Orellana, L., achiote, coloración roja usada en las comidas o ceremonias, *EBM*: 260. Otro nombre en maya es *Kiui* (<http://enciclovida.mx/especies/163258>).

¹⁰⁷ Roys no encontró esta palabra (1965: 10). *Potz*, sacar, exprimir materia de la llaga, *BMTV*: 337. Arzápalo lo lee como “mamó” (1987: 287)

¹⁰⁸ *Ppeltah*, quitar costras a las llagas o pústulas, *JPP*: 296. Roys traduce como desenvainar o pelar (1965: 10).

¹⁰⁹ Roys lee *kamchi*, desayuno (1965:10) y Arzápalo lee banquillo, (1987: 287). *Kan che*, banquillo, escabel o silla; el oficio o cargo o mando de alguno, *CMM*: 325.

¹¹⁰ La lectura colonial en los vocabularios obliga la interpretación de *sihil* como nacimiento, pero el contexto ritual que se narra en este pasaje se refiere a las ceremonias de auto sangrado en la toma de posesión del cargo, donde *sihil* en el contexto Clásico es el regalo de la penitencia (Boot: 2009; Houston: 2018).

93. *uay yn xotic ce* el contagio yo lo corto de golpe azotando,
 94. *ci bin ya/labab* aunque sea ha de enunciarse.
 95. *he bin u xiik* He aquí dicen, su ala!
 96. *uchic/ u kasale* Ha sucedido que impide,
 97. *uch cu xotole* así acontece, se corta de golpe.
 98. *la/ bin oc tu ual ikil¹¹¹* Así dicen, penetrar en la ‘sabandijuela del abanico’
 99. *u chi na/* a la orilla de la casa
 100. *he bin u chac pach* He aquí dicen su lomo,
 101. *uch cu/ xotole* así acontece, se corta de golpe.
 102. *la bin oc tu kax/ colox che* Así dicen, penetrar en su atadura en el corral,
 103. *abla ti xoci yn chac/ yc* así que al final, yo lo cuezo
 104. *ꝥ u ba ci bin yalabal/* y así, aunque sea ha de ser dicho.

Página 30

folio 25v

105. *u picchintabal bin* Es arrojado, dicen,
 106. *ycnal/ ix hun ahau/* en compañía de la ‘señora uno soberana’
 107. *Amen* Amén.

Texto 5.

Página 30

folio 25v

1. *U thanil nicté tancas* Las palabras para el ‘frenesí plumería’,
 2. *coco/nac u than uinic* la deshonestidad de las palabras de una persona
 3. *tu menel/ chacuile ta* por su causa, la fiebre, deposiciones,
 4. *ci tac yalcab/ uinic* así como ganas de salir corriendo a la persona,

¹¹¹ Roys traduce como “viento del abanico” (1965: 11) y Arzápalo como el “resuello del viento” (1987: 288). *Ikil*, sabandijuela, *DMSF: 332(V.2)*. La idea de animales que cargan la ponzoña que produce la dolencia a través de la mordedura se lee a lo largo del manuscrito. La ‘sabandija del abanico’ puede ser una descripción de los abanicos que cargan los gobernantes con cabos que terminan en forma de serpiente, como se ilustra en la figura 46 de este trabajo, tomado de un fragmento del árbol genealógico de los Xiu del pueblo de *Yaxá*, (Okoshi 2000: 225).

5. <i>tumen u coil xan/</i>	por causa de su locura (o lujuria) también.
6. <i>hunuc can ahau kin</i>	‘Gran cuatro soberano’ es el día,
7. <i>lic/ u chabtabal</i>	así pasa lo creado de la nada,
8. <i>hunac ah kinam</i> ^{112/}	‘gran ponzoña’.
9. <i>can u hol u yax sulbal</i>	Cuatro son las entradas del ‘primer árbol del linaje’,
10. <i>uch/cu sihil</i>	cuando ocurre su nacimiento,
11. <i>u cool al</i>	‘atadera floja hijo de la madre’,
12. <i>u cool chab/</i>	‘atadera floja de la creación de la nada’.
13. <i>can eolic u chacal kabalil</i> ^{113/}	Firme es el cimientado del ‘rojo torno’,
14. <i>u sacal kabalil</i>	del ‘blanco torno’
15. <i>uchci u/ sihil</i>	cuando ha acontecido el nacimiento,
16. <i>ix on ix nicte</i>	‘la graciosa’, ‘la plumeria’,
17. <i>uchci u/ sihil</i>	cuando ha acontecido el nacimiento,
18. <i>zunun</i> ¹¹⁴ <i>nicte</i>	‘colibrí de la plumeria’.
19. <i>tij tun/ bacin</i>	Allí, entonces ¿cómo?
20. <i>tu chah u hol acan/</i>	Lo goteó por la entrada cimentada,

Página 31

folio 26

21. <i>puwal yokol bax</i>	es arrojado por la boca sobre, ¿qué cosa?
22. <i>tun bacin/ u uayasba</i>	¿Entonces cuál es su señal
23. <i>tin chucci</i>	después que cacé con trampas?

¹¹² *Ah kinam*, cosa ponzoñosa, que tiene ponzoña; bravo, que causa de suyo espanto, temor; o aquel a quien otros tienen respeto, *CMM: 46*

¹¹³ *Kabalil*, en los vocabularios esta palabra solo se encuentra vinculada a la noción de parentesco en la expresión *onel kabalil*, parentesco muy lejano o de solo nombre, *CMM: 463*. *Kabal*, rueda de alfarero, *JPP: 163*; *DMSF: 130(v.1)*. Es el torno donde se hacen las ollas y vasijas de barro, lo cual hace pensar en el creador utilizando el torno para crear los hombres de barro.

¹¹⁴ *Zunun*, un pajarillo verde que no come sino miel, *DMSF: 346(V.1)*. *Dzunun*, pájaro de cuyas plumas se hacen imágenes, *BMTV: 509*; y también como metáfora para expresar que la persona está contenta en demasía, *BMTV: 83*. De la Garza menciona que en México hay 50 especies y en Guatemala 4 especies de la familia *Trochilidae*, del orden de los *Apodiformes*, (de la Garza 1995: 58). El colibrí o *Tz'unu'un* (<https://enciclovida.mx/especies/23320-trochilidae/>)

24. <i>cha/cal pat ix uinic</i>	‘Roja figurilla de barro de la mujer’,
25. <i>sacal pa/t ix uinic</i>	‘blanca figurilla de barro de la mujer’.
26. <i>oxlahun sut/lic</i>	Trece vueltas
27. <i>u sut tan yol caan/</i>	alrededor en el centro del cielo,
28. <i>tilic u kamchiitic</i>	mientras lo desayuna (o almuerza)
29. <i>chac/ ix chichibe</i> ¹¹⁵	‘roja malva’
30. <i>chacal kutz/</i>	‘rojo tabaco’
31. <i>sacal kutz tan bacin</i>	‘blanco tabaco’ ¿Cómo?
32. <i>tin/ chuCCI he bacin</i>	Después de un rato cacé con trampas, ¿he aquí cómo?
33. <i>u uayas/ba chacal bacalche</i> ¹¹⁶	Su señal es el ‘rojo <i>bacalche</i> ’,
34. <i>sacal/bacalche u uayasba</i>	‘blanca <i>bacalche</i> ’ es su señal.
35. <i>tin/ camah u ci</i>	Yo eché en remojo la bebida de esta tierra
36. <i>yn te sac nic/te</i> ¹¹⁷	mi allá ‘blanca plumeria’
37. <i>u tas u uay</i>	la frazada de su cama,
38. <i>sabac nicté</i> ^{118/}	‘púrpura plumeria’
39. <i>u tas u uay</i>	la frazada de su cama,
40. <i>xkam/ mukay che</i>	el ama de servicio ‘árbol de las cochinillas’

¹¹⁵ *Chichibe*, malvas de esta tierra de la misma virtud que de las de España, *CMM: 198*. Planta identificada por Roys como *Sida Acuta Burm*, prescrita por los médicos tradicionales mayas para la tisis, asma, desmayos, heridas en la rodilla, dolores estomacales, dolor de cabeza y recto inflamado, *EBM:236*. CONABIO menciona entre sus nombres comunes en español Licopodio, Escobillo, Escobilla, Malva, Malvavisco, Huinar, Malva amarilla, Malva blanca, Malva colorada, (<http://enciclovida.mx/especies/165356>)

¹¹⁶ *Bacal-che*, *Bourreria pulchra*, *Millsp.*, prescrita para fiebres y pérdida del habla, *EBM: 215*. CICY Y CONABIO no mencionan un nombre común en español, su otro nombre moderno es *sak boj*. (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1063).

¹¹⁷ *Zac-nicté*, *Plumeria Alba*, *L. Flor de mayo blanca*. Roys encuentra que esta planta tiene varios usos medicinales. Su zumo lechoso es aplicado en la garganta para la tos e inflamaciones en esta área. La decocción de su corteza también es tomada en casos de tos, y aplicada en el pie ayuda a la flatulencia. La decocción de sus hojas es utilizada en baños para dolor en los huesos y convulsiones, *EMBR: 306*. Un nombre común es el alhelí blanco (<http://enciclovida.mx/especies/199888-plumeria-alba>)

¹¹⁸ *Sabac nicté*, identificada por Roys como *Plumeria rubra*, *L. flor de mayo rojo*. Es un rosal de flores rojo oscuro con cualidades refrescantes; se usa como laxativo y como remedio para la disentería, *EBM:302*. Otros nombres en yucateco moderno son *Chak nikte'*, , *Chak-nikté*, *Chak-sabak-nikté*, *Kumpaap*, *Nicté chom*, *Nicté choom*, *Nikte' ch'om*, *Sach-nicté*, (<http://enciclovida.mx/especies/162662-plumeria-rubra>)

41. *u tas u uay u tial bacin*

la frazada de su cama, ¿Cómo la suya?

Página 32

folio 27v

42. *ɣ u kab chichibe/*

Y el zumo de la ‘malva’

43. *yetel u kab zac nictē*

y el zumo de la ‘blanca plumeria’;

44. *tin ɔa/mah yuke chee*

yo las remojé todas ¡Oh!

45. *ten C lib a/. c̄hu*

Yo rezo y derribo tu planta parásita,

46. *yum ac uinic yk*

‘padre enano viento’

47. *yetel/ nictē tancas*

y ‘frenesí de la plumeria’,

48. *pakte bin [y]ala/bal*

todos juntos han de ser dichos

49. *yokol uinic hach co u/ than*

sobre la persona muy desatinada al hablar,

50. *alcab u cah haɔaan/ tumen ik¹¹⁹*

está corriendo golpeada por el viento.

51. *lay bin alabac/ yokol caa*

Esto será dicho por encima dos veces,

52. *ten bin alabal/ ca*

yo habré dicho dos veces,

53. *tu hopoc u tokol yak ti ye/ ci*

por el escozor del sangrado en la lengua con la punta del maguey,

54. *ɣ chumuc u pach caa*

y en medio de la espalda dos veces.

55. *tun/ c̄inhatabac¹²⁰*

Finalmente es bañado con el agua de hierbas medicinales

56. *tij chacau haa [choh haa]^{121/}*

calientes chorreando el agua hasta empapararlo.

57. *Amen _____*

Amén

¹¹⁹ *Hadzaan*, herido o golpeado, *BMTV*: 368. *Hadz ah.ab*, azotar, disciplinar y herir generalmente con palo, correa, *CMM*: 234. *Haadzal tumen tamcaz*, pasmado, el que tiene el pasmo; *hadz ik*, pasmarse con viento, *BMTV*: 506. Esta idea del viento de la flor de la plumeria que azota y pasma también se lee en el texto para el espíritu del viento de la plumeria escrito por el segundo amanuense en *Rbms* 62 y 63.

¹²⁰ *C̄inhatah*, aplicar el baño hirviendo por aspersion de un manojo de yerbas medicinales que dan los curanderos, *JPP*: 93. Roys también coincide en esta entrada como el baño con hierbas medicinales (1965: 12).

¹²¹ *Chacau* es cosa caliente, sin embargo, en el manuscrito, esta palabra aparece tachada con una tinta de color diferente, mas clara, leyéndose *Cho haa*, posiblemente *choh haa*, chorrear agua; vasija que se sale y salirse, y mal de orina, y el que esta todo mojado y empapado en agua, *CMM*: 201. La tinta diferente de la tachadura sugiere que un segundo amanuense hace la corrección.

Texto 6

Página 32

folio 27v

1. *U thanil chiuoh*¹²² *kak* Las palabras para la ‘tarántula de fuego’,
2. *chiuoh taCN*¹²³ [*tancas*]/ ‘frenesí tarántula’
3. *Hun ahau hun can ahau/* ‘uno soberano’, ‘uno- cuatro soberano’,
4. *can ahau bin chabe* ‘cuatro soberano’ dicen, creador de la nada

Página 33

folio 28

5. *hun ahau/ bin akabe* ‘uno soberano’ dicen, la oscuridad.
6. *cante u hol u sul/bal* Cuatro son las entradas del ‘árbol del linaje’,
7. *cante u yacantun* cuatro las ‘piedras asentadas fijas’
8. *uch/ci u sihil* cuando aconteció el nacimiento.
9. *can tah kik* ‘serpiente propietaria de la sangre’
10. *can/ tah olom* ‘serpiente propietaria de la sangre coagulada,
11. *tu pach acantun/* a las espaldas de la ‘piedra asentada fija’,
12. *Acante* ‘madero asentado fijo’.
13. *cante u tail*¹²⁴ Cuatro son sus puntas de lanza,
14. *can/te u tonil* cuatro sus miembros viriles,
15. *cante u sulbal/* cuatro sus ‘árboles del linaje’,
16. *uchci u sihile* cuando ha acontecido su nacimiento
17. *bax u sulbal/* al descortezar el ‘árbol del linaje’.
18. *chiuoh xiu* ‘tarántula planta’,

¹²² *Chiuoh*, en este texto es una paranomasia o uso de palabras cuyo sonido es el mismo, pero con significados completamente distintos. El texto no se refiere a la tarántula concretamente sino a un aspecto lunar. *Uoh* es el antiguo nombre de la diosa lunar en Yucatán (Thompson 1950: 47). Roys interpreta *Ix Uoh* como una tarántula supernatural (1965:13, 141).

¹²³ El amanuense escribe al margen CN probablemente refiriéndose a *tancas*, por falta de espacio.

¹²⁴ *Tail*, tanto Roys como Arzápalo interpretan *Ta*, lanceta o navaja de pedernal, con la terminación *il*, es adjetivo. La interpretación tiene sentido cuando el siguiente símbolo es *Tonil*, la cualidad de ser macho y explícitamente el miembro viril; (Roys, 1965: 12), (Arzápalo, 1987: 291).

19. *sacal koch*¹²⁵ *u cūl/bal* ‘blanca pitahaya’ su árbol del linaje.
20. *chac tan xacat be*¹²⁶ ‘Saltamontes hacia el este’,
21. *sac/ tan xacat be u chichil* ‘saltamontes hacia el norte’ es su ave.
22. *macx/ u na* ¿Quién es su madre?
23. *yal bin xbolon che* El hijo de la madre, dicen la ‘nueve árboles’,
24. *xbo/lon chochol* ‘nueve escombrera-escarabajo’,
25. *yal bin ix pac/lah*¹²⁷ *actun* el hijo de la madre, dicen ‘la que se pliega en la cueva’;
26. *yal bin ix yal ho/ poch* el hijo de la madre, dicen ‘hija de la madre 5 despreciadora o destructora’,
27. *yal bin ix yal sik che*¹²⁸/ el hijo de la madre, dicen ‘hija de la madre de los postes soportes de los nuevos brotes’
28. *ca sihi tan yol caan* cuando nació en medio del cielo.

Página 34

folio 29v

¹²⁵ *Koch*, Roys lo diferencia de la *xkoch* o higuierilla (*Ricinus communis* L.). *Koch* es referida en el *Motul* en la nota de Acuña como una planta usada para las heridas, mejor que el maguey y parecida a la pitaya. La pitaya es identificada como *Cereus Undatus*, *Haw*, *EBM*: 256, *CMM*: 339. Si *koch* correspondiera a la especie de las pitayas, tendría sentido en este texto su mención porque este cactus también recibe los nombres *Uo*, *uob*, *sac-oub*, *chac-uob*, *EBM*: 292 *Uou*, pitajaya y la mata que lleva (*BMTV*: 523). CONABIO refiere los nombres de esta misma especie en maya contemporáneo: *Sak-wob*, *Uo*, *Uob*, *Uoo* o pitahaya, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6008043>). Esta planta toma la forma de una tarántula por sus largos cactus que caen al suelo y necesitan sustento para no quebrarse, descripción que corresponde a *chiuoh xiu*, ‘planta tarántula’ como se lee en la línea 18. Roys no comenta la especie *koch* (1965: 13) y Arzápalo la identifica como la *kaxil koch* (*Cecropia obtusifolia*) o la higuierilla (1987: 291).

¹²⁶ *Xacatbe*, insecto semejante al grillo cantor, pero de diferente estructura, de color cenizo o pardo, que se encuentra en caminos, solares y patios abandonados, probablemente el *Melanoplus Atlantis*, (*DFY*: 275). La especie que menciona Pacheco es del género de los saltamontes, que en México se conocen como los chapulines o grillos (<http://www.enciclovida.mx/especies/10055668>); pero la clasificación de Pacheco no es confirmada en otras fuentes. Como lo anota Roys, este insecto es tratado como ave en el manuscrito, y propone llamarlo *road jumper*, ‘saltador del camino’ (Roys 1965: 12). Arzápalo no traduce la palabra, pero deduce citando el Diccionario de *Motul* que es un vocablo deshonesto (1987: 291). En este estudio se sigue la identificación de Pacheco. Acerca la identificación de este insecto, ver el apartado de las aves agoreras en el capítulo 2 de este estudio.

¹²⁷ *Paaclahal*, ser doblado o plegado, *JPP*: 262. Roys señala que se trata de un tipo de serpiente, pero no la identifica al reconocer la expresión en *Rbms* 85 (Roys 1976: 30).

¹²⁸ *sik’ che’*, postes delgados colocados en intervalos cortos que sostienen el techo de paja; troncos que quedan en las milpas donde van habiendo frijoles, *DMC*: 728, contribución de Eric Thompson. La pitahaya es un cactus que trepa árboles o necesita soportes para alcanzar la luz solar, descripción que confirma la pitahaya como la planta del linaje de este *tancas*.

29. <i>thanex/ox tescun</i> ¹²⁹ <i>tancase</i>	Digan ustedes ¡Tres salud a la vía láctea!
30. <i>ci bin/yalabal uoh</i> ¹³⁰	Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
31. <i>ci bin u nuc/than</i>	aunque sea ha de responder.
32. <i>yal bin x uoh</i> ¹³¹ <i>ti can/</i>	El hijo de la madre, dicen ‘escribana en la serpiente’
33. <i>x uuoh tij munyal</i>	‘escribana en la tierna capa’.
34. <i>picchin/ bin pach caan lakin</i>	Arrojar dicen, a las espaldas del cielo en el este,
35. <i>tu hol/yotoch chac pauahtun</i>	en la entrada de la casa de ‘rojo o gran <i>pauahtun</i> ’
36. <i>max/ tah chab lae</i>	¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
37. <i>u chab col op u uich/ kin</i>	Su creador es ‘ojo del guacamayo rojo solar’,
38. <i>tu kas hon tu toc hon/</i>	¡Por su ruin sepulcro, por su despojado sepulcro!
39. <i>ci bin u thanob oxlahun ti/ kuob</i>	Aunque sea han de decir ‘trece deidades’.
40. <i>thanex to ox tescun/ tancase</i>	Digan ¡tres salud a la vía láctea!
41. <i>ci bin yalabal uooh/</i>	Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
42. <i>ci bin u nuc than tij ul</i> ¹³² <i>bacin/</i>	aunque sea ha de responder al venir. ¿Dónde?
43. <i>chac tan chiuooh</i> ¹³³	‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el este’

¹²⁹ *Tezcuntah*, saludar, es un vocablo antiguo con el que se saludaban a los grandes señores, *Tezcun tech ix ahaue*, Salve Regina, *CMM: 540*. Roys utiliza la palabra del inglés antiguo *Hail*, el cual es usado como saludo con reverencia, deseando buena salud e integridad física, y hay registros de su uso desde 1202 DC, *Oxford: 1016*. Arzápalo utiliza *Salve*, el cual tiene el mismo significado de saludo implicando la buena salud, el cual fue usado por los romanos en horas de la tarde, mientras que *Ave*, fue el saludo en las mañanas, Gómez 2008: 1. Aquí se usa *salud*, como lo utiliza Recinos en su traducción del *Popol Vuh*, cuando *Hunahpú* saluda a los señores del inframundo una vez conoce sus nombres, Recinos 2003: 81.

¹³⁰ A este vocablo corresponden una pluralidad de significados en su polisemia todos aplicables en este contexto. *Uoh*, el murmullo del agua, el ruido que hace al caer, ruido de alguna cosa que suena o se mueve, *JPP: 381*. *Uooh*, bullir de los insectos; ruido de cualquier líquido o granos al caer o derramarse; letra; líquido, *JPP: 382*; *Uooh*, caracter o letra; *uohol uoh*, cosa muy pintada, de muchas pinturas y colores, *CMM: 580*. *Ah uoh*, letrado, *JPP: 7*. *Ah uooh*, *ah cib*, escribano, *BEL: 181*. *Uoh*, antiguo nombre de la diosa lunar para los yucatecos, (Thompson 1950: 47).

¹³¹ *Ix Uoh* en el contexto ritual de estos textos es la diosa lunar como consorte del dios solar, como se analiza en el apartado de las conjunciones de la luna en el capítulo 2. Por la polisemia de esta palabra se decide traducir *ix uoh* como ‘escribana’ en la voz colonial por la entrada en los vocabularios *ah uoh* ‘letrado o escribano’.

¹³² Roys comenta que esta expresión podría ser un préstamo del chontal con el significado “mordido o mordedor”, por lo cual el equivalente maya sería *chi-ul* (1965: 13). *Ulel*, *hulel*, venir, *DMSF: 285(v.1)*. *Ulel*, llegar, llegada, *JPP: 380*. Aquí se propone “al venir”, “al llegar”.

¹³³ *Chi uooh*, podría leerse como ‘murmullo de la boca’. La polisemia del vocablo da lugar a posibles lecturas. *Uo* por su sonoridad también podría asociarse a este contexto de los rumbos cardinales donde siempre se localizan las aves en los textos de este manuscrito. El *Calepino* refiere *Uo* como unas ranas buenas para comer pero que dan gritos muy tristes, como también el nombre de la pitahaya, *CMM: 580*. Para los yucatecos actuales, el *wo much*, o

44. *sac tan/ chi uooh* ‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el norte’,
 45. *kik chiuoh* ‘tarántula de sangre’
 46. *kak/ chiuoh tancase* ‘vía láctea tarántula de fuego’.
 47. *ti humní* Allí chirreó,
 48. *chac/ tan xacat be u chichil* ‘saltamontes hacia el este’, su ave.

Página 35

folio 30

49. *chacal/ koch* ‘Roja pitahaya’,
 50. *sacal koch u cūlbal/* ‘blanca pitahaya’ su ‘árbol del linaje’,
 51. *chi uooh xiu u cūlbal* ‘tarántula-planta’, su ‘árbol del linaje’.
 52. *pic/chinteex pach can nohol/* Arrojen ustedes a las espaldas de la serpiente, al sur
 53. *tu hol yotoch kan pauah/tun* en la entrada de la estancia del ‘amarillo *pauahtun*’.
 54. *max tah chāb lae* ¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
 55. *u chāb/* Su creador de la nada,
 56. *col op u uich kin* ‘ojo del guacamayo rojo solar’
 57. *tan yol/ can* en medio de la serpiente.
 58. *thanex to ox tescun/ tancase* Digan ¡tres salud a la vía láctea!
 59. *ci bin yalabal/ uooh* Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
 60. *ci bin u nuc than/ tij ul bacin* aunque sea ha de responder al venir. ¿Dónde?
 61. *chac tan chiu/uooh* ‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el este’,
 62. *sac tan chiuoh* ‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el norte’,
 63. *kik/ chiuoh* ‘tarántula de sangre’,
 64. *kak chiuoh ta/ncase* ‘vía láctea tarántula de fuego’
 65. *ti humní u chi/chil* allí chirreó su ave,
 66. *chac tan xacat be/* ‘saltamontes hacia el este’

Rhinophrynus dorsalis, tiene un sonido descrito como *woooooo woooo*, el cual es semejante al del borracho al vomitar (García 2015: 35). Y en la lengua Ch’ol, *woj* es ladrido (Aulie, Aulie 1996: 110).

67. *kanal koch*

‘amarilla pitahaya’,

68. *ekel koch/*

‘negra pitahaya’

Página 36

folio 31v

69. *chiuoh xiu u zulbal*

‘tarántula-planta’, su árbol del linaje.

70. *kan Pulen/ bin u uich*

Amarillento dicen su semblante,

71. *put¹³⁴ balam ku/ch ci*

‘papaya-jaguar-zopilote-agave’.

72. *la oc tu yit chiuoh/*

Este perfora en la parte trasera de la tarántula.

73. *kak chiuoh tancase*

‘vía láctea tarántula de fuego’,

74. *ti u/ c̄haah u tzapil*

tomó su aspereza,

75. *u pach chi¹³⁵/*

a las espaldas del nance.

76. *la u zulbal*

Ese es el árbol de su linaje,

77. *ti u c̄haah u ki/nami*

tomó su fuerza (o ponzoña).

78. *u picchintabal tu/ pach caan*

Es arrojado con ímpetu a las espaldas del cielo,

79. *chikin tu hol/ yotoch*

al oeste, a la entrada de la casa del

80. *ek pauhtun*

negro *pauhtun*’.

81. *mac/ tah c̄hab lae*

¿Quién es el dueño de esta creación?

82. *tu kas hom tu/ toc hom*

¡La ruina de su sepulcro, el despojo de su sepultura!

83. *thaneex ox texcu/n tancase*

Digan ustedes ¡tres salud a la vía láctea!

84. *ci bin yalabal/ uooh*

Aunque sea ha de ser dicho en letra (murmullo),

85. *ci bin u nuc than ti ul/ bacin*

aunque sea ha de responder al venir. ¿Dónde?

86. *ek tan chi uooh*

‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el oeste’

87. *chiu/uooh kik*

‘tarántula de sangre’

¹³⁴ *Put*, papaya, CMM: 504.

¹³⁵ Puede referirse al árbol del nance, *Malpighia glabra*, L. Nancén, EBM: 234; CMM: 195. Actualmente sus nombres en maya son *Béek che’*, *Chi*, *K’an-ibin-che*, *Kaanil bin che’*, *Nance*, *Sak-pah*, *Sip che’*, *Sipche’*, *Wayate’* (<http://enciclovida.mx/especies/165087-malpighia-glabra>). Roys (1965: 14) y Arzápalo (19878: 293) coinciden con la lectura del nance.

88. *chiuoh kak /*

‘tarántula de fuego’

Página 37

folio 32

89. *chiuoh tancas*

‘frenesí tarántula’,

90. *ekel koch/u ōulbal*

‘negra pitahaya’ su ‘árbol de su linaje’,

91. *chi uooh xiu/ u ōulbal*

‘tarántula-planta’ el ‘árbol del linaje’,

92. *ek tan xacat/be u chīchil*

‘saltamontes hacia el oeste’ su ave.

93. *chiuoh kike /chiuoh kake*

‘tarántula de sangre’, ‘tarántula de fuego’,

94. *chiuoh tan/case*

‘vía láctea tarántula’.

95. *tahlahtex to*

Palmoteen ustedes con fuerza allí.

96. *u kasic/ bin u chi kaknab*

Lo impide, dicen, a la orilla del mar.

97. *can kin/ cu toci*

Cuatro días se lo incendian,

98. *can kin cu kasic/*

cuatro días se lo impiden

99. *u chi kaknab*

a la orilla del mar.

100. *humnahi/ u chīchil*

Chirreó su ave,

101. *chac tan xacat/be*

‘saltamontes hacia el este’,

102. *sac tan xacat be u chī/chil*

‘saltamontes hacia el norte’, sus aves.

103. *chacal koch*

‘roja pitahaya’

104. *sacal/ koch u ōulbal*

‘blanca pitahaya’ su ‘árbol de su linaje’,

105. *chiuoh xiu/ u ōulbal*

‘tarántula-planta, su ‘árbol del linaje’.

106. *thanex to ox tes/cun tancase*

Digan ustedes ¡tres salud a la vía láctea!

107. *ci bin yala/bal uoh*

Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo)

Página 38

folio 33v

108. *ci bin u nuc than ti ul/ bacin*

aunque sea ha de responder al venir. ¿Cómo?

109. *chacal chiuoh*

‘roja tarántula’,

110. *sac tan/ chiuoh*

‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el norte’,

111. <i>chiuoh kik</i>	‘tarántula de sangre’,
112. <i>chiu/uooh kak /</i>	‘tarántula de fuego’,
113. <i>chiuoh tancase</i>	‘vía láctea tarántula’.
114. <i>can kin cu toci</i>	Cuatro días se le quema,
115. <i>can kin/ cu yelet</i>	cuatro días se quema
116. <i>tu chi kaknab/</i>	en la orilla del mar.
117. <i>el bin tabche</i> ¹³⁶	Arde, dicen el mangle,
118. <i>el bin yax/xun</i> ¹³⁷	arde, dicen el ‘primer ave’.
119. <i>can kin cu tuhal/ cay</i>	Cuatro días se hieden los peces
120. <i>tu cūlbal uchci u sihil/</i>	en el ‘árbol del linaje’, en los tiempos cuando ha ocurrido su nacimiento.
121. <i>tahlahtex to</i>	¡Palmoteen ustedes con fuerza allí!
122. <i>u lubul bin/ pach can xaman</i>	Cae, dicen a las espaldas de la serpiente, al norte,
123. <i>tu hol yo/toch sac pauahtun</i>	en la entrada de la casa de ‘blanco <i>pauahtun</i> ’.
124. <i>macx/ tah ch̄ab lae</i>	¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
125. <i>u ch̄ab</i>	Su creador de la nada
126. <i>kol op u/ uich kin</i> ¹³⁸	‘hábil ojo o rostro del guacamayo solar’

¹³⁶ *Tab che*, identificado por Roys como el *Conocarpus erecta*, L. y *Rhizophora mangle*, los dos son mangles y son citados en los *tancas* de la tarántula (1965: 125). Para el *Conocarpus erectus* sus nombres en maya son *K' oopte'*, *K'aan ché*, *K'an che'*, *K'an-chik'-inche*, *K'ank-ank-che*, *K'ank-che'*, *Pasch-ch' uhmul*, *Pash-ch'uhnul*, *Taab che'*, *Taab-che*, *Tabché*, *X-kanché*, *X-tab-ché*, *Xk' aan che*, *Xtabché* (<http://enciclovida.mx/especies/163600-conocarpus-erectus>). El *Rhizophora mangle* comparte nombres similares en maya como *Ta'ab che'*, *Tabché*, *Tapché*, *Xtaab che'*, *Xtabché*, *Xtapché* (<http://enciclovida.mx/especies/166804-rhizophora-mangle>)

¹³⁷ *Yaxum*, no se encuentra en los vocabularios, pero Roys la encuentra dos veces en su traducción del *Chilam Balam de Chumayel*. La primera vez es en el capítulo 1, aparece como el primer hombre del linaje *Canul* o *Cauich*; la segunda vez aparece como nombre de un árbol cuyos brotes fueron tomados para llevar al treceavo cielo, (Roys 1933:22, 51). En su traducción del *Ritual de los Bacabes*, Roys categoriza este vocablo como planta y como ave; como planta lo relaciona con un arbusto que crece entre *Ixil* y la costa; como ave lo relaciona con el quetzal, pero no es contundente la relación con el ave quetzal (1965: 128, 143). El amanuense escribe *Yax xum*, pero no es claro si son dos vocablos o solo *Yaxum*, porque el amanuense tiende a repetir la letra de un vocablo cuando termina una línea e inicia una nueva; y en el manuscrito este vocablo aparece cinco veces más como *Yaxum*. *Um*, es clasificador para aves, es un sufijo de los nombres de pájaros. Esta posibilidad es que se toma en esta traducción, *Yaxum*, primera ave o verde ave, como lo asegura De la Garza comparando a Roys y a Barrera, (De la Garza, 1995: 32)

¹³⁸ Roys lee esta frase como “el que hiere el ojo o rostro del Sol día” (1965: 14) y Arzápalo como “Sol del rostro desollado” (1987: 295). Aquí se toma la entrada *Ah kol*, hábil para hacer algo, *JPP: 5*; *Ah ko ol*, hábil y de buen entendimiento, *CMM: 46*. Ya se ha mencionado que *Op* es la especie de guacamayo rojo *Ara macao*.

127. *tan yol caan/*

en medio del cielo.

Página 39

folio 34

128. *tu toc hom*

¡Por la ruina de su sepulcro!

129. *ci bin u than/ oxlahun ti kuob*

aunque sea ha de decir ‘trece dioses’

130. *ox tes/cun tancase*

¡Tres salud a la vía láctea!

131. *ci bin yalab/al uoh*

Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),

132. *ci u nuc than ti /ul bacin*

aunque responde al arribar. ¿Dónde?

133. *sac tan chiuoh/*

‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el norte’

134. *kan tan chiuoh*

‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el sur’,

135. *chiuoh/ kak*

‘tarántula de fuego’,

136. *chiuoh tancase*

‘vía láctea tarántula’.

137. *chacal/ koch u ɔulbal*

‘roja pitahaya’ su ‘árbol del linaje’,

138. *tii uoh xoc/ u ɔulbal*

allí *uoh*-raíces su ‘árbol del linaje’,

139. *tu hol yotoch*

allí en la entrada de la casa de

140. *sac/ pauahtun*

‘blanco *pauahtun*’.

141. *tahlahtex to/*

!Palmoteen ustedes con fuerza allí!

142. *u lubul bin tan yol caan/*

Cae, dicen en medio del cielo.

143. *thaneex*

¡Digan ustedes!

144. *u kasil chabe u kasil/ akabe*

¡La ruina de la creación, la ruina de la oscuridad!

145. *tu kas hom tu toc hom/*

¡La ruina de su sepulcro, el despojo de su sepultura!

146. *tu tocah u uich kin*¹³⁹

Quemó el rostro del Sol

147. *thaneex/ to*

digan ustedes allí,

148. *ci bin yalabal*

aunque sea ha de ser dicho.

¹³⁹ *Tu tocah u uich*, ‘quemó el rostro del sol’, significa eclipse total solar. Los vocabularios coloniales refieren expresiones similares como *tup u uich kin*, cesó la luz del sol, dejó de lucir, se apagó, *DMSF: 260(v.1)*. En las cuentas etnográficas se encuentra *tupa’an u wich k’in*, haciendo referencia al eclipse total de Sol (Nájera 1995: 320).

Página 40

folio 35v

149. *tumen ox/ [tes]cun tancase* Por su causa, tres saludos a la vía láctea,
150. *uoh ci bin u nuc/ than* la letra aunque sea ha de responder.
151. *ek tan chiuoh bacin/* ‘tarántula (o murmullo de la boca) hacia el oeste’
¿Cómo?
152. *ti humní chac tan xacat be/* allí chirreó el ‘saltamontes hacia el este’,
153. *sac tan xacat be u chichil/* ‘saltamontes hacia el norte’, su ave.
154. *chacal koch sacal koch/* ‘roja pitahaya’, ‘blanca pitahaya’
155. *chiuoh xiu u ɔulbal* tarántula-planta, su ‘árbol de su linaje’
156. *tan yol/ caan* en el centro del cielo.
157. *ɔaex yetel u ba pi[c]/ch̃in* Y comídanse a arrojar
158. *u matz tab kin¹⁴⁰* su pestaña de rayo del sol.
159. *ti tu/ ch̃aah u kinami chiuoh/* Allí tomó la ponzoña de la tarántula,
160. *kik chiuoh* ‘tarántula de sangre’,
161. *kak chiuoh/ tancas* ‘frenesí tarántula de fuego’.
162. *pichin bin tan ho/m* Horadar, dicen del medio de la zanja
163. *lah cab pic[c]h[h̃]intex to/* hasta el cabo de la tierra, arrojen con ímpetu allí.
164. *bax u uayasba cu luk* ¿Cuál es su señal al apartarse
165. *tan/ yol caan* en el centro del cielo?

Página 41

folio 36

166. *u le bin koch u/ uayasba* La hoja de la pitahaya dicen es su señal
167. *caa luki tan yol/ caan* cuando partió en el centro del cielo
168. *yanhi bin u uohil/ xan¹⁴¹* Tenía dicen, la letra espaciosa,

¹⁴⁰ Literalmente “pestaña rayos del sol”. *Matzab*, pestaña, *JPP*: 216. *Tab kin*, los rayos del sol, *CMM*: 517. Roys también nota esta descripción de los rayos del sol (1965: 15).

¹⁴¹ *Uohil*, *uoh*, letras, *CAM*: 84. *Xan*, una de sus acepciones es cosa espaciosa, *TIC*: 244v. *Xan u cib*, tardarse en escribir, *TIC*: 244r. Esta acepción es adecuada cuando se trata de describir la escritura jeroglífica.

169. <i>kaxcie holmek ꝯ¹⁴² bin/</i>	después se ató, después se abarcó, dicen
170. <i>tu menel xbolon che</i>	por su causa, ‘nueve árboles’,
171. <i>bo/lon chōchōl</i>	‘nueve descombrador-escarabajo’,
172. <i>ix cucul/ patz kin¹⁴³</i>	‘sombriilla de insectos’,
173. <i>ix yal ho poch/</i>	‘hija de la madre 5 despreciadora o destructora’,
174. <i>can kin kan Pul len tu/ chun</i>	Cuatro días amarillento al pie de la
175. <i>chacal koch yan/hi</i>	‘roja pitahaya’ estuvo,
176. <i>u ma capil halal yan/hi</i>	sin intermedio la caña estaba,
177. <i>u uohil xan</i>	su letra (o glifo) espacioso
178. <i>kaxcie lub/cie</i>	después se ató, después cayó
179. <i>ti tu chaah u mac yki/</i>	allí tomó el sello del aliento,
180. <i>ti tu chaah u mac tubi</i>	allí adquirió el sello de la saliva.
181. <i>can/ kin cu hun</i>	Cuatro días las quejas de dolor al unísono del

Página 42

folio 37v

182. <i>chac tan/ xacat be</i>	‘saltamontes hacia el este’,
183. <i>sac tan xacat be/</i>	‘saltamontes hacia el norte’.
184. <i>u kasic u chi kaknab</i>	Lo impide a la orilla del mar.
185. <i>macx/ tah chab lae</i>	¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
186. <i>u chab</i>	Su creador de la nada
187. <i>kol op/ u uich kin</i>	‘hábil ojo o rostro del guacamayo solar’
188. <i>tan yol caan/</i>	en el centro del cielo.
189. <i>thaneex to ox tescun tancase/</i>	Digan ¡tres salud a la vía láctea!

¹⁴² *Holmek*, abarcar entre los brazos, *BMTV*: 52. *Holmektah*, abrazar de repente y con violencia o fuerza, *JPP*: 186
ꝯ, el signo sigue el vocablo *holmek*, probablemente sugiere agregar la terminación *cie*. El abrazo con fuerza es uno de los simbolismos de la conjunción lunar a lo largo del manuscrito.

¹⁴³ *Cucul* es cosa llena o cubierta como de cadillos, piojos, pulgas, etc, *CMM*: 122; *Patz kin*, *tirasol* o *sombriilla*, *BMTV*: 612. La idea es de cubrir una superficie, con insectos lo cual confirma la idea de un eclipse de Sol.

190. <i>ci bin yalabal uoh</i>	Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
191. <i>ci bin u nuc/ than</i>	aunque sea ha de responder.
192. <i>yal bacin</i>	Es el hijo de la madre ¿Cómo?
193. <i>uoh ti caan/ uoh tij munyal¹⁴⁴</i>	‘Letra en el cielo’ ‘letra en la tierna capa’
194. <i>ti ul bacin /</i>	al venir ¿Cómo?
195. <i>chac tan chiuoh</i>	‘Tarántula hacia el este’,
196. <i>chiuoh kik/</i>	‘tarántula de sangre’
197. <i>chiuoh kak</i>	‘tarántula de fuego’
198. <i>chiuoh tancas¹⁴⁵/</i>	‘frenesí tarántula’.
199. <i>ti oc[i] ti chiuoh haail</i>	allí perforó la tarántula acuática
200. <i>u chi/ kaknab</i>	en la orilla del mar.
201. <i>[yel]el bin oPol</i>	Arde, dicen, quebrado a lo largo,
202. <i>[yel]el bin ya/xun</i>	arde dicen, el ‘verde o primer ave’.
203. <i>can kin cu tuhal cay /</i>	Cuatro días se hieden los peces.
204. <i>ti u lecah yom haa</i>	Lamió la espuma del agua,
205. <i>la oc tu/</i>	éste penetra en la

Página 43

folio 38

206. <i>sac tub chiuoh tancase</i>	blanca saliva de la ‘vía láctea tarántula’.
207. <i>u lu/bul tan kakal chakan</i>	Cae en medio de la seca sabana,
208. <i>ti cho/ok[ol]</i>	allí es embutido

¹⁴⁴ *Uoh ti caan Uoh ti munyal*, puede referirse al antiguo nombre de la Luna en Yucatán como lo refiere Thompson con el vocablo *Uoh* citando a López de Cogolludo, quien reportó el nombre de la esposa del Sol y diosa del tejido como *Ix Azal Uoh*, (1950: 47). Se escoge la acepción letra o carácter por ser la voz colonial de lo que hoy expresamos como el glifo.

¹⁴⁵ En este sentido, *Chi Uoh* debe entenderse como el morder de la diosa lunar como esposa de la deidad solar produciendo el eclipse de Sol. En los vocabularios coloniales las expresiones de eclipse solar y lunar son las siguientes: *chibil kin*, eclipsarse el sol, *chibil U*, eclipsarse la luna, *CMM*: 196; *Chibakin*, eclipse de sol, mancha del cuerpo o lunar, *chiba-U*: eclipse de luna o la mancha morada que suelen tener los niños desde el nacimiento y si son encarnadas las atribuyen a los eclipses de sol a que salen las preñadas, *JPP*: 71. El texto continúa describiendo la perforación de la mordida lunar en la orilla del mar y cómo su fuego seca la topografía yucateca.

209. <i>chacal cus</i> ¹⁴⁶ <i>tu cali</i>	el colorado perro pequeño por su garganta.
210. <i>u lu/bul bin yenal</i>	Cae, dicen, en compañía de
211. <i>[t]som chi [t]som/ pul</i> ¹⁴⁷	‘perro liso que muerde’, ‘perro liso arrojador’
212. <i>tij tu čhaah u cus u/ cali</i>	Allí le arrebató su ojo bizco, la garganta.
213. <i>u kasic chacal boke/n haa</i>	Impide la ‘roja agua mezclada’,
214. <i>la oc tu sac tub</i>	ésta penetra en la blanca saliva de la
215. <i>chiuoh/ tancase</i>	‘vía láctea tarántula’.
216. <i>hutlic chacal kab/bal</i>	Lo desmorona al ‘rojo torno’
217. <i>ti tu kas uincil te</i>	allí por la ruina de la ‘humanidad de madera’,
218. <i>ui/nicil tun</i>	‘humanidad de piedra’
219. <i>uet u lac</i>	junto con el ídolo de barro.
220. <i>yn/ chacal toon</i>	Mi ‘rojo miembro’,
221. <i>yn sacal toon/</i>	mi ‘blanco miembro’,
222. <i>uchic yn can maxcunic/</i>	ha acontecido que yo fuertemente lo machaco
223. <i>yokol uinicil te</i>	sobre el ‘hombre de madera’,
224. <i>uinicil/ tun</i>	‘hombre de piedra’.
225. <i>oxlahun yn chacal/ batil ha</i>	Con mis trece rojas granizadas
226. <i>uchic yn tupic/ a kinam</i>	ha acontecido que yo apago tu ponzoña.

Página 44

folio 39v

227. <i>hunac ah siscunah/hen</i>	‘Yo soy el gran fresco o enfriador’
228. <i>cen ti ualhen</i>	digo al levantarme,

¹⁴⁶ *Kus*, perro pequeño, *DMC*: 354, contribución del equipo de *Cordemex*.

¹⁴⁷ *Som chi*, *som pul*, se mencionan en *Rbms* 43, 60, 78 y 107. No hay referencias en otras fuentes de estas entidades, y un intento sería proponer *tzom*, como una variedad de perro sin pelo, por el contexto en el que se ha mencionado el perro pequeño en esta página. De la Garza, en su estudio sobre el perro señala que los términos *kus* y *tsom* denotan perros prehispánicos de pelo muy corto, *pek’* es el nombre genérico para perro y *ts’ul*, es el nombre del perro doméstico mestizo, (De la Garza 1997: 111). Una entrada cercana es *Çom pul ba*, abalanzarse, *CMM*: 150. *Pul*, arrojar, *TIC*: 220v. Roys decide traducir como *som chin* ‘arrojador violento’, *som pul* ‘violento hechizo’, (1965: 16). Arzápalo traduce como ‘conjurador elocuente, lanzador de conjuros’ (1987: 298). No hay forma usando los vocabularios coloniales de ofrecer una traducción exacta.

229. <i>yn tup a/ kinam</i>	yo apago tu fuerza (o ponzoña),
230. <i>cen a nae</i>	yo soy tu madre,
231. <i>cen a yum/</i>	yo soy tu padre.
232. <i><u>hunuc can ahau</u></i>	‘Gran cuatro soberano’.
233. <i><u>Amen</u></i>	Amén.

Texto 7

Página 44

folio 39v

1. <i>U coil¹⁴⁸ tancas lae/</i>	Este es el ‘frenesí desatino’.
2. <i>hun can ahau u kinil</i>	‘uno-cuatro soberano’ el día,
3. <i>hun/ can ahau u yakbilil</i>	‘uno-cuatro soberano’ la noche,
4. <i>u coil /akab</i>	el desatino de la noche’,
5. <i>u coil kin</i>	el ‘desatino del día’,
6. <i>yx titi caan/</i>	‘la que sacudió el cielo’,
7. <i>yx titi akab</i>	‘la que sacudió la noche’,
8. <i>yx titi munyal/</i>	‘la que sacudió la tierna capa’.
9. <i>can eolic yacantun</i>	Firme es el cimiento de la ‘piedra asentada fija’.
10. <i>can kin/ chilán u canil çhab</i>	Cuatro días son tendidos los brotes de la creación,
11. <i>can kin/ cu sut ocan</i>	cuatro días se da vueltas alrededor de los sembrados,
12. <i>bacin pakal/ tech</i>	¿Cómo en la huerta por ti?
13. <i>cech u coil tancase/</i>	Tú eres la ‘vía láctea desatinada’.
14. <i>ten C lub a çhu</i>	Yo rezo y derribo tu planta parásita,

Página 45

folio 40

¹⁴⁸ De acuerdo con los vocabularios a *coil* corresponden tres acepciones: desatino, desatinar, *BMTV*: 251; *CMM*: 580; lujuria, *CMM*: 37; *TIC*: 30v, *BMTV*: 172; y temeridad, valentía, atrevimiento, *CMM*: 38, 117. En este contexto se escoge desatino porque su campo semántico es amplio sin reducir la interpretación a la lujuria como Roys (1965: 17) y Arzápalo (1987: 299) traducen.

15. *cex ku cex bacabe /* aunque sea el ‘dios’, aunque sea el *bacab*.
16. *macob¹⁴⁹ cu pecbe* Las tapas que sellan las entradas se menean,
17. *u coil bin cħab* el desatino, dicen de la creación de la nada,
18. *u coil bin/ akab* el desatino, dicen de la oscuridad,
19. *macob xan* las tapas también.
20. *lay bin u/ nunil tancas be* Este dicen es el ‘frenesí pasmo del camino’.
21. *ma cech/ tah cħab* ¿Mas no eres tú el dueño de la creación de la nada?
22. *u cħabech* El creador eres
23. *kin chac/ ahau* ‘Sol gran (o rojo) soberano’,
24. *col op u uich kin* ‘ojo del guacamayo rojo solar (o del día)’
25. *col op u uich akab* ‘ojo del guacamayo rojo de la noche’,
26. *ti toppech/ tu kab* allí brotaste de la mano de
27. *kin col op u uich* ‘sol ojo del guacamayo rojo’.
28. *ma/ cech tah cħabi* ¿No eres la dueña de lo que creó de la nada?
29. *u cħabech/* La creadora de la nada eres,
30. *ix hun ye ta* ‘señora uno punta de lanza’
31. *ix hun ye ton/* ‘señora uno punta del miembro viril’
32. *la bacin çai a kinam tech/* ¿Cómo esto otorgó tu ponzoña para ti?
33. *bacin cech chach* ¿Cómo? Tú eres la garra del
34. *chac çib¹⁵⁰ Kike* ‘ave cardenal de sangre’
35. *macx laPi* ¿A quién agarraste
36. *hunac/ ah chibal¹⁵¹* ‘gran señor de las mordeduras’
37. *hun nac ah cħuy/* ‘gran dolencia del ave de rapiña’,

¹⁴⁹ *Mac*, de nuevo se traduce como tapas o artificios que sellan las entradas al inframundo. Tanto Roys como Arzápalo traducen este vocablo en este pasaje como personas o gente, pero no es posible cuando se está haciendo referencia a lo ocurrido en el día mítico (Roys 1965: 17; Arzápalo 1987: 300).

¹⁵⁰ *Chac çib*, ave cardenal, jaspeado de encarnado, *JPP*: 67. El cardenal no es un ave endémica de Yucatán de acuerdo con CONABIO, la especie *Cardinalis cardinalis* proviene del norte del continente y se ha expandido hasta Belice por un mejoramiento de las condiciones climáticas, (<http://www.enciclovida.mx/especies/8013594>).

¹⁵¹ *Ah chibal*, Bravas bestias fieras que muerden o pican, *BMTV*: 154

38. *hun nac ah laP*¹⁵² ‘gran dolencia del ave de rapiña’?
39. *a max a chi/ch* ¿Quién es tu abuela materna?
40. *yx ko caan* ‘barrigona (ave) del cielo’,
41. *yx ko mun/yal* ‘barrigona (ave) de la tierna capa’.

Página 46

folio 41v

42. *macx cech xan tech ba/cin* ¿Quién eres tú? A ti también, ¿cómo?
43. *cech mo tancase* Tú eres la ‘vía láctea guacamayo’,
44. *cech/ cuyum*¹⁵³ *kike* tú eres ‘*cuyum*-serpiente sangrienta’,
45. *cech co tancase/* tú eres ‘vía láctea desatinada’.
46. *u cuyil*¹⁵⁴ *kin u canil akabe/* Los animales nocturnos (¿?) del día, los brotes nuevos de la noche,
47. *chocom kike* las menudencias ensangrentadas.
48. *ten ba cin tec/maachtech* Yo mismo te agarro con las manos de repente
49. *tu can muc* por cuarta vez,
50. *in/ peo cech* yo hago la ceremonia con rezos para ti

¹⁵² El amanuense enfatiza el dolor con la expresión *hun nac*, gran dolor. *Nac*, mal o dolor que se siente, lo que así duele en el interior, *CMM*: 420. También utiliza dos acepciones para ave de rapiña: *Ah chhuy*, ave de rapiña cualquiera, *CMM*: 42; *Ah lapp*, ave de rapiña, *CMM*: 47.

¹⁵³ Roys por contexto en el manuscrito decide que es una serpiente (1965: 132) y en esta traducción se constata que en el contexto siempre está acompañada de otras serpientes. Sin embargo, Cuy es una polilla, como también lechuga o búho que no es identificado en los diccionarios, pero Mercedes de la Garza en su estudio de las aves propone que puede ser el *Buho virginianus*, el cual es relacionado con augurios de muerte y tiene una fuerte relación con relatos e iconografía del inframundo (1995: 93). El sufijo *Um* remite a aves, por lo cual podría ser un búho. Pero por contexto en las páginas del manuscrito (*Rbms 45, 66, 117, 123, 124 y 127*), en esta traducción se sigue la propuesta de Roys al situarlo como serpiente. El *Cordemex* señala la *Kuyum* como víbora así llamada, sin identificarla, *DMC*: 358, contribución de Domingo Dzul Pool. En el partido de Hecelchakan en la Estadística de Campeche de 1859, se registra una finca con el nombre *San Diego Xcuyum*, lugar leído como ‘San Diego de las víboras’ (Rivas, 2010: 252). La *kuyum kaan*, aparece en una narrativa yucateca contemporánea como una serpiente mansa no venenosa que se traga entero al mapache y a la liebre, y según la narración, la serpiente libera un rocío en su piel cuando es atacada que puede matar en cuestión de horas, pero no es identificada, (<http://elchilambalam.com/2014/04/la-poderosa-influencia-de-la-serpiente-en-el-mayab/>)

¹⁵⁴ *Cuy*, los vocabularios hacen referencia a dos animales nocturnos que llevan este nombre, una especie de polilla que roe los troncos del pelo, *JPP*: 63; y una especie de búho, *DMC*: 357, contribución de Roys; las especies no son identificadas. El sufijo *il*, adjetiva los nombres, para darnos en este caso la cualidad de estos animales nocturnos agoreros (¿?).

51. <i>cat ualhen</i>	y me pongo de pie
52. <i>ox/lahunte yn yum</i>	trece leguas mi señor
53. <i>la bacin/</i>	¿Cómo es eso?
54. <i>a uenic</i>	Tú lo duermes,
55. <i>hunuc can ahau/</i>	‘Gran cuatro soberano’
56. <i>Amen</i> _____	Amén.

Texto 8.

Página 46

folio 41v

1. <i>U thanil kan pet kin¹⁵⁵ tan/cas</i>	Estas son las palabras para el ‘frenesí del amarillo halo luminoso solar’,
2. <i>lae u peçilob lae /</i>	esta es la ceremonia y sus oraciones (o trampas).
3. <i>hun can ahau</i>	‘Uno cuatro soberano’,
4. <i>hunuc can/ ahau</i>	‘Gran cuatro soberano’,
5. <i>can ahau bin çhabe/</i>	‘Cuatro soberano’, dicen es el creador de la nada,
6. <i>hun can ahau bin akab</i>	‘Uno cuatro soberano’, dicen es la oscuridad.

Página 47

folio 42

7. <i>cante u hol u çulbal</i>	Cuatro son las entradas del ‘árbol del linaje’,
8. <i>cante u/ hol acantun</i>	cuatro son las entradas del ‘piedra asentada fija’,
9. <i>can tah kik/</i>	‘serpiente propietaria de la sangre’,
10. <i>can tah olom</i>	‘serpiente propietaria de la sangre coagulada’,

¹⁵⁵ *Pet k'in*, halo luminoso del sol, *pet ú*, halo luminoso de la luna, *DMC: 647*, contribución de Emilio Solís Alcalá. Literalmente *kan pet kin* se lee ‘amarillo halo luminoso solar’. Pacheco Cruz identifica *kan pet kin*, como una ‘variedad de avispa, pero de tamaño mayor, de color amarillento que fabrica su panal en forma redonda y produce miel que no se utiliza. Tiene un aguijón que le sirve de defensa, su piquete es muy doloroso’, *DFY: 156*. El *Chilam Balam de Kaua* menciona la mordida de *kan pet kin*, también llamada *kanal*, (Bricker y Miram 2000: 338), y *kanal* es uno de los nombres de las avispas que se lee en este rezo. Roys citando a E. May, describe la avispa *kanal* como avispa grande roja, las cuales habitan pequeñas colmenas, por lo tanto, las colonias son reducidas (1965: 135). Por tratarse de las avispas, el halo luminoso solar puede referirse a los círculos amarillos del cuerpo de las avispas.

11. <i>tu pach acan/tun</i>	a las espaldas del ‘piedra asentada fija’,
12. <i>tu pach maxcal</i>	a las espaldas del <i>maxcal</i> -planta,
13. <i>uchci/ u sihile</i>	cuando ha sucedido su nacimiento.
14. <i>cante u hol u çulubal</i> ^{156/}	Cuatro las entradas del arco ceremonial.
15. <i>uchic u sihil</i>	Ha acontecido el nacimiento,
16. <i>u kasil çhabe/</i>	la ruina de la creación.
17. <i>max tah çhabi</i>	¿Quién es el dueño que creó de la nada?
18. <i>u çhab</i>	Su creador de la nada es el
19. <i>kol op/ u uich kin</i>	‘hábil ojo o rostro del guacamayo rojo solar’
20. <i>tan yol can</i>	en medio de la serpiente.
21. <i>ti hu/ní u çhichil</i>	Allí cayó de bruces su ave,
19. <i>chac tan pap</i> ¹⁵⁷	‘urraca hacia el este’,
20. <i>yx/ kan tacay</i> ¹⁵⁸ <i>u çhichil</i>	‘amarilla mosquero’ su ave,
21. <i>yx kan/ çul mo</i> ¹⁵⁹	‘amarilla guacamaya extranjera’.
22. <i>u na yal yx kan tan/en</i> ¹⁶⁰ <i>kin</i>	La madre del hijo ‘oruga solar’,
23. <i>ix kan tanen U.</i>	‘oruga lunar’.

¹⁵⁶ *Çulub*, arcos hechos de hierbas enramadas que se hacen en las fiestas o en las Iglesias, *JPP*: 436. Es interesante como el amanuense cambia *çulbal*, árbol del linaje, por *çulubal* cuya raíz refiere el arco de plantas que hace el especialista cuando preside una ceremonia medicinal o agrícola. *Çulubal* sólo aparece mencionado 5 veces a lo largo del manuscrito en *Rbms*

¹⁵⁷ *Paap*, un ave, especie de *chel*, *JPP*: 263. Urraca morena de Yucatán, *Psilorhinus mexicanus cyanogenys*, *DMC*: 630, contribución de Eric Thompson. CONABIO la define como la urraca papán, *Psilorhinus morio* o también *Cyanocorax morio*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/8013642>)

¹⁵⁸ *Ix takay*, Roys identifica esta ave como *Myiozetes similis superciliosis*, ave común en Yucatán, *Roys* 1965: 140. Actualmente se le conoce como ‘mosquero’ (flycatcher), (Instituto Nacional de Ecología 1999: 175). CONABIO la tiene bajo el nombre común de Luis Gregario o luisito común, *Myiozetetes similis*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/8014049>).

¹⁵⁹ *Ix kan çul mo*, guacamaya amarilla extranjera literalmente. Los vocabularios coloniales mencionan a *ix kan dzul op*, papagayo como los traídos de Tabasco, *BMTV*: 503; *BEL*: 178. No se encuentra su identificación.

¹⁶⁰ *Ix kan tanen kin*, *ix kan tanen U.* Roys mediante Eric Thompson, sabe de una oruga cuyo nombre es *ix kantanen*, descrita como ‘cubierta con plumas de gallina y no espinas’, pero no es identificada (Roys 1965: 135). *Ix can tanen kin*, *ix kan tanen U* aparece relacionada con la diosa lunar *Ix Uoh* y su abrazo, como también con el dios solar *kolop u uich kin*, por lo que se trata de nuevo de la descripción de un eclipse solar. Una hipótesis es que se trate del eclipse de Sol alunar, cuando la Luna está en su punto más lejano de la tierra y al producir el eclipse de Sol forma un anillo amarillo alrededor de su sombra. Los anillos son la característica de las avispa en este texto y algunas especies de orugas también tienen su cuerpo rodeado con círculos amarillos y negros.

24. *yal/ bin oo tancas* El hijo de la madre, dicen ‘frenesí del ave Oo’,
 25. *yal bin ah/ ci tancas* El hijo de la madre, dicen ‘frenesí ebrio’,
 26. *cat tu sihi tan yol/ can* y allí nació en el medio de la serpiente.

Página 48

folio 43v

27. *thanex to u kasil chabe/* Invoquen ustedes hasta la ruina de la creación,
 28. *ci bin yalabal* aunque sea ha de ser dicho.
 29. *ox tescun tan/case* ¡Tres salud vía láctea!
 30. *ci bin yalabal uoh* Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
 31. *ci bin / u nuc than* aunque sea ha de responder.
 32. *yal bacin* ¿Cómo el hijo de la madre?
 33. *uoh ti/ caan* ‘letra en el cielo’,
 34. *ix uoh ti munyal* ‘escribana en la tierna capa’.
 35. *yal/ bin ix kan tanen kin* El hijo de la madre, dicen ‘oruga solar’,
 36. *ix kan/tanen U.* ‘oruga lunar’.
 37. *yal bin yx koko/ can*¹⁶¹ El hijo de la madre, dicen ‘*koko*- serpiente’
 38. *yx koko munyal* ‘*koko* en la tierna capa’.
 39. *kan/pet kin tancase* ‘vía láctea amarillo halo luminoso solar’,
 40. *chacal ka/nale*¹⁶² ‘roja *kanal*-avispa’,
 41. *chacal tup chace*¹⁶³/ ‘roja *tupchac*-avispa’,

¹⁶¹ *K’ok’o kan*, *Leptophis mexicanus*, serpiente colúbrida, *DMC: 410*, identificada por Paul C. Standley en ‘La Flora’, *DMC: 36a*. CONABIO la menciona como la ranera mexicana (<http://www.enciclovida.mx/especies/8000830>)

¹⁶² *Kanal*, Roys la identifica como avispa, una especie larga y roja que vive en pequeñas colmenas, *Roys 1965: 13*. En su etnobotánica la homologa con la avispa *kanpetkin*, *EBM: 139*

¹⁶³ *Tup chac*, posiblemente arracada de *Chaac*. *Tup*, arete, arracada, pendiente, zarcillo; apagar el fuego, *JPP: 340*. *Tupchaac*, variedad de avispa de tamaño mayor, de cuerpo delgado y color cenizo. Hace su pequeño panal en ramas de arbusto o arboles en monte alto, su piquete es muy peligroso, *DFY: 249*. Se trata entonces de una avispa. Este nombre es mencionado en los animales de Yucatán como una de las avispas actuales (Anderson y Medina 2005: 183). No encuentro su identificación.

42. *chacal xanab chace*¹⁶⁴ *ɔiɔil*¹⁶⁵/ ‘roja *xanabchac* -avispa’, medio descortezada
43. *ah xuxe*¹⁶⁶ ‘gran avispa’,
44. *xux Kike* ‘avispa de sangre’
45. *xux/ tancase* ‘vía láctea avispa’.

Página 49

folio 44

46. *bax u hul bal/ kante*¹⁶⁷ ¿Cuál es la saeta? ¿Cuál es el árbol amarillo?
47. *cech kantemo* Eres tú ‘acacia’.
48. *kan/ ɔutob kan pocob*¹⁶⁸ Amarillo puntiagudo, amarillo redondo,
49. *u kax u/ ɔulubal* su atadura al arco ceremonial
50. *uchci u sihile* cuando ha acontecido su nacimiento.
51. *pic/chintex to pach* Arrojen ustedes con ímpetu allá a las espaldas
52. *can la/kin tu hol yotoch* de la serpiente, al este, en la entrada de la casa del
53. *chac pa/uahtun chac* ‘rojo o gran *pauahtun chac*’
54. *chac toPen/* Rojo brote florido,
55. *sac toPen* blanco brote florido
56. *tu hol yotoch* a la entrada de la casa de

¹⁶⁴ *Xanab chac*, posiblemente otra variedad de avispa, la alpargata de *Chaac*. *Xabnab, alpargata*, zapato, *JPP*: 389. Esta avispa es mencionada como una avispa actual entre los animales de Yucatán (Anderson y Medina 2005: 183). Es curioso que la comunidad de Pedra Branca al noreste de Brasil llamen a una de las especies alpargata-avispa, (Costa 2004: 252).

¹⁶⁵ *ɔiɔil* aparece vinculado a otras avispas a lo largo del rezo, significa medio descortezado; *JPP*: 432. El Bocabulario de Viena describe un árbol llamado *ɔiɔil che*, cuya miel de sus flores es muy oloroso, *BMTV*: 472. Roys identifica esta planta como *Ageratum Intermedio*, Hemsl, *EBM*: 315.

¹⁶⁶ *Xux*, avispa, avispero, *JPP*: 401

¹⁶⁷ *Kante*, un árbol de cuyas raíces sacan el color amarillo, *CMM*: 326. Roys no está muy seguro de la especie, señala *kante* como el nombre *kekchi* de la *Gliricidia sepium*, o probablemente se trate del *kante-mo*, es cual si se encuentra identificado como *Acacia filicioides*. *EBM*: 253.

¹⁶⁸ *ɔutob, pocob*, sustantivos que describen las cualidades del árbol *kante mo*. *Jutul*, cosa puntiaguda, *JPP*: 436. *Pooc*, gordo en redondo, *DMSF*: 202(v.2). Roys propone que son también árboles, pero no logra identificarlos, (Roys 1965: 18). La cualidad puntiaguda del árbol podría ser sus espinas y tenemos *pocob*, gargarismo, *BMTV*: 365, lo cual coincide con una de las cualidades medicinales de este árbol como enjuague bucal y úlceras en la boca, *EBM*: 294. Probablemente el especialista esté refiriendo las cualidades de la planta para su pronta identificación por el lector del manuscrito, y estas cualidades son sus espinas en su uso para los sangrados, y como enjuague bucal, o por sus flores esféricas.

57. *chac/ pauahtun chac*

‘rojo o gran *pauahtun chac*’.

58. *max tah/ ch̄ab*

¿Quién es el dueño de su creación?

59. *ti uli tu kas hom tu toc/ hon*

Allí vino por su ruin sepulcro, por su despojado sepulcro.

60. *ci bin u thanob*

Aunque sea han de decir

61. *oxlah/hun ti kuob*

‘trece dioses’,

62. *ox texcun tan/case*

¡Tres salud vía láctea!

63. *ci bin yalabal uoh/*

Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),

64. *ci bin u nuc than*

aunque sea ha de responder.

65. *yal ba/cin*

¿Cómo el hijo de la madre?

Página 50

folio 45v

66. *uoh ti caan yx ti munyal/*

‘letra en el cielo’, ‘señora de la tierna capa’,

67. *yx kantanen kin.*

‘oruga solar’,

68. *yx kan/ tanen U*

‘oruga lunar’,

69. *yal bacin*

¿Cómo la hija de la madre?

70. *yx kan/ ɔul mo*

‘Amarilla guacamaya extranjera’,

71. *ti huni u ch̄ich̄il tan/case*

allí cayó de bruces su ave, vía láctea,

72. *chac tan pap*

‘urraca hacia el este’,

73. *sac tan pap/*

‘urraca hacia el norte’,

74. *yx kan tacay u ch̄ich̄il*

‘amarilla mosquero’ su ave;

75. *kan/ ɔul moo*

‘amarilla guacamaya extranjera’,

76. *yal yx ko caan*

la hija de la madre, ‘barrigona (ave) en el cielo’,

77. *yx ko/ munyal*

‘barrigona (ave) en la tierna capa’.

78. *yal bin ah ci tan/cas*

El hijo de la madre, dicen ‘frenesí ebrioso’;

79. *yal bin ah oo tancas/*

El hijo de la madre, dicen ‘frenesí del ave Oo’,

80. *ca sihi*

cuando nació.

81. *tahlahtex*

¡Palmoteen ustedes con fuerza!

82. *u lubul bin/pach cua nohol*
 83. *max tah c̄hab/*
 84. *lae tu kaz hon tu toc hon*
 85. *ci/ bin u thanob*
 86. *oxlahun ti ku/ob*
 87. *thanex to kan Pulen*
 88. *tu hol/u ɔulbal*

Página 51

89. *ox tescun tancase/*
 90. *ci bin yalabal*
 91. *tu men oxlah/hun ti kuob*
 92. *uoh ci bin u nuc/ than*
 93. *yal bacin*
 94. *uoh ti can/*
 95. *yx uoh ti munyal*
 96. *yal bacin/*
 97. *ix kantanen kin*
 98. *ix kanta/nen U.*
 99. *yal yx ko can*
 100. *ix ko/ munyal*
 101. *yal ah ci tancase/*
 102. *yal bin oo tancas*
 103. *yal bin ix/ kan ɔul mo*
 104. *cat sihi ti kanhi/*
 105. *[t]u tubi ti kanhi*

Cae, dicen a las espaldas ¡oh!, al sur.
 ¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
 Esto por su ruín sepulcro por su despojado sepulcro
 Así han de ser las palabras
 ‘trece dioses’.
 Invoquen ustedes allá en la amarillenta
 entrada del ‘árbol de su linaje’.

folio 46

!Tres salud a la vía láctea!
 Aunque sea ha de ser dicho,
 por su causa, ‘trece dioses’.
 La letra aunque sea ha de responder.
 ¿Cómo el hijo de la madre?
 ‘letra en la serpiente’,
 ‘escribana en las capas tiernas’.
 ¿Cómo el hijo de la madre?
 ‘oruga solar’,
 ‘oruga lunar’.
 El hijo de la madre, ‘barrigona (ave) en el cielo’
 ‘barrigona (ave) en la tierna capa’,
 el hijo de la madre, ‘vía láctea ebria’
 el hijo de la madre, dicen, ‘frenesí del ave Oo’,
 el hijo de la madre, dicen, ‘guacamaya amarilla
 extranjera’
 cuando nació allí se sazonó,
 escupió, allí se sazonó

106. <i>u ōulbal</i>	el ‘árbol de su linaje’.
107. <i>max/ tah čhab lae/</i>	¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
108. <i>u čhab</i>	Su creador
109. <i>col op u uich kin</i>	‘ojo del guacamayo rojo solar’
110. <i>tan yol caan</i>	en el centro del cielo.
111. <i>u pi/cčhintabal</i>	Es arrojado con ímpetu
112. <i>tu hol yotoch/</i>	en la entrada de la estancia de

Página 52

folio 47v

113. <i>ek pauahtun /</i>	‘negro <i>pauahtun</i> ’
114. <i>[tu] pach can chikin</i>	a las espaldas de la serpiente, al oeste.
115. <i>max tah čhab lae</i>	¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
116. <i>tu kas hon tu/ toc hon</i>	¡Por su ruin sepulcro, por su despojado sepulcro!
117. <i>ci bin u thanob</i>	Aunque sea han de decir
118. <i>oxlahun/ ti kuob</i>	‘trece dioses’.
119. <i>kan Pulen</i>	Amarillenta,
120. <i>ek Pulen/</i>	ennegrecida,
121. <i>tu hol u ōulbal</i>	la entrada del ‘árbol de su linaje.
122. <i>thanex tun</i>	¡Digan ustedes entonces!
123. <i>ci/ bin u thanob /</i>	Así han de decir ellos
124. <i>ox tescun tancase</i>	¡tres salud a la vía láctea!
125. <i>ci bin yalabal uoh</i>	Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
126. <i>ci bin u nuc/ than</i>	aunque sea ha de responder.
127. <i>yal bacin</i>	¿Cómo el hijo de la madre?
128. <i>uoh ti can</i>	‘Letra en la serpiente,
129. <i>ix/ uoh tij munyal</i>	‘escribana en las capas tiernas’.
130. <i>yal bacin</i>	¿Cómo el hijo de la madre?

131. *ah/ ci tancase* ‘vía láctea ebria’,
132. *yal bin ah oc tan/cas* el hijo de la madre, dicen ‘frenesí caminante’,
133. *yal bin ah oo tancas* el hijo de la madre, dicen ‘frenesí del ave Oo’,
134. *yal/ bin yx kan ɔul moo* el hijo de la madre, dicen ‘amarilla guacamaya extranjera’
135. *max u ɔul/lubal kante* ¿Quién es el arco ceremonial del árbol amarillo?
136. *cech kantemo/* Eres tu ‘acacia’.
137. *kan ɔutob kan ɔocob* Amarillo puntiagudo, amarillo redondo,
137. *u kax/ u ɔulubal /* su atadura al arco ceremonial.
138. *max tah chab la* ¿Quién es el dueño de esta tu creación de la nada?

Página 53

folio 48

139. *kin chac ahau* ‘Sol gran (o rojo) soberano’,
140. *kol op u uich/ kin* ‘hábil ojo o rostro del guacamayo rojo solar’,
141. *tan yol can* en medio de la serpiente.
142. *picchintex/* Arrojen ustedes con ímpetu.
143. *u lubul bin tu chi kaknab/* Cae, dicen en la orilla del mar,
144. *tij huni u chichil* allí cayó de bruces su ave,
145. *chac tan pap/* ‘urraca hacia este’,
146. *sac tan pap* ‘urraca hacia el norte’,
147. *yx kan tacay u chi/chil* ‘amarilla mosquetero’ su ave.
148. *ix kan ɔul mo* ‘amarilla guacamaya extranjera’
149. *u na yal ix/ ko caan* la madre del hijo ‘barrigona (ave) en el cielo’,
150. *ix ko munyal* ‘barrigona (ave) en la tierna capa’.
151. *bax u/ ɔulbal* ¿Cuál es su ‘árbol del linaje’?
152. *kante cech* El amarillo árbol eres tú.
153. *kan ɔutob/ kan ɔocob* Amarillo puntiagudo, amarillo redondo,
154. *u kax u ɔulubal/* la atadura a su arco ceremonial.

155. <i>thanex to ci bin yalabal</i>	Digan ustedes allá, aunque sea ha de ser dicho.
156. <i>tu/ menel oxlahun ti kuobi</i>	por su causa, ‘los trece dioses’.
157. <i>ox/tescun tancas</i>	¡Tres salud al frenesí!
158. <i>ci bin yalabal/</i>	Aunque sea ha de ser dicho,
159. <i>tumen oxlahun ti kuob</i>	por ‘trece dioses’,
170. <i>uoh/ ci bin u nuc than ti ul bacin/</i>	la letra aunque sea ha de responder al venir. ¿Cómo?
171. <i>kan pet kin tancase</i>	‘vía láctea amarillo halo luminoso solar’.

Página 54

folio 49v

172. <i>cha/cal kanale</i>	‘Roja <i>kanal</i> -avispa’,
173. <i>chacal tup chace/</i>	‘roja <i>tupchac</i> -avispa’,
174. <i>chacal xanab chace ñicil</i>	‘roja <i>xanabchac</i> -avispa’, medio descortezada,
175. <i>ah/ xuxe</i>	‘gran avispa’,
176. <i>xux kike</i>	‘avispa de sangre’,
177. <i>xux tancase/</i>	‘vía láctea avispa’
178. <i>max u na ca sihi</i>	¿Quién es su madre cuando nació?
179. <i>yal bin ix ko/ caan</i>	El hijo de la madre, dicen ‘barrigona (ave) en el cielo’,
180. <i>ix ko munyal</i>	‘barrigona (ave) en la tierna capa’.
181. <i>yal bin /ix kan ñul mo</i>	El hijo de la madre, dicen ‘guacamaya amarilla extranjera’
182. <i>u na cat sihi</i>	su madre cuando nació.
183. <i>yal/ bin ah ci tancas</i>	El hijo de la madre, dicen ‘frenesí ebrio’,
184. <i>oo tancas</i>	‘frenesí del ave Oo’.
185. <i>yal/ bin ah co tancas</i>	El hijo de la madre, dicen ‘frenesí desatinado’,
186. <i>kan pet kin/ tancas</i>	‘frenesí del amarillo halo luminoso solar-avispa’.
187. <i>yal bin ix kantanen kin/</i>	El hijo de la madre, dicen de la ‘oruga solar’,
188. <i>ix kantanen U.</i>	‘oruga lunar’.

189. *ti ualic u sihil/*
190. *tij ualac u čabtabal*
191. *oc[i] bin/ ti xux tancasil*
192. *u chi kaknab /*
193. *kax cie lub cie/*
194. *u kasil čabe*
195. *pichin bin pach can xaman/*

Por este tiempo su nacimiento,
por estas horas lo creado de la nada.
Penetró, dicen el ‘frenesí de la avispa’
en la orilla del mar.
Después se ató, después cayó
la ruina de la creación.
horadar dicen, las espaldas de la serpiente, al norte,

Página 55

folio 50

196. *tu hol yotoch*
197. *sac pauahtun/*
198. *sac top[p]lah tu čulbal*
199. *max/ tah čab la*
200. *tu kas hon tu/ toc hon*
201. *ci bin u than*
202. *ox/lahun tij kuob*
203. *thanex to u/ kasil čabe*
204. *ox tescun tan/case*
205. *ci bin yal[a]bal*
206. *tu menel/ oxlahun ti kuob*
207. *uoh ci bin/ u nuc than*
208. *yal bacin*
209. *uoh ti/ caan*
210. *yx uoh ti munyal*
211. *tij/ ul bacin kan pet kin tan/case*
212. *chacal kanale*
213. *chacal/tup chace čičil*

en la entrada de la estancia del
‘blanco *pauahtun*’,
blanco brotó en el ‘árbol de su linaje’.
¿Quién es el dueño de su creación de la nada?
¡Por su ruin sepulcro, por su despojado sepulcro!
Aunque sea ha de decir
‘trece dioses’.
Digán allí a la ruina de la creación,
¡Tres salud vía láctea!
Así ha de ser dicho,
por causa de ‘los trece dioses’.
La letra aunque sea ha de responder.
¿Cómo el hijo de la madre?
‘letra en el cielo’,
‘escribana en la tierna capa’.
¿Cómo allí llega ‘vía láctea amarillo halo luminoso solar’?
‘roja *kanal*-avispa’,
‘roja *tupchac*-avispa’, medio descortezada.

214. <i>ah xuxe/</i>	‘gran avispa’,
215. <i>xux kike</i>	‘avispa de sangre’,
216. <i>xux tancase</i>	‘vía láctea avispa’.
217. <i>ti/ huní u chichil</i>	Allí cayó de bruces su ave,
218. <i>chac tan pap/ u chichil</i>	‘urraca en el este’, su ave,
219. <i>ix kan dzul mo/</i>	‘guacamaya amarilla extranjera’.

Página 56

folio 51v

220. <i>u na yal yx kantanen kin/</i>	La madre del hijo, ‘oruga solar’,
221. <i>ix kantanen U.</i>	‘oruga lunar’.
222. <i>yal ah ci tan/cas</i>	El hijo de la madre, ‘frenesí ebrio’,
223. <i>yal ah co tancaz</i>	el hijo de la madre, ‘frenesí desatinado’,
224. <i>yal ah oo/ tancas</i>	el hijo de la madre, ‘frenesí del ave Oo’.
225. <i>cu sihi u kasil chabe/</i>	Se dio a luz la ruina de la creación,
226. <i>u kasil akabe</i>	la ruina de la noche.
227. <i>u pi[c]chintabal/ bin</i>	Es arrojado con ímpetu, dicen
228. <i>tan yol caan</i>	en el centro del cielo,
229. <i>kan Pulen/ chac Pulen</i>	amarillento, rojizo,
230. <i>tu uich kin</i>	en el rostro del Sol,
231. <i>tan/ yol caan</i>	en el centro del cielo.
232. <i>max tah chab</i>	¿Quién es el dueño de esta creación?
233. <i>lae tu/ kasah u uich kin¹⁶⁹</i>	Éste es quien arruinó el rostro del Sol.
234. <i>thanex to ci/ bin yalabal</i>	¡Digan ustedes! Aunque sea ha de ser dicho,
235. <i>tu menel oxlahun/ ti ku</i>	por causa ‘trece dios’
236. <i>ox tescun tancase /</i>	¡Tres salud vía láctea!
237. <i>ci bin yalabal uoh</i>	Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),

¹⁶⁹ Arruinar el rostro al Sol hace referencia a un eclipse solar.

238. *ci bin u nuc than/*
239. *yal bacin*
240. *uoh ti caan*
241. *yx uoh / ti munyal*
242. *yal bin yx kantanen/ kin*
243. *ix kantanen can.*
244. *yx kan/ tanen U*

aunque sea ha de responder.
¿Cómo el hijo de la madre?
‘letra en el cielo’,
‘escribana en la tierna capa’.
Es hijo de la madre, dicen ‘oruga solar’,
‘oruga serpiente’,
‘oruga lunar’,

Página 57

folio 52

245. *yal kan pet kin tancase/*
246. *yal ix ko caan*
247. *ix ko mun/yal*
248. *ah ci tancas*
249. *yal oo tu/ tancas*
250. *ca sihi*
251. *ti huni chac/ tan pap*
252. *sac tan pap*
253. *yx kan/ tacay*
254. *ix kan ɔul mo/*
255. *u na ca sihi*
256. *u kasil c̣hab*
257. *u kasil akabe/*
258. *kante cech/ kantemo kan*
259. *ɔutob ka/n ɔocob*
260. *u kax u ɔulbal/*
261. *uchic u sihil*
262. *tij tu c̣haah/ u chibali*

el hijo de la madre, ‘vía láctea amarillo halo luminoso solar’
el hijo de la madre, ‘barrigona (ave) en el cielo’
‘barrigona (ave) en la tierna capa’,
‘frenesí ebrio’,
el hijo de la madre, ‘frenesí del ave Oo’
cuando nació.
Allí cayó de bruces la ‘urraca hacia el este’,
‘urraca hacia el norte’,
‘amarilla mosquero’
‘amarilla guacamaya extranjera’,
su madre, cuando nació
la ruina de la creación,
la ruina de la noche.
Eres tú ‘acacia’,
amarillo puntiagudo, amarillo redondo,
su atadura al ‘árbol de su linaje’,
ha acontecido su nacimiento.
Allí tomó el dolor de la mordida,

263. <i>tij tu čhaah u ki/nami</i>	allí tomó su ponzoña,
264. <i>kan pet kin tancase/</i>	‘vía láctea amarillo halo luminoso solar’.
265. <i>u pi[c]čhintabal</i>	Es arrojado con ímpetu,
266. <i>tan hom/ lah cab</i>	en medio de la barranca hasta el cabo de la tierra

Página 58

folio 53v

267. <i>u holmektabal¹⁷⁰ bin/</i>	Es abrazado, dicen
268. <i>tu menel yx yal sik che</i>	por causa de ‘hija de la madre de los postes soportes de nuevos brotes’,
269. <i>yx/ yal kuk</i>	‘hija de la madre de los retoños’,
270. <i>yx mumuc sohol/</i>	‘la que se cubre entre las hojas secas’,
271. <i>la a na la meki</i>	Esta es tu madre, ésta abrazó
272. <i>tan yol caan/</i>	en el centro del cielo,
273. <i>u lubul pach can lakin</i>	Cae a las espaldas de la serpiente, al este,
274. <i>tu hol/ yotoch</i>	a la entrada de la casa de
275. <i>chac pauahtun</i>	‘rojo <i>pauahtun</i> ’.
276. <i>mac/ tah čhab la</i>	¿Quién es el dueño de esta creación de la nada?
277. <i>tu kas hon</i>	¡Por su ruin sepulcro!
278. <i>ci bin u/thanob</i>	Así ha ser lo que dicen
279. <i>oxlahun tij kuob</i>	‘trece dioses’.
280. <i>than/nex to ox tescun tancase</i>	Digan ustedes ¡tres salud vía láctea!
281. <i>ci/ bin yalabal uoh</i>	Aunque sea ha de ser dicho en letra (o murmullo),
282. <i>ci bin u nuc/ than</i>	aunque sea ha de responder.
283. <i>yal bacin</i>	¿Cómo el hijo de la madre?
284. <i>uoh ti caan/ yx uoh tij munyal</i>	‘letra en el cielo’, ‘escribana en la tierna capa’.

¹⁷⁰ El abrazo es un indicador de la conjunción de la luna como consorte del dios solar. El texto describe los epítetos de la diosa lunar como la escribana en el cielo y sus tiernas capas. En otras palabras, este es el contexto de un eclipse solar. Las avispas y las aves que caen de bruces son epítetos de Venus como estrella vespertina y su aparición durante los eclipses solares (Milbrath 2016: 11-22; 1999: 59).

285. <i>ɔæx ye/n u ba</i>	¡Den ustedes los aderezos!
286. <i>picčhin bin xux ɔocob/</i>	Se lanza, dicen al avispero de la palma,
287. <i>tij u na</i>	allí está su madre.
288. <i>picčhin bin</i>	Se lanza, dicen,
289. <i>ɔacal mo</i>	la ponzoñosa guacamaya,
290. <i>pasis mo</i>	tibia guacamaya.

Página 59

folio 54

291. <i>la oc tu holbal¹⁷¹</i>	Esta es la punzación con sus perforaciones.
292. <i>pi/[c]čhin bin u maɔil uil</i>	Se arroja, dicen, el salvado necesario
293. <i>la oc/ tu xib¹⁷²</i>	éste perfora a el macho.
294. <i>picčhin bin yx mu/cuy</i>	Se arroja dicen, la ‘tórtola’
295. <i>la oc tu yubal</i>	ésta perfora en el asunto que trata,
296. <i>u pach pi¹⁷³ ceh/</i>	la trasera nalga del venado
297. <i>picčhin coɔbil ɔoc</i>	se arroja enrollada hasta el cabo,
298. <i>la oc ta uit/</i>	ésta perfora en tu trasero
299. <i>picčhin bin u suhuy puɔ</i>	se arroja, dicen, la virgen aguja de
300. <i>yx /uuc metlah ahau</i>	‘soberana de todos los siete rodetes’,
301. <i>la oc ta/ uach</i>	ésta perfora en tu miembro.
302. <i>picčhin bin u suhuy cha/chab</i>	Se arroja, dicen, el virgen cedazo de
303. <i>yx uuc metlah ahau/</i>	‘soberana de todos los siete rodetes’.
304. <i>la bin uch ca uenel</i>	Así dicen mucho tiempo ha de dormir,
305. <i>oxlah/hun calab¹⁷⁴</i>	trece veces ciento sesenta mil.

¹⁷¹ En este apartado se narra el sacrificio de un animal.

¹⁷² Se lee *xib* o *xik* porque el amanuense superpone la b y la k, de manera que no es claro el vocablo. Por el contexto se toma en esta traducción *Xib*, macho de todas las especies, *JPP: 393*.

¹⁷³ *Pj'*, nalga, *DMC: 651*, contribución de Otto Shumann.

¹⁷⁴ *Calab*, numeral para contar 160.000, *JPP: 40*. En este contexto el especialista está hablando de un número que excede la cuenta larga de 13 x 144.000 días, o 13 *bak'tuno'ob*. El manuscrito alude a 13 X 160.000 días.

306. *bin uchic a uenel /*
307. *u kasul chabe*
308. *u kasul akabe/*
309. *tij huní u chíchil*
310. *chac tan pap/*
311. *sac tan pap*
312. *yx kan tacay u chi/chil*
313.. *yx kan ɔul mo u na*

Ha de acontecer que tu duermes,
'ruindad de la creación',
'ruindad de la oscuridad'.
Allí cayó de bruces su ave,
'urraca hacia el este',
'urraca hacia el norte',
'amarilla mosquero' su ave.
'amarilla guacamaya extranjera'

Página 60

folio 55v

314. *yal/ bin yx kantanen kin*
315. *yx kanta/nen U.*
316. *yal bin ah ci tancas*
317. *yal/ bin ah co tancas*
318. *yal bin oo tan/cas*
319. *ca sihi*
320. *can kin cu sut*
321. *tu chi/ kaknab*
322. *[yel]el bin oPol*
323. *[yel] el bin tab/che¹⁷⁵*
324. *humucnac u pach*
325. *can kin/ cu tuhal cay*
326. *uchic u sihil*
327. *u kasil/ chab*
328. *oc bin tij xux tan sil*
329. *u chi/ kaknab*

la madre del hijo, dicen, 'oruga solar',
'oruga lunar'.
El hijo de la madre, dicen 'frenesí ebrio'.
El hijo de la madre dicen, 'frenesí desatinado',
el hijo de madre dicen, 'frenesí del ave Oo',
cuando nació.
Cuatro días se da vueltas alrededor
de la orilla del mar.
Arde, dicen quebrado a lo largo,
arde, dicen el mangle.
Estruendos a sus espaldas,
Cuatro días se hieden los peces,
ha acontecido el nacimiento
de su ruin creación de la nada.
Punzar, dicen allí la avispa, el pecho arremangar
a la orilla del mar.

¹⁷⁵ *Tabche, Rhizophora mangle, EBM: 281*

330. <i>lubcie u kasul chabe/</i>	Después cayó la ruina de la creación de la nada,
331. <i>kante cech kantemo</i>	árbol amarillo, eres tú ‘acacia’,
332. <i>kan outob/ kan ocob</i>	amarillo puntiagudo, amarillo redondo,
333. <i>u kax u oulbal</i>	su atadura el ‘árbol de su linaje’.
334. <i>u kasic/ tan chacal chakan</i>	Lo impide en medio de la seca sabana,
335. <i>ti bin chok/ chacal</i>	allí dicen, embutir la cocida
336. <i>sus tu cali</i>	arena en su garganta.
337. <i>u kuchul bin/ yicnal</i>	Llega, dicen a la casa de la
338. <i>sum chi sum pul¹⁷⁶</i>	<i>Sum</i> -hierba que muerde, <i>Sum</i> -hierba arrojadora,
339. <i>tij tu/ chaah u thutz¹⁷⁷ [t]u cali</i>	allí tomó el loro desplumado (¿?) por su garganta,
340. <i>u kasic/ bin</i>	lo impide, dicen,
341. <i>chacal boken haa</i>	‘roja agua mezclada’.

Página 61

folio 56

342. <i>uchci u/ patal</i>	Ha ocurrido que se forma,
343. <i>u kasic bin chacal kabal/</i>	lo impide dicen, ‘rojo o gran torno’
344. <i>uchci u sihil</i>	cuando ha acontecido su nacimiento,
345. <i>uchci u patal</i>	cuando ha acaecido su formación.
346. <i>ta/ uilah yn tal ma</i>	Viste mi venida, pero no
347. <i>ta uilah yn lu/lukul</i>	me viste partir.
348. <i>sam yn tup a kinam yokol/</i>	Hace rato yo apago el fuego de tu ponzoña sobre
349. <i>uinicil te</i>	‘humanidad de madera
350. <i>uinicil tun</i>	‘humanidad de piedra’.

¹⁷⁶ *Sum pul che’*, yerba que perfuma la ropa, baño hecho así para las parturientas y enfermos que necesitan sacar el frío, *DMC: 743*, contribución de Mauricio Swadesh, María Cristina Alvarez y Juan Ramón Bastarrachea. En el manuscrito se lee claramente *Sum*, no *Som*, como Roys y Arzápalo interpretan (Roys 1965: 22, Arzápalo 1987:312). Este pasaje tiene la misma composición del *som chi som pul*, de las páginas 43, 78 y 107.

¹⁷⁷ *Thutz*, esta entrada no aparece en los vocabularios como también Roys lo anotó (1965: 22). El único vocablo cercano y adecuado al contexto es *thuuth*, el pelo ruin y escaso, desplumado, o loro, *JPP: 357-358; CAM: 80*.

351. <i>oxlahun/ yn chacal batil haa</i>	Trece veces mi fuerte aguacero con granizo,
352. <i>uchic yn tu/pic a kinam</i>	ha acontecido que yo apago tu ponzoña.
353. <i>oxlahun yn chacal/ moson yk</i>	Trece veces con mi ‘rojo remolino de viento’,
354. <i>uchic yn tupic a ki/nam</i>	Ha acontecido que yo apago tu ponzoña.
355. <i>sam yn ch̄ab /</i>	Poco después yo creo de la nada
356. <i>hunpic ti pap</i>	‘ocho mil urracas’
357. <i>hunpic ti ch̄el¹⁷⁸</i>	‘ocho mil urracas de plumas azules’.
358. <i>sam yn ch̄ab</i>	Poco después yo creo de la nada
359. <i>hu/hunpic ti x tacay</i>	‘ocho mil mosqueros’.
360. <i>la uayasba yn/ kab</i>	Estas es la señal en mi mano,
361. <i>cen ti ualhen</i>	yo digo al levantarme,
362. <i>yn tup a ki/nam</i>	yo apago el fuego de tu ponzoña (o dolor intenso),
363. <i>yokol uinicil te</i>	sobre la ‘humanidad de madera’
364. <i>uinicil/ tun</i>	‘humanidad de piedra’.
365. <i>hun ahau</i>	‘Uno soberano’,
366. <i>hunuc can ahau/</i>	‘gran cuatro soberano’.
367. <i>Amen</i> _____	Amén

Página 62 (folio 56v) y 63 (folio 57) corresponden a un rezo escrito por el segundo amanuense. Este es traducido en la sección del segundo amanuense.

Texto 9

Página 64

folio 57v

1. *U thanil coc u sian¹⁷⁹ coc lae/* Las palabras para el ‘asma’, el encantamiento o nacimiento del asma es éste.

¹⁷⁸ *Chhel*, arrendajo o ave negra de plumas azules, *BMTV: 115*, la urraca yucateca, *Cyanocitta yucatanica* Dubois, *DMC:131*, contribución de Roys. CONABIO ofrece el nombre común de Urraca norte-centroamericana (<http://enciclovida.mx/especies/26173-cyanocitta>). Es un ave azul.

¹⁷⁹ *Çian*, hechizo, encantamiento; edad o tiempo en que uno nació, nacimiento o día del nacimiento, generación, linaje, descendencia; cosa ofrecida, que se ha ofrecido, *CMM: 143*; regalado, donado, *JPP: 418*. Este vocablo nos

2. <i>hunuc can ahau</i>	‘Gran cuatro soberano’
3. <i>can ahau bin/ c̄hab</i>	‘cuatro soberano’, dicen, creador de la nada,
4. <i>can ahau bin akab</i>	‘cuatro soberano’, dicen, oscuridad.
5. <i>ti ua/lac u sihil</i>	Este es el tiempo de su nacimiento.
6. <i>can kin bin cu lot/thic</i>	Cuatro días por ventura se le encoge
7. <i>u c̄ulbal</i>	su ‘árbol de su linaje’;
8. <i>can kin bin cu lo/thic maxcal</i>	cuatro días dicen se le encoge el <i>maxcal</i> -planta;
9. <i>can kin ix bin/ cu lothic yacantun</i>	cuatro días dicen se le encoge la ‘piedra asentada fija’.
10. <i>ti ualac/ u sihil</i>	Como de costumbre su nacimiento,
11. <i>ti ualac u c̄habtabal/</i>	por este tiempo lo creado de la nada,
12. <i>tumen oxlahun ti ku</i>	por ‘trece deidad’,
13. <i>tumen/ bolon ti ku</i>	por ‘nueve deidad’
14. <i>max u na</i>	¿Quién es su madre?
15. <i>yx uoh ti/ caan</i>	‘escribana en el cielo’,
16. <i>yx uoh ti munyal</i>	‘escribana en la tierna capa’,
17. <i>ix nap¹⁸⁰/ ti caan</i>	‘mordelona en el cielo’
18. <i>yx nap ti munyal</i>	‘mordelona en la tierna capa’.
19. <i>pic/c̄hin bin</i>	Se arroja, dicen
20. <i>tumen hun sipit caan¹⁸¹/</i>	por causa de ‘uno-conjunción de la luna’

remite a las nociones de nacimiento y regalo como equivalentes en el contexto ritual. Roys traduce encantamiento (1965: 23) y Arzápalo como el surgimiento de la enfermedad (1987: 315)

¹⁸⁰ *Nap*, asir con los dientes, morder, *JPP*: 238. Hemos visto como la mordedura es una característica de los eclipses. En este pasaje aparece con claridad la diosa lunar como consorte del dios solar, *Uoh*, en su atributo de mordelona.

¹⁸¹ *Çipit caan*, conjunción de la luna, al igual que *ich luum yan U*, *BMTV*: 197. Es interesante como *sipit caan* alude a la conjunción de la luna de acuerdo con el *Viena*, lo cual es plausible en este contexto por la mordedura asociada con eclipses o conjunciones entre los astros. Thompson menciona este nombre de la diosa lunar *ix hun zipit caan* ‘señora uno conjunción de luna’, pero no menciona la fuente (1990[1970]: 248) Roys la traduce como ‘señora única liberadora en las nubes’ (1965: 151), quizá tomando la entrada *Sipit*, soltar de la mano, caerse, disparar, dejar ir, soltar el tiro; conceder, dar permiso, *DMC*: 731. Arzápalo traduce como “el gran escurridizo cielo”, ‘nube escurridiza’, (1987: 316)

21. *ix hun sipit munyal*

‘señora uno en conjunción en la tierna capa’.

Página 65

folio 58

22. *u lubul/ bin takin payil*

Cae, dicen, a la dorada costa de mar,

23. *lakin ukumil/*

al este cenagoso.

24. *can kin cu lothic*

Cuatro días se le encoge

25. *chacal tente*¹⁸²/

‘rojizo monte de árboles’

26. *can kin ix bin cu lothic*

Cuatro días dicen se le encoge

27. *chacal/ koba*

‘rojizo lago’.

28. *can kin ix cu lothic u/ uich*

Cuatro días y se le arruga el rostro a la

29. *chacal ix chel*

‘roja *Ix chel*’,

30. *sacal ix/ chel*

‘blanca *Ix chel*’,

31. *kanal ix chel*

‘amarilla *Ix chel*’.

32. *can kin/n ix bin cu lothic u uich*

Cuatro días dicen se le arruga el rostro a

33. *chacal/ ytzam na*

‘rojo o gran *Itsamná*’

34. *max tah chabi*

¿Quién es el dueño que creó de la nada?

35. *max/ tah akabi*

¿Quién es el dueño que amaneció?

36. *ti sihie u ciil sihil/*

Entonces nació el pulso del nacimiento,

37. *bin u chab acan*

ha sido creado de la nada gimiendo,

38. *bin ah cooc*

dicen, ‘el asmático’

39. *bal/ tun ca ti sihi*

contenido en la piedra cuando nació.

40. *sam bacan bin*

Después de un rato pues, dicen,

41. *sihic/ be al tan coc be*

da a luz al hijo de la madre en medio del ahogúo,

42. *[cu] sin cal coc/ be*

se extiende por la garganta el ahogúo

¹⁸² *Tente*, este vocablo no se encuentra en los vocabularios. En esta traducción se sigue la sugerencia de Roys de interpretar este vocablo como una forma del chontal donde *t* es equivalente a *ch*. Roys toma la entrada *Chem che*, batea de madera, (1965: 23). En esta traducción se toma la entrada *Chenche*, bosque o monte de árboles como *tente*, DMSF: 70(v.2).

43. [u] nap tan coc be sorbe pesadamente en medio del ahogúo.
 44. sam bacan /bin sihic be Después de un rato pues, dicen, lo dio a luz
 45. hobon che kak¹⁸³/ coc be hobonte kak coc-planta.

Página 66

folio 59v

46. ix loth coc¹⁸⁴ be ix loth coc-planta,
 47. yx hol¹⁸⁵ coc be/ ix hol coc-planta,
 48. ix bich ni coc¹⁸⁶ be madero de ix bich coc-planta
 49. can coc be recio ahogúo
 50. yx/ kan mucuy coc¹⁸⁷ be ix kan mucuy coc-planta
 51. kax che coc¹⁸⁸ be/ monte de maderos del asma
 52. [ix] nach bac¹⁸⁹ coc be ix nach bac coc- planta,
 53. yx Pus coc¹⁹⁰ be/ ahogúo de la encorvada,
 54. tu chub che coc be ahogúo como el murmullo del madero,
 55. sot ta coc be/ ahogúo como la hinchazón de la barriga por las deposiciones,
 56. tus yk coc be ahogúo como jadeos,
 57. hayab coc be ahogúo como bostezos,

¹⁸³ *Hobonte-kak*, Roys lo identifica como *Euphorbia heterophylla*, L., prescrito probablemente para la erisipela, *EBM*: 244. *Hobon*, el hueco interior de los árboles; color o pintura, *JPP*: 130. Esta planta recibe actualmente otros nombres en maya como *Habon-hax*, *Hobonk'aak*, *Hobonté*, *Jobon k'aak'*, *Juboncac*, *Pool Kuuts* (<http://enciclovida.mx/especies/149543-euphorbia-heterophylla>)

¹⁸⁴ *Ix loth coc*, Roys documenta la planta *loth-coc*, cuya decocción se emplea en el baño para curar el asma. Roys no identifica la planta, *EBM*: 262.

¹⁸⁵ *Yx hol*, probablemente la planta *ix holol*, que Roys identifica como *Hibiscus elatus*, Swartz, cuya decocción también se usa en baños para el asma y resfriados, *EBM*: 235. CONABIO refiere la especie *Hibiscus tiliaceus*, L., con nombres mayas como *Holó*, *Jolotzin*, *Xholol* (<http://enciclovida.mx/especies/165262-hibiscus-tiliaceus>).

¹⁸⁶ *Bich-coc*, planta prescrita para el asma, dolores abdominales y mareos, *EMB*: 217

¹⁸⁷ *Kan mucuy coc*, Roys señala que esta planta recibe muchos nombres y es recetada para el asma y tos, pero no la identifica, *EBM*: 252.

¹⁸⁸ Roys menciona el *Kax* o *x-kax*, pero no lo identifica, *EBM*: 253

¹⁸⁹ Roys reporta la *ix nachbacal-che*, prescrita para la tisis. No la identifica, *EBM*: 268. *Nachh bac*, asma, enfermedad, dolencia tísica, *BMTV*: 118

¹⁹⁰ Como planta, no está registrada por Roys o en el *Cordemex*. *Ppuz*, entontar, encorvar; corcova, giba, caballeta, corcovado, *JPP*: 309.

58. <i>yx/ hal bac coc be</i>	ahogúio como el de la ciática,
59. <i>cuyum coc be</i>	ahogúio como el de la <i>cuyum</i> -serpiente,
60. <i>mac/ ni coc be</i>	ahogúio como nariz tapada,
61. <i>hunac ah chibale</i>	‘gran señor de las mordeduras’,
62. <i>hunac/ ah kiname</i>	‘gran señor de la ponzoña’.
63. <i>u lubul bin</i>	Cae, dicen
64. <i>yicnal /sin tun¹⁹¹ coc</i>	junto con el ‘ahogúio de la piedra de baño’,
65. <i>yicnal yx mac ni/ coc</i>	junto con el ‘ahogúio de la nariz tapada’
66. <i>yx ma than coc</i>	la ciertamente asmática.
67. <i>lay bacan bin/ u na chee.¹⁹²</i>	Esta pues ha de ser la madre ¡oh!:
68. <i>saban kak coc be</i>	‘ahogúio de la ponzoña de fuego’.
69. <i>bla/ u lubul bin yicnal</i>	Así que cae, dicen en compañía de la
70. <i>yx hun peɔ/ kin¹⁹³</i>	‘uno solar que oprime’,
71. <i>ti ix bin lubi</i>	en donde, dicen, cayó
72. <i>ɔi¹⁹⁴ kike</i>	‘(¿?) sangre’,
73. <i>ɔi no/hole</i>	‘(¿?) venas o humor’,

¹⁹¹ *Zin tun*, piedras que se ponen en el pibil, *TIC: 256v*. Piedra de baño, *DMSF: 297(v.2)*. *Sin tun, sin tuni, zin tunil*, son mencionados también en *Rbms 82, 128 y 180*. Este es el temazcal y se refiere a la respiración entrecortada en el baño caliente en este contexto. Arzápalo lee temazcal como la planta *maxcal* o *macal*, como ya se ha mencionado en este trabajo, como si fuera un préstamo de la lengua náhuatl, lo cual no es el caso. Tanto Roys como Arzápalo traducen *sin tun coc* como el asma con flemas (Roys 1965: 22; Arzápalo 1987: 317). El baño caliente o piedra de baño también se menciona e *Rbms 82, 128 y 180*.

¹⁹² Signo de puntuación hecho por el amanuense.

¹⁹³ *yx hun peɔ kin*, Roys la identifica como la ponzoñosa lagartija *Heloderma horridum*, citando a Selser, *EBM: 333*. CONABIO la menciona como el lagarto de chaquira y se encuentra a lo largo del pacífico mexicano, pero no en Yucatán (<http://www.encyclovida.mx/especies/8000544>). Su veneno es principalmente neurotóxico y levemente hemotóxico (<http://www.naturalista.mx/taxa/35006-Heloderma-horridum>). No se encuentra en los vocabularios mayas coloniales o modernos un nombre en español de este reptil, sin embargo, el vocablo *Peɔ* en su connotación de apretar, estrujar, oprimir, comprimir, ahogar, alude tanto a la mordedura y sus síntomas, como al dolor descrito como gota; por lo tanto, es traducida en este trabajo como ‘la uno solar que oprime’.

¹⁹⁴ El vocablo no aparece en los vocabularios. Roys no lo traduce (1965: 24). Una posible lectura es el que otorga, por *ɔaa*, dar; *ɔa*, conceder, entregar, otorgar, *BEL: 30*; *Ah dza kinal*, dador de vida que es Dios; el que favorece a otro en su necesidad, *CMM: 57*. Otra opción viene de la lectura *ɔi taan*, ceniza, *TIC: 262v*, lo cual podría referirse a sangre seca o pulverizada. El término *Tziitziic*, lienzo despedazado o carne deshebrada, *JPP: 366*, ofrece otra alternativa de el rasgamiento de la carne y las venas. O simplemente es un animal ponzoñoso que no está identificado. La traducción queda pendiente.

74. *ti ix bin u lecah u cabil/* en donde, dicen, ha lamido la ponzoña,
75. *u pach yx hun peo kin* a las espaldas de la ‘uno solar que oprime’,
76. *ti ix bin/ tu c̄haah u chibali* en donde, dicen, tomó su mordedura,
77. *u kinami* su ponzoña.
78. *can/ kin bin chilani* Cuatro días dicen, estuvo echado,
79. *can kin bin/ copani* cuatro días dicen, se enroscó.
80. *u lubul bin yicnal* Cae, dicen junto con la
81. *sinic/ kik* ‘hormiga de sangre’,
82. *sinic nohole*¹⁹⁵ ‘humor que pica como las hormigas’.
83. *ti bin tu c̄ha/ah u kinamobi* Allí dicen, tomó las ponzoñas,
84. *heklay bin u/ pach naobe*¹⁹⁶ esto es dicen, en los trascorales.
85. *u lubul bin yicnal/* Cae, dicen, junto con la
86. *chacal xulab*¹⁹⁷ ‘colorada hormiga arriera’.
87. *u lubul bin yic/nal* Cae, dicen, junto con
88. *chacal tok* ‘rojo sangrado o pedernal’.
89. *u lubul bin yic/nal* Cae, dicen junto con la
90. *chacal chuc*¹⁹⁸ ‘roja brasa’:
91. *u lubul bin/ yicnal* Cae, dicen junto con la
92. *chacal chem* ‘roja canoa’;
93. *ti bin[u] su/tul sutabi [uet] u lac* allí dicen, es girado por el torno con el ídolo de barro.

¹⁹⁵ *Sinic*, hormiga, *JPP*: 419. Pulso, *BMTV*: 545. *Sinic nohol*, humor que pica como la hormiga, *DMSF*: 223(v.2).

Probable el especialista se refiere a la lectura del pulso como medio diagnóstico.

¹⁹⁶ *Pach na*, trascorral; *pach*, parte trasera, *BMTV*: 621. Roys hace una interesante referencia de ‘estar a espaldas de’ señalando que el veneno de los animales se encuentra en su parte posterior (1965: 24).

¹⁹⁷ *Xulab*, especie de hormigas que atacan las colmenas, *JPP*: 400. Hormiga arriera; la persona que se transforma en el planeta Venus según la leyenda de Belice, *DMC*: 955, contribuciones del equipo *Cordemex* y Eric Thompson.

¹⁹⁸ Signo de puntuación hecho por el amanuense.

94. *bacan bin u/ kakil* Pues, dicen, su fuego
 95. *yn uoce uatal* yo recojo entre mis palmas quebrado a lo largo.
 96. *bacan bin/ yn cah yokol* Pues, estoy yendo sobre
 97. *chacal uini/cil te* ‘roja humanidad de madera’,

Página 68

folio 61v

98. *sacal uinicil tun* ‘blanca humanidad de piedra’.
 99. *oxlahun/ ueceb* Trece derramamientos,
 100. *uchic yn uecic tu chi/ kaknabe* ha sucedido que yo lo esparzo en la orilla del mar.
 101. *mac tial mul a* ¿De quién es el montón de agua?
 102. *yn tial/ cu than* Es mía, se dice.
 103. *chuchen coc cu nuc thani/* Yo chupé el asma, se respondió,
 104. *tu pach yacan* a las espaldas del bien cimentado,
 105. *tu pach u maxcalil/* a las espaldas del *maxcal*-planta
 106. *tu hol yacantuni* a la entrada de la ‘piedra asentada fija’.
 107. *pulex tun ba/cin* Arrojen ustedes la piedra, ¿cómo?
 108. *cu than u chichil* dice su ave,
 109. *cu nuc/ thani* aquella respondió.
 110. *u pulul bin yicnal* Es arrojada, en compañía de la
 111. *yx ma/can xoc* ‘enramada de cuentas (o nido de ave)’.
 112. *lay bin u nayntah* Éste ha de tomar por madre la
 113. *cha/cal puhuy¹⁹⁹ u chichil* ‘roja tapacaminos’, su ave

¹⁹⁹ *Puhuy*, ave agorera, Roys refiere dos identificaciones, *Nyctidromus albicollis yucatanensis* o chotacabras, y *Geococcyx mexicanus* (Roys 1965: 139; *DFY*: 218-223; *EBM*: 338). Gallina ciega o engaña-pastor temida por agüero, *CMM*: 502; *BMTV*: 132. En el 2013, Miguel Güémez Pineda, antropólogo, refiere entre su lista de aves de mal agüero en Yucatán, al *pu’ujuy* como el chotacabras o tapacaminos, (<http://sipse.com/opinion/aves-agoreras-yucatecas-33629.html>). Ver identificación, CONABIO, (<http://www.enciclovida.mx/especies/8013369>). El canto del *puhuy* algunas veces alcanza a describir el silbido asmático, de acuerdo con las grabaciones de sus cantos escuchadas en la colección de cantos de aves de la fundación Xeno-canto (<http://www.xeno-canto.org/species/nyctidromus-albicollis>).

114. <i>yx huy tok/</i>	‘la que menea la sangría’.
115. <i>bacin cu chibale ah thun/</i>	¿Cómo? ¡Ay! el dolor de los señores pujos,
116. <i>ci yauat u chichile</i>	así gritan sus aves.
117. <i>uatal ix yn/ cah</i>	Me estoy poniendo de pie
118. <i>hek macab u hol u nie/</i>	en la rama del árbol que tapa la entrada de su nariz,
119. <i>hek u coil chabe</i>	la rama desgajada del desatino de la creación,
120. <i>hek u coil/ akabe</i>	la rama desgajada del desatino de la oscuridad,

Página 69

folio 62

121. <i>hek oxlahun macab</i>	la rama desgajada que trece veces sellador,
122. <i>uchic/ yn macic</i>	ha acontecido que yo lo obstruyo,
123. <i>u hol u nie u chabe/</i>	las fosas de la nariz de la creación de la nada,
124. <i>u coil akabe</i>	el desatino de la oscuridad.
125. <i>bax u chichil</i>	¿Cuáles es su ave?
126. <i>max/ u mutil</i>	¿Quién es su ave de las nuevas?
127. <i>chac tan coco can²⁰⁰</i>	‘platicador de cuentos sucios hacia el oriente’,
128. <i>sac/tan coco can</i>	‘platicador de cuentos sucios hacia el norte’,
129. <i>ek tan coco can/</i>	‘platicador de cuentos sucios hacia el oeste’,
130. <i>kan tan coco can</i>	platicador de cuentos sucios hacia el sur’,
131. <i>chacal coc/ ye</i>	‘rojo fingidor del asma’,
132. <i>sac tan coc/ ye</i>	‘el que finge el asma hacia el norte’,
133. <i>ek tan co/ ci ye</i>	‘el que finge el asma hacia el oeste’,
134. <i>kan tan coc/ il ye</i>	‘el que se hace el asmático hacia el sur’.
135. <i>mac tah/ chabi</i>	¿Quién es el dueño que creó de la nada?

²⁰⁰ En este contexto se describe la característica del ave simbólica de la enfermedad. *Coco can*, pláticas sucias y feas y cuentos así, DMME: 76. Otras entradas similares son *coconac*, desatinado, que anda como loco, DMME: 73v. El *Viena* tiene entradas como *ah coco than*, gran burlón, y *coco kay*, canto deshonesto o cantar sin propósito (BMTV: 169, 157). Roys menciona *coco chan* como un ave trogónida no identificada, DMC: 330.

136. <i>u ch̄ab</i>	Su creador de la nada
137. <i>yn coc baltun</i> ^{201/}	mi ‘asmática tapa de piedra (o tortuga terrestre de la tapa de piedra)’.
138. <i>yal bin ix uoh ti can</i>	El hijo de la madre, dicen ‘escribana en la serpiente’.
139. <i>yal bin/ yx culum</i> ²⁰² <i>can</i>	El hijo de la madre, dicen del ‘ave asentada en la serpiente’.
140. <i>yal bin yx co/ pauah ek</i>	El hijo de la madre, dicen ‘desatinada estrella del estanque que chorrea’.
141. <i>yal bin yx hun/ meklah</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora uno que abraza’.
142. <i>yal bin yx hun sipit/ munyal</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora uno en conjunción en la tierna capa’.
143. <i>yal ix bin yx oc tun/ xix</i>	El hijo de la madre, dicen ‘huella del sedimento de piedra’.
144. <i>yx ocom tun can</i>	‘columnas de piedra del cuadrángulo’,

Página 70 (folio 62v) *El segundo escriba introduce una corta receta medicinal.*

Página 71 *(En blanco, si está numerada)*

folio 63

Página 72

folio 63v

145. <i>yx ho/ ti tzab</i>	‘cinco de la constelación de los cascabeles’,
146. <i>yx ti ho ti munyal</i>	‘cinco de la tierna capa’.
147. <i>max/ tah ch̄ab ti sihi be</i>	¿Quién es el dueño de la creación de la nada? Allí nació.
148. <i>cex cantul ti/ ku</i>	Aunque sea ‘cuatro deidad’,
149. <i>cex cantul ti bacabe</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.

²⁰¹ *Baltun*, tapa de piedra, *DMC: 36*, contribución del equipo Cordemex. Tomada del maya moderno, por eso no es muy seguro si el amanuense estaba aludiendo a este significado. *Coc baltun*, podría traducirse como ‘tortuga terrestre de la tapa de piedra’, posiblemente asociada a la constelación de la tortuga, *Ak* o estrellas de Géminis, por el contexto celeste del pasaje. Roys no lo traduce (1965: 25).

²⁰² *Culum*, no hay significado claro para este vocablo. El *Motul* refiere, *culum culum*, herramienta bota o mellada; *culum it*, punzón o lezna; *culun*, la grito, ruido y sonidos de bailes y cantos; *culul*, asentarse las aves, *CMM: 127*. Este vocablo aparece solo tres veces en el manuscrito asociado a la serpiente o cielo. Al descomponer el vocablo, -*um*, ave, clasificador, *cul*, árbol, tronco, mocho que le falta un miembro; *kulul*, asentarse el ave en el árbol, *DMC: 348-350*. *Kulum*, podría leerse como el ‘ave asentada en el tronco del árbol’.

150. <i>xotex/ u cal</i>	Corten ustedes de golpe su garganta,
151. <i>Pelex tu holmal</i>	descascaren en sus partes blandas.
152. <i>u xotol /bin u cal</i>	Es cortada de golpe, dicen, su garganta
153. <i>tumen cantul ti ku/</i>	por ‘cuatro deidad’,
154. <i>cantul ti bacab</i>	‘cuatro <i>bacab</i> ’.
155. <i>ti bin oc ti kak/ bacili</i>	Allí dicen, penetrar el fuego de la dolencia tísica.
156. <i>ti ix bin oc ti nocacili/ u holmal</i>	Allí dicen, penetrar en la bóveda en su parte blanduzca.
157. <i>ti ix bin oc ti nocacil/ u holi</i>	Allí dicen, penetrar en la bóveda, en la entrada.
158. <i>ti ix bin oc tu tan nocac/cil u tani</i>	Allí dicen, penetrar en el medio de la bóveda, el centro.
159. <i>ti ix bin oc ti nocac/cil u pachi</i>	Allí dicen, penetrar en la bóveda en la parte trasera.
160. <i>ti x bin oci tij muc/acili</i>	Allí dicen, penetró allí muchas veces.
161. <i>ti x bin oc ti yit nocacili/</i>	Allí dicen, penetrar hasta el fondo de la bóveda
162. <i>yiti pecheb</i>	en la chata parte trasera.
163. <i>takin bin u ne ac/</i>	Dorado, dicen es el rabo de la tortuga galápagos.
164. <i>takin oc tu tan sol</i>	Dorada perforación en medio de su carapacho (caparazón).
165. <i>takin bin/ oc tu pach uich</i>	Dorada dicen, la perforación detrás de su ojo (o rostro).

Página 73

folio 64

166. <i>u pichin il/ bin chan kas nen²⁰³</i>	Exprime con coraje, dicen, el pequeño arruinado espejo.
167. <i>la bin oc/ tu uich</i>	Así dicen, penetrar en su rostro,
168. <i>u pichin il bin sac/ bob²⁰⁴</i>	exprime con coraje, dicen la ‘blanca <i>bob</i> -planta’.

²⁰³ Probablemente se refiere al ojo de la tortuga que está siendo sacrificada.

²⁰⁴ *Bob*, Roys identifica una planta con este nombre como *Coccoloba sp poligonácea*, también señala que se puede tratar del tallo largo que florece en el agave, *EBM*: 217. En los contextos de sacrificio de animales en el manuscrito se utilizan plantas y sus coceduras que se vierten en el animal. CONABIO refiere la *Coccoloba barbadensis*, en maya *boob*, *boob ch'iich'* (<http://www.enciclovida.mx/especies/166645-coccoloba-barbadensis>). Redfield y Villa Rojas

169. <i>tij la bin oc tu pet u uich/</i>	Entonces, así dicen, penetrar en la parte circular del rostro,
170. <i>pichin il bin sacal lukub/</i>	exprimir con coraje, dicen, el el blanco cascarón’,
171. <i>chacal lukub</i>	‘el rojo cascarón’.
172. <i>tij la bin oc/ tu canal co</i>	Allí así dicen, penetrar en su diente superior,
173. <i>tu cabal co</i>	en su diente inferior.
174. <i>pi/chin il bin cabil kan tun/ ti</i>	Exprimir con coraje dicen la ponzoña amarilla de piedra.
175. <i>ti bin u chaah u kinami/</i>	Allí ha de tomar su ponzoña,
176. <i>tij x bin pichin tabi</i>	allí dicen, horadar el lugar
177. <i>sac hol/ chac hol</i>	blanca entrada, la roja entrada.
178. <i>ti bin tu chaah u/ holol u cali</i>	Entonces dicen, tomó la agujereada garganta,
179. <i>ti x bin tu chaah/ yom u chi</i>	entonces dicen, tomó la espuma de su boca,
180. <i>ti x bin tu chaah/ u bay</i>	y entonces dicen, tomó la red,
181. <i>chibali chucnahci/</i>	mordió, después cazó con los lazos.
182. <i>max u che</i>	¿Cuál es su árbol?
183. <i>max yaban</i>	¿Cuál es su arbusto?

Página 74

folio 64v

184. <i>lae chacal yx ox²⁰⁵loth</i>	Este es ‘rojo árbol del ramón-asma’,
185. <i>chacal/ bilim coc²⁰⁶</i>	‘rojo bilim coc-planta’,
186. <i>chacal bacel ac²⁰⁷/</i>	‘rojo hueso de tortuga’,

reportan en Chan Kom el *boob* o monstruo caracterizado por ser un animal inmenso con pelo largo, parecido a un toro (1967[1934]: 122).

²⁰⁵ *Ox*, *Brosimum alicastrum* sp, *morácea*. Su uso medicinal es estrictamente para asma, resfriados y enfermedad tísica, *EBM*: 272. Actualmente tiene los mismos usos, (Ankli 2000: 52). De acuerdo con el CICY y CONABIO refieren su nombre actual como *ramón* en español; *sa'oc huesudo*, en maya-español; *k'an oox, oox, sak oox, ya'ax oox en maya*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6029811>)

²⁰⁶ *Bilim-coc*, planta medicinal, Roys señala que es prescrita para el asma, dolores abdominales y mareos, pero no lo identifica, *EBM*: 217

²⁰⁷ Roys menciona en su etnobotánica el *x-bacal-ac*, empleado para los problemas en los dientes, no lo identifica, *EBM*: 215

187. <i>chacal xihil</i> ²⁰⁸ <i>ac la</i>	esta es la ‘roja <i>xichil ac-planta</i> ’.
188. <i>bin u che la/</i>	Dicen es su árbol,
189. <i>bin yaban /</i>	dicen es su arbusto.
190. <i>can kin cu lothic</i>	Cuatro días se le encoge el
191. <i>chacal yx ox loth</i>	‘rojo árbol del ramón-asma’,
192. <i>chacal bi/lim coc</i>	‘rojo <i>bilim coc-planta</i> ’,
193. <i>chacal bacel ac</i>	‘rojo hueso de tortuga’,
194. <i>cha/cal coc che</i> ²⁰⁹	‘rojo árbol del asma’,
195. <i>chacal yxichil/ ac</i>	‘rojo <i>xichil ac-planta</i> ’,
196. <i>sihom takin</i> ²¹⁰ <i>u uich/</i>	‘jaboncillo dorado’ su fruto.
197. <i>u helpahal u hol u cal</i>	Cambia la entrada de la garganta,
198. <i>he/chēb</i>	como apretado nudo,
199. <i>bin yak pepen kan</i> ²¹¹ <i>/</i>	dicen, la lengua del ‘loro yucateco macho’,
200. <i>bin oc tu pucsikak kas tun/</i>	dicen, penetrar en su corazón la piedra maligna,
201. <i>bin oc tu kah</i>	dicen, penetrar en su hiel.
202. <i>sum cebil/ kuch</i>	Gruesa barbilla del zopilote (o gruesa barbilla de hilo)
203. <i>bin oc tu chochel/</i>	dicen, penetrar en sus tripas
204. <i>çipit kab oc tu yit</i>	como anillo penetrar en su ano.

²⁰⁸ Roys asocia este vocablo con la planta *xichil-ak*, *Kallstroemia máxima* L., Roys 1965: 127. En su etnobotánica la clasifica como *Galactia striata*, Jacq, EBM: 295. Esta última es reportada por CONABIO con los nombres *Bu'ul aak'*, *K'axaab yuuk*, *Kaxabyuk*, *Xich'il-ak* (<http://enciclovida.mx/especies/188518-galactia-striata>). La planta está mencionada en esta misma página del manuscrito.

²⁰⁹ *Coc-che*, literalmente el árbol del asma es sinónimo del *can-che* y el *zac-kokob-che*. Es usado medicinalmente para el asma, tisis, inflamaciones en los testículos, o absesos en la garganta, EBM: 225. El árbol no está identificado.

²¹⁰ *Zihom*, *sapindus saponaria*. Arbusto cuyos frutos frotados con agua producen espuma y son un jabón natural, en Yucatán son conocidos como jaboncillos, EBM: 309. Entre sus nombres actuales se encuentran: *Ixijum*, *Sibul*, *Sibuul*, *Sijum*, *Sijun*, *Subuul*, *Ts' ibuul*, *Tza'jon*, *Zubul*, (<http://enciclovida.mx/especies/167384-sapindus-saponaria>)

²¹¹ *Ix k'an* se ha identificado como el loro yucateco o *Amazona xantholora*, *Ix k'an* (Mariaca 2012: 20). *Pepen k'an* es el loro yucateco macho por los colores del rostro que asemejan una mariposa (*pepen*). También mencionado en *Rbms 14*. Roys interpreta *pepen kan* como un nombre figurativo de la vulva (1965: 26).

205. *buc/ suyen* La cobertura que nuestro
dicen, penetrar en su espalda.
206. *bin oc tu pach* El blanco junco
207. *sac pop/*
208. *bin oc tu tan u leoci* Dicen, penetrar en su pecho, después que lamió,
209. *bin/ u ca cobol u na* dicen, las vergüenzas de su madre,
210. *[u] tix pic ca/cab* chorrea cavando por ocho generaciones,
chorrea cavando por cinco generaciones.
211. *tix ho cacab*
212. *ti x bin coh²¹²/ h u chii:²¹³* Entonces dicen, el puma muerde:
213. *chibalnahcii tix/* después que mordió, cava chorreando,
214. *bin oc ti suhuy puil u coil/* dicen, penetrar la virgen fuga de su lujuria,
después que mordió,
215. *chibalnahci* después que no durmió,
216. *ma uenci/* después que no se serenó éste,
217. *ma coylaci* ‘humanidad de madera’,
218. *uinicil te/* ‘humanidad de piedra’,
219. *uinicil tun* por su causa, yo los concierto a ustedes
con el ‘poder del abanico’,
220. *tu menel tin/ chintex* con el ‘poder del bastón de mando’.
221. *tu cal ual* Aunque sea ‘nueve deidad’.
222. *tu cal/ xol* Llegá, dicen, al norte de la costa del mar:
al norte cenagoso.
223. *cex bolon ti kue*
224. *u ku/chul bin xaman payil:* Cuatro días, dicen se encoge la
‘roja agua mezclada’,
225. *xa/man ukumil*
226. *can kin bin cu/ lothic*
227. *chacal boken ha*

²¹² Koh, puma de Yucatán, *Felis concolor mayentis*, DMC: 326, aporte de Ralph Roys.
(<http://enciclovida.mx/especies/33770-felis-concolor>)

²¹³ Signo de puntuación usado por el amanuense.

228. <i>can/kin cu lothic</i>	cuatro días se le encoge la
229. <i>sacal boken/ ha</i>	‘blanca agua mezclada,
230. <i>ekel boken ha</i>	‘negra agua mezclada’,
231. <i>kanal/ boken ha</i>	‘amarilla agua mezclada’.
232. <i>can kin ix bin /cu lothic</i>	Cuatro días, dicen se le encoge el
233. <i>chacal kabal/</i>	‘rojo torno’,
234. <i>can kin bin ix cu lothic/</i>	cuatro días, dicen se le encoge el
235. <i>sacal kabal</i>	‘blanco torno’,
236. <i>ekel kabal/</i>	‘negro torno’,
237. <i>kanal kabal</i>	‘amarillo torno’.
238. <i>can kin ix bin/ cu lothic</i>	Cuatro días dicen, se le arruga
239. <i>u uich sacal yxchel/</i>	el rostro a la ‘blanca <i>Ixchel</i> ’.
240. <i>can kin ix bin cu lothic</i>	Cuatro días dicen se le arruga
241. <i>u/ uich sacal ytzam na</i>	el rostro a el ‘blanco <i>Itsamná</i> ’.
242. <i>max/ tun u chichil</i>	¿Quién es pues su ave?
243. <i>bax tun u mu/til</i>	¿Quién es pues su ave de las nuevas?
244. <i>chac tan coco chan</i>	‘ <i>coco chan</i> hacia el este’,
245. <i>sac/ tan coco chan</i>	‘ <i>coco chan</i> hacia el norte’,
246. <i>ek tan coco/ chan</i>	‘ <i>coco chan</i> hacia el oeste’

247. <i>kan tan coco chan/</i>	‘ <i>coco chan</i> hacia el sur’,
248. <i>chac tan coc ye</i>	‘el que finge el asma hacia el este’,
249. <i>sac tan coc/ ye</i>	‘el que finge el asma hacia el norte’,
250. <i>ek tan coc</i>	‘el asmático hacia el oeste’.
251. <i>u kuchul/bin chikin payil</i>	Llega, dicen, al oeste de la costa del mar,

252. <i>chikin/ ukumil</i>	al oeste cenagoso.
253. <i>can kin bin cu lothic/</i>	Cuatro días, dicen se le arruga
254. <i>u uich ekel yx chel</i>	el rostro a la ‘negra <i>Ix chel</i> ’.
255. <i>can/ kin bin cu lothic</i>	Cuatro días, dicen, se le arruga a
256. <i>ekel ytzam/</i>	el ‘negro <i>Itzam</i> ’.
257. <i>u lubul bin yicnal</i>	Cae, dicen, junto con
258. <i>tan sa/cal chakan</i>	delante de la ‘blanca sabana’.
259. <i>can kin bin/ cu lothic</i>	Cuatro días, dicen, se le arruga
260. <i>u uich yx bolon/ puc</i>	el rostro a la ‘señora de los nueve cerros’.
261. <i>can kin ix bin cu lothic/</i>	Cuatro días dicen, se le arruga
262. <i>ah tabay</i>	‘el que echa la cuerda’.
263. <i>can kin ix bin cu/ lothic</i>	Cuatro días dicen, se le arruga
264. <i>u uich hunpic ti ku/</i>	el rostro a los ‘ocho mil dioses’.
265. <i>ti bin xot u cal</i>	Allí dicen, cortar de golpe su garganta,
266. <i>tumen hunpic²¹⁴/ ti ku</i>	por ‘el ocho mil dios’.

Página 78

folio 68v

267. <i>ti bin oc ti noc/acili</i>	Allí dicen, penetrar en la bóveda,
268. <i>u kuchul bin yicnal/</i>	llega dicen, junto con el
269. <i>ah can chakan²¹⁵ yicnal</i>	‘orador o serpiente de la sabana’, junto con el
270. <i>ah/can tzuc che</i>	‘orador o serpiente del montecillo de arbustos’,
271. <i>ti bin xot u cal/</i>	allí dicen, cortar de golpe su garganta,
272. <i>tumen ah can chakan</i>	por el ‘orador o serpiente de la sabana’,
273. <i>tu/men ah can tzuc che</i>	por el ‘orador o serpiente del montecillo de arbustos’.

²¹⁴ El amanuense repite el vocablo al inicio de la siguiente página.

²¹⁵ *Ah can*, el que cuenta alguna cosa; diestro en contarla, *CMM*: 36. Podría ser serpiente, u orador, narrador,

274. <i>ti bin/ oc tu canil ac</i> ²¹⁶	Allí dicen, penetrar con el cogollo del zacate.
275. <i>can kin ix/ bin yan yicnal</i>	Cuatro días dicen, está en compañía de la
276. <i>yx kan/ kinim</i> ²¹⁷ <i>tun</i>	‘amarilla semilla de la ciruela’
277. <i>yx kan kinim/ te</i>	‘amarillo árbol del ciruelo’.
278. <i>u kuchul bin yicnal</i> ah ²¹⁸ /	Llega, dicen, junto con
279. <i>[t]som chi [t]som pul</i>	‘perro liso que muerde’, ‘perro liso arrojador’
280. <i>ti tu čhaah/u canil u chi</i>	Allí tomó el cogollo de su boca,
281. <i>ti tu čhah u canil/ puli</i>	allí goteó el cogollo, arrojó,
282. <i>ti tu čhah u kinami/</i>	allí goteó la ponzoña.

Página 79

folio 69

283. <i>can kin cu leöic</i>	Cuatro días se lo lame,
284. <i>chac tukbil/ acan</i>	‘rojo hipo quejoso’,
285. <i>sac tukbil acan</i>	‘blanco hipo quejoso’,
286. <i>ek tu</i> ²¹⁹ / <i>tukbil acan</i>	‘negro hipo quejoso’,
287. <i>kan tukbil acan/</i>	‘amarillo hipo quejoso’.
288. <i>ti tu čh[a]h u sac put yki</i>	Allí tomó el ‘blanco suspiro’,
289. <i>ti ix bin/ tu čh[a]h u sot a cocili</i>	y allí dicen, tomó la hinchazón tu asma.
290. <i>ti u čha[a]h/ u sac tub</i>	Tomó la blancuzca saliva,
291. <i>u sac hayabi</i>	el ‘blanco bostezo’,
292. <i>u sac ke/luci</i>	la ‘blanca sudoración’.
293. <i>ti u čhah u sac cimili</i>	Tomó el desmayo,

²¹⁶ *Ac*, zacate o gramínea de tallo alto, hoja ancha, que se cría en las sabanas y suele usarse para cubrir las casas, *JPP*: 2

²¹⁷ *Kinim* o *kinin*, cierto guano que forma sus capullos sedosos que cuelgan en las ramas; una especie de ciruela del país, *JPP*: 177. Roys identifica la planta en su etnobotánica como *Spondias lutea*, *L.*, el cual posee virtudes curativas para casi toda enfermedad. Se llama también en Yucatán, *abal* y *hobo*, *EBM*: 255. CONABIO menciona los nombres de esta especie en yucateco moderno: *K'ank'an-abal*, *K'inil*, *K'inim*, *K'inin*, *Kan-abal*, *Xkinin-hobó*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6032450>).

²¹⁸ Se encuentra tachado en el manuscrito, pero se puede leer.

²¹⁹ El amanuense escribe el vocablo completo en la siguiente línea.

294. *chi/balnahci* después que mordió,
 295. *Chucnahci* después que atrapó con los lazos.
 296. *u kuchul/ bin nohol payil* Llegan dicen, a la playa costera del sur,
 297. *nohol ukumil/* al sur cenagoso.
 298. *can kin bin cu lothic* Cuatro días, dicen se le encoge
 299. *kanal/ boken ha* el ‘amarilla agua mezclada’.
 300. *can kin ix bin cu lo/thic* Cuatro días por ventura se le arruga
 301. *u uich kanal yxchel/* el rostro a la ‘amarilla *Ixchel*’
 302. *kanal ytzam na* ‘amarillo *Itsamná*’.
 302. *cu kuchul/ bin yicnal* Se allega, a la casa del
 304. *ah bolonte uitz/* ‘señor de las nueve sierras altas’

Página 80

folio 70v

305. *ti xoti u cali* Allí cortó de golpe su garganta,
 306. *ti oci tu kax mucabi/* allí penetró en su atadura en el horno de cántaros.
 307. *ti bin oci tu maben hol chem/* Entonces dicen, penetró el arca en la popa del navío,
 308. *u holi tix bin oci* horadó, cava chorreando dicen, penetró
 309. *yit chem/* la parte trasera de la canoa,
 310. *yiti tix bin oci* hasta el fondo, cava chorreando dicen, penetró
 311. *tu pach chem/* la parte posterior de la canoa,
 312. *u pachi tix bin oci* sus espaldas, cava chorreando dicen, penetró
 313. *tu tan/ chem* el frente de la canoa,
 314. *u tani* su parte delantera.
 315. *can kin bin lic/ yukic* Cuatro días, dicen, suele beberlo,
 316. *u kab chacal kutz* el zumo del ‘rojo tabaco’,
 317. *sa/cal kutz* ‘blanco tabaco’,
 318. *ekel kutz* ‘negro tabaco’.

319. <i>ti bin/ ueni</i>	Allí dicen, durmió,
320. <i>ti bin coplahi u</i>	allí dicen, se enroscó.
321. <i>kuchul/ bin yicnal</i>	Llega, dicen junto con la
322. <i>hun ch̄icib xul/</i>	‘uno estaca punzadora’.
323. <i>u kuchul bin xoc ci be hil[an] /</i>	Llega, dicen, la raíz del maguey del camino desenvainada,
324. <i>ti bin huxyoc</i>	allí dicen, allanar con los pies la tierra,
325. <i>ci ti bin han/ u kabi u</i>	así allí dicen, despejar con su mano.
326. <i>kuchul bin yic/nal</i>	Llega, dicen junto con la

Página 81

folio 71

327. <i>chac uaya cat</i> ²²⁰	‘roja tinaja de agua ponzoñosa (o cisterna de agua en conjunción)’,
328. <i>sac uaya cat</i>	‘blanca tinaja de agua ponzoñosa (o cisterna de agua en conjunción)’
329. <i>ek/ uaya cat</i>	‘negra tinaja de agua ponzoñosa (o cisterna de agua en conjunción)’.
330. <i>u kuchul bin yicnal/</i>	Llega, en compañía de
331. <i>chacal yx chel</i>	‘roja <i>Ix chel</i> ’,
332. <i>sacal yx chel/</i>	‘blanca <i>Ix Chel</i> ’,
333. <i>ekel yx che</i>	‘negra <i>Ix chel</i> ’,
334. <i>kanal yx chel/</i>	‘amarilla <i>Ix chel</i> ’.
335. <i>tu kasah uinicil te</i>	Arruinó a la ‘humanidad de madera’,
336. <i>uinicil/ tun</i>	‘humanidad de piedra’.
337. <i>u lapal bin u lubul</i>	Encajado ha de caer en el

²²⁰ *Cat*, cuando no funciona como conjunción se refiere a tinaja, olla de barro; pepinos, pero la planta no ha sido identificada; aguacate, *CMM*: 103. *Uayam*, *uaya*, un árbol y su fruta, *JPP*: 375. *Uayam*, una frutilla de esta tierra, sabrosa, y el árbol que lleva, *CMM*: 568. *Chac uayam*, de carne colorada, *BMTV*: 374. Roys identifica este arbusto como *Talisia olivaeformia*, o *Guaya*, Roys: *EBM*: 292. *Uay haa*, cisterna donde se recoge el agua, *BMTV*: 232. *Uay*, es algo ponzoñoso, puede leerse entonces como ‘tinaja de agua ponzoñosa’, o ‘cisterna de agua en conjunción’, refiriéndose a la luna en conjunción cuando desciende a las aguas.

338. <i>tu ꞑic/ u uich</i>	lado izquierdo del ojo (o rostro).
339. <i>bici tancase bulan coc/</i>	¡Ea pues vía láctea! Sumido en el asma,
340. <i>ci bin yalabal</i>	aunque sea ha de ser dicho.
341. <i>u ꞑic pop ꞑoc/</i>	Al lado izquierdo de la estera hasta el cabo,
342. <i>hi bin buul suhuy</i>	por ventura, el muslo virgen,
343. <i>hi bin bu/ul can</i>	por ventura, el muslo recio,
344. <i>hi bin u ꞑic pop</i>	por ventura al lado izquierdo de la estera.
345. <i>tume/nel u kuchul bin yicnal</i>	Por su causa llega, dicen, en compañía de
346. <i>yx/ ma uaye</i>	‘Señora que no es de aquí’,
347. <i>yx mac u hol cab/</i>	‘Señora que tapa los agujeros de la tierra’
348. <i>la u mac u pachi</i>	Esta es la que guarda las espaldas del
349. <i>yaxal chac²²¹/</i>	‘primer o verde <i>Chac</i> (o lluvia)’
350. <i>u sisal in uoc /</i>	La frescura de mi pie,
351. <i>u sisal yn kab</i>	la frescura de mi mano (o brazo)
352. <i>ti machci</i>	allí después tomó con la mano (o calmó) la
353. <i>uinicil te</i>	‘humanidad de madera’,
354. <i>uinicil [tun]²²²/</i>	‘humanidad de piedra’.

Página 82

folio 72v

292. *hunuc can ahau*

‘Gran cuatro soberano’.

Amen

Amén

Texto 10

Página 82

folio 72v

²²¹ *Yaxal chac*, también se lee en *Rbms 89*.

²²² El amanuense olvida este vocablo, no aparece en el siguiente folio.

- | | |
|---------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| 1. <i>U pail</i> ²²³ <i>can coc lae</i> . | Esta es el despedazamiento de la fuerte asma. |
| 2. <i>chacau/ sin tun bin</i> | Caliente la piedra de baño dicen, |
| 3. <i>pocabel bal</i> | ligeramente asado sobre las brazas cubiertas |
| 4. <i>tePan/ ti xkoch</i> ²²⁴ | envuelto en higuierilla. |
| 5. <i>hach chacau tamuk/</i> | Muy caliente entre tanto, |
| 6. <i>u nanak yabal ti yotheh</i> | se acerca muchas veces a la piel de la |
| 7. <i>ko/han uinic</i> | persona enferma. |
| 8. <i>he u thanil u pail/ lae _____/</i> | He aquí las palabras del despedazamiento. |
| 9. <i>sac eb tun chuc yn uayasba/</i> | En las escaleras de piedra encender mi señal |
| 10. <i>ci tin paah tu pach ytzam cab/</i> | y lo hice pedazos en las espaldas de <i>Itzam cab</i> . |
| 11. <i>yn can coc lae uet man</i> | Esta es mi fuerte asma con mal |
| 12. <i>yn/ suhuy kak ca tin paah</i> | mi fuego virgen cuando la destruí, |
| 13. <i>can/ coc lae</i> | esta fuerte asma. |
| 14. <i>max u kax yaban sacal/</i> | ¿De quién es la atadura de la maleza entretejida? |
| 15. <i>mizin coc</i> ²²⁵ <i>u kax yaban/</i> | Yo barro el asma de la atadura del arbusto. |
| 16. <i>hun ahau</i> | ‘Uno soberano’, |
| 17. <i>can ahau _____</i> | ‘Cuatro soberano’ |

Texto 11

Página 83

folio 73

²²³ *Paail*, deshacer, desbaratar, arruinar, hacer pedazos cosas de barro, *JPP*: 262. Arzápalo asume *pail* como un error del amanuense y lo corrige por *payil*, invocación (1987: 328). Roys conserva *pail*, y traduce para deshacer o quebrar el asma (1965: 29).

²²⁴ *X-koch*, Roys citando *Yerbas y Hechicerías de Yucatán* establece la diferencia entre la *Xkoch* o higuierilla silvestre, o árbol de higos silvestre, nombrada también como la *X-koch-lé*, o *kaxil-ix-koch*, *Cecropia obtusa*, *Trec.*, de la *x-koch* o higuierilla, *Ricinus communis*, *L. Higuierilla*, de origen africano. Todas tienen diversos usos medicinales y menciona el uso de las hojas de la higuierilla o *Ricinus communis* envolviendo piedras calientes para problemas del recto, *EBM*: 256. La higuierilla que llaman del infierno, de la que se extrae un aceite medicinal y sus hojas calientes son buenas para sanar heridas y dolores intestinales, *CMM*: 339. CONABIO refiere los nombres de la higuierilla silvestre en el yucateco actual como *K'ooch*, *Kochlé*, *Koochlé* (<http://enciclovida.mx/especies/163484-cecropia-obtusifolia>). Estas plantas son diferentes de la *koch* o pitahaya mencionada en el *chiuoh tancas*.

²²⁵ Roys cambia esta expresión por *Mudz-coc* planta, (1965: 29). En el manuscrito se lee *mizin coc*.

1. <i>U thanil yx hun peɔ kin²²⁶ tancas lae/</i>	Estas son las palabras para el ‘frenesí de la uno solar que oprime’.
2. <i>hunuc can ahau sihi</i>	‘Único cuatro soberano’ nació,
3. <i>ci hun/te hi u kinil</i>	así una vez quizá es su día,
4. <i>hunten hi yak/bilil</i>	una vez quizá su oscuridad,
5. <i>hun kin ca sihi</i>	un día cuando nació,
6. <i>hun/ kin cu pec tu nak u na</i>	un día se mueve en el vientre de su madre.
7. <i>max/ u na yal</i>	¿Quién es la madre del hijo?
8. <i>yx hun ye ta</i>	‘Señora uno punta de lanza’,
9. <i>yx/ hun ye ton</i>	‘señora uno punta del miembro viril’,
10. <i>yx hun tah ɔib²²⁷/</i>	‘señora uno propietaria de la escritura’
11. <i>x hun tah uoh</i>	‘señora uno propietaria de la pintura’.
12. <i>max u na yal/</i>	¿Quién es la madre del hijo?
13. <i>x hun ɔalab caan</i>	‘señora uno de los sellos en el cielo’,
14. <i>x hun ɔa/lab muyal²²⁸</i>	‘señora uno de los sellos en las nubes’,

²²⁶ *Ix hun peɔ kin*, Roys la identifica como la ponzoñosa lagartija *Heloderma horridum*, citando a Seler, *EBM*: 333. El mismo autor citando las *Relaciones de Yucatán*, señala que el solo tocarla produce la muerte rápidamente (Roys 1965: 134). Pacheco la describe como una lagartija de 8 a 12 centímetros de largo con bandas horizontales negras y rosadas, que no solo atacan con la boca sino con la cola; los indígenas cuentan que, al morder la sombra de la cabeza de una persona, produce un fuerte dolor de cabeza que podría ser fatal si no es rápidamente curado, *DFY*: 289. Los vocabularios coloniales la describen como una víbora pequeña que mata solo en un día con solo el tacto; especie de gota que da en los muslos y en la cabeza o en otras partes del cuerpo y pocas veces se quita, *CMM*: 310. Basílisco, salamanguesa o víbora que produce la muerte en un solo día, *BMTV*: 583. También ha sido descrita como un escorpión, *BMTV*: 327. Esta versión del escorpión la menciona Pacheco citando a Martínez, pero aclara que es un reptil, (*DFY*: 290). En las cuentas actuales se conoce como escorpión, escorpión grande o largado enchaquirado (<http://enciclovida.mx/especies/8000544>). *Ixunpeɔkin*, gota de cabeza, muslo y otras partes, pocas veces se quita, *BEL*: 169. El *Chilam Balam de K'aua* menciona la mordedura de la *hun peɔ kin*, la cual es traducida por las autoras como *Gila monster* siguiendo la clasificación dada por Seler y Roys, (Bricker y Miram 2000: 445). Su nombre, tomando el vocablo *peɔ* en su connotación de apretar, estrujar, oprimir, comprimir, alude tanto a la mordedura y sus síntomas, como al dolor descrito como gota; por lo tanto, *Ix hun peɔ kin*, es traducida en este trabajo como ‘la uno solar que oprime’.

²²⁷ *Ix hun tah ts'ib*, ‘única dama propietaria de la brocha’, diosa de la pintura, esposa de *Itzamná*, dios de la creación, *DMC*: 247, contribución del equipo de *Cordemex*. *Jib*, escritura, lo escrito, escribir, pintar, dibujar, rayar con pintura, *JPP*: 431. *tahɔib*, la escritura de prisa, *JPP*: 316. En este trabajo se lee como “Señora uno propietaria de la escritura”.

²²⁸ Esta es la única aparición del vocablo *muyal* ‘nube’ en el manuscrito. El vocablo común es *munyal* que se traduce en este trabajo como tierna capa, en contextos del cielo.

15. <i>ix hun tzelep kin/</i>	‘señora uno que se ladea en el día’
16. <i>x hun tzelep akab</i> ²²⁹	‘señora uno que se ladea en la madrugada’
17. <i>max u ka/ lo</i>	¿Quiénes son aquellos?
18. <i>ci bin yalabal</i>	Aunque sea ha de ser dicho,
19. <i>yax huh</i> ²³⁰ <i>lo</i> ²³¹ /	‘Primera o verde iguana-guacamayo’,
20. <i>yax ytzam</i>	‘Primer o verde <i>Itzam</i> ’,
21. <i>yax ha am cab</i> ²³²	‘verdosa acuática <i>am</i> -piedra terrestre’,
22. <i>yax/ be</i>	‘primer o verde camino’.
23. <i>keh tux tu c̄ha[a]h yen u ba lo/</i>	¿Al séptimo día de dónde tomó aquel aderezo?

Página 84

folio 74v

24. <i>ti tu c̄ha[a]h yicnal u yum kin/</i>	Allí lo tomó de la casa del ‘padre Sol’,
25. <i>chac ahau ytzam na tubtu</i> ²³³ /	‘el gran soberano <i>Itsamná</i> asperjador’
26. <i>tu c̄hah u cabil u pach</i>	Goteó la ponzoña a las espaldas de
27. <i>hun/ kin cozan</i>	‘uno Sol enroscado’
28. <i>ti yol nictē</i>	en el corazón de la plumeria,
29. <i>ti/ yol xuchit</i> ²³⁴	en el corazón de la ‘orejuela (o flor)’.

²²⁹ *Tzelep kin*, ladearse el día, como a las dos de la tarde; *Tzelep akab*, ladearse la noche, como a las dos de la madrugada, *CMM*: 164; *JPP*: 363. Al estar asociado a la diosa lunar se refiere a su paso por el arco celeste en el día y la noche.

²³⁰ *Huh*, iguana, *JPP*: 145

²³¹ *Lo*, guacamayo, *DMME*: 21v.

²³² *Yax ha am cab*, Arzápalo cambia la paleografía por *hayan cab*, acercándose a *hay cabal*, *hayal cab*, *haay cabal*, *haay cabil*, como destrucción del mundo o diluvio, Arzápalo 1987: 329. *Yax ha am cab*, es otro epíteto de *Itzam*, donde *am* es: araña pequeña de lomo colorado muy venenosa, no identificada; dados para jugar, jugar dados, *DMME*: 36v., *CMM*: 63. Piedra adivinatoria asociada con Ix Chel, DMC: 15, contribución de Ralph Roys. En esta traducción la piedra adivinatoria cobra sentido, porque se está describiendo el mundo primigenio hecho de la sustancia de los dioses, *am* es una piedra extraordinaria, bienaventurada o divina por su cualidad adivinatoria.

²³³ *Tubtu*, no es claro el vocablo. Una de las acepciones de *Tub* es escupir o saliva, *CMM*: 554. Probablemente se refiere a un adjetivo de la deidad como escupidor, asperjador o salvador, rasgo frecuente encontrado en este manuscrito.

²³⁴ *Xuchit*, Roys señala que esta palabra es flor, del nahuatl *Xochilt*, la cual encuentra también en el *Chilam Balam de Chumayel*, (Roys 1933:34, 53, 97). Acuña anota en sus comentarios al *Viena* que *Xuchit* es orejuela para el chocolate, citando a Santamaría (1974: 774), es la planta identificada como *Cymbopetalum penduliflorum*, la cual produce una flor cuyos pétalos secos traían del estado de Chiapas como especia usada para dar un sabor fuerte al

30. <i>tux tu čha[a]h u/am</i>	¿Dónde tomó la <i>am</i> -piedra?
31. <i>yicnal x yaxal chuen</i> ^{235/}	De la casa de la ‘primera o verde artesana’.
32. <i>ti tu čhah chacal yax cab</i> ^{236/}	Allí goteó el ‘gran primer mundo (o el color azul)’.
33. <i>tab tu čha[a]h u uelal u uich/</i>	¿De dónde tomó su rostro acanalado?
34. <i>ti tu čhah yicnal sac bat/</i>	Allí lo tomó en compañía de la ‘blanca hacha’,
35. <i>ti yol chuene</i>	en el ‘corazón de la artesana’.
36. <i>ti tu čhah cha/cal sabac</i>	Allí goteó la ‘roja tinta’,
37. <i>sac [sabac]</i>	‘blanca tinta’,
38. <i>ek sabac/</i>	‘negra tinta’,
39. <i>kanal sabac</i>	‘amarilla tinta’.
40. <i>la oc tu uelal /u uich</i>	Esta penetra en los canales de su rostro,
41. <i>sihom takin oc tu/ uich</i>	‘jaboncillo dorado’ penetra en su rostro,
42. <i>suhuy pečech la oc/ tu ne</i>	el virgen huso, éste perfora en su rabo,

Página 85

folio 75

43. <i>ɔipit kab oc tu yit</i>	el anillo perfora en su trasero,
44. <i>sum/ chebil kuch</i> ²³⁷ <i>oc tu chochel/</i>	la gruesa tela ordida penetra en sus tripas.
45. <i>max u ka lo ci bin yalabal</i>	¿Quién es esa? Aunque sea ha de ser dicho,
46. <i>x hun/ peɔ kin caan</i>	‘uno solar que oprime en el cielo’,

chocolate, a modo de pimienta, *BMTV: 496*. CONABIO señala que su nombre en náhuatl es Xochinacastle, (<http://enciclovida.mx/especies/6026884>).

²³⁵ *Ah chuen*, artífice oficial de algún arte, *DMME: 15*. La descripción de las artes de *Jun B’atz’* y *Jun Chowen* en el *Popol Vuh* incluye flautistas, cantores, tiradores de cerbatana, escribas, escultores, joyeros, plateros, (Craveri 2007: 471-472). *Ya’xal chuen*, patrón del k’atun 12 ahaw, *DMC: 972*, contribución de Eric Thompson.

²³⁶ *Yaxcab*, azul del color del cielo o mar, *BMTV: 134*. *Yaxcab*, sulfato de cobre o cardenillo, también conocido como *yax tzak*, *DMEM: 46v*, de donde se saca el color azul maya. *Yaxcab*, es identificado en las pinturas murales de Bonampak con pigmentos de azurita y la malaquita, minerales naturales que se encuentran en depósitos de cobre (Malagoni, 1998: 69-70). *Cab*, en una de sus acepciones, el mundo, pueblo o región, puede referirse simbólicamente al mundo original verde-azul, como también al color azul utilizado en las pinturas de los creadores.

²³⁷ *Oc chebil kuch*, tela ordida, *BMTV: 496*.

47. <i>x hun peɔ kin/ calam</i> ²³⁸	‘uno solar que oprime-coralillo’,
48. <i>x hun peɔ kin kokob</i> ²³⁹ /	‘uno solar que oprime-serpiente <i>kokob</i> ,
49. <i>x hun peɔ kin taxin chan</i> ²⁴⁰	‘uno solar que oprime-serpiente adulterina’,
50. <i>x ti/ ti calam</i>	‘serpiente coralillo’,
51. <i>yx paclah actun/</i>	‘la que se pliega en la cueva’
52. <i>x mumuc sohol</i>	‘la que se cubre entre las hojas secas’.
53. <i>max u ka lo/ te</i>	¿Quién es esa que en esto
54. <i>ɔoci u ɔibtabal u pach lay/</i>	concluyó lo pintado en la espalda?
55. <i>chacal x hun peɔ kin</i>	‘Roja señora uno solar que oprime’,
56. <i>lo ɔib/tabɪ u na kin</i> ²⁴¹	aquella pintó la casa del día
57. <i>tu pach hun/ peɔ ac</i> ²⁴²	en las espaldas del ‘uno que oprime arqueado (o tortuga o Cinturón de Orión)’.
58. <i>u na kin ɔibtab[al]</i>	La casa (o madre) del día pintada
59. <i>tu/ pach hun peɔ</i>	en la espalda de ‘uno que oprime’.
60. <i>u na akab ti/ ɔibtab[al]</i>	La casa (o madre) de la noche pintada
61. <i>tu pach</i>	en su espalda.

²³⁸ *Calam* una víbora de anillos encarnados y negros con el vientre carmesí, *JPP: 40*. Serpiente coralillo, *Micruus fulvius fulvius*, L., *kalam* es su nombre genérico, conocida también como *chak ib kan* y *koraleskan*, *DMC: 286*, contribución de Paul Standley. CONABIO la registra como la *Micrurus fulvius*, presente en Norte América, (<http://www.enciclovida.mx/especies/8019646>).

²³⁹ *Kokob*, Roys citando las *Relaciones de Yucatán* la describe como una víbora muy larga y gruesa, muy ponzoñosa que hace sudar sangre por el cuerpo y los ojos (Roys 1965: 137). *Ix kokob cane* es mencionada en el *Chilam Balam de Kaua*, ofreciendo el remedio contra su mordedura. Las traductoras proponen que es una víbora, pero no la identifican (Bricker y Miram 2000: 443). *Kokob chakan*, víbora muy ponzoñosa que mata también, *BMTV: 145*. *Kokob, kokobcan*, víbora de color verde que se encuentra generalmente en las ramas de los árboles, mide dos metros y es ponzoñosa, clasificada como *Vipera Sp*, *DFY: 163*. Su identificación no es clara, y CONABIO no la reporta.

²⁴⁰ *Taxin chan*, víbora adulterina que mata también, *BMTV: 146*

²⁴¹ *U na kin*, Roys lo traduce como la casa del *kin*-insecto (1965:30). *Kin* es una langosta de color verde claro, de hábitos nocturnos que es considerado de buena suerte cuando entra a las casas (*DFY: 163-164*). En este trabajo se traduce como la casa o madre del día, porque en el contexto del rezo se muerde u oprime a la luna en el arco del cielo o en la constelación *Ac* o de la tortuga.

²⁴² *Ac*, en este contexto se hace referencia al sol, el día, la noche, y la diosa pintando las espaldas de los animales ponzoñosos, de manera que *Ac* haría referencia a un fenómeno celeste, por eso se escoge abovedada, haciendo referencia a lo arqueado o cubrir lo arqueado. Otra acepción podría ser las tres estrellas de géminis o la constelación de Orión.

62. *max u cuch/* ¿Quién es su carga?
 63. *u ch̃abi chacal kanal sac ekel/* Creó de la nada el ‘rojo, amarillo, blanco, negro’

Página 86

folio 76v

64. *kanal kan pet kin*²⁴³ ‘*kanal*-avispa’, ‘amarillo halo luminoso del sol-avispa’
 65. *chacal ych/ uinic* rojo rostro humano,
 66. *sac ekel kanal yche/ uinic* blanco, negro, amarillo rostro humano.
 67. *chacal tup chac*²⁴⁴ ‘rojo *tupchac*-avispa’,
 68. *kanal /tup chac* ‘amarillo *tupchac*-avispa’.
 69. *ti [u] cha u cuchob ti ch̃a/bi* Allí afloja sus cargas, allí creó de la nada a
 70. *hunah ah chibal* ‘gran señor de las mordeduras’.
 71. *u cuchob/* Sus cargas:
 72. *chacal sinic*²⁴⁵ ‘roja hormiga’,
 73. *sac ek kanal/ sinic* blanca, negra, amarilla hormiga;
 74. *chacal hoch̃*²⁴⁶ la ‘roja hormiga de los árboles secos’,
 75. *sac ek ka/nal hoch̃* blanca, negra, amarilla hormiga de los árboles secos.
 76. *la oc ti hoch̃ can/* Esta perfora allí, ‘hormiga de árboles secos-serpiente’,
 77. *x hun peō kinil lay u cuch a/* ‘uno solar que oprime’, ésta es la carga tuya,
 78. *ah chac calam sac ek ka[n] /* ‘señor rojo coralillo’, blanco, negro, amarillo.
 79. *bici ti[u] ɔoci u ɔitabal u pach/* ¿Cómo es eso que terminó lo pintado en la espalda?
 80. *ta uilah ua uchic u chibale/* ¿Tu lo viste cuando ha acontecido la mordida?
 81. *ma tin uilahi tin pactah* Yo no lo vi, yo no lo miré
 82. *ti /uchic u chibale* cuando ha ocurrido la mordedura.

²⁴³ *Kan pet kin*, amarillo halo luminoso solar, es un *tancas* cuyo rezo específico es el numero 8, folio 46.

²⁴⁴ *Tupchaac*, avispa mencionada en el rezo 9, posiblemente ‘Arracada de *Chac*’

²⁴⁵ *Zinic*, hormiga, *JPP*: 419.

²⁴⁶ *Hoch̃*, una especie de hormigas que viven en los huecos de los árboles secos y que pican fuerte, *EBM*: 333

83. *bin chibal/naccen tin pach* Me dolerá mi espalda.
84. *max u che/* ¿Cuál es su árbol?
85. *max yaban uchic u sihile* ¿Cuál es su arbusto cuando ha acontecido su nacimiento?
86. *cha/cal hun peɔ kin che*²⁴⁷ ‘roja bromelia yucateca-planta’,
87. *x hun peɔ/ kin yaban* ‘bromelia yuteca-arbusto’,
88. *tu kasah u ɔulbal/* arruinó al ‘árbol de su linaje’.
89. *max u ɔulbal* ¿Cuál es el ‘árbol de su linaje’?
90. *chacal x hun/ peɔ kin che* ‘roja bromelia yucateca-planta’,
91. *hun peɔ kin/ yaban* ‘bromelia yucateca-arbusto’.
92. *hun kin copan* Un día está enroscado
93. *tu/ hol u ɔulbal* en la entrada del ‘árbol de su linaje’,
94. *hun kin cu sut/ ti yaban* un día se da vueltas alrededor de su arbusto
95. *tan yol caan* en el centro del cielo.
96. *tu ka/sah u pacabil u yum* Arruinó el umbral de su padre;
97. *hun kin/ pacan tu pacabil u yum* un día echado de barriga en el umbral de su padre,
98. *ti/ tu kasah u uich kini* arruinó el rostro del Sol,
99. *uli/cel tu uich U.* enfermó con frío el rostro a la Luna.
100. *hun kin cu/* Un día ¡Ay!
101. *chibal u uich U*²⁴⁸ Mordedura del rostro de la luna,
102. *ti pecni can/ caan* allí tronó fuertemente el cielo.

²⁴⁷ Roys reporta la *hunpeɔkin* o *Tillandsia sp.* Indicada curar el dolor de cabeza, *EBM*: 246. El CICY reporta el taxón *Tillandsia pseudobaileyi* C. S. Gardner *ssp. yucatanensis* I. Ramírez, Carnevali & Olmsted, especie de Yucatán perteneciente a las bromeliáceas, y no menciona un nombre común, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=194). CONABIO refiere la esta especie yucateca como la bromelia (<http://enciclovida.mx/especies/6078326>).

²⁴⁸ *Chibal u uich U*, es la mordedura al rostro de la Luna como indicador del eclipse lunar.

103. *tumen ca haoni tu/ ne* Por eso luego azotó en el rabo,
 104. *haoni tu holbal bici/* azotó en el agujero ¿Cómo es eso?
 105. *ci [bin] yalabal ma bici* Aunque sea ha de ser dicho sin novedad,
 106. *binel/ u cah ti Pe* está yendo a abrir suavemente con los dedos
 107. *bel u pucsikal* la senda a su corazón,
 108. *binel/ix u cah* está quizá yendo
 109. *ti xotol/u cal tu kasah* a cortar de golpe la garganta del que arruinó a la
 110. *yax uinicil te* ‘primera humanidad de madera’,
 111. *yax uinicil tun/* ‘primera humanidad de piedra’.
 112. *tu kasah kabal huntén* Arruinó al ‘torno’ una vez,
 113. *hi [u] hut/cabal huntén* el lodo arruina el torno una vez
 114. *hi x chuen/* el lodo de ‘la artesana’.
 115. *tumen huntén* Por una vez la
 116. *acantun* ‘piedra asentada fija’,
 117. *acante* ‘madero asentado fijo’,
 118. *hun/ tah kik tu pach* ‘uno propietario de la sangre’ a las espaldas del
 119. *acante* ‘madero cimentado fijo’,
 120. *acan/tun* ‘piedra asentada fija’
 121. *huntén hi chac tuntun ha/* Por una sola vez el lodo del crecido aguacero,
 122. *chac mosen ha* la tormenta de mi huracanado aguacero.
 123. *max yn uesba²⁴⁹/* ¿Cuál es mi señal?
 124. *cen ti ualhi* Yo dije cuando me puse de pie,
 125. *chac tan ek/ pip²⁵⁰* ‘negra ave de rapiña en el este’.

²⁴⁹ *Uaesba* es equivalente a *uayasba*. El amanuense cambia el vocablo, señal o metáfora es su significado.

²⁵⁰ *Ah Pip*, ave de rapiña conocida, *DMEM*: 33. *Pip*, la gordura de las aves, *JPP*: 279.

126. *sac chac tan hun kuk/* En el norte y el este el ‘uno quetzal’.
127. *bax u uaesba* ¿Cuál es su señal?
128. *u ichac chacal/chiuoh* Las uñas de ‘roja tarántula’,
129. *tok hek uichac ca/ tin Pelhech* sangriento gajo de sus uñas cuando te desgarró.
130. *cen ti uli yn ch/ucub* Yo digo que vino mi atrapada con lazos,
131. *yax huh lo²⁵¹* ‘primera o verde iguana-guacamayo’,
132. *yax ytzam/* ‘primer o verde *Itzam*’.
133. *uatal yn cah yn chucub* Me estoy poniendo de pie, mi atrapada con lazos,
134. *yax/ huh lo* ‘primera o verde iguana-guacamayo’.
135. *uatal yn cah yn paab/* Me estoy poniendo de pie, yo hago pedazos
136. *u cuch bob²⁵² lo* la carga del ‘animal fabuloso-guacamayo’.
137. *paben chac tan/ tok pap* Despedacé en el oriente a la ‘sangrienta urraca’,
138. *yn ua[y]esba ca tin pa/ah* mi señal cuando yo lo hice pedazos
139. *tu uich kin* en el rostro del Sol,
140. *tin paah tu/ uich U.* yo lo hice pedazos en el rostro de la Luna
141. *yokol yaxal chac²⁵³/* encima del ‘primer o verde *Chac* (o lluvia)’.
142. *yn ua[y]esba* Mi señal
143. *bax yn ua[y]esba/* ¿Cuál es mi señal?
144. *cen ti uli* Yo digo que vino el
145. *x hatzab te* ‘separador de madera’,
146. *x hatz/tzab tun²⁵⁴* ‘separador de piedra’.

²⁵¹ *Yax huh lo*, se asemeja a la estela 25 de Izapa, donde el cocodrilo sacrificado tiene un ave asentada en su cola como símbolo celeste. En este pasaje es una imagen del primer *Itzam*.

²⁵² *Bob*, tallo largo que florece en el agave; *animal*; *boboch*, un animal fabuloso, *JPP*: 28

²⁵³ *Yaxal chac*, ‘primera o verde *Chac*. Mencionado en *Rbms* 81.

²⁵⁴ *Hatz*, dividir en porciones para repartir; *hatzal*, cosa dividida o mediada *JPP*: 114. Probablemente para dividir el cielo de la tierra luego de cazar al lagarto mítico. Roys también lo traduce como separador: *divider*, pero aclara que no entiende su sentido (1965: 32). El mismo autor en su etnobotánica reporta la *X-hatz*, también conocida como *Xanab-mucub* o ‘yerba de pollo’, *Euphorbia prostata*, recetada para las convulsiones, *EBM*: 243. CONABIO refiere

147. *ti[n] lukes yokol/*

Yo separo sobre la

Página 90

folio 80v

148. *yax uinicil te*

‘primera humanidad de madera’,

149. *yax uinicil/ tun*

‘primera humanidad de piedra’.

150. *hunuc can ahau*

‘Único cuatro soberano’

151. *uchic/ u sihil*

ha acontecido el nacimiento,

152. *uchic u chabtabal/*

ha acontecido lo creado de la nada,

153. *tumen u yum*

por el padre,

154. *tumen u na _____/*

por la madre.

155. *Amen*

Amén

Texto 12

Página 90

folio 80v

1. *U thanil chibal oc lae/*

Estas son las palabras para el dolor de la gota en los pies.

2. *uatal yn cah yn pab*

Me estoy poniendo de pie, yo hago pedazos la

3. *chacal/ sinic*

‘hormiga roja’

4. *sac ek ka*

blanca, negra y las que sobran.

5. *uatal yn/ cah yn paab*

Me estoy poniendo de pie, yo hago pedazos la

6. *chacal tzaah²⁵⁵/*

‘roja chaya espinosa’,

7. *sac ek ka*

la blanca, la negra y las que sobran

sus nombres mayas, *Xana mukuy*, *Xanab-mukuy* (<http://enciclovida.mx/especies/150149-euphorbia-prostrata>). Arzápalo lo lee como ‘el curativo’ (1987:334).

²⁵⁵ *Tzaah*, por el contexto es una planta o animal, pero no se encuentra ninguna entrada en estas categorías en los vocabularios. Arzápalo traduce ‘conflictos’ siguiendo la entrada *Tsa* que en pretérito es *tsaah*, (Arzápalo 1987: 334). Roys identifica en su etnobotánica una planta llamada *X-tzah*, *tzah*, *Jatropha aconitifolia*, Mill., como una variedad espinosa de chaya, pero no comenta sus propiedades medicinales, *EBM*: 289. *CICY* reporta la especie *Cnidoscolus aconitifolius* (Mill.) I.M. Johnst., y su nombre en maya como *chaay*, *chin chin chaay*, *ts'iim*, *ts'iim chaay* (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1317). CONABIO confirma su nombre *tsah* en maya, conocido en español también como ‘mala mujer’ (<http://enciclovida.mx/especies/6013514>).

8. *u tas uay* en la frazada de la cama de la
9. *yax/ uinicil te* ‘primera humanidad de madera’,
10. *yax uinicil tun/* ‘primera humanidad de piedra’.
11. *luksah yn cah ti chacal/ hoch* Estoy apartando las ‘rojas hormigas de árboles secos’,
12. *sac ek ka* blancas, negras, y las que sobran.
13. *la oc ti hoch/ can* Esta perfora las ‘hormigas-serpiente’,
14. *yx hun peo kinil* ‘uno solar que oprime’.
15. *luk/sah yn cah tij chacal PoPox^{256/}* Estoy apartando allí la ‘roja ortiguilla’,

Página 91

folio 81

16. *sac ek ka yokol* blanca, negra y las que sobran sobre
17. *yax uinicil/ te* ‘primera humanidad de madera’,
18. *yax uinicil tun* ‘primera humanidad de piedra’.
19. *luksah/ yn cah ti chacal la²⁵⁷* Estoy apartando la ‘roja ortiga’
20. *tu tas a/cantun* de la cama de la ‘piedra asentada fija’,
21. *tu tas akab ti sihie/* de su frazada de la noche del nacimiento.
22. *sam tun ix bacin* Hace un rato entonces, ¿Cómo es eso?
23. *yn helbes/ u tas a uay* Yo mudo la frazada de la cama.
24. *bax tun* ¿Cómo pues?
25. *bacin/ u hel u tas a uay* ¿Cómo es el cambio de la frazada de tu cama?
26. *u tas ne ya/xum* La frazada de la cola del ‘primer o verde ave’,

²⁵⁶ *Ppoppox*, ortigas de esta tierra que tienen algunas ponzoñas, éstas pican fuertemente y sanan las verrugas azotándolas mucho con ellas, *DCME*: 392. La especie es *Tragia nepetifolia*, *Cav*; *DMC*: 698, aporte de Alfredo Barrera Marín, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López. Roys la llama ‘ortiguilla’ y su uso medicinal incluye el dolor en las articulaciones o gota, el acné y las verrugas, alivia la tos, en baños para aliviar el dolor de huesos y convulsiones y tomado para dolor estomacal causado por brujería, *EBM*: 278. CONABIO agrega sus nombres en maya: *Hoo-box*, *Sakppoppox*, *Yaxppoppox*, *Sak p’oop’oxil*, *Chak p’op ox*, *P’opox*, (<http://enciclovida.mx/especies/6013578>).

²⁵⁷ *Laal*, Roys la identifica como la *Urera microarpa*, *Wedd.*, ortiga, un arbusto, *EBM*: 261. CONABIO ofrece los nombres de *Laal*, *laal-simin*, bajo la especie *Urera Caracasana*, (<http://enciclovida.mx/especies/167735-urera-caracasana>)

27. *u tas ne x op* la frazada de la cola del ‘loro’
28. *bahu/n u tasal be* ¿Cuántas veces se cambia la frazada?
29. *bolon tas* Nueve cambios de frazadas,
30. *oxlah/un tas* trece cambios de frazadas.
31. *u ne kubul*²⁵⁸ De la cola de la ‘oropéndola’
32. *u tas/ ne yaxum* la frazada de la cola del ‘primer o verde ave’.
33. *tin caah u tas in/ uay* Yo puse la frazada en la cama de la
34. *uinicil te* ‘humanidad de madera’
35. *uinicil/ tun* ‘humanidad de piedra’.
36. *luksah yn caah tij* Estoy apartando allí al
37. *h/hunac ah chibal* ‘gran señor de las mordeduras’.
38. *bax hun/nac ah chibal* ¿Qué cosa es el ‘gran señor de las mordeduras’
39. *chacal yx/ u nic sac u cuch* ‘roja flor olorosa’ blanco es su carga.

Página 92

folio 82v

40. *be bax yen u ba/ uchic u chibal* ¿Cuáles fueron sus aderezos cuando ha acontecido la mordida?
41. *chacal cheeb/ sac ek ka* ‘Roja pluma de escribir’, la blanca, la negra y las que sobran;
42. *lay oc ti yach chi/balnahci* ésta penetra en el agujón cuando mordió.
43. *uatal yn cahyn/ paab u kinam* Me estoy poniendo de pie, yo despedazo la ponzoña,
44. *ah bolon pa/aben* ‘yo soy el nueve veces destructor’,
45. *kakal ti cab bucal/ canal* con el fuego de abajo, con el humo de arriba,
46. *tin paah hunuc ah/ chibal* yo despedacé al ‘gran señor de las mordeduras’
47. *yokol yax uinicil te/* sobre la ‘primera o verde humanidad’.

²⁵⁸ *K’ubul*, también significa cacique u oropéndola, del maya de Belice, *DMC: 418*, aporte del equipo de Cordemex. CONABIO refiere la oropéndola de Moctezuma, especie *Psarocolius montezuma*, cuyo nombre en náhuatl es *zacuan*, pero no reporta el nombre en maya (<http://enciclovida.mx/especies/36148-psarocolius-montezuma>)

48. *tin paah tu uich kin* Yo lo despedacé en el rostro del Sol,
 49. *tu uich/ U.* en el rostro de la Luna,
 50. *chac hulub²⁵⁹ tij caan/* ‘roja *hulub*-planta en el cielo’,
 51. *sac hulub ti caan* ‘blanca *hulub*-planta en el cielo’,
 52. *chac hulub/ ti kokob* ‘roja *hulub*-planta’ para *kokob* serpiente,
 53. *sac chac hulub ti calam* blanca, roja ‘*hulub*-planta’ para ‘serpiente coralillo’,

Página 93

folio 83

54. *sac la tij chibalni* en el alba, allí mordió.
 55. *uatal yn/ chucub* Me pongo de pie, mi cazada con trampa
 56. *hunac ah chibal* ‘gran señor de las mordeduras’,
 57. *ua/tal yn cah* me estoy poniendo de pie,
 58. *yn colpayte u kan/* tiro estirando la red para pescar,
 59. *uatal yn cah* me estoy poniendo de pie,
 60. *yn paab bla u/ kax can* destruyo acaso su alianza
 61. *x hun peo kin caan/* ‘uno solar que oprime en el cielo’,
 62. *kaxnahci* después que ató,
 63. *chucnahci be/* después que cazó con los lazos
 64. *chacal hun peo kin* ‘roja señora uno solar que oprime’,
 65. *cante/ yn chacal choch²⁶⁰* cuatro veces mi ‘*choch*-escarabajo’
 66. *yn sacal/ chooch* mi ‘blanco *choch*-escarabajo’.
 67. *max yn uaesba ca ti ual/hen* ¿Cuál es mi señal cuando me puse de pie?

²⁵⁹ *Hulub*, Roys la identifica como *Bravaisia tubiflora*, *Hemsl, EBM: 246*. *CICY* la reporta como la *juluub*, usada medicinalmente para las quemaduras del látex chechen y la construcción de cercas para gallinas, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=744) y CONABIO la reporta como Sak-hulub, Juluub en maya, (<http://enciclovida.mx/especies/6055950>). La raíz del vocablo es el verbo *Hul*, ensartar cuentas y cosas así; tirar con ballesta o arco; pasar una cosa delgada o puntiagudo a través de otras, *CMM: 261*. Esta planta juega un papel importante para ensartar serpientes y animales ponzoñosos atrapados en el ritual medicinal narrado en este manuscrito.

²⁶⁰ *Choch*, el amanuense no glotaliza la última *ch*, se trata del *choch* escarabajo mencionado anteriormente.

68. *chac tan ek pip* ‘Negra ave de rapiña en el este’,
 69. *chac/ tan hun kuk sac yn uaesba /* ‘primer quetzal blanco en el este’ es mi señal.
 70. *cen tij ulic ix hatzab te* Yo digo que trae el ‘separador de madera’,
 71. *yx/ hatzab tun hetun* ‘separador de piedra’ por eso.
 72. *ix bacin che/e* ¿Y qué pasa?
 73. *uet ulic ix hunac ti ue/nel* Lo trae junto con la ‘gran señora que duerme’
 74. *yokol yax uinicil te/* sobre la ‘primera humanidad de madera’.

Página 94

folio 84v

75. *uet ulic ix hunac tij balam/ caan*²⁶¹ Lo trae junto con el ‘gran *balam* del cielo’
 76. *yokol uinicil te* sobre la ‘humanidad de madera’,
 77. *yax uin/ icil tun* ‘primera humanidad de piedra’.
 78. *bax hunac ah uenele/* ¿Quién es el ‘gran señor del sueño’?
 79. *tin luksah hunac ti ah chibal/* Yo aparté al ‘gran señor de las mordeduras’
 80. *yokol yax uinicil tun* sobre la ‘primera humanidad de piedra’,
 81. *yax ui/ nicil te* ‘primera humanidad de madera’.
 82. *sam yn caab u hel u/ tas u uay* Después de un rato mudo la frazada de la cama.
 83. *coten ix hay* Ven ‘bostezona’.
 84. *coten/ ix muɔ*²⁶² Ven ‘dormilona’.
 85. *coten yx nook* Ven ‘roncadora’.
 86. *coten/ yx lam* Ven ‘sumida’
 87. *coten yx nat[h]* Ven ‘encogida’.

²⁶¹ *Balam*, tigre, ser o genio de los cuentos fabulosos; *balam chan*, especie de lagarto, *JPP: 14-18*. Si se refiere al *balam chan* como lagarto coincide con el vencimiento del lagarto primigenio en el mito de creación que se narra en los pasajes relacionados con la *hun pedz kin*.

²⁶² *Ix muɔ*, *mimosa púdica*, L. Planta medicinal sensitiva, dormilona, los textos mayas la prescriben para la astenia, epilepsia y problemas oculares *EBM: 267*. Actualmente se menciona en maya como *Muts'il xiw*, *Xmumuts*, *Xmutz*, (<http://enciclovida.mx/especies/171890-mimosa-pudica>). Esta es la única planta de las cualidades mencionada en este fragmento.

88. <i>yax/ hun can ahau</i>	‘Primer uno-cuatro soberano’,
89. <i>hun ahau</i>	‘uno soberano’,
90. <i>uchic/ u sihil</i>	ha acontecido el nacimiento,
91. <i>uchic ix u ch̄abtabal/</i>	ha acaecido lo creado de la nada,
92. <i>tumen yum</i>	por el padre,
93. <i>tumen u na</i>	por su madre.
94. <i>u yax/ tas ne yaxum</i>	La primera frazada de la cola del ‘primer ave’,
96. <i>u yax tas ne/ kubul</i>	la verde frazada de la ‘oropéndola’.
97. <i>tin ɔah u helint</i>	Yo concedí al ave que pusiera
98. <i>u tas/ a uay</i>	en las frazadas de la cama,
99. <i>in paab lo</i>	yo despedazo allí,
100. <i>hunac ah/ uenele</i>	‘el gran señor del sueño’.

Página 95

folio 85

101. <i>yn luksic</i>	Yo lo aparto al
102. <i>hunac ah/chibale</i>	‘gran señor de las mordeduras’.
103. <i>coten hay</i>	Ven ‘bostezona’.
104. <i>coten ix/ muɔ</i>	Ven ‘dormilona’.
105. <i>coten ix nic</i>	Ven ‘cabeceadora’,
106. <i>coten x lam/</i>	Ven ‘sumida’.
107. <i>coten ix nat[h]</i>	Ven ‘encogida’.
108. <i>coten ix nok_ /</i>	Ven ‘roncadora’.
109. <i>hunuc can ahau</i>	‘Gran cuatro soberano’,
110. <i>can ahau /</i>	‘cuatro soberano’
111. <i>Amen</i> _____	Amén

Texto 13

Página 95

1. *U thanil yx hun peo kin*
2. *noh/hol²⁶³ lae*
3. *u peo lob lae/*
4. *Ocol tun bacin yn cah yoc/*
5. *siscunt a uolocebal*
6. *tij/ sacal batan*
7. *chacal batan/ haa*
8. *ti sacal sayeban*
9. *cha/cal yoc haae*
10. *heba ti*
11. *sa/cal uayesba*
12. *chacal ua/ya[s]ba*
13. *tin paci a kinam_*

Página 96

14. *heba ti sacal batan*
15. *chacal/ batan*
16. *heba ti sacal saya a/*
17. *tin tupci a kinam*
18. *heba tij/ sacal sayaban*
19. *tin chacal sa/yaban*
20. *tal yn cah yn loban/*
21. *hun nac*

folio 85

Estas son las palabras para la ‘uno solar que oprime’, el humor que corre por todo el cuerpo por la ponzoña. Esta es la ceremonia y sus las oraciones (o trampas). ¿Cómo voy introduciendo la pisada (o punzón) para enfriar tu redondez? Entonces primera blanca, primera roja agua, de la ‘blanca vena de agua’, ‘rojo rio’ que se abre por sí misma. ‘Blanca señal’, ‘roja señal’, por mí escardó tu ponzoña (o yo despedacé tu ponzoña).

folio 86v

Se abre la primera blanca, la primera roja, se abre en la blanca vena de agua, después que apagué tu ponzoña. Se abre entonces la ‘blanca vena de agua’, allí mi ‘roja vena de agua’. Yo voy viniendo de haber enyerbado todo lo necesario.

²⁶³ *Nohol*, esparcirse su fuerza y ponzoña, como la del basilisco, y asirse a en todas las venas: bay bin xibebal v kinam ix hun pedz kin, ca v chuchub v beel nohol tulacal, *BMTV: 140*. Humor que corre por todo el cuerpo como cosa viva, como el veneno de una víbora llamada *lx hun pedz kin*, *lx hun pedz kin nohol*, *BMTV: 626*. Estas entradas del Viena describen con precisión la idea de dolor como envenenamiento y opresión fuerte por la mordedura de la *lx hun pedz kin*.

22. <i>loben cen tij ual/hi</i>	¡desyerbador soy! yo dije cuando me puse de pie.
23. <i>ah chac mo</i>	‘gran guacamaya’.
24. <i>xoten a</i> ²⁶⁴	¡Y como que cortador de un golpe soy!
25. <i>chac/ mo</i>	‘Roja guacamaya’.
26. <i>coten a /</i>	¡Y como que el tañedor soy! (o ¡águila soy!)
27. <i>sac mo</i>	‘Blanco guacamayo’.
28. <i>xoten a</i>	¡Y como que cortador de un golpe soy!
29. <i>ten u chichil na a mutil/</i>	Yo soy el ave madre, tu ave de las nuevas,
30. <i>ten a chacal ek pip pam</i> ²⁶⁵ / <i></i>	yo soy tu ‘roja-negra ave de rapiña-tucán’,
31. <i>sacal ek pip pam</i>	‘blanca-negra ave de rapiña-tucán’.
32. <i>coe coe/</i>	¡El pico! ¡El pico!
33. <i>uatal tun bacin yn cah</i>	¿Cómo finalmente me estoy poniendo de pie?
34. <i>yn/ palab chacal sinic</i>	Yo manoteo la ‘roja hormiga’,

Página 97

folio 87

35. <i>chacal /tzaa[u]</i> ²⁶⁶ <i>he</i>	‘rojo huevo de la mojarra’,
36. <i>sacal tzaa[u]</i> <i>he</i>	‘blanco huevo de la mojarra’,
37. <i>chacal/ ya</i> ²⁶⁷	‘rojo zapote’,
38. <i>sacal ya</i>	‘blanco zapote’,
39. <i>chacal PoPox/</i>	‘roja ortiguilla’,

²⁶⁴ A, en respuesta, yendo al final de una oración es afirmativo...*uinicen a*, ¡y como que soy hombre!, *DMME: 1*

²⁶⁵ *Pam*, ave de pico muy ancho y largo, pito real o toucan, *JPP:268*. Tucán, de esta ave hay tres especies registradas en Yucatán, *Aularcorhynchus prasinus prasinus*, *Lihtenstein*, tucancito verde; *Pteroglossus torquatus erythroznus*, *Ridquay*, tucán de collar; *Rhamphastos piscivorus piscivorus*, L., *DMC: 628*. *Ek' pip pam*, no hay ninguna referencia a un ave con este nombre compuesto, solo encuentro la relación negra ave de rapiña- tucán. CONABIO registra una especie de tucán color negro, *Pteroglossus torquatus*, pero no ofrece nombres en maya, aunque si se registra en el mapa de Yucatán (<http://www.encyclovida.mx/especies/8014161>).

²⁶⁶ *Tzaau*, mojarra de otra especie como de la fuente de Campeche, *BMTV: 475*. Este es el vocablo más cercano. Roys no identifica la especie, *EMB: 340*

²⁶⁷ *Ya*, zapote, chicozapote, zapote de abejas, *Achras zapota*, L. *EBM: 297*. Sus nombres en yucateco moderno de acuerdo con CONABIO son *Chak ya'*, *Chi' kéej*, *Itzaj-ya*, *Sak-ya'*, *Sak-yab*, *Sak-yá*, *Ya'*, *Yaa*, *Yá*, *Zaya* (<http://encyclovida.mx/especies/171004-achras-zapota>)

40. *sacal PoFox*
 41. *bax u uaesba u/ hel u tas uay*
 42. *he chacal yx/ hocñ*
 43. *chac sacal hocñ*
 44. *hocñ/ kik tun*
 45. *bacan bin tin paah/*
 46. *tu uich kin*
 47. *tu uich U.*
 48. *chac/ hulub ti can*
 49. *chac hulub ti/ kak kob*
 50. *chac hulub ti ca/lam*
 51. *la tun bacin*
 52. *tij chibal/nahci yokol*
 53. *uinicil te/*
 54. *uinicil tun*
 55. *bax hunac ah/chibale*
 56. *chacal ix uinic u cuch*

‘blanca ortiguilla’.
 ¿Cuál es su señal en el cambio la frazada de la cama?
 El huevo la ‘roja hormiga de árboles secos’,
 muchas ‘blanca hormiga de árboles secos’,
 ‘hormiga de árboles secos gotas de sangre’.
 Así pues, dicen, las hice pedazos
 en el rostro del Sol,
 en el rostro de la Luna.
 ‘rojo *hulub*-planta’ para la serpiente,
 ‘rojo *hulub*-planta’ para la rama o corteza de fuego,
 ‘roja *hulub*-planta’ para la ‘serpiente coralillo’
 ¡Oh! ¿cómo?
 Entonces después mordió sobre la
 ‘humanidad de madera’,
 ‘humanidad de piedra’
 ¿Quién es ‘el gran señor de las mordeduras’?
 ‘roja mujer’ es su carga.

Página 98

folio 88v

57. *be bax yen u ba*
 58. *cha/cal cheb*
 59. *la oc ti yach chibal/nahci*
 60. *uatal bacin yn cah/ yokol*
 61. *uinicil te*
 62. *uinicil tun/*
 63. *in siscunt[ic] u kinam*
 64. *ua/tal bacin yn cah*

¿Cuáles son sus aderezos?
 ‘Roja pluma de escribir’,
 ésta perfora el agujón después que mordió.
 ¿Cómo es que me estoy poniendo de pie sobre la
 ‘humanidad de madera’,
 ‘humanidad de piedra’?
 Yo enfrío su ponzoña.
 ¿Cómo es que me estoy poniendo de pie?

65. *yn paab u/ kax can*
 66. *ix hun peo kin*
 67. *can/ cante kaxnahci*
 68. *cante/ chucnahci*
 69. *uatal yn cah*
 70. *yn/ chucub u moc can*
 71. *yx hun/ peo kin*
 72. *cante chucnahci/*
 73. *uet u lac*
 74. *yn chacal choch²⁶⁸/*
 75. *la tin chochci /*
 76. *u kax caan*
 78. *yx hun peo kin*
 79. *uet u lac/*

Yo hago pedazos la alianza con la
 ‘uno solar que oprime’,
 fuertemente cuatro veces después ató,
 cuatro veces después cazó con los lazos.
 Me estoy poniendo de pie,
 mi cazada con lazos del conjuro,
 ‘señora uno solar que oprime’;
 cuatro veces después ató con los lazos
 junto con el cajete (o ídolo de barro),
 mi ‘rojo zapote-árbol’.
 Éste yo después desanudé,
 su atadura en el cielo.
 la uno solar que oprime’
 junto con el cajete (o ídolo de barro).

Página 99

folio 89

80. *ah chichil chac tan ek/ pip*
 81. *la tun bacin ti chucnah/ci*
 82. *u kax can yx hun peo kin/*
 83. *can yax hun ahau*
 84. *hunuc/ can ahau*
 85. *he tun bacin che/ uet u lac*
 86. *bacin yn hunac ti/ balam caan*
 87. *yn pay hunac/ah uenel*
 88. *tun bacin sam/*

El ave ‘negra ave de rapiña en el este’.
 ¡Oh! ¿Cómo entonces después cazó con los lazos
 la atadura recia de la ‘uno solar que oprime’?
 ‘Cuatro primer uno soberano’,
 ‘gran cuatro soberano’
 ¿Pero cómo junto al cajete (o ídolo de barro)?
 ¿Cómo yo gran sacerdote celeste
 invoco al ‘gran señor del sueño’?
 ¿Cómo pues en un rato?

²⁶⁸ Chooch, *Lacuma hypoglauca*, Standl., *Zapote blanco*, EBM: 238. CONABIO no ofrece nombres en maya (<http://enciclovida.mx/especies/170974-lucuma-hypoglauca>)

89. <i>tun bacin yn lukes ah chi/bale</i>	¿Cómo finalmente yo aparto a la ‘gran mordedura’?
90. <i>tin sah u hel u tas uay/</i>	Yo mudé el cambio de frazada de la cama.
91. <i>bax tun bacin u hel u tas uay/</i>	¿Cómo finalmente se muda la frazada de la cama?
92. <i>u yax tas ne yaxum</i>	Con la primera capa de la cola del ‘primer ave’,
93. <i>u yax /tas ne kubul</i>	la primera capa de la cola de la ‘oropéndola’.
94. <i>tin saah u hel/lint</i>	Yo concedí al ave que pusiera
95. <i>u tas u uay</i>	en la frazada de la cama.

Página 100

96. <i>in payic/ hunac ah ueneli</i> ²⁶⁹	Por mí invocó al ‘gran señor del sueño’,
97. <i>yn luksic/ ah chibale</i>	yo aparto al ‘dolor o mordedura’.
98. <i>coten yx nic/</i>	Ven ‘cabeceadora’
99. <i>coten ix hay</i>	Ven ‘tendida’.
100. <i>coten ix muo/</i>	Ven ‘dormilona’.
101. <i>coten ix nic</i>	Ven ‘cabeceadora’.
102. <i>coten ix lam/</i>	Ven ‘sumida’.
103. <i>coten yx nok</i>	Ven ‘roncadora’.
104. <i>hunuc can/ ahau</i>	‘Gran cuatro soberano’,
105. <i>hun can ahau/</i>	‘uno-cuatro soberano’.

Texto 14

Página 100

folio 90v

1. [<i>kak ti kohan</i>] ²⁷⁰	Los fuegos o erupciones del enfermo.
2. <i>U thanil hobonte kake</i> ²⁷¹	Las palabras para el <i>hobonte kak</i> -planta’.

²⁶⁹ Este pasaje se repite en otras ocasiones al finalizar los rezos usando el sueño como técnica restauradora de la salud luego del ritual medicinal en *Rbms 94, 95, 100 y 173*, los cuales son textos relacionados con la *ix hun petz kin*.

²⁷⁰ El amanuense escribe la expresión entre paréntesis a la izquierda del papel al inicio del texto.

²⁷¹ *Hobonte kak*, Roys no traduce este pasaje porque lo considera ilegible (1965: 35), pero es el primero en darle el nombre de erisipelas, *EBM: 244*; Arzápalo 1987: 342. Las erisipelas se encuentran mencionada en los vocabularios

3. <i>chacal/tex che pecbesabac</i>	Cocieron en agua la planta meneando.
4. <i>tin chab</i> ²⁷² /	Yo creo de la nada,
5. <i>sac yeb tun chac</i>	‘blanca escalera de piedra’,
6. <i>ix uuc/ setay ike</i>	‘siete viento sin generación’,
7. <i>enmesex to yokol/ acantune</i>	bajaron ustedes hasta encima de la ‘piedra asentada fija’,
8. <i>chac boken haa/</i>	‘roja agua mezclada’,
9. <i>chabtabcie tu uucul bin/ kin</i>	después se dejó casta yendo por siete días,
10. <i>sihi ci bin hobonte kake/</i>	nació así dicen, las ‘inflamaciones de fuego’ (medicina).
11. <i>sacyab</i> ²⁷³ <i>u che</i>	El <i>sacyab</i> -arbusto es su árbol.
12. <i>enmesex to/ tan yol caan</i>	Bajaron ustedes desde el centro del cielo,
13. <i>x uuc setay yke/</i>	de su séptima donde el viento no se genera.

Página 101

folio 91

como *chac molon che*, JPP: 66; TIC: 166v. *Hobonte kak* corresponde a una planta medicinal, *Euphorbia heterophylla*, L; *Euforbiaceae*; arbusto para curar inflamaciones y granos, EBM: 244. CONABIO menciona sus nombres en maya: *Habon-hax*, *Hobonk'aak*, *Hobonté*, *Juboncac*, *Jobon k'aak'*, *Pool kuuts* (<http://enciclovida.mx/especies/6013599>). Este apartado corresponde a las instrucciones para manejar las plantas para ciertas curaciones como lo señala el paréntesis que hace el amanuense, para fuegos del que padece la enfermedad. En esta traducción a la enfermedad se le llama ‘inflamaciones de fuego’ literalmente, por la significación de los vocablos: *hobon*, cosa hueca, o cuerpo cilíndrico y hueco como la colmena; cosa pintada y color. *Kak* es fuego, y en el contexto de las enfermedades, son las enfermedades de fuego como las viruelas, granos o erupciones pustulosas del cuerpo, JPP: 164. *Kak* es un término general para todo tipo de dolencias que afectan la piel, por eso en esta traducción se nombra los fuegos o erupciones.

²⁷² La preparación medicinal como creación del especialista se expresa con el verbo *chab*. Esta acepción también se menciona en *Rbms 133* en la preparación medicinal para las lombrices.

²⁷³ *Sac-yab*, Roys en su etnobotánica menciona dos especies con este nombre, la *Gliricidia maculate*, H.B.K., y la *Amoreuxia palmatifida*, Moc & Sesse, pero no menciona las propiedades medicinales, EBM: 307. CONABIO reporta con este nombre al Cacahuananche o *Gliricidia sepium*, cuyos nombres en yucateco moderno son *Sak-yab*, *Sayab*, *Xab-yaab*, *Kak-yaab*, *Sakyab*, *Sayuiab*, *K' uchunuk*, *K' uyutunk*, *Sak*, *Sak ya' aab*, *Sak ya' ab*, *Sak ye' eb*, *Sas yu' ab ja' abin*, *Sayuiab*, *Xabyaab*, *Xk' aan lool*, *Balché ke* (<http://enciclovida.mx/especies/6052662>). En maya literalmente significa ‘blanco abundante’ lo cual describe sus abundantes ramilletes de aromáticas flores. CONABIO también registra entre sus usos medicinales la utilización de sus hojas y corteza para formar emplastos y baño general como remedio para granos y erisipelas o sarampión; sus hojas y corteza se utilizan como antipirético o para la fiebre y dolor de cabeza; también se le ha reportado como antiséptica; la planta es tóxica y se utiliza para matar ratones (http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/29-legum19m.pdf)

- | | |
|-------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| 14. <i>u yum ch̄abci hobonte/ kake</i> | Su padre después creó las ‘inflamaciones de fuego’ (medicina), |
| 15. <i>chac anal kake</i> ^{274/} | ‘rojo cancerillo’ |
| 16. <i>Amen</i> _____ | Amén |

Texto 15

Página 101

folio 91

- | | |
|-----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. <i>U peçil kakob chacuil tan/ casob blae/</i> | Esta es la ceremonia con oraciones o trampa para los frenesís de los fuegos o erupciones con fiebre. |
| 2. <i>ten C lub a chuc</i> ²⁷⁵ | Yo rezo y derribo tu brasa, |
| 3. <i>tech yi/çin</i> ²⁷⁶ <i>tancase</i> | a ti, su hermano menor vía láctea. |
| 4. <i>macobe ka/kob</i> | ¿Quiénes son estas erupciones? |
| 5. <i>bacin xotom bacin mac/be chee</i> | ¿Cómo es el corte certero? ¿Cómo? ¿Quién? ¡Ay! |
| 6. <i>chac mulah kak/kob</i> ²⁷⁷ | ‘Rojo montón de fuegos o erupciones’, |
| 7. <i>ocom kakob</i> ²⁷⁸ | ‘columnas de fuegos o fuego de San Antón’, |
| 8. <i>holon</i> ²⁷⁹ <i>ka/kob</i> | ‘abejorro de los fuegos’, |

²⁷⁴ *Analkak*, cancerillo, hierba medicinal *Asclepias curassavica* L. De acuerdo con Roys, es prescrito para absesos en los senos, EBM: 215. CONABIO refiere sus nombres en yucateco moderno *Anal k'aax*, *Anal xiiw*, *Analk'aak*, *Chak-anal-k'aak*, *Chak-hulubte'k'aak*, *Chak-kansel-xiu*, *K'uchil-xiu*, *Kabal-kumché*, *Pool kuuts'*, *Sak-kansel-xiu*, *X-pol-k'uchil*, *X-pol-kutsil*, (<http://enciclovida.mx/especies/6026513>).

²⁷⁵ Esta expresión ha sido anteriormente utilizada como *ten c luba çhu*, y ha sido leída en esta traducción como ‘yo rezo y derribo tu planta parásita’, pero en este pasaje se cambia el último vocablo por brasas, símbolo de la dolencia, o la captura de la dolencia.

²⁷⁶ *çin*, hermano o hermana menores, JPP: 158. Esta es la única aparición de filiación con la Vía Láctea.

²⁷⁷ Roys identifica una planta con este mismo nombre, *chac-mulah-kak*, *Oxalis latifolia*, H.B.K., planta cuyas flores son rojas y es también el nombre de la enfermedad a la cual se aplica. Se usa para erupciones, fiebres, vómitos de sangre, problemas de hígado, e hinchazón en la cabeza, piernas y brazos, EBM: 231. CONABIO refiere diferentes nombres para esta especie: *Suts'keyem*, *Suts-k'eymil*, *Suuts' k'eyem*, *Yalal éelel*, *Yalel*, (<http://enciclovida.mx/especies/170313-oxalis-latifolia>)

²⁷⁸ *Ocom kak*, columna de fuego; fuego de San Antón, enfermedad que comienza desde las rodillas y sube hasta el vientre, causa recia hinchazón y abre carnes y mata, y hiede mucho el enfermo, DMME: 344. Esta descripción se parece a la inmediatamente anterior, *Chac mulah kak*, la cual Roys describe como hinchazón en todo el cuerpo.

²⁷⁹ *Holon*, el amanuense escribe la *n* mayúscula. En el manuscrito se confunde con una *b*, porque el papel insinúa un círculo bajo, no la tinta. El vocablo significa avispa grande, que al volar produce mucho ruido con sus alas, habita en paredes vetustas; abejón o abejorro el nombre genérico, CMM: 258. Pacheco Cruz menciona el *holon* como abejorro, de mayor tamaño que una avispa y de color tornasol que construye su nido con arcilla sólidamente en la pared, madero o libros y que con dificultad se destruye, su piquete es muy doloroso, DFY: 140.

9. *chacuil kakob u cuch/*
 10. *hex u kam chitabal*
 11. *tumen/ u na*
 12. *tumen u citobe*
 13. *max/ u nayntahobe che*

‘fiebre de los fuegos o erupciones’ su carga,
 como también la fuerte tendida,
 por su madre,
 por sus padres.
 ¿Quiénes toman el lugar de las madres? ¡Oh!

Página 102

folio 92v

14. *ix hun/ye ta*
 15. *x hun ye ton*
 16. *can/ kin cu sut be*
 17. *hex u kuchul/ be yokol be*
 18. *uinicil te*
 19. *uini/cil tun be*
 20. *hek sam be yn pa/ be*
 21. *u kinam be*
 22. *hunac ah/ kinambe*
 23. *ti uen xa be ma/*
 24. *chee ma uenci*
 25. *ma coylaci/*
 26. *ma be chee*
 27. *chac molom che kak^{280/}*
 28. *hex ox nicib sus be che*
 29. *[u] oc tu/ tunilob*
 30. *chee cux u habalobe/*
 31. *hex u binel be ti holom kakil/*
 32. *be chee cux u bacelobe*

‘Señora uno de la punta de lanza’,
 ‘Señora uno de la punta del miembro viril’.
 Cuatro días se da vueltas en el camino,
 también llega sobre la
 ‘humanidad de madera’,
 ‘humanidad de piedra’,
 el cual poco después yo rompo en pedazos
 la ponzoña,
 ‘gran ponzoña’
 ¿Entonces por ventura no duerme?
 ¡Oh! después que no durmió,
 después que no se serenó.
 ¡No! ¡oh!
 ‘Fuegos de San Antón’.
 También tres montones de arena ¡oh!
 perfora en las piedras.
 ¡Oh! ¿y las consumidas hogueras?
 También viene el ‘escarabajo de fuego’.
 Oh! ¿Y los huesos?

²⁸⁰ *Chacmolonché-kak*, mal de S. Antón; *chacmolonché*, erisipela, *JPP*: 66; *BEL*: 171

33. *hex u/binel be tix ba kakil*

También viene chorreando aquellos fuegos

34. *be uba/ celobe chee*

por sus propios huesos ¡Oh!

35. *cux u kikel be/*

¿Y su sangre?

36. *hex u binel be tix*

También viene chorreando.

Página 103

folio 93

37. *chac hulub/ti kakil be*

“Roja *hulub*-planta’ de fuego o erupción’

38. *chee uac uuɔ hix/ ti caan*

¡Oh! Seis dobleces de limaduras en el cielo.

39. *chee uac uuɔ hix met/nal*

¡Oh! seis dobleces de limaduras en el inframundo.

40. *xan hix u picchintabale/ chee*

Lentamente limar. Es arrojado con ímpetu, ¡oh!

41. *pach can xaman be che*

a las espaldas de la serpiente, al norte ¡oh!

42. *hek/ tihi u kak*

También se secó el fuego (erupción)

43. *hal actuni*

a la orilla de la cueva,

44. *tihi u/ kak hal hai*

se secó el fuego a la orilla de agua.

45. *uch cu sutobe/*

Hace tiempo se da vueltas

46. *xib nac cobe*

esparciendo el dolor como maíz enmohecido

47. *tumen u na*

por su madre,

48. *tume/n u citobe*

por sus padres,

49. *macobe chee u col/ al*

¿Quiénes son ¡oh! el ‘desanudado hijo de la madre’,

50. *u cool chabe*

‘atadera floja de la creación’?

51. *max tah chab/obi*

¿Quién es el dueño de estas creaciones de la nada?

52. *u chabob cit bil be chee/*

Sus creadores de la nada es el padre de los huesos calcinados. ¡Oh!

53. *macobe chee bobote kakob²⁸¹/*

¿Quién es ¡oh! ‘avispa de los fuegos’?

²⁸¹ *Bobote*, nombre de una erupción que se asemeja a la picadura de un insecto que no es identificado por Roys. *Bobote ak*, es el nombre de una planta que crece en las sabanas y hospeda los enjambres del *bobote* y la avispa *kanal*, se usa en la curación de erupciones de la piel, machacando tanto la planta como el enjambre vacío, *EBM*: 139. *Bobote’* es el nombre de una avispa en Yucatán (Anderson y Medina 2005: 183). No encuentro su identificación.

54. *be che max u chichil*
55. *u mutil/ kako be che*
56. *hex u chabtabal/ be chee*
57. *tu menel chee*
58. *chac/ tan mo*
59. *sac tan mo*
60. *ek tan/ mo*

¡Oh! ¿Quién es su ave,
el ave de las nuevas de los fuegos o erupciones? ¡Oh!
También es lo creado de la nada. ¡Oh!
Por su causa ¡oh!
'guacamaya en el este'
'guacamaya hacia el norte'
'guacamaya hacia el oeste',

Página 104

folio 94v

61. *mo che x u chabtabal chee/*
62. *tumen chac tan jicib²⁸²*
63. *sac/ tan jicib*
64. *ek tan jicib be/ chee*
65. *hex u chabal be chee*
66. *tum/en chac tan mo*
67. *sac tan mo*
68. *chac/ tan Pocin be*
69. *sac tan Pocin be/*
70. *la u chichil*
71. *la u mutil kakob/ be che*
72. *kakob bacin xoton/*
73. *bacin che:²⁸³ max u che*
74. *max ya/ban kak be che*
75. *u chabtabal/ be chee*

Guacamaya ¡oh! lo creado de la nada, ¡oh!
por 'garra hacia el este',
'garra hacia el norte',
'garra hacia el oeste'. ¡Oh!
También es tomado ¡Oh!
por la 'guacamaya hacia el este',
'guacamaya hacia el norte',
'la que se encorva hacia el este',
'la que se encorva hacia el norte'.
Esta es su ave,
esta es el ave de las nuevas de las erupciones. ¡Oh!
¿Cómo cortar las erupciones?
¿Cómo? ¡Oh!: ¿Cuál es su árbol? ¡Oh!
¿Cuál es su arbusto de fuego? ¡Oh!
Lo creado de la nada ¡Oh!

²⁸² *Jicib*, pezuña, garra, JPP: 432

²⁸³ Signo de puntuación usados por el amanuense.

76. *tumen chacal colonte*²⁸⁴/ Por el ‘rojo pájaro carpintero’
 77. *hex u chabtabal* también es lo creado de la nada,
 78. *tu menel cha/cal nix che*²⁸⁵ por su causa, ‘roja uva de la costa’.
 79. *hex u kuchul be/ che* También llega ¡Oh!
 80. *chacal chacah*²⁸⁶ *be che/* ‘Rojo palo mulato o papelillo’ ¡Oh!

Página 105

folio 95

81. *hex u kuchul kakobe che/* También llega los fuegos o las erupciones. ¡Oh!
 82. *[u] sut nacobe che* Da vueltas alrededor con los dolores ¡Oh!
 83. *tumen u/ na* por su madre,
 84. *tumen u citobe* por sus padres
 85. *che max/ be chee /* ¡Oh! ¿Quiénes? ¡Oh!
 86. *u sisal yn kabe che* La frescura de mi mano (o brazo) ¡oh!
 87. *ca ti ulen be yn pabe* cuando vengo, hago pedazos a la
 88. *hunac/ ah kinam be che* ‘gran ponzoña’ ¡Oh!
 89. *uet u lac/ yn chacal sayab* junto con el cajete de mi ‘rojo manadero de agua’,
 90. *yn sacal sa/yab* mi ‘blanco manadero de agua’,
 91. *yn ekel sayab* mi ‘negro manadero de agua’,

²⁸⁴ *Colomte*, o *chahum*, pájaro carpintero, pájaro pinto, *Ceophloeus lineatus similis*, *Ceophloeus scapularis*, *EBM*: 330. CONABIO presenta varios géneros de la familia *Picidae* (<http://enciclovida.mx/especies/8003172>). Se esperaría el nombre de una planta en este pasaje, pero no hay ninguna planta en los vocabularios con este nombre.

²⁸⁵ *Nix che*, uvas de la costa, y muy sabrosas y el árbol que las lleva, *CMM*: 436. Roys la clasifica como *Coccoloba uvifera*, uva del mar, y su uso medicinal es para aliviar los ojos, *EBM*: 270. Otros nombres que recibe el árbol costero son *Kiiché*, *Ni' che'*, *Nii-ché*, *Niiche*, *Nixche'* (<http://enciclovida.mx/especies/166668-coccoloba-uvifera>)

²⁸⁶ *Chacah*, árbol del que se saca fuego, *Bursera simaruba* L., *Bursera sp.*, palo mulato, árbol papelillo. Roys describe sus amplios usos, desde el uso de su tronco para hacer fuego, su resina para masticar, como sus bondades medicinales para curar heridas, mordidas de serpiente, hinchazones, problemas de la piel, asma, diarrea, fiebre, venéreas y otras úlceras, encías infectadas y retención de la orina. El árbol en las fuentes consultadas por Roys se llama en español Gumbolimbo o Almacigo, *EBM*: 228, *CMM*: 185. CONABIO menciona entre sus nombres comunes, palo mulato y papelillo, por eso se darán las dos opciones en esta traducción para no confundirlo con el *tancasche* el cual también tiene como nombre común ‘palo mulato’, el cual solamente es mencionado en *Rbms* 6 (<http://enciclovida.mx/especies/6019063>).

92. <i>tin sis/cuntci u kinam be</i>	después que yo enfrié su fuerza o ponzoña,
93. <i>uet u lac/ be yn chacal zonet</i>	junto con el cajete de mi ‘rojo cenote’,
94. <i>yn sa/cal zonet</i>	mi ‘blanco cenote’,
95. <i>yn ekel zonet/</i>	mi ‘negro cenote’,
96. <i>tin siscunci u kinam be</i>	después que yo enfrié su fuerza o ponzoña,
97. <i>uet/ u lac yn chacal kax ek²⁸⁷ be/</i>	con el cajete de mi ‘roja aguada’,
98. <i>ekel kax ek be</i>	‘negra aguada’,
99. <i>[t]yn siscun/ci u kinam be che</i>	por mí se enfrió su fuerza o ponzoña. ¡Oh!

Página 106

folio 96v

100. <i>hex uet/ u lac be che</i>	También el cajete ¡Oh!
101. <i>yn chacal batil/</i>	Mi ‘rojo granizo’,
102. <i>yn sacal batil</i>	mi ‘blanco granizo’,
103. <i>yn ekel batil/</i>	mi ‘negro granizo’,
104. <i>tin siscunci u kinam/ <u>be che</u></i>	después que yo enfrié su fuerza o ponzoña. ¡Oh!
105. <u>Amen</u>	Amén.
106. <i>yuk lil chacah/</i>	Asperjar completamente el ‘palo mulato o papelillo’
107. <i>yetel caPel yc ¥ cab zezec/</i>	y dos chiles y miel poco a poquito
108. <i>¥ u kabil kutz zezec bin yukub lae</i>	y el zumo de tabaco poco a poquito hasta terminarse éste.

Texto 16

Página 106

folio 96v

1. <i><u>U pezil x chac anal kak²⁸⁸ lae/</u></i>	Esta es la ceremonia y oración o trampa para el ‘rojo cancerillo’.
-------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------

²⁸⁷ *Kax ek*, Roys propone que el sufijo *be*, se lea como enfática de la expresión, entonces *kax ek*, aguada, o agua de bosque como lo traduce en este pasaje; el *Cordemex* toma la entrada como aguada, Roys, 1965: 36, *DMC*: 389, contribución de Roys. Arzápalo omite el vocablo *kax* y solo lee *ek be*, estrecho sendero, Arzápalo 1987: 346.

²⁸⁸ Ya se ha mencionado la planta *Ix anal kak*, cancerillo, o *Asclepias curassavica* L. De acuerdo con Domingo Dzul Poot, encuentra la misma planta con otro nombre, *Ix anal polkuts*, es una hierba medicinal para curar heridas o llagas infectadas, y cura enfermedades venéreas, *DMC*: 16. Roys interpreta la enfermedad como cierta pequeña

2. <i>can ahau ti cab</i>	‘Cuatro soberano’ en la tierra,
3. <i>can ahau [ti] canal/</i>	‘cuatro soberano’ en el cielo,
4. <i>uchic u sihil</i>	ha acontecido el nacimiento,
5. <i>uchic u chabtabal/</i>	ha acontecido lo creado de la nada.
6. <i>max tah chabi</i>	¿Quién es el dueño que creó de la nada?
7. <i>max tah akabi/</i>	¿Quién es el dueño que amaneció?
8. <i>u chab u yum ti kin chac ahau/</i>	El creador de la nada su ‘padre solar gran soberano’,
9. <i>kol op u uich kin</i>	‘hábil ojo o rostro del guacamayo solar’.
10. <i>u chab kak²⁸⁹ bin/</i>	‘creador de la nada del fuego’, dicen
11. <i>kak tamaye²⁹⁰</i>	‘carbunclo de fuego’,
12. <i>kak ne chac pat²⁹¹/</i>	‘rojo cazón de la cola de fuego’,

Página 107

folio 97

13. <i>uuc ne chac pat</i>	‘rojo cazón de las siete colas’.
----------------------------	----------------------------------

úlceras, pero no especifica la fuente para este nombre (EBM: xv). CONABIO ofrece otros nombres en yucateco moderno para esta planta como *Analk'aak*, *Chak-anal-k'aak*, *Chak-hulubte'k'aak*, *Chak-kansel-xiu*, *Kabal-kumché*, *K'uchil-xiu*, *Sak-kansel-xiu*, *X-pol-k'uchil*, *X-pol-kutsil*, *Pool kuuts'*, *Anal xiiw*, *Anal k'aax* (<http://enciclovida.mx/especies/6026513>).

²⁸⁹ *Chab kak*, *chab kak*, *lichib kak*, cauterizar la llaga y tal hecho. Acuña agrega que esta expresión no aparece en ningún otro vocabulario y que entre los cachiueles de Guatemala significa ‘cometa grande que parece un globo de fuego’, BMTV: 178.

²⁹⁰ *Kak tamay*, carbunclo: animal fabuloso: término inventado; *kak tamay ek*, la piedra del carbunclo, JPP: 166. Para las dos entradas Beltrán dice, ‘que tiene la piedra luciente en la frente’ BEL: 228. *Kak tamay*, está asociado en los vocabularios a un animal fabuloso, o a una piedra con nombre europeo. Como infección cutánea, forma varios forúnculos interconectados, afectando capas profundas de la piel con múltiples aperturas que drenan pus, localizados generalmente en áreas vellosas, *The new enciclopedia británica: Vol. 2,856*. *Tamay*, también es una planta curativa, *Zuelania Roussoviae*, Pittier, o *volador*, la cual es prescrita para el asma y tos, diarrea, dolor de cabeza, dolor en el corazón, tiña, mordeduras de serpientes, erisipela, bubas, fiebres y problemas dentales, EBM: 283. CONABIO la refiere como la *Zuelania guidonia*, y sus nombres mayas son *Tanay*, *Totolonche*, *Xtamay*, *Sabak che'*, (<http://enciclovida.mx/especies/6028278>). En el contexto astronómico, *kak tamay*, se refiere a un cometa (Millbrath citando a Lamb, 1999: 250).

²⁹¹ *Ah kak ne xoi*, ‘tiburón de la cola de fuego’ dios de los pescadores nombrados por Landa en su descripción de la fiesta de los pescadores el día 7 Zip, Landa 2003: 174. *Xoc* es tiburón y *Pat* cazón o tiburón pequeño, posiblemente se trate de la misma entidad. Es de observar que Roys lee *Chapat*, ciempiés, Roys 1965: 37, pero el amanuense escribe claramente *chac pat* ‘rojo cazón’. Desde la transcripción de Roys muchos autores identifican esta entidad con el ciempiés reportado en el periodo Clásico en Palenque, el cual tiene atributos de la deidad solar (Helmke y Nielsen 2009: 67).

14. *yal bin yx/ chan te kak*²⁹² El hijo de la madre, dicen ‘pequeño (o celeste) madero de fuego’,
15. *yx chan te oyo/ch*²⁹³ ‘pequeño (o celeste) madero tenebroso’
16. *yal bin yx ho ti tzab*²⁹⁴ El hijo de la madre, dicen la ‘cinco en la constelación de los cascabeles’,
17. *yx ho/ ti munyal* ‘cinco de la tierna capa’.
18. *yal bin yx kan/tanen U.* El hijo de la madre, dicen ‘oruga lunar’.
19. *yal bin yx hom*²⁹⁵/*ti tzab* El hijo de la madre, dicen ‘enjambre en la constelación de los cascabeles’
20. *yx hom ti munyal/* ‘enjambre en la tierna capa del cielo’.
21. *yal bin yx culum chacah/* El hijo de la madre, dicen, el ‘ave asentada en el palo mulato o papelillo’.
22. *yal bin yx meklah u sihci/* El hijo de la madre, dicen ‘la que abraza’ después que nació.
23. *u pochactabal bin* Es agraviado, dicen,
24. *tume/n ah tabay*²⁹⁶ por ‘el que echa la cuerda’
25. *yicnal uuc yol/ sip*²⁹⁷ en compañía de ‘siete corazones del *sip*-deidad venado’,

²⁹² *Ix chan te kak*, “pequeño o celeste madero de fuego”, es un nombre similar a otro evento descrito en el texto para el *Oc tancas* o “frenesí caminante”. En ese texto se menciona a *Ix kak tan chel*, *Ix kak te caan*, *ix kak te munyal*, el madero de fuego en medio del arco del cielo y su tierna capa, *Rbms 17*.

²⁹³ *Oyoch*, Roys lo traduce como ‘pobre o mendigo’ (1965: 37), pero no encuentro en los vocabularios esa acepción. *Oyol*, desfallecer, acobardarse, desmayarse, rendirse, *JPP: 260*; *Oyçah*, acobardar, poner miedo, vencer y rendir a otro, *CMM: 458*. *Oy*, es raíz para eventos de miedo. Arzápalo traduce la expresión como “la miedosa” (1987: 347). Aquí se interpreta como un madero de fuego en el cielo por estar en el contexto de los cometas.

²⁹⁴ *Ix ho ti tzab*, es corregida por Roys como *Ix ko ti tzab* (1965: 37) El amanuense si se refiere a *Ix ho ti tsab*, *ix ho ti munyal*, la cinco constelación de los cascabeles, o la de los cinco cascabeles, o la quinta tierna capa del cielo.

²⁹⁵ *Ah hom*, trompetero que tañe la trompeta, *CMM: 44*. *Hom*, hoyo que deja el hundimiento de una cosa hueca; trompeta, bocina, clarín, enjambre de abejas o avispas campesinas, *JPP: 186*. *Hom* también es abismo o zanja, barranca oscura, *CMM: 258*. Esta última es la interpretación que toma Roys: ‘la que se sumerge en la constelación de los cascabeles’ (1965: 37). Arzápalo utiliza los dos significados ‘la que va sumergida tocando los cascabeles’, (1987: 347). En esta traducción se toma la acepción de enjambre, por estar asociado a las erupciones con fiebre y a con probables eventos astronómicos relacionados con lluvia de meteoros o cometas en la constelación de los cascabeles.

²⁹⁶ *Ah tabay*, dios de la caza, mencionado en *Rbms 77*.

²⁹⁷ *Sip*, *ah sip*, ‘el-ofrenda (venado deidad)’; deidades mayas de la cacería para los mayas actuales de Yucatán y Quintana Roo, espíritus que habitan los montes y se encargan de proteger a los venados y cazadores, *DMC: 730*, contribución de Alfredo Barrera Vásquez y Eric Thompson.

26. <i>can yah ual kak</i>	‘recio daño enemigo de fuego’,
27. <i>kok/ u mahantah</i>	grandes granos toma prestados
28. <i>yicnal ix ti/ cah puc</i>	en la casa de ‘la que mora en los cerros’,
29. <i>yicnal ix mosom puc/</i>	en la casa de la ‘señora remolino en los cerros’,
30. <i>yicnal ix u sih ma</i> ²⁹⁸	en la casa de ‘la que no ha nacido’,
31. <i>yicnal ix/ bolon puc</i>	en la casa de la ‘señora de los nueve cerros’.
32. <i>cumlic u cool/ na</i>	Hay que detener la desanudada madre,
33. <i>ti [t]som chi ti [t]som pul/</i>	‘perro liso que muerde’, ‘perro liso arrojador’.

Página 108

folio 98v

34. <i>u tahlahtabal</i>	Es palmoteado con fuerza
35. <i>ti canil ual</i>	por el ‘el abanico celeste o serpentino’
36. <i>ti/ canil xolil</i>	por el ‘el bastón de mando celeste o serpentino’.
37. <i>u binel bin</i>	Va, dicen
38. <i>yicnal /yx ca coyolcab</i>	en compañía de la ‘señora doblemente casta’,
39. <i>yicnal ix ma/ uayec</i>	en compañía ‘señora que sueña o se transforma’
40. <i>yicnal ix chich cit</i>	en compañía del ‘padre de las aves’,
41. <i>/ patum cit</i>	‘el padre modelador de aves’,
42. <i>cit u lum kik/</i>	‘padre de la tierra de sangre’.
43. <i>talebal u benebal u kakil</i>	La casta le viene del fuego
44. <i>u l/lum bil</i>	de la tierra de los huesos calcinados
45. <i>tu yoxlahun tas cab/</i>	de las trece capas de la tierra,
46. <i>ti metnale</i>	del inframundo,
47. <i>yicnal yx hun/ ahau</i>	en la casa de la ‘única soberana’,

²⁹⁸ *U sih ma*, Thompson la traduce como ‘la señora luna del nacimiento’ (1990[1970]: 243), pero el sufijo *ma* niega, se trata de lo que no nace o no tiene origen. Los Kekchí dicen que la primera fase de la luna se llama ‘la luna ha nacido’ (Thompson 1950: 236), en este contexto puede referirse a la luna nueva, que no ha nacido y se encuentra asociada a los cerros quizá escondida en los cerros.

48. <i>sisil ahau</i>	‘fría soberana’,
49. <i>yicnal ix/ bin ci</i>	en la casa de ‘la que va ebria’.
50. <i>cech kake</i>	Tú que eres el fuego de la dolencia,
51. <i>cech o/come</i>	tú que eres su columna.
52. <i>cex uch lome</i>	Aunque sea que ocurra la estocada.
53. <i>mac/ tah chabi</i>	¿Quién es el dueño que creó de la nada?
54. <i>u chab u yum ti kin/ chac ahau</i>	El creador es el padre ‘sol gran (o rojo) soberano’,
55. <i>col op u uich kin/</i>	‘ojo del guacamayo rojo solar’.
56. <i>u chab yn kak ti u lac</i> ²⁹⁹	El creador es mi fuego en el ídolo de barro (o cajete)

Página 109

folio 99

57. <i>kak tu/ tamaye</i>	fuego en el carbunclo’,
58. <i>kak ne chac pat u/</i>	‘rojo cazón de la cola de fuego’.
59. <i>yal bin ix chante kak</i>	El hijo de la madre, dicen ‘madero pequeño de fuego’.
60. <i>yal bin/ ix chante oyoch</i>	El hijo de la madre, dicen ‘madero pequeño tenebroso’.
61. <i>yal bin yx/ hom ti tzab</i>	El hijo de la madre, dicen ‘enjambre en la constelación de los cascabeles’.
62. <i>yal bin ix hom ti/ munyal</i>	El hijo de la madre, dicen ‘enjambre en la tierna capa’.
63. <i>yal bin ix kak tan/ chel</i>	El hijo de la madre, dicen ‘fuego en medio del arco del cielo’.
64. <i>yal bin ix culum cha/cah</i>	El hijo de la madre, dicen ‘ave asentada en el palo mulato o papelillo’.
65. <i>yal bin ix meklah oyte/</i>	El hijo de la madre, dicen ‘la que abraza el madero del temor’.
66. <i>yal bin ix meklah u sip</i>	El hijo de la madre, dicen ‘la que abraza el venado-ofrenda’.

²⁹⁹ Posiblemente la figurilla de la deidad solar.

67. <i>x/ ximbal u cah sut u cah</i>	Está caminando dando vueltas alrededor,
68. <i>u/lel u cah [u] tali tan yol can</i>	viniendo vino en el medio de la serpiente,
69. <i>yx/ ahau na³⁰⁰</i>	‘soberana madre’.
70. <i>yal bin yx kuknab/</i>	El hijo de la madre, dicen ‘retoño del lirio de agua’.
71. <i>yal bin x tan onot</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora en medio del cenote’.
72. <i>yal bin/ ix hun cumlah luk</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora uno que detiene el cenagal.
73. <i>yal bin/ix hun tiplah sus</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora uno que se asoma en la arena’
74. <i>cat sihi/</i>	cuando nació.
75. <i>u tahlahtabal bin</i>	Es palmoteado con fuerza, dicen

Página 110

folio 99v

76. <i>ti canil/ual</i>	por ‘abanico celeste o serpentino’,
77. <i>ti canil xole</i>	por el ‘bastón de mando celeste o serpentino’.
78. <i>u binel bin/ yicnal ah nohole</i>	Va, dicen a la casa del ‘sur’,
79. <i>yicnal ah/ ych uitzil</i>	a la casa ‘dentro del cerro’,
80. <i>yicnal ix calap</i>	a la casa de las ‘entremetidas sierras’
81. <i>yal/ bin ix chiticil³⁰¹ uaclahun/</i>	El hijo de la madre, dicen ‘la que va de casa en casa hasta dieciseis’ (¿?).
82. <i>yal bin yx hun tzelep uitz</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora uno que se ladea en el cerro’.
83. <i>ix/ hun tuchlah uitz</i>	‘señora uno que se asoma en el cerro’,
84. <i>u chab in ah/ yax cel uitz /</i>	crea de la nada mi ‘primer cerro del frío’,

³⁰⁰ *Ix Ahau na*, Roys la traduce como ‘palace lady’ (1965: 143) y por Thompson como ‘mistress mother’ y la asocia con la diosa lunar (1990[1970]: 244,)

³⁰¹ *Chiticil* sólo aparece asociado en los vocabularios a la frase *chiticil na*, o *chichi na*, de casa en casa, *JPP*: 74. Fue a mendigar de casa en casa, *bini ti kat matan chichi na*, *BMTV*: 469. De casa en casa, *chichi na*, *chi ticil na*, *BMTV*: 242. De casa en casa, o en cada casa, *CMM*: 201. Aquí se traduce como ir de casa en casa hasta dieciséis. Puede tratarse de un evento lunar.

85. <i>la tah chabi</i>	éste es el dueño que creó de la nada,
86. <i>la tah akabi</i>	éste es el dueño que oscureció (o amaneció).
87. <i>can kin [u] nac u toc ci ui/tz</i>	Cuatro días asciende la quema de leña en el cerro.
88. <i>ti el bin ah uuc calam</i>	Arde, dicen el ‘siete coralillo’;
89. <i>ti el/ bin ix ma ul</i>	arde, dicen ‘la sin faringe’;
90. <i>ti el bin yx co ti/ pam</i> ³⁰²	arde, dicen ‘el alocado tucán’,
91. <i>ti el bin kuk</i>	arde, dicen ‘el quetzal’;
92. <i>ti el bin/ yaxum</i>	arde, dicen ‘el primer ave’.
93. <i>uchic u toc</i>	Ha acontecido la conflagración,
94. <i>uchic/ u kinam kakil</i>	ha acontecido la fuerza de la pestilencia
95. <i>xut[h] u ni kak/</i>	Corta es la punta del fuego,
96. <i>chac ni cen</i>	roja punta del atavío
97. <i>chac toPen/ kak cat sihi</i>	‘rojo brote florido de fuego’, cuando nació.

Página 111

folio 100

98. <i>ximbal u cah sut/ u cah</i>	Está caminando, dando vueltas alrededor,
99. <i>chacal hilib</i>	‘roja vara que ata el guano’,
100. <i>sacal hi/lib</i>	‘blanca vara que ata el guano’.
101. <i>sut u cah</i>	Da vueltas alrededor,
102. <i>chacal nuchup/</i>	‘roja tijera del techo de guano’,
103. <i>sacal nuchup</i>	‘blanca tijera del techo de guano.
104. <i>sut u cah xim/bal u cah</i>	Está dando vueltas alrededor, caminando,
105. <i>cat sihi</i>	cuando nació.
106. <i>u tahlah/ tabal bin</i>	Es palmoteado con fuerza, dicen,
107. <i>ti canil ual</i>	por el ‘abanico celeste o serpentino’

³⁰² En el folio 24 se lee *ix co tipan*, y se interpreto como ‘señora alocada en lo alto’. En este folio se lee *ix co ti pam*, donde *pam* hace referencia a tucán o moza. Se escoge tucán porque en el contexto hay referencia a aves.

108. <i>ti canil/ xo</i>	por el ‘bastón de mando celeste o serpentino’.
109. <i>u lubul bin tan yol che/</i>	Cae, dicen en el corazón del árbol,
110. <i>tan yol aban</i>	en el corazón del arbusto.
111. <i>max u na max/ meki</i>	¿Quién es la madre? ¿Quién abrazó?
112. <i>yal bin ix kin sut/ nal</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora solar que gira alrededor de la caña de maíz’
113. <i>cat sihi</i>	cuando nació.
114. <i>u tahlahtabal/ bin</i>	Es palmoteado con fuerza, dicen,
115. <i>ti canil ual</i>	por el ‘abanico celeste o serpentino’
116. <i>ti canil xol/</i>	por el ‘bastón de mando celeste o serpentino’.
117. <i>u binel bin tan sasil chakan/</i>	Va, dicen medio de la clara sabana,
118. <i>yicnal yx chaclah yeeba/</i>	a la casa de la ‘cocida neblina’.
119. <i>u pulul bin tu pach</i>	Es arrojado, dicen a las espaldas
120. <i>u sulbal/</i>	del ‘árbol de su linaje’.

Página 112

folio 100v

121. <i>ti el bin chacal tentei</i>	Arde, dicen el ‘rojo bosque’;
122. <i>ti el/ bin chacal tuntun hai</i>	arde, dicen el ‘aguacero mediano’;
123. <i>ti el/ bin chacal muzen hai</i>	arde, dicen ‘el aguacero de troncos’.
124. <i>ti tah/chintabi ti pax</i>	Arrojó contra algo, se quiebra,
125. <i>bin acantun/</i>	dicen, ‘piedra asentada fija’.
126. <i>uchic u toc</i>	Ha acontecido la conflagración,
127. <i>uchic u kinam/ kaki[l]</i>	ha acontecido la fuerza de la pestilencia
128. <i>kax u tunil kak</i>	atadura de piedra de fuego;
129. <i>chac/ ni cen kak</i>	roja punta del atavío del fuego,
130. <i>chac toppen kak/</i>	‘rojo brote florido de fuego’
131. <i>ca sihi</i>	cuando nació.
132. <i>ximbal u cah sut u/ cah</i>	Está caminando, dando vueltas alrededor,

133. <i>chacal hilib</i>	‘roja vara que ata el guano’,
134. <i>chacal nu/chup</i>	‘roja tijera del techo de guano’,
135. <i>u tahlahtabal bin</i>	Es palmoteado con fuerza, dicen
136. <i>ti ca/nil ual</i>	por el ‘abanico celeste o serpentino’,
137. <i>ti canil xol</i>	por el ‘bastón de mando celeste o serpentino’.
138. <i>u lubul/ bin lakin kaknabil</i>	Cae, dicen al este del mar,
139. <i>ti el/ bin u chi suzi</i>	arde, dicen la orilla de la arena;
140. <i>ti el bin u chi/ kaknabi</i>	arde, dicen la orilla del mar;
141. <i>ti el yoc hai/</i>	arde, dicen el rio,

Página 113

folio 101

142. <i>ti el bin sayabi</i>	arde, dicen el manadero de agua,
143. <i>ti el bin puhi/</i>	arde, dicen la materia de la llaga,
144. <i>ti el bin Nab</i>	arde, dicen el emplasto;
145. <i>ti el bin halal</i>	arde, dicen la flecha.
145. <i>u/chic bin u haual buth</i>	Acontece que han de cesar las hinchazones,
147. <i>ti ix/ tu haal</i>	y entonces su conclusión.
148. <i>uchic u toc</i>	Ha acontecido la conflagración,
149. <i>uchic/ u kinam kak</i>	ha acontecido la fuerza de la pestilencia,
150. <i>kax u tunil/ kak chani cen</i>	atadura de la piedra de fuego pequeña ataviada,
151. <i>chac toPen/ kak cat sihi</i>	‘rojo brote florido de fuego’, cuando nació.
152. <i>ximbal u cah</i>	Está caminando,
153. <i>chacal/ hilib</i>	‘roja vara que ata el guano’,
154. <i>sacal hilib</i>	‘blanca vara que ata el guano’,
155. <i>chacal nu/chup</i>	‘roja tijera del techo de guano’,
156. <i>max tah chabi</i>	¿Quién es el dueño que creó de la nada?
157. <i>u chab/ bin</i>	Su creador de la nada, dicen

158. <i>chac uayab xoc</i> ³⁰³ /	‘gran ominoso tiburón’
159. <i>u çhab bin</i>	su creador de la nada, dicen
160. <i>chac mumul am</i> ³⁰⁴	‘rojas amontonadas hormigas’
161. <i>cha/cal hix lac</i>	‘rojo ídolo de barro <i>hix</i> ’
162. <i>yal bin</i>	es el hijo de la madre, dicen.
163. <i>Amen/</i>	Amén

Texto 17

Página 114

folio 101v

1. <i>Lay licil u ziscuntabal çam/</i>	Esta por el cual es enfriado echando en remojo
2. <i>chacuil ytt licil u siscunta/bal</i>	la fiebre y por el cual es enfriado
3. <i>kak lae ___/kak ti koho[an]</i> ³⁰⁵	este fuego. El fuego o erupciones del enfermo.
4. <i>U zisal uoc u zisal in kab</i>	La frescura de mi pie, la frescura de mi mano,
5. <i>ca/ tin sizcunah kak lae</i>	cuando yo enfrié este fuego de las erupciones.
6. <i>hoPel/ yn sacal bat</i>	Cinco mi ‘blanco granizo’,
7. <i>yn ekel bat/</i>	mi ‘negro granizo’,
8. <i>kanal bat</i>	‘amarillo granizo’
9. <i>ca tin sizcun/tah kak</i>	cuando yo enfrié el fuego de las erupciones.

³⁰³ *Chac uayab xoc*, Roys lo interpreta con el ‘rojo ominoso tiburón’, Roys 1965: 39. El vocablo *uayab*, solo aparece en los vocabularios referido a los cinco días que completan el año o *haab*: *uayab haab*, *uayab çhab*, *wayeb haab*, *JPP*: 375. *Xok*, tiene varias significaciones como tiburón, cuenta, contar, leer, lectura, obedecer, raíz, cintura, cadera. Podría leerse como ‘gran brujo tiburón’ o ‘la gran cuenta de los días aciagos’ por ser días peligrosos en los que ocurrían muchos rituales de limpieza para iniciar un nuevo ciclo. Thompson refiere un pasaje en el *Chilam Balam de Tizimín*, donde esta deidad es asociada con la limpieza y el inicio del fuego que fue encendido en la cola del tiburón, el cual se aferró al cielo y a las nubes (1990[1970]: 321). En este contexto es la descripción de un cometa o lluvia de meteoros.

³⁰⁴ *Mumul*, cosa muy junta o amontonada; *mumul u hokol kak uokol*, muy junto y amontonado sale por todo mi cuerpo el fuego de las viruelas, *CMM*: 416. Roys en su paleografía decide *mum ain* ‘cocodrilo lodoso’, Roys 1965: 39, pero no aparece en ninguna página del manuscrito esta expresión. Las amontonadas piedras *am* y el ídolo jaguar pueden ser una descripción de la enfermedad como erupciones en la piel, así como los fuegos observados en la bóveda celeste. Otra acepción para *am*, es el de las arañas pequeñas negras con puntos colorados en la espalda muy ponzoñosas que, de acuerdo con el *Calepino*, matan o dejan tiesos a los mordidos, *CMM*: 63.

³⁰⁵ *Kak ti kohan*, expresión que aparece en *Rbms* 101 cuando se inician los rezos para toda clase de erupciones. Esta localizada en la margen izquierda de la página.

- | | |
|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| 10. <i>oxlahun tas yn cha/cal potz</i> ³⁰⁶ | De trece capas son mis ‘rojas esmeraldas’, |
| 11. <i>yn sacal potz</i> | ‘blanca esmeralda’ |
| 12. <i>ekel/ potz</i> | ‘negra esmeralda’, |
| 13. <i>kanal potz</i> | ‘amarilla esmeralda’, |
| 14. <i>tin kamci/ u kinam kak</i> | después que yo tomé posesión de la ponzoña de fuego. |
| 15. <i>lae ek picte/ yn uayasba</i> | Ocho mil incordios (o estrellas) son mi señal |
| 16. <i>ca tin kamah/ u kinam kak</i> | cuando yo tomé posesión de la ponzoña de fuego. |

Página 115

folio 102

- | | |
|---------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| 17. <i>lae uet em/mic bacin</i> | ¿Con qué se bajan éstas? |
| 18. <i>yn sacal yxim/ ha</i> ³⁰⁷ | Mi ‘blanco maíz de agua-planta’. |
| 19. <i>yn kamci u kinam kak/</i> | Después que yo tomé posesión de la ponzoña de fuego |
| 20. <i>lae uet emic bacin</i> | ¿Con qué se bajan éstas? |
| 21. <i>yn sa/cal nab</i> | Mi ‘blanco emplasto o retoño’. |
| 22. <i>uchic yn kamic u/ kinam kak lae</i> | Ha ocurrido que yo tomo posesión de la ponzoña de fuego. |
| 23. <i>sam yn/ pak</i> | Hace un tiempo, yo siembro |
| 24. <i>u sisal uoc</i> | la frescura del pie, |
| 25. <i>u sisal yn kab</i> | la frescura de mi mano. |
| 26. _____ <i>Amen</i> _____/ | Amén |

³⁰⁶ *Potz*, No se encuentra en los vocabularios. Roys propone ‘vestido’ (1965: 39), por la frase *çin potz*, colgar paramentos, *DMEM*: 170. Arzápalo propone *pus*, cambiando el vocablo por *poj*, exprimir materia o podre (1987: 352). Las entradas más cercanas en los vocabularios es *potzil tun*, esmeralda, piedra preciosa verde, *BMTV*: 330; *Potz can kuch*, hilo basto y grueso, *DMME*: 379. Se propone ‘esmeralda’ con reserva, por las cualidades del enfriamiento de la dolencia cuya principal medicina es el uso del agua de lluvia que reverdece o atributo de la deidad de la lluvia: *Yaxhal Chac*.

³⁰⁷ *Ixim-ha*, *Lemna minor*, L., maleza de pato. Roys la identifica como una planta acuática común en los tanques de agua de Izamal, *EBM*: 249. *Ixi’mha’*, *xi’mha’*, planta diminuta que flota en las aguas quietas, *DMC*: 275. CONABIO la menciona con su nombre común como lenteja (<http://enciclovida.mx/especies/6022832>).

Texto 18

Página 115

folio 102

1. *Can tipte*³⁰⁸ *lae u thanil lae/* Este es ‘fuerte pulsación en el vientre’, estas son sus palabras.
2. *ten Club a chuu tech* Yo rezo y derribo tu planta parásita, a tí!
3. *max/ tah chabi* ¿Quién es el dueño que creó de la nada?
4. *u chab bin u yum/tah* El creador de la nada ha de mecer a
5. *uuc yol sip* ‘siete corazones del *sip*-deidad venado’.
6. *sam bacin sih[s]ic/* ¿Después de un tiempo cómo lo hace nacer?
7. *chacal cholop*³⁰⁹ ‘rojo desatador’,
8. *sacal cholop/* ‘blanco desatador’
9. *ekel cholop* ‘negro desatador’,
10. *kanal cholop/* ‘amarillo desatador’.
11. *yan ix bacin u uil* ¿Cuál es la razón para que acontezca?

Página 116

folio 102v

12. *yan ix/ u pak cat sihi* Sucede que se pega cuando nació.

³⁰⁸ Roys lo traduce como pulsación de serpiente en el abdomen, (Roys 1965: 40). Arzápalo lo traduce como cirrosis, (Arzápalo 1987: 352). *Tipte*, pulsación en el vientre, *JPP*: 327. *Can tipp te*, lombrices, enfermedades de ellas; *U canil nak, y motz u nak uinic*, lombriz que está en el estómago, *BMTV*: 447. *Can tipp te*, enfermedad de lombrices; Acuña anota que *can* debería leerse como recio o fuerte dolor de lombrices, *CMM*: 102. En esta traducción se sigue la sugerencia de Acuña, el rezo puede servir como propósito para todo tipo de dolor en el vientre, como ‘recio dolor en el vientre’. En este sentido Villa Rojas, en su estudio sobre las imágenes del cuerpo en Yucatán, encuentra que el *tipte* es un órgano “que sirve de punto de referencia a todo el sistema, tiene por función básica normar la actividad de las diversas partes del organismo: “Es como un reloj que marca el paso de todos los órganos’, dicen los informantes. Se le imagina en forma de tomate pequeño que se localiza debajo del ombligo, precisamente donde está el centro del organismo. Su presencia se nota debido a los latidos que emite, similares a los del tic tac del reloj, de donde le viene el nombre de *tipté*. Cuando por descuido o por accidente el *tipté* sale de su nicho, entonces, la persona se siente totalmente desajustada: pierde el sueño, el apetito, el deseo sexual, se hace pálida y va enflaqueciendo poco a poco” (Villa Rojas 1980: 36). La mención en el rezo de las deidades de la caza y sus cuerdas, como del movimiento giratorio de los astros, pueden relacionarse con la alineación y desajuste del cosmos interno que causa la fuerte palpitación.

³⁰⁹ *Cholop*, este vocablo no aparece en ningún vocabulario, pero su raíz, es aflojar, destorcer lo torcido, desatar lo liado; *cholol*, destorcido; *cholpahal*, destorcerse lo corchado, desarrollarse lo enroscado, aflojarse, *JPP*: 77. Roys traduce como ‘el que afloja’ (1965: 40) y Roys como diarrea (1987: 353).

13. <i>sam bacin/ sihi u tab u chin</i>	¿Cómo hace ya un tiempo nació la cuerda que se inclina?
14. <i>ah uc yol/ sip</i>	‘Siete corazones del <i>sip</i> -deidad venado’,
15. <i>u tab u chulul</i>	la cuerda del arco para tirar flechas
16. <i>cat sihi/</i>	cuando nació,
17. <i>tah uuc yol sip</i>	el propietario ‘siete corazones del <i>sip</i> -deidad venado’,
18. <i>cat sihi</i>	cuando nació.
19. <i>max/ u na</i>	¿Quién es la madre?
20. <i>yal bin ix hun tiplah³¹⁰/ can</i>	El hijo de la madre, dicen ‘señora uno sobresale en la serpiente’,
21. <i>yx hun tiplah³¹¹ munyal/</i>	señora uno que sobresale en la tierna capa’.
22. <i>tu tiPah³¹² bin kin</i>	Lo excedió en tamaño, dicen el Sol,
23. <i>tu tiPah bin/ U.</i>	lo excedió en tamaño, dicen la Luna,
24. <i>tu tiPah bin ek</i>	lo excedió en tamaño, dicen la estrella.
25. <i>hunac ah/ pec</i>	‘gran movimiento’,
26. <i>hunac ah sut</i>	‘gran movimiento giratorio’.
27. <i>xotex/u cal</i>	Corten ustedes de un golpe su garganta,
28. <i>cex cantul ti ku cex/</i>	aunque sea ‘cuatro deidad’,
29. <i>cantul ti bacabe</i>	aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’.
30. <i>cante yn/ chacal Peleb</i>	Cuatro son mis grandes picotas

³¹⁰ Para este vocablo la ‘p’ debe ser glotalizada porque no existen entradas con *tip*. *Tipp*, exceder en medida, porción o tamaño; cosas que aparecen en lo alto, sobresalen a otras en altura, de ahí pulso, pulsación; *tipplaahal*, asomarse, comenzar a nacer, aparecer, excederse en medida común de otras cosas, *JPP*: 827.

³¹¹ Para este vocablo la ‘p’ debe ser glotalizada porque no existen entradas con *tip*. *Tipp*, exceder en medida, porción o tamaño; cosas que aparecen en lo alto, sobresalen a otras en altura; *tippah*, hacer que algo exceda a la medida, porción o número; *tipplaahal*, asomarse, comenzar a nacer, aparecer, excederse en medida común de otras cosas, *JPP*: 327.

³¹² Roys traduce “causó al sol que pulsara”, y así la luna y las estrellas, como titilar (1965: 40). Arzápalo traduce como que poner en lo alto a los astros (1987: 353). *Tipontipp*, pulso, pulsación; *tipplac*, cosa que pulsa como el corazón o se mueve como pulso, *JPP*: 327. En esta traducción se decide aumentar en tamaño, número o porción porque el contexto narrativo de este pasaje refiere el asomarse de los astros, lo cual ocurre en el amanecer o el atardecer, en cuya aparición o perspectiva aumentan de tamaño.

31. *hek tin xot/ci u cal*
 32. *hek tin Felci u hol/mal*
 33. *hek u col chab*

con las cuales después corté de un golpe la garganta,
 con las cuales después descascaré la parte blanda,
 el cual es el ‘despojo de la creación’,

Página 117

folio 103

34. *u cool/ akab*
 35. *ma uencij*
 36. *ma coylacij/*
 37. *yokol uinicil te*
 38. *uinicil tun/*
 39. *tu menel tin chimtex*
 40. *tah/lahtex*
 41. *tu cal ual tu*
 42. *cal xol/*
 43. *cex cantul ti ku*
 44. *cex cantul/ ti bacabe*
 45. *cam tun in uayas/ba*
 46. *yn ualic ca tin camchetAh/hech*
[camchatahech]
 47. *tu ca cobol a na*
 48. *tu ca/ cobol a yum*
 49. *liken a uile liken/ a pate*
 50. *cuyum kik kech/*
 51. *kan chaah kik kech bacin/*
 52. *kokob kik kech bacin*

‘atadera floja de la oscuridad’,
 después que no durmió,
 después que no se serenó,
 sobre la ‘humanidad de madera’
 ‘humanidad de piedra’,
 por su causa yo los apedreo a ustedes.
 Palmoteen ustedes con fuerza
 con el ‘poder del abanico’,
 con el ‘poder del bastón de mando’,
 aunque sea ‘cuatro deidad’
 aunque sea ‘cuatro *bacab*’.
 La piedra en remojo es mi señal,
 yo lo dije cuando te remojé
 en las vergüenzas de la madre,
 en las vergüenzas de tu padre.
 Levanta tu mirada, levanta tu figura
 ‘serpiente *cuyum* sangrienta torcida’
 ‘amarilla serpiente goteadora sangrienta torcida’
 ¿Cómo?
 ‘*kokob*- serpiente sangrienta ladeada’ ¿Cómo?

Página 118

folio 103v

53. *calam/ kik kech bacin* ‘serpiente coralillo sangrienta torcida’ ¿Cómo?
54. *xotex u cal/* Corten ustedes de un golpe la garganta,
55. *Pelex tu holmal* destrocen ustedes en sus partes blandas.
56. *cante yn/ chacal Peleb* Cuatro son mis grandes picotas,
57. *hek tin xot cu/ cal* con las cuales corto de un golpe aquella garganta,
58. *u cool chab* ‘atadera floja de la creación’,
59. *u cool akab/* ‘atadera floja de la oscuridad’,
60. *ma uencij* después que no durmió,
61. *ma coylacij* después que no se serenó,
62. *uinicil/ te* ‘humanidad de madera’,
63. *uinicil tun* ‘humanidad de piedra’,
64. *tu menel pic/chim bin* por su causa se arroja piedras, dicen,
65. *tumen hun sip³¹³ can/* por ‘uno desarmador del arco en la serpiente’
66. *yx hun sipit munyal* ‘señora uno en conjunción en la tierna capa’.
67. *u lubul/ bin pach can lakin* Cae, dicen, a las espaldas de la serpiente, al este,
68. *ti ix tu tiPah/ yam* allá donde lo excedió en número las olas,
69. *ti ix tu tiPah susi* allá donde lo excedió en número la arena,
70. *ti tu tiPah/ tu hol* allá donde lo excedió en tamaño en la entrada del
71. *chacal kabal* ‘rojo torno’,
72. *ti tiPix/ tu hol* allá la ballesta en la entrada de la
73. *chacal boken haa* ‘roja agua mezclada’.
74. *tu/ tiPah chacal tente* Lo excedió en tamaño el ‘gran bosque’,
75. *ma ue/neci* después que no durmió,
76. *ma coylaci* después que no se serenó la
77. *uinicil te/* ‘humanidad de madera’,
78. *uinicil tun* ‘humanidad de piedra’,

³¹³ *Zip*, desarmar el arco, el lazo, DMSF: 137(v.2).

79. *tu menel timch/ch̄intex* por su causa ¡Empujen ustedes con ímpetu!
80. *tahlahtex* ¡palmoteen ustedes!
81. *tu cal ual/* con el ‘poder del abanico’
82. *tu cal xol* con el ‘poder del bastón de mando’.
83. *cex cantul ti ku/* Aunque sea ‘cuatro deidad’,
84. *cex cantul ti bacabe* aunque sea ‘cuatro *bacab*’.
85. *u lubul/bin tu che tu yaban* Cae, dicen en su árbol, en su arbusto,
86. *chacal/pakam³¹⁴ tu kam cuch³¹⁵* ‘rojo nopal’ con su albarda
87. *macx/ba* ¿Quién es aquél?
88. *uinicil te* ‘humanidad de madera’,
89. *uinicil tun/ tu kam cuch³¹⁵* ‘humanidad de piedra’, con su albarda.
90. *chac tan cul ix/* Hacia el oriente se asienta de orina,
91. *yx chac ek³¹⁶ ix uixum* roja oscura (o la estrella de la mañana-venus) es la orina del ave meadora,
92. *chac/ tan ix x̄³¹⁷ uixum* hacia el oriente está la orina del ave meadora.
93. *la baca u/ ch̄ich̄il* De manera que ésta es su ave,
94. *la baca u mutil* de manera que ésta es su ave de las nuevas.
95. *u lu/bul bin yicnal* Cae, dicen en compañía del
96. *sin tunbul/ ahau* ‘nuevo soberano’.
97. *tin ch̄imtex tahlah/tex* Le lanzo piedras a ustedes, les palmoteo

³¹⁴ *Pakam, pakan, nopal, tuna, Opuntia dillenii (Ker-Gaw), EBM: 273.* Sus nombres actuales en maya son *Pak'an, Yax-pak'an* (<http://enciclovida.mx/especies/145092-opuntia-dillenii>)

³¹⁵ *Kam cuch, albarda, enjalma, JPP: 167.* Almohada para proteger el lomo de los animales de carga, probablemente su usa para describir la hoja del nopal, la cual carga los nuevos brotes o sus frutos.

³¹⁶ *Chac ek, lucero del día, CMM: 186.* Roys sugiere que es un insecto clasificado por Pacheco Cruz como avispa, (Roys 1965: 132). *Chac ekel, tigre de manchas negras con fondo rojo, JPP: 65.* También puede hacer referencia a la combinación de colores como lo señala Arzápalo, describiendo la orina, (Arzápalo 1987: 355). Es muy probable que en este contexto el especialista esté evaluando la orina del paciente como método diagnóstico y el ave que orina sea el ave agorera.

³¹⁷ La consonante es tachada como corrigiéndose.

98. *tu cal ual*

con el ‘poder del abanico’,

99. *tu cal xol/*

con el ‘poder del bastón de mando’.

Página 120

folio 104v

100. *u lubul bin yicnal*

Cae, dicen a la morada de

101. *yx kam/ kinib³¹⁸ te*

‘recia fuente de calor de madera’,

102. *yx kan kinib tun/*

‘amarilla fuente de calor de piedra’

103. *tix tu čhaah u kinami*

y allí es donde tomó la ponzoña

104. *yetel/ u bay*

y de la misma manera

105. *chibali chucnahci/*

mordió después que cazó con los lazos.

106. *ti ix oc tu kax mucabi/*

Quizá penetra en la atadura del horno de cántaros.

107. *heku lubul bin yicnal*

Cae, dicen en compañía del

108. *yx/ kak yol mat*

‘fuego en el corazón del ámbar’,

109. *u cool čhab*

la ‘atadera floja de la creación’,

110. *u col/ akab*

la ‘atadera floja de la oscuridad’,

111. *ma ueneci*

después que no durmió,

112. *ma coylaci/*

después que no se serenó la

113. *uinicil te*

‘humanidad de madera’,

114. *uinicil tun*

‘humanidad de piedra’,

115. *tu/ menel timčhintex*

por su causa ¡Empujen ustedes con ímpetu!

116. *tahlah/tex tu cal ual*

Palmoteen con fuerza con el ‘poder del abanico’,

117. *tu cal xol*

con el ‘poder del bastón de mando’.

118. *xo/tex u cal*

¡Corten de golpe su garganta!

119. *cex cantul ti ku/*

Aunque sea ‘cuatro deidad’,

120. *cex cantul ti bacabe*

aunque sea ‘cuatro *bacab*’.

³¹⁸ Roys interpreta *kinib*, como calentador, ‘dama amarilla del madero calentador’, ‘dama amarilla de la piedra calentadora’, Roys: 1965: 41. Arzápalo interpreta *kinib* como calendario, por *kin*, tiempo, Arzápalo 1987: 356. El contexto sugiere al efecto caliente de donde se obtiene la ponzoña.

121. *u lubul /bin yicnal* Cae, dicen en compañía del
 122. *[t]som čhim* ‘perro liso lanza piedras’
 123. *[t]som/ pul* ‘perro liso lanzador,

Página 121

folio 105

124. *yicnal can yah ual kak/ke* en compañía de ‘recio daño enemigo de fuego’.
 125. *ti ix tu čhaah* Allí es donde tomó
 126. *u kah u chi/* lo amargo de su boca,
 127. *u suə u chi* lo agrio de su boca.
 128. *ti [ix]x tu kasah* Allí es donde arruinó el
 129. *su/huy opi* ‘virgen loro’,
 130. *ti [i]x tu kasah* allí es donde arruinó a los
 131. *ix bolom/ puci* ‘nueve cerros’.
 132. *chibalnahci* después que mordió
 133. *chucnah/ci* después que cazó con los lazos,
 134. *ti xoti u cal* cortó de un golpe su garganta,
 135. *tumen bolon ti/ ku* por ‘nueve deidad’
 136. *oxlahun ti [ku]* ‘trece deidad’,
 137. *ma uenci* después que no durmió,
 138. *ma/ coyłaci* después que no se serenó,
 139. *uinicil te* ‘humanidad de madera’,
 140. *uinicil tun/* ‘humanidad de piedra’,
 141. *tu menel u lubul bin yicnal/* por su causa cae, dicen, en la morada de
 142. *sac buthul yk³¹⁹* ‘blanco viento embutido’.
 143. *ti tu čah u/ sac cimili* Allí tomó el desmayo,

³¹⁹ *Buuthul*, ser embutido, llenado, henchido, *JPP: 34*, puede estar haciendo referencia a las flatulencias como Roys sugiere (1965: 42) o aerofagia, como Arzápalo lo anota (1987: 357).

144. *u sac keluci* el ‘blanco sudor del enfermo’,
 145. *u/ sac hayabi* el ‘blanco bostezo’.
 146. *u lubul bin yic/nal tukbil acane* Cae, en compañía del ‘hipo quejoso’,
 147. *tix tu/ leɔah yom acani* allí es donde lamió la espuma que gime,
 148. *ti tu c̄haah/ u tuz yki* allí es donde tomó el ‘boqueo moribundo’.

Página 122

105v

149. *cante yn chacal/ Peleb* Cuatro mis ‘rojas picotas’,
 150. *tin can xotcuntah/* yo fuertemente la corté de un golpe,
 151. *tin can maxcuntah* yo fuertemente la magullé,
 152. *u col/ c̄hab* la ‘atadera floja de la creación’,
 153. *u cool akab* la ‘atadera floja de la oscuridad’;
 154. *ma uen/ci* después que no durmió,
 155. *ma coylaci* después que no se serenó,
 156. *uinicil tun/* la ‘humanidad de piedra’,
 157. *uinicil te* ‘humanidad de madera’,
 158. *tu menel tin c̄him/tex* por su causa les lanzo piedras a ustedes.
 159. *tahlahtex tu cal ual* Palmoteen con el ‘poder del abanico’,
 160. *tu/ cal xol* con el ‘poder del bastón de mando’,
 161. *cex cantul ti ku/* aunque sea ‘cuatro deidad’
 162. *cex cantul ti bacabe* aunque sea ‘cuatro *bacab*’.
 163. *ɔam/ tun yn uayasba* La piedra mojada es mi señal
 164. *ca tin ɔam/chektahech* cuando te remojé
 165. *tu ca cobol a/ na* en las vergüenzas de tu madre,
 166. *tu ca cobol a yum* las vergüenzas de tu padre.
 167. *cech/ u cool ale* Tú eres la ‘atadera floja hijo de la madre’,
 168. *u cool mehene* ‘atadera floja hijo del padre’.

169. *Amen/*

Amén

Texto 19

Página 122

folio 105v

1. *Ahau can*³²⁰ *tu nak uinic lae/*

Esta es la serpiente de cascabel en el estómago del hombre.

2. *can ahau*

‘cuatro soberano’,

3. *hunuc can ahau/*

‘único cuatro soberano’.

Página 123

folio 106

4. *Sam ech tun bacin sih[s]ic/*

¿Cómo ya hace un rato tú lo haces nacer?

5. *u canil chab*

‘Serpiente de la creación’,

6. *u canil akabe/*

‘serpiente de la oscuridad’.

7. *same tun bacin sihi[s]ic*

¿Cómo ya hace un rato lo haces nacer?

8. *chac/ u ba ahau*

‘Rojo por sí mismo soberano’.

9. *sam ech tun ba/cin sih[s]ic*

¿Cómo ya hace un rato tú lo haces nacer?

10. *sac uba ahau*

‘Blanco por sí mismo soberano’.

11. *sa/me tun bacin sih[s]ic*

¿Cómo ya hace un rato lo haces nacer?

12. *ek uba/ ahau*

‘Negro por sí mismo soberano’.

13. *same tun bacin sih[s]ic/*

¿Cómo ya hace un rato lo haces nacer?

14. *kan uba ahau*

‘Amarillo por sí mismo soberano’.

15. *cante u cul/lub*

Cuatro son las ‘ramadas’,

16. *cante u yacan tunil*

cuatro son sus ‘bien cimentadas piedras’.

17. *hun/ yah ual cab*

‘Uno daño enemigo de la tierra’,

18. *hun yah ual ano/m.*³²¹

Uno daño enemigo del primer hombre’:

³²⁰ *Ahau can*, serpiente o víbora de cascabeles en la cola, *Crotalus sp.*, EBM: 327. CONABIO reporta la serpiente de cascabel yucateca como *Crotalus durissus* subsp. *Tzabcan* (<http://enciclovida.mx/especies/8001319>).

³²¹ Signo de puntuación usados por el amanuense. El vocablo *Anom* es mencionado cinco veces a lo largo del manuscrito en *Rbms* 123, 129, 135, 176 y 177. De acuerdo con el *Calepino* se trata del primer hombre o Adán,

19. <i>hek u xotol bin u cal</i>	Al cual se corta de un golpe, dicen su garganta,
20. <i>tu/men u na</i>	por su madre,
21. <i>tumen u cool</i>	por su despojamiento;
22. <i>hek/ uicil bin u kik kel</i>	el cual es asperjado, dicen, su sangre tostada;
23. <i>yocol bin/ ti ix uix unil</i>	gotea dicen, allí quizá la orina ordinaria,
24. <i>u kik kel oc/ bin</i>	la sangre tostada penetra, dicen
25. <i>x buhumil</i> ³²²	<i>buhum</i> -serpiente (o la aparente preñez de)

Página 124

folio 106v

26. <i>ix cuyum/ sucil</i>	‘serpiente <i>cuyum</i> mansa’,
27. <i>yx cuyum chakanil/</i>	‘serpiente <i>cuyum</i> sabanera’,
28. <i>yx ho ti tzab</i>	‘señora cinco de la constelación de los cascabeles’,
29. <i>yal Pentac</i>	hija de la esclava,
30. <i>ya/l ix munach</i>	hija de la cautiva,
31. <i>ix catil ahau/</i>	‘soberana de la tinaja’,
32. <i>yx ma cil ahau</i>	‘soberana del maíz no descascarado’,
33. <i>yx pokol pic/</i>	‘la de los ocho mil pulgones’,
34. <i>yx hun puɔub kik</i>	‘señora uno que echa sangre a bocanadas’,
35. <i>hek u lu/bul bin yicnal</i>	la cual cae, dicen en compañía del
36. <i>kin pat ax uinic/</i>	‘sol formador de verrugas en el hombre’.
37. <i>u leɔic bin yom to yom acan/</i>	La lame, dicen la espuma hasta la fermentación que gime.

CMM: 64. En el *Popol Vuh*, tanto Christenson (2007: 69) como Craveri (2007: 441) traducen como la efígie o muñeco formado. Christenson aclara que el vocablo alude a algo creado de la imagen de un modelo o molde y que es usado en contextos donde se presagia la falsedad o falta de inteligencia, características de las efígies de madera que fueron creadas temprano.

³²² *Ah buhum chakan*, culebras grandes que hacen mucho ruido cuando andan y son muy ponzoñosas, *CMM: 35* *Buhum*, enfermedad de mujeres, que parece que están preñadas y no lo están; *Ix buhum*, estéril, no es vocablo honesto, *CMM: 90*.

38. <i>u lubul bin yicnal</i>	Cae, dicen en compañía de
39. <i>ix bolon/ob an</i>	‘los nueve retumbos’.
40. <i>u lubul bin yicnal</i>	Cae, dicen junto con el
41. <i>sac/ɔampul acat</i>	‘blanco tintero sumergido’.
42. <i>u lubul bin/ yicnal</i>	Cae, dicen junto con la
43. <i>yx bolon sut ni</i>	‘señora nueve que gira alrededor de la cumbre’;
44. <i>cal/[u] mak</i>	fuertemente desuella
45. <i>u chij ych can</i>	la orilla del rostro de la serpiente,
46. <i>yocol/ bin ti ix xulub mascabil/</i>	penetra, dicen allí el ‘cuerno de metal’
47. <i>u ni</i>	en el hocico,

Página 125

folio 107

48. <i>yocol bin ti zuhuy puɔil</i>	penetra, dicen allí la virgen aguja
49. <i>u/ co</i>	en su diente.
50. <i>yocol bin ti kupbil zahumil³²³/</i>	Introduce, dicen la <i>sahum</i> -planta cortada de golpe
51. <i>u yak</i>	en la lengua,
52. <i>yx luluth pechechech/</i>	el estrecho huso de hilar
53. <i>u ne</i>	por el rabo,
54. <i>u ɔipit kab in ix hun/ ahau</i>	el anillo de mi ‘única soberana’;
55. <i>yan tijc yocol bin ti pix/bil boc</i>	teniendo allí, penetra, dicen el abrigo oloroso
56. <i>u chochel</i>	de sus tripas.
57. <i>sasac mu/kay bin u kikel</i>	Blancuzcas cochinillas dicen, el semen (o sangre)
58. <i>hek u puczika/le si kan</i>	el cual su corazón es la ofrenda preciosa;
59. <i>he bin u ka a he</i>	he aquí dicen, la hiel de tu huevo.

³²³ *Sahum, sahom, Zexmenia hispida, var. Ramosissima, Greenm*, los textos médicos la prescriben para el asma, dolor en los huesos y convulsiones, problemas del hígado y escalofríos, *EBM*: 308. CONABIO la registra en lengua maya como *sahum* o *tah*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6045744>)

60. *yocol/ bin tu xililyaax ca*
61. *u kaxal/tun bin tu hol uitz*
62. *tu hool/ cacab*
63. *u canhal bin chac*
64. *u/ canhal bin uitz kaxic*
65. *u col/ chab sut ni cal*

66. *picchimtex/ bin*
67. *pach can lakin*
68. *pach can/ chikin*
69. *u kaxal bin tu chi kak/nab*

Penetra, dicen en el esponjado verde bazo.
Su atadura en la piedra, dicen en la entrada del cerro,
en la cumbre, la tierra alta.
Se cansa dicen, mucho
se cansa, dicen lo atado en el cerro,
la ‘atadera floja de la creación’, da vueltas alrededor
de la cumbre.
Arrojen ustedes con fuerza, dicen,
a las espaldas de la serpiente, al este,
a las espaldas de la serpiente, al oeste.
Su atadura, dicen en la orilla del mar.

Página 126

folio 107v

70. *u canhal bin ukum*
71. *u/ canhal bin zuc kaxic*
72. *u col/ al*
73. *u col chab*
74. *u cool akab*
75. *u/ lubul bin pach can nohol/*
76. *yelel bin oioic*
77. *yelel bin mu/suyi*
78. *u canhal bin u chel bub/*
79. *u canhal bin u chel macan/*
80. *uuc can ahau*
81. *hun ahau/*
82. *Amen*

Se cansa, dicen, la ciénaga del mar;
se cansa, dicen lo atado manso,
la ‘atadera floja hijo de la madre’
la ‘atadera floja de la creación’,
la ‘atadera floja de la oscuridad’.
Cae, dicen a las espaldas de la serpiente, al sur.
Arde, dicen la pezuña;
arde, dicen lo cercenado.
Se cansa, dicen las columnas del arco
se cansa, dicen el arco de la enramada.
‘siete cuatro soberano’,
‘uno soberano’.
Amén

Texto 20

1. Kan chah³²⁴ can tu nak uinic lae/
2. *hunu can ahau*
3. *can ahau ac/ akab*
4. *sam tun bacin yn kamab/ a kinam*
5. *chacal kan chah*
6. *sam/ tun bacin yn can maxcun/tech*

Esta es la ‘amarilla serpiente goteadora’ en el vientre del hombre.

‘Único cuatro soberano’,

‘cuatro soberano tortuga oscuridad’.

¿Cómo después de un tiempo yo recibo tu ponzoña

‘roja amarilla serpiente goteadora’?

¿Cómo hace un tiempo ya yo reciamente te machuco

7. *zacal kan chah sam tun/*
8. *bacin yn xotob a cal*
9. *chacal/ cuyum*
10. *sacal cuyum*
11. *sam tun/ bacin yn can maxcunech*
12. *yo/kol yax uinicil te*
13. *yax uini/cil tun*
14. *sam tun bacin yn cop/cunech*
15. *sam tun bacin yn/ chelcunech*
16. *bal tun*
17. *bacin/ u uayasba u hol u cal*
18. *u yax/ cal hobon tab*
19. *ti tun bacin lic/a zut tij zuhuy cat*
20. *ti tun ba/cin tah chah a kinam*

‘blanca amarilla serpiente goteadora’?

¿Cómo hace un tiempo ya corto de golpe tu garganta

‘roja serpiente *cuyum*’,

‘blanca serpiente *cuyum*’?

¿Cómo hace un tiempo ya yo fuertemente te machuco

sobre la ‘primera humanidad de madera’,

‘primera humanidad de piedra’?

¿Cómo hace un tiempo yo te enrosco?

¿Cómo hace un tiempo ya te tiendo sobre algo?

¿Qué es entonces?

¿Cuál es mi señal en la entrada de la garganta?

La verde apertura hueca de la soga.

¿Allí entonces cómo sueles dar vueltas a la virgen olla de barro?

¿Allí entonces cómo gotea reciamente tu ponzoña?

³²⁴ *Kan chhah*, culebra grande sin ponzoña, BMTV: 220. No se encuentra identificada.

21. *ta leɔci u/ chacau haail*³²⁵ *tij zuhuy cat/* Después que lamiste el chocolate (o agua caliente) en la sagrada olla de barro,
22. *ti ba ca ta leɔah u yom chau/ haa loe* en persona lamiste la espuma del chocolate (o agua caliente),

Página 128

folio 108v

23. *ti ba ca ta čhaah a ki/nami* en persona tomaste tu ponzoña,
21. *ti ba ca ta luk sacal/ sin tuni*³²⁶ en persona tragas la blanca piedra de baño,
22. *ti ba ca ta čhah/ u kinami* en persona goteaste la ponzoña.
23. *pel u na ta uach*³²⁷/ ¡Las vergüenzas de tu madre en tu miembro!
24. *sam tun bacin yn xotobech/* ¿Cómo hace un tiempo ya te corto de un golpe
25. *yokol yax uinicil te* sobre la ‘primera humanidad de madera’,
26. *yokol/ yax uinicil tun* sobre la ‘primera humanidad de piedra’?
27. *bal tun/* ¿Qué es entonces?
28. *bacin yn uayazba cen/ tij uli* ¿Cuál es mi señal cuando yo digo que vino?
29. *yn copcinech* Yo te enrosco
30. *cha/cal kan čhaah* ‘roja amarilla serpiente goteadora’.
31. *bin a uilab/ yn tal* Haz de ver mi venida,
- ma a uilic yn lukul/* mas no has de ver mi partida.
32. *sam yn puchub a uich* Hace un rato desmorono tu rostro
33. *sacal/ puch*³²⁸ ‘blanco espinazo’ (o deidad de la muerte),
34. *chacal puɔ* ‘roja aguja’.
35. *Amen-* Amén.

³²⁵ *Chacau haail*, tanto Roys como Arzápalo leen chocolate, por la entrada *chacau haa*, *BMTV: 143*. Pero también puede ser agua caliente, *chacau haa*, *BMTV: 72*.

³²⁶ *Sin tun*, la piedra de baño también se menciona en *Rbms 66, 82 y 180*.

³²⁷ *Pel u na ta uach*, imprecación constante que se dice al cargador de la dolencia o animal que ha sido cazado y que está siendo sacrificado.

³²⁸ *Puch, ah puch*, deidad de la muerte que se representaba como un esqueleto descarnado; *DMC: 670*, contribución de Ralph Roys. Espinazo, espalda, lomo; cámaras de humor; horadar para sacar materia, *JPP: 289*

Texto 21.

Página 128

folio 108v

1. Can tu nak uinic lae/

Esta es la serpiente en el vientre del hombre.

Página 129

folio 109

2. *Yax hun ahau*

‘Primer uno soberano’

3. *uatal tun ba/cin yn cah*

¿Entonces cómo me estoy poniendo de pie?

4. *yn peꝛebech/*

Te comprimo con mi mano.

5. *cech col ale*

Tú eres la ‘tapadera floja hijo de la madre’.

6. *can kin tun/ bacin*

¿Cómo ya por cuatro días

7. *lic a zut*

sueles dar vueltas alrededor?

8. *can kin tun/ bacin*

¿Cómo ya por cuatro días

9. *lic a pec lic a sut*

sueles moverte, sueles ir de un lado a otro?

10. *tu/men a na*

Por tu madre,

11. *tumen a yum*

por tu padre.

12. *cech/ u col al*

Tú eres el ‘desanudado hijo de la madre’,

13. *u col akabe*

‘despojo de la oscuridad’.

14. *sam tun/ yn can maxcunech*

Hace un tiempo entonces yo reciamente te magullo,

15. *cech/ chacal uayan choche[l]*

a ti! ‘roja emponzoñada tripa’

16. *sih/cech*

cuando naciste.

17. *bacin ti yol yke*

¿Cómo en el ‘corazón del viento’?

18. *cech/ chacal ahau can*

Tú eres la ‘roja serpiente de cascabel’

19. *ca tun ba/can emech yicnal*

y entonces pues descendiste en compañía del

20. *sacal a/nom*

‘blanco primer hombre’,

21. *sacal uinic*

‘blanco hombre’.

22. *max yn ua/yasba*

¿Quién es mi señal

23. *ca tin maxcun/naheche*

cuando te magullé?

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| 24. <i>hunac ah thal/cunahen</i> | ‘yo soy el gran asentador’, |
| 25. <i>hunac ah chel/cunahen</i> | ‘yo soy el gran tendedor’, |
| 26. <i>hunac ah copcunah/hen</i> | ‘yo soy el gran enroscador’ |
| 27. <i>hunuc can ahau</i> | ‘Único cuatro soberano’ |
| 28. <i>kin a/ <u>sih[s]ic</u></i> | el día que tú lo haces nacer, |
| 29. <i>u <u>cool chab</u></i> | ‘atadera floja de la creación’, |
| 30. <i>u <u>cool akab</u></i> | ‘atadera floja de la oscuridad’. |
| 31. <i>Amen</i> | Amén. |

Texto 22

- | | |
|-----------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| 1. <i>Can tipte³²⁹ tu nak uinic lae/</i> | Estas son las lombrices en el vientre del hombre. |
| 2. <i><u>hach utz lae/</u></i> | Este es excelente. |
| 3. <i>Sam tun bacin yn chucech/</i> | ¿Cómo hace un rato ya yo te cazo con la trampa? |
| 4. <i>cen a na</i> | Yo soy tu madre, |
| 5. <i>cen a yum</i> | yo soy tu padre, |
| 6. <i>cech/ sacal can tipte be che</i> | tú eres ‘blanca lombriz’ ¡Oh! |
| 7. <i>cech/ chacal can tipte be che</i> | tú eres ‘roja lombriz’ ¡Oh! |
| 8. <i>max/ bin che</i> | ¿Quién dicen? ¡Oh!, |
| 9. <i>cech ocic kin be/ che</i> | Tú eres desde que se puso el Sol. |
| 10. <i>ahic cabe che</i> | ¡Oh! desde que lo amaneció, ¡oh! |
| 11. <i>cech u colil/al be che</i> | Tú eres la ‘atadera floja del hijo’ ¡Oh! |

³²⁹ *Can tipte*, en el MS 115 se tradujo como fuerte dolor y pulsación en el vientre, considerando el rezo como una terapia general para toda clase de problemas estomacales como lo plantea Villa Rojas (1980: 36). En este rezo concretamente se titula la dolencia *can tipte* en el vientre del hombre, como ocurre con otros nombres de serpientes en vientre, por lo cual se considera que se trata de las lombrices como apuntan los vocabularios: *Can tipp te*, lombrices, enfermedades de ellas; *U canil nak*, y *motz u nak uinic*, lombriz que está en el estómago, *BMTV: 447*. *Can tipp te*, enfermedad de lombrices, *CMM: 102*. Debe anotarse que el amanuense no glotaliza el vocablo *tipte*.

12. *cech u coil chabe/ che*

Tú eres, ‘el desatino de la creación’ ¡Oh!

13. *sam tun bacin ynchel/cunech*

¿Cómo hace un tiempo ya yo te tiendo en el suelo?

14. *cen a nae*

Yo soy tu madre,

15. *cen a yume/*

yo soy tu padre,

16. *sacal can tipte*

‘blanca lombriz’.

17. *can sut cen ac/*

Cuatro vueltas alrededor de la aderezada tortuga

18. *ca tin chucheche*

cuando yo te chupo,

19. *sacal can tip/te*

‘blanca lombriz’.

20. *tecchuyen tech*

Levanté en lo alto a ti,

21. *yn picchin/tech tan yol kaknab*

yo te arrojo con ímpetu al centro del mar.

22. *tij tun/ bacin oc cech*

¿Cómo entonces penetrar para sonsacar

23. *ti can chocili/*

a la serpiente purulenta?

24. *ti tun bacin oc cech*

¿Cómo entonces penetrar para sonsacar

25. *ti can ca/yili*

a la serpiente pez?

26. *ti tun bacin oc cech*

¿Cómo entonces penetrar para sonsacar

27. *ti/ can hulubili*

a la serpiente *hulub*-planta?

28. *ti tun bacin oc/ cech*

¿Cómo entonces penetrar para sonsacar

29. *tij can sucili*

a la serpiente mansa?

30. *max tun/*

¿Quién entonces?

31. *bacin a uayasba*

¿Cuál es tu señal

32. *sacal kan/ chaah*

‘blanca amarilla serpiente goteadora’,

33. *sacal cum ahau³³⁰ ti kin/*

‘blanco soberano que hace ruido al arrastrarse (o príncipe de los demonios) en el día’?

34. *max tun*

¿Quién entonces?

35. *bacin tec chuyen/ tech*

¿Cómo te levanté a ti?

³³⁰ *Cum ahau*, demonio, príncipe de los demonios; dios malévolo a quien también se la ha llamado *ah puch*, *xibalba* y *cisin*; uno de los muchos nombres de la deidad de la muerte, *hun ahau*, *BEL: 185*

36. *cech sacal can tipte/* Tu eres ‘blanca lombriz’.
37. *max tun bacin a mutil* ¿Quién entonces? ¿Cuál es tu ave de las nuevas?
38. *max/ tun bacin a chichil chee/* ¿Quién entonces? ¿Cuál es tu ave? ¡Oh!
39. *sacal ek pip che* ‘Blanca negra ave de rapiña’ ¡Oh!
40. *sacal ua /keh³³¹ che* ‘blanco que anuncia la calamidad’ (¿?) ¡Oh!
41. *sacal ah y³³² che* ‘blanco gavián’!Oh! Allí
42. *ti/ tun bacin tin kax hech* ¿Entonces cómo es mi atadura de lo abierto
43. *ti yoc/caa ti nac* en la fuente del vientre?
44. *cech tan yol can/* Sonsacar en el corazón de la serpiente.
45. *sam tun bacin yn kuben/tech* ¿Cómo hace un rato entonces te encomendé
46. *ti ku* a la deidad?
47. *ah tepal³³³ an bin/ chee* ‘Señor’ socorrer, dicen. !Oh!
48. *an bin a ual* Ayudar, dicen tu descendencia materna,
49. *a mehen/* tu descendencia paterna.
50. *cu kuchul yn than* !Ah! Llega mi palabra
51. *pach/ can lakin* a las espaldas de la serpiente, al este.
52. *an bin che a Patah/* Favorecer, dicen, ¡oh! tu lo desamparaste.
53. *hix uinicil ta culic tun* Frotar el cuerpo con tu asentada piedra,

54. *a/ cul chee cab/ kutz bin* tu vaso pequeño, ¡oh! el zumo del tabaco, dicen

³³¹ *Uakeh*, Solo hay una entrada en los vocabularios, *uak eh*, seis días ha, *DMSF*: 279(v.1). Por el contexto se esta haciendo referencia a un ave. De acuerdo con Acuña, el verbo *kehinah*, es incierto al conjugar, pero hace referencia a suceder a otro en la muerte o en otra cosa: *u chijah en can*, *u kehin in yum*, mordiome la culebra, yo moriré tras mi padre que murió. Es un verbo que expresa mal agüero, *CMM*: 332. Si esta es un ave agorera o de mal agüero, la lectura sería *ua keh*, ‘el que anuncia la muerte o desastre’. *Ua*, una de sus acepciones, cual o quien, no preguntando. Roys no lo traduce (1965: 45). Arzápalo decide “estallar” como referencia al pájaro carpintero (1987: 365).

³³² *Ah Ij*, especie de gavilanes, *CMM*: 44

³³³ *Ah tepal*, señor o soberano, majestad, *CMM*: 56. Préstamo del náhuatl y única aparición en el manuscrito.

55. <i>peəbal u nak uinic lae/</i>	se oprime varias veces en el vientre de la persona
56. <i>ca nabsabac u kabil kutz tu nak/</i>	y embadurnando el zumo del tabaco en el vientre.
57. <i>lae = he yuklil can tipte lae/</i>	Esta es la bebida para las lombrices
58. <i>bin əabal</i> ³³⁴	que va a ofrecerse:
59. <i>sam tun bacin/ che</i>	¿Cómo después de un rato entonces ¡oh!
60. <i>yn çhab sacal can chac/che</i> ³³⁵	yo creo al ‘blanco recio <i>chac che</i> ’
61. <i>u che</i>	su árbol?
62. <i>sam tun bacin</i>	¿Cómo hace un tiempo ya
63. <i>sa/cal can tiplah</i>	la ‘blanca serpiente’ se asoma?
64. <i>tun bacin/ yukul</i>	¿Cómo entonces bebe?
65. <i>la tunbacin u ci/</i>	¡Oh! ¿Cómo se embriaga?
66. <i>sam tun bacin yn çhab</i> ³³⁶	¿Cómo entonces hace un tiempo creo de la nada la
67. <i>yx/ kutz aban</i>	‘yerba del tabaco’?
68. <i>la tun bacin u ci/</i>	¡Oh! ¿Cómo se embriaga?
69. <i>hun əam u ci che</i>	Se remoja una vez en la bebida embriagante ¡oh!
70. <i>la tun ba/cin uchic /</i>	¡Oh! ¿Cómo ha acontecido que
71. <i>yn chelcunicech</i>	yo te tiendo en el suelo?
72. <i>cech zacal can tipte</i>	Tú eres la ‘blanca lombriz’,
73. <i>cech chacal/ can tipte</i>	Tú eres la ‘roja lombriz’,
74. <i>kanal can tipte/</i>	‘amarilla lombriz’
75. <i>ekel can tipte lae</i>	‘negra lombriz’, ésta es.
76. <i>Amen</i>	Amén

³³⁴ Las rayas paralelas marcan el signo de puntuación.

³³⁵ *Chac-che, canchacche*, Identificado por Roys, *Manihot aesculifolia, yuca cimarrona*. Árbol medicinal para casos de disentería y mordedura de la serpiente *kokob*, *EBM: 229*. La creación de la medicina o *çhab*, implica su preparación por parte del especialista. Roys aclara que se hace una bebida con su corteza para curar la disentería. La disentería es una enfermedad infecciosa que tiene por síntomas la diarrea con pujos y sangre. CONABIO menciona esta planta con los nombres en yucateco moderno: *Aak' che'*, *Chak-ché*, *Sutup baalam*, *X-chaché*, *X-chak-ché* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6012736>). Su nombre común es la yuca de monte de acuerdo con CICY (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1401).

³³⁶ De nuevo se hace referencia a la preparación de la medicina con el verbo *çhab*, crear de la nada.

Texto 23

Página 134

folio 111v

1. *Kan peɔ kin*³³⁷ *tu pol uinic* ‘Amarillo solar que oprime’ en la cabeza del hombre.
2. *ka/nal ɔu to ɔoc*³³⁸ El amarillo interior del envuelto cogollo de la palma
3. *kintaly. can/Pel yc yukulil/* se calienta con cuatro chiles, es una bebida.
4. *hun ahau* ‘Uno soberano’,
5. *can ahau* ‘cuatro soberano’
6. *ti ua/lac u sihil* Como de costumbre el nacimiento,
7. *ti ualac u chab/tabal* por este tiempo lo que ha sido creado de la nada,
8. *u canil chab* el ‘brote de la creación’
9. *u cantul/ akab* ‘cuatro oscuridad.’
10. *max tah chabi max/* ¿Quién es el dueño que creó de la nada?
11. *tah akabi* ¿Quién es el dueño de lo que oscureció?
12. *u chab u yum/* Su creador de la nada es el padre,
13. *ti kin chac ahau* ‘rojo soberano’,
14. *col op/ u uich kin* ‘ojo del guacamayo rojo solar (o del día)’
15. *col op u uich/ akab* ‘ojo del guacamayo rojo de la noche’
16. *tan yol can* en el medio de la serpiente,
17. *tan yol/ metnal* en el medio del inframundo.
18. *tamuk bin u sihil/* Entre tanto dicen, el nacimiento,
19. *tamuk bin u chabtabal* entre tanto dicen, lo creado de la nada.

³³⁷ *Kan peɔ kin*, el manuscrito contiene otros dos nombres similares, *kan pet kin*, interpretado en esta traducción como ‘amarillo halo luminoso solar’ el cual es un *tancas* relacionado con las avispas; *ix hun peɔ kin*, traducida como ‘la uno solar que oprime’, mencionada en los rezos para el asma. En este texto, la dolencia se llama *kan peɔ kin*, el cual es interpretado como ‘solar amarillo que oprime’, posiblemente haciendo referencia a dolencias en la cabeza, dolor de cabeza. Roys pone en duda si se trata de una avispa, (1965: 46). Arzápalo la define como picaduras de avispa en la cabeza, pero no explica la relación que establece, (1987: 366). Curiosamente, Juan Pío Pérez tiene la entrada *ixunpeɔkin*, gota de cabeza, *JPP: 158*.

³³⁸ Roys en su etnobotánica refiere la planta *ɔuto* pero no la identifica, *EBM: 315*, lo mismo que en su traducción (1965: 46). *ɔu*, centro, meollo, interior, *JPP: 436*; *to*, envoltorio, cobertura de hojas o de guano, *DMSF: 176(v.2)*; *dzoc*, cogollo del xan guano o palma, *DMTV: 183*.

20. *max/ u na*

¿Quién es la madre?

21. *max u col*

¿Quién es la ‘atadera floja’?

22. *yal yx hun/ [y] acay kik*

El hijo de la madre, ‘señora uno de la fuerza y abundancia de la sangre’,

Página 135

folio 112

23. *yal Ix hun [y]a/cay olom*

el hijo de la madre, ‘señora uno de la fuerza y abundancia de la sangre coagulada (o del linaje)’

24. *tan yol can*

en centro de la serpiente.

25. *fel u na/ ti yach³³⁹*

¡Las vergüenzas de tu madre en el agujón!

26. *u canil chab*

‘serpiente de la creación’,

27. *u canil/ akab*

‘serpiente de la oscuridad’,

28. *hun yah ual uinic*

‘uno daño enemigo del hombre’,

29. *hun/ yah ual anom*

‘uno daño enemigo del primer hombre’.

30. *ca ti a hi*

Con la piedra de moler afilaste,

31. *xo/tex u cal*

¡corten ustedes de un golpe su garganta,

33. *Pelex*

¡destrocen ustedes!

34. *cex bolon ti/ ku*

aunque sea ‘nueve deidad’,

35. *oxlahun ti kue*

‘trece deidad’,

36. *yanac x u/ilal*

es completamente necesario,

37. *yanac x u pak*

es completamente provechoso.

38. *u col chab/*

El ‘despojo de la creación’,

39. *u col akab*

el ‘despojo de la oscuridad’.

40. *sam u kasah uini/cil te*

Hace un tiempo arruinó a la ‘humanidad de madera’,

41. *uinicil tun*

‘humanidad de piedra’.

³³⁹ *Pel u na ta uach* fue la expresión enunciada en *Rbms* 128; en esta página se lee *fel u na ti yach*, el amanuense cambia la *p* por la *f*, consonante usada para representar la *p* en manuscritos del tardío siglo XVI y temprano XVII (Knowlton 2008: 99). Probablemente el amanuense usa la consonante *f* para suavizar el tono de la imprecación.

65. *tumen ti el chacal ton*
66. *sa/cal ton*
67. *chacal kanal*
68. *tume/ni:*³⁴¹ *sacal kanal*
69. *tumeni/yal*
70. *ix hun pet ah kin*
71. *x hun/ pet ah akab*³⁴²
72. *kin chac ahau/ canal*
73. *ti tu chah u nah uba/*
74. *ti tun bacin*

por su causa arde el ‘rojo miembro viril’
‘blanco miembro viril’,
‘roja *kanal*-avispa’,
por la ‘blanca *kanal*-avispa’,
por el hijo de la madre,
‘señora uno del halo solar’,
‘señora uno del halo nocturno’,
‘sol rojo soberano celeste’,
allí lo tomó, su propio merecido,
¿Allí entonces cómo?

Página 137

folio 113

75. *tu leʔah chac/ yut*³⁴³
76. *sac yut*
77. *tu leʔah chac/ pay*³⁴⁴
78. *sac pay*
79. *ti tu cḥa[a]h u hol/ u cali*
80. *ti tu cḥa[a]h u sac xei*
81. *ti/ tu cḥa[a]h u sac cimili*
82. *ti tu cḥ[a]h/ u nath cali*
83. *u ʔuus cali*
84. *fel/ u na ti yach*

La lamió, la ‘roja piedra bezoar’,
‘blanca piedra bezoar’,
lamió la ‘roja madeja’,
blanca madeja’;
allí tomó la perforación de su garganta;
allí tomó el blanco vómito;
allí tomó el desmayo;
allí tomó la apretada garganta,
la estrecha garganta.
¡Las vergüenzas de su madre en el aguijón!

³⁴¹ Signo de puntuación usados por el amanuense.

³⁴² Esta es una posible descripción física de las avispas con los círculos amarillos y negros que rodean la parte inferior del cuerpo.

³⁴³ *Yut*, piedra beçahar, *CMM*: 299; *yutceh*, piedra bezoar del venado, *JPP*: 411. La piedra bezoar es la concreción calcúlosa que suele encontrarse en las vías digestivas y urinarias de algunos mamíferos, y a las que se les atribuyen propiedades curativas, *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

³⁴⁴ *Pay*, madeja como de hilo o seda, *BMTV*: 456. Siguiendo el contexto, puede tratarse de una madeja de material fibroso que también puede encontrarse en los estómagos de los animales.

85. *ti eli chacuil/ sacuil*
86. *tumen hulbil soh/*
87. *hulbil akab tok*
88. *hulbil/ holom kak*
89. *chac toꝑlah kak/*
90. *tumen u canil čhab*
91. *u canil/ akab*
92. *can kin cu kinam*
93. *can/ kin cu chacuil*
94. *fel u na ti yach/*
95. *xotex u holmal*
96. *ꝑelex*
97. *ci/ bin yalabalob*
98. *chacal ka/nal*
99. *sacal kanal*

Página 138

100. *chacal kan pet kin*
101. *sacal/ kan pet kin*
102. *chacal tup chac/*
103. *sacal tup chac*
104. *u chopaytabal/ bin*
105. *chac hol*
106. *sac hol*
107. *la bin/ oc ta kinam*
108. *ma kaki ma/ xotomi*
109. *max u na*

Ardió la calentura gravemente
por la asaetada sequedad,
asaetada oscuridad del pedernal,
asaetado ‘avispón de fuego’,
rojo brote de fuego.
por su ‘serpiente de la creación’,
‘serpiente de la oscuridad’.
Cuatro días se emponzoña (o sufre el dolor),
cuatro días le da la calentura.
¡Las vergüenzas de su madre en el aguijón!
Corten ustedes de un golpe las partes blandas,
destrocen ustedes.
Aunque sea ha de ser dicho por ellos,
‘rojo *kanal*-avispa’,
‘blanco *kanal*-avispa’,

folio 113v

‘rojo *kan pet kin*-avispa’,
‘blanco *kan pet kin*-avispa’,
‘roja *tupchac*-avispa’
‘blanca *tupchac*-avispa’.
Es arrastrado con la cuerda, dicen
‘rojo agujero’,
‘blanco agujero’.
Así dicen, penetrar en tu ponzoña,
mas no se quemó, no se cortó de golpe.
¿Quién es su madre?

110. <i>max u/ col yal</i>	¿Quién es la ‘atadera floja de la descendencia materna’?
111. <i>x hun pat ah kin</i>	‘Señora uno modeladora solar’
112. <i>x hun/ pet ah akab</i>	‘señora uno del halo nocturno’
113. <i>max u chichil/</i>	¿Quién es su ave?
114. <i>u mutil</i>	¿El ave de las nuevas?
115. <i>sac pauahtun</i>	‘Blanco <i>pauahtun</i> ’.
116. <i>ua/tal yn cah</i>	Me estoy poniendo de pie,
117. <i>cen a na cen/</i>	yo soy tu madre,
118. <i>a yum</i>	yo soy tu padre,
119. <i>yn poch̃aac tech/</i>	Yo te agravio
120. <i>tu kazal metnal</i>	hasta la ruindad (o aposentos) del inframundo.
121. <i>sam yn/ cocinech</i>	Hace un tiempo yo te injurio
122. <i>ta che</i>	en tu árbol,
123. <i>ta ua/ban</i>	en tu arbusto.
124. <i>cech chacal kanale/</i>	Tú eres el ‘rojo <i>kanal-avispa</i> ’,

Página 139

folio 114

125. <i>cech chacal kan pet/ kine</i>	Tú eres el ‘rojo <i>kan pet kin-avispa</i> ’
126. <i>sacal kan pet kine/</i>	‘blanco <i>kan pet kin-avispa</i> ’,
127. <i>cech chacal tup chace</i>	tú eres ‘roja <i>tupchac-avispa</i> ’,
128. <i>sacal/ tup chace</i>	‘blanca <i>tupchac-avispa</i> ’
129. <i>cex u che</i>	¿Dónde está su árbol?
130. <i>cex/ yaban</i>	¿Dónde está su arbusto?
131. <i>chacal ɔoc</i>	‘Rojo cogollo de la palma’,
132. <i>sacal/ ɔooc</i>	‘blanco cogollo de la palma’
133. <i>a che</i>	tu árbol,
134. <i>a uaban</i>	tu arbusto.

- | | |
|---------------------------------------|--------------------------------|
| 135. <i>ti ech/ ti ueni</i> | Allí tú dormiste, |
| 136. <i>ti ech ti coylahi</i> | allí tú te serenaste, |
| 137. <i>yo/kol uinicil</i> | sobre la ‘humanidad de madera’ |
| 138. <i>te uinicil tun/</i> | ‘humanidad de piedra’. |
| 139. <i>he tun bacin oxlahun Pul/</i> | ¿Pero cómo trece cántaros? |
| 140. <i>yn sis ha</i> | Mi fría agua, |
| 141. <i>yn sisil ha</i> | mi fresca agua, |
| 142. <i>yn si/sil bat</i> | mi fresco granizo, |
| 143. <i>yn chacal bat</i> | mi ‘rojo granizo’, |
| 144. <i>sa/cal bat</i> | ‘blanco granizo’, |
| 145. <i>yn sacal tulub</i> | mi ‘blanco rebosadero’, |
| 146. <i>yn/ sis nakat</i> | mi clima helado, |
| 147. <i>yn cel</i> | mi frío de invierno, |
| 148. <i>yn cel/</i> | mi frialdad del viento. |
| 149. <i>cen a na</i> | Yo soy tu madre, |
| 150. <i>cen a yum</i> | yo soy tu padre, |

Página 140

folio 114v

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------------|
| 151. <i>kin/chac ahau</i> | ‘sol rojo soberano |
| 152. <i>canal oxlahun/te</i> | celeste decimotercero’, |
| 153. <i>yn sabal ha</i> | mi llovizna, |
| 154. <i>yn canil/ ha</i> | mi aguacero, |
| 155. <i>yn batil ha</i> | mi aguacero con granizo, |
| 156. <i>tin siscun/ci u kinam</i> | después que yo enfrié tu ponzoña |
| 157. <i>u col chab</i> | el ‘despojo de la creación de la nada’, |
| 158. <i>u col/ akab</i> | ‘despojo de la oscuridad’. |
| 159. _____ <i>Amen</i> _____ 4 | Amén. |

Texto 24

Página 140

folio 114v

1. *U thanil kan pet kin yah³⁴⁵ lae/* Estas son las palabras para el ‘apostema del amarillo halo luminoso solar’.
2. *tij lac u pec chacal bacab/* Allí en el cajete (o ídolo de barro) suena (o se mueve) el ‘rojo *bacab*’.
3. *can thublic ba ~~tu~~ *catil*³⁴⁶ tu/Pulil* Cuatro se sumergen en el cántaro,
4. *can thublic ba tu catil/* cuatro se sumergen en la tinaja.
5. *mahan tux bacin yn cah tech/* ¿Cuál es el sitio por donde estoy haciendo esto por tí?
6. *cech chac tan pahap³⁴⁷* Tú eres ‘*pahap-ave*’ hacia oriente’,
7. *sac/ tan pahap* ‘*pahap-ave* hacia norte’,
8. *laix ti chi* y allí en la orilla del mar,
9. *laix/ tij payi* y allí en la ribera del mar,
10. *mahan yn cah tech/* yo estoy tomando tu lugar.
11. *cech chac tan chahum³⁴⁸/* Tú eres el ‘pájaro carpintero hacia oriente’,

Página 141

folio 115

³⁴⁵ *Yah, yaah*, daño, llaga peligrosa o inveterada, envenenamiento; *yahal*, llagarse, lastimarse, doler, escocer la llaga, *JPP: 103*. *Yaah*, llaga peligrosa, mal y daño, enfermedad en general; la raíz o cabeza de nacidos y apostemas, *CMM: 284*. En esta traducción se interpreta en este contexto, como nacido, apostema, forúnculo o absceso supurado.

³⁴⁶ El amanuense tacha la expresión que se apresuró a escribir.

³⁴⁷ *Pahap*, en este contexto es un ave agorera, pero el especialista está tomando el lugar del ave, haciendo el papel del ave agorera. No hay ninguna entrada con el vocablo *pahap*, pero si cobra sentido al descomponer la palabra: *Pa*, deshacer, desbaratar, hacer pedazos, *JPP: 262*. *Hap*, el bausán, *JPP: 113*. *Bausán* es la figura humana embutida de paja y vestida de armas que se hacía para simular el combatiente. *Hap*, abrir la boca ampliamente, boquear, abrir la boca como lo hace la culebra; sorber lo espeso, *DMC: 180*. Puede tratarse de un epíteto del pájaro carpintero, como el que rompe o derriba la corteza del árbol y el sorber del ave para conseguir alimento en la corteza. Pero también podría ser un ave diferente tomando el bausán como figura hecha de paja que simula el combatiente, o confunde. Bolles reporta el *hap*, como el *Common Potoo*, citando *Birds of the maya (CMSSMV: 2108)*. Este es el caso del pájaro estaca o *Nyctibius* (<http://www.enciclovida.mx/especies/8005402>), el cual se posa en las ramas más altas de los árboles y toma la postura de rama quebrada o muerta para confundir a los depredadores.

³⁴⁸ *Ch’ahum*, pájaro pito o carpintero, de cresta y cabeza colorada, *CMM: 209*. Roys lo clasifica como *Melanerpes dubius*, *Cabot, EBM: 331*. CONABIO clasifica al carpintero yucateco como *Melanerpes pygmaeus*, (<http://enciclovida.mx/especies/36489-melanerpes-pygmaeus>)

- | | |
|---------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| 12. <i>mahan ix yn cah tech</i> | y estoy quizá haciendo esto por ti, |
| 13. <i>cech/ chac tan + colomte</i> | tú eres el ‘pájaro carpintero al oriente’, |
| 14. <i>lay chi/i</i> | en esta orilla, |
| 15. <i>layi payi</i> | en esta costa de mar. |
| 16. <i>cançityn cha/cal haxab</i> | Cuatro son mis ‘rojos taladros’, |
| 17. <i>lay tin haxcij/</i> | con los que después taladré |
| 18. <i>u nokol uil</i> | el gusano de la comida, |
| 19. <i>u nokol uah/</i> | el gusano de la tortilla |
| 20. <i>tan ca:</i> ³⁴⁹ <i>ca ti huli hul</i> | y también cuando ensartó la fruta podrida. |
| 21. <i>tun x/ bacin</i> | ¿Y entonces cómo? |
| 22. <i>u canil kin</i> | Cuatro días, |
| 23. <i>u canil/ akab</i> | cuatro noches |
| 24. <i>ca ti uli chacal bikib/</i> | cuando vino el ‘rojo culebreador’ |
| 25. <i>can taclíc</i> ³⁵⁰ <i>tun bacin</i> | ¿Entonces cómo decir que tiene que ver |
| 26. <i>u kakil/ chacal toncuy</i> ³⁵¹ | con el ardiente corazón del <i>habin</i> ? |
| 27. <i>cantech/ lic tun bacin</i> | ¿Cómo dijiste luego |
| 28. <i>yn chacal xa/mach</i> | mi ‘rojo comal’? |
| 29. <i>tun tin keelci</i> | Entonces después que tosté las |
| 30. <i>cha/cal xux nokol</i> | ‘rojas larvas de avispa’ |
| 31. <i>uuclahun/ baktun</i> ³⁵² | diecisiete baktunes |

³⁴⁹ Signo de puntuación usados por el amanuense.

³⁵⁰ En el manuscrito claramente el amanuense escribe *taclíc*, pero por la tinta que traspasa del verso del folio, se puede confundir con el vocablo *taxlic*, el cual significa llano, plano, sin protuberancias, como lo leyó Roys, (1965: 48). *Taclíc*, tener que ver, *mabal in taclíci*, nada tengo que ver con eso, *JPP*: 315. *Tac lic*, tener que ver, o entremeterse con otro o en algún negocio, *BMTV*: 608.

³⁵¹ *Tuncuy*, *Pithecolobium ligustrinum*, *Klot*. Descrito como un árbol espinoso con flores pequeñas blancas con frutos cilíndricos, *EBM*: 289. *Ton cuy*, el corazón del árbol llamado *habim*, que es una especie de roble, y el mismo *habim* desbastado, *CMM*: 556. *Habin*, *Ichthyomethia communis* (Blake), árbol de esta tierra fuerte como encina, árbol de madera muy sólida y duradera, *EBM*: 242. CONABIO lo clasifica como el *Piscidia piscipula* y su nombre maya es *habin* (<http://enciclovida.mx/especies/197219-piscidia-communis>).

³⁵² 17 *Baktun*, *baktun* es el periodo de veinte *katunes* o 144.000 días. 17 *baktunes* serían 2’448.000 días, en años estamos hablando de 6.708 años. La cuenta larga tiene 13 *baktunes* que igualan 5.129 años. En el 2012, William

32. *bacin tin keel/ci nok chijc*

¿Cómo después tosté el gusano que menea la cabeza?

Página 142

folio 115v

33. *tun bacin/ ca ti uli cantech lic*

¿Entonces cómo cuando vino dijiste luego?

34. *tun ba/cin yn chacal xamach*

¿Entonces cómo mi ‘rojo comal’?

35. *tun/ caa tin kelhech*

Entonces otra vez te tosté

36. *yx mucul/ nok*

‘gusano enterrado’,

37. *x tab cal nok*

‘gusano que ahorca’,

38. *x hun/ peo kin nok*

‘uno que oprime solar-gusano’,

39. *u mehen/*

la descendencia paterna.

40. *tun bacin chacal bacab/*

¿Entonces cómo ‘rojo *bacab*’

41. *mahan yn cah tech*

estoy haciendo esto por ti?

42. *cech/ chac tan uakeh*

Tú eres ‘el que anuncia la calamidad al oriente’,

43. *mahan ix/ yn cah tech*

y estoy tomando tu lugar,

44. *cech chac tan/ pap*

tú eres la ‘urraca en el oriente’

45. *lay ix tij chi*

ésta quizá allí en la orilla,

46. *lay ix ti/ payi*

ésta quizá allí en la cosa de mar

47. *he tun bacin chee*

¿Pero cómo? ¡oh!

48. *pi/cil piotex to*

lo desmontado, ¡desmonten ustedes allí!

49. *pokol pok/tex to*

desollarse ¡Desuellen ustedes allí!

50. *cantech lic tun ba/cin*

¿Cómo dijiste luego

Página 143

folio 116

51. *yn suhuy luch*

mi virgen jícara?

52. *ca tin =/ cotzah*

Luego yo la despedacé a la

Saturno encontró un calendario en Xultun, Guatemala, el cual tiene esta cuenta de 17 baktunes (Saturno 2012: 10-12)

53. *chacal ix hun peɔ kin/*

‘roja uno que oprime solar’,

54. *sacal ix hun peɔ kin/*

‘blanca uno que oprime solar’,

55. *kan pet kin yah _____ /*

‘apostema del amarillo halo luminoso solar’.

56. *Amen _____ /*

Amén

Texto 25

Página 143

folio 116

1. *he ca bin lubuc tancas*

He aquí cuando dicen que cae el frenesí

2. *yokol/ uinicce*

sobre un hombre.

3. *ca çhabac³⁵³ ye ci*

Se habrá de preparar la punta del agave

4. *yan/ ych lum tamile*

que está en la profundidad del suelo,

5. *ca tokok/ ti canPel yalan*

se sangra cuatro veces debajo

6. *u xay u chi/*

de la división de la boca,

7. *tabantac tu bacel u pach*

acompañando en el hueso de la espalda,

8. *lu/kul tu thethe*

partiendo de las caderas,

9. *lukul tu puc/zikal*

partiendo del corazón,

10. *lukul tu ni yoc*

partiendo de la punta del pie.

11. *he ca/ bin çococ u tokole*

Después de cesarse el sangrado,

12. *ca man/sabac yokol*

se habrá de pasar por encima

13. *hunPel chac/bil ha yokol*

uno de agua cocida por encima

14. *¥ hun Pul ziz/ ha tun tabil*

y un cántaro de agua fría pues salada,

Página 144

folio 116v

15. *yalil paybe ti/ yoc uinic =³⁵⁴*

líquido que se encamina hacia el pie del hombre.

³⁵³ La preparación del agave para ejecutar el sangrado se expresa con el vocablo *çhab*, como creación del especialista con sus ritos de preparación.

³⁵⁴ Esta es una descripción clara de los sangrados o sangrías, *tok*, que realizaban los terapeutas de acuerdo con las fuentes coloniales.

- | | |
|----------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| 16. <i>he u thanil lae/</i> | He aquí estas son las palabras. |
| 17. <i>La tun bacin lubi haɔ/</i> | ¡Oh! ¿Cómo cayó el azote |
| 18. <i>u hol tancase</i> | de la abertura de la vía láctea? |
| 19. <i>lubi yokol sac uinic/ tuni</i> | Cayó sobre el ‘blanco hombre de piedra’, |
| 20. <i>sacal yk yikal lubic/</i> | ‘el blanco espíritu del viento’ lo hace caer. |
| 21. <i>ɔaex</i> | ¡Ea pues ustedes! |
| 22. <i>tun a than yokol</i> | He aquí tu palabra por encima |
| 23. <i>cac/ man</i> | para arrancar el mal. |
| 24. <i>sex</i> | ¡Amedranten ustedes! |
| 25. <i>cex cantul ti ku/</i> | Aunque sea ustedes ‘cuatro deidad’ |
| 26. <i>cex cantul ti bacabe</i> | aunque sea ustedes ‘cuatro <i>bacab</i> ’. |
| 27. <i>ekel/ yk u uayasba</i> | El ‘viento negro’ es su señal |
| 28. <i>ca tali yokol/</i> | cuando vino sobre el |
| 29. <i>ek uinic tun</i> | ‘hombre negro de piedra’. |
| 30. <i>he tun bacin a/cante</i> | ¿Pero cómo el ‘madero bien asentado’? |
| 31. <i>yn ualic ca tin haɔah/</i> | Yo lo dije cuando lo azoté. |
| 32. <i>max u che</i> | ¿Cuál es su árbol? |
| 33. <i>max yaban</i> | ¿Cuál es su arbusto? |
| 34. <i>sacal/ copo³⁵⁵ u yaban</i> | El ‘blanco amate’ su arbusto, |
| 35. <i>chacal copo u yaban/</i> | ‘rojo amate’ su arbusto. |
| 36. <i>lic tun bacin ualic u sukin/</i> | ¿Luego cómo digo su ayuno? |

Página 145

folio 117

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| 37. <i>hun tenili bin hanebal</i> | Una sola vez dicen es alimentado |
|-----------------------------------|----------------------------------|

³⁵⁵ *Copo*, *Ficus cotinifolia*, amate, álamo de Yucatán, higuera americana. Se utilizó para la fabricación del papel mesoamericano y se uso en ceremonias religiosas, *EBM*: 226. CONABIO refiere que se le llama también ‘amate negro, y en maya recibe nombres como *Ceibo*, *Cobó*, *Coobó*, *Kopó*, *Kopochit*, *Hu' un*, *Ju' un*, *Ju' un ch' iich'*, *Kipochit*, *Koopo'*, *Koopo' chit*, *Koopp'*, *Xkoopo'*, *Kopo'* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6029827>).

- | | |
|-----------------------------------------|--------------------------------------|
| 38. <i>humac/ ti kin</i> | por todo el día, |
| 39. <i>hun tenili bin ukulnah/hebal</i> | una sola vez dicen es dado de beber, |
| 40. <i>humac ti akab xan lay/</i> | esto por toda la noche también. |
| 41. <i>u sukin lae</i> | Este es el ayuno. |
| 42. <i>Amen _____ /</i> | Amén |

Texto 26

Página 145

folio 117

- | | |
|--------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| 1. <i>U thanil u siscunabal ha</i> | Estas son las palabras para el enfriamiento con agua |
| 2. <i>tij/ kak yan lae³⁵⁶ _____ /</i> | allí donde el fuego está. |
| 3. <i>Bolon che kak yn pochac/</i> | “Nueve árbol de fuego’, mi menosprecio |
| 4. <i>tic u pol ytzam cab</i> | al desenvolver la cabeza del <i>Itzam cab</i> . |
| 5. <i>u uayas/ba u cumil yn kak</i> | Su señal es el hornillo de mi hoguera, |
| 6. <i>cen ti/ ualhi yokol</i> | yo dije al ponerme de pie sobre |
| 7. <i>fel u na ti yach/</i> | las vergüenzas de la madre en el agujón. |
| 8. <i>he tun bacin u tamnel ytza/m cab</i> | ¿Pero cuál es el hígado de <i>Itzam cab</i> ? |
| 9. <i>u uayasba u koben</i> | Su señal son las tres piedras de la cocina (u hogar) |

³⁵⁶ Roys traduce “las palabras para enfriar el agua cuando está en el fuego” (1965: 49) y Arzápalo también sigue la misma interpretación de Roys (1987: 375). La técnica curativa propuesta en este manuscrito es de enfriar con agua o elementos refrescantes las dolencias de los fuegos. Este es al parecer el único texto cognado del Ritual de los Bacabes. Patricia Martel analizó una copia de este pasaje que de acuerdo con sus hallazgos fue hecha por Adela Breton del folio 46 del *Cuaderno de Teabo*, la cual se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Pensilvania (1996: 8-9). De este cuaderno no existe mucha información y efectivamente una copia se encuentra en la Colección Berendt-Brinton de la Universidad de Pensilvania, número 49, páginas 93 a 96, la cual fue colectada y copiada por C. Hermann Berendt. Roys traduce estos textos en su *Etnobotánica maya* en 1931 y atribuye la transcripción a Adela C. Breton (*EBM: 358*). Alfredo Barrera Vásquez citando a Roys también atribuye estos textos a Adela C Breton y menciona la misma colección, volumen y páginas del libro dados por Roys (1999: 255). De acuerdo con Christensen, la única copia del *Cuaderno de Teabo* conocida es la elaborada por Berendt en 1868 (2016: 18). La Universidad de Pensilvania tiene la publicación digital de este manuscrito titulado “Chilam Balam. Artículos y Fragmentos de manuscritos antiguos en la lengua maya; colectados y copiados en facsímile por C. Hermann Berendt, MD, Mérida, 1968 (Ms. Coll. 700, Item 49). Ver: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?q=cuaderno&id=MEDREN_9939860983503681&doubleside=0&rotation=0&size=2&fq=collection_facet%3A%22Berendt-Brinton%20Linguistic%20Collection%22¤tpage=7).

10. *he/ tun bacin u chac bacel ytzam/ cab* ¿Pero cuál es el muslo de *Itzam cab*?
 11. *u uayasba u siil yn kak/* Su señal es la leña de mi hoguera,
 12. *cen tij ualhi yokol u les/ak* yo dije al ponerme de pie sobre su lengua sacada.

Página 146

folio 117v

13. *bacin itzam cab u uayas/ba* ¿Cuál es la señal de *Itzam cab*?
 14. *u leo u kakil* La lambetada de su fuego,
 15. *ox haben/ oio* de tres años es su pezuña,
 16. *bacin u uayasba u chu/cil* ¿Cuál es la señal de sus brasas?
 17. *ca tin pochaktah* En dos oportunidades yo pisoteé la
 18. *cha/cal cocay* ‘roja luciérnaga’,
 19. *sacal cocay u/* ‘blanca luciérnaga’.
 20. *uayasba u Piliz u kakil/* Su señal es la chispa de la hoguera;
 21. *ox nicib sus bacin* ¿Qué son los tres montones de arena?
 22. *u uayas/ba* Son la señal de
 23. *u tanil chac bubulcan/* su parte delantera roja (o muy) anegada,
 24. *sac bubuy can [bubulcan ¿?]³⁵⁷* blanco [¿anegado?].
 25. *u uayasba/ u bus oit che* Su señal es la giba alargada del madero.
 26. *bax tun/* ¿Qué entonces?
 27. *bacin che oxlahun Pul* ¿Cómo ¡oh! trece cántaros?
 28. *ba/cin che yn sisal bat* ¿Cómo ¡oh! mi fresco granizo?
 29. *tin/ tupci u kinam yokol* Después que apagué la ponzoña sobre la
 30. *uinic/cil te* ‘humanidad de madera’,
 31. *uinicil tun* ‘humanidad de piedra’.

³⁵⁷ *Bubuycan*, no se encuentra en los vocabularios. Roys propone que es una planta, pero no está identificada (1965: 50). Arzápalo propone “blanco vaho al hablar”, (1987: 376). *Bubulchahal*, ser sumergido en algún líquido con repetición; anegar derramando mucha agua en algún lugar; *bubulci*, muy anegado, *JPP* 32.

32. *oxlahun/ Pul bacin yn sis ha*
33. *tin/ siscunci u kinam yokol/*
34. *uinicil te*
35. *uinicil tun/*
36. *he tun bacin che oxlah/hun Pul*
37. *yn batil ha*
38. *tin/ tupci*
39. *tin siscunci*
40. *he/ tun bacin che u tamnel/*
41. *bacin ytzam cab*
42. *u uasas [uayasba]/ u cumil*
43. *he tun bacin che/ u pol*
44. *bacin ytzam cab*
45. *u/ uayasba u koben*
46. *he tun/ bacin che u chac bacel*
47. *ytza/m cab*
48. *u uayasba uchel/ u siil*
49. *he tun bacin che/ yak*

50. *bacin ytzam cab*
51. *u ua/yasba yelet u kakil*
52. *he tun/ bacin che hun Pis u ci*
53. *ca/ tin siscunah*
54. *he tun ba/cin che chacal sus*
55. *u uayas/ba u tanil*

- ¿Cómo trece cántaros de mi agua fría?
Después que enfrié su ponzoña sobre la
‘humanidad de madera’,
‘humanidad de piedra’
¿Pero cómo ¡oh! trece cántaros de
mi ‘agua con granizo’?
Después que apagué,
después que enfrié.
¿Pero cuál es ¡oh! el hígado?
¿Cómo *Itzam cab*?
Su señal es el hornillo.
¿Pero cuál es ¡oh! su cabeza?
¿Cómo *Itzam cab*?
Su señal son las tres piedras de la cocina.
¿Pero cuál es ¡oh! el rojo muslo de
Itzam cab?
Su señal es el báculo de leña.
¿Pero cuál es ¡oh! la lengua?

- ¿Cómo *Itzam cab*?
Su señal es la llama de su fuego.
¿Pero cómo ¡oh! con una medida de agave
cuando lo enfrié?
¿Pero cuál es ¡oh! la arena cocida?
Su señal es la parte delantera.

56. *he tun bacin che/hun Pis u ci*
 57. *ca tin siscun/tah*
 58. *chacal cocay*
 59. *sacal/ cocay*
 60. *hunuc can ahau/*
 61. *Amen*

¿Pero cómo ¡oh! con una medida de agave
 cuando yo lo enfrié?
 ‘Roja luciérnaga’,
 ‘blanca luciérnaga’.
 ‘único cuatro soberano’.
 Amén

Texto 27

Página 148

folio 118v

1. *Sizcunah ha xan lae /*
 2. *oxlahun Pul tun yalil/*
 3. *yn tan yol chac tulub/*

Este es para lo enfriado con agua también.
 Trece cántaros están derramándose
 en el centro de mi ‘gran rebosadero’,

Página 149

folio 119

4. *sayab yalil*
 5. *tin sah oxlah/hun sutac*
 6. *tin sutci cen/*
 7. *chacal ah culin cul*
 8. *sacal/ saca ah culin cul*
 9. *oxlah/hun sutac tin sutci*
 10. *yic/nal u chich³⁵⁸ ti*
 11. *x bolom puc/*
 12. *ca tin uensah yokol*
 13. *yax/ uinicil te*
 14. *yax uinicil/ tun*
 15. *likul ti can*

el manadero de agua derramándose.
 Yo le di trece vueltas,
 después que di vueltas dije
 ‘rojo gran asentado’,
 ‘blanco atol gran asentado’.
 Trece vueltas después que di vueltas
 a la casa de la abuela, por
 ‘señora de los nueve cerros’.
 Luego yo lo hice dormir sobre la
 ‘primera humanidad de madera’,
 ‘primera humanidad de piedra’
 desde la serpiente (o cielo).

³⁵⁸ Abuela de parte de madre, CMM: 197.

16. <i>cante/ u ōulbal</i>	Cuatro son sus ‘árboles del linaje’,
17. <i>chacal chacal</i> ³⁵⁹ / <i>mucab</i> ³⁶⁰	‘el cocido rojo horno de cántaros (o <i>muc</i> -planta)’,
18. <i>sacal mucab</i>	‘blanco horno de cántaros (o <i>muc</i> -planta)’.
19. <i>ox/lahun tzuc cac</i>	Trece partes se arrancan con fuerza al
20. <i>sacal mu/cab</i>	‘blanco horno de cántaros (o <i>muc</i> -planta)’
21. <i>naclīc chac nacab tun/</i>	arrimado a la ‘roja abeja maestra de piedra’
22. <i>sac nacab tun</i>	‘blanca abeja maestra de piedra’.
23. <i>Amen</i>	Amén

Texto 28

Página 150

folio 119v

1. <i>U thanil kak nach</i> ³⁶¹	Las palabras para el fuego que ase reciamente,
2. <i>elae peŕbal/</i>	que quema comprimido,
3. <i>kak layli haxane/</i>	fuego que de continuo taladra.
4. <i>hun can ahau</i>	‘Uno cuatro soberano’
5. <i>tun x bacin/ bal tux</i>	¿Y entonces cómo? ¿Qué? ¿Dónde?
6. <i>bacin oci tu uayas/ba a kak</i>	¿Cómo penetró en su señal tu fuego?
7. <i>cech yax uinic/ce</i>	Tú eres ‘primer hombre’.

³⁵⁹ *Chacal* también significa ‘cocido en agua’ por lo que el pasaje también incluye la cocción de la planta.

³⁶⁰ *Mucab*, el horno de cántaros también es mencionado en el *Rbms 80 y 120*. Se esperaría que se hiciera referencia a un árbol, pero el *ŕulbal*, en este caso es el horno para hacer cántaros y piezas de barro. No hay ninguna especie vegetal con el vocablo *mucab*, pero Roys identifica en su etnobotánica el *Muc*, o *Ah muc*, *Dalbergia glabra*, (Mill.) Standl. Literalmente cubrir, enterrar o encubrir, es considerada como una planta para enfriar en términos medicinales; es esencialmente melífera, las abejas producen miel de sus flores y es prescrita para casos de asma, tos, convulsiones, delirios e inflamación de la cabeza, cuello y extremidades, *EBM: 266*, CICY no ofrece nombres para esta especie, pero menciona que es melífera (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1596). CONABIO menciona entre sus nombres modernos: *Aj muk*, *Chak muk*, *K'uxub took'*, *Kabix*, *Ki'u btook*, *Kibixche'*, *Sits'muk*, *Tsitsak*, *Xook'en kaaj*, *Xook'en kaaj*, *Xsits'muk* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6050794>).

³⁶¹ Roys traduce la frase como “las palabras para el fuego que muerde la leña” (1965: 51) y Arzápalo como “el texto para el fuego de los leños largos (1987: 378). *Nach*, lejos, distante, lejano; asir con los dientes fuertemente como hace el perro y la hormiga y llevar o traer asido; asir reciamente con los dientes, *JPP: 234*. Cosa larga y extendida como sombra, *CMM: 422*. En esta traducción se toma asir con los dientes por la cualidad simbólica de las enfermedades en este manuscrito como resultado de mordeduras.

8. *u cum ix bolon puc/*
9. *la oci tu uayasba*
10. *u kobenil/ a kak*
11. *cech yax uinici che/*
12. *u chac bacel yx hun ytzam/ na*
13. *la oci tu uayasba*
14. *u nach/ cheil a kak*
15. *cech yax uini/cil che*
16. *oxlahun tun mun/yal tun x tun bacin*
17. *oci/ tu uayasba*
18. *u bucil a kah/*

Página 151

19. *cech yax uinicil che*
20. *oxlah/hun can tun x bacin*
21. *la oci/ tu uayasba*
22. *yelel a kak cech/*
23. *yax uinicil che*
24. *u tunichil/ tun bacin sayab*
25. *oci tu [u]ayas/ba*
26. *u chucil a kak*
27. *cech yax/ uinicil che*
28. *ox nicib sus tun x/*
29. *bacin oci tu [u]ayasba*
30. *u tanil/ a kak*
31. *cech yax uinicil che/*
32. *sam tun bacin ueɔcun/nech*

La olla de la ‘señora de los nueve cerros’,
 ésta perforó en su señal;
 el fogón es tu fuego,
 tú eres ‘primera humanidad de madera’.
 El muslo de ‘señora uno *Itsamná*’,
 éste perforó en su señal,
 el largo madero es tu fuego,
 tú que eres ‘primera humanidad de madera’.
 ¿Pero y entonces cómo ‘trece piedras (o semillas) de
 la tierna capa’,
 penetró en su señal?
 El humo es tu hiel,

folio 120

tú que eres ‘primera humanidad de madera’.
 ¿Pero cómo ‘trece serpientes (o cielos)’
 éste perforó en su señal?
 La llama de tu fuego, tú eres
 ‘primera humanidad de madera’.
 ¿Entonces cómo la piedra del manadero de agua
 penetró en su señal?
 La brasa encendida es tu fuego,
 tú eres la ‘primera humanidad de madera’.
 ¿Pero cómo tres montones de arena
 penetraron en su señal?
 La parte del frente es tu fuego,
 tú eres la ‘primera humanidad de madera’
 ¿Hace un tiempo ya cómo hiciste gestos con la boca?

33. *xuu*³⁶² *sayab V*³⁶³. *V./* ... (xuu)...fuente de agua...V.V.
 34. *V. V. V.*³⁶⁴ *tin ueɔcunah/* V.V.V. Yo le hice gestos con la boca
 35. *chumuc a kak* en medio de tu fuego,
 36. *cech yax/ uinicil che* tú eres ‘primera humanidad de madera’.

Página 152

folio 120v

37. *chacal kax/ ek*³⁶⁵ ‘rojo estanque del bosque (o incordio)’,
 38. *sacal kax ek* ‘blanco estanque de bosque (o incordio)’,
 39. *ekel/ kanal kax ek* ‘negro-amarillo estanque de bosque o (incordio)’.
 40. *tin ueɔcu/nah chumuc a kak* Yo le hice gestos con la boca en medio de tu fuego,
 41. *cech/ yax uinicil che* tú eres la ‘primera humanidad de madera’.
 42. *sam tun/ bacin u luc* Hace un tiempo entonces ¿cómo el llanto sin lágrimas?
 43. *cen che* Yo digo ¡oh!
 44. *cha/cal yk* ‘Rojo viento’,
 45. *sacal yk* ‘blanco viento’,
 46. *ekel yk/* ‘negro viento’
 47. *kanal yken* ‘amarillo viento soy’
 48. *tun bacin cen/ ti ulen* ¿Entonces cómo yo dije cuando vine?
 49. *hunac ah saten/* ‘el gran bizco yo soy’.
 50. *tun bacin cen ti ulen che/* ¿Entonces cómo yo dije cuando vine? ¡Oh!

³⁶² *Xuu*, este vocablo no se encuentra en los diccionarios, posiblemente sea un sonido indicando las muecas en el contexto del rezo.

³⁶³ Probable indicación de los gestos que el especialista hace al mencionar la fuente de agua.

³⁶⁴ Posiblemente la *V.* indique los gestos con la boca.

³⁶⁵ *Kax Ek*, esta frase no se encuentra en ningún vocabulario. Roys, dice que encontró la frase en la crónica de Avendaño de su viaje a Tayasal, y significa ‘estanque del bosque’ Roys, 1965: 51. Leyendo la crónica de Avendaño, se trata de aguadas despodadas en el bosque o monte inundado. La descripción señala que es una extensa porción de agua rebosante en el bosque con dificultades para encontrar el camino, no se ve el fondo ni donde termina en la distancia, con el peligro de ser hundido hasta la cabeza o caer en hoyos de cocodrilos, (History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas, p. 159). Curiosamente *Kax* y *Ek*, significan tumor o incordio, una de las enfermedades de la piel que son denominadas *kak* en este manuscrito.

51. <i>chacal copo</i>	‘rojo amate’,
52. <i>sacal copo</i>	‘blanco amate’,
53. <i>ekel/ copo</i>	‘negro amate’,
54. <i>kanal copo</i>	‘amarillo amate’,
55. <i>chacal eha³⁶⁶/ chacah</i>	‘rojo ‘palo mulato o papelillo’,
56. <i>sacal chacah</i>	blanco palo mulato o papelillo’,

Página 153

folio 121

57. <i>ekel/kanal x kanan³⁶⁷</i>	‘castaño arbusto de Cuba’,
58. <i>chacal puc ak³⁶⁸/</i>	‘rojo incienso del país’,
59. <i>sacal puc ak</i>	‘blanco incienso del país’
60. <i>ekel kanal/ puc ak</i>	‘castaño incienso del país’.
61. <i>la tun bacin kamlahic/a kak</i>	¡Oh! ¿Cómo lo recibe en tu fuego (o llaga)?
62. <i>cech yax uinicil che/</i>	Tú que eres ‘primera humanidad de madera’.
63. <i>oxlahun Pis tun bacin yn si/sil bat</i>	¿Entonces cómo trece medidas de mi fresco granizo?
64. <i>tin kamci a kinam/</i>	Después que yo tomé posesión de tu ponzoña,
65. <i>hek hunac ah kinam</i>	la cual es ‘gran ponzoña’.
66. <i>fel u na/ ta uach</i>	¡Las vergüenzas de la madre en tu miembro!
67. <i>Amen³⁶⁹ _____/</i>	Amén.

³⁶⁶ La sílaba se encuentra tachada.

³⁶⁷ Roys identifica la planta *X-kanan*, como el mismo arbusto de Cuba, *Hamelia erecta, jacq.* y añade que además para las hinchazones, la planta es usada como remedio para la tos y el asma, mordeduras de serpiente, fiebre, mareos y costras, *EBM: 250*. CICY la reporta como *Hamelia patens Jacq.*, y entre sus nombres comunes *coloradillo, coralillo, cordoncillo, hierba cancerina, viruela*; y yucateco moderno, *chak took', k'anan, kanan joolnaj iib, k'anan xiiw, k'anal che', kanal k'anan, silche', ya'ax k'ana* (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2036)

³⁶⁸ *Puc-ac*, Roys la identifica como la *notoptera leptoccephala, Blake, Incienso del país*, la cual es prescrita para curar la hinchazón de las piernas y como remedio para abscesos, *Roys 1965: 279*. CONABIO la reporta como *Otopappus guatemalensis*, o *Notoptera gaumeri*, y sus nombres mayas: *Puk'ak, Sak taj, Pukin aak*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6045487>).

³⁶⁹ Es gracioso el amén después de la imprecación, pero como se discute en el análisis, el especialista tiene en mente otra idea cuando escribe ‘amén’; ver capítulo 1.

Texto 29

Página 153

folio 121

1. *U thanil chuhul*³⁷⁰ Las palabras para la quemada o chamuscada.
2. *u pezil kak/ nach che yokol cabil* La oración y la ceremonia (trampa) para el fuego de largos leños en esta tierra.
3. *kak/ chacah* ‘Palo mulato o papelillo de fuego’,
4. *u xiuil nabsabil/* es la hierba que es ungida
5. *u sac heil yx cax* con la parte blanca del huevo de la gallina
6. *ti ya yokol/ chuhlil lae _____/* en la llaga sobre la quemadura.
7. *Hunuc can ahau* ‘Único cuatro soberano’,
8. *u kinil a/ sihic* el día que tú lo hiciste nacer.
9. *cech yax cabe*³⁷¹ Tú eres el ‘primer mundo’.

Página 154

folio 121v

10. *chac/ petan kin* ‘Rojo Sol redondeado’
11. *a yum te ti cane/* tu padre allá en la serpiente,
12. *yx hanil ek* ‘estrella clara’
13. *a na te ti cane/* tu madre allá en la serpiente,
14. *yx ho chan*³⁷² *ek* ‘cinco pequeña estrella (o 5 estrella del cielo)’
15. *a na te ti cane/* tu madre allá en la serpiente,
16. *yx pic tzab* ‘la de los ocho mil cascabeles’,
17. *a na te ti cane* tu madre en la serpiente,

³⁷⁰ *Chuhul*, pasivo de *chuh*, quemar o abrazar mano o pie u otro miembro, como no muera de ello, *BMTV*: 552; *chuhul*, cosa quemada así o chamuscada, *CMM*: 204. Se toma literalmente “quemada o chamuscada”.

³⁷¹ *Yax cabe*, se interpreta como primer o verde mundo. En *Rbms 84 y 164*, refiere el *chacal yax cab*, el cual se lee como el gran primer mundo de color turquesa, por estar en un contexto de creación donde se utilizan las pinturas. *Yax cab* es la pintura color azul turquesa.

³⁷² *Chan* es pequeño en yucateco, pero en este contexto se refiere a Cielo como préstamo de la lengua ch’ol. *Ix ho chan ek*, aparece en lecturas epigráficas de mitos de creación en el periodo Clásico como *Nah Ho Chan*, la casa del 5 cielo (Velásquez 2005:118).

18. <i>yx/ hun tip tzab</i>	‘señora uno que excede en número los cascabeles’,
19. <i>a na te ti cane/</i>	tu madre allá en el cielo.
20. <i>bal tun bacin yn uayasba/</i>	¿Qué cosa? ¿Entonces cuál es mi señal
21. <i>ca ualhen yn tup a kinam/</i>	cuando me pongo de pie para apagar tu ponzoña?
22. <i>yaxhal chac³⁷³ /</i>	‘Lluvia que reverdece’.
23. <i>tun bacin yn uayasba</i>	¿Entonces cuál es mi señal
24. <i>cat ualhen yn tup/ a kinam</i>	cuando me pongo de pie para apagar tu ponzoña?
25. <i>bal oc ta pol</i>	¿Qué es lo que penetra en tu cabeza?
26. <i>holom/ kak oc ta pol</i>	‘Avispón de fuego’ penetra en tu cabeza.
27. <i>bal oc tu uich/</i>	¿Qué es lo que penetra en tu rostro (u ojo)?
28. <i>kak oc ta uich</i>	El fuego penetra en tu rostro (u ojo).
29. <i>bal oc ta kab/</i>	¿Qué es lo que penetra en tu brazo (o mano)?
30. <i>kak oc ta kab</i>	El fuego penetra en tu brazo (o mano).
31. <i>bal oc ta chochel/</i>	¿Qué es lo que penetra en tus tripas?
32. <i>kakal cab³⁷⁴ oc ta chochel</i>	‘El gusano nocturno que alumbrá’ penetra en tus tripas.

Página 155

folio 122

32. <i>bal oc/ ta uach³⁷⁵ uoc</i>	¿Qué es lo que penetra en tu pie?
34. <i>u chac bacel hun/ tzamna oc ta uoc</i>	El muslo de ‘uno <i>Itzamná</i> ’ penetra en tu pie.
35. <i>cech yax/ uinicil che</i>	Tú eres la ‘primera humanidad de madera’.
36. <i>paklah suz u/ kaba</i>	‘bofetada que raspa’ es su nombre.
37. <i>u binel bin yetun u/ na</i>	Va dicen en compañía de la madre
38. <i>yx Pohal mum ti sihi</i>	‘la encorvada por la fuerza del cieno’ al nacer.

³⁷³ *Yaxhal Chac*, ‘lluvia que reverdece’ como elemento curativo. Se lee también en *Rbms 3*, y es uno de los nombres del dios *Chac* en textos del periodo Clásico.

³⁷⁴ *Kak cab*, *kakal cab*, gusanos que relumbran de noche como luciérnagas, *BMTV: 378*

³⁷⁵ El vocablo se encuentra tachado. El vocablo es miembro viril y por el contexto el lapsus es evidente cuando en el manuscrito la práctica ritual de horadar o penetrar con agujas partes del cuerpo es informada.

39. *u/ binel bin yetun u na ti*

40. *x/ muk yak kutz*

41. *ti sishi u/ kinam*

42. *lae Amen /*

Va, dicen en compañía de su madre,

‘la que tiene fuerza con su lengua en el tabaco’,
enfrió la ponzoña.

Esto es. Amén.

Texto 30

Página 155

1. *U thanil ti cin [ticin]³⁷⁶ kab*

2. *tu cim/pahal uinic*

3. *la ci ua bic/ cimpahalile/*

4. *hun ahau*

5. *yx ticin te*

7. *yx/ ticin tun*

8. *uet u lac bacin/*

9. *yn chacal chacah*

folio 122

Las palabras para la herida en el brazo (o las palabras para la ponzoña seca)

de la herida de muerte en el hombre;

esto, aunque sea para cualquier clase de heridas.

‘Uno soberano’,

‘la seca madera’,

‘la seca piedra’

¿Cómo junto con el cajete (o ídolo de barro)?

Mi ‘rojo palo mulato o papelillo’

Página 156

10. *uet ulic/ bacin*

11. *yn sacal chacah/*

12. *uet ulic bacin*

13. *yn chacal/ bul tub³⁷⁷*

14. *yn sacal bul tub/*

15. *hunac ah ytzen bacin*

folio 122v

¿Cómo lo trae junto con

mi ‘blanco palo mulato o papelillo’?

¿Cómo lo trae junto con

mi ‘rojo escupazo’,

mi ‘blanco escupazo’?

‘La gran resina soy’ ¿Cómo?

³⁷⁶ Si se acepta *ticin*, como cosa no mojada, *CMM: 546*, se interpreta como la ponzoña seca, que no ha sido producida por una mordedura de un animal ponzoñoso o sobrenatural, sino que es accidental.

³⁷⁷ *Bul tub*, no se encuentra en los vocabularios. *Tub*, escupir o saliva, *CMM: 554*; *bul*, una de sus acepciones es juego de suertes; *bulah*, jugar juego de suertes y sumergir en algún líquido, *JPP: 33*. Se traduce entonces como jugar o sumergir algo con saliva, o el resultado de escupir.

16. *hu/nac ah tzutzen bacin /*
 17. *la ba yn cuch ca ti ulen*
 18. *yn pa a/ kinam*
 19. *yn uec a kinam*
 20. *hu/nac ah ytzen bacin*
 21. *hunac/ah tzutzen bacin*
 22. *yx ticin/ te*
 23. *yx ticin tun*
 24. *uet ulic/ bacin*
 25. *yn chacal copo*
 26. *yn/ sacal copo*
 27. *uet ulic bacin/*
 28. *yn chacal bul tub*

‘El gran atajador soy’ ¿Cómo?
 Así es como yo llevo la carga cuando allí vine,
 yo hago pedazos tu ponzoña,
 yo derramo tu ponzoña.
 ‘La gran resina soy’ ¿Cómo?
 ‘El gran atajador soy’ ¿Cómo?
 ‘la seca madera’,
 ‘la seca piedra’,
 ¿Cómo lo trae junto con
 mi ‘rojo amate’,
 mi ‘blanco amate’?
 ¿Cómo lo trae junto con mi
 ‘rojo escupazo’,

Página 157

folio 123

29. *yn/sacal bu tub*
 30. *hunac ah ytzen/ bacin*
 31. *la ba yn cuch cat ulen/*
 32. *yn pa a kiname*
 33. *yn uec a ki/nam*
 34. *hunac ah ytzen bacin/*
 35. *yx ticin te*
 36. *yx ticin tun ___/*
 37. *Amen _____/*

mi ‘blanco escupazo’?
 ‘La gran resina soy ¿Cómo?
 Así es como yo llevo la carga cuando llegué,
 yo hago pedazos tu ponzoña,
 yo derramo tu ponzoña.
 ‘La gran resina yo soy’ ¿Cómo?
 ‘la seca madera’,
 ‘la seca piedra’.
 Amén.

Texto 31

Página 157

folio 123

1. <i>U thanil u siyan</i> ³⁷⁸ <i>am</i> ³⁷⁹ <i>lae</i> ___ /	Estas son las palabras para la estirpe de las <i>am</i> -arañas.
2. <i>hunil am</i>	Unidad de la araña,
3. <i>cabil am</i>	dualidad (o ponzoñosa) araña,
4. <i>oxil/ am</i>	trinidad de la araña,
5. <i>canil am</i>	cuaternidad (o serpentina) araña
6. <i>yax am te/</i>	‘primera araña de madera’,
7. <i>yax am tun</i>	‘primera araña de piedra’.
8. <i>ox kin ba/yanech</i>	Por tres días formaste la red
9. <i>tu chemil u cab/</i>	en la canoa de abajo.
10. <i>ah uuc ti cab</i> ³⁸⁰ <i>tij tun bacin/</i>	¿Allí entonces cómo por siete noches
11. [t]a <i>chah u cabil a pach</i>	goteaste la ponzoña en tu espalda?

Página 158

folio 123v

12. <i>can/kin yanech</i>	Cuatro días estuviste
13. <i>tunil yalan u yam/</i>	debajo de las olas de mar.
14. <i>u mukay a chich ti/</i>	La cochinilla es tu abuela,
15. <i>suhuy ix chel</i>	‘virgen <i>ix chel</i> ’,

³⁷⁸ *Ziyan*, natalicio; día de nacimiento, historia; estirpe, generación por ascendencia o descendencia, *JPP*: 429. Tanto Roys (1965: 53) como Arzápalo (1987: 383) traducen *sian*, hechizo o encantamiento, lo cual es posible porque fue usado por el amanuense en la página 64, *u sian coc*, ‘el encantamiento del asma’, pero no hay entradas en los vocabularios cuya ortografía para encantamiento sea *ziyan*. Aquí se traduce como linaje, generación o estirpe porque el contexto alude a un tipo especial de arañas, las *am*, cuyo vocablo también toma la acepción de piedra primigenia del mito del lagarto narrado en el texto de la *Ix hun pec kin*.

³⁷⁹ *Am*, unas arañas pequeñas negras, con pintas coloradas en las espaldas. Son muy ponzoñosas y matan, párense tiesos y yertos los mordidos; *çac am*, otras blanquillas; *caanal am*, otras que andan en alto; y todas son malas; *am can*, ciertas arañas ponzoñosas que pelean con víboras, *CMM*: 63. *Am*, araña muy pequeña y ponzoñosa, con pintas coloradas en las espaldas, *BMTV*: 109. Pacheco Cruz señala que el término *am* es el genérico para todas las arañas, junto con *leum*, o *ah leum*, pero en esta misma entrada habla de unas diminutas venenosas que se crían en las hojas de las plantas o arbustos, y al ser comidas por el ganado pueden morir en un día. Las describe como hábiles al tejer su red, la cual puede llegar a tener 30 centímetros de diámetro, hechas con tal simetría, como si un ingeniero práctico las trazara; también señala que el material del que están hechas estas redes es tan fuerte que sus víctimas quedan atrapadas por su viscosidad, *DFYC*: 11

³⁸⁰ Roys interpreta la frase como “señor de la séptima tierra o las siete tierras” (1965: 53). *Ah ti cab*, toda la noche hasta amanecer, *CMM*: 56. Por lo cual la frase se refiere a siete noches.

16. *chacal ix/ chel* ‘roja *ix chel*’,
 17. *sacal ix chel* ‘blanca *ix chel*’
 18. *u uayas/ba u pach* la señal de la espalda
 19. *yax am te* ‘primer araña de madera’,
 20. *yax/ am tun* ‘primer araña de piedra’.
 21. *he tun bacin u su/huy puo* ¿Pero cómo la virgen aguja para coser?
 22. *tun bacin suhuy/ ix chel* ¿Pero cómo la ‘virgen *ix chel*’,
 23. *sacal ix chel* ‘blanca *ix chel*’,
 24. *cha/cal ix chel* ‘roja *ix chel*’?
 25. *la bacin u uayas/ba a uach* ¿Cómo ésta es la señal de tu miembro?
 26. *oxlahun uol/ u bon* Trece ovillos teñidos de colores
 27. *[u] kuch suhuy ix/ chel* hila la ‘virgen *ix chel*’,
 28. *chacal yx chel* ‘roja *ix chel*’,

Página 159

folio 124

29. *sa/cal yx chel* ‘blanca *ix chel*’.
 30. *la tun bacin u/ uayasba a ka* ¡Oh! ¿Cómo ésta es la señal de tu hiel?
 31. *sam tun bacin/ yn colob* ¿Después de un rato entonces cómo yo jalo?
 32. *sam tun bacin yn/ lukes* ¿Después de un rato entonces cómo yo aparto?
 33. *sam tun bacin yn/ chochob* ¿Después de un rato entonces cómo yo desanudo?
 34. *fel u na ta na uach/* ¡Las vergüenzas de tu madre en el miembro de tu madre!
 35. *cech yax am te* Tú eres ‘primera araña de madera’,
 36. *yax am tun/* ‘primera araña de piedra’.
 37. *can heb tun bacin* ¿Entonces cómo de cuatro partes es mi
 38. *yn ekel/ nok* ‘negro lienzo’?
 39. *la tun bacin tin ou/ci* ¡Oh! ¿Cómo después chupé?
 41. *he tun bacin canlah/hun Pul* ¿Pero cómo catorce cántaros?

42. *tun bacin yn ba/til ha*

¿Entonces cómo de mi agua con granizo?

43. *oxlahun Pul yn sis/sal a*

Trece cántaros de mi fresca agua.

44. *la tun bacin tin sis/cunci u kinam*

¡Oh! ¿Cómo después enfrié su ponzoña?

Página 160

folio 124v

45. *yax/ am te*

‘primer araña de madera’,

46. *yax am tun*

‘primer araña de piedra’.

47. *am/ am am am*

Araña-am Araña-am, Araña-am, Araña-am.

48. *Amen/*

Amén.

Texto 32

Página 160

folio 124v

1. *U thanil sinan³⁸¹ tu chibal lae/*

Estas son las palabras para el alacrán con su mordedura.

2. *chib chib³⁸²*

¡Chib, chib!

3. *bul moc a ne/*

Completo nudo es tu cola,

4. *ɔacal mo /*

cordel añadido como la guacamaya,

5. *catan tulix mo*

nieta materna de la ‘libélula-guacamaya’.

6. *a pol pichintech*

Tu cabeza horadaste

7. *bin tu/chi kaknab*

dicen a la orilla de la playa.

8. *ti bin lubech/*

Allí dicen caíste

9. *tu hol yuxi*

en la entrada de los frutos recogidos.

³⁸¹ *Çinaan*, alacrán, escorpio, y también el escorpio en el cielo, *CMM: 146*. El *Chilam Balam de Kaua* menciona el *sinan ik* o viento del alacrán, cuya receta medicinal es también usada para su mordida en la oreja (Bricker y Miram 2000: 464).

³⁸² *Chi’ib*, síncopa de *Chibal*, ladrar, *DMC: 92*, contribución de Juan Ramón Bastarrachea. *Chib*, canto de cuchillo o hacha, *BMTV: 169*. Tanto Roys como Arzápalo traducen ‘pica, pica, pica’, como si el verbo estuviera en modo exhortativo, para lo cual necesita el sufijo *en*. Tampoco es el verbo conjugado en tiempo presente para la tercera persona, porque la forma sería, *u chibal*. El amanuense escribe el vocablo solo dos veces. En esta traducción se interpreta como el sonido del alacrán al homologar *chiib* con ladrar. Los alacranes omiten sonidos al atacar y también para ahuyentar a sus predadores. Se entiende entonces como sonido del chirreo del alacrán.

10. <i>ti bin a čah/</i>	Allí has de gotear
11. <i>a yuxil kabi</i>	tu fruto jugoso (o ponzoña)
12. <i>pichintech/ bin</i>	Horadaste dicen
13. <i>yicnal saba[c] yol³⁸³</i>	en compañía del corazón de la tinta
14. <i>tij chu/uen</i>	del ‘artesano’.
15. <i>ti bin lubech</i>	Allí dicen caíste
16. <i>ti sinan³⁸⁴/ kabil</i>	con los brazos extendida,
17. <i>ti a ča[a]h a kaba</i>	tomaste tu nombre,
18. <i>ti sinanili/</i>	de la costumbre de extenderlas.

Página 161

folio 125

19. <i>cech fel u na/ ta uach</i>	¡Tú eres las vergüenzas de tu madre en tu miembro!
20. <i>u suhuy puo bin/ a chich</i>	La virgen aguja, dicen tu reciura (o abuela),
21. <i>a čah oc ta uach³⁸⁵/</i>	tu goteas perforando con tu miembro.
22. <i>u suhuy kak bin a chich/</i>	El virgen fuego, ha de ser tu fortaleza, (o abuela).
23. <i>la bin oc tu kinam ta uach/</i>	Así dicen, penetrar allí la ponzoña con tu miembro,
24. <i>ti lah han u nek</i>	con todas las desembarazadas pepitas de la
25. <i>sisbic³⁸⁶/ ta uach</i>	<i>sisbic</i> ‘vainilla’ en tu miembro.
26. <i>pichintech tan/ kul a</i>	Horadaste frente al dios del agua,
27. <i>ti bin a č[a]ah u ya/m</i>	allí has de tomar las ondulaciones (o concavidades)
28. <i>ulila pachi</i>	del caracol terrestre en tu lomo.

³⁸³ *Sabayol* es interpretado por Roys como una estrella o constelación, pero no precisa su significado, Roys 1965: 54. Por el contexto, se puede referir a *sabac* o tinta para escribir, *BMTV: 611*; *zabac*, tizne, tinta negra, hollín de las cazuelas, pólvora, *JPP: 412*.

³⁸⁴ *Sinan*, otras acepciones además de alacrán, cosa que está extendida o tendida, *CMM 146*.

³⁸⁵ *Uach* fue reemplazado por *yach*, agujón al ofender a la madre. Probablemente en este rezo intercambia agujón por miembro, porque es una picadura, y probablemente la reacción ante una picadura es ofender la madre.

³⁸⁶ *Zizbic*, *Vanilla fragrans (Salisb.)* Vainilla, orquídea y sus vainas fragantes, identificado por Roys, Roys 1975: 310. *Çijzbic*, vainillas olorosas, *CMM: 144*. CONABIO menciona sus nombres en yucateco moderno: *Siisbik*, *Sisbik*, *Sisbik-k'aax*, *Zizbic* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6026027>). Preciosa metáfora del semen o el veneno en su agujón.

29. *pichin te/ch bin tan yol che*
 30. *ti bin/ ta chah u yax cheil*³⁸⁷
 31. *a pa/chi*
 32. *a yax cheil [a] naki*

Horadaste dicen, en medio del árbol,
 allí dicen, tomaste al ‘primer árbol-madre’,
 como tu lomo,
 tu ‘primer árbol-madre’ como tu vientre.

Página 162

folio 125v

33. *cech/ fel u na ta uach*
 34. *chib chib/*
 35. *bul moc a ne*
 36. *cech ix yal/ actun*
 37. *cech ix yal pox che*³⁸⁸/
 38. *cech fel u na ta uach*
 39. *la ba/cam a uach*
 40. *la bacam a si[y]an/*
 41. *tumen a na*
 42. *tumen a yum -/*

Tú eres ¡las vergüenzas de tu madre en tu miembro!
 ¡Chib, chib! (sonido del chirreo del alacrán),
 completo nudo es tu cola.
 Tú eres la ‘hija de la madre cueva’
 Tú eres la ‘hija de la madre de la batea larga’.
 Tú eres las vergüenzas de tu madre en tu miembro.
 Esta vela de navío es tu miembro viril,
 esta vela de navío es tu estirpe,
 por tu madre,
 por tu padre.

Texto 33

Página 162

folio 125v

1. *Xnok ti co*³⁸⁹ *kakal nok lae/*
 2. *x he tun bacin chee tech/*
 3. *tun bacin cech*
 4. *chacal bik/*

El gusano en el diente; este es el gusano de fuego.
 ¿Y pero cómo, ¡oh! tú?
 ¿Pero cómo eres tú?
 ‘rojo culebreo’,

³⁸⁷ *Cheelil*, lo propio del árbol y por metáfora, la madre y el origen; en el calepino se lee la expresión *u cheil ech ah ocol*, ‘eres la madre y el árbol del hurto y la mentira’, *CMM: 194*. Podría tratarse de la ceiba, *ya’ax che’*, *Ceiba pentandra* (L.) Gaertner.

³⁸⁸ *Pox che*, artesa o batea larga, *BMTV: 117*. Roys menciona el *Pox* como el árbol de la *annona cherimoya*, *Mill. EBM: 279*. Metáfora de la diosa lunar.

³⁸⁹ *U nokol co*, gusano de los dientes y muelas, que las come, *BMTV: 377-485*. *Nok*, *x-nokol*, gusano, *DMSF: 207* (V.2)

- | | |
|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| 5. <i>sacal uik</i> ³⁹⁰ | ‘blanco aliento, |
| 6. <i>ekel uik</i> | ‘negro aliento’ |
| 7. <i>kanal/ uik</i> | ‘amarillo aliento’. |
| 8. <i>sam tun bacin a Pel</i> | ¿Hace un rato ya cómo descascaras |
| 9. <i>tu/ puczikal chacal chulul</i> ³⁹¹ / | en el corazón del ‘rojo <i>chulul</i> -árbol’, |
| 10. <i>chacal toncuy</i> ³⁹² | ‘el gran corazón del <i>habin</i> -árbol’, |

Página 163

folio 126

- | | |
|----------------------------------------------|--------------------------------------|
| 11. <i>chac/ tok uil</i> ³⁹³ | ‘rojo <i>tok uil</i> -árbol ¿?’, |
| 12. <i>chacal ix ek hub</i> ³⁹⁴ / | ‘rojo ennegrecido caracol marino’, |
| 13. <i>chacal yx kan poc</i> ³⁹⁵ | ‘roja <i>ix kan poc</i> - árbol ¿?’, |
| 14. <i>chacal/ yx mala</i> ³⁹⁶ | ‘rojo <i>ix mala</i> -árbol ¿?’? |

³⁹⁰ *Uik*, aparece en los vocabularios como parte de frases que se refieren al aliento o suspiro, inspiración: *cahi yol te Dios u kahez a uik ca utzac a ppatic a keban*, si quisiese Dios inspirarte que dejaras tus pecados, *CMM: 319*. En esta traducción se usa ‘aliento’ porque el vocablo *bik* también podría simbolizar la espiral que es la representación de la palabra o el aliento en la plástica mesoamericana.

³⁹¹ *Chulul*, el nudo de la madera o corazón de ella; árbol muy fuerte de esta tierra con el que se hacen los arcos para tirar flechas, es la la especie *Apoplanesia paniculata Presl*, *EBM: 239*. CONABIO reporta entre sus nombres mayas *Chulub*, *K'iik-ché*, *K' i' ik ché*, *K'i'ik' che'*, *Chulúul* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6051988>). CICY reporta que del árbol se extrae una tinta roja para colorear papel, sus hojas son medicinales y la madera se usa en la construcción, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1567)

³⁹² *Tuncuy*, *Pithecolobium ligustrinum*, *Klot*. Descrito como un árbol espinoso con flores pequeñas blancas con frutos cilíndricos, *EBM: 289*. No se reportan nombres mayas o usos medicinales en ninguna otra fuente. *Ton cuy*, el corazón del árbol llamado *habim*, que es una especie de roble, y el mismo *habim* desbastado, *CMM: 556*. *Ha'bin*, *Piscidia communis (Blake)*, árbol de esta tierra fuerte como encina, árbol de madera muy sólida y duradera, *DMC: 166*. Se trata de esta especie porque en *Rbms 164* se menciona explícitamente. CICY reporta que tiene uso medicinal y mágico-religioso (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1653)

³⁹³ *Tok uil*, puede estar haciendo referencia a un árbol cuya corteza es muy fuerte, pues *tok* es pedernal. Roys identifica en su etnobotánica el *tok-aban*, *Eupatorium conyzoides*, *Mill.*, y el *Trixis radialis (L.) Kuntze*, los dos árboles reciben este nombre, *EBM: 286*.

³⁹⁴ *Hub*, caracol, la trompeta o bocina del caracol, caracol marino, *JPP: 143*. Thompson reporta que el *Chilam Balam de Tizimin*, el *Ritual de los Bacabes*, y el *Chumayel*, mencionan los nombres de los *Bacabes* asociados a las conchas: *Chac hubil Ahau* ‘gran señor de la concha’, *Hub tun Ahau* ‘Señor piedra concha’, *Ah yax ac* ‘verde tortuga’, (1990[1960]: 278)

³⁹⁵ Roys menciona en su etnobotánica el *kan-pokol-che*, *Duranta plumieri Jacq*, medicina para a amarillitis y problemas biliares, *EBM: 252*. CONABIO registra esta especie con nombres mayas *K'an pok'ool che'*, *K'an-pok'ol-che*, *Kampokolché*, (<http://enciclovida.mx/especies/196301-duranta-plumieri>), pero no es claro si se trate de esta especie.

³⁹⁶ Árbol no identificado.

15. <i>u tech tun bacin/ c̄ha</i>	¿Pero qué es lo que tomaste?
16. <i>u pucikal uile</i>	El corazón debe ser.
17. <i>bax/ chibalnici</i>	¿Cómo después mordió?
18. <i>chacal puɔ/</i>	‘Roja aguja’
19. <i>bax u uayasba u kab a chi/</i>	¿Cuál es la señal de tu baba?
20. <i>sacal hol</i>	‘Blanco agujero’,
21. <i>chacal hol</i>	‘rojo agujero’,
22. <i>sacal/ hol</i>	‘blanco agujero’
23. <i>chac kakal nok</i>	‘rojo gusano de fuego’.
24. <i>cech/ nabal bacte noke</i>	Tú eres el ‘gusano trozo puntiagudo de madera barnizada’.
25. <i>max/ tun a na</i>	¿Quién es tu madre?
26. <i>macx a yum ca/ sihe[sihi] che</i>	¿Quién es tu padre cuando nació? ¡Oh!
27. <i>xhun tah ɔib</i>	‘Señora uno propietaria de la escritura’,
28. <i>xhun/ tah nok^{397/}</i>	‘única dama propietaria de la tela (o gusano)’.
29. <i>sam tun a ɔib chacal lum</i>	Hace un tiempo entonces tú pintas (o escribes) en el ‘rojo barro’,

Página 164

folio 126v

30. <i>tab ta c̄hah/ heb</i>	¿Dónde goteaste la pieza de manta
31. <i>uchic a ɔib chacal cheb/</i>	cuando ha acontecido tu escritura ‘rojo pincel’?
32. <i>tij ta c̄hah yetun luum</i>	Allí goteaste cerca al barro
33. <i>tij/ chuen³⁹⁸</i>	del ‘artesano’.
34. <i>la ta ɔibtabci ule</i>	Éste después lo arrebañaste caracolillo
35. <i>cha/cal taɔi³⁹⁹</i>	‘roja cancerina’,

³⁹⁷ *Ix hun tah nok*, ‘única dama propietaria de la tela’, esposa de la deidad maya *Itsamná*, dios de la creación en su aspecto de diosa del tejido, *DMC: 247*, aporte del equipo *Cordemex*.

³⁹⁸ *ah chuen*, artífice de cualquier arte, *CMM: 41*

³⁹⁹ *Taɔi*, *Hippocratea Grisebachii*, *Loes (Gaumer)*, medicado para el asma y la tos: *EBM: 284*. CONABIO menciona sus nombres en maya: *Ta'ts'i*, *Tulub-balam*, *Tulubuayam*, su nombre común es ‘cancerina’ (<http://www.enciclovida.mx/especies/6033647>).

36. <i>chacal chacah</i> ^{400/}	‘rojo palo mulato o papelillo’,
37. <i>habin</i> ⁴⁰¹	‘madero de fierro’,
38. <i>chacal yax cab</i> ⁴⁰²	‘gran primer mundo de color turquesa’ (o tinta),
39. <i>la/ ta cibtabci ule</i>	Éste después lo arrebañaste caracolillo,
40. <i>chacal cha/cah</i>	‘gran palo mulato o papelillo’,
41. <i>chac tan chahun =/</i>	‘pájaro carpintero hacia oriente’
42. <i>chac tan colonte</i>	‘pájaro carpintero hacia el oriente’.
43. <i>la ti chuc/ci tu pucsikál uil</i>	Éste después cazó con la trampa en el corazón de la comida.
44. <i>la tin/ chopaytici</i>	Éste después arrastró con la cuerda,
45. <i>chac tan uakeh/</i>	‘hacia el oriente anunciando la calamidad’.
46. <i>uatal yn cah</i>	Me estoy poniendo de pie,
47. <i>yn chab u ka/kil</i>	yo creo el fuego de la nada
48. <i>tin keelci tu pucsikál/ uil</i>	después que tosté en el corazón de la comida,
49. <i>tu co yax uinicil te</i>	en el diente de la ‘primera humanidad de madera’,

Página 165

folio 127

50. <i>yax/uinicil tun</i>	‘primera humanidad de piedra’,
51. <i>chacal uik</i>	‘rojo aliento’,
52. <i>sa/cal uik</i>	‘blanco aliento’,
53. <i>ekel uik</i>	‘negro aliento’,
54. <i>kanal uik/</i>	‘amarillo aliento’.

⁴⁰⁰ *Chacah*, *Bursera simaruba* (L.), como se ha anotado anteriormente, árbol con múltiples usos medicinales. En el contexto de este rezo, su resina es masticable y se usa para problemas en las encías, *EBM*: 227

⁴⁰¹ *Habin*, Roys en su etnobotánica maya lo refiere como medicinal para el asma, fiebre y tiña; también le da el nombre de ‘madera de fierro’, y lo clasifica como *Piscidia communis* (Blake), *EBM*: 242. Thompson reporta el *habin* como árbol usado una de las ofrendas vegetales en los rituales mayas (1990[1970]: 182). CONABIO reporta sus nombres en maya: *Haabí, Haabín, Habí, Habín, Jabí, Jabín, Ja' abim, Ja'abin, Ya' ax ha' abin, Yaxmojan*, (<http://www.encyclovida.mx/especies/6052151>).

⁴⁰² *Chacal yax cab*, interpretado en esta traducción como “gran primer mundo de color turquesa”; también se refiere a la tinta de color azul. Aparece también en *Rbms* 84.

55. <i>bax cheil u che</i>	¿Qué clase de madera es el árbol?
56. <i>chacal cha/cah</i>	‘rojo palo mulato o papelillo’,
57. <i>sacal chacah</i>	‘blanco palo mulato o papelillo’,
58. <i>ekel cha/cah</i>	‘negro palo mulato o papelillo’,
59. <i>kanal chacah bal bacin/</i>	‘amarillo palo mulato o papelillo’.
60. <i>che u cḥicḥil</i>	¿Cuál es el ave en el árbol?
61. <i>chacal colonte/</i>	‘rojo pájaro carpintero’,
62. <i>sacal colonte</i>	‘blanco pájaro carpintero’,
63. <i>ekel colomte/</i>	‘negro pájaro carpintero’
64. <i>kanal colonte</i>	‘amarillo pájaro carpintero’.
65. <i>la bacin u cḥi/cḥil</i>	¿Es éste su ave?
66. <i>la ba tij cantech lic</i>	Sí, así entonces dijiste luego,
67. <i>yn/ chacal xamach</i>	mi ‘gran comal’,
68. <i>tun yn sa/cal xamach</i>	entonces mi ‘blanco comal’,
69. <i>yn ekel kanal/ xamach</i>	mi ‘castaño comal de piedra’
70. <i>tun ca tin kelah-/ a uich</i>	luego dos veces yo tosté tu rostro.
71. <i>cech chacal uik/</i>	Tú eres ‘rojo aliento’,

Página 166

folio 127v

72. <i>sacal uik</i>	‘blanco aliento’,
73. <i>ekel uik</i>	‘negro aliento’,
74. <i>kanal/ uik</i>	‘amarillo aliento’.
75. <i>pi[c]cḥintech bin ychil/</i>	Arrojaste con fuerza, dicen entre el
76. <i>chacal tok</i>	‘rojo pedernal’,
77. <i>sacal tok</i>	‘blanco pedernal’,
78. <i>ekel/ kanal tok</i>	‘castaño pedernal’.
79. <i>piccḥintech/ bin ychil</i>	Arrojaste con fuerza, dicen, entre el

80. <i>chacal hub</i>	‘rojo caracol marino’,
81. <i>sa/cal hub</i>	‘blanco caracol marino’,
82. <i>ekel [ka]nal hub/</i>	‘castaño caracol marino’.
83. <i>cantech lic</i>	Dijiste luego,
84. <i>yn chacal ton/cuy</i>	mi ‘rojo corazón del <i>habin</i> -árbol’,
85. <i>sacal toncuy</i>	‘blanco corazón del <i>habin</i> ’,
86. <i>yn ekel/ kanal toncuy</i>	mi ‘castaño corazón del <i>habin</i> ’.
87. <i>yn keelci/ a uich a chi</i>	Después que tosté tu rostro, tu boca.
88. <i>cantech lic</i>	Dijiste luego,
89. <i>yn/ chacal xamach</i>	mi ‘rojo comal’,
90. <i>yn ekel/ kanal xamach</i>	mi ‘castaño comal’.

Página 167

folio 128

91. <i>cantech/</i>	Dijiste,
92. <i>yn chacal xkan kilis che</i> ⁴⁰³ / <i></i>	mi ‘Aroma-árbol’
93. <i>la tah kakil</i>	Este es el fuerte fuego
94. <i>tin kelci a u/ich</i>	en el que después tosté tu rostro
95. <i>ca tin kel[a]heche co</i>	cuando te tosté diente.
96. <i>fe/l u na ta uach</i>	Las vergüenzas de la madre en tu miembro.
97. <i>coe co co co-</i>	¡Diente! ¡Diente! ¡Diente! ¡Diente!

Texto 34

Página 167

folio 128

⁴⁰³ *Kan-kiliz-che, X-kantiriz, X-kanthiriz, Acacia farnesiana (l.) Willd.* Identificada por Roys en su etnobotánica maya, la cual es llamada ‘la aroma’ o ‘la moral’. En *Yerbas y Hechicerías de Yucatán*, la planta es asociada a la Virgen porque parecen lirios entre espinas. Uno de sus usos medicinales es para los problemas dentales, Roys 1975: 251. En el *Motul* aparece como *kan tix*, unos árboles espinosos, de florecitas redondas y amarillas, *CMM*: 326. Entre sus nombres en maya encontramos: *ka'an kilis che', subin, subin che'*, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1493).

1. <i>Lay xan nok ti co</i>	Éste también para el gusano en el diente,
2. <i>xan lae-/</i>	éste también.
3. <i>hun can ahau</i>	‘Único cuatro soberano’.
4. <i>ten chub a/ chuc</i> ⁴⁰⁴	Yo rezo moviendo los labios tu brasa.
5. <i>sam bacin sihic</i>	¿Cómo hace un tiempo lo hace nacer?
6. <i>chac/ ben nok</i> ⁴⁰⁵	‘Gusano del maíz que lo destruye todo’,
7. <i>akab noh</i>	gran oscuridad,
8. <i>yx hun/ peo kin nok</i>	‘solar que oprime-gusano’,
9. <i>kakal noke/</i>	‘gusano de fuego’,
10. <i>ah al nok</i>	‘la parida-gusano’,
11. <i>sibis nok</i> ⁴⁰⁶	‘larvas del gusano’.
12. <i>ten/ c lub a chu</i>	Yo rezo y derribo tu planta parásita,
13. <i>booh booh</i> ⁴⁰⁷	golpe al madero hueco, golpe al madero hueco
14. <i>ti co/po</i>	a ‘amate-árbol’,
15. <i>booh boh</i>	golpe al madero hueco, golpe al madero hueco
16. <i>tij tzalan</i> ⁴⁰⁸	a <i>tzalam</i> -árbol,
17. <i>booh/ booh</i>	golpe al madero hueco, golpe al madero hueco
18. <i>yaax nic</i> ⁴⁰⁹	<i>yaax nic</i> -árbol,

Página 168

folio 128v

19. <i>booh boh/</i>	golpe al madero hueco, golpe al madero hueco
----------------------	----------------------------------------------

⁴⁰⁴ *Ten chub a chuc*, ‘yo rezo entre labios tu brasa’. *Ch’ub*, mover los labios como rezando, *DMC: 142*, aporte de Mauricio Swadesh, María Cristina Álvarez y Juan Ramón Bastarrachea. Por esta fórmula, se ha interpretado la C en la expresión *ten c lub a chu*, como la forma oculta de la acción de rezar.

⁴⁰⁵ *Chac ben nok*, gusano de maíz lo destruye todo, *BMTV: 377*.

⁴⁰⁶ *çibis nok*, las tales queresas o larvas cuando ya se menea o andan, *CMM: 144*

⁴⁰⁷ *Boh*, golpe de madero hueco, *JPP: 29*. Onomatopeya

⁴⁰⁸ *Tzalam*, *Lysiloma bahamensis*, *Benth*, o *L. latisiliquia*, *L.*, de acuerdo con Roys, es usado medicinalmente para el asma y tisis, enfermedad pulmonar, *EBM: 290*. CONABIO refiere sus nombres en maya: *Bo’ox salam*, *Dzalam*, *Tsalam*, *Tzalam*, *Tzukt’e*, *Tzukté*, *Zalam*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6036037>).

⁴⁰⁹ *Yax-nic*, *Vitex Gaumeri*, *Greem*. Roys lo identifica en su etnobotánica maya, su uso medicinal es para el asma, malaria y escalofríos, *EBM: 300*

20. <i>ti ix kulin che</i> ⁴¹⁰	a <i>ix kulim che</i> -árbol,
21. <i>booh booh/</i>	golpe al madero hueco, golpe al madero hueco
22. <i>ti x kan toPol</i> ⁴¹¹	a ‘los amarillos capullos que florecen’;
23. <i>can booh booh/</i>	cuatro golpes al madero hueco, golpe al madero
24. <i>ti chacah</i>	a ‘palo mulato o papelillo’,
25. <i>hayci u binel</i>	Después que se extendió por el suelo va,
26. <i>bin/ yilabal bin</i>	ha de ser visto dicen
27. <i>tumen chacal/ chahun</i>	por el ‘rojo pájaro carpintero’,
28. <i>chacal colonte</i>	‘rojo pájaro carpintero.
29. <i>la ba/cin chij chee tun tzatza</i>	¿Entonces cómo éste muerde por la fuerza?
30. <i>la/ bin yilabal bin</i>	Éste ha de ser visto, dicen
31. <i>tumen u ah/ ah ek u ne</i>	por ‘el de la cola negra-serpiente’.
32. <i>yilabal bin</i>	Es visto, dicen por
33. <i>tu/men ah tan xot</i>	‘el que corta de un golpe por el medio’.
34. <i>u kuchul/ bin tan kukmal</i>	Llega, dicen en medio del retoñecer
35. <i>yaxche</i> ⁴¹² /	de la ceiba.
36. <i>u chicil bin ti cha</i> ⁴¹³	Su insignia, dicen la resina del chicozapote.
37. <i>ohoma/ ma bin kuchi</i>	Se sabe dizque no llegó,
38. <i>ma bin nac/cij u chicil</i>	dizque no ascendió su insignia,

⁴¹⁰ *Ix kulim che*, *Astronomium graveolens*, Jacq., *palo mulato*, árbol maderable, usado medicinalmente para pústulas y abscesos, *EBM*: 258. CONABIO menciona sus nombres mayas: *K’ulinché*, *K’ulim che’*, *Xkukin tsits*, *Culinzís*, *K’ulensiis*, *K’ulinche’*, y entre sus nombres comunes: amargoso, escobillo, ciruelo, palo de cera, palo de culebra, (<http://www.encyclovida.mx/especies/6032460>). CICY confirma el mismo nombre maya para esta especie (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=813).

⁴¹¹ *Ix kan topol*, no hay ninguna referencia a un árbol con este nombre, pero al ser la última mención de este grupo de árboles en el rezo, puede aludir a una cualidad de estos, todos florecen y *toppol* es capullo: *toppancil*, *toppol*, flores y echar flores los capullos, *BMTV*: 352

⁴¹² *Yaxche’*, *Ceiba pentandra*, *EBM*: 298. Esta es la primera vez de cinco veces que se nombra la ceiba en el manuscrito. Su mención es ritual, no medicinal en *Rbms* 201, 202, 203. CONABIO menciona sus nombres en maya: *Ceibo*, *Piim*, *Yaaxche*, *Yaxché*, *Ya’axche*, *Ya’ axche’*, *Ya’ax che’* (<http://www.encyclovida.mx/especies/6027368>) CICY lo reporta como pochote en español (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1745).

⁴¹³ *Cha*, resina blanca del chicozapote que mascan algunas personas, *JPP*: 64

39. *tun bin tij ak/lis bul*

40. *la bin kuch*

41. *ci la bin a/ naci*

42. *la tun bakob che*

43. *u cho/paytabal bin tumen uilob/*

45. *can kin bin cu sut*

46. *same ti/ kax*

47. *tu tzuc uil*

48. *ti bin kaxi/ tu yol uil*

49. *uakeh*

50. *uakeh / bal*

51. *uakeh citbal*

52. *uakeh/ yum*

53. *uake[h]*

54. *uakeh u munal/ uil*

55. *u munal uah*

56. *ma ci chee/*

57. *cij u than yn te*

58. *tin pucsi/kale*

59. *bal a xotex to*

60. *Pelex to/*

61. *can maxcunex to*

62. *ma uen/ci*

63. *ma coylaci*

64. *u cool al*

65. *u col/ ch̃ab*

entonces dicen por la enredadera del frijol,

así dicen que llega,

así dicen que tú ascendiste,

así dicen, enrollaron el madero.

Es arrastrado, dicen, por los alimentos.

Cuatro días, dicen se da vueltas,

por un tiempo en el monte,

en el montecillo de árboles de la sembrera.

Allí dicen fue atado en el centro de la cementera,

‘el que anuncia la calamidad’

‘el que anuncia la calamidad’ al consuegro,

‘el que anuncia la calamidad’ a la reverente línea paterna,

‘el que anuncia la calamidad’ al padre,

‘el que anuncia la calamidad’,

‘el que anuncia la calamidad’ al tierno alimento,

a la tierna tortilla.

No es por ventura, ¡oh!

Así de gracioso es mi decir

aquí en mi corazón.

¿Cómo tu les cortas de un golpe allí?

¡Descascaren ustedes allí!

¡Reciamente machuquen ustedes allí!

Después que no durmió,

después que no se serenó,

la ‘atadera floja hijo la madre’,

el ‘despojo de la creación’.

66. *untzil untzil*⁴¹⁴ Pliego, pliego (de papel)
67. *uakeh/* ‘el que anuncia la calamidad’,
68. *uakeh hae* ‘el que anuncia la calamidad’ afilando.
69. *ci u binel/* Así va,
70. *bin u nacal bin* ha de ascender dicen,
71. *ti caan/ yicnal u yum* al cielo, a la casa del padre.
72. *oxlahun/ eolic bin* De trece cimientos dicen es la
73. *suhuy coot* ‘virgen albarrada o pedrisca’
74. *ca bin/ u hol xux tah* cuando ha de agujerear la avispa reciamente,
75. *ti bin maci/* allí dicen que después selló
76. *u lobhal tu uich* el aspecto de tu rostro.
77. *u pulul bin/* Es arrojado, dicen,
78. *tu cot yol hub* en el agujero estrecho del corazón del caracol marino,
79. *yicnal yx/ hub tun Ahau*⁴¹⁵ / en la casa del ‘caracol de piedra’.
80. *cantech lic tun bacin* ¿Cómo dijiste luego
81. *yn chacal/ xamach tin kelci* mi ‘rojo comal’ después que lo tosté?
82. *same/ tun* Hace un rato entonces
83. *bacin yn keleb chacal/ uik* ¿Cómo mi tostado ‘rojo aliento’,

84. *sacal uik* ‘blanco aliento’,

⁴¹⁴ *Huntzil zazac huun*, pliego de papel de carta, *DMSF*: 298(v.2). *Huntzil u keuelel cheh*, un cuero de venado, *CMM*: 333. Roys traduce “así es” (1965: 57) y Arzápalo como “reverendo padre” (1987: 392). Se toma en esta traducción la hoja o pliego.

⁴¹⁵ *Hubtun ahaw*, ‘señor caracol de piedra’, nombre de uno de los *Bacabes* con concha o caracol que aparecen en algunas columnas de *Chichén Itzá*, en las cuales se puede apreciar una gran influencia mexicana, *DMC*: 239, contribución de Thompson. *Ahau kan*, la serpiente cascabel. Probablemente un nombre del *Pauahtun* en su asociación con el caracol.

85. <i>ekel kana/l uik</i>	‘castaño aliento’?
86. <i>pay tun bacin yn cah yn/</i>	¿Entonces cómo estoy invocando a
87. <i>chacal toncuy</i>	‘rojo corazón del <i>habin</i> ’,
88. <i>sacal toncuy/</i>	‘blanco corazón del <i>habin</i> ’?
89. <i>la tun batah kakil</i>	¡Oh! por causa de la enfermedad de fuego
90. <i>tin kel/ci chacal uik</i>	después que tosté el ‘rojo aliento’,
91. <i>sacal uik</i>	‘blanco aliento’
92. <i>bax/bax yaban</i>	¿Cuál es su arbusto?
93. <i>chacal chacah/</i>	‘Rojo mulato o papelillo’
94. <i>chacal kutz</i>	‘rojo tabaco’,
95. <i>sacal kutz la u na/</i>	‘blanco tabaco’, ésta es su madre.
96. <i>same ul cen cen a yum</i>	Hace rato que vengo, yo soy tu padre,
97. <i>cech ix/ chac koh</i>	tú eres la ‘roja sustituta’,
98. <i>ten bin chicech/</i>	por mí, dicen, meneaste
99. <i>ten bin chic</i>	por mí, dicen, meneaste
100. <i>u pach a xau/</i>	la parte trasera de tu pata.
101. <i>hun Ahau</i>	‘Uno soberano’.
102. <i>ten c lub a ch̃u/ tancase</i>	¡Yo te rezo y derribo tu planta parásita vía láctea!
103. <i>yax uec tij</i>	Primera esparcida allí,
104. <i>yax uec/ ti tun</i>	primera esparcida allí entonces.
105. <i>hunuc can ahau</i>	‘Único cuatro soberano’
106. <i>sihci/</i>	después de que nació,
107. <i>Ch̃abtabci</i>	después de que ha sido creado de la nada,

Página 172

folio 130v

108. <i>tumen u na</i>	por su madre,
109. <i>tu/men u yum</i>	por su padre,

110. *tij kin col op u/ uich kin*
 111. *ten c lub a chuc ta/ncase*
 112. *ꞵoc tun hele lae*

allí ‘Sol ojo del guacamayo rojo solar’.
 ¡Yo rezo y te derribo tu verruga vía láctea!
 Esta es la conclusión entonces por ahora.

Texto 35

Página 172

folio 130v

1. *U thanil chac nich max⁴¹⁶ lae/*
 2. *chacal olom kik tix chacal*
 3. *bac/ ua to ti*
 4. *chac tan uakeh/*
 5. *chac pi pican⁴¹⁷*
 6. *sac pipican/*
 7. *la bayili yalcab*
 8. *u kikel ti/ cab*
 9. *teni bacin u u nu]p tan/ba*
 10. *bacin u kakil*
 11. *cech ix/ ekel olon kike*
 12. *chac olon/ kike*
 13. *kanal olom kik/*

Estas son las palabras para las encías de mono.
 Roja sangre coagulada chorrea enormemente.
 Basta ya allí a
 ‘el que anuncia la calamidad en el oriente’
 ‘rojo *pipican*-escarabajo’,
 ‘blanco *pipican*-escarabajo’
 continuamente corre
 la sangre hacia abajo.
 ¿Cuál es mi enemigo contrario?
 ¿Cuál es la enfermedad de fuego?
 Tú eres ‘negra sangre coagulada’,
 ‘roja sangre coagulada’,
 ‘amarilla sangre coagulada’

Página 173

folio 131

⁴¹⁶ *Chac nich max*, *Tournefortia volubilis*, L. planta descrita por Roys en su etnobotánica maya, la cual crece sobre los muros de piedra de Izamal. También llamada *chac nich max che* y *chac nich kak che*, probablemente sinónimo de *ne max ak*. Planta medicinal usada para erupciones en la piel y enfermedades de las encías, *EBM*: 231. *Nich’ ma’ax che’*, *uvaria campechianus* (H B et K) Standley; anonácea, *DMC*: 569. *Ma’ax*, nombre genérico para mono, *DMC*: 511. CONABIO la refiere en maya como *Chak-nich’maax*, *K’ulub*, *Koj kaan*, *Tsakam soots’*, *Ya’ax aak’*, (<http://www.encyclovida.mx/especies/6018980>).

⁴¹⁷ *Ah pic*, chinches grandes que vuelan; *piccan*, chinches grandes que dicen pican reciamente a las culebras, *CMM*: 52. *Piccan*, insecto mayor que el cucarrón de color negro su caparacho, enemigo del ganado vacuno y caballar porque el veneno que les inyecta en sus cascos les inutiliza para el trabajo; *Megazoma elephas*, *DFY*: 216. CONABIO solo reporta su nombre en español, escarabajo elefante (<http://encyclovida.mx/especies/102615-megasoma-elephas>) *Picob*, mudar los dientes de los niños, *JPP*: 277. Probablemente se trate de este escarabajo.

14. <i>sacal olom kik</i>	‘amarilla sangre coagulada’,
15. <i>cech ek/ pipicaan</i>	tú eres ‘negro <i>pipicaan</i> -escarabajo’,
16. <i>chac pipi can</i>	‘rojo <i>pipican</i> -escarabajo’,
17. <i>sac/ pipi caan</i>	‘blanco <i>pipican</i> -escarabajo’.
18. <i>la bacin u uayas/ba</i>	¿Cuál es la señal
19. <i>ca tin tupah u kakil</i>	cuando yo apagué tu ponzoña?
20. <i>tin/ pay[ɣ]ah hunac ah ueneli/</i>	Yo lo invoqué al ‘gran señor del sueño’
19. <i>coten yx hay</i>	Ven ‘tendida’,
20. <i>coten yx muɔ/</i>	ven ‘dormilona’.
21. <i>bal tun</i>	¿Qué cosa?
22. <i>bacin u hel u tas uay/</i>	¿Cómo finalmente se muda la frazada de la cama?
23. <i>u yax tas ne kubul</i>	Con las primeras frazadas de la ‘oropéndola.
24. <i>tin ɔah/ u helint</i>	Yo le concedí al ave que pusiera
25. <i>u tas u uay</i>	en la frazada de la cama.
26. <i>in payic/ hunac ah ueneli</i>	Yo invoco al ‘gran señor del sueño’,
27. <i>yn luksic/ hunac ah chibale</i>	yo aparto al ‘gran dolor o mordedura’.
28. <i>coten yx/ nic</i>	Ven ‘cabeceadora’.
29. <i>coten yx hay</i>	Ven ‘tendida’.
30. <i>coten yx muɔ/</i>	Ven ‘dormilona’.
31. <i>coten yx lam</i>	Ven ‘sumida’.
32. <i>coten ix nat[h]</i>	Ven ‘encogida’.
31. <i>co/ten yx nok</i>	Ven ‘roncadora’.
34. <i><u>hunac can ahau</u>⁴¹⁸</i>	‘Único cuatro soberano’.

Texto 36

⁴¹⁸ Esta página es idéntica a las páginas 99 y 100, se repiten exactamente las mismas palabras, desde la pregunta de la señal que se invoca.

1. *U pezil ybin*⁴¹⁹ *lae/* Esta es la oración y la ceremonia para las secundinas del parto.
2. *he tun ta nup. tun top tzilil/* Pese a tu contrario pues es rasgado arrebatadamente.
3. *max tun bacin u cool cit/be* ¿Entonces cuál es el pedazo de caña de la ‘atadera floja hijo del padre’
4. *u cool akabe* ‘atadera floja de la oscuridad’?
5. *yx hun/ cit balche*⁴²⁰ ‘Un trozo del *balche*’.
6. *tun bacin u cool/ cit* ¿Entonces cuál es la ‘atadera floja hijo del padre’,
7. *u col akabe* el ‘despojo de la oscuridad’?
8. *canche*⁴²¹ *lic/* Se dice el *canche*.
9. *tun bacin yn chacal ton/cuy* ⁴²². ¿Entonces cuál es mi ‘rojo corazón del *habin* 4 (‘blanco corazón del *habin*’, ‘negro corazón del *habin*’, ‘amarillo corazón del *habin*’)?
10. *la tun bacin tin/ tac[ε]ah*⁴²³ ¡Oh! ¿Cómo yo la metí
11. *yalan u homta/nil itzam cab* por debajo de las entrañas de *itzam cab*?
12. *canche/ lic* Se dice el *canche*.
13. *tun bacin yn met* ¿Entonces para qué es mi rodete para asentar?
14. *u/ met yit yn cat xani/* El rodete es para asentar la parte trasera de mi tinaja también.

⁴¹⁹ *Ibin*, paredes o secundinas del parto, *JPP*: 155. *Ibin*, *ibnel*, *ibnil*, tela o red o las pares o parias en que nace envuelta la criatura; *yibnel paal chhuplal*, las parias de la mujer; *yibnel u tuuch paal*, la tripa que esta con el ombligo de la criatura cuando nace, *CMM*: 302. Se traduce en este trabajo como las secundinas del parto porque el término placenta no aparece en los vocabularios coloniales.

⁴²⁰ *Balche*, un cordel con el que atan la tela las tejedoras; árbol de cuya corteza sirve para preparar una bebida llamada así, echándola en remojo en aguamiel para su fermentación y se usa en ritos ceremoniales, *Lonchocarpus violaceous* (*Jacq*), Roys describe que es usado para las llagas de la viruela y para la pérdida de voz, *EBM*: 216. CICY menciona que es la especie *Lonchocarpus castilloi* Standl.

(http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1626)

⁴²¹ *Canche* o *zac kokob che*, o *coc che*, es medicado para el asma con dolores abdominales, y para la hinchazón de los testículos. Roys no ofrece su identificación, sólo advierte que esta planta es diferente al *kanche* o *Conocarpus erectus*, la cual es llamada botoncillo y Pío Pérez por error la llama *canche*, *EBM*: 223, 225, 304, *JPP*: 42.

⁴²² 4, posiblemente el amanuense está refiriendo la repetición de los cuatro colores para este árbol.

⁴²³ El amanuense escribe *tac cah*, pero se lee *tacah*.

15. *hunac pecni* Infinito movimiento,
16. *hunac chibal nici*⁴²⁴/ Infinita mordedura (o dolor) que se detiene a trechos,
17. *picch̄in tun bacin tu ŷulbal-/* ¿Cómo entonces arrojar con ímpetu a su ‘árbol del linaje’,
18. *ti yacantun /* a su ‘piedra bien cimentada’?
19. *tumen u na tu chun bin kinim* Por su madre al pie, dicen, del ‘ciruelo-árbol’.
20. *can kin bin chel/lan tu chun kinib* Cuatro días, dicen está tendido en la base de la fuente de calor,
21. *ti ba tu ch̄ah/ u kinami* allí aquel goteó su ponzoña.
22. *picch̄in bin tu chun/ chacal chi*⁴²⁵ Se arroja con ímpetu, dicen, a la base del ‘rojo nance’,
23. *ti ba tu ch̄ah u kinam/nan xani* allí aquel goteó su ponzoña también.
24. *picch̄in tun bacin/* ¿Entonces cómo se arroja con ímpetu?
25. *yicnal u yum chacal ku si/nic*⁴²⁶. 4. A la casa de su padre ‘roja hormiga deidad’ 4 (blanca hormiga deidad’, ‘negra hormiga deidad’, ‘amarilla hormiga deidad’)
26. *ti bin tu ch̄ah u chiba/li* allí dicen goteó su mordida (o dolor).
27. *bal tun bacin u uayas/ba* ¿Cómo es entonces? ¿Cuál es su señal?
28. *u cabil yn ci* Es la ponzoña de mi embriagada
29. *chacal choc/uah cab*⁴²⁷ ‘gran abeja silvestre’ ¿?;

Página 176

folio 132v

30. *u uayasba u cabil/* la señal de la ponzoña

⁴²⁴ Se está refiriendo a la contracción del parto. *Nic*, una de sus acepciones, detenerse o pararse, cesar de hacer algo, *niken-nik*, cosa que se va deteniendo a trechos, *CMM*: 435.

⁴²⁵ *Chij*, una frutilla llamada naces y el árbol se llama *chi*, su corteza sirve para curtir, *CMM*: 195. Roys en su etnobotánica señala que es el *Malpighia glabra*, L. Nance, usado para curar vómitos con sangre y fiebre amarilla, Roys, 1976: 235. Entre sus nombres actuales se encuentran: *Béek che'*, *Chi*, *K'an-ibin-che*, *Kaanil bin che'*, *Nance*, *Sak-pah*, *Sip che'*, *Sipche'*, *Wayate'* (<http://enciclovida.mx/especies/165087-malpighia-glabra>)

⁴²⁶ *Ku çinic*, hormigas negras. Acuña lo lee como ‘hormiga de dios’, *BMTV*: 407

⁴²⁷ *Choc uah cab*, no he encontrado una entidad con este nombre. Posiblemente es la *ah chuuah cab*, unas abejas silvestres, *CMM*: 41. *Ix chuuah cab*, abejas silvestres que los indios traen del monte y las ponen en sus colmenas, *BMTV*: 53.

31. <i>yn ci chac bolay</i> ⁴²⁸	es mi embriagado ‘rojo o gran <i>bolay</i> ’.
32. <i>tux bacin/ yn uayasba</i>	¿Dónde está mi señal
33. <i>cat ualhen yn/ tackabte</i> ⁴²⁹	cuando me levanto para sofaldar
34. <i>u homtanil ytza/am cab</i>	las entrañas de <i>Itzam cab</i> ?
35. <i>yn oxlahun tzucech/</i>	Mi ‘trece vientres eres’
36. <i>tun bacin tabacech</i>	¿Entonces cómo te enlazaste
37. <i>muc/uil kutze</i>	‘tabaco asado bajo las cenizas?’
38. <i>tech tun bacin/</i>	¿Por ti entonces cómo?
39. <i>u cool cite /</i>	La ‘atadera floja del padre’,
40. <i>u cool akabe</i>	‘atadera floja de la oscuridad’.
41. <i>sam tun bacin chib</i>	¿Hace un tiempo, entonces cómo chirrea el
42. <i>hun yah/ ual uinicob</i>	‘uno daño enemigo de los hombres’,
43. <i>hun yah ual/ anomobe</i>	‘uno daño enemigo de los primeros hombres’?
44. <i>satal sat</i> ⁴³⁰ <i>bin can/</i>	Acabarse de destruir, dicen la serpiente (o cielo),
45. <i>satal sat yan bin luum/ tiob</i>	Acabarse de destruir alguna dicen de las tierras.

Página 177

folio 133

46. <i>hun yah ual uinicob hun/</i>	‘Uno daño enemigo de los hombres’,
47. <i>yah ual anomobe</i>	‘uno daño enemigo de los primeros hombres’,
48. <i>oxlahun/ tzucech</i>	‘trece vientres eres’,
49. <i>tun bacin</i>	¿Entonces cómo?

⁴²⁸ *Chac bolay*, un tigre bravo y el demonio, *DMSF* 65v. *Chac bolay*, tigre bermejo y bravo, *CMM*: 186. *Chac bolay*, un tigre bravo, el leoncillo, el demonio, *JPP*: 65.

⁴²⁹ En este contexto el especialista está palpando el vientre de la mujer en trabajo de parto. *Tac kabtah*, meter la mano entre alguna cosa o sofaldar, *JPP*: 315.

⁴³⁰ Esta expresión fue interpretada de forma diferente por Roys y Arzápalo; Roys decide “completamente arruinado estaría el mundo”, (1965: 59); Arzápalo decide ‘totalmente extraviados’, probablemente tomando *zatal* en su acepción como ‘ausentarse huyendo’ tomado del Viena (1987: 396). El Viena también reporta la expresión *zatal zat benel*, atinar e ir a tino, o a ciegas y a tuntas, *BMTV*: 127. *Zatal*, pasiva de *Zat*, perder, extraviar, gastar, acabar con alguna cosa, consumir, echar a perder, *JPP*: 414, destruirse, *TIC*: 222. La propuesta de traducción no es definitiva.

50. *taba cech/hunac ah kiname* ¿Dónde estás tú ‘gran ponzoña’?
51. *cech hu/nac ah chibale* Tú eres ‘gran señor de las mordidas’
52. *ca tin picch̃in/tah ychil u homtanil* cuando yo lo arrojé con ímpetu entre las entrañas
53. *ytza/m cabe* de *Itzam cab*.
54. *oxlahun tzucech* ‘Trece vientres’ eres tú.
55. *ta/ba cech chacal kanale-/* ¿Dónde estás tú ‘roja *kanal*-avispa’,
56. *sacal kanalesakal* ‘blanca *kanal*-avispa’?
57. *oxlahun/ tzucech* ‘Trece vientres eres’.
58. *taba cech chacal ah chuc/tie* ¿Dónde estás tú ‘rojo señor que caza con trampa’,
59. *sacal ah chuc tie* ‘blanco señor que caza con trampa’?
60. *cech/ ah chuc uke* Eres tú ‘señor despulgador’,
61. *cech chacal/ tup chace* eres tú ‘roja *tupchac*-avispa’
62. *sacal tup chacce/* ‘blanca *tupchac*-avispa’

Página 178

folio 133v

63. *sam tun bacin a chib* ¿Hace un tiempo ya cómo tu chirreas
64. *hun/ yah ual uinicob* ‘uno daño enemigo de los hombres’?
65. *cech hu/nac ah kiname* Tú eres la ‘gran ponzoña’,
66. *cech hu/nac ah chibale* tú eres el ‘gran señor de las mordidas’,
67. *hek satal/ sat yan can* el cual acaba destruyendo alguna serpiente (o cielo),
68. *satal sat yan/ luum* acaba destruyendo alguna tierra,
69. *tu uich hun yah ual/ uinicob* por tu rostro ‘uno daño enemigo de los hombres’.
70. *sam tun bacin/ hun nac* ¿Hace un tiempo ya cómo las muchas
71. *hun pic tix uoh /xani* ‘ocho mil letras’ también?
72. *sam tun bacin hun/ nac* ¿Hace un tiempo ya cómo las muchas
73. *ti pap xani* ‘urraca morena’ también
74. *tu hol ytza/m cab* en la entrada (o cabeza) de *Itzam cab*

75. *u oxlahun ch̄acat/*

trece veces atraviesa?

76. *tun bacin sayab*

¿Entonces cuál manadero de agua?

77. *yn cun/tan ma*

Mi no asentada

78. *chacal culub*

‘roja colmada medida’

Página 179

folio 134

79. *tun/ bacin yn u uayasba*

¿Entonces cuál es la señal

80. *yn culic xan/*

en mi asentado guano?

81. [¿?] ⁴³¹ *yan bin u mutil*

Dizque su ave de las nuevas,

82. *tumen/ u na*

por su madre,

83. *tumen u yum*

por su padre.

84. *chacal ta/cay bin u ch̄ichil*

Rojo o gran mosquero’, dicen es el ave,

85. *u mutil can/tahlic*

el ave de las nuevas que cuenta los acontecimientos.

86. *tun bacin yn kak cat/*

¿Entonces cómo mi tinaja de fuego?

87. *emen cen x kak tan mu/cuy*

¿Desciende! Yo soy la ‘tórtola de fuego en el pecho’.

88. *sam tun bacin yn cum/cint*

¿Hace un tiempo ya cómo yo contengo a

89. *can yah ual kak*

recio daño enemigo de fuego’

90. *yalan/ u homtanil ytzam cab xani/*

debajo de las entrañas de *Itzam cab* lentamente?

91. *oxlahun tzucech*

‘Trece vientres eres’.

92. *taba tun ba/cin*

¿Dónde? ¿Entonces cómo?

93. *cech x muc uil kutz cech/*

Tú eres, ‘el tabaco asado bajo cenizas’ tú eres.

94. *tin picchintah ychil u hom/tanil*

Yo lo arrojé con ímpetu entre las entrañas de

95. *ytzam cab*

Itzam cab.

96. *yn hek cha/cal yam*

Yo separo la ‘roja concavidad’

97. *sacal yam* ⁴³²

‘blanca concavidad’

⁴³¹ La sílaba se encuentra tachada.

⁴³² Se refiere a la concavidad del útero. *Yam*, concavidad entre cosas, *DMSF*: 104(v.2)

98. *u uayas/ba yan yn culic yun*

Su señal está en mi asentado libro,

99. *yn/ ci chetun top tun tzilil--/*

yo mejor de repente rompo finalmente rasgando.

100. *_____ Amen _____*

Amén

Texto 37

1. *U thanil u siscunabal⁴³³ pib⁴³⁴ lae/*

Estas son las palabras para enfriar el baño de la recién parida.

2. *sam tun ualac cen*

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy

3. *yokol/ chacal petay*⁴³⁵

sobre ‘rojo charco de abundante agua’.

4. *sam tun ua/lac cen*

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy

5. *yokol sacal petay/*

sobre el ‘blanco charco de abundante agua’.

6. *sam tun ualac cen*

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy

7. *yokol/ ekel petay*

sobre ‘negro charco de abundante agua’.

9. *sam tun ua/lac cen*

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy

10. *yokol kanal petay/*

sobre el ‘amarillo charco de abundante agua’.

11. *oxlahun Pul bacin*

¿Cómo trece cántaros de

12. *yn oo/notil ha*

mi ‘fresca agua recién sacada del cenote’,

13. *oxlahun Pis*

trece medidas de

14. *yn/ batil ha oc ti zin tunil*⁴³⁶

mi aguacero con granizo penetra la piedra de baño.

⁴³³ *Çizcunabal*, ser enfriado, *CMM: 144*. Enfriamiento como medida terapéutica no significa literalmente enfriar con agua las piedras de baño caliente como fue leído por Roys (1965: 60) y Arzápalo (1987: 398), sino usar aguas frescas y vírgenes sobre las piedras calientes para propiciar el baño medicinal.

⁴³⁴ *Pib*, baño de recién parida *BMTV: 137*. Por el contenido del rezo puede pensarse que es un baño de vapor elaborado con elementos fríos o refrescantes para relajar a la parturienta.

⁴³⁵ Probablemente el especialista se está refiriendo a la placenta: *pet*, círculo o cosa circular, redonda, como ya se ha expresado. *Ay*, abundancia de agua, como se ha traducido antes. *Petan haa*, charco de agua, *CMM: 491*.

⁴³⁶ *Zin tunil*, piedras de baño que también aparece en *Rbms 66, 82 y 128*.

- 15. *same/ tun ualac cen*
- 16. *tu pach chac/ munyal yk*
- 17. *[sa]me tun ualac-/ cen*
- 18. *tu uich sac munyal yk/*
- 19. *same tun ualac cen*
- 20. *tu uich/ ek munyal yk*
- 21. *same tun ua/lac cen*
- 22. *tu uich kan munyal/ yk*
- 23. *sam tun bacin yn chochob/*
- 24. *chacal peet⁴³⁷*
- 25. *same tun bacin/ yn chochob*
- 26. *ekel peet*
- 27. *same/ tun bacin yn chochob*
- 28. *ka/nal pet*
- 29. *hunac ah chochen/*
- 30. *sam tun bacin yn chochob/*

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy a las espaldas de ‘rojo viento de la tierna capa’.

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy en el rostro del ‘blanco viento de la tierna capa’.

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy en el rostro del ‘negro viento de la tierna capa’.

Hace un tiempo ya, convaleciente estoy en el rostro del ‘amarillo viento de la tierna capa’.

¿Cómo hace rato ya yo desanudo el ‘gran círculo’?

¿Cómo hace rato ya yo desanudo el ‘negro círculo’?

¿Cómo hace rato ya yo desanudo el amarillo círculo’?

‘Gran desanudador soy’.

¿Cómo hace rato ya yo desanudo el

- 31. *kanal anicab⁴³⁸*
- 32. *sam tun ba/cin yn chochob*
- 33. *ekel cibix⁴³⁹/*
- 34. *sam tun bacin yn chochob/*

amarillo bejuco’?

¿Cómo hace rato ya yo desanudo a los ‘negros sedimentos’.

¿Cómo hace rato ya yo desanudo el

⁴³⁷ Probablemente se refiere al cordón umbilical: *Peet, pet, peete, círculo, JPP: 274.*

⁴³⁸ *Anikab*, bejuco como cordel, *Cydista aequinoctialis (L), DMC: 17.* Roys encuentra que es usada medicinalmente para los mareos; es conocida popularmente como el bejuco, *EBM: 215.* En este contexto no se trata de una planta curativa sino como metáfora del cordón umbilical.

⁴³⁹ *Cibix, cibix-ché, Amerimnon cibix (Pittier) Standl.* Arbusto empleado para bandas para reforzar cajas. El vocablo significa sucio o con sedimentos, *EBM: 225. Cibix cibix*, el que tiene sucia la cara, *CMM: 107.* En este contexto mas que el árbol describe al bebé recién nacido con los sedimentos de la placenta en su cuerpo.

35. <i>chacal</i> <i>ɔoy</i> ⁴⁴⁰	‘rojo flaco o rendido’
36. <i>sacal</i> <i>ɔoy</i>	‘blanco flaco o rendido’?
37. <i>sam/ tun bacin yn chochob</i>	¿Cómo hace rato ya yo desanudo a
38. <i>chacal/ chunup</i> ⁴⁴¹	‘rojo <i>chunup</i> -planta’?
39. <i>hunac ah chochen/</i>	‘Gran desanudador soy’.
40. <i>bacin cen tij ualhi</i>	¿Cómo yo dije al ponerme de pie?
41. <i>hunac/ ah Palen</i> ⁴⁴²	‘Gran descascarador soy’
42. <i>bacin cen ti ualhi/</i>	¿Cómo yo dije al ponerme de pie?
43. <i>sam yn chochob</i>	Hace rato ya yo desanudo al
44. <i>sacal chu/en</i>	‘blanco artesano’
45. <i>chee sam yn chochob</i>	¡Oh! Hace rato ya yo desanudo al
46. <i>sacal/ kab</i> ⁴⁴³	‘blanco jugoso’.
47. <i>sam yn chochob</i>	Hace rato ya yo desanudo el
48. <i>chacal/boken ha</i>	‘roja agua mezclada’.
49. <i>colpay tun bacin/ yn cah</i>	¿Entonces cómo estoy estirando a la

Página 183

folio 136

50. <i>tix um xuchit</i> ⁴⁴⁴	‘cerrada flor-orejuela’?
51. <i>Pa a/ <u>chi Itzam he tun tzilil</u></i>	Abre tu boca <i>Itzam</i> , sin rasgarla.

⁴⁴⁰ De nuevo es la descripción del recién nacido: *ɔoy*, flaco, *JPP: 435*, *Dzoy*, rendido en la guerra, *BMTV: 567*

⁴⁴¹ *Chunup*, árbol de hojas gruesas, es medicinal, sus hojas o sus flores blancas sirven para curar la hernia umbilical de los niños, *Clusia sp.*, Roys indica que es usado como remedio para la sífilis, *EBM: 240*. CONABIO y CICY la identifica como *Clusia flava*, y su nombre maya *chunup*, *k'an chuunup*, frecuentemente creciendo en los cenotes por lo que puede tener una cualidad refrescante como se pretende en este rezo, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6033620>, http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1173)

⁴⁴² *Ppal*, se ha traducido desgranar, descascarar cosas que tienen vainillas como frijoles, abriéndolas. El especialista se está refiriendo a su cualidad de partero.

⁴⁴³ *Ah kaab*, cosa que tiene jugo, jugoso, caldoso, zumoso, *CMM: 45*. De nuevo una referencia a la cualidad de la placenta o al bebé húmedo por la placenta.

⁴⁴⁴ *Xuchit*, mencionada también en *Rbms 84*. Flor de orejuela según comentario de Acuña a esta entrada en el *Viena*, *BMTV: 496*. Descripción simbólica de la vagina de la madre en trabajo de parto.

Texto 38**Página 183****folio 136**

- | | |
|---------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| 1. <i>U sihil tok</i> ⁴⁴⁵ / | El nacimiento con sangrado. |
| 2. <i>Can kin cu zut hek</i> ⁴⁴⁶ | Cuatro días da vueltas alrededor de la horqueta de |
| 3. <i>tun u na</i> / | piedra de la madre. |
| 4. <i>yalech bacin yx us ik tok</i> | Eres hijo del ‘viento que sopla suavemente |
| | pedernales (o sangrados)’ |
| 5. <i>ten/ C lub chunute</i> ⁴⁴⁷ | Yo rezo y derribo tu ‘corozo-árbol ¿?’ |
| 6. <i>cech ton</i> | tú eres ‘miembro viril’. |
| 7. <i>cech/ chacal bacabe</i> | Aunque sea ‘rojo <i>bacab</i> ’, |
| 8. <i>he ti kin ti akab</i> / | he aquí de día y de noche, |
| 9. <i>cech cantul ti bacab he</i> | aunque sea ‘cuatro <i>bacab</i> ’. |
| 10. <i>tun bacin/ cin can uuc</i> | ¿Pero cómo está herida fuertemente cuatro partes |
| 11. <i>tu nak</i> | de su vientre? |
| 12. <i>can ten/ C lub a chun</i> | Cuatro veces yo rezo y derribo tu ‘corozo ¿?’. |
| 13. <i>cech ku</i> | Aunque sea ‘el dios’, |

⁴⁴⁵ *Tok*, en este contexto no es literalmente pedernal, metafóricamente se refiere al sangrado o *tokan*, *CMM* 552; o sangrar, sangría, *tok*, *JPP*: 223. Esto sugiere que la madre está sangrando de manera anormal, o la otra posibilidad es cortar con el pedernal para facilitar el nacimiento. Roys traduce el título del texto como “nacimiento de la lanza” (1965: 61) y Arzápalo como “nacimiento del pedernal” (1987: 400). En esta traducción siguiendo el contexto del texto, se interpreta que existen dificultades en el parto donde el sangrado, la hemorragia, o la práctica de la sangría pudo ser posible. Timothy Knowlton en su reciente estudio sobre este texto del manuscrito señala que durante sus entrevistas con sanadores mayas contemporáneos *u sihil tok* se refiere a complicaciones durante el nacimiento, por ejemplo, casos de placenta previa y hemorragia obstétrica (2019: 729).

⁴⁴⁶ Está refiriéndose a las piernas abiertas de la madre: *hektal*, separarse, desunirse las cosas ahorquilladas, *JPP*: 122

⁴⁴⁷ *Chunute*, *chunu te*, no encuentro este vocablo o expresión, pero está en el contexto del conjuro repetitivo que sostiene a lo largo del manuscrito: *ten c lub a chu*. El único vocablo cercano es *chun-cuy*, palma reportada por Pío Pérez y que Roys identifica como *Attalea cohune*, *Mart.* en español, palma del corozo, *EBM*: 240. La única relación que veo es la semejanza del fruto del corozo con los genitales masculinos, que en el rezo son mencionados como insulto inmediatamente después de referido el vocablo *chun*. CONABIO refiere su nombre en maya como *Chun kuy* o *Tutz*, (<http://enciclovida.mx/especies/156042-attalea-cohune>).

14. *cex bacab/* aunque sea el *bacab*.
15. *chabtex yutzil* Ustedes crearon de la nada los mejores
16. *mehene utzi/* hijos del padre bondadoso,
17. *uile ca ix* con alimento y con el
18. *u natab cuxanilon/* entendimiento que estamos vivos.

Página 184

folio 136v

19. *kamex chab* Ustedes son la servidumbre de la creación de la nada,
20. *yemel tun u chab/ ti cab* descendié entonces la creación de la nada a la tierra.
21. *chim tok⁴⁴⁸ bici ma iua/* Mas si no fuera por la *chim tok*-planta
22. *alan uoltex* debajo de la redondez de ustedes.
23. *mai tin natah a/ kuilex xan* Yo no entendí tu divinidad en ustedes tampoco.
24. *lay uile* ¡Ese debe ser!
25. *ten C lu/b a chun tex* Yo rezo y derribo tu corozo, el de ustedes!
26. *cex bacabe* ¿Dónde está el *bacab*?
27. *yn/ chab bici* Mi creador de la nada, ¡mira lo que haces!
28. *cex ku* Aunque sea ‘dios’,
29. *cex yn chab/* aunque sea mi creador de la nada.
30. *mani manbal ta cibah* Faltó que no tuvieras ninguna mancha o daño,
31. *tij/ ti mani xan* allí cuando no hubo tardanza,
32. *ma ua alan uol/tex* por ventura no, debajo de la redondez de ustedes.
33. *ti hun lukul bic tunbe/* Desde todo punto, ¡cuidado pues!

⁴⁴⁸ *Chim tok*, probablemente *Chin*, apedrear, tirar piedras. Se entiende entonces como el arrojar de pedernales, lo cual está simbólicamente aludiendo a la hemorragia. Roys reporta, *Chim-tok*, ‘bolsa de pedernales’, *krugiodendrom ferreum*, *Vahl*, la cual tiene como uso medicinal justamente los problemas de sangrado o pus en la orina; este es un árbol de madera muy fuerte probablemente usado en los dinteles por su larga duración, *EBM*: 237. *Chim*, bolsa, *DMC*: 100. CICY la reporta como ‘quebra hacha’ y *ch’iin took’* (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2010). CONABIO refiere sus nombres mayas: *Chimtok*, *Chintok*, *Chintoc*, *Ch’iin took’*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6035605>)

34. *alan uoltex tu ci uol*
 35. *can/ kin cu sut tan yol ha*
 36. *bala u/ coil*
 37. *yix mehen bak⁴⁴⁹ a uich/*

debajo de la redondez de ustedes, a mi parecer.
 Cuatro días da vueltas en el golfo del mar,
 así que el desatino
 es la pequeña parte de las vergüenzas en tu rostro.

Página 185

folio 137

38. *hun ahau*
 39. *hi u kinil hek u tal/*
 40. *cijcij u can*
 41. *cucut hexyic/nal u na*
 42. *cex u canil chab*
 43. *sam/ yn kamab u kinam*
 44. *cex cantu/ l ti ku*
 45. *cex cantul tij bacabe/*
 46. *sam yn pokolpokte⁴⁵⁰*
 47. *sam yn/ pitzil pitzte⁴⁵¹*
 48. *cex cantul ti ku/*
 49. *cex cantul ti bacab*
 50. *cantul tu/ba ca sihsabi*
 51. *bicimac u che*
 52. *cha/cal x tok aban⁴⁵²*

‘Uno *ahau*’
 aquel es el día en que se palpa,
 persuade con palabras blandas,
 emparejando el cuerpo de la casa de la madre.
 ¿Dónde está el ‘brote de la creación de la nada’?
 Hace rato yo recibo la ponzoña,
 ¿Dónde está ‘cuatro deidad’?
 ¿Dónde está ‘cuatro *bacab*’?
 Hace un rato yo juego a la pelota.
 Hace un rato yo juego a la pelota.
 ¿Dónde está ‘cuatro deidad’?
 ¿Dónde está ‘cuatro *bacab*’?
 Cuatro fue por sí mismo cuando lo creó de la nada.
 ¿Qué tenemos? ¿Cuál es tu árbol?
 ‘Rojo pedernal-arbusto’,

⁴⁴⁹ *Ix mehen*, cosa pequeña, *CMM*: 312. *Bak*, carne y las vergüenzas, *DMSF*: 14(v.1). Esta es una descripción del parto.

⁴⁵⁰ *Pokolpoktah*, pelotear la pelota; *pokyah*, el juego de pelota, *JPP*: 283. *Pokol pok*, jugar a la pelota, *BMTV*: 513

⁴⁵¹ *Pitz*, jugar a la pelota, *JPP*: 281. *Pitzil pitzte*, no se encuentran en ningún vocabulario, pero la raíz del vocablo sugiere de nuevo el juego de pelota. El juego de palabras puede estar recreando los sonidos de la pelota.

⁴⁵² *Tok-aban*, Roys encuentra dos árboles con este nombre: *Eupatorium conyzoides*, *Mill.*, y el *Trixis radialis* (*l.*) *Kuntze*. Los textos médicos recomiendan la decocción del *tok aban* para problemas de sangre en la orina, y gonorrea, entre otros, *EBM*: 286. Se intenta entonces detener el sangrado con esta planta. CICY refiere sus nombres en maya: *tok'abam*, *oken sukun akk'*, y la especie *Eupatorium odoratum* *L.*, la cual se usa para problemas renales y sacar manchas, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=917)

53. *u ɔulub tok*⁴⁵³ la ‘ramada de pedernales-planta’.
54. *cex/ cantul ti ku /* Aunque sea ‘cuatro deidad’,
55. *cex cantul ti bacab* aunque sea ‘cuatro *bacab*’,
56. *cantulob tu ba kuob/* cuatro son en sí mismos deidades.
57. *hun ahau bin u kinil* ‘Uno-soberano’ ha de ser el día.

Página 186

folio 137v

58. *cex can/tij ku* ¿Dónde está ‘cuatro deidad’?
59. *cex cantul ti bacab* ¿Dónde está ‘cuatro *bacab*’?
60. *sam/ yn kamab u kinam* Hace rato yo recibo la ponzoña,
61. *canPel tu/ba* cuatro veces en sí misma.
62. *yn chacal ba* Mi todo en sí mismo.
63. *cex cantul ti/ ku* ¿Dónde está ‘cuatro deidad’?
64. *cex cantul ti bacabe* ¿Dónde está ‘cuatro *bacab*’?
65. *sam/ tun ualac cen* Hace un tiempo ya convaleciente estoy,
66. *yn tec ɔw te/* yo chupo con ímpetu,
67. *yn kam u kinam* yo recibo su fuerza,
68. *he tun bacin/ cen ti ualhi* ¿Pero cómo yo dije al ponerme de pie?
69. *yn kamab u ki/nam* Yo recibo la fuerza de
70. *chacal chim tok* ‘roja o cocida bolsa de pedernales-planta’.
71. *sam/yn kamab u kinam* Hace rato yo recibo la fuerza de
72. *sacal/ ɔulub tok* ‘blanca ramada de pedernales-planta’.
73. *sam yn kamab u/ kinam* Hace rato yo recibo la fuerza de

⁴⁵³ *ɔulub-tok*, *Bauhinia divaricata*, L. (*Standl*), de acuerdo con Roys en los documentos medicinales, esta planta es prescrita para la inflamación de la pleura y fiebre, hinchazón de la cabeza, cuello, y senos, como también para la disentería, *EBM*: 315. De acuerdo con el CICY es conocido actualmente como ‘pata de vaca’, y en maya *ts’ulub took*, (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1446). CONABIO refiere sus nombres mayas: *Ts’ulub-tok*, *U-ts’omel-tok’*, *May wakax*, *Smaay wakax*, *Took’*, *Ts’ runtook*, *Tsulubtoc*, *Tusomeltoc*, *Ts’ ulub took’*, conocido también como pezuña de venado, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6050454>)

74. *ekel tʉlub tok/ aban*⁴⁵⁴ ‘negra ramada de pedernales – pedernales arbusto-plantas’.
75. *cex ku* Aunque sea ‘el dios’,
76. *cex bacabe/* aunque sea el *bacab*.

Página 187

folio 138

77. *sam yn kam u kinam* Hace rato yo recibo la ponzoña de
78. *chacal/ chuc tok*⁴⁵⁵ ‘roja atrapada el pedernal (o sangrado)’,
79. *sacal chuc tok* ‘blanca atrapada del pedernal (o sangrado)’.
80. *sam/ yn kam u kinam* Hace rato yo recibo la ponzoña de
81. *ekel chuc/ tok* ‘negra atrapada del pedernal (o sangrado)’
82. *sam yn kam u kinam* Hace rato yo recibo la ponzoña de
83. *ka/nal chuc tok* ‘amarilla atrapada del pedernal (o sangrado)’.
84. *sam ch̄abac u/ kinam* En un tiempo habrá de restablecerse la fuerza.
85. *cex ku* ¿Dónde está el ‘dios’?
86. *cex bacab* ¿Dónde está el *bacab*?
87. *bal/ u uayasba* ¿Cuál es su señal?
88. *chacal pepen* La ‘roja mariposa’,
89. *sa/cal pepen* ‘blanca mariposa’,
90. *ekel pepen* ‘negra mariposa’,
91. *kanal/ pepen u uayasba* ‘amarilla mariposa’ es su señal.
92. *he tun bacin/ can tu ba* ¿Pero cómo son cuatro en sí misma?
93. *sam tun ualac cen/* Hace un tiempo entonces convaleciente estoy,
94. *hek u kam u chij ti* el cual padezco a la orilla del
95. *chacal pa/kam* ‘gran nopal’.

⁴⁵⁴ *Ekel tʉlub tok aban*, aparece la asociación de dos plantas en una: *tsulub tok* y *tok aban*.

⁴⁵⁵ *Chuc tok*, probablemente el nombre de una planta, pero no aparece en ninguna fuente. Si no es una planta, la expresión si nombra la cualidad buscada en las plantas para detener la hemorragia. Detener o atrapar es uno de los significados del vocablo *chuc*.

96. *sam u kam u chi*

Hace un tiempo que recibe la mordedura del

Página 188

folio 138v

97. *ti cha/chacal chacah*

‘rojo palo mulato o papelillo’.

98. *sam u kam/ u chi*

Hace un tiempo que recibe la mordedura del

99. *ti chacal copo*

‘rojo amate’.

100. *lay chac/ tan zicil*⁴⁵⁶

Conviene saber que al oriente la ‘pepita de calabaza’
es su señal.

101. *u uayasba*

¿Dónde está la ‘deidad’?

102. *cex ku/*

¿Dónde está el *bacab*?

103. *cex bacab*

104. *ceex sacal tan sicil*

Aunque sea la ‘pepita de calabaza’ al norte,

105. *cex/ ekel tan sicil*

aunque sea la ‘pepita de calabaza’ al oeste,

106. *cex kanal tan/ sicil*

aunque sea la ‘pepita de calabaza’ al sur,

107. *cex cantul ti ku*

aunque sea ‘cuatro deidad’,

108. *cex can/tul ti bacab*

aunque sea ‘cuatro *bacab*’.

109. *bici max tah*

¿Qué tenemos? ¿Quién es el dueño que

110. *chabi/ti sihie*

lo creó de la nada cuando nació?

111. *cex cantul tij bacabe/*

¿Dónde está ‘cuatro *bacab*’?

112. *sam yn kam u kinam*

Hace un tiempo yo recibo su ponzoña.

113. *hun ahau/*

‘Uno soberano’,

114. *hi u kinil sihci*

aquel es el día que nació.

115. *cex ku*

¿Dónde está el ‘dios’?

116. *cex/ bacab*

¿Dónde está el *bacab*?

117. *hun ahau u sian*⁴⁵⁷/*tok*

‘Uno soberano’ es el día del nacimiento (o regalo)
del pedernal (o sangrado),

⁴⁵⁶ *Zicil*, pepita de calabaza, *JPP*: 418. La imagen puede ser simbólica del bebé como pepita de calabaza en medio de la placenta.

⁴⁵⁷ *Zian*, además de hechizo o encantamiento es lo regalado, donado, cosa ofrecida, ofrecer o dar limosna, *JPP*: 418; *BMTV*: 491. *Zi*, regalo, don, ofrenda, *JPP*: 417. *Ziian*, el día del nacimiento, *BEL*: 184

Las dos páginas siguientes que continúan el rezo fueron enumeradas como 197, 198 y ocupan esas posiciones en el manuscrito. En esta traducción se mueven a este lugar para dar continuidad al rezo.

Página 197

folio 143

- | | |
|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| 118. <i>hunuc can Ahau akabe/</i> | ‘único cuatro soberano’, la noche o amanecer. |
| 119. <i>sam tun bacin yn kamabe chee/</i> | ¿Entonces cómo hace rato yo recibo, ¡oh! |
| 120. <i>sacal pepen</i> | la ‘blanca mariposa’, |
| 121. <i>chacal pepen</i> | ‘roja mariposa’? |
| 122. <i>bal tun/</i> | ¿Qué cosa? |
| 123. <i>bacin yn uayasba tij chuc</i> | ¿Cuál es mi señal de la caza con trampa? |
| 124. <i>cech/ sac ɔulub tok aban</i> | Eres tú ‘blanca ramada de pedernales - pedernales-arbusto -plantas’. |
| 125. <i>sacal tok/ aban</i> | ‘blanco pedernal-planta’ |
| 126. <i>cech sacal pepen</i> | Eres tú ‘blanca mariposa’, |
| 127. <i>chacal/ pepen</i> | ‘roja mariposa’. |
| 128. <i>bal tun</i> | ¿Qué cosa? |
| 129. <i>bacin u uayas/ba u kax u tokil</i> | ¿Cuál es la señal para atar el sangrado? |
| 130. <i>sac lucum/ can</i> ⁴⁵⁸ | ‘Lombriz de tierra’ |
| 131. <i>bal tun bacin u uayasba/</i> | ¿Qué cosa? ¿Cuál es la señal? |
| 132. <i>chac lucum can</i> | ‘Roja lombriz de tierra’ |
| 133. <i>bal tun</i> | ¿Qué cosa? |
| 134. <i>bacin/ yn halal yax kam</i> | ¿Cómo mi flecha es la primera ofrenda? |
| 135. <i>lay tun ba/cin u uayasba yn halal</i> | ¿Conviene saber entonces cómo su señal es mi flecha? |
| 136. <i>bal/ tun</i> | ¿Qué cosa? |
| 137. <i>bacin u chuch teil</i> | ¿Cómo es su telar de madera? |

⁴⁵⁸ *Lucum can*, lombriz de tierra, *JPP: 206*. Roys reporta que en documentos medicinales se usa la lombriz en polvo en el atole o chocolate como bebida para curar la irritabilidad de la boca o cabeza, *Roys 1956: 137*. También puede referirse simbólicamente al cordón umbilical.

138. *u na/ tab*

Su madre es la cuerda,

Página 198

folio 143v

139. *yn x bolom puc u uayasba/*

mi ‘señora de los nueve cerros’ es su señal,

140. *u chuchteil*

su telar de madera.

141. *bal tun*

¿Qué cosa?

142. *bacin/ u uayasba u tab*

¿Cuál es la señal de su cordel?

143. *yn chulul*

Mi ‘arco’

144. *sac lucum can u uayasba*

blanca lombriz de tierra su la señal,

145. *u/ tab yn chulul*

su cordel, mi ‘arco’.

146. *cac yam can/*

Que sea la concavidad recia (templada).

147. *bacin u chululil*

¿Cómo arqueada?

148. *bal tun*

¿Qué cosa?

149. *bacin/ u uayasba yn sinci*

¿Cuál es la señal de mi tirante?

150. *u chululil/ macal*

El arqueado *macal*-planta.

151. *sin ni ni ni tzini*

Estirar la cuerda hasta el cabo del madero, cabo de madero, cabo de madero.... saltó!

152. *ni/ ni tzin*

cabo de madero, cabo de madero saltar

153. *bal tun*

¿Qué cosa?

154. *bacin yn uayas/ba*

¿Cuál es mi señal?

155. *sacal bab⁴⁵⁹ hay[an] tij luum*

Es el ‘blanco sapo (o remador)’ tendido allí en el suelo,

156. *cha/cal bacab*

‘rojo *bacab*’.

157. *bal tun*

¿Qué cosa?

158. *bacin yn/ uayasba che*

¿Cuál es mi señal leñosa?

⁴⁵⁹ *Bab*, como sustantivo, racimo en general, de uvas, de cocos, de algodón; remo; hojas de palma que parecen remo o cualquier objeto que asemeje un remo, *CMM*: 68. *Ah bab*, sapos grandes, remador, *CMM*: 33. Pareciera que el bebé nació y está tendido en el suelo, el adjetivo remador o sapo grande puede ser por apariencia. El glifo del verbo nacer, es una rana.

159. *sac ɔlub tok-/* ‘blanca ramada de pedernales-planta’
 160. *chac ɔlub tok lae* Esta es la ‘roja ramada de pedernales-planta’,
 161. *u uayas/ba* su señal,

(La numeración viene de la 188 y termina el rezo del nacimiento con hemorragias)

Página 189

folio 139

162. *tin peɔci* después que realicé la ceremonia (o atrapé).
 163. *sam bacin a uilab/yn talel* ¿Hace un tiempo cómo tú viste que vine,
 164. *ma a uilic yn lukul/* mas no viste mi partida?
 165. *sam tun bacin emec yitz* ¿Hace un tiempo entonces cómo baja la resina?
 166. *sa/cal kik che*⁴⁶⁰ ‘blanco hule-árbol’,
 167. *chacal kik che/* ‘rojo hule-árbol’.
 168. *Amen* . Amén.

Texto 39

Página 189

folio 139

1. *U thanil kal cab*⁴⁶¹ *lae/* Estas son las palabras para la retención de abajo (o estas son las palabras para detener encerrando lo que está abajo).
 2. *chacal ytzam* ‘Rojo *Itzam*’,

⁴⁶⁰ *Kik-che*, *Hule* (Standley; Gaumer) o *castilla elástica*, Roys señala que su resina es usada para las quemaduras y rodillas hinchadas, su tronco es usado en casos de disentería, *EBM*: 255. El *Cordemex* aclara que así se denomina a la resina o hule, o al árbol que produce el hule y otra especie de árbol. *DMC*: 399. Probablemente está haciendo referencia simbólica a la placenta que se observa después del nacimiento. CONABIO y CICY refieren sus nombres modernos: *K'iik-ché*, *Yaxha*, *K' i' ik*, *K' i' ik ché*, *K' uk-ché*, *Ki' ik' aban*, *Kic kic*, *Quiik-ché*, *K'iik che'*, *Yaxja'*

(<http://www.enciclovida.mx/especies/6029814>;
http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1836)

⁴⁶¹ *Kal cab*, no hay ninguna entrada con esta expresión, pero tenemos *Kal*, cerrar con cerradura y encerrar, atrancar y detener encerrado, *CMM*: 322. *Cab*, sabemos que es abajo, mundo o tierra, miel, abeja, ponzoña y fuerza. La expresión puede referirse a cualquier tipo de retención de abajo, orina o las deposiciones, como lo traduce Arzapalo (1987: 405). Aquí tenemos algunas expresiones para el estreñimiento: *Zuuc nakil*, *JPP*: 424; *natzhal*, *CMM*: 421; y para la retención en la orina tenemos *kal tuchtal*, *Cam*, *Kal uix*, *kal abich*, *kal akçah*, *BMTV*: 459. *Kal cab*, también puede referir la manera de cerrar la tierra, sus entradas, para evitar que salgan los males, como lo interpreta Roys (1965: 65).

3. *kan ta ten o/*
4. *oxlahun yal yn chacal chulul/*
5. *tin macci yn pach*
6. *pach can la/kin*
7. *sacal ytzam*
8. *kan ta ten o/*
9. *oxlahun yal yn sacal chulul/*
10. *tin macci yn pach*
11. *pach can/ xaman*
12. *ekel ytzam*
13. *kan ta te/n o*
14. *oxlahun yal yn ekel chu/lul*

Página 190

15. *tin mac[c]i yn pach*
16. *pach can/ chikin*
17. *kanal ytzam*
18. *kan ta ten o/*
19. *oxlahun yal yn kanal chulul/*
20. *tin mac[c]i yn pach*
21. *pach can no/hol*
22. *chacal ytzam*
23. *kan ta ten o*
24. *ox/lahun yal yn chacal chaltun/*
25. *tin mac[c]i yn pach*
26. *pach can/ lakin*
27. *sacal ytzam*
28. *kan ta ten o/*

aque! amarillo excremento que evacué,
de trece capas es mi ‘rojo nudo de madera’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al oriente.
‘Blanco *Itzam*’
aque! amarillo excremento que evacué
de trece capas es mi ‘blanco nudo de madera’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
en las espaldas de la serpiente, al norte.
‘Negro *Itzam*’
aque! amarillo excremento que evacué,
de trece capas es mi ‘negro nudo de madera,

folio 139v

después que se me obstruyó la parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al oeste.
‘Amarillo *Itzam*’
aque! amarillo excremento que evacué
de trece capas es mi ‘amarillo nudo de madera’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al sur.
‘Rojo *Itzam*’
aque! amarillo excremento que evacué
de trece capas es mi ‘roja peña’,
después que se me obstruyó la parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al este.
‘Blanco *Itzam*’
aque! amarillo excremento que evacué

29. *oxlahun yal yn sacal chaltun/*
 30. *tin mac[c]i yn pach*
 31. *pach can xaman/*
 32. *ekel ytzam*
 33. *kan ta ten o*
 34. *ox/lahun yal yn ekel chaltun/*

de trece capas es mi ‘blanca peña’,
 después que se me obstruyó la parte trasera,
 en las espaldas de la serpiente, al norte.
 ‘Negro *Itzam*’
 aquel amarillo excremento que evacuó
 de trece capas es mi ‘negra peña’,

Página 191

folio 140

35. *tin mac[c]i yn pach*
 36. *pach can/ chikin*
 37. *kanal ytzam*
 38. *kan ta/ ten o*
 39. *oxlahun yal yn kanal/ chaltun*
 40. *tin mac[c]i yn pach/*
 41. *pach can nohol*
 42. *chacal ytzam/*
 43. *kan ta ten o*
 44. *oxlahun yal yn/ chacal kaknab*
 45. *tin mac[i] in/ pach*
 46. *pach can lakin*
 47. *sacal/ ytzam*
 48. *kan ta ten o*
 49. *oxlah/lahun yal yn sacal kaknab/*
 50. *tin ma[cci] pach*
 51. *pach can xaman*
 52. *ek/kel itzam*
 53. *kan ta ten o/*

después que se me obstruyó la parte trasera,
 a las espaldas de la serpiente, al oeste.
 ‘Amarillo *Itzam*’
 aquel amarillo excremento que evacuó
 de trece capas es mi ‘amarilla peña’,
 después que se me obstruyó la parte trasera,
 a las espaldas de la serpiente, al sur.
 ‘Rojo *Itzam*’
 aquel amarillo excremento que evacuó
 de trece capas es mi ‘rojo mar’,
 después que se me obstruyó mi parte trasera,
 a las espaldas de la serpiente, al este.
 ‘Banco *Itzam*’
 aquel amarillo excremento que evacuó
 de trece capas es mi ‘blanco mar’,
 después que se me obstruyó mi parte trasera,
 a las espaldas de la serpiente, al norte.
 ‘Negro *Itzam*’
 aquel amarillo excremento que evacuó

54. *oxlahun yal yn ekel kaknab/*
55. *tin mac[ci] in pach*
56. *pach can/ chikino*
57. *kanal ytzam*
58. *kan ta ten o/*
59. *oxlahun yal yn kanal kak/nab*
60. *tin mac[ci]i yn pach*
61. *pach can/ nohol*
62. *chacal ytzam*
63. *kan ta ten o/*
64. *oxlahun yal yn chacal yk*
65. *tin/ mac[ci]i yn pach*
66. *pach can lakin/*
67. *sacal ytzam*
68. *kan ta ten o*
69. *ox/lahun yal yn sacal yk*
70. *tin ma/c[ci] in pach*
71. *pach can xaman/*
72. *ekel ytzam*
73. *kan taten o/*

de trece capas es mi ‘negro mar’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al oeste.
‘Amarillo *Itzam*’
aquel amarillo excremento que evacué
de trece capas es mi ‘amarillo mar’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al sur.
‘Rojo *Itzam*’
aquel amarillo excremento que evacué
de trece capas es mi ‘rojo viento’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al este.
‘Blanco *Itzam*’
aquel amarillo excremento que evacué
de trece capas es mi ‘blanco viento’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al norte.
‘Negro *Itzam*’
aquel amarillo excremento que evacué

74. *oxlahun yal yn ekel yk*
75. *tin mac/ci yn pach*
76. *pach can chikin-/*
77. *kanal ytzam*

de trece capas es mi ‘negro viento’,
después que se me obstruyó mi parte trasera,
a las espaldas de la serpiente, al oeste.
‘Amarillo *Itzam*’

78. <i>kan ta ten o</i>	aqueel amarillo excremento que evacué
79. <i>ox/ lahun yal yn kanal yk</i>	de trece capas es mi ‘amarillo viento’,
80. <i>tin ma/[c]i yn pach</i>	después que se me obstruyó mi parte trasera,
81. <i>pach can nohol</i>	a las espaldas de la serpiente, al sur.
82. <i>cha/cal ytzam</i>	‘Rojo <i>Itzam</i> ’
83. <i>kan ta ten o</i>	aqueel amarillo excremento que evacué.
84. <i>chacal/ ytzam</i>	‘Rojo <i>Itzam</i> ’
85. <i>kan taten o</i>	aqueel amarillo excremento que evacué
86. <i>oxlahun/ yal</i>	de trece capas es
87. <i>yn chacal kan chachac/ Leon⁴⁶²</i>	mi ‘roja red colorada de la araña’,
88. <i>kanal leon</i>	‘amarilla araña’,
89. <i>ekel leon/</i>	‘negra araña’,
90. <i>sacal leon</i>	‘blanca araña’,
91. <i>tin ma/[c]ci yn pach</i>	después que se me obstruyó mi parte trasera
92. <i>tan/ yol can</i>	en medio de la serpiente.
93. <i>haycab ca u cab</i>	En la segunda destrucción de la tierra
94. <i>ox/ lahun ticinen</i>	trece veces me sequé,
95. <i>cen ti ualhi/</i>	yo dije al ponerme de pie,
96. <i>chacal chulul</i>	‘rojo nudo de madera’,
97. <i>tin mac/[c]i tan/</i>	después que se me obstruyó
98. <i>tan yol metnal</i>	en medio del inframundo,

Página 194

folio 141v

99. <i>yokol uini/cil te</i>	sobre la ‘humanidad de madera’,
100. <i>uinicil tun</i>	‘humanidad de piedra’.

⁴⁶² *Ah leom*, arañas muy grandes. *Ah leum, leum*, araña, *CMM: 47. Leum*, araña, lo mismo que *am*, nombre genérico del insecto, *DFY: 182*

101. <i>max ka/li tij</i>	¿Quién atrancó allí?
102. <i>max tij kal a yum</i>	¿Quién allí atrancó a tu padre
103. <i>tin/ pac[c]i be a al</i>	después que castigué a tu hijo?
104. <i>tunx ten ba/cin</i>	¿Y entonces cuántas veces?
105. <i>a than chacal ahau</i>	Tu dices ‘rojo soberano’,
106. <i>sa/cal ahau</i>	‘blanco soberano’,
107. <i>ekel ahau</i>	‘negro soberano’,
108. <i>kanal/ ahau</i>	‘amarillo soberano’?
109. <i>u xotol tun bacin che/</i>	¿Entonces cuál es el trozo de madero
110. <i>u ta cal</i>	que te gusta beber?
111. <i>tunx bacin</i>	¿y entonces cuál?
112. <i>sahom⁴⁶³/ tu chie</i>	El <i>sahom</i> -planta en su boca,
113. <i>chac yaPen kik tu chi/</i>	bien desmenuzada la resina en su boca.
114. <i>Amen</i> _____	Amén.

Texto 40

Página 194

folio 141v

1. <i>Kal cab xan</i>	La retención de abajo también (o para encerrar lo que está abajo también).
2. <i>mac yk⁴⁶⁴</i>	Conjuro al viento.
3. <i>kal yk⁴⁶⁵ canal/ [y]</i>	Cerrar todos los respiradores de aire arriba y
4. <i>cabal tij uayob</i>	abajo allí en los aposentos (o retrete).
5. <i>xanab pani o/</i>	Clavar aquel en las alpargatas,

⁴⁶³ *Sahom, sahum*, planta nombrada también *Rbms* 125 y 205.

⁴⁶⁴ *Mac ik*, tiene dos diferentes significados: *mac-ik*, cerrar los respiraderos del aire, ahogar, *JPP*: 211. Ahogar, *DMSF*: 166v. El segundo significado, *Ah mac ik*, conjurador de los vientos, y el que cura con palabras del demonio a los niños que tienen aumentado el vientre, *CMM*: 48. *Mac ik*, conjurar los tiempos y vientos al uso antiguo, *BMTV*: 197

⁴⁶⁵ *Kal ik*, siguiendo la idea del conjuro al viento, este es el cierre de los respiradores de aire en el lugar donde se hace la práctica terapéutica. Existe la entrada *Kal ik*, ahogar apretando la garganta, *DMSF*: 20 (V.2)

5. *kax nak*⁴⁶⁶ *mascab* *Poc*

fajar aprisionando, encorvando la cerviz

6. *u sian pay*/

al invocar el encantamiento.

Página 195

folio 142

7. *layi cocinech*

Esto es para agraviarte,

8. *layi ti kaliech*/

esto es para encerrarte.

9. *yax kak buə oc ta uich*

El primer humo del fuego penetra en tu rostro

10. *ca coy/lahech*

para que te serene,

11. *caa chuy ech tase*

dos puntadas se te dan para tenderte.

12. *yan/ u lubul yn than*

Tiene que caer mi palabra

13. *ti yuyum acan*⁴⁶⁷/

en el gemido del ave *yuyum*,

14. *yn yum*⁴⁶⁸ *ti cix*

Yo mezo el eslabón de cadena

15. *oxlahunPel tu/ba*

trece veces en sí mismo.

16. *bub tun uitz*

‘renacuajo (o vela de navío) que está en el cerro’,

17. *yn heəcunt/ yokol*

yo asiento con firmeza sobre

18. *ueyul al*⁴⁶⁹

‘el hijo adulterino de la madre’,

19. *yn heəcun/ yokol*

yo asiento con firmeza, sobre

20. *ah uinclis sip*

‘el dibujo de la deidad venado’,

21. *yn/ heəcun yokol*

yo asiento con firmeza sobre el

⁴⁶⁶ *Kax nak*, ceñidor así; *kax nak.t*, ceñirse o fajarse o ponerse alguna cuerda, *BMTV*: 226. *Ah kaxnak ti ya nak*, *ah kax nak*, médico que echa bizmas y cura dolores de barriga, *CMM*: 46. Las dos entradas del *Motul*, *Ah mac ik*, *ah kax nak*, tratan el dolor del vientre, y en el contexto del rezo, por estreñimiento. Mónica Chávez menciona que estos especialistas aplicaban cataplasmas con ingredientes medicinales sobre el vientre y su nombre literalmente significa ‘el que ata la barriga’, (Chávez 2011: 77). No hay duda de que este rezo se usaba para este propósito.

⁴⁶⁷ *Yuyum*, ave identificada por Roys como *Icterus mesomelas mesomelas*, *Wagler*, *EBM*: 342. *Acan*, gemir y gemido, quejarse del enfermo y estar fatigado, *CMM*: 30. Se traduce como el gemido del ave *yuyum*.

(<http://enciclovida.mx/especies/36137-icterus-mesomelas>)

⁴⁶⁸ *Yum*, *yumtah*, mecer, columpiar, *JPP*: 410.

⁴⁶⁹ *Ueyil al*, hijo adulterino, *CMM*: 575

22. <i>boboche^{x470}</i>	‘animal fabuloso-zarigüeya que son ustedes’.
23. <i>ox/lahun than tix</i>	Trece encantamientos perforan
24. <i>hece^b tun/</i>	el cimient ^o de la piedra
25. <i>ca tin homkax[a]h hech</i>	cuando yo te desmonté
26. <i>ti suhuy/ tzotz</i>	al ‘virgen vello’,
27. <i>ti suhuy cibix</i>	al ‘virgen sedimento’,
28. <i>ti suhuy/ coy</i>	a la ‘virgen verruga’.
29. <i>suhuy tab can⁴⁷¹</i>	‘virgen cuerda serpiente-planta’,
30. <i>yx chac/ anicab</i>	‘rojo bejuco’,
31. <i>yx kaxab yuc⁴⁷² tin/</i>	‘atado de cervatillo-planta’.

Página 196

folio 142v

32. <i>tin kaxci[ah]ech bla</i>	Yo te até, así que
33. <i>bax chuy/lic</i>	¿de qué queda colgado?
34. <i>cech u suhuy hohol kuch/</i>	Tú eres, ‘virgen muy agujereado hilo de algodón’.
35. <i>bacin yx hob hol</i>	¿Cómo es la ‘maraña de la corteza para atar’?
36. <i>bax oc tu/xichil</i>	¿Qué penetra en el tendón
37. <i>u pach u kasul chabe/</i>	de la parte trasera del ruin creador de la nada?
38. <i>u suhuy bi</i>	el ‘sagrado copo de algodón’,

⁴⁷⁰ *Boboch*, un animal fabuloso, *JPP*: 28. En el *Rbms* 89, se leyó el *bob-lo* ‘animal fabuloso-guacamaya’. Los elementos del vocablo *bob-och*, probablemente aluden a la zarigüeya como animal fabuloso. *Och*, zarigüeya, *Didelphis*, *EBM*: 337

⁴⁷¹ *Tab can*, x *tab can*, Roys la identifica como *Cissus rhombifolia*, Vahl (Stand) o *vitis rhombifolia*, Baker. Su uso medicinal es aplicado para la mordedura de serpientes o problemas de la piel, *EBM*: 281. CONABIO menciona su nombre común, come mano, conocida también como tripa de gallina o tripa de zopilote, y es la especie *Cissus alata*, *Cissus rhombifolia* o *Vitis rhombifolia*, su nombre maya se conserva: *Tab-kan*, *Xtab-kanil* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6060780>)

⁴⁷² *Kaxab yuc*, yerba o bejuquillo que se comen los caballos, *Motul*; 329. *Yuc*, cabra, chivo, cervatillo, *JPP*: 410. Roys menciona la planta en su etnobotánica, pero no la identifica, también es el nombre de una serpiente constrictora. Se usa medicinalmente para disentería y otras afecciones, *EBM*: 253.

39. <i>x hob hol</i>	‘maraña de la corteza para atar’.
40. <i>oc tu xi/chil u pach</i>	Penetrar en el tendón de la parte trasera,
41. <i>sayen tal</i>	descoyunte palpando
42. <i>bax oc/ tu mehen xichil</i>	¿Qué cosa penetra en el pequeño tendón
43. <i>u pucikal/</i>	su corazón,
44. <i>tac tu yoc tu kabob</i>	acuñando por su pie, por sus brazos?
45. <i>bala bax/ oc ta pucikale</i>	Luego, ¿Cómo penetra en tu corazón,
46. <i>u ca cob⁴⁷³ hob/ hol</i>	su parte pudienta, la maraña de la corteza para atar?
47. <i>u xi kin lubic</i>	El ofrendador solar (o sacerdote) deja caer
48. <i>ti chul uay/ pach</i>	el nudo del madero aquí atrás,
49. <i>chul uay tan heolic/</i>	nudo del madero hacia acá bien asentado,
50. <i>chul uay tan culic ≡/ ≡/</i>	nudo del madero hacia allá asentado. (¿#30?)

(Las páginas 97 y 98 ocupan este espacio en el manuscrito, pero pertenecen al rezo del nacimiento con hemorragias, por eso fueron movidas después la página 188 para continuar la coherencia del texto)

Página 199

folio 144

51. <i>chac ahau te canal</i>	‘Rojo soberano hacia arriba’,
52. <i>chac/ ahau te cabal</i>	‘Rojo soberano hacia abajo’.
53. <i>bla bax yn uayas/ba</i>	Luego, ¿Cuál fue mi señal
54. <i>ca ualhen tu bel</i>	cuando me puse de pie por su camino?
55. <i>hom bac/</i>	La quebrada seca de huesos,
56. <i>hom tzekelel akab</i>	quebrada seca de calaveras en el amanecer,
57. <i>bace tan sasil ti/ akab</i>	huesos en medio de la clara noche,
58. <i>kak ken cabal</i>	fuego que se retuerce abajo,

⁴⁷³ *Caa cobol*, vergüenzas de varón o mujer, parte pudienta BMTV: 633

59. *buʔen/ canal ca ualhen*

60. *tu tan u/ col chab*

61. *u col mehen*

62. *bla/ max a yum che /*

63. *bla ton a yum*

64. *u cool mehen uah*⁴⁷⁴

65. *a muk che/*

66. *hun kin ca Pelen [u] cab*

67. *hun akab/ ca kasic a yum che*

68. *tu uuc/ cul kin*

69. *tu uuc cul akab/*

70. *ca nup tan cab na hon*

Página 200

71. *ti ye/ Bnb Ꞥa*⁴⁷⁵ *pakten*

72. *u kasul/ chab*

73. *u kasul akabe*

74. *max ti/ kaliech che*

75. *hun mac canal/*

76. *hun mac cabal*

77. *tin maciech/ a uikal*⁴⁷⁶

yo soy el humo de arriba cuando me pongo de pie
en medio del ‘despojo de la creación’,
del ‘despojo hijo del padre’.

Luego ¿Quién es tu padre? ¡Oh!

Así que el pelotudo de tu padre es
la atadera floja del ‘guaco-planta’,
tu estribo de madera.

Un día cuando descascaré la ponzoña,
una noche cuando lo impide tu padre. ¡Oh!

A sus siete plantas en el día,
a sus siete plantas en la noche,

se ponen juntos en medio de la parte inferior del
hundimiento de la casa,

folio 144v

allí en las puntas embolladas junté,

la ‘ruindad de la creación’,

‘ruindad de la oscuridad’.

¿Quién te encierra? ¡Oh!

‘Uno sellador celeste’,

‘uno sellador terrestre’,

yo te encierro tu ventosidad

⁴⁷⁴ Roys reporta el *mehen-uah-koh*, *Aristolochia pentandra*, Jacq., comúnmente llamada ‘guaco’ EBM: 264. La flor de esta enredadera tiene la forma de los genitales masculinos. CICY ofrece el nombre actual en maya *wako aak'* (http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=705). CONABIO menciona sus nombres mayas *Chan-wah-koh*, *Mehen-wah-k'o*, *Wako aak'* (<http://www.enciclovida.mx/especies/6027078>).

⁴⁷⁵ *No es claro el vocablo*, parece que superpone las cuatro letras iniciales *B,o,l,e*, luego se lee *n, b, Ꞥ, a*. En esta traducción se propone un vocablo cercano a *bolenbol*, cosas abolladas o embotadas en sus filos; *bol laanhal*, embotar o abollar uno a uno los filos, JPP: 29

⁴⁷⁶ *Uikal*, este es el único rezo donde aparece el viento, aire, o espíritu con esta ortografía. Por el contexto del rezo se refiere a un viento que se incrusta en el vientre causando el estreñimiento. En esta traducción se dirá ventosidad por estar en el vientre y para diferenciarla de los vientos de otras dolencias, aunque ventosidad en el

78. <i>tu ma capil lum as/</i>	en el intermedio estrecho de la miserable tierra.
79. <i>tin sincabtah ta tan</i>	Yo lo extendí en tu presencia
80. <i>a pak/ti cen</i>	tu pared, así dije.
81. <i>bla bax tzayi ta uikal/</i>	Luego ¿cómo se empalmó en tu ventosidad
82. <i>u kasul chabe</i>	la ‘ruindad de la creación’?
83. <i>bla bax tzayi/ ta uoc</i>	Luego ¿cómo se empalmó en tu pie
84. <i>chacal luum luk/</i>	la roja tierra lodosa?
85. <i>tzayi ta muk che</i>	Se empalmó en tu estribo de madera.
86. <i>bla bax a/a uayasba</i>	Luego ¿cuál es tu señal cuando
87. <i>ca tin heɔcun/[a]hech</i>	yo te lo apoyé con firmeza,
88. <i>ca tin culcin[a]hech/ ta cuntan</i>	cuando yo te lo asenté en tu asentado

Página 201

folio 145

89. <i>chuen chac ahau/ tok</i>	‘artesano rojo soberano pedernal’?
90. <i>oc ta hobnel uualac te/</i>	Penetrar en tus entrañas deshojando la planta.
91. <i>tin chuycintciech hun/ kin</i>	Te cuelgo un día
92. <i>ca poklen cab tuuc cul/ akab</i>	cuando rellané la tierra con las amontonadas plantas nocturnas,
93. <i>tuucul kin ca nuPon/nac</i>	amontonadas plantas diurnas cuando son juntadas cabeza con cabeza.
94. <i>chin yn cah tech u kasul/ chabe</i>	Estoy apedreándote ‘ruindad de la creación’.
95. <i>bla bax yn uayasba</i>	Luego, ¿cuál es mi señal
96. <i>ca tin/ nuP[a]hech</i>	cuando yo te lo encajé?
97. <i>chac tan leun</i>	‘Araña hacia el oriente’,
98. <i>sac/ tan leun</i>	‘araña hacia el norte’,
99. <i>ek tan leun</i>	‘araña hacia el oeste’,

vientre es *balan ik*, *balan ocaan*, *balaan ti ik*, como viento escondido en el vientre, o simplemente ventosidad en el vientre como *tipte*, DMSF: 374(V.2)

100. *kan/ chac leun yn uayasba*
101. *ca nuP/ tan*
102. *ca nuPpach*
103. *yn heɔcun/ciech*
104. *bla tux a tal ca talech*
105. *tan/ yol yaxche*
106. *tan yol lakin/*

‘amarilla roja araña’ es mi señal,
cuando es encajada de frente,
cuando es encajada de espaldas.
Yo te asiento con firmeza.
Así que ¿de dónde tu vienes cuando viniste
en medio de la ‘ceiba’,
en medio del este?

Página 202

folio 145v

107. *ti ta čħah a kinami*
108. *ti ta čħah/ a uikali*
109. *can nab ych luum/*
110. *tin maci[c] a uikal hun iche*
111. *tin/ maci[c] a uikal*
112. *tin homchach[ah] / ti cech*
113. *yn cocintech taseyan/ lum*
114. *tab ueyul ale*
115. *tux a tal/ ca talech*
116. *tan yol yaxche*
117. *tan/ yol xaman*
118. *ti ta čħah a kinami/mi*
119. *ti ta čħah a uikali*
120. *tin xu/lah a kinam*
121. *tin xulci a uikal/*
122. *yal ach ix uinic*
123. *yalech ix nae/*
124. *tux a tal ca talech*

Allí goteaste tu ponzoña,
allí goteaste tu ventosidad,
a cuatro palmos de la superficie del suelo.
Yo sello tu ventosidad a uno de la superficie,
yo sello tu ventosidad,
yo hundi en el lodo a ti.
Yo te injurio tendido en el suelo.
¿En dónde hijo bastardo de parte de madre?
¿De dónde vienes cuando viniste
en medio de la ‘ceiba’
en medio del norte?
Allí goteaste tu ponzoña,
allí goteaste tu ventosidad.
Yo di fin a tu ponzoña,
después que terminé tu ventosidad.
Hijo del miembro de la mujer,
eres hijo de la madre.
¿De dónde vienes cuando viniste

125. *tan yol yax/che*

en medio de la ‘ceiba’,

Página 203

folio 146

126. *tan yol nohol*

en medio del sur.

127. *ti ta chah a/ kinami*

Allí goteaste tu ponzoña,

128. *ti ta chah a uikali*

allí goteaste tu ventosidad,

129. *tin/ xulci a uikal*

después que terminé tu ventosidad,

130. *bla hun cal*

así hasta la garganta,

131. *tin/ xulci a uikal*

después que terminé tu ventosidad,

132. *tin machciech/*

después que te empuñé.

133. *oyi ta chab*

Se acobardó la creación de la nada,

134. *oyi ta yche uinic/*

se acobardó por el rostro humano,

135. *oyi ta tij uincliz*

se acobardó por la ‘figura pintada o labrada’,

136. *oyi ta bob/och*

se acobardó por el ‘animal fabuloso-zarigüeya’,

137. *oyi ta boboch metnal*

se acobardó por el ‘animal fabuloso-zarigüeya del inframundo’,

138. *oyi ta/ boboch tij luum*

se acobardó por el ‘animal fabuloso-zarigüeya de la tierra’.

139. *u lubul tan/ suy ua⁴⁷⁷ yn thanab*

¿Acaso cae en medio del remolino mi hablar?

140. *na kukul/can*

Casa de la ‘serpiente emplumada’,

⁴⁷⁷ Tanto Roys como Arzápalo leen *Suyua*. Roys traduce como elemento espacial “mi casa de comando” (1965: 67) y Arzápalo lee como “lenguaje de *Suyua*” (1987: 413). Okoshi refiere *Suyua* como un toponímico en su traducción del *Códice Calkiní*, lugar de donde vienen los hijos del linaje Canul del poniente de *Suyua*. El autor cita a Barrera Vásquez ilustrando que *Suyua* es un nombre legendario del lugar de origen de diversos pueblos prehispánicos y que se relaciona con Tulapan, las Siete Cuevas o Chicomóztoc. Ejemplos de estos pueblos y la fuente colonial que los cita fueron los Xiu en el *Códice Pérez*, los itzaes en el *Chilam Balam de Chumayel*, los quichés en el *Popol Vuh*, los cakchiqueles en el *memorial de Sololá* y en el *Título de Totonicapán* (Okoshi 2009: 87). En el *Chilam Balam de Chumayel* se ha traducido el texto sobre el lenguaje figurado o *zuyua* en el cual se usan acertijos en la iniciación de los jefes donde predominan las metáforas (Barrera Vásquez 1948; Roys 1933; Mendiz Bolio 1930). En esta traducción se acepta el juego de palabras donde *suyua* significa tanto el lugar toponímico porque inmediatamente se refiere a la casa de *kukulcan*, pero en su polisemia describe el remolino *suy*, en la cual la palabra cae al usar el lenguaje metafórico del cual el especialista es consciente de su uso en este contexto ritual. La traducción alternativa es ¿Cae en medio del *suyua* mi hablar?

164. *u kasul toPole* ‘ruindad de los capullos’,
 165. *u kasul sihile/* ‘ruindad del nacimiento’.
 166. *bax chuc* ¿Quién caza con los lazos
 167. *cech yx hob hol/* Tú eres la maraña de la corteza para atar’.
 168. *suu in layi uacunnech/* De esta manera a menudo te pongo en pie.

Página 205

folio 147

169. *eo eɔnac u uich* Fija, clavada tiene la mirada
 170. *u kasul chabe/* la ‘ruindad de la creación’.
 171. *ca yi ua ocen yokol chee* ¿Por ventura sintió cuando horadé por encima ¡oh!
 172. *tup⁴⁷⁸ /u xicin* de la arracada de la oreja?
 173. *hun chuylahob tij cana/le* Uno a uno fueron cosidos allá en el cielo,
 174. *tan yacan che tan yauat che/* gimiendo ¡oh! gritando ¡oh!
 175. *bala bax u uayasba* Luego, ¿Cuál fue la señal?
 176. *yn nabte* Mi lanza,
 177. *yn/ anate* mi amparo,
 178. *yn sahun* mi *sahum*-planta,
 179. *suhuy oP/ u uayasba* virgen tostada es la señal
 180. *yn sahun* mi *sahum*-planta,
 181. *yn nabte/* mi lanza,
 182. *ca tin tac chetah u pucsikal* cuando yo apalanqué su corazón.
 183. *u/ hokol tun bacin yax ci tzem* ¿Entonces cómo sale el verde agave del pecho?
 184. *tzitz/ tu kikel* Escurre allí su sangre (o savia).
 185. *haki yol che a muk cu lubul/* Espantado ¡oh! tu fuerza se cae.
 186. *Jefuz maria* ¡Jesús, María!

⁴⁷⁸ *Tup*, ciertas arracadas de palo antiguas, *CMM*: 557. La última letra está tachada formando un círculo lleno de tinta, parece que fue una í.

187. *a uik cu lukul che/*
188. *a muk cu lubul che*
189. *ti lakin ma/ci a uikal xx xx*
190. *Jefuz maria/*
191. *a uik cu lukul che*
192. *a muk cu lu/bul*
193. *ti xan maci a uikal che xx xx⁴⁷⁹/*

Tu aliento se aparta ¡oh!
Tu fuerza se cae ¡oh!
En el este se selló tu ventosidad xx xx
¡Jesús, María!
Tu aliento se aparta ¡oh!
Tu fuerza se cae,
allí también se selló tu ventosidad, ¡oh!

Página 206

folio 147v

194. *Jefuz maria*
195. *a uik cu lukul/ che*
196. *a muk cu lubul che*
197. *ti no/hol maci a uikal*
198. *u kasul chabe/*
199. *u kasul sihile*
200. *can chelic*
201. *tun/ bacin ma yn pecbes*
202. *mac mac/ ti chuen*
203. *mac mac ti munyal/*
204. *mac mac ti luum*
205. *mac mac/*
206. *mac mac ti yikal*
207. *mac mac tij/ kin*
208. *mac mac ti akab*
209. *mac mac/ tin tan*
210. *mac mac tin pach/*

¡Jesús, María!
Tu aliento se aparta ¡oh!
tu fuerza se cae ¡oh!
En el sur se selló tu ventosidad,
'ruindad de la creación',
'ruindad del nacimiento',
firmemente tendido,
¿Entonces cómo no me muevo?
Tapar tapar a *chuen*,
tapar tapar a la tierna capa,
tapar tapar la tierra,
tapar tapar
tapar tapar al espíritu del viento,
tapar tapar el día,
tapar tapar la noche,
tapar tapar a mi frente,
tapar tapar a mi parte trasera,

⁴⁷⁹ Podría seguir repitiendo la misma fórmula.

211. <i>mac mac ti hun suyi</i>	tapar tapar a uno remolino.
212. <i>u ma/cul che</i>	La paga ¡oh!
213. <i>u coc</i>	La conclusión.
214. <i>Amen xxxxxx/</i>	Amén xx xx xx.
215. <i>hetun u pai lae</i>	Aunque, esta es la invocación,
216. <i>u pabal ykal tun be/</i>	al ser el espíritu (o viento) derribado finalmente,
217. <i><u>yx pa pa tun acan u coc-/</u></i>	y hecho pedazos, está cimentada la conclusión.

Texto 41

Página 207

folio 148

1. <i>u thanil bac hun kin lae ___/</i>	Esta son las palabras para el hueso de un día.
2. <i>Sam en ualac</i>	Hace un tiempo yo como de costumbre,
3. <i>cen a yum</i>	soy tu padre,
4. <i>cen/ a na</i>	soy tu madre.
5. <i>x bolon sacab</i>	‘La eternidad (o nueve generaciones)’
6. <i>in uayas/ba cen ti ualhen</i>	es mi señal, digo al levantarme,
7. <i>cen a na/</i>	yo soy tu madre.
8. <i>yn pakab yax u che</i>	Mi engrudo es el verdor del árbol
9. <i>yax uuæe/</i>	‘primer dobladura’.
10. <i>same ual ti chacal bac</i>	En un rato, puede ser el ‘rojo hueso’.
11. <i>same/ ual ti sacal chay bac</i>	En un rato puede ser el ‘blanco soldado hueso’.
12. <i>same ual/ ti ekel chay bac</i>	En un rato, puede ser el ‘negro soldado hueso’.
13. <i>same ual ti ka/nal chay chi</i>	En un rato, puede ser el ‘amarillo soldado borde’.
14. <i>same ual ti chac/ uah tan⁴⁸⁰</i>	En un rato, puede ser la ‘roja tortilla desleída’.

⁴⁸⁰ *Uah tan*, la expresión no se encuentra en ningún vocabulario. *Uah* es tortilla, pan, y también vida. *Tan*, una de sus acepciones, la masa o harina que se echa a los guisados para espesarlos, *JPP: 318*. Puede estar haciendo alusión al caldo que se elabora en el ritual. Si el hombre es hecho del maíz, la tortilla simbólicamente tiene cualidades reparadoras de los huesos.

15. *same ual ti ek uah/ tan*
16. *same ual ti kan uah tan/*
17. *same ua ix bacini cħabi*
18. *chacal/ kaxab ya che*
19. *yax uuœ*
20. *ua/tal tux bacin yn cah*

En un rato, puede ser la ‘negra tortilla desleída’.
 En un rato, puede ser la ‘amarilla tortilla desleída’.
 ¿Hace un tiempo cómo se creó de la nada la
 ‘roja venda’ del adolorido madero
 ‘primer dobladura’?
 ¿Dónde estoy poniéndome de pie?

Página 208

folio 148v

21. *yn cho/payte*
22. *chacal huk o*
23. *chacal hu/ke*
24. *ekel huke*
25. *kak ac che*
26. *nol na kuke/*
27. *sam tunx bacin*
28. *kaxab cha/cal uuœ*
29. *sacal uuœ*
30. *ekel uuœ/*
31. *uuc seye⁴⁸¹*
32. *Almen⁴⁸²*

Yo llevo a estirones
 aquella ‘roja descoyuntura’,
 ‘roja descoyuntura’,
 ‘negra descoyuntura’.
 Fuego arqueado del madero,
 mazorca madre del retoño.
 ¿Hace un rato, entonces cómo?
 ‘Venda del gran doblado’,
 ‘blanco doblado’,
 ‘negro doblado’.
 Siete zamarreadas.
 ¡Yo manifesté!

Texto 42

Página 208

folio 148v

1. *U thanil bac ox kin bac xan/*

Las palabras para el hueso, hueso de tres días también.

⁴⁸¹ *çeyah*, zamarrear a otro y maltratarlo, *BMTV*: 223. Está hablando obviamente del masaje para la dislocación.

⁴⁸² *Almah*, denunciar y hacer saber, decir y mandar, manifestar, *CMM*: 63. Esto es lo que podría estar significando *Amen*, a lo largo del manuscrito, *Almen*, yo dije, yo denuncié, yo manifesté.

2. <i>can ahau kin</i>	‘Cuatro soberano’ el día,
3. <i>can ahau chab/</i>	‘cuatro soberano’ la creación de la nada.
4. <i>balx oc ti bacil che</i>	¿Cómo penetra por el hueso leñoso la
5. <i>chacal xolob/</i>	‘roja estaca’
6. <i>sacal xolob</i>	‘blanca estaca’,
7. <i>kanal xolob</i>	‘amarilla estaca’?
8. <i>yax /olom bax oci ti xichil</i>	¿Cómo la primera sangre coagulada penetró el tendón de la
9. <i>chacal/ say</i> ⁴⁸³	‘roja hormiga (o torcedura)’,
10. <i>sacal say</i>	‘blanca hormiga (o torcedura)’,
11. <i>ekel say</i>	‘negra hormiga (o torcedura)’,
12. <i>kanal/ say</i>	‘amarilla hormiga (o torcedura)’?
13. <i>yax chich</i> ⁴⁸⁴	‘Primer gota coral’,
14. <i>yax olom/</i>	‘primer sangre coagulada’,

Página 209

folio 149

15. <i>chacal ix chu uehe</i>	‘rojo calabazo que esparce semillas secas’,
16. <i>sacal ix chu uehe/</i>	‘blanco calabazo que esparce semillas secas’,
17. <i>ekel ix chu uehe</i>	‘negro calabazo que esparce semillas secas’,
18. <i>kanal ix chu/uehe</i>	‘amarillo calabazo que esparce semillas secas’.
19. <i>hunac ah tzutze</i>	‘Gran atajador’,
20. <i>hunac/ mulute</i>	‘gran amontonador’.
21. <i>con tun pak u hol u/ bacel</i>	Vamos entonces a juntar las aperturas del hueso,
22. <i>chacal uah tane</i>	‘roja tortilla desleída’,
23. <i>sacal/ uah tane</i>	‘blanca tortilla desleída’,

⁴⁸³ *Ah zay*, hormigas grandes, su picadura es muy dolorosa y se encuentran en lugares húmedos, *EMB: 343; JPP: 415*. En el Cordemex están identificadas como *Atta cephalotes opaca*, *DMC: 723*, contribución de Eric Thompson. Çay, torcedura de pie, *DMME: 95*

⁴⁸⁴ *Chich*, además de pájaro, piedra menuda o cascajo, piedrecilla; gota coral o epilepsia, *JPP: 92*

24. <i>ekel uah tan</i>	‘negra tortilla desleída’,
25. <i>kanal/ uah tane</i>	‘amarilla tortilla desleída’.
26. <i>chacal ah ku eme[n]/</i>	‘Roja deidad’, ¡desciende!
27. <i>sacal ah ku eme[n]</i>	‘blanca deidad’, descende!
28. <i>ekel ah ku/ eme[n]</i>	‘negra deidad’, ¡desciende!
29. <i>kanal ah ku em[n]e</i>	‘amarilla deidad’ ¡desciende!
30. <i>hunac/ ah tzutze</i>	‘Gran atajador’,
31. <i>hunac ah pake</i>	gran juntador’,
32. <i>hunac/ ah mulute</i>	‘gran amontonador’,
33. <i>con tun pak u ba/cel</i>	Vamos entonces a juntar el hueso.
34. <i>chacal uah tene</i>	‘Roja tortilla desleída soy’,
35. <i>sacal uah/ tene</i>	‘blanca tortilla desleída soy’,
36. <i>ekel uah tene</i>	‘negra tortilla desleída soy’,
37. <i>kanal/ uah tene</i>	‘amarilla tortilla desleída soy’,
38. <i>chacal ah ku eme[n]/</i>	‘roja deidad’, descende!

Página 210

folio 149v

39. <i>sacal uah tene</i>	‘blanca tortilla desleída soy’,
40. <i>chacal uah tene/</i>	‘roja tortilla desleída soy’.
41. <i>chacal ah xike</i>	‘roja ala’,
42. <i>sacal ah xi/chi</i>	‘doloroso tendón’
43. <i>hunac ah tzutze</i>	‘gran atajador’,
44. <i>hunac/ ah pake</i>	‘gran juntador’,
45. <i>hunac ah mulute/</i>	‘gran amontonador’.
46. <i>con tun bacin ix tzutzub u/ bacel</i>	Vamos ¿y entonces cómo cierra el hueso?
47. <i>chacal uah tene balx/</i>	‘Gran tortilla desleída soy’ ¿Qué cosa?
48. <i>bacin u chichil balx</i>	¿Cuál es su ave? ¿Qué cosa?

49. <i>bacin/ u mutil</i>	¿Cuál es su ave de las nuevas?
50. <i>chac tan bac holba/</i>	‘El hueso agujereado hacia al oriente’
51. <i>cen chulub</i>	con el que yo recojo el agua de lluvia.
52. <i>u chichil balx/ u che /</i>	¿Cuál es su ave en el árbol?
53. <i>bax yaban sacal bac</i>	¿Cuál es su arbusto ‘blanco hueso’?
54. <i>bax u che bacel ac</i>	¿Cuál es su árbol ‘hueso arqueado’?
55. <i>u chel/ bacal che</i> ⁴⁸⁵	Su clase de árbol es el <i>bacal che</i> .
56. <i>bax u che</i>	¿Cuál es su árbol?
57. <i>bal in/uayasba ca tin əe kax/tah</i>	¿Cuál es mi señal cuando yo poco a poco lo até,

Página 211

folio 150

58. <i>ca tin noh kaxtah</i>	cuando yo reciamente até a la
59. <i>chacal/ kax ix chel</i> ⁴⁸⁶	‘roja atadura de la urraca-planta’,
60. <i>sacal kax ix chel/</i>	‘blanca atadura de la urraca-planta’
61. <i>chacal kax ix ku</i> ⁴⁸⁷	‘roja atadura de la deidad-planta’,
62. <i>sacal kax ix/ ku</i>	‘blanca atadura de la deidad-planta’?
63. <i>oxlahun ytzen</i>	‘Trece resinas soy’,
64. <i>yn cha/cal əonot</i>	mi ‘gran cenote’.
65. <i>tin peə kax</i>	Yo atrapo (extraigo con oraciones) la atadura que
66. <i>tici/ u kinam</i>	desató la ponzoña.
67. <i>hunac ah kinam/</i>	‘Gran ponzoña’
68. <i>hunac ah oxou</i>	‘gran vapor’,

⁴⁸⁵ *Bacal-che*, *Bourreria pulchra*, Millsp., prescrito para fiebres y pérdida del habla, *EBM*: 215. CONABIO menciona sus innumerables nombres en maya de esta especie: *Bacalche*, *Bak ché*, *Baka ché*, *Bakal che'*, *Bakal-che*, *Bakal-ché*, *Bakalbo'*, *Bakalche'*, *Bakalchéi*, *Bakalché*, *Balche ke*, *K' ak' al che*, *K'a k'al-ché*, *Kakalche'*, *Sa' ax kooop'*, *Sak bakal che*, *Sak bakalche'*, *Sak boj*, *Uakache'*, *X-baca-che*, *Xbakalchéi*, (<http://www.enciclovida.mx/especies/6018567>).

⁴⁸⁶ *Kax ixchel*, una yerba que hace bejuco, su raíz machacada caliente saca el frío de las piernas o brazos, *CMM*: 330. Roys la menciona, pero no la identifica, Roys, 1976: 254. El amanuense glotaliza la *ch'*, marcando la relación con la urraca.

⁴⁸⁷ *Kax ix ku*, otra yerba medicinal para soldar cualquier quebradura de huesos, *CMM*: 330. Roys la menciona, pero tampoco la logra identificar, *EBM*: 254

69. <i>hunac ah/ pec</i>	‘gran movimiento’.
70. <i>ten cel u ba chuctex</i>	Con mi propio frio los cazo a ustedes con trampa.
71. <i>ku/ mactah chabi</i>	¿Cuál dios creó de la nada?
72. <i>u chab col op u u/uik</i>	El creador es ‘el aliento del ojo del guacamayo rojo solar’
73. <i>kin col op u uich akab/</i>	‘ojo del guacamayo rojo de la noche’.
74. <i>ahen bace</i>	Despierta hueso!
75. <i>ahen olome</i>	¡Despierta sangre coagulada!
76. <i>ci tun/ be che</i>	¡Dije finalmente! ¡Oh!
77. <i>tu kab[a]Dios yumbil</i>	En el nombre de dios padre
78. <i>¥ Dios/ mehenbil</i>	y dios hijo
79. <i>¥ Dios Espiritu fan/</i>	y Dios Espíritu San.
80. <i>Amen _____ /</i>	Amén.

Texto 43

Página 212

folio 150v

1. *U thanil ceh⁴⁸⁸ payab⁴⁸⁹ lae/* Estas son las palabras para el venado descorazonado (o, estas son las palabras para la tiña, esta es la invocación).
2. *cuy ahal can k̄k̄m⁴⁹⁰* Para levantar la polilla que roe el pelo, las cuatro *sisim*-plantas,

⁴⁸⁸ Roys no traduce este texto por considerarlo ilegible, explicando que está escrito con una mezcla de la lengua maya yucateca con otras lenguas (1965: 70). Arzápalo lo traduce como el texto para la invocación del venado (1987: 419). *Ceh*, corresponde a venado, pero también es una especie de tiña que da en la cabeza que hace caer el pelo y hiede mal, *CMM: 105*

⁴⁸⁹ *Payab*, invocación; descorazonado, *JPP: 271. Pay.ah.ab.*, llamar, adeudarse, provocar e incitar, *CMM: 474. Ceh payab*, da lugar a dos lecturas: ‘venado descorazonado’ o ‘invocación para la tiña’.

⁴⁹⁰ *Zizim*, este vocablo es difícil de leer porque el amanuense utiliza grafías para la Z que parecen s o l. En su transcripción la z es utilizada muy pocas veces, el amanuense siempre opta por expresar este sonido con la s. Roys encuentra cuatro clases de plantas cuyos nombres inician con *zizim*: *Zizim* o ajenjo del país (*artemisa mexicana*, Willd.); *zizim-can* o brotes de ajenjo (no identificada); *zizim-kak* o con otro nombre maya *nipicibche* (*Porophyllum sp.*); y finalmente la *zizim-kuch* o hierba de venado (*Porophyllum macrocephalum*, D.C.). Cada una de estas plantas tienen propiedades que ayudan en las inflamaciones de la piel, erupciones, pústulas, costras y venéreas, *EBM: 310-311*.

3. *tun hun/ pok igi⁴⁹¹ u cun*
4. *sac tah kayun/*
5. *yk tah kayum*
6. *yk tah popol/ kayum*
7. *sac tah yk*
8. *yk tah/ popol kay*
9. *sac lah un huyum/*
10. *[u] tas analyn than un*
11. *sac tah/ yk top kay*
12. *yk kah yk top/ kay*
13. *tu sac lah un ka un u xibil/*
14. *¥ u mop kabil*
15. *¥ u yul cil u/ hole*
16. *samal yn kayum haul/*
17. *kayum noh yk*

Página 213

18. *la ciman /ti ceh o*
19. *topsic ben u niteil*
20. *u/ ciichpamil a x may⁴⁹²*
21. *hin citah/ okol*
22. *utzil a x may*
23. *tac lahun/ tas metnal*
24. *ceh yk la*
25. *ca man/ ti ceh*

⁴⁹¹ No es claro el vocablo.

⁴⁹² *ix may*, venadilla doméstica, *CMM*: 48.

luego un animal [¿?] para el encantamiento.
 Desde el norte el ‘canto del ave (o ave cantora)’,
 viento recio ‘canto del ave’,
 viento recio basto ‘canto del ave’.
 Desde el norte el viento,
 viento recio, basto (de tonada larga) canta.
 Desde el norte suena la ‘ave meneadora’
 que extiende cada vez mi palabra sonora.
 Desde el norte, viento que atraviesa cantando,
 viento recio, viento que atraviesa cantando.
 Desde el norte una hiel de ave se esparce,
 y el zumo de su miembro,
 y el gznate palpita en la entrada (o boca).
 Mañana mi ‘canto de ave (o ave cantora)’ fenece.
 Este es el ‘gran viento del canto de ave’.

folio 151

Muerto está de tiña (o el venado) aquel,
 lo que atraviesa viene en la punta del madero.
 La hermosura femenina de tu venadita,
 zumba en el oído el deleitoso llanto.
 Virtuosa es tu venadita,
 metida entre la décima capa del inframundo.
 Este es el viento desportillado (o mellado)
 cuando pasa por el venado

26. *a topsic bin u nictail*
 27. *u/ ciychpamil a x may*
 28. *hin citah/ okol a x may*
 29. *tac lahun tas met/nal*
 30. *yalan man ti ceh*
 31. *a top/ci bin u nictail a ix may*
 32. *hin ci/tah okol a x may*
 33. *tac lahun tas / metnal*
 34. *yab ac ne nun*
 35. *la ma/n ti ceh*
 36. *a topsic bin u nictail/ a x may*
 37. *tac lahun tas metnal/*

Tú lo atraviesas, dicen su flor,
 la hermosura femenina de tu venadita.
 Zumba en el oído el deleitoso llanto de tu venadita,
 metida entre la décima capa del inframundo.
 Debajo pasa por el venado,
 tú lo atraviesas, dicen su flor, tu venadita.
 Zumba en el oído el deleitoso llanto de tu venadita,
 metida entre la décima capa del inframundo.
 Este es el pasmo de la cola muy arqueada,
 que pasa por el venado,
 tú lo atraviesas, dicen, la flor, tu venadita
 metida entre la décima capa del inframundo.

Página 214

folio 151v

38. *tij hun molahi*
 39. *hun haul*
 40. *ka/yum*
 41. *Amen _____ /*

Entonces en general se congregaron,
 en general termina el
 canto del ave.
 Amén

Rezos escritos por el Segundo amanuense

Texto 44

Página 20

folio 16v

1. *U noh uinicil⁴⁹³ can lae/*
 2. *Jesus maria /*

Estas son las palabras para la vejez.
 Jesús, María.

⁴⁹³ *Noh uinic*, viejo, anciano de muchos días, *CMM*: 438. Hombre grande, anciano, *JPP*: 245. *Ix noh uinic*, vieja honrada, matrona de muchos años, *CMM*: 313. Este rezo es para la gente muy vieja que van adquiriendo los atributos de la muerte en el aspecto femenino de la diosa. El segundo amanuense escribe este rezo en la sección de los *tancas*. Roys traduce el título como “el gran o anciano hombre en el cielo” (1965: 162) y Arzápalo como “el texto para la erección del hombre (1987: 279).

3. <i>bax bin a sot be</i>	¿Qué te ha hinchado la barriga?
4. <i>che u sot takin</i>	¡Oh! la sonaja del metal precioso de la
5. <i>x hun a/hau</i>	‘única soberana’
6. <i>bax bin u uayesba a ne be/</i>	¿Qué ha transformado tu rabo?
7. <i>che u pechech takin bin</i>	¡Oh! el huso del metal precioso, dicen de la
8. <i>x hun/ ahau</i>	‘única soberana’
9. <i>bax tun bin o[c] ta uit</i>	¿Qué entonces dicen, penetra en tu ano?
10. <i>u sor/tijas takin</i>	Las sortijas del metal precioso de la
11. <i>x hun ahau</i>	‘única soberana’
12. <i>bax/ tun bin oc ta keulel</i>	¿Qué entonces dicen que penetra en tu pellejo?
13. <i>u chachac/ pop bin</i>	El colorado petate, dicen, del
14. <i>hun ahau</i>	‘único soberano’
15. <i>bax tun bin/ oc tu chibil a pach</i>	¿Qué entonces dicen penetra en la poca carne de tu espalda?
16. <i>u Rosario/ takin bin</i>	El rosario del metal precioso de la
17. <i>x hun ahau</i>	‘única soberana’
18. <i>bax/ tun bacan bin a chalatil be/</i>	¿De qué entonces pues han de ser tus costillas?
19. <i>u xalche takin /</i>	Del peine del metal precioso de la
20. <i>x hun ahau</i>	‘única soberana’
21. <i>Bax tun bin oc ta chochel</i>	¿Qué entonces dicen que penetra en tus tripas?
22. <i>u su/hui bi bin</i>	El virgen copo de algodón para hilar, dicen, de la
23. <i>x hun ahau</i>	‘única soberana’
24. <i>bax tun/ bacan bin oc tu xichil a pach/</i>	¿Qué entonces pues dicen que penetra en el tendón (o nervio) de tu espalda?
25. <i>u hohol kuch bin</i>	El agujereado hilo de algodón, dicen, de la
26. <i>x hun Ahau/</i>	‘única soberana’
27. <i>Bax tun baca bin oc tu cheel/ a cal</i>	¿Qué entonces pues dicen que penetra en el arco de tu garganta?

28. *U xumche takin bin* El bastidor del metal precioso, dicen de la
'única soberana'
29. *x hun a/hau* ¿Qué entonces pues dicen está en tu cabeza?
30. *Bax tun baca bin a pol* El embudo del metal precioso, dicen, de la
'única soberana'
31. *u thohob/ takin bin* ¿Qué entonces dicen que se introduce en tu oreja?
32. *x hun ahau* La virgen corona blanca, dicen, de la
'única soberana'
33. *Bax tun bin oc/ ta xicin* ¿Qué entonces dicen que se introduce en tu ojo?
34. *u suhuy sac pet bin* El jaboncillo dorado (semilla), dicen, del
'único soberano'
35. *x h[u]n/ ahau* ¿Qué entonces dicen que penetra en la entrada de tu
nariz?
36. *Bax tun bin oc ta uich/* La caspa espesa del meta precioso, dicen, de la
'única soberana'
37. *u sihom takin⁴⁹⁴ bin* ¿Qué entonces dicen que se introduce en tu diente?
38. *hun aha[u]/* La virgen aguja, dicen, de la
'única soberana'
39. *Bax tun bin oc tu hol a ni* ¿Qué entonces pues penetra tu garganta? ¡Oh!
40. *u/ chab takin bin /* Las vergüenzas de la
'única soberana'
41. *x hun ahau* ¿Qué entonces ha de transformar tu lengua?
42. *Bax tun bin oc ta coo* La virgen navaja (o estiércol) de la
'única soberana'
43. *u suhuy/ puɔ bin*
44. *x hun ahau*
45. *Bax tun/ bacan u hol a cal be che*
46. *u ca co/bol*
47. *x hun ahau*
48. *Bax tun bin/ u uayesba a uak be*
49. *u suhuy/ ta bin*
50. *x hun ahau*

⁴⁹⁴ *Sihom tak'in*, también mencionado en el *Rbms* 28, 74 y 84

51. *bax tun/ bacan bin a uik be che u yi[¿?]*⁴⁹⁵/ ¿De qué entonces pues ha de ser tu aliento? ¡Oh!
52. *u yik bin* El aliento, dicen, de la
53. *x hun ahau/* ‘única soberana’.
54. *Amen* Amén.

Texto 45

Página 62

folio 56v

1. *Licil u yutzcintabal* La manera como es hecho
2. *u yikal nictē/ tancas* el ‘frenesí del espíritu del viento de la plumería’
3. *tu lubul yokol uinice/* cuando cae sobre una persona.
4. *ox chocholah te* Aire desatado de madera,
5. *ox chocholah tun/* aire desatado de piedra.
6. *ox meklah ti can* Aire que arremolina con fuerza,
7. *mek/lah ti yk* abrazo de viento.
8. *oxlahun uolen* ‘Trece esferas celestes soy’
9. *cat ual/hen* cuando me puse de pie,
10. *yn pa ykal coil* yo deshago al viento lujurioso (deshonesto o loco’).
11. *ox ten chulub a/* Tres veces se recoge agua de lluvia
12. *tech bacabe tan yol caan* para ti *bacab* en medio del cielo,
13. *ox ten/chulub a* tres veces se recoge agua de lluvia
14. *tex bacabex tan yol cab/* para ustedes, *bacab* son ustedes, en medio de la tierra.
15. *yumex kuex* Los padres son ustedes, los dioses son ustedes.
16. *chac pauhtun a ua/yasbaex* ‘Gran *pauhtun*’ es la señal de ustedes
17. *ca bin a pahol tex* cuando has de descalabrar, a ustedes:

⁴⁹⁵ No se puede leer el vocablo completo. Solo puede apreciarse ‘*yi*’. Arzápalo sugiere *yit*, ano, pero los rasgos de la *t* del segundo amanuense podrían verse perfectamente en el espacio de la margen derecha, por eso descarto esa interpretación. Puede ser simplemente que el amanuense escribe de nuevo la frase en la siguiente línea porque no pudo completar la expresión por espacio: ‘*u yik*’, ‘el aliento’

18. *yikal/ x tan yobal nichte* ‘Espíritu del viento en el frente colorido de la plumeria’,
19. *x tan yol can* en medio de la serpiente,
20. *x/ tan yol metnali* ‘señora del centro del inframundo’,
21. *hom canal* ‘abismo celeste’,
22. *hom/ cabal* ‘abismo terrestre’.
23. *uchic yn uatal* Ha sucedido al ponerme de pie,
24. *yn hom chach/* yo de prisa empuño al
25. *yikal x tan yobal nichte* ‘espíritu del viento en el frente colorido de la plumeria’,
26. *yn picchin/tex* yo los arrojo con fuerza a ustedes
27. *tan yol can* al centro de la serpiente,
28. *x tan yol metnal/* al centro del inframundo.
29. *oxlahun chaen* ‘Yo soy el décimo tercer tomador’
30. *ti kakal mozon*⁴⁹⁶/ del ‘remolino de fuego’,
31. *can chac yn mahan tech* Fuerte aguacero yo tomo tu lugar
32. *u hol/mekt* para abarcar al
33. *yikal x uuc yobal nichte/* ‘espíritu del viento en el frente colorido de la plumeria’
34. *a picchintex* Tú les arrojas con fuerza
35. *tan yol metnal/ 2.*⁴⁹⁷ al centro del inframundo.

Página 63

folio 57

36. *ten oxlahun chaen* Yo soy el ‘decimo tercer tomador soy’
37. *ti chacal pa/ papa* del ‘rojo destructor de fortalezas’.

⁴⁹⁶ *Kakal moson*. Villa Rojas reporta este viento en Quintana Roo, como un viento benévolo que ayuda a soplar las llamas de la milpa en tiempos de quema, por lo que es adecuado llamarle en este contexto ‘remolino de fuego’ y no ‘tenebroso remolino’ (Villa Rojas 1941: 123).

⁴⁹⁷ Este número es escrito por el amanuense al final de la página.

38. *uchic yn pa hohtic* Ha sucedido que yo deshago arrancando al
39. *yikal lah/ca yobal nicté* ‘viento doceavo en el frente colorido de la plumeria’,
40. *tan yol cab* del centro de la tierra,
41. *oxlahun/ mahanen* ‘décimo tercer tomador del lugar soy’.
42. *ti chac ualom kin hapic* El ‘gran asentador del tiempo’ sorbe al
43. *yi/kal nicté* ‘espíritu del viento de la plumeria’
44. *¥yikal x canlahun tzuc/ nicté* y al ‘espíritu del viento de los catorce compartimientos de la plumeria’.
45. *ti tin macah tu hol u cal* Allí yo lo atajé por la garganta,
46. *chac/ ualom kin* ‘gran asentador del tiempo’.
47. *ti tun binen* Entonces yo fui,
48. *yn nuPu/ chi yx yan coył* yo cierro la boca de ‘la que tiene lujuria’,
49. *u ca cobol ti* las vergüenzas de la
50. *chac ti x/ hun ahau* ‘roja señora uno soberana’.
51. *u uayesba u chi yx yan co/il* La señal de su boca ‘la que tiene lujuria’,
52. *oxlahun mis* ‘trece *mis*-planta’.
53. *uchic yn mistic/ yikal coil* Ha acontecido que yo barro al ‘espíritu del viento lujurioso’
54. *tu pucsikal ¥ tu kab ¥/* en su corazón y en su tierra, con
55. *yn misib bat* mi escoba de tenazas (o de granizos).
56. *oxlahun macapen/* Décimo tercer sellador soy’
57. *tu chi ix yan coil* de la boca de ‘la que tiene lujuria’,
58. *ti tun tin ma/cah* allí entonces yo lo sellé con
59. *t yoc ual* el cabo del abanico,
60. *t yoc xicul* con el cabo de la chamarrilla.
61. *oxlala/hun mahanen* ‘Décimo tercer tomador del lugar soy’
62. *ti tzotzotz bacab/* del ‘*bacab* peludo’.
63. *yn uayasba in te* Mi señal es mi madero,

64. *uchic yn pa/*

65. *holtic yikal*

66. *jesu.m. Amen/*

ha sucedido mi rompimiento,

arranco al ‘espíritu del viento’.

Jesús [María]. Amén.