



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MEDICINA MAYA EN EL YUCATÁN COLONIAL
(SIGLOS XVI-XVIII)

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

P R E S E N T A :
CARMEN MÓNICA CHÁVEZ GUZMÁN

T U T O R :
MARIO HUMBERTO RUZ SOSA

COMITE TUTORAL:
TSUBASA OKOSHI HARADA
GABRIELA SOLÍS ROBLEDA



MÉXICO, D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A Carmen y Francisco Chávez
por su estímulo, apoyo,
y ejemplo de vida.

Agradecimientos

Son muchas las personas a quienes les debo expresar mi admiración, y gratitud por su valiosa ayuda y estímulo: A Mario Humberto Ruz, por su dirección, así como a Tsubasa Okoshi y Gabriela Solís por su asesoría y apoyo. También a Ma. del Carmen León por la información y minuciosa revisión del documento, a Carmen Valverde por sus enriquecedores consejos para mejorar el texto y a Mercedes de la Garza, Martha Ília Nájera, Jesús Galindo, Miguel Ángel May, José Manuel Chávez, Fidencio Briceño, Michel Boccara y Michel Antochiw por sus sugerencias, datos y comentarios.

Agradezco la paciente guía en los temas médicos por parte de Aidé Bañuelos, Javier Cámara, Jorge Carlos Avilés, así como a Sergio Peraza por la información bioquímica de plantas medicinales otorgada.

A Pedro Pitarch y Javier Lagunes por las facilidades que me brindaron para la realización de las investigaciones en los archivos en España y a Edgar Pacheco y Flor López por su activa participación en la búsqueda de información bibliográfica.

Gracias a Don Juan, terapeuta de Yaxcabá por sus explicaciones y por permitirme observar sus tratamientos, así como a Elda Cambranis y Rosa Haw por compartir sus conocimientos sobre cultura maya.

No puedo dejar de mencionar la solidaria colaboración en numerosos trámites del Doctorado en estudios Mesoamericanos, y más allá de sus obligaciones, que me brindó Elvia Castorena, y también Claudia Jael.

Muy en especial es mi reconocimiento a Esteban, Damián y Carlos Alcérreca por su participación, apoyo y paciencia para la realización de este trabajo que les obligó a ceder mucho de su tiempo en familia, y al estímulo y ayuda que me otorgaron con frecuencia Lupita Reyes y Flor Pichardo.

Mi agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por su apoyo para realizar esta investigación.

Índice

Introducción

Acerca de los textos.....	3
Estudios sobre medicina maya y temas afines.....	17
Postulados teóricos y metodología.....	22
La península de Yucatán durante la colonia española.....	27
Maní, corazón de la península, presente en numerosos escritos.....	32
Razones posibles para la elaboración de los documentos.....	33
Contenido de la tesis.....	36

Algunas consideraciones en torno al pensamiento de los mayas y europeos en la península de Yucatán colonial

Mesoamérica como matriz cultural.....	38
Aspectos básicos de la cosmología maya observados en nuestros documentos.....	41
Nuevas ideas que trajeron los europeos a América.....	46
La búsqueda del dominio del calendario.....	49
Adaptación y resistencia maya subterránea.....	50
Las cofradías en el mantenimiento del ritual público indígena.....	56
Rebeldía al abandono de las creencias y prácticas paganas.....	58
La medicina europea y su influjo en la Nueva España.....	60

Consideraciones.....	64
----------------------	----

Capítulo I: El ser humano.....

Las "fuerzas vitales" del ser humano.....	68
Los viajes del alma y la transfiguración del hombre.....	73
El "calor" solar <i>kin-kinam</i>	85
La garganta-cuello: "talón de Aquiles maya".....	87
Otros conceptos sobre percepción, comprensión y razonamiento.....	90
Las ideas del cuerpo humano aportadas por los españoles.....	94
La influencia de los astros en el cuerpo y la personalidad.....	96
Recapitulación y consideraciones.....	101
Esquemas:	105
Influencia de las constelaciones y los planetas en el cuerpo según los <i>Chilam Balam</i>	111
Influjo astral de acuerdo a un repertorio español.....	115
Tablas:	
Los veinte días mayas y sus atributos pronósticos para el ser humano.....	116
Cuerpo y personalidad en el <i>Chilam Balam de Maní</i>	117
Anatomía del cuerpo humano.....	118

Capítulo II: Salud, enfermedad y muerte.....

Principales fuerzas divinas relacionadas con la enfermedad.....	125
La lujuria de los dioses y la entrada de los males.....	133
Salida de seres de otros planos cósmicos, potencialmente dañinos.....	141
El influjo de los astros en la adquisición de los padecimientos.....	145
El <i>Tancas</i> y los portales astrales hacia el <i>Metnal</i>	148
	156

Influencia de los astros de acuerdo a las constelaciones y semanas europeas.....	169
Los vientos (<i>ik</i>)	171
El peligro de perder el equilibrio del “calor” solar del individuo.....	177
Enfermedades arrojadas por los seres humanos.....	183
Padecimientos registrados desde el periodo prehispánico y su relación con la dieta maya ..	187
Males más comunes y las nuevas enfermedades.....	191
Las grandes epidemias.....	199
Consideraciones.....	203
Tablas:	
Tipos de <i>Tancas</i> y vientos asociados en el <i>Ritual de los Bacabes</i>	207
Enfermedades que incluyen <i>Tancas Mo</i> , de Guacamaya.....	209
Vientos como protagonistas.....	211
Epidemias, hambres, langosta y huracanes: 1468-1727.....	213
Capítulo III Terapeutas	214
Médicos con poderes sobrenaturales.....	217
Los sacerdotes y la salud del grupo.....	223
Designación del oficio y enseñanza médica.....	232
Lugares, eventos y estados de conciencia especiales para la iniciación y el aprendizaje.....	239
El Provisorato de indios y la Santa Inquisición: activos cazadores de terapeutas paganos...	245
Las campañas de extirpación de la idolatría en la península de Yucatán.....	248
Ajusticiamiento de españoles, negros y castas por su vinculación con la terapéutica nativa	258
El Tribunal del Protomedicato.....	261
Médicos y sacerdotes en el ejercicio de los métodos hipocrático-galénicos.....	269
Consideraciones.....	272
Tabla: Algunos médicos europeos que ejercieron en la península de Yucatán.....	274
Capítulo IV: Diagnóstico y pronóstico de la enfermedad	275
Plantas y técnicas sagradas para diagnosticar y pronosticar	
La adivinación.....	281
Mensajes a través de la sangre.....	294
Los sueños.....	298
Síntomas y signos en el enfermo.....	303
Otras señales y símbolos a tomar en cuenta.....	306
Diagnóstico europeo: Análisis del pulso, la orina y el influjo de las estrellas.....	309
Otros medios y guías para el diagnóstico.....	312
Consideraciones.....	315
Tablas de diagnóstico de la salud por medio de la urea.....	317
Capítulo V: Terapias curativas y prevención de la enfermedad	319
V.I La importancia del mito y el rito.....	321
Principales deidades y seres de otros planos cósmicos invocados en los textos coloniales..	324
Cantos, música y danza.....	331
Algunos cuidados y abstenciones para conservar la salud.....	333
Pasos generales de la terapéutica maya.....	338
Dominio del tiempo y del espacio cardinal.....	343
El poder de las palabras.....	347

Batalla campal contra los seres que ocasionan las enfermedades.....	351
V.2 Técnicas y elementos curativos	
El “calor” como don solar de las plantas medicinales.....	354
Fauna curativa.....	361
Resinas y el paulatino incremento en el uso de minerales.....	364
Vino, vinagre y huevo: famosos remedios españoles.....	365
Aplicación medicinal de excrecencias y secreciones humanas.....	367
La purga y el sangrado.....	368
El fuego sagrado.....	377
Agua divina.....	380
El baño de vapor: convergencia de elementos sagrados.....	385
Otro tipo de vapores e inhaloterapia.....	387
Masajes y estregadas.....	388
Ventosas y otros medios para “chupar” el mal.....	392
Enemas, supositorios y demás recursos para sacar lo que enferma.....	394
Remedios ctónicos-celestes y el combate a los hechizos.....	396
Tratamientos dentales, extracciones y cirugías.....	403
Horarios, días propicios para medicar y periodos restringidos.....	405
Colecta de plantas medicinales.....	407
Preparación y modo de empleo.....	411
V.3 Los nuevos centros de salud y de abastecimiento de medicinas de la región.....	414
El atractivo negocio de las plantas medicinales.....	418
Hospitales y boticas	424
Últimas décadas del periodo colonial: Tiempos de cisma y resistencia de las terapias humorales con miras a la medicina moderna.....	431
Esquemas.	
Sangrías recomendadas de acuerdo al zodiaco: <i>Chilam Balamo’ob de Maní, Tekax y Kaua</i>	437
Tablas Purga-sangría <i>Chilam Balamo’ob de Tekax y Maní</i>	439
Epílogo	443
Bibliografía	453

INTRODUCCIÓN

Objetivos del trabajo y fuentes documentales

Esta tesis pretende aportar nueva información que amplíe el conocimiento sobre la medicina maya del siglo XVI al XVIII, sus características, desarrollo y transformación en la península de Yucatán, principalmente de la zona conquistada por los europeos, por ser el lugar de origen de la documentación con la que contamos. Más que presentar los datos en castellano repetidos frecuentemente en otros estudios, busca agregar un análisis e interpretación de los textos en maya y aproximarse lo más cerca posible a la concepción indígena del funcionamiento de las terapias curativas.

A lo largo de este trabajo mostraremos la manera en que percibían los mayas yucatecos coloniales al ser humano, al cuerpo, qué elementos utilizaban para aliviar sus padecimientos y cómo lo hacían; cuáles eran las enfermedades más comunes y sus causas, cómo concebían la salud, cuáles eran los rituales que fundamentaron las terapias curativas; cómo se fue conformando la nueva mezcla cultural en la medicina colonial yucateca, qué tipo de médicos había, cómo transmitían sus conocimientos a nuevos especialistas, qué requisitos debían cumplir y cómo influyeron los indígenas en la medicina de los habitantes con cultura europea, por citar tan sólo algunas de las numerosas preguntas que intentaremos responder en los siguientes capítulos.

A pesar de la innegable confluencia de herencias médicas provenientes de varios continentes a la región yucateca a partir de la conquista española, y de la dificultad de distinguir, en ocasiones, entre lo indígena y lo extranjero, la investigación partió de la expectativa de que podíamos encontrar en la documentación una importante presencia de pensamientos medicinales regidos por la cosmovisión maya-mesoamericana, lo cual fue comprobado frecuentemente.

Como veremos, los escenarios de tan largo fragmento de la historia terapéutica colonial son contrastantes, pues en ellos aparecen en acción desde hierbas tenidas por celestiales, aguas cristalinas y brillantes minerales, hasta desechos animales incluidos en las curaciones, cruces representativas de ideas disímbolas, imágenes de los dioses con sangrantes ofrendas o armónicas oraciones. Médicos transportados al cielo o al inframundo para “aporrear” a sus deidades, muertos causantes de enfermedades que llegan a la tierra a través de ciertas formaciones astrales, mayas y negros que bailan y cantan embriagados para ayudar a sus pacientes, autoridades tolerantes o sancionadoras, indígenas alzados, entre otros tantos pasajes que nos mostrarán la gran complejidad del periodo colonial.

Los escritos básicos que abordaremos en esta tesis pueden ser clasificados en tres tipos: 1) Los que contienen información principalmente en maya, como los libros *Chilam Balam*, los conjuros que muestran prácticamente en su totalidad la participación de indígenas, 2) los vocabularios que traducen términos del maya al castellano y ofrecen múltiples ejemplos en la lengua nativa, muchas veces con interpretaciones de escritores bajo el influjo de la cultura española, muy diferentes a las que nos ofrece el análisis de las oraciones en el habla de los nativos de Yucatán y 3) Los recetarios más tardíos, con un estilo más europeo, aun cuando continuaran incorporándose en ellos numerosos elementos y procedimientos indígenas. Textos redactados en español, al parecer, con más presencia de autores mestizos, criollos y europeos.

De esta manera la documentación analizada podría agruparse de la siguiente manera:

Básicamente en maya

- *Chilam Balam de Ixil*
- *Chilam Balam de Nah y Tekax*
- *Chilam Balam de Kaua*
- *Códice Pérez*, el cual contiene el *Chilam Balam de Maní*¹
- *Ritual de los Bacabes*
- *Recetarios de Indios en lengua maya, índices de plantas medicinales y de enfermedades*

En maya y español

- *Calepino de Motul*
- *Bocabulario de maya than*

En español

- *Libro de medicinas, muy seguro para curar varias dolencias, con yerbas muy experimentadas y provechosas, de esta Provincia de Yucatán*
- *Cuaderno de medicinas de las yerbas de la provincia experimentadas por el doctor Cristóbal Heredia*
- *Ramillete de flores de la medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar a otra persona*
- *Medicina doméstica. Descripción de los nombres y virtudes de las yerbas indígenas de Yucatán, y las enfermedades a que se aplican.*²

También se incluye en este estudio, aunque en menor cuantía, la consulta de archivos coloniales, que brindan comunicados entre las autoridades civiles y religiosas oficiales de los

¹ Además de parte del *Kaua* y del *Ixil*

² Tres versiones.

territorios conquistados y las de España, con datos sobre sus esfuerzos por imponer las normas religiosas, sociales, políticas y económicas de la Corona en las nuevas tierras, así como los aciertos y las dificultades que tuvieron que enfrentar ante las reacciones de sus habitantes. Los libros de los fondos antiguos, por su parte, nos otorgan desde recetas escritas en maya, hasta descripciones de la labor de los galenos europeos y sus opiniones frente a los cambios que originaron las perspectivas médicas ilustradas; ideas que influyeron de manera importante en La Nueva España.

Dentro de estos centros de información tenemos:

- Centro de Apoyo a la Investigación Histórica y Archivo General del Estado de Yucatán.
- Archivo General de la Nación, Fondo Reservado de la Biblioteca del Museo de Antropología e Historia, Archivo Histórico de la Facultad de Medicina y Fondo Especial de la Biblioteca Nacional, ambos de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Archivo General de Indias y Fondo Antiguo de la Biblioteca Colombina de la Universidad de Sevilla; Archivo Histórico Nacional, Salón de Manuscritos Incunables y Raros de la Biblioteca Nacional y Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, de la Universidad Complutense, Madrid, España.

Acerca de los textos

Los vocabularios

El *Calepino de Motul* no tiene título, autor, ni señala el lugar donde se elaboró, pero parece haber sido compilado por Antonio de Ciudad Real, en el último cuarto del siglo XVI y las primeras décadas del XVII. De acuerdo con Acuña, este fraile utilizó, entre otras fuentes, el *Bocabulario de maya than*, a juzgar por la estrecha correspondencia que se encuentra en ambas obras. Presenta numerosos cambios de letra que hablan de la participación de varios calígrafos, pero ninguno de ellos experto conocedor de la gramática maya, además de exhibir un dominio deficiente del español.³

Ciudad Real vivió en Yucatán de 1573 a 1617 y podría haber realizado su calepino tanto en Yucatán como en España, adonde regresó temporalmente para acompañar al comisario general con el cual había llegado a México.⁴ A esta obra se le conoce como *Calepino de Motul* porque parece ser que Ciudad Real desarrolló gran parte de su contenido en esa población yucateca.⁵

³ Acuña, René, "Introducción" en Ciudad Real, A., *Calepino de Motul*, 2001, pp.19-23.

⁴ Barrera Vásquez, A., *et al.*, "Introducción" en *Diccionario maya*, 1980, p.18b, Roys, R., "Antonio de Ciudad Real. Ethnographer," *American Anthropologist*, p.118. A pesar de que hay quien pone en duda su autoría por la omisión de algunas palabras en maya que se encuentran en otro texto del fraile, *El tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* y por el tiempo disponible de Ciudad Real para realizar la obra, García J. y Castillo, Víctor, "Introducción" en: Ciudad Real, A., *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva*

El *Bocabulario de maya than*, por su parte, “es una copia deficiente y tardía de un prototipo antiguo,” posiblemente compuesto en la segunda mitad del siglo XVI⁶ en el convento de Maní, según se deduce del número de veces que se menciona a esta población en el texto. La copia parece haberse realizado en las últimas décadas del XVII o más probablemente en las primeras del XVIII, al parecer por siete amanuenses que no dominaban ni el español, ni el maya escrito y por lo tanto, no podrían haber sido religiosos profesos. Para Acuña, el original antiguo fue elaborado por una sola persona, aun cuando hay otras opiniones, como la de Ernst Mengin, quien atribuye la obra a varios franciscanos.⁷

El *Bocabulario de maya than* y el *Calepino de Motul* tienen mucha información en común, varias veces idéntica, que se complementa y enriquece con comentarios en el segundo documento, como si el compilador del *Calepino* hubiera tenido una mayor cultura en general que la que poseían el o los que elaboraron el *Bocabulario de maya than*.

Los Chilam Balames

Los libros del *Chilam Balam* que conocemos en la actualidad, al igual que el *Ritual de los Bacabes*, surgen de una práctica antigua de la cultura maya, la de plasmar en registros escritos sus principales acontecimientos históricos y diversos aspectos de su cultura. Antes de la llegada de los europeos estos libros se realizaban en papel de fibras vegetales, cubiertas con preparados de cal,

España, pp. XLV y XLVI. El manuscrito original contiene 466 folios, casi 1000 páginas, 15,975 entradas léxicas con 19, 259 palabras, un total de 87,155 ocurrencias y se encuentra en la actualidad en la biblioteca John Carter Brown en Providence, Rhode Island, Arzapalo, R. “Introducción” en Ciudad Real, *Calepino*....., 1995, pp. XIV-XXI. Las ediciones empleadas son las de Arzapalo Marín, *Calepino de Motul* y la de René Acuña, *Calepino maya de Motul*. La primera ofrece en tres volúmenes la sistematización en la ortografía maya y modernización del español, índice, índice inverso, clasificación gramatical, semántica y pragmática de las entradas léxicas. Clasificación científica de términos de flora y fauna. Adición de traducciones al español, concordancias, índice de vocablos con localización, y transcripción paleográfica. La segunda brinda una edición crítica y anotada con transmisión integral del texto, apego a la ortografía original, correcciones con corchetes e índice analítico.

⁵ Roys, “Antonio de...”, p.118. Aunque quizá debería llamarse de Conkal por las numerosas referencias que hace a esta población, en una especie de añoranza por visitarla.

⁶ René Acuña, “Introducción” en *Bocabulario de maya than*, 1993, p. 18.

⁷ La edición del *Bocabulario de maya than* utilizada fue la de René Acuña. Este texto ofrece el facsímil y una transcripción crítica anotada. El documento original llegó hasta la Biblioteca de la Corte austriaca en 1916 mediante una subasta en Londres en 1869. Un folio del manuscrito se encuentra en la actualidad en la Biblioteca Phillips de la Universidad de Princeton, en la colección Garrett. Acuña propone que el contenido del *Bocabulario* se utilizó para elaborar el *Diccionario maya de Motul* (Ms.). El *Bocabulario* alberga cerca de 14,000 entradas españolas y unas 40,000 mayas, *op.cit.*, pp. 13, 15, 18, 22, 24-25, 27.

arreglados como biombos con jeroglíficos.⁸ Landa señala que los mayas “escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias [...]”,⁹ y Sánchez de Aguilar en su *Informe contra idolorum cultores* decía que “pintaban con colores la cuenta de los años, las guerras, las pestes, huracanes, inundaciones, hambres y otros sucesos, y como los labradores de España [... en estos libros] miran por su salud y curarse como nosotros en primavera, estío, otoño y invierno [...]”¹⁰

La información de los *Chilam Balames* podía ser leída por escasas personas y servía para conocer los periodos negativos y los días propicios en el calendario, con el fin de llevar a cabo con éxito el ciclo agrícola, las fiestas, los sacrificios y el remedio de las enfermedades, como una tradición clave de control y poder de los líderes indígenas sobre la población maya.¹¹ Lizana señala acerca de estos textos y quienes los elaboraron: “Eran escritos antiguos, pobremente entendidos por la mayoría, anotados por ciertos indios viejos, que fueron hijos de sacerdotes de sus dioses, que fueron los únicos que sabían cómo escribir y hacer adivinaciones.”¹²

Cuando Landa destruyó numerosos códices en el auto de fe de Maní en 1562 argumentó: “Hallamos gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena.”¹³

A pesar de lo anterior, con la información de los libros que se salvaron de ser destruidos y la memoria de algunos mayas, se continuó con la tradición de plasmar la historia y las predicciones indígenas a través de manuscritos, ahora con caracteres latinos.¹⁴

Los *Chilam Balames* son documentos que en la nueva mezcla cultural maya-española manifiestan de manera importante una nueva expresión religiosa. Los textos existentes en la actualidad no son los originales del siglo XVI sino reproducciones, algunas del siglo XVII y otras aun del siglo XX, que se hacían ante la necesidad de conservar su información, y cada vez que se realizaba una copia se incluían datos acordes con la época. El nombre de estos manuscritos: *chilam* o *chilan*, significa el que es boca, y así se les llamaba a los sacerdotes que recibían los mensajes de

⁸ Barrera, Vásquez, A, Morley, S., “The maya chronicles,” *Contributions to American Anthropology and history*, p. 9. Los códices mayas se hicieron principalmente con la corteza de las raíces de los árboles llamados matapalos o amates (*Ficus sp.*), Lens, H., *El papel indígena mexicano*, p. 72.

⁹ Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1986, p. 105.

¹⁰ Sánchez de Aguilar, P., *Informe contra idolorum cultores*, 1937, pp.142-143.

¹¹ Bracamonte, P., Solís, G., *Espacios mayas de autonomía*, pp. 97,99 y 100.

¹² De Lizana, B., *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, 1973, p.54.

¹³ Landa, *op.cit.*, p.105.

¹⁴ Bracamonte y Solís, *op.cit.*, p. 99.

los dioses, al servir de medio para que ellos hablaran, y sus designios se registraron en este tipo de libros. Los *chilam* eran los que interpretaban los textos sagrados y de acuerdo con los documentos predecían el futuro.¹⁵ Landa decía que este tipo de líderes eran los más idólatras, pues su oficio era “dar al pueblo las respuestas de los demonios y eran tenidos en tanto, que acontecía llevarlos en hombros.”¹⁶

Uno de los profetas mencionados en los libros *Chilam Balam* se señala precisamente con ese nombre: *Chilam Balam*. El segundo es un apellido maya pero también pudo haber sido un epíteto para darle fuerza al personaje, pues el término se aplica a deidades o seres protectores de cultivos, pueblos y también significa jaguar, animal sagrado, símbolo de la noche. Al parecer, este personaje vivió en Maní durante el reinado de Ah Mochan Xiú, entre 1500 y 1520.¹⁷

Dentro de los libros conocidos como *Chilam Balam* se encuentran el de *Chumayel*, *Tizimin* y los de *Tusik*, *Maní*, *Kaua*, *Nah*, *Ixil*, *Tekax*, entre otros. Estos cinco últimos serán analizados en esta investigación de manera particular, pues contienen abundante información sobre medicina.

Códice Pérez

El *Códice Pérez* recopila en dos terceras partes de su texto al *Chilam Balam de Maní*,¹⁸ una pequeña parte del *Kaua* y otra del *Ixil*. Fueron copiados por Juan Pío Pérez debido a su interés en el estudio de la historia y la cronología de los mayas yucatecos antiguos. Él vivió en Ticul, cerca de Maní, en donde encontró el *Chilam Balam* del mismo nombre, propiedad del maestro de capilla del pueblo, quien le permitió reproducirlo hasta finalizar su tarea, en 1837.¹⁹

El *Chilam Balam de Maní* se divide a su vez en dos secciones, con el siguiente contenido medicinal: 1) Calendario maya-español con prevenciones de enfermedades y sugerencias para aplicar terapias médicas. Brinda características de los nacidos en los días del año, planetas que rigen las partes del cuerpo de acuerdo con los de la semana, pronósticos de enfermedad y muerte por las señales del cielo. Incluye una narración acerca de una sabia a la que le preguntan entre otras

¹⁵ Barrera y Morley, *op.cit.*, pp. 9-11.

¹⁶ Landa, *op.cit.*, p.49.

¹⁷ Barrera y Morley, *op.cit.*, pp.12 y 13.

¹⁸ La edición que utilizamos fue la de Ermilo Solís de 1949 incluida en el *Códice Pérez* con transcripción del manuscrito en maya y traducción al español. Hay negativos fotográficos y copias fotostáticas negativas en el Museo de Peabody, Universidad de Harvard, Gibson, Ch., Glass, J., “A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition,” in: *Handbook of Middle American Indians Guide to Ethnohistorical sources*, p.385.

¹⁹ Barrera y Morley, *op.cit.*, p.14.

cosas, sobre la influencia de las constelaciones en el hombre. Sugerencias para sangrar y purgar de acuerdo con los días de la semana, del mes, horas para hacerlo, y lugares del cuerpo adecuados, con breves recetas para aliviar los males característicos de cada signo zodiacal. 2) Comentarios sobre los peligros de los días aciagos para la salud del hombre, tendencias en la personalidad y las enfermedades de acuerdo con las fechas de nacimiento y su influencia cardinal.²⁰

Chilam Balam de Kaua

Es el más extenso de los cinco *Chilam Balames* consultados para esta investigación y el que cuenta con mayores referencias medicinales. Presenta algunos escasos párrafos en español. Su contenido es heterogéneo, al igual que su estilo, y muestra algunas inconsistencias en la ortografía que siguen un patrón: las dobles consonantes en palabras disilábicas como *mannik* (*manik*) pueden ser indicios de la naturaleza del sistema de escritura jeroglífica prehispánica, y las dobles vocales en palabras como *peek* (*pek*), pueden haber sido usadas para reconstruir el largo de las vocales y el tono en el yucateco Clásico. La primera sección tiene algunos textos en español en prosa y otros en maya en verso, totalmente o en parte. Se pueden detectar por lo menos cinco manos y se advierte que los tres escritores que tuvieron más participación en el contenido del primer volumen contaron con muy poca dirección en la ortografía y la gramática del español.²¹

Es tan confusa su lectura que no se puede saber a ciencia cierta si a los copistas les dictaron otras personas los textos en castellano, en vez de reproducirlos por sí mismos de una versión escrita, pues hay tal cantidad de errores que parece que los amanuenses no hablaban el idioma de los españoles. Algunas partes de la primera sección parecen haber sido elaboradas por un español, puesto que especifica un dato en “el lenguaje de ellos” (*tu baso u kaba hek lay yal pek uinic tu th’anobe*). Al igual que en la página 7 del volumen 1, donde se consigna en castellano y en tercera persona: “Resetaz en lengua maya para que los indios puedan entender esta medesina,” lo cual podría hacernos pensar en la cooperación de alguien completamente asimilado a la cultura europea, cuyo objetivo era influir en las costumbres medicinales de los nativos. La segunda parte del documento, posiblemente también fue escrita por un español o un indígena hispanizado con un

²⁰ Presenta también eventos históricos como levantamientos, plagas, epidemias, hambres, sequías, inundaciones, quejas por la opresión y corrupción del nuevo gobierno, almanaques de acuerdo con el zodiaco europeo, conteo de los días bajo el calendario español y el maya, santorales, recomendaciones para sembrar y cosechar.

²¹ Bricker, V, Miram, M., *An Encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kaua, 2002, Introduction*, pp. 8-9, 11-12.

conocimiento imperfecto del maya, pues por ejemplo, escribe *c* y *k*, que representan diferentes fonemas, de manera indistinta, lo cual no ocurre en otros *Chilames* como el *Nah* y el *Tekax*.²²

Las copias del *Chilam Balam de Kauh* no son atribuidas a algún autor o autores,²³ pero de acuerdo con el fragmento calendárico del mismo y sus predicciones, copiado en el Códice Pérez, esta sección fue escrita por Juan Xiú de Oxcutzcab.²⁴ De haber sido así, este personaje podría llevarnos a Juan Xiú Cimé, descendiente del *halach uinic* de Maní, quien murió a finales del siglo XVII y tuvo privilegios por parte de los españoles pues, entre otras cosas, tenía permiso de portar escopeta, era respetado como gobernador y cacique, y elaboró un importante texto llamado "Fragmento de la historia de Yucatán, 1533 a 1545," a partir de un libro antiguo denominado *anahte* posiblemente escrito en caracteres latinos.²⁵ En 1689 Diego Chi, escritor de la cofradía de Maní, copió el manuscrito de *Kauh* elaborado por Juan Xiú,²⁶ además de algunos almanaques españoles traducidos a la lengua indígena.

El *Kauh* está compuesto por dos volúmenes. El primero contiene un "Tratado de los siete planetas y otro de *Medicinarum sygno*, de sangrar, capítulo primero." Incluye pronósticos calendáricos de enfermedades, recomendaciones preventivas y terapéuticas de acuerdo con los días de los meses y de la semana, influencia de los planetas y las constelaciones sobre el hombre y los padecimientos que provocan. Venas para sangrar, pulsos, instrucciones para aplicar ventosas y varios remedios. Incluye el relato de la sabia a la que le preguntan sobre la influencia de los astros, pero en este *Chilam Balam* se agregan recomendaciones terapéuticas de acuerdo con los meses. Aborda los signos de los cielos como pronósticos de males y termina con un pequeño párrafo para diagnosticar la enfermedad. El segundo volumen no tiene título, pero ambos apartados corresponden al mismo trabajo según evidencias encontradas en el documento por Bricker y Miram.²⁷ Prácticamente todas las recetas del *Kauh* se encuentran en este volumen, con algunos diagnósticos.²⁸

²² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 100 y 145.

²³ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 10.

²⁴ Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, p.329.

²⁵ Quezada, S. y Okoshi, T., "Introducción" en *Papeles de los Xiú de Yaxá*, 2001, pp. 21, 34-35.

²⁶ Pérez, *Códice...*, p.329.

²⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 3, 4, 8, 91.

²⁸ l) Contiene una tabla de números en maya y español, rueda calendárica maya, pronósticos de los nacidos en los meses mayas con su correspondiente flora, fauna y deidades representantes de los días; un sistema musical, designaciones diarias de santos cristianos; pronósticos anuales de acuerdo con el inicio de los días de la semana, datos bautismales, calendario de fiestas cristianas y pronósticos de los días mayas. Incluye el Génesis cristiano, rezos, indulgencias, instrucciones para evitar el Purgatorio y habla de los astros, eclipses,

El *Chilam Balam de Kaua*ⁱ toma su nombre del poblado donde vivió uno de sus dueños con sangre indígena, Pasqual Ay, hasta 1823. Otro posible indicador de los orígenes del documento es el término “*u lak*,”: “el otro”, empleado en el discurso del texto, común en el oeste de Yucatán, como la población de Hocabá, lugar donde habitó uno de sus dueños, por lo que posiblemente la última versión del *Chilam Balam de Kaua* fuese compilada por una persona que vivió ahí.²⁹

Chilam Balam de Ixil

El *Chilam Balam de Ixil* no señala el lugar de donde procede, ni tiene fecha. Presenta secciones que son reproducciones literales de documentos europeos, aun cuando la abundancia de plantas medicinales de la región hacen pensar que quizá lo elaboró algún indígena con gran influencia española, o por lo menos participó como informante alguien con sangre maya.

Recibe este nombre porque el *Códice Pérez* habla de un cuaderno viejo hallado en el pueblo de Ixil, en donde se explican las ruedas calendáricas del documento en cuestión y sus predicciones, a pesar de que no son copias iguales. Al comentar su contenido Pérez califica de imposible el señalamiento del escritor de que las recetas del documento de *Ixil* hubieran sido anotadas de manera original por un moro esclavo del Cid, afirmación que, efectivamente, se plasma en la introducción de los remedios medicinales.³⁰ El *Chilam Balam de Ixil* se encuentra escrito en maya con subtítulos en castellano. Presenta una gran influencia medicinal europea con abundantes nombres de plantas, minerales y tratamientos en español proporcionados a través de numerosas

vientos, el significado de los rayos, historia maya, profecías, recomendaciones para sembrar y 21 recetas médicas, mientras que el volumen II contiene la mayoría de ellas: 322. Además se encuentra calendario maya, pronósticos por días y tablas de números en español y maya.

²⁹ El manuscrito fue vendido, para comprar una medicina, a don Carlos María Pacheco, de Hocabá, en 1854, personaje de ascendencia española. Señala Roys que las anotaciones de este texto vinieron originalmente de Hocabá, más que del lugar que manifiesta su título. El manuscrito original desapareció de la biblioteca Cepeda Peraza de Mérida, Yucatán, poco después de 1918, pero Teobert Maler ya había elaborado en 1887 una copia fotográfica. A partir de ella William Gates realizó otras en 1915 que se encuentran en la Universidad de Hamburgo, en el Instituto Iberoamericano de Cultura en Berlín y las Universidades de Utah y Harvard. La paleografía y traducción del maya al inglés del *Kaua* empleados en este estudio fueron las de Victoria Bricker y Helga Miram, incluida en su texto *An Encounter of two worlds. The book of Chilam Balam de Kaua*, editado en el 2002. Roys transcribió al inglés la segunda parte del libro a partir de una copia facsimilar del original en 1929 e incluyó su contenido en la publicación: *Ethno-Botany of the maya*, Bricker y Miram, *op.cit.*, *Introduction*, pp. 4, 10-12 y notas de la p. 264.

³⁰ El *Chilam Balam de Ixil* forma un solo volumen junto con el *Tizimin*, lo que hace suponer que fue parte de la colección Carrillo y Ancona. Desapareció de la Biblioteca Cepeda Peraza de Mérida y posteriormente fue donado al Museo Nacional de Antropología e Historia, donde se alberga actualmente en el Fondo Especial de la biblioteca, Barrera V., *Introducción en Chilam Balam de Ixil*, pp.3-6. De este fondo se obtuvo una película del manuscrito. Consta de 44 hojas de 21.5 X14.6 cm. y se encuentra en buen estado de conservación, aun cuando presenta manchas de humedad.

recetas. Muestra el influjo de las constelaciones en la personalidad, las partes del cuerpo y las enfermedades que provocan en el hombre.³¹

Chilam Balam de Nah y Tekax

El *Chilam Balam de Nah* fue elaborado en Teabo³² y contiene el de Tekax. Con el fin de precisar la información, en este trabajo me referiré a la sección de Tekax con esa misma denominación, a pesar de que forma parte de la primera del *Chilam Balam de Nah*.³³ El de Tekax contiene datos al estilo de los reportorios europeos. Incluye la influencia de las constelaciones en el hombre, medidas preventivas de las enfermedades y recomendaciones terapéuticas de acuerdo con los signos del zodiaco a lo largo del año. La segunda sección del documento es el llamado “Libro de medicinas”³⁴ que corresponde realmente a la aportación de los hermanos Nah, con recetas de plantas medicinales, principalmente. Por eso denominaré a esta parte como *Chilam Balam de Nah* en el presente estudio.

En efecto, el *Chilam Balam de Nah* se llama así por quienes lo elaboraron: José María y José Secundino Nah,³⁵ miembros de una familia de Teabo con ascendencia indígena, de acuerdo con su apellido, educados, que escribieron sobre varios temas mayas de interés. Tenían una preparación poco común de acuerdo con Barrera Vásquez,³⁶ quizá como resultado de las ideas de la Ilustración que empezaron a filtrarse a mediados del siglo XVIII a la península de Yucatán, con los

³¹ El *Chilam Balam de Ixil* contiene relatos bíblicos, esquemas sobre eclipses y astros, almanaque europeo con santorales, signos del zodiaco y explicaciones astrológicas, fiestas cristianas, calendario maya y español.

³² Barrera y Morley, *op.cit.*, p.21.

³³ El *Chilam Balam de Tekax* con sus 28 f. brinda además sugerencias para la agricultura, para cría de animales y pronósticos de oficios. El recetario de los hermanos Nah cuenta con 35 f. Las ediciones del *Chilam Balam de Nah y Tekax* utilizadas son la traducción al español del grupo *Dzibil*, publicada en 1981, que presenta la transcripción del maya, con copia del documento original. Este grupo estaba conformado por Juan R. Bastarrachea, Domingo Dzul, William Brito (miembros de la Academia de la Lengua Maya de Yucatán), Crescencio Aguayo, Daniel Medina, Juan González, Joaquín Medina y Ermilo Yah, quienes contaron con la asesoría de Alfredo Barrera Vásquez en cuanto a la relación del Nah con otros libros *Chilam Balames*, “Introducción” sin paginación en Nah, José María y Nah, Secundino, *Manuscritos de Tekax y Nah*. Igualmente se revisó la transcripción, traducción al inglés y comentarios de *The book of Chilam Balam of Na*, editado en el 2000 por David Bolles y Ruth Gubler, que contiene además facsimil del documento, una investigación de la genealogía de los Nah de Teabo; así como un glosario y listado de plantas medicinales. El *Chilam Balam de Tekax* se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. También hay copia del Nah en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica, en Mérida, Yucatán.

³⁴ Nah y Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p. 54.

³⁵ Barrera, V., Rendón, S., *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 15.

³⁶ Barrera y Morley, *op.cit.*, p. 21.

preceptos de educación e igualdad como derechos para todos los seres humanos.³⁷ Al parecer al menos uno de ellos practicaba la curación de enfermedades, pues además del aporte de información medicinal en una sección del manuscrito, se dedica el texto a los terapeutas, como si tuviera una gran práctica en el tema, ya que dice “[...] eso voy a contarte a ti que eres curador de males. Escúchalo bien para que no vayas a engañar a tus semejantes... Todo lo que hay en las boticas, aquí lo voy a decir [...]”.³⁸

La Ilustración difundió el retorno a la naturaleza y dio un fuerte impulso a la botánica, pensamiento que puede haber llegado a los oídos de los hermanos Nah, quienes a pesar de vivir en Teabo, en donde este tipo de ideas deben haber pasado desapercibidas, posiblemente visitaban la ciudad de Mérida. Esto se infiere porque además de conocer la diversidad de las boticas, que sólo se encontraban en las grandes poblaciones, mencionan como importante para medicarse el *Libro de Nuestro Señor San Juan de Dios* escrito en maya, el cual se encontraba en el Hospital de Mérida,³⁹ que seguramente refiere al Hospital de San Juan de Dios, fundado a finales del siglo XVI por la Corona⁴⁰ “[...] en el solar y sitio que dio Don Francisco de Montejo a un lado de catedral [...]”, administrado por los juaninos.⁴¹

Quizá ese entusiasmo ilustrado estimuló a los hermanos Nah a difundir el conocimiento indígena, pues son numerosas las especies medicinales mayas nombradas en el *Chilam Balam de Nah*, aun cuando se encuentran varios elementos de la cultura médica española, sobre todo en la sección que copiaron del Tekax, como mencionamos antes.

Ritual de los Bacabes

En el libro de conjuros se confunde algunas veces el final de un tratamiento medicinal y el inicio del siguiente, pero al parecer son 67 recetas con plegarias y conjuros, excepto las últimas páginas en las que casi no se mencionan encantamientos. Posiblemente fue redactado alrededor de 1779, ya que los dos últimos remedios están escritos atrás de una indulgencia estampada en ese

³⁷ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, p. 122.

³⁸ Nah y Nah, *Manuscritos...*, 1981, p.53.

³⁹ Nah y Nah, *op.cit.*, p. 52.

⁴⁰ López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 1996, I, p.380.

⁴¹ Cárdenas y Valencia, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España*, 1937, p.66. El *Chilam Balam de Kaua* también menciona a este hospital y a su recetario, Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 381, 382.

año.⁴² Pero el contenido del documento sugiere la segunda mitad del siglo XVI como periodo aproximado de la información, por lo que el libro con el que se cuenta en la actualidad podría haber sido una reproducción de otro más antiguo.⁴³ El autor del manuscrito anotado en la penúltima receta es Joan Canul. En una carta dirigida a Felipe II en 1567 se registra al cacique de Nunkiní con ese nombre, mismo que aparece en una comparecencia de ancianos en 1595 citada en el *Códice Calkiní*,⁴⁴ pero no contamos con elementos para afirmar que fuese también el escritor del *Ritual*, pues podría ser un homónimo.

A lo anterior se aúna la posibilidad de que el *Ritual de los Bacabes* se base en textos muy antiguos y hasta prehispánicos porque numerosas veces hace referencia a los símbolos de los mismos. Por ejemplo, se dice que “la escritura habrá de dar la respuesta,” [y menciona a] los glifos de los cielos: rojos son los borrosos glifos que consulté para aliviar la dolencia de los huesos.”⁴⁵

Además, el escritor del documento señala el empleo de un *analté*.⁴⁶ Fuensalida escribió en el siglo XVII que *analté* era un texto que conservaba “las profecías (escritas con sus caracteres antiguos) los que llaman sacerdotes, en un libro como historia a que nombran *Analté*. En ella conservan la memoria de cuanto les ha sucedido desde que poblaron aquellas tierras.”⁴⁷ La consulta de este tipo de libros por el autor del *Ritual de los Bacabes* también señala la importancia de su rango, pues la escritura y lectura de jeroglíficos era privilegio de los altos estratos sociales mayas, como se señala en la “Relación de Mérida:”

⁴² Roys, R., “Preface” in *Ritual of the Bacabs*, 1965, p.vii. El análisis del *Ritual* toma como base inicial la traducción del maya al español de Arzápalo Marín, y se toman en cuenta los comentarios de la edición de Roys mencionada líneas arriba. La publicación de Arzápalo se encuentra transcrita en versión rítmica, con el estilo y registros literarios del original. Presenta traducción libre con transferencia de contenido semántico y pragmático. Incluye facsímil del original, índice, glosario, frecuencias, dispersión de vocablos y concordancias. Roys muestra en su primera sección una traducción al inglés del *Ritual* y en la segunda la transcripción del texto en maya. Glosario de plantas, animales, identificación, nombres mencionados a lo largo del texto, tres apéndices con encantamientos del siglo XX y registros de hechizos recopilados de textos coloniales.

⁴³ Arzápalo, R., “Introducción” en *Ritual de los Bacabes*, 1987, p.10. Roys opina que podría haberse escrito a inicios del XVII o antes, Roys, R., “Preface” en *Ritual of...*, 1987, p. vii.

⁴⁴ Okoshi, T., *Los canules: Análisis etnohistórico del códice Calkiní*, pp. VII, 20-21.

⁴⁵ La procedencia de este libro de encantamientos es desconocida. Fue localizado por Frederic J. Smith en Yucatán en el año de 1914 o 1915 para después pasar a manos de William Gates, quien se lo vendió a Robert Garrett. Éste último lo donó a la biblioteca de la Universidad de Princeton en 1949 donde permanece el original en la “Colección de manuscritos de lenguas indígenas de Mesoamérica,” Arzápalo, R., “Introducción” en *Ritual de...*, 1987, p.10.

⁴⁶ Palabra náhuatl, Arzápalo, *op.cit.*, pp. 6, 23, 297, 304, 316, 397, 414. Se encuentra cerca del término *ámatl*, nombre que los nahuas le dieron tanto al árbol como a los libros hechos con su corteza, Barrera V., *et al.*, *Diccionario maya*, p. 16.

⁴⁷ López Cogolludo, *op.cit.*, III, p.68.

Tenían letras con que escribían y se entendían, que eran unos caracteres que cada uno era una parte, y por ella se entendían como nosotros con nuestras letras, y éstas no las enseñaban sino a las personas nobles, y a esta causa todos los sacerdotes, que eran los que más se daban a ellas, eran personas principales entre ellos, los sacerdotes, estos últimos eran los más dedicados.⁴⁸

Casi todo el texto está escrito por una sola mano y, como mencionamos anteriormente, con juegos de palabras, en un lenguaje esotérico difícil y a veces imposible de comprender.⁴⁹

El manuscrito fue bautizado con ese título por William Gates por las frecuentes referencias a los Bacabes y el original está compuesto por 237 hojas. Se encuentran algunas advocaciones cristianas, como “Padre Nuestro,” “Amén,” “Jesús María,” entre otras, incorporados al concluir muchos de los conjuros, y también se registran términos en náhuatl, como temascal, e hibridaciones maya-nahuas, como *Ix Um Xuchitl*, pero en realidad el documento es casi totalmente maya.⁵⁰

Recetarios de Indios en lengua maya, Índices de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pío Pérez, con extractos de los Recetarios, Notas y añadiduras por C. Hermann Berendt.M.D.

Juan Pío Pérez recopiló parte de los recetarios en la primera mitad del siglo XIX, pues su vida transcurrió en este periodo (1798-1859), pero los escasos préstamos del castellano indican que gran parte de los documentos son copia de otros bastante más antiguos. La fecha que anota la portada de estos documentos (escritos principalmente en maya, con algunos títulos en español) es 1870.⁵¹ Comparte información y estilos con el *Nah*, el *Kaua* y el *Ritual de los Bacabes*.

La antigüedad del manuscrito podría reforzarla el que al final del mismo se encuentra un dibujo como una especie de hacha con la palabra pedernal, tachada, “obsidiano negrísimo” y “1/2 de su tamaño” dentro de la misma figura, y afuera se asienta: “Hai o Tzo,” que Birman propone podría referir a *Ah tzok yah*, curandero. Además de la anotación: “Remedios” en la esquina de la hoja, como si anunciara la entrada de otro documento.⁵² El símbolo del hacha podría indicarnos la importancia del rango de uno de los autores, de acuerdo con la antigua tradición maya, pues como se indica en

⁴⁸ *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, I, 1983, p.73.

⁴⁹ *Ritual de...*, 1987, pp. VII, 268-269.

⁵⁰ *Ritual de...*, 1987, pp. 393, 421, 401.

⁵¹ La edición empleada es la de Raquel Birman, paleografiada y transcrita por la misma, con la colaboración en la traducción de Domingo Dzul Poot y la revisión de Tsubasa Okoshi, en una impresión de la UNAM (1996) que incluye el facsímil del documento.

⁵² Birman, R., “Estudio introductorio” en Pérez, J., *Recetarios de indios en lengua maya*, 1996, pp. 51-53.

uno de los libros *Chilam Balam*, los *Batabes* eran “Los-del-hacha” de los poblados, igual que los “Halach Uiniques.”⁵³

También en el *Ritual de los Bacabes* este símbolo de mando se vincula con el médico que lo escribió, pues en el documento él saca a colación su hacha varias veces.⁵⁴ Es decir, este instrumento podría ser un símbolo del gran poder de los médicos escritores en ambos documentos, o de la capacidad de los líderes gubernamentales de ejercer también el oficio terapéutico.⁵⁵

Los Recetarios de Indios recopilan los siguientes manuscritos:

- 1) “Nómina de diversas plantas conocidas por sus propiedades medicinales”, según varios recetarios de que se han sacado y aumentado con otras que aunque no son medicinales son conocidas en el uso común,” que sí incluye varias plantas medicinales e indica la parte utilizada
- 2) “Índice alfabético de las enfermedades que se mencionan en varios recetarios de indios” extractado por Juan Pío Pérez. Contiene además remedios para las mismas.
 - Enfermedades y su curación (en maya exclusivamente).
 - “Nombres de enfermedades” (La mayor parte con referencias al *Chilam Balam de Kaua*).
 - “Recetarios de Indios.”
 - “Remedios de los recetarios” con yerbas y otros elementos medicinales.”
 - “Lista de plantas yucatecas en versión de Carrillo Ancona.”
 - “Colección de maderas del Museo Yucateco”

La información parte de varias fuentes, como el mencionado *Chilam Balam de Kaua*, *Ritual de los Bacabes*, *Cuaderno de Teabo*, *Manual del mayordomo*,⁵⁶ el *Calepino de Motul*; además del libro de Stephens: *En busca de los mayas. Viajes a Yucatán*, escrito a mediados del siglo XIX, y un “Tratadito de Felipe Escalante” de la séptima década del mismo siglo, que contiene herbolaria medicinal. Se hacen anotaciones para comparar algunos datos con los de un “moro,” quizá en referencia a un personaje desconocido a quien se le atribuyen las recetas del *Chilam Balam de Ixil*.⁵⁷

⁵³ Barrera y Rendón, *op.cit.*, pp.131-132,137.

⁵⁴ *Ritual de...*,1987, pp. 315.

⁵⁵ Tema que ampliaremos en el capítulo sobre terapeutas

⁵⁶ Al parecer es el *Manual del mayordomo de las fincas rústicas de Yucatán* editado en Mérida en 1860 por José Dolores Espinosa. Contiene un pequeño apartado con remedios medicinales,

⁵⁷ El original del *Recetario de Indios* se encuentra en la colección Berendt de la Biblioteca Daniel G. Brinton, de la Universidad de Pensilvania, Filadelfia. El segundo personaje adquirió casi todo el documento a la muerte de Berendt, De acuerdo con el catálogo de la Colección estaba compuesto por 79 cuartillas, pero sólo se encuentran 61, algunas totalmente en blanco, o en parte, Birman, R., “Estudio Introductorio” en Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 51-53 y pp. 143-144,163, 167-168, 176-177, 179, 190 del documento.

En las anotaciones al inicio del documento se señala que éste incluye “Los recetarios de los Indios ó Libros del judío escritos en lengua maya.”⁵⁸

Hablar de “Libros del Judío” remite a Ricardo Ossado, seudónimo de Juan Francisco Mayoli, médico romano que vivió en Valladolid, Yucatán, en el siglo XVIII con el sobrenombre de “El judío.” Tan famoso fue este terapeuta que diferentes versiones y copias de copias de recetarios médicos del siglo XVI y XVII escritos en español, con subtítulos y nombres de plantas en maya fueron atribuidos a su autoría.⁵⁹ Los textos llamados así que hemos encontrado hasta ahora no cuentan con la atribución o firma directa de este personaje y sus datos varían, pero la mayoría giran alrededor de un cuadro básico de información sobre ciertas plantas medicinales.

A continuación abordaremos otros textos conocidos como “Libros del judío.”

Recetarios en español

Los textos en castellano son claros ejemplos de la terapéutica española enriquecida con remedios locales, sobre todo plantas medicinales. Fueron elaborados por europeos, y posiblemente por criollos y mestizos interesados en difundir los remedios que ofrecía principalmente la riqueza botánica medicinal regional; así como numerosos remedios reconocidos en América y Europa.

En los “Libros del judío” se mencionan frecuentemente plantas curativas yucatecas que “[...] los indios usaban mucho desde época inmemorial [...]” y se incorporan también yerbas del centro de México con sus nombres nahuas.⁶⁰

Las versiones de los “Libros del judío” en español que incluimos llevan el siguiente título con algunas variaciones: *Medicina doméstica. Descripción de los nombres y virtudes de las yerbas indígenas de Yucatán, y las enfermedades a que se aplican que dejó manuscrita el famoso médico romano D. Ricardo Ossado (alias el judío).*

La edición más antigua fue impresa en 1834 en Mérida, aunque no se apunta su nombre; apenas sus iniciales E.E. Es un pequeño cuaderno de 82 páginas que contiene descripciones de plantas medicinales con sus propiedades. En la introducción se señala que los prodigios en medicina de Ricardo Ossado hicieron creer que era un hechicero y fue acusado muchas veces con el obispo.

⁵⁸ El Recetario señala la trayectoria de un “Do[c]tor italiano que había viajado a España, Oriente, América del Sur (Argentina, Perú, Panamá, Zilao-Nueva España),” “Pérez, *op.cit.*, p.132. Datos diferentes a los presentados por los biógrafos del famoso médico de Valladolid.

⁵⁹ Barrera V., A. y Barrera M., A., “Introducción” en Ossado, R., *El libro del judío*, 1983, pp. VII-VIII.

⁶⁰ Barrera y Barrera, *op.cit.*, pp. 7, 10.

También menciona que se le denominaba “judío” porque así se le llamaba a los forasteros en aquellos tiempos,⁶¹ y aclara que la edición no es copia exacta de la obra del famoso médico.⁶²

La segunda versión es la editada en 1983 por Alfredo Barrera Vásquez y Alfredo Barrera Marín, quienes ofrecen una transcripción literal del manuscrito respetando el texto, el orden y la ortografía en dos secciones y agregan que es: “[...] *copia fiel que dejó el famoso médico romano Don Ricardo Ossado (alias) el judío. Copia sacada de un manuscrito de la Sra. Dona Petrona Carrillo de Valladares, del pueblo de Ticul; a quien Dios guarde por muchos años.*”⁶³

La tercera versión publicada en 1964 se encuentra contenida en el libro *Las plantas medicinales de México*, de Maximino Martínez, que en su cuarta parte trata de “[...] las plantas de Yucatán mencionadas en la obra de “el judío” publicada en 1834, y consta de dos secciones. La primera muestra la información de la edición del siglo XIX con algunas modificaciones ortográficas, de puntuación y orden alfabético, además de otros datos que fueron tomados de un manuscrito suelto atribuido “al judío”⁶⁴ otorgado por el doctor Román Sabás Flores de Progreso, Yucatán.⁶⁵

Otros tres recetarios del siglo XVIII con una mayor influencia europea, pero también con abundante herbolaria yucateca, son: el *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán: Año mil setecientos cincuenta y uno hecho este trasumpto de un cuaderno antiguo manuscrito que encontré*, y el *Cuaderno de Medicinas de las yerbas de la Provincia experimentadas por el Dr. Heredia*.⁶⁶ Ambos manuscritos fueron cosidos juntos, pero redactados por diferentes personas.

⁶¹ Por la intención de la Iglesia Católica de mantener a la Nueva España libre de la influencia de otras religiones traídas por extranjeros, como los judíos, quienes fueron muy perseguidos.

⁶² Este impreso se encuentra en la colección del Middle American Research Institute, de la Universidad de Tulane, Louisiana, USA.

⁶³ Barrera V., A. y Barrera M., A., “Introducción” en Ossado, *El libro.....*, 1983, pp. VIII y p. 33 del documento.

⁶⁴ Martínez, M, *Las plantas medicinales de México*, p. 561. Las segundas partes de las versiones de Martínez y Barrera son la misma fuente con algunas variantes.

⁶⁵ Complementa la información con la identificación de las plantas realizada por Standley, botánico del Instituto Smithsonian. Se revisó también un cuarto texto que incluye en la mayor parte datos del “Libro del Judío,” con el mismo título e información de la edición de Barrera y la segunda sección del de Martínez y añade: “aumentado con fuentes de información por Dorothy Andrews Health de Zapata. Fue publicado en 1956. No especifica de donde toma sus datos, pero en la recopilación se reconoce la información de varios textos y vocabularios coloniales, del siglo XX y hasta de la Biblia. Se presentan los remedios por el nombre de la planta principalmente, pero también por enfermedad y proporciona los pasos para elaborar compuestos químicos medicinales europeos y famosos.

⁶⁶ Fueron obtenidos en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica, Mérida, Yucatán. Su papel es de 20 X 13.5 cm. Su pasta es del mismo material y la tinta empleada en el libro es color sepia. Consta de 70 páginas y el cuaderno de 69, fueron víctimas de la polilla, la humedad y en la página 55 se recortó una receta. Se agregaron dos recomendaciones medicinales en tinta negra por una tercera mano en los folios 33 y 56.

La elaboración del primer escrito asienta las fechas 1755 y 1793, pero se cuenta con escasos datos del documento. Ostenta un sello en la portada, como una especie de cinturón con hebilla, con el nombre: Patricio Coral de Dzidzantún, al parecer como marca de propiedad. Esta población se encuentra cerca de la costa norte de Yucatán y ahí se construyó el convento de Santa Clara, en el siglo XVI⁶⁷ por haber sido capital de provincia indígena.⁶⁸ El cuaderno no aporta más datos en sus hojas.

El escrito *Ramillete de Flores de la Medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar otra persona*, fue iniciado en Mérida en 1785 por el fraile Francisco Xavier Ramírez, originario de Murcia, España. En la portada se menciona que los remedios que contiene provienen de varios recetarios médicos de Yucatán, de otras partes de Europa, y en páginas interiores se dice que una curación fue comprobada desde el año de 1758 en Guatemala. En las primeras páginas explica que al autor se le facilitó la recopilación de los datos por saber hablar seis lenguas diferentes.⁶⁹

Estudios sobre medicina maya y temas afines

Son numerosos los escritos sobre medicina maya colonial yucateca, por lo cual señalaremos los más amplios y representativos. Muchos son documentos dirigidos a todo público que cumplen con los objetivos de proporcionar datos generales, como parte introductoria de textos sobre historia de la medicina regional. Por lo mismo cuentan frecuentemente con información parcial, vertida de manera textual de los originales. Varios carecen de indicaciones sobre la procedencia de los datos y aseveran muchas veces que la descripción medicinal es prehispánica, sin tomar en cuenta la mezcla cultural americana, eurasiática y africana presente en el periodo.

El trabajo más difundido es un capítulo de la *Enciclopedia yucatanense*, tomo II, publicado por el Gobierno de Yucatán dentro de "Organización social, religiosa, política, economía, música, literatura y medicina de la época maya." Fue elaborado en 1977 por el arqueólogo Wladimiro Rosado del Instituto Nacional de Antropología e Historia, con la recopilación de fuentes del siglo XVI hasta el XX. Por su parte, Alberto Ruz, de la Universidad Nacional Autónoma de México, en "*El pueblo maya*" editado en 1993, dedicó una escueta síntesis a la medicina en toda la región maya y de la época colonial en general. Los dos, al igual que casi todos los documentos sobre medicina maya, se basan

⁶⁷ Duch y Antochiw, *op.cit.*, p.467.

⁶⁸ Quezada, *Los pies de la República*, p. 135.

⁶⁹ Hay una edición en imprenta de enero 24 de 1890 realizada en Mérida que señala que el manuscrito original fue proporcionado al obispo Crescencio Carrillo y Ancona, en vista del interés que mostraba por los documentos históricos, Ramírez, F.X., *Ramillete de Flores*, 1785, pp. 5, 21.

en *Las Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*, elaboradas por encomenderos con apoyo indígena; la *Relación de las cosas de Yucatán*, realizada por fray Diego de Landa, así como en citas de fuentes coloniales del trabajo *Ethnobotany of the maya*, de Ralph Roys.

Otra publicación de la Universidad Nacional Autónoma de México, realizada por varios autores, es la *Historia general de la medicina en México*. En el tomo I correspondiente al *México antiguo*, María Montoliú, quien también escribió otros artículos sobre enfermedad-salud, habla de "La medicina maya," al igual que Juan Somolinos Palencia en el capítulo "Generalidades de la medicina prehispánica entre los mayas." En otro apartado Fernando Martínez Cortés analiza la "Epidemiología entre los mayas de Yucatán." El libro es en general una recopilación sobre enfermedades, su origen, influencia y terapias curativas del siglo XVI al XX, menciona la posibilidad de similitud de conceptos mayas actuales sobre enfermedad y medicina con los de la época prehispánica, y proporciona una muestra de remedios del *Ritual de los Bacabes* y de otros escritos recabados por Roys, además de registros sobre padecimientos del cuerpo en un códice prehispánico. El texto cumple con su objetivo de proporcionar una introducción a la medicina maya, sin profundizar en el análisis de los datos.

El mencionado trabajo de Roys, *Ethnobotany of the Maya* es, hasta ahora, la más abundante recopilación de documentos medicinales coloniales, sobre todo de los siglos XVI-XVII. Incorpora la información de los *Manuscritos de Sotuta, Mena*, el *Cuaderno de Teabo*, de un recetario reconocido como uno de los *Libros del judío* en maya, del *Chilam Balam de Nah* y algunas aportaciones del *Kaua*. Fue publicado en la tercera década del siglo pasado por la Universidad de Tulane y es una fuente importante sobre el tema, que en la actualidad puede ser complementada con investigaciones más profundas sobre los datos brindados por Roys, que diferencien las aportaciones introducidas y elaboren un análisis semántico de los textos en maya que este autor paleografió, transcribió y tradujo al inglés en su libro. Roys también hizo lo mismo con los ensalmos médicos del *Ritual de los Bacabes* en una publicación de la Universidad de Oklahoma de la década de los sesentas del siglo pasado, pero el documento contiene numerosos errores de transcripción, tal vez porque el investigador se basó en una fotocopia del original, además de que no indica consistentemente cuáles son adiciones o correcciones personales y cuáles sus interpretaciones de porciones ilegibles.⁷⁰ Arzápalo Marín, de la UNAM, editó en 1987 una versión en español más completa y basada en el original del *Ritual*, enriquecido además con un análisis lingüístico, semántico y pragmático, índices de vocablos y listados de frecuencias absolutas, entre otras cosas, que facilitan

⁷⁰ Owen, M., *Concordance of the Ritual of the Bacabs*, pp. IV, XIII.

el estudio del documento.

En la edición *The book of Chilam Balam de Nah*, de Ruth Gubler y David Bolles, la primera brinda una introducción con comentarios generales sobre la documentación medicinal maya colonial en la traducción del maya al inglés realizada por Bolles, gran conocedor de la lengua maya colonial y actual, impresa en California a través de Labyrinthos en el 2000. El texto nos proporciona también una investigación sobre el árbol genealógico de los hermanos Nah, un glosario de arcaísmos y la lista de las plantas medicinales mencionadas con su posible identificación. Gubler, por otra parte, ha realizado varios artículos sobre la terapéutica maya yucateca colonial a partir de las traducciones al maya al español y al inglés del libro de conjuros, y de los *Chilam Balam de Kaua* y *Chan Cah*, así como de los recetarios en español que abordamos en esta tesis, como el: “Libro de medicinas muy seguro: Transcript of an old manuscript (1751):” *Mexican aktuelle informationen und studien zu Mesoamerika*, XXII (1), Markt Schwabing, Ed. Antón Sarwein, Germany, publicado en el 2000; “La medicina tradicional en Yucatán, fuentes coloniales: Antiguos documentos de medicina maya,” *Anales de Antropología* 34, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (2000); “La herbolaria y otras prácticas médicas en fuentes coloniales yucatecas” y “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca del *Ritual de los Bacabes* a la ritualidad moderna,” ambos en la revista *Ketzalcalli*, 1-2004 y 1-2007, correspondientemente. En estas publicaciones aporta información comparativa entre los textos antiguos y sus investigaciones de campo en la península de Yucatán, con datos de utilidad para el estudio de la documentación colonial, que también podrían ser enriquecidos con el análisis semántico de los textos en maya.

Por su parte, Eric Thompson abordó la enfermedad, entre otros numerosos temas, a través de jeroglíficos mayas prehispánicos en *Un comentario al códice de Dresde*, en el cual incorpora información de documentos coloniales, compara sus resultados con fuentes etnográficas del siglo XX y con sus investigaciones de campo en comunidades mayas, además de emplear información arqueológica. Este estudio, a pesar de haber sido superado y enriquecido en muchos aspectos por investigaciones más recientes, resulta un trabajo fundamental de consulta.

Gabriel Bourdin, en *El cuerpo y la persona humana en el léxico del maya yucateco*, realiza una descripción y análisis semántico de la terminología anatómica y aborda el significado de los componentes del hombre en el pensamiento indígena a través de los vocablos del *Calepino de Motul*, principalmente. Documento de gran utilidad por sus interesantes observaciones, presentado

como un primer abordaje al tema, que puede llevar el autor a conclusiones más profundas y globales en una futura publicación que pretende realizar.

La edición de Raquel Birman de los *Recetario de Indios en lengua maya*, además de la de Victoria Bricker y Helga Miram sobre el *Chilam Balam de Kaua*, ambas con información transcrita y traducida al español fueron empleadas en este trabajo. La primera brinda un panorama general acerca de la enfermedad, terapias curativas, deidades involucradas, médicos, presenta las principales fuentes coloniales que hablan de este tipo de temas, y se complementa con una sección sobre medicina y enfermedad entre los mayas actuales de Yucatán, y la herencia europea medicinal. La edición que aborda el *Kaua*, por su parte, es el resultado de un importante análisis lingüístico que ofrece datos sobre los amanuenses y la antigüedad de sus escritos, entre otros aspectos. Incluye una introducción sobre los libros *Chilam Balam* en general, la cultura aportada por los europeos y la de los mayas coloniales encontrada en estos manuscritos. Las autoras brindan valiosos comentarios a lo largo de la presentación del texto. Ambos documentos fueron de gran utilidad para este estudio, pero al ser interpretaciones generales de documentos tan extensos, no se detienen en análisis más amplios y concisos sobre el funcionamiento de las terapias curativas.

Dentro de las tesis de licenciatura de la Universidad Nacional Autónoma de Yucatán relativas al tema se encuentran: *La medicina nativa yucateca*, elaborada en 1980 por Indalecio Cardeña Vázquez, con información del siglo XVI. En su introducción al estudio de las terapias de una comunidad maya del siglo XX el investigador incorpora la información básica de los textos mencionados a lo largo de este apartado, además de otros datos del siglo XVI que aparecen en el *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, elaborado por fray Antonio de Ciudad Real. Otra tesis de tipo histórico con datos médicos coloniales es: *Plantas medicinales a través del Chilam Balam de Teabo y su estudio comparativo*, elaborada en 1989 por Orlando E. Andrade Canul y Heber S. Peniche Zapata, quienes paleografiaron el documento y plasmaron en su tesis la información de manera textual, junto con otros escritos posteriores al siglo XVII. En ella se describen enfermedades y remedios, se proporcionan nombres científicos de las plantas mencionadas en los documentos, mezclas nativas con introducidas. Información que podría ampliarse al estudiar con más profundidad los datos y confrontarlos.

La tesis de maestría de la que aquí suscribe, también de la Universidad Autónoma de Yucatán, denominada *Medicina en la cosmovisión maya: terapias curativas en tres fuentes yucatecas del siglo XVI*, finalizada en el 2002, incorpora datos de las *Relaciones Históricas*

Geográficas de la Gobernación de Yucatán, la *Relación de las cosas de Yucatán* y el *Calepino de Motul*. En ella se analiza el contenido de los escritos en lengua maya, semántica y etimológicamente, y en el caso del vocabulario maya-español, los resultados se confrontan con la información en castellano brindada por el fraile que lo elaboró. Este trabajo ofrece un avance en la concepción indígena del cuerpo-persona, salud, enfermedad, muerte y terapias, con un apartado de plantas medicinales y algunos estudios realizados por científicos actuales que comprueban las propiedades curativas de varias de ellas. Es un primer acercamiento personal a la medicina maya yucateca colonial, que se complementa y confronta con la información vertida en la presente tesis. Esta última llena algunos de los vacíos de la anterior, con un análisis más amplio sobre los inicios de la nueva cultura de mezcla maya-europea, y la influencia represiva de las instituciones españolas reguladoras de la conducta indígena, además de los datos de otros textos del periodo, que a pesar de no haber sido escritos en el siglo XVI contienen referencias muy antiguas.

Al respecto de investigaciones sobre cuerpo-persona, enfermedad, salud y muerte en otras culturas de Mesoamérica se encuentra *Textos de medicina náhuatl* de Alfredo López Austin de la UNAM (1971), con datos sobre la medicina colonial de este grupo, las deidades involucradas, la enfermedad, el deceso, los métodos de diagnóstico y pronóstico, teorías curativas y terapéuticas. También se presentan las fuentes coloniales de las que obtuvo la información y la influencia europea manifiesta, pero lo hace brevemente, sin alcanzar la profundidad de su conocido trabajo sobre: *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, elaborado en 1980, con un amplio análisis de los temas que señala su título en relación con la vida social y los modos de producción, como reflejo de su cosmovisión e ideología, además de datos sobre enfermedad y terapias curativas.

Juan Carlos Aguado, también investigador de la UNAM, elaboró en 1998 un estudio sobre los habitantes de la actual ciudad de México, denominado: *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en México*, con una interesante investigación antropológica que involucra el simbolismo de la imagen corporal y la identidad urbana, en el marco de la herencia mesoamericana colonial indígena y europea.

Por su parte Bernardo Ortiz de Montellanos, de la Wayne State University, en *Medicina, salud y nutrición aztecas* (1993), incluye además de la contraparte de la enfermedad, los conceptos de cuerpo humano de acuerdo con el mencionado trabajo de López Austin. Analiza la dieta como medio de prevención de enfermedades e incluye un apartado con diagnósticos y terapias curativas

de inicios del periodo colonial, pero lo hace de manera muy breve.

Acerca de los mayas de Guatemala, Sandra Orellana, de la Universidad de California, publicó en 1987: *Indian medicine in Highland Guatemala. The prehispanic and Colonial Period*. Es un amplio estudio que aborda temas como: causas de la enfermedad, rituales, especialistas, terapias, aportaciones españolas y ofrece un panorama bibliográfico de la documentación colonial maya guatemalteca y nahua. Brinda una reconstrucción de la medicina prehispánica de la región de estudio con la ayuda de información contemporánea, colonial y del centro de México, en la cual sería importante tomar en cuenta las diferencias entre mayas y nahuas, a veces muy grandes; así como la adopción de elementos españoles que presenta. Este trabajo incluye también un extenso apartado de plantas medicinales con aportaciones sobre su origen y usos actuales y coloniales.

Postulados teóricos y metodología

En esta investigación histórica de los documentos yucatecos del periodo colonial, con contenido medicinal, realizamos un análisis que aborda el complejo mundo de la significación, en la búsqueda de una interpretación de los textos que vaya más allá de lo explícito, en particular cuando el lenguaje se manifiesta incierto, encubierto, con enunciados que no poseen sentidos unívocos en su estructura lingüística y lógica.⁷¹ El profundizar en el significado del discurso ha contribuido a entender los escritos polisémicos [tan comunes en la lengua maya] a partir de la intención de objetividad del investigador, de la reflexión sobre los signos y símbolos de los documentos, para comprender y explicar la dialéctica entre el sentido literal y el metafórico, así como para encontrar la dinámica interna que rige la estructura de las obras y los móviles conscientes e inconscientes de los autores de los escritos.⁷²

En el español y el maya de los escritos estudiados, al igual que en cualquier otra lengua, encontramos el reflejo de la experiencia colectiva del grupo, de la sociedad y la época a la que pertenece. Comunicación que forma parte del “magno sistema semiótico” que es cada cultura.⁷³ Como sabemos, el propio lenguaje natural influye en la construcción de los diferentes modelos del mundo, los organiza estructuralmente, conforma los diversos tipos de códigos de la cultura, los condensa y hace énfasis en algunos de sus elementos, pues “todo sistema de conversación y transmisión de la experiencia humana se construye como un sistema concéntrico en cuyo núcleo

⁷¹ Gadamer, H., *Verdad y método*, pp. 112, 175, 329, 333.

⁷² Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, pp. 32-36.

⁷³ León Portilla, A, de, *Estudios de lingüística y filología nahuas*, pp. XII, 14, 16, 31-32.

están dispuestas las principales estructuras, las más evidentes y coherentes [...].⁷⁴

Las bases indígenas y europeas coloniales mencionadas serán observadas de manera frecuente a lo largo de la tesis. Así el conocimiento previo de la visión del cosmos de los grupos a los que pertenecían los autores de los textos ha sido fundamental para la comprensión de los documentos. Maneras de pensar que incluyen cómo concebían el universo y su funcionamiento, los sucesos que en él se manifiestan y el papel que le otorgaban a los elementos que lo componen: dentro de ellos, por supuesto, el del propio hombre como reproductor individual del esquema universal. Percepción estructurada que incorpora parte de la religión del ser humano⁷⁵ y ordena desde el magno cosmos hasta los detalles más pequeños de su vida cotidiana. Nos muestra lo que significan para él, cómo influyen en sus acciones, cómo reacciona ante diferentes sucesos, interpreta las experiencias y comunica sus ideas.⁷⁶

De igual manera ha sido importante abordar los conceptos de los escritores sobre la dimensión temporal, su pasado, la explicación del origen del cosmos y las perspectivas del futuro para la interpretación de los documentos.

Veremos la cosmología maya-mesoamericana como hilo conductor de gran parte de la información medica recopilada, como ocurre en general en otros numerosos aspectos de su cultura. Encontraremos incorporados en los datos de los manuscritos los preceptos básicos sobre el universo, como una especie de "plantilla" que ordena las ideas de acuerdo con ciertos ejes básicos, que servirán como parámetros del razonamiento indígena. Éstos se incluyen constantemente de manera sistemática y consciente, es decir, con intencionalidad.⁷⁷ No obstante, en ocasiones hallaremos contradicciones y adaptaciones de los fundamentos mayas a experiencias particulares de las personas que escribieron o proporcionaron los datos plasmados en los textos. Lo cual ocurre en toda cultura, porque ninguna presenta en realidad un sistema semiótico global en sus determinaciones del universo, pues las explicaciones que el hombre le otorga a lo que percibe en él, en sus interconexiones y en sus manifestaciones periféricas, cambian constantemente. Así, el sentido de determinadas unidades culturales, como cualquier palabra, puede ser individualizado por cada intérprete y ocupar posiciones y significados distintos, de acuerdo con cada campo semántico

⁷⁴ Lotman, J., *Semiótica de la cultura*, p. 41-42, 70-71, 77.

⁷⁵ Broda, J., Báez-Jorge, F. (coord.), *Cosmovisión, Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, p.16.

⁷⁶ Powlison, P., "La cosmovisión: elemento clave en la comunicación de ideas," en: *Folklore Americano*, p.151.

⁷⁷ Como señala Lupo para los nahuas, Lupo, A., *La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla*, en: Broda, J., Báez, J. (coord.), *Cosmovisión...*, p.335.

que enmarca los numerosos ejes posibles en cada cultura.⁷⁸

El estudio de la cosmología europea cristiana también se hizo necesario ante el notable amalgamamiento maya-español de los textos coloniales, con sus influencias asiáticas y africanas traídas a América, al igual que las teorías curativas en boga. Se consultaron impresiones de la época, cartas de médicos, visitas pastorales y publicaciones que sobre el tema han realizado numerosos especialistas, así como vocabularios de la época y gramáticas del idioma maya elaborados por europeos.

Paleografiamos los manuscritos en español y la sección médica del *Chilam Balam de Ixil*, misma que traducimos del maya al castellano con la ayuda del Lic. Miguel Ángel May May.⁷⁹ Para el resto de los documentos se emplearon las transcripciones y traducciones disponibles como base inicial, para después realizar un estudio y traducción personal en los casos en los que se consideró necesario aclarar un significado más profundo y preciso de la información, lo cual fue frecuente. Numerosas palabras y frases consideradas clave en los escritos en maya fueron estudiadas semántica y etimológicamente, y de acuerdo con las raíces de los vocablos establecimos cuadros y ejes analíticos que tomaron en cuenta el contexto general de los documentos de los cuales se extrajeron.

Las bases de datos con la información seleccionada abarcaron los rubros generales: cuerpo-persona, enfermedad, salud, muerte, diagnóstico, pronóstico, médicos, hospitales y terapias preventivas y curativas. Este último apartado con una subdivisión de plantas, animales y minerales empleados con fines medicinales.

Los resultados se compararon con investigaciones de otros grupos mesoamericanos, prehispánicos y coloniales, en particular mayas de Guatemala y Chiapas, así como nahuas del centro de México. También con grupos actuales, principalmente de la península de Yucatán y las regiones mencionadas, en donde sobresalen conceptos similares. La analogía de algunos datos encontrados en los documentos coloniales con trabajos etnológicos actuales tiene el objeto de ayudar a entender el pensamiento antiguo, pues muchas ideas se han mantenido con ciertas variaciones a pesar del tiempo, pero se tuvo la precaución de no trasladar el presente al pasado y se especificaron las aportaciones. Se estudiaron los resultados de los distintos documentos para ver si se confirmaban mutuamente y armonizaban entre sí, y junto con el análisis del maya y la

⁷⁸ Eco, H., *La estructura ausente, Introducción a la semiótica*, pp. 30-31, 90-93.

⁷⁹ Del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA).

interpretación de los textos en español, se complementó y confrontó la información.

Incluimos dentro de la investigación las diferentes perspectivas mesoamericanas mencionadas, por las grandes coincidencias encontradas con otras culturas desarrolladas en esta región desde tiempos prehispánicos, en gran parte por el intenso intercambio cultural que hubo entre ellas. Las similitudes se manifiestan en numerosas concepciones indígenas sobre calendarios, rituales, mitos, leyendas, principios, prácticas médicas y dioses, por citar algunos ejemplos, aun cuando también fue preciso tomar en cuenta las particulares y notables diferencias dentro de las mismas.⁸⁰ Aspectos fundamentales que harán que también dediquemos un espacio a este tema.

Las razones o propósitos de los escritores españoles e indígenas para plasmar la información en los textos fueron importantes. Nos permitieron tomar reservas sobre las traducciones de los frailes del maya al español con prejuicios cristianos contra los cultos nativos, además de sus propias concepciones sobre el cuerpo, la enfermedad y la medicina. Por ejemplo, vemos que frecuentemente otorgaron a los vocablos significados diferentes a los originales, como al asentar que *Mitnal*, o inframundo maya, era el infierno,⁸¹ por citar una de las interpretaciones más evidentes y por ello más difundidas, aun cuando no siempre se presentan estas tergiversaciones de manera tan notoria.

Es claro que existen vacíos en las aportaciones brindadas por los redactores de los documentos. En algunos casos quizá porque no resultaron de su interés, o porque los responsables del contenido de los textos o los informantes indígenas otorgaron los datos bajo la mirada vigilante del grupo español y encubrieron o cambiaron su significado medular, al menos parcialmente, para no acarrear problemas. Huecos que en ocasiones se pueden llenar infiriéndolos con la ayuda de otros registros, pero no siempre.

La interpretación de textos mayas coloniales presenta a menudo complicaciones por su característica polisemia y por la carencia de marcas de tonalidad, además de la mezcla de conceptos indígenas y españoles que hizo a veces imposible discernir entre ambos y la nueva síntesis de ideas mesoamericanas y del grupo colonizador. Fue difícil, en particular, cuando el contenido de los textos tomaba características esotéricas, oscuras. Tal es el caso de algunas secciones de los *Chilam Balam*, de los *Recetarios de Indios*, y en particular del *Ritual de los Bacabes*, en el cual encontramos un lenguaje especial denominado *Zuyúá*. Este tipo de

⁸⁰ López, A., López, L. *Mito y realidad de Zuyúá, Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, pp.10

⁸¹ Ciudad Real, A., *Calepino de Motul*, 1995, p. 522.

comunicación es una especie de código transmitido de generación en generación entre la nobleza, con las respuestas correctas a ciertas adivinanzas con las que los gobernantes de Yucatán debían corroborar si eran líderes legítimos, de linaje y educación privilegiada. También en el libro de conjuros podemos encontrar juegos de palabras, por ejemplo: uniones de vocablos que armonizan entre sí, como *cacauil*, que viene del enlace de *kak-kakauil*, fuego, con *chacau*, fiebre, para convertirse en *chacauil*, de tal manera que se dificulta notablemente su entendimiento, y en algunas ocasiones no se logra aclarar el sentido por su ambigüedad.⁸²

El trabajo de campo para comparar los datos históricos con las actividades medicinales en comunidades actuales, por su parte, fue más escaso de lo que se hubiera deseado. Tan sólo se realizaron tres visitas al médico maya Juan Bautista, del pueblo de Yaxcabá, se observaron algunas de sus curaciones y se hicieron preguntas específicas en tres entrevistas. Además se incorporaron las referencias de experiencias anteriores con otros informantes.

Dentro de las limitantes se encuentra una menor abundancia y detalle de información de la que hubiéramos querido, para poder dibujar con más claridad la medicina maya del periodo en estudio, por ejemplo, para conocer las variaciones sobre las concepciones de los temas abordados en los diferentes estratos de la sociedad maya. En cuanto a las ideas sobre cuerpo-persona, registramos alguna que otra especificación en cuanto a sexo, edad y condición social de los individuos, pero pocas veces. También la ausencia de esquemas y ciertas descripciones no muy claras impidieron algunas veces la determinación exacta de las partes anatómicas a las que referían ciertos vocablos.

Otras restricciones fueron el tiempo y el espacio para poder incorporar otros documentos y estudios de investigadores, que llevaran a una mayor profundidad de análisis de los temas tratados, a lo cual invitan muchos datos encontrados, pues cierto es que cada uno de los capítulos podría dar pie a amplias tesis. Además, numerosas secciones de los extensos y lejanos archivos antes mencionados, no involucradas directamente en las clasificaciones de los rubros en estudio, podrían otorgar a través de largos periodos de búsqueda nueva información que aclare más el panorama de la medicina maya colonial al confrontarla con la que presentamos aquí. Estos aspectos tendrán que esperar futuras investigaciones.

⁸² *Ritual de los Bacabes*, 1987, p. 268.

L península de Yucatán durante la colonia española

Como hemos visto, los textos más antiguos abordados datan de la segunda mitad del siglo XVI, época en la que se inició el proyecto colonizador. Los españoles dedicaron gran parte de sus esfuerzos a congregarse a los indígenas mayas en poblados bajo su control. En estos años se impulsaron las instituciones religiosas, económicas y políticas bajo los preceptos europeos, para centralizar el desarrollo de las comunidades, lo que resultó en grandes reacomodos. El papel de los encomenderos fue importante para las nuevas perspectivas de crecimiento regional, y los franciscanos ejercieron una relevante labor en la vigilancia de los nativos. La organización económica de los habitantes de las tierras conquistadas fue aprovechada por las autoridades españolas para explotar los recursos naturales de la zona con la mano de obra indígena. En esta época se aceleró la sustitución de líderes reacios a apoyar el nuevo régimen, y se fomentó el surgimiento de nuevos representantes que no implicaran tantos riesgos para el gobierno impuesto.⁸³

Algunos de los documentos tienen como marco finales del siglo XVII, cuando el sistema de repartimientos se había implantado en toda la provincia con el desplazamiento de los encomenderos y el establecimiento del gobernador como juez dispensador, pero a pesar de la política tendiente a monopolizar los repartimientos en la burocracia, otros grupos de poder también participaron, dentro de ellos algunos religiosos. Se presentaron numerosas denuncias de malos tratos y abusos por la presión de producción y pago hacia las repúblicas indígenas, y en algunas partes se desencadenaron peligrosos conflictos. Hasta 1721 Gómez de Parada inició reformas en la península de Yucatán que trataron de resolver la creciente pugna entre los diferentes bandos que buscaban obtener mayor dominio sobre los indígenas, pero no fue sino hasta 1740, aproximadamente, cuando se pudo alcanzar cierto equilibrio con las nuevas reglamentaciones, no sólo en los repartimientos, sino también en los servicios personales, las limosnas religiosas y los derechos parroquiales que pesaban sobre los hombros de los mayas.⁸⁴

Otros de los escritos analizados se ubican a mediados del siglo XVIII, cuando la forma de dominación colonial comenzó a mostrar los cambios derivados de las reformas borbónicas, con el impulso a las ideas de la Ilustración francesa y la determinación de un mayor control de la administración de la Corona en América, bajo el reinado de Carlos III. Presión que se mostró ya con más vigor y determinación en las últimas décadas de ese siglo y las primeras del siguiente, ante el

⁸³ Quezada, S., *Los pies de ...*, pp. 105, 167-172, 211-212

⁸⁴ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, pp. 241-242, 245, 247, 272.

requerimiento de estancieros, hacendados y rancheros criollos para que la población indígena se integrara al desarrollo de la agricultura y la ganadería comercial. Fueron épocas de debilitamiento de las Repúblicas de Indios, de los caciques mayas y de despojo de las tierras comunales que dieron paso a las acciones del pensamiento liberal y la integración de la nación mexicana. Algunas anotaciones de los textos también nos dirigen a tiempos en los que el descontento de numerosos indígenas llevó a la región a la “Guerra de castas” que estallaría en 1847, hasta la sexta década del siglo XIX, con la expansión de las plantaciones de henequén y el incremento en el endeudamiento y acasillamiento de miles de mayas trabajando en servidumbre.⁸⁵

No obstante, los *Chilam Balam* estudiados nos hablan también de tiempos anteriores a estas fechas, ya que narran hechos históricos prehispánicos, y la difícil etapa de reordenamiento de inicios de la Colonia en el noroeste de la península de Yucatán. Ésta fue una época de guerra, de congregación e incorporación de la fuerza de trabajo de los mayas a encomiendas, repartimientos, y la creación de centros económicos. Tiempos difíciles para los líderes no aliados a los españoles. Los límites del dominio europeo los impusieron la rebeldía de numerosos indígenas y las condiciones naturales del territorio, pues la mayor parte del periodo colonial hubo escasa presencia hispana en la amplia franja de densa selva del sur y el oriente de la región, que se extiende hasta Belice y Guatemala, y que brindó refugio a los indios que querían huir de las imposiciones del nuevo grupo dominante, en la que se asentaron varios cacicazgos mayas independientes.⁸⁶

Algo fundamental para entender la historia de la península en este periodo es lo que Bracamonte y Solís denominaron el “pacto colonial,” construido entre mayas y españoles. Éste permitió a los indígenas conservar importantes espacios de autonomía para continuar con sus propias formas de organización social, y fomentar su identidad como grupo étnico. El acuerdo fue benéfico para los europeos, quienes a cambio contaron con la mano de obra nativa para abastecerse de los elementos necesarios para vivir y desarrollar la economía de la región. Se reconocieron jurídicamente los pueblos de indios, y muchos dirigentes mayas, poseedores de los conocimientos ancestrales, y a la vez partícipes de los nuevos preceptos de los colonizadores, se instalaron en el Cabildo, dirigieron las cofradías y fueron maestros de doctrina y escribanos. Ellos mantuvieron acuerdos políticos y económicos para manejar a la gente del común o macehuales, con

⁸⁵ Bracamonte, P., *La memoria enclaustrada, Historia indígena de Yucatán, 1750-1915*, pp. 23-24, 114, 55

⁸⁶ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, pp. 35, 44. Zona de refugio de numerosos contingentes de mayas que no querían someterse a los tributos, servicios personales y repartimientos, o escapaban de las epidemias, sequías y plagas de langosta a “las montañas,” zonas cubiertas por espesos bosques tropicales, Quezada, *Los pies de...*, pp.85-86.

una constante negociación para reducir las cargas y los malos tratos impuestos por los hispanos ante la amenaza de fuga de los indígenas a las tierras no conquistadas y el peligro potencial de rebeliones. La incapacidad de los españoles para conquistar las zonas de refugio hizo que se mantuviera el intercambio entre los habitantes de las poblaciones bajo el control europeo y los de las regiones libres, quienes continuaron con sus costumbres prehispánicas entrelazadas con aquellas nuevas influencias que consideraron adecuadas, lo cual también contribuyó a alimentar la cultura maya yucateca.⁸⁷

Uno de los temas frecuentemente mencionados en los relatos históricos de varios de los *Chilam Balames*, referido también por los redactores de los vocabularios, fueron las variadas épocas de mortandad maya. A partir de la conquista y al contacto con la población europea y africana, se transmitieron patologías trasatlánticas a América, y los mayas no contaban con defensas inmunológicas para combatirlas. En la segunda mitad del siglo XVI se vivieron en la península de Yucatán, al igual que en varias partes de la Nueva España, numerosas epidemias que se vieron favorecidas por las sequías, las plagas, las hambrunas y la política de congregación de los indígenas impuesta por los hispanos, mismas que contribuyeron al contagio de las enfermedades.⁸⁸

A mediados de siglo XVIII el número de muertes indígenas disminuyó notablemente para alivio también de los españoles, pues necesitaban contar con mayas que incrementaran la producción de sus actividades económicas. Pero las dificultades continuaron para los nativos, pues las autoridades les quitaron tierras y cajas de comunidad, las haciendas de cofradías dejaron de cumplir con su importante misión como bienes colectivos para protegerlos de las épocas de carestía, los desastres y las grandes cargas tributarias. Las tierras de los poblados fueron trabajadas por los indígenas para beneficio de los nuevos propietarios de las mismas, quienes además limitaron sus libertades. Razones que contribuyeron notablemente a que muchos de ellos se rebelaran a mediados del siglo XIX.⁸⁹

A la convivencia entre indígenas y españoles en la península de Yucatán se sumó, desde los primeros años del periodo colonial, la de los negros esclavos provenientes de diversas partes de África. Al principio se les obligó a vivir con sus amos y se les prohibió que lo hicieran en pueblos de indios, pero ya desde 1567 encontramos uniones legales entre ambos grupos, principalmente entre hombres negros e indias. Este tipo de enlaces fue favorecido ante una mayor migración de varones

⁸⁷ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, pp.14-15, 271-273.

⁸⁸ Aguirre, G., *Antropología Médica*, pp. 46 y 47. Ver epidemias en el capítulo II.

⁸⁹ Bracamonte y Solís, *op.cit.*, pp. 24, 97,109, 122.

solteros a la región, y a la búsqueda de libertad de sus descendientes a través de “vientres libres,” pues si la madre no era esclava heredaba su condición a sus hijos. De acuerdo con la documentación, los pardos, producto de la unión entre negros e indios, fue la mezcla “de color” más numerosa en Mérida, y en general en toda América, aun cuando es posible que varias combinaciones diferentes hubieran sido registradas bajo este rubro. En general para finales del siglo XVIII las diversas ligas entre negros, indios y españoles dieron origen a un amplio espectro de mezclas sociales y étnicas.⁹⁰



Los africanos, al igual que los europeos, influyeron en la conformación de la cultura maya-yucateca, como ocurrió en toda la Nueva España. Catherwood, F., El pozo de Sabachtsché.⁹¹

La “Matrícula y razón individual del número fijo de los individuos no indios vecindados en los pueblos de la guardianía de Yucatán” de 1700 señala los oficios de gente con antepasados africanos en esos tiempos. Dentro de ellos se encontraban los de: mayores, herreros, zapateros, labradores, milperos, curanderos, barberos y en ocasiones hasta podían llegar a ser dueños de estancias de ganado.⁹² El obispo Gómez de Parada se quejaba a principios del siglo XVIII de que en ocasiones se hubieran presentado casos de personas de ascendencia negra con sirvientes indios en

⁹⁰ Con el avance de la conquista podían provenir de otras regiones del continente americano, o de la Nueva España. En los documentos se manifiestan las categorías de negro, mulato (blanco+negro), pardo [negro+indio] y chino [pardo+indio], principalmente los penúltimos, Fernández, F., Negroe, G., *Una población perdida en la memoria, Los negros de Yucatán*, pp. 5, 7, 15, 22, 29, 33, 36, 49. El obispo Gregorio de Montalvo reportó en 1582 que muchos negros y mulatos estaban viviendo en comunidades de indios y se casaban con ellos pese a estar prohibido, Patch, R., *Maya and spaniard in Yucatán, 1648-1812*, p. 95.

⁹¹ Imagen tomada de http://onctv-ipn.net/sacbe/mundo/los_primerosexploradores/catherwood/

⁹² AGI, México, 1035, “Matrícula y razón individual del número fijo de los individuos no indios vecindados en los pueblos de la guardianía de Yucatán,” año de 1700, en: Solano, Francisco, “Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán, 1700, *Revista de la Universidad de Yucatán*, pp. 36-46. Durante la segunda mitad de este siglo algunas disposiciones ordenaron la libertad de los esclavos fugados de las posesiones extranjeras, como Belice, Fernández y Negroe, *op.cit.*, pp. 41,51.

Mérida. En las ciudades generalmente eran artesanos y en las zonas rurales vendedores de puerta en puerta, mayordomos de estancias. Asimismo una gran parte de la milicia fue conformada por mulatos a inicios de ese siglo. La denominación “pardo” y “mulato” eran entendidas por lo general como personas libres, mientras que la de “negro” valía por esclavo.⁹³

De manera legal tanto negros como indígenas y españoles tuvieron limitaciones para ejercer el oficio médico en la península de Yucatán, al igual que en todo el imperio español. En realidad esta labor se encontraba restringida a aquellas personas que pasaran un examen ante el *Tribunal del Protomedicato*, y solamente podían aspirar a la prueba los europeos, pero la reglamentación no se llevó a cabo de manera eficaz, pues la gran extensión del territorio hizo imposible el control. Los especialistas aceptados por las autoridades españolas, quienes basaban sus conocimientos en Hipócrates, Galeno, Dioscórides y Avicena, eran pocos e inaccesibles hasta para muchos españoles, principalmente a principios del periodo colonial.⁹⁴ Por eso, pese a las leyes, se tuvo que tolerar el ejercicio médico no oficial, aun cuando el Tribunal tomó medidas periódicas de vigilancia del cumplimiento de las normas y castigos desde inicios de la colonia hasta 1812.⁹⁵

Otro Tribunal observante del seguimiento de las actividades de los habitantes del reino, al respecto de las reglas católicas, fue el del Santo Oficio. Éste se estableció en 1571 en toda la Nueva España para juzgar a los individuos que no acataran dichas normas, pero desde 1522 los prebostes de las órdenes religiosas contaron con bulas, como la de 1522 llamada “La Omnímoda,” que les permitía actuar como jueces ordinarios eclesiásticos y desempeñar funciones inquisitoriales cuando no hubiera obispo, o éste se encontrara a más de dos días de distancia. Ese fue el caso de fray Diego de Landa, quien asumió el papel de inquisidor en Maní contra numerosos idólatras mayas en 1562,⁹⁶ pero con la llegada del *Provisorato de indios* a Yucatán, en 1563, se asignó a esta institución el castigo específico de los indígenas bautizados que rendían culto a otras deidades ajenas a la religión cristiana, entre otros crímenes contra la fe católica. Tal labor la realizaron los representantes

⁹³ Patch, *op.cit.*, p. 95.

⁹⁴ Quezada, N., *Enfermedad y maleficio*, pp.15, 17. *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, Libro IV, “Acerca de los protomédicos y cirujanos,” T.VII, Leg. J., 13 de mayo de 1538, Antonio de León, (comp.), II, 1992, p.1603.

⁹⁵ Tate, J., *El Real protomedicato*, p.17.

⁹⁶ Greenleaf, R., *La Inquisición en la Nueva España, Siglo XVI*, p. 17 y “The inquisition and the indians of New Spain: A study in jurisdictional confusion,” en: *The Américas*, pp. 138-140.

de esta instancia hasta la segunda década del siglo XIX, mientras que negros y españoles quedaron bajo el Tribunal del Santo Oficio.⁹⁷

Varios terapeutas indios, negros y españoles fueron acusados y procesados por sus respectivos tribunales por idolatría en el ejercicio de su labor médica, entre otros cargos.

Maní, corazón de la península, presente en numerosos escritos

Como se habrá observado, varios de los documentos coloniales en los que participaron indígenas nos remiten a la provincia de Maní, que entre otras poblaciones abarcaba Chumayel, Tekax, Teabo y Oxcutzcab, lugares donde se hallaron los libros *Chilam Balam* que llevan los nombres de los tres primeros, además del *Nah*, el *Bocabulario de maya than*, y la *Crónica de Oxcutzcab*. También una sección del *Kaua* fue hecha por Juan Xiu Cimé, posible descendiente del halach uinic de Maní, y posteriormente Diego Chí, escritor de la cofradía de este lugar que copió el legado del anterior.

Es posible que Diego Chi haya sido pariente del famoso Gaspar Antonio Chi, indígena que participó en varias de las *Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*,⁹⁸ entre otros textos de finales del siglo XVI. Gaspar nació en Maní y su madre fue también del linaje Xiú.⁹⁹

El apellido Xiú es uno de los más citados en las fuentes coloniales; fueron líderes de la provincia de Maní,¹⁰⁰ centro político que a la caída de Mayapán, llegó a ser uno de las más grandes e importantes de la región. Diego de Landa apunta que después de la destrucción de *Mayapán*: "Sólo en la provincia de Maní se celebraba la fiesta de *Kukulkán*. Ahí se juntaban todos los señores y sacerdotes periódicamente con mucho gentío, llevando a cabo ceremonias, bailes y oraciones."¹⁰¹ Fue también el lugar donde se reunieron los líderes mayas en la segunda mitad del siglo XVI para manifestar las famosas profecías¹⁰² de los *Chilam Balames*.

Su importancia política hizo que esta población fuera elegida cabecera de doctrina, y que contara con una comunicación privilegiada con los principales centros de población de la península, pues por ahí pasaba un camino real que la unía con Mérida y Campeche. Recordemos también que

⁹⁷ Chuchiak, J., *The indian inquisition and the extirpation of idolatry, the process of punishment in the Provisorato de indios of the diocese of Yucatan, 1563-1812*, pp. 2-3, 85, 141.

⁹⁸ De la Garza, M. e Izquierdo, A.L., "Estudio introductorio" en *Relaciones histórico...*, I., 1983, p. XXX.

⁹⁹ Duch y Antochiw, *op.cit.*, II, p. 213. Chi fue hijo de un importante *ah kin* y es probable que incluyera aportaciones para el *Bocabulario de maya than*, Acuña, R., "Introducción" en *Bocabulario de...*, 1993, p. 25.

¹⁰⁰ Quezada, S., Tsubasa, O., "Introducción" en *Papeles de los...*, 2001, pp. 21, 38-39

¹⁰¹ Landa, *op.cit.*, pp. 98-99.

¹⁰² Barrera y Morley, *op.cit.*, p.9.

a este lugar llegó Landa en 1562 para iniciar la más famosa persecución contra la religión maya practicada a escondidas por indígenas, en donde varios líderes, como Francisco de Montejo Xiú, *halach uinic* de la provincia de Maní, resultaron humillados, torturados y algunos muertos, en el auto de fe más importante de la historia de Yucatán. Muchos españoles se manifestaron en contra de la drástica medida, pues se percataron del descontento de miembros de la elite maya, capaz de poner en peligro la seguridad de los colonizadores.¹⁰³

Esta persecución contrastó con el hecho de que los dirigentes de este cacicazgo apoyaron a los españoles al inicio de la conquista de Yucatán. Por eso ellos y sus descendientes obtuvieron varios privilegios a cambio del control de los indígenas y la incorporación de su fuerza de trabajo para bien de los españoles,¹⁰⁴ además del acceso al conocimiento para escribir la lengua maya con caracteres latinos, como los libros mencionados.

La relevancia de Maní trascendió mucho tiempo después del contacto de los mayas con la evangelización católica, pues en el levantamiento de Canek en Cisteil en 1761 también se hicieron frecuentes alusiones a este lugar. Al parecer esta población fue considerada el corazón de la península para los mayas rebeldes que huyeron a la zona de resistencia del control español, por haber sido albergue del templo a Kukulkan hasta su destrucción por los conquistadores. Maní fue además relacionado con Moctezuma, tlatoani de México a la llegada de los europeos, pues el *Códice Pérez* apunta que él llegó en la fecha 11 *Am*, se unió primero con los itzaes, y después de la conquista con el líder de Maní, al parecer por eso Canek tomó en la lucha su nombre.¹⁰⁵

Razones posibles para la elaboración de los documentos

Ampliaremos aquí los objetivos que creemos motivaron la escritura de los textos de la península de Yucatán en el periodo colonial.

Farriss comenta respecto a los *Libros Chilam Balam*, que fueron escritos por ciertos mayas en su afán de ser reconocidos por su linaje, autoridad, y se distinguiera así a los señores legítimos de los que no lo eran.¹⁰⁶ Okoshi coincide con ella al señalar que algunos documentos fueron hechos por indígenas para mantener privilegios y honras y para no ser confundidos con los macehuales, además de ayudar con la información asentada a defender los derechos ancestrales comunales sobre las tierras. Para elaborar los testimonios utilizaron la escritura con caracteres latinos aprendida

¹⁰³ Quezada, *Los pies de...*, pp. 108 y 110, 117.

¹⁰⁴ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, pp. 35, 97,99 y 100.

¹⁰⁵ Bracamonte, P., *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, pp. 20, 22, 24-25, 97-100, 105.

¹⁰⁶ Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp.387-388.

de los frailes españoles, y a los papeles oficiales les incorporaron elementos administrativos y discursivos adecuados. Algunos de los manuscritos eran leídos en las reuniones de los mayas y “[...] sirvieron para conservar y re(crear) sus identidades,” entre ellos los libros *Chilam Balam*.¹⁰⁷

Quizá esa necesidad de reconocimiento, de reivindicación de liderazgo, fue lo que estimuló al mencionado Juan Xiú, uno de los redactores del *Kaua*, a elaborar su documento histórico, ya que dos años después de su designación como gobernador de Oxcutzcab fue relevado de su cargo sin causa aparente.¹⁰⁸ Probablemente también el autor del *Ritual de los Bacabes* pudo haber realizado el manuscrito para acreditar sus conocimientos, su linaje, o bien, para dejar un legado terapéutico para futuras generaciones, que trascendiera el paso del tiempo.

Los escritores de los *Chilam Balam* posiblemente se sintieron estimulados para recopilar el conocimiento maya, por el interés que manifestaron los reyes de España por los recursos de los territorios conquistados en varios momentos de la Colonia.¹⁰⁹ Los hermanos Nah, influidos por las ideas ilustradas, quizá también fueron motivados a rescatar la cultura médica maya ante las noticias del despojo de los bienes indígenas por parte del Estado en la segunda mitad del siglo XIX.¹¹⁰

Los españoles sabían que los mayas escondían y leían libros en sus reuniones desde inicios del periodo colonial, como asientan Landa, Lizana, Loyola y Sánchez de Aguilar. Algunos los vieron; el último hasta sabía leerlos, y varios de ellos fueron confiscados por considerarlos mala influencia, pero también valoraron su elaboración como herramientas para conocer las idolatrías, atacarlas y tener elementos para juzgar a los transgresores. La búsqueda de este tipo de documentos se realizó desde la sexta década del siglo XVI, hasta al menos el siglo XVII, por considerárseles “libros de superstición y falsedades del demonio,” como señala Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*.¹¹¹

No podemos soslayar además que el objetivo de los españoles de difundir entre los mayas su calendario pudo haber contribuido, en parte, a que se escribieran los libros *Chilam Balam*, o algunas secciones de ellos. Como hemos visto, estos documentos incluyen dentro de sus textos

¹⁰⁷ Okoshi, T., “El estudio filológico de los documentos mayas yucatecos coloniales: pasado y presente,” en: *Filología mexicana*, Clarck, B., Curiel, F. (coords.), pp. 408-409, 429.

¹⁰⁸ Quezada, *Los pies de...*, p. 53. Otros descendientes de los Xiú llevaron a cabo trámites para que en 1608 y 1817 se les respetara, conservaran sus privilegios, y guardaron con celo la tradición escrita de su linaje hasta 1884, año en que les fueron robados sus manuscritos, a pesar de que la Independencia significó la desaparición legal de la nobleza, Quezada, S., y Okoshi, T. “Introducción” en *Papeles de los...*, 2001, pp.19, 21, 31.

¹⁰⁹ De la Garza, M. e Izquierdo, M.L., “Introducción” en *Relaciones histórico...*, 1983, p. XI.

¹¹⁰ Bracamonte, *La memoria...*, p.109.

¹¹¹ Okoshi, “El estudio filológico...”, pp. 411-414.

almanaques europeos, puesto que la medición del tiempo o el control del calendario se encuentran relacionados con lo sagrado, como un importante instrumento de poder.¹¹² Probablemente el nuevo grupo dominante encontró en la tradición de este tipo de libros, un medio de influencia de las ideas que deseaban fueran asimiladas por los indios, como las del santoral y las terapias curativas bajo su perspectiva, entre otras cosas, con el fin de sustituir las ideas de los nativos ligadas a los ritos paganos. De hecho, muchas de las creencias del viejo continente parecen haberse incorporado a los *chilamob* al copiar amplias secciones de textos europeos de manera literal, posiblemente con la ayuda de españoles que pusieron a su alcance los documentos. Así se incluyen recomendaciones imprácticas para la región como triturar las uvas en abril para hacer vino.¹¹³ Las ideas de los europeos fueron mezcladas con las indígenas, y algunas adaptadas a la cultura maya, hecho que se facilitó porque varias de ellas tuvieron similitudes entre sí.

Los vocabularios maya-español, por su parte, se hicieron principalmente con la intención de facilitar el aprendizaje de la lengua nativa a los españoles que llegaban a la península de Yucatán, como los religiosos, que debían impartir la doctrina y velar por la adopción de la religión cristiana por parte de los indígenas, además de combatir la idolatría.

Por último, en los recetarios en español del siglo XVIII escritos por europeos, criollos o mestizos, es evidente el interés en recopilar los remedios que ofrecía la región, la Nueva España, América y el resto del mundo, para mejorar la salud de los habitantes de la península, estimulados, tal vez como los hermanos Nah, por las nuevas ideas de valoración y difusión de la riqueza natural local.

¹¹² Tema del cual abundaremos en el próximo capítulo.

¹¹³ Pérez, *Códice...*, 1949, p. 35.

Contenido de la tesis

De manera inicial daremos un breve análisis de importantes aspectos de la cultura maya-yucateca, con su herencia mesoamericana y la de los extranjeros que llegaron a la Nueva España; así como los procesos generales de desarrollo, intercambio cultural, adaptación, resistencia y rebelión que se presentaron en la península de Yucatán, y que nos servirán para comprender la trayectoria de la medicina de la región en el periodo colonial.

El capítulo I aborda el concepto de cuerpo-persona entre los indígenas como base para poder entender el resto de los temas de la tesis. En él se analizan las ciencias mayas acerca de los componentes de la persona y las zonas del cuerpo directamente involucradas con la entrada de la enfermedad. En contraste se presentan las ideas españolas sobre el ser humano y también se incluye la influencia de las constelaciones y los astros en su cuerpo y personalidad.

El capítulo II habla de la manera en que explicaban los mayas la salud, la enfermedad y la muerte, el equilibrio y desequilibrio del individuo, en muchos aspectos diferente a la concepción europea. Cómo era afectado el hombre por sus acciones, además de la etiología y la nosología de los padecimientos. El capítulo III, correspondiente a los terapeutas, aborda los tipos de médicos, los requisitos para ejercer el oficio, el aprendizaje, así como la persecución a los sanadores ilegales y/o idólatras por las autoridades del nuevo grupo en el poder.

El capítulo IV trata los métodos de diagnóstico de la enfermedad que incluyen de manera fundamental la adivinación, los mensajes de los dioses, síntomas y signos; además de las notables diferencias entre el diagnóstico indígena y el del viejo continente. El capítulo V, el más extenso, abarca la prevención de la enfermedad, los fundamentos de la curación y las características generales del ritual, el combate a los males por parte de los especialistas, así como los recursos medicinales empleados. Se explican los tipos de terapias indígenas y se comparan, cuando es posible, con las europeas. Para complementar este apartado se analizan las experiencias de los nuevos centros de salud y distribución de medicamentos traídos por los españoles, para desembocar en el desarrollo de la medicina yucateca a finales del periodo colonial, el acercamiento a la terapéutica moderna y a las ideas sobre la patología en los albores de la Independencia. Proporciona un breve panorama de las reformas en la enseñanza, la investigación, las clínicas, las academias, el advenimiento de la patología celular, la entrada de libros, noticias europeas y el abandono de las teorías humorales.

El epílogo esboza un análisis de los aspectos esenciales de la lógica terapéutica maya, y los factores que influyeron en el mantenimiento y adaptación, o la pérdida de elementos mayas prehispánicos; los procesos claves en su desarrollo y en la conformación de la nueva mezcla colonial, así como el importante intercambio medicinal americano-trasatlántico que se dio en ambas direcciones, como resultado de la presencia europea en las extensas tierras conquistadas.



Carrington, Leonora, *El mundo mágico de los mayas*, boceto sobre la vida de los tzotziles de Novenchauk. ¹¹⁴

¹¹⁴ Publicación del INAH sin paginación ni títulos.

Algunas consideraciones en torno al pensamiento de los mayas y europeos en la península de Yucatán colonial

A continuación veremos algunos puntos de la cosmología maya-yucateca colonial que nos serán de utilidad para analizar la información que nos proporcionan los textos estudiados. Lo haremos de manera sucinta, pues no pretendemos brindar un panorama completo de tan amplio y complejo tema,¹¹⁵ sino presentar aspectos elementales del pensamiento indígena de los que partirán diversas líneas de análisis que trataremos a lo largo de los capítulos del documento. De la misma manera se abordarán, más adelante, conceptos fundamentales que trajeron los extranjeros a América, los cuales complementarán nuestra visión sobre la conformación de la nueva cultura medicinal de la región de los siglos XVI al XVIII.

Mesoamérica como matriz cultural

En los documentos maya-yucatecos del periodo colonial se pueden observar numerosos conceptos sobre la visión del ser humano y el universo compartidos con otros grupos mesoamericanos, como los de los altiplanos centrales del actual México, aunque con grandes y notables adaptaciones a su particular perspectiva. Estas similitudes se registran desde finales del periodo Clásico y Posclásico en la escultura, los vestigios arqueológicos y hasta en las narraciones mitológicas del origen del hombre, del cosmos, y el desarrollo de los pueblos de esta amplia región. Destaca la simbología de los números y los colores universales, el árbol cósmico y el tiempo calendárico. Los relatos hablan de migraciones, asentamientos y conquistas de grupos extraños, de un lugar de origen, un punto de partida denominado Tollan o Zuyúá, entre otros, y sobresale la figura de un sacerdote-gobernante de gran importancia llamado como el dios: Quetzalcóatl o serpiente emplumada.¹¹⁶

Al parecer esta coincidencia de perspectivas fue el resultado de un complejo proceso histórico ocurrido en varias zonas de Mesoamérica, entre los siglos VII y XVI. Posiblemente éste inició a partir de la caída del poder de algunas viejas capitales, como la de Teotihuacán, que impulsó la migración de sus habitantes a otras ciudades para dar origen a poblados de diferentes etnias y

¹¹⁵ Para quienes deseen mayor profundidad se sugiere consultar los trabajos de los especialistas: *Religión maya*, Nájera, M. y De la Garza, M. (ed.); Cruz, N., *Las Señoras de la luna*; Thompson, E., *Un comentario al Códice Dresde*; De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente*; "Maya goods," en: *Maya*, Schmidt, P., Garza, M., de la, Nalda, E., (eds.) y Taube, K., *The maya goods in ancient Yucatan*; Sotelo, L., *Los dioses del Códice Madrid*; entre otros.

¹¹⁶ Tollan era un sitio mítico de unidad lingüística, La separación de las lenguas a partir de una lengua original es un tema mítico, López y López, *Mito y...*, pp.10-11, 19, 22. 33-34, 45, 48, 53, 59.

confederaciones. En estos amplios territorios y periodos se establecieron alianzas matrimoniales entre los gobernantes, y se expandieron las rutas de mercado que estimularon el enlace y el intercambio cultural, aun entre lugares distantes.¹¹⁷

El contacto entre puntos lejanos se manifiesta en los vestigios arqueológicos de Chichén Itzá y del centro de México, y este hecho ha levantado controversias entre los investigadores de varias disciplinas al intentar explicar cómo se dio esta relación. Thompson propone que dos grupos extranjeros se establecieron en Chichén, aproximadamente en el año 918 d.C. Allí llegaron los itzaes, mayas chontales del sur de Campeche y del delta del Usumacinta y el Grijalva. Lo hicieron navegando por el mar, posiblemente mercaderes que comerciaban entre Tabasco y Honduras. Después, en un segundo contingente de putún itzaes, arribaron Kukulcan, o Quetzalcóatl, y un grupo de acompañantes más influenciados por Tula como vecinos de grupos de habla del altiplano.¹¹⁸

Algunos autores señalan que Chichén no presenta una separación drástica entre lo maya y lo tolteca, sino una coexistencia armónica entre ambas aportaciones, integradas y mezcladas con algunos escasos elementos de la costa del Golfo y de Cotzumalhuapa, aun cuando se encuentren adaptadas en una expresión propia de la región.¹¹⁹ Al respecto, López Austin y López Luján apuntan que las edificaciones con imágenes de grupos de gobierno diferentes sin personajes humillados, o vencidos, podrían indicar una interacción en el lugar de dos o más grupos étnicos, mayas o no, en un mando asociado. Es decir, autoridades complementarias que colaboraron entre sí, pero no precisamente por medio de la coerción. A este tipo de gobierno, estos investigadores le denominaron “zuyuano,” en referencia a la mítica Zuyúa, como una forma de organización política que se imponía, pero a la vez otorgaba a las entidades políticas bajo su dominio un lugar y una función económico-política que trataba de respetar el orden original con sus representantes y sus correspondientes dioses patronos. Posiblemente ellos controlaron estas regiones mediante su poderío militar, y establecieron una especie de armonía forzada entre diversos grupos étnicos unidos

¹¹⁷ Tikal llegó a dominar un área de 30,000 kilómetros cuadrados directa o indirectamente, al enviar representantes con sangre real para gobernar o establecer alianzas, López y López, pp. 17-19, 44.

¹¹⁸ Además de varios lugares de Yucatán, los putunes llegaron a dominar, parcial o totalmente el norte de Tabasco, Sur de Campeche, gran parte del Río La Pasión y Ucanal en la cuenca de Belice, entre 850 y 950 d.C., Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, pp. 21-23, 30, 35, 43, 45, 47,

¹¹⁹ De hecho, se ha encontrado una representación de la serpiente emplumada en el monumento 19 de la Venta que indica un origen preclásico, De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p.148.

por su origen común, idea que también se presenta en los relatos del *Popol Vuh*, texto escrito a inicios del periodo colonial, que narra las antiguas historias de los quichés.¹²⁰

La “Crónica Matichu” cuenta la llegada de los Xiues a la península de Yucatán a partir de Nonual y señala que también habitaron el este de Zuyúa, además de Tulapan Choconautlan, al parecer la legendaria Tula.¹²¹

De acuerdo con lo anterior, los grupos que migraron a Yucatán en diferentes momentos, impusieron su poder sobre la población nativa en el posclásico, pero a final de cuentas terminaron por “mayanizarse.” Establecieron un gobierno conjunto con los líderes de la zona, y fomentaron una religión en la que amalgamaron sus creencias con las de los mayas, por la apertura de estos últimos a integrar nuevos conceptos dentro de su cultura. Pero no faltaron quienes no estuvieron de acuerdo con ellos, con su presencia, ni con las ideas que introdujeron, y siempre los percibieron como extranjeros, como se manifiesta en varias de las quejas plasmadas por los indígenas en los libros *Chilam Balam*.¹²²

Como mencionamos líneas antes, en las fuentes coloniales de Yucatán encontramos un lenguaje esotérico denominado *Zuyúa*, como el mítico lugar de origen. Comunicación especial que tenía el objetivo de reconocer a los gobernantes legítimos de Yucatán, pues sólo ellos tenían acceso a este tipo de información. Así, para ser reconocido el *batab* éste debía contestar las respuestas adecuadas.¹²³

La prueba se llevaba a cabo con acertijos transmitidos entre los líderes de los pueblos de generación en generación y en secreto, para evitar la intromisión de líderes falsos, como se aprecia en el siguiente “Texto del lenguaje de *suyua*” de uno de los libros *Chilam Balam*:

[...] la palabra de Suyua, la que usan los Batabes,¹²⁴ los-del-hacha de los pueblos, con los hombres que son alcaldes” y regidores. Este es el lenguaje que solicitaban los Halach Uiniques, jefes de los pueblos, al llegar al término del poder [...]. Estos son los acertijos y adivinanzas del katun que hoy termina y llega hoy el tiempo en que sean interrogados con acertijos los Batabes, Los-del-hacha de los poblados, para ver si saben como es que merecen el Señorío, si es que lo saben por generación, si es cierto que lo saben y

¹²⁰ Algunos especialistas dicen que no necesariamente fueron invasiones de gentes extrañas las que provocaron el intercambio entre Chichén Itzá y el altiplano, sino que fue en realidad un flujo de ideas que ocasionó la imitación, o más bien, la adaptación de los modelos del centro de México, de una capital famosa por su éxito, más que de grupos humanos, López y López, *Mito y...*, pp. 30-32, 36, 45, 107, 111, 149.

¹²¹ Bracamonte, *La encarnación de...*, pp. 16-17. *Zuiua*, es una palabra, al parecer náhuatl, muy estrechamente relacionada con los invasores mexicanos o mexicanizados que decían ser de origen tolteca. *Holtún Zuiua* refiere a Puerto Escondido de *Zuiua*, mismo que podría haberse encontrado en la Chontalpa, en la Laguna de Términos, donde convivieron miembros de la cultura mexicana tolteca y putún, Thompson, *Historia y...*, pp. 44, 47.

¹²² Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 14.

¹²³ López y López, *Mito y...*, pp. 36-37.

¹²⁴ Batab, cacique, Ciudad Real, *Calepino...*, 1995, p. 79.

comprenden los Batabes, Los-del-hacha, y Halach Uiniques, jefes, como jefes que son. Si es cierto que descienden los Batabes, los Halach Uiniques, jefes, realmente han de demostrarlo...si realmente eres de la raza de los Halach Uiniques jefes, y de la raza de los Ahaues, señores príncipes de esta tierra, sí puedes comprender el habla de Zuyua.¹²⁵

El *Ritual de los Bacabes*, al parecer elaborado por un cacique, como mencionamos anteriormente, pudo haber sido escrito para acreditar sus conocimientos y por lo tanto, su linaje. En uno de los encantamientos del manuscrito se menciona: “Van cayendo mis palabras en lenguaje de Suyua hasta la morada de Kukulkan.”¹²⁶

En los Altos de Guatemala los textos escritos también abundan sobre la serpiente emplumada, denominada Gucumatz. El *Popol Vuh* apunta que el origen de los primeros padres de los quichés, de los cuales surgieron todas las tribus, era del Oriente, en donde se hablaba una sola lengua, y el *Título de Totonicapán* señala que sus antepasados celebraban rituales en la legendaria Tulán. Además, en esta región se muestran abundantes influencias nahuas del Clásico Tardío, incluido el uso de términos sobre la organización social y política, junto con los comunes indicadores arquitectónicos y escultóricos, entre otros. Es decir, de manera directa o indirecta, en numerosos documentos y vestigios se manifiesta también un contacto intenso con el Altiplano de México.¹²⁷

A pesar del extenso intercambio entre grupos mesoamericanos, de las grandes coincidencias cosmogónicas comunes entre mayas y nahuas del Posclásico que nos hablan de una base común, se presentan notables versiones particulares adaptadas a sus respectivas culturas. Diferencias que se manifiestan aun entre los propios habitantes de la región maya.

Aspectos básicos de la cosmología maya observados en nuestros documentos.

En la vida cotidiana de los mayas se manifestaban sus creencias religiosas, pues “los dioses estaban en todo, eran el origen y la generación continua de las cosas, el espacio y el tiempo [...]”¹²⁸

El ser humano había sido creado para adorar y alimentar a las deidades con las ofrendas, las oraciones y el buen desempeño del papel que le había sido asignado por la sociedad para que, a su vez, los seres divinos con sus fuerzas sagradas logaran que el cosmos continuara con sus funciones elementales de vida, muerte y regeneración. Pero si el hombre no cumplía con su parte, el

¹²⁵ Barrera y Rendón, *El libro de...*, pp. 131, 132,137.

¹²⁶ *Ritual de...*,1987, pp. 268-269, 413.

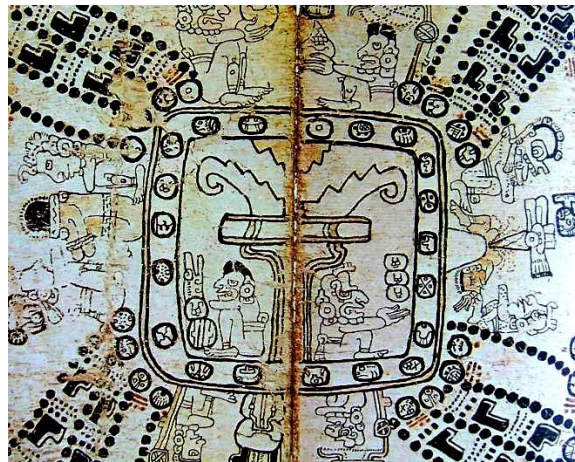
¹²⁷ Thompson, *Historia y...*, pp. 106, 119-121, 127

¹²⁸ De la Garza, M., *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, p. 13.

equilibrio del universo, el bienestar común, quedaba a la deriva, pues la falta de cooperación de uno de los eslabones del ciclo afectaba su continuidad.

La dependencia entre las humanos y las deidades para su sobrevivencia parece haber sido la razón de que en muchos de los tratamientos curativos coloniales, una vez corregidos los errores para continuar con el pacto entre los dioses y el hombre, los médicos se enfrentaran a las divinidades de manera irreverente y les exigieran participar en el alivio de sus pacientes, e incluso los llegaron a maltratar, como veremos en el capítulo de “Terapias medicinales.”

La responsabilidad que cada individuo tenía para el bien de todos los que lo rodeaban hacía que sus obligaciones, entre ellas las religiosas, fueran muy estrictas, y la misma sociedad obligaba a apegarse a las normas con el manejo de otro aspecto fundamental en el pensamiento maya: la culpa. Para no cargar con ella, además de retornar al camino correcto, había que cumplir con ayunos, abstinencias, ritos, autosacrificios y es sabido que hasta en la Colonia se llegó a dar muerte ocasionalmente a seres humanos para contentar a las deidades, como lo habían hecho sus antepasados prehispánicos en épocas difíciles.



Los cuatro puntos cardinales con la pareja divina primordial en el centro cósmico, en el árbol de la vida que comunica a la tierra con el cielo y el inframundo,¹²⁹ *Códice Madrid*, almanaques 75-76. Imagen tomada de Villacorta, A., Villacorta, C., *Códices mayas*, pp. 374-375.

En cuanto al universo indígena, éste se concebía compuesto del ámbito celeste, tierra e inframundo, reino de los muertos. En los cuatro puntos cardinales se encontraban los *Bacabes*, quienes sostenían el cielo en cada dirección y se asociaban con las cargas del calendario e influían sobre el destino del hombre. Oriente era la dirección más importante. En el centro de la tierra se

¹²⁹ Sotelo, L., *Los dioses del Códice Madrid*, pp.112-115.

alzaba una gigantesca ceiba madre, árbol sagrado de los mayas, *yaxche*, árbol verde. Sus raíces llegaban hasta el inframundo con sus nueve capas y sus ramas atravesaban las trece de los cielos con sus respectivas deidades: *Oxlahuntiku* y *Bolontiku*.¹³⁰

Maní y *Chumayel* presentan la ordenación del nuevo mundo por los *Bacabes* al plantar el primer árbol blanco (norte), el primer árbol negro (oeste), el primer árbol amarillo (sur), el primer árbol rojo (este):

[...] Y se oyeron los pasos de los hombres amarillos, los del semblante amarillo ... Y se levantó la Gran Madre Ceiba, en medio del recuerdo de la destrucción de abajo. Se asentó derecha y alzó su copa, pidiendo hojas eternas... No había sol, no había noche, no había luna. Se despertaron cuando había despertado la tierra. Y entonces despertó la tierra... Infinitos escalones de tiempo y siete lunas más se contaron desde que despertó la tierra, y entonces amaneció para ellos.¹³¹

En ambos *Chilam Balames* se dice que antes de la creación del mundo, de los hombres actuales, hubo una catástrofe cósmica, a la cual refiere también el *Ritual de los Bacabes*. Ésta se originó cuando el orden del mundo fue alterado por una pelea entre los dioses del inframundo y los de los cielos, es decir, las fuerzas de la vida y de la muerte. El primer texto señala que esta destrucción fue ocasionada por agua, pero después volvió a ordenarse la tierra para dar cobijo a los hombres actuales, "hombres amarillos," al parecer de maíz, como se describe en el *Popol Vuh*, y en la mitología náhuatl, pues el maíz era la energía vital.¹³²

En el *Chilam Balam de Chumayel*, principalmente, y en otros *Chilames*, encontramos escasos datos sobre el origen del hombre y de la tierra en el pensamiento maya yucateco, pero concuerdan con las ideas que se presentan en el *Popol Vuh*, que a pesar de manifestar una gran influencia cristiana, muestran preceptos que coinciden en varios puntos con el génesis de los nahuas del centro del México actual. De acuerdo con el mito del *Chumayel* cuando el mundo fue ordenado por los *Bacabes* apareció el tiempo, y con él, la diversidad y el movimiento. A partir del agua surgió la vida, de la voluntad de Gucumatx, o Quetzalcóatl, "Corazón del cielo," esencia del universo.¹³³

El *Popol Vuh* asienta que en el inicio nada había, la oscuridad imperaba: "[...] todo en calma, en silencio; todo inmóvil callado, y vacía la extensión del cielo."¹³⁴ Antes de crear al hombre de maíz poseedor de la palabra, de la conciencia, capaz de adorarlos y sustentarlos, los dioses hicieron pruebas con los animales, el hombre de tierra, de madera, pero éstos fallaron. Los seres de madera

¹³⁰ Thompson, *Historia y...*, pp. 243, 245, 337.

¹³¹ De la Garza, *El hombre...*, pp. 34-35.

¹³² De la Garza, M., "Maya goods," en: Schmidt, P., De la Garza, M., Nalda, E. (eds.), *Maya*, pp. 321-322, 91.

¹³³ De la Garza, *El hombre...*, pp. 37, 39-40.

¹³⁴ *Popol Vuh*, 2002, p. 23

"[...] hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y sus manos no tenían consistencia; no tenían sangre, ni sustancia, ni humedad, ni gordura [...]."135 Por esta razón ya no pensaban en el Formador, en quienes los habían originado y cuidado. Sólo con el hombre de maíz quedaron contentas las deidades, los propios animales les ayudaron a crearlo al traer el preciado grano.¹³⁶

El *Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles*, por su parte, nos dice que el hombre fue amasado con maíz, sangre de danta y culebra (Quetzalcóatl), y que el transcurrir del tiempo inició cuando el sol empezó su movimiento.¹³⁷

La ambivalencia era la característica de las deidades indígenas, al igual que muchos otros aspectos de la cultura maya. Así, un dios podía ser benévolo, malévolo, femenino, masculino, terrestre y a la vez celeste, de la vida y de la muerte, joven y viejo. Podía ser uno o varios, principalmente cuatro, al expandirse en los puntos cardinales, y eran representados con una mezcla de rasgos humanos y animales.¹³⁸

La mayoría de las deidades paganas registradas en los informes españoles coloniales que hablan de sus esfuerzos por extirpar la idolatría, se ubican en una de las siguientes categorías principales: 1) De la creación, 2) De los elementos 3) De los cielos 4) De la tierra y los campos 5) De la muerte y del inframundo 6) De la nobleza y 7) De la cacería.¹³⁹

En nuestros textos vemos mencionadas con frecuencia las fuerzas femeninas y masculinas, ctónicas y celestes del cosmos en diversas manifestaciones, dentro de las cuales sobresalen Itzam Na e Ixchel, con sus expresiones lunar y solar, así como Yum Cimil, señor de la muerte.¹⁴⁰

El reino de los descarnados es un tema recurrente en los documentos. Los mayas adoraban y alimentaban a sus antepasados, quienes se encontraban en el inframundo, porque de no hacerlo se arriesgaban a soportar su enojo, o a no contar con su amparo y asesoría,¹⁴¹ pues ellos participaban en el equilibrio o desequilibrio del universo y podían ser causantes de varios males, como las enfermedades. Había que mantenerlos contentos y mirar de manera constante a los tiempos en que ellos vivieron: el pasado.

¹³⁵ De la Garza, *El hombre...*, pp. 41-42.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ De la Garza, *op.cit.*, pp. 45-50, 51-52.

¹³⁸ De la Garza, "Maya...", pp. 235, 249.

¹³⁹ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 313, 339 315, 247, 252.

¹⁴⁰ Divinidades de las que hablaremos con más amplitud en los siguientes capítulos, en el contexto de la información colonial recabada.

¹⁴¹ Ruz, M. H., "Los rostros de la resistencia," en: *Del katún al siglo, Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, León, M. Ruz, M.H., Alejos, J. (eds.), pp.150-151.

Los mayas pensaban que los acontecimientos que sucedían a lo largo del tiempo eran cíclicos, con retornos al pasado, como el comportamiento repetitivo de la naturaleza y del cosmos, y así lo manifiesta su calendario.¹⁴² Había dos ciclos calendáricos, el de 260 días (*tzolkin*) y el de 365 (*haab*), así como un sistema de cronología absoluta o lineal denominado “la cuenta larga,” basado en el *tun* de 360 días. El *tzolkin* muestra las ceremonias rituales y predicciones astronómicas. *Haab* tenía su propio ciclo ceremonial y también regulaba algunas actividades productivas. El engranaje de *tzolkin* y *haab* daba como resultado un ciclo aproximado de 52 años, conocido como la “rueda calendárica.” *Tzolkin* era por sí mismo una vuelta de dos ciclos cortos de los números 1-13 y una secuencia de 20 nombres de días, de tal manera que un dato de este calendario se adquiriría por la combinación de un nombre y un número de día. Era dividido en cuatro periodos de 65 días de acuerdo con las cuatro direcciones cardinales, mientras que los 365 días de *haab* eran divididos en 18 meses con los nombres de los veinte días, además de cinco días tenidos por aciagos o peligrosos, denominados *uayeb* que se manifestaban al final del año,¹⁴³ los que no tenían nombre.¹⁴⁴

Los cargadores, deidades que regían los días del calendario, influían periódica y repetitivamente en todos los elementos de la naturaleza. De esta manera, si los sacerdotes conocían los sucesos del pasado al consultar sus libros, los poderes que habían determinado las plagas, las hambrunas, las enfermedades que habían pasado, o las epidemias que habían padecido sus antecesores, podían vaticinar y tratar de aminorar las malas influencias.¹⁴⁵ Esto se lograba mediante rituales, conjuros y ofrendas para despertar la piedad de los dioses. Del mismo modo se podían aprovechar las buenas energías para sembrar, cosechar o llevar a cabo diversas actividades en los días propicios, o suspenderlas en los no aptos. Por eso había predicciones para saber si los días serían buenos o malos, para optimizar las actividades humanas y tomar las medidas preventivas necesarias. Por ejemplo, en el *Chilam Balam de Maní* se señala la fecha tres *cib* como buena para las colmenas.¹⁴⁶

Las influencias en la personalidad y tendencias de los hombres que las deidades otorgaban de acuerdo con el día del nacimiento en el calendario *tzolkin*, y que aparecen en los libros *Chilam*

¹⁴² Aun cuando tenga elementos lineales. Por ejemplo, el punto fijo a partir del cual se inicia la numeración de los años introduce en el calendario un elemento lineal, Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, p.218.

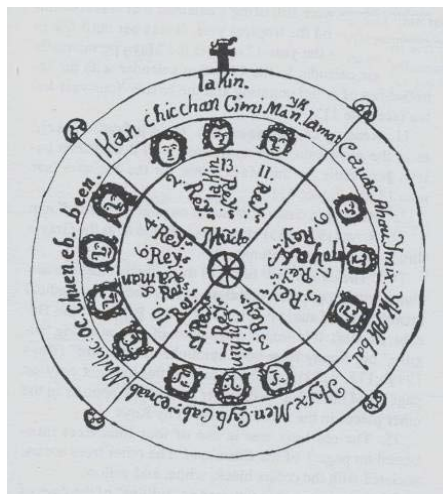
¹⁴³ Bricker y Miram, *An Encounter...*, 2000, pp. 39, 40, 43.

¹⁴⁴ Pérez, *Códice...*, 1949, p. 156. Es decir, que no se encontraban bajo el orden de alguna deidad.

¹⁴⁵ De la Garza, M., *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, pp. 14, 36 y 100. León Portilla, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, p.99.

¹⁴⁶ Pérez, *Códice...*, 1949, p.15.

Balam de Maní y *Kahua*, se manifiestan a través de un complejo lenguaje esotérico. Por ejemplo, *Ak'bal*, noche, tiene como atributo pronóstico al del cervatillo, asociado con los cazadores, y de acuerdo con ese día, prevalecería la miseria a quien naciera en él.¹⁴⁷



Rueda calendárica asociada con los puntos cardinales, *Chilam Balam de Kaua*, tomado de Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds: The book of Chilam Balam of Kaua*, p. 103.

La personificación de los días del calendario hizo que éste adquiriera una gran importancia para los mayas, y existió una gran dependencia de la comunidad ante los *ah k'ines* o sacerdotes, quienes poseían conocimientos para pronosticar los influjos de los mismos. Esta necesidad prevaleció a lo largo del periodo colonial,¹⁴⁸ sobre todo porque los especialistas tenían que entender la suma de influencias de las fuerzas divinas que coincidían en un mismo periodo, para tratar de modificar o amortiguar los pronósticos, los designios malignos, lo cual no era una tarea fácil, pues se requería de nociones muy especializadas, como las astronómicas, históricas y matemáticas.¹⁴⁹

Algunas de las nuevas ideas que trajeron los europeos a América

La conquista española de América y el control de sus habitantes fueron justificados con la bandera de la evangelización para la salvación de sus almas. Por eso la Iglesia católica fue una pieza fundamental en su dominio. En la península de Yucatán la nueva educación religiosa fue

¹⁴⁷ Barrera, V., A., *Horóscopos mayas, El pronóstico de los veinte signos del Tzolkin, según los libros de Chilam Balam, de Kaua y de Maní*, pp. 17-26.

¹⁴⁸ Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 198 -199.

¹⁴⁹ León Portilla, *Tiempo y...*, pp. 51,55, 110.

encargada a los franciscanos.¹⁵⁰ Ellos vieron en las tierras descubiertas la oportunidad de establecer el espacio óptimo para la formación de nuevos seguidores de las virtudes de pobreza e inocencia, que difícilmente podían encontrar en el viejo continente. Los hechos históricos de finales del siglo XV y principios del XVI, como la expulsión de los judíos de España, el cisma protestante y la posibilidad de evangelización en México y Perú, fueron interpretados por los franciscanos con una visión providencialista que alimentó el ideal de difusión del cristianismo en todos los rincones de la tierra. Pensaron que había llegado el momento de descubrir la verdad a los indios que habían vivido engañados por el Demonio durante tantos siglos, para que las almas que se estaban perdiendo en Europa con tantos pecados pudieran ser compensadas con las redimidas en América. Ideas que parecen haber hecho renacer la esperanza escatológica y apocalíptica de las primeras comunidades cristianas, pues las encontramos en las crónicas de los religiosos, aun cuando se manifiesten de manera velada por la prohibición de la Iglesia a cualquier especulación sobre la proximidad del día del “Juicio Final,” conocido sólo por el Creador. Evento que se espera con la segunda venida del hijo de Dios o parusía, en la prueba, la lucha entre el bien y el mal que concluirá con el triunfo de la fe y otorgará a los seres humanos la oportunidad de conocer la palabra de Dios para salvar sus almas.¹⁵¹

Los franciscanos trabajaron arduamente para lograr el paraíso terrenal en América y trataron de alejar a los nativos de los relapsos europeos, sobre todo los primeros en cruzar el Atlántico. Así el fervor apostólico del cristianismo tomó renovados bríos en el nuevo continente,¹⁵² y desarrollaron la evangelización en dos líneas: la predicación de la doctrina y la desaparición de creencias y cultos ajenos a los que debían observar los católicos.¹⁵³

La percepción cristiana del tiempo por parte de los españoles fue concebida como un progreso lineal, en el que cada suceso es un eslabón irreplicable en la cadena que lleva de la creación del mundo y el hombre a ese “Final de los tiempos” que dará origen a la nueva y esperada tierra, una vez que el Evangelio haya sido predicado por todas partes.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Solís, G., *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, pp. 93, 331.

¹⁵¹ Frost, E., *Este nuevo orbe*, pp.16, 17, 38, 42, 68, 70.71, 73.

¹⁵² Varios de los frailes menores seguían los postulados del místico medieval Joachin de Fiore y consideraron que junto con los indígenas alcanzarían la perfección en la considerada como “La Era del Espíritu Santo,” Phelan, J., *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo mundo*, pp. 41, 42, 71-72, 76, 83.

¹⁵³ León, M. del C., “Estudio preliminar” en Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1994, p.13.

¹⁵⁴ Frost, *op.cit.*, p. 3.

El calendario que emplearon los europeos fue el solar de 365 días divididos en 12 meses que nosotros heredamos, y en algunos contextos religiosos se utilizaba el lunar para las fiestas cristianas móviles, como las del “jueves y viernes santo.” Las estrellas que recibieron más atención por parte de los europeos fueron las doce constelaciones a lo largo de la elíptica solar que hasta ahora conocemos, y parten de Aries en marzo a Piscis en febrero. Se decía que cuando el sol se encontraba “en la casa” de la constelación o signo era cuando ejercía su influjo, en el periodo en que ésta no era visible. Los días de la semana en los que el individuo nacía determinaban su destino para los españoles, porque cada uno de ellos fue asociado con un planeta, el sol o la luna. Los doce signos del zodiaco también afectaban a los elementos de la tierra y por eso había que consultar estos influjos para realizar diversas actividades y saber qué tipo de personalidad tendrían los nacidos bajo las diferentes constelaciones.¹⁵⁵ Astrología que fue reprobada por la Iglesia por significar el querer adelantarse a los decretos de la disposición divina, así como por contravenir la idea del libre albedrío del hombre;¹⁵⁶ sin embargo este tipo de información fue difundida en varios textos que no pasaron por la revisión de la Inquisición.¹⁵⁷

Algunas formaciones astrales fueron importantes para ambas culturas pero interpretadas de manera diferente, por ejemplo la Vía Láctea era considerado por varios mayas como el cordón umbilical [o ceiba del centro del cosmos] que unía al cielo con el Metnal;¹⁵⁸ *Ac ek* o estrella tortuga, de acuerdo con el fraile Ciudad Real, era para los indígenas “las tres estrellas juntas que están en el signo de Géminis, las cuales con otras [estrellas, al parecer, de diferente constelación] hacen forma de tortuga,” mientras que en la de la serpiente (*Tsab*), correspondiente a las Pléyades, coincidían las Cabrillas europeas.¹⁵⁹ Además para los mayas la presencia o visibilidad de los astros era la que determinaba el influjo.¹⁶⁰

La visión del cosmos europeo derivó en gran medida de la astronomía ptolomeica. De acuerdo con ese modelo, el universo tenía once esferas y la tierra se encontraba en su centro. En las primeras se encontraba el sol, la luna, y los cinco planetas conocidos hasta esos tiempos:

¹⁵⁵ Bricker y Miram, *An Encounter...*, 2000, pp.12, 23, 27

¹⁵⁶ Núñez de la Vega, F., *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, C.P. IXa, § III, 1988, p.753.

¹⁵⁷ Su práctica fue causa de numerosos enjuiciamientos, Godinas, Laurette, *El astrólogo enamorado, El caso de Gaspar Rivero (s.XVII), Proceso y causa criminal contra Gaspar Rivero Vasconcelos, mulato libre y estudiante canonista*, AGI, Inquisición, 1650, vol. 435, exp.s/n. www.rlp.culturas populares.org/textos/3/04-dodinas.pdf.

¹⁵⁸ Tedlock, B., “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quichés” en: Broda, J., Stanislaw, I., Maupomé, L., (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, p.115.

¹⁵⁹ Ciudad Real, *Calepino...*, 1995, pp. 2, 188.

¹⁶⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.18, 22, 37.

Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Las restantes fueron el Firmamento (estrellas fijas), el Cristalino (dos esferas separadas por agua), *Primum mobile*, que daba movimiento a las otras y *Empyrean*, esfera de luz o fuego, residencia de Dios.¹⁶¹

La búsqueda del dominio del calendario

Las autoridades eclesiásticas sabían que quienes poseían los conocimientos necesarios para manejar un calendario podían acceder al control de la población, de la historia que querían imponer, a ordenar los acontecimientos pasados y futuros de la religión, de la vida cotidiana, del trabajo, del tiempo libre y de las fiestas. La memoria colectiva es un arma muy importante en la lucha por el mando, por el dominio, al igual que la posibilidad de facilitar el olvido de lo que se desea suprimir. Los silencios de la historia nos revelan estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva.¹⁶² Por eso para los europeos fue muy importante la vigilancia del establecimiento de un nuevo calendario que omitiera los aspectos de la antigua cultura que consideraban inadecuados y hasta inaceptables, y difundiera los que querían que los sustituyeran, partiendo de su propia perspectiva del tiempo, de su cultura.

Las imposiciones calendáricas españolas en la península de Yucatán, al igual que en toda la Nueva España, incorporaron la organización del tiempo juliano y gregoriano, el año bisiesto, la semana de siete días, el año de doce meses y las fiestas móviles de la Iglesia, pero a pesar de ello continuaron empleando también el calendario propio: el de Mayapán.¹⁶³

En los libros *Chilam Balam* encontramos de manera paralela el tiempo lineal y cíclico, con los almanaques europeos. Es decir, la idea de la historia circular prevaleció entre muchos indígenas del periodo colonial, a pesar de los esfuerzos españoles por erradicarla. Por ejemplo, en el *de Chumayel* los escritores pronosticaron que la historia se repetiría. Las influencias que volvían fueron tan importantes entre algunos mayas, que las revueltas de los siglos XVII y XVIII se basaron en la creencia en ellas, en que ya “había llegado el tiempo de la libertad.”¹⁶⁴ Este peligro fue advertido por López Medel desde inicios del periodo colonial, y por eso en 1552 prohibió a los indígenas que

¹⁶¹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.12-13.

¹⁶² Le Goff, *El orden de...*, pp. 83, 134, 184-185 186, 191,192, 226, 218.

¹⁶³ Se han encontrado cinco versiones de calendario para la península de Yucatán y el Petén guatemalteco. Uno de ellos es el de Tikal, que surgió en el Preclásico e influyó en el Clásico. De éste se derivó el de Mayapán y se transmitió a Yucatán posiblemente por Campeche, Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 19.

¹⁶⁴ Solís, *Entre el cielo y...*, pp. 90-91.

hubieran sido bautizados la tradición de las prácticas adivinatorias que incluían, entre otras cosas, la consulta de este tipo de pronósticos mayas.¹⁶⁵

Tal vez algunos de los libros *Chilam Balam*, o de sus secciones escritas por indígenas, hubieran sido elaborados por estímulo de españoles. Estos últimos podrían haber pensado que el permitir que los mayas cristianizados (que suponían aliados) escribieran el calendario con sus anteriores creencias, celebraciones e historia, junto con el europeo, les brindaba la doble oportunidad de difundir el suyo y conocer el de los nativos, no solamente para aprovechar la sabiduría local de utilidad; sino también para combatir los aspectos que creyeran nocivos.

La tradición de los *Chilam Balames* se presentaría así como un medio de promoción de las fechas importantes y de la nueva concepción del cosmos, del ser humano y de las terapias curativas, entre otras cosas, bajo la perspectiva española, para que se asimilaran y practicaran en las nuevas tierras, de manera que se sustituyeran las ideas y costumbres indígenas no aceptadas por las autoridades europeas, principalmente las consideradas como paganas. De hecho, muchas de las creencias de los extranjeros parecen haberse escrito en los *Chilames* al copiar amplias secciones de documentos españoles de manera textual. Así se incorporaron aportaciones sobre diversos temas con la visión europea. Encontramos datos astronómicos y astrológicos, históricos, religiosos, sociales, recomendaciones agrícolas, medicinales, efemérides, anécdotas, fábulas y cuentos.¹⁶⁶ Las ideas españolas fueron frecuentemente mezcladas con las indígenas y algunas adaptadas a la cultura maya, hecho que se facilitó, como ya vimos, porque varias de ellas tuvieron puntos de encaje o similitudes.

Adaptación y resistencia maya subterránea

Los frailes no pudieron convencer a los mayas de muchas de sus ideas, como la del premio a sus sufrimientos y la salvación de su alma después de la muerte si llevaban una vida cristiana. Pese a su característica mentalidad abierta, este tipo de conceptos no les fue de utilidad, ni compatible con su manera de percibir los objetivos de vida y muerte de los hombres. Para los cristianos una trayectoria llena de penurias y trabajo, como la de los indios, encontraría su recompensa cuando abandonara el alma su cuerpo, en el cielo, junto a Dios, mientras que para los nativos, no se encontraría en el “más allá,” sino en el transcurso de su vida si su comportamiento y el

¹⁶⁵ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, p.100.

¹⁶⁶ Pérez, *Códice...*, p. 35.

de las personas que lo rodeaban era correcto, y cumplían con sus obligaciones para la sobrevivencia de todos los integrantes del cosmos.¹⁶⁷ Sólo así podían contar con la protección y comunicación con los dioses, ser dignos de recibir alimentos, salud y de mantenerse de la manera más armónica posible con el universo.¹⁶⁸

En cambio numerosas deidades nuevas fueron aceptadas dentro del panteón pagano para aprovechar sus poderes. El problema consistió en la imposición de un dios supremo y la pretendida anulación de todos sus antiguos dioses por parte de los españoles, ante las ideas mayas sobre el riesgo de desequilibrio del cosmos cuando no se adoraba y alimentaba a sus divinidades. Por eso, pese a que los rituales públicos antiguos llegaron a desaparecer de las poblaciones que se encontraban vigiladas por los europeos, los privados, los que se realizaban en los altares familiares, en la milpa, la selva, las cavernas y los cenotes, persistieron notablemente.¹⁶⁹

Lo extenso de los territorios conquistados y con frecuencia su difícil acceso, contribuyeron al poco efectivo control de las idolatrías. Los sacerdotes en su intento por cristianizar a los nativos, realizaron bautizos y adoctrinamientos con ligereza, y numerosos indígenas aceptaron aparentemente y de manera externa el nuevo ritual, aunque en realidad la mayoría adaptó las nuevas creencias a su pensamiento, otorgándoles diferente significación a la que querían inculcarles los europeos. Así, la mitología maya de los libros *Chilam Balam* se presenta mezclada con la Biblia como los escritores consideraron conveniente.¹⁷⁰

Ruz encontró en la documentación colonial una significativa ejemplificación de la nueva conjunción religiosa maya, a partir de una pregunta de Antonio Margil de Jesús a un quiché de Guatemala sobre las razones por las cuales ataba los huesos de sus muertos a las cruces de la iglesia, y éste respondió: “Es buena la cruz, pero este antiguo también es bueno. Si soltamos quizá se muere y acaba los pueblos. Pues contentemos a los padres y [a] aquellos de antiguo amarrando juntos.” Opción que tomaron muchos otros indígenas más, excepto aquellos que se resistieron a asimilar las imposiciones coloniales. Pero en realidad “Amarrar juntos” fue la mejor adaptación a las

¹⁶⁷ Ruz, M. H., “Amarrando juntos. La religiosidad maya en la época colonial,” en: *Religión maya*, De la Garza, M. y Nájera, M.I. (ed.), pp.261.

¹⁶⁸ La idea cristiana de la lucha por la salvación personal del alma después de la muerte, como promovían los sacerdotes, no concordaba con el pensamiento maya. Mucho de su futuro como finado dependería de la memoria y culto que los vivos le dirigieran, Ruz, “Los rostros de...”, pp.150-151.

¹⁶⁹ Farriss, *La sociedad...*, pp. 444-445, 447.

¹⁷⁰ Ruz, “Amarrando juntos...”, pp. 250-251.

circunstancias que encontraron las mayorías para continuar con sus costumbres religiosas, y a la vez incorporar a su modo las nuevas propuestas.¹⁷¹

Como era de esperar de una religión monoteísta, esta disposición abierta que mostraron los mayas no fue compartida por los evangelizadores, quienes rechazaron de manera violenta sus creencias religiosas, y a sus deidades las concibieron como representaciones mismas del diablo, el cual fue ubicado en el inframundo maya o *Mitnal*, con los atributos del infierno católico.¹⁷² Los españoles quemaron códices y destruyeron imágenes de manera constante, pero los indígenas volvían a elaborar muchos más para desazón de los europeos. La resistencia para mantener sus creencias religiosas, aunque fuera subterránea, fue el común denominador.

En la sobrevivencia del ritual maya, pese a las severas represalias de las autoridades españolas, tuvo mucho que ver la característica recreación del universo adaptada a sus necesidades. Ellos requerían de deidades de los elementos que representarían el mundo de acuerdo con su cosmovisión, de seres supremos con los que pudieran interactuar en realidad, que les hicieran sentir que su adoración estaba propiciando buenas cosechas y salud para sus familias y comunidades, que les ayudaran a soportar los severos cambios del periodo colonial, las grandes cargas tributarias, las sucesivas hambrunas, las epidemias y las pérdidas de cultivos.¹⁷³

Además de lo anterior, contribuyó a la continuidad del ritual pagano el escaso número de sacerdotes en comparación con la numerosa población nativa y el que la educación religiosa fuera brindada a menudo por el maestro indígena, quien impartía la doctrina cristiana (*ah cambezah*)¹⁷⁴ en maya, lo cual permitía adecuar los preceptos cristianos a la perspectiva nativa.¹⁷⁵

En la labor de evangelización los doctrineros contaban con cartillas en maya que incluían las oraciones y preceptos morales fundamentales. Los cantores, maestros y fiscales de doctrina fueron escogidos por los frailes por ser considerados fieles al cristianismo, y por tener suficientes conocimientos para hacerlo. Pero en realidad, a pesar de que cumplían con sus obligaciones cristianas, en la mayoría de los casos también participaban en ceremonias paganas, como las agrícolas para pedir lluvias, al igual que lo hacían prácticamente todos los indígenas.¹⁷⁶

¹⁷¹ Ruz, *op.cit.*, pp. 247-249.

¹⁷² Ruz, *op.cit.*, p. 264.

¹⁷³ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 313, 343-344, 356.

¹⁷⁴ *Ah cambezah*, maestro de la escuela; *ah cambezah than*, doctrinero, que enseña la doctrina, Ciudad Real, *Calepino...*, 1995, p.11.

¹⁷⁵ Solís, *Entre el cielo y...*, p. 333.

¹⁷⁶ Bracamonte, *La encarnación de...*, pp. 32, 83.

Fue clave en la continuación del ejercicio del paganismo el que a pesar de la destitución o muerte de los líderes mayas que no pactaron con los españoles, las elites de las “Repúblicas de indios,” con cierta autonomía de los españoles, mantuvieran el control de los nativos bajo la estructura de organización y los conocimientos especializados antiguos, como los del calendario, junto con los que habían recibido en la doctrina cristiana.¹⁷⁷

Frente al apego a sus ideas, los indígenas encontraron también la manera de adaptar las aportaciones españolas a sus necesidades y a su estilo, para conformar una nueva religión maya colonial, mientras que algunos frailes supieron aprovechar algunos paralelos entre ambas culturas, como el bautismo y la confesión para inculcar las creencias cristianas.¹⁷⁸ El característico pensamiento mesoamericano, abierto a la posibilidad de incorporar nuevos elementos religiosos que pudieran traerles beneficios, les permitió aunar nuevas deidades y adoptar el lenguaje del ritual católico, a pesar de que en el interior de sus mentes lo hicieron bajo su propia perspectiva.

Hubo algunos santos que no encontraron eco entre los indígenas, como San Isidro Labrador, patrón de la agricultura, a quien los españoles desearon que veneraran en sustitución de sus deidades de la lluvia, los *chaaco'ob*.¹⁷⁹ Jesucristo, la virgen y los santos compartieron el mismo altar con estos últimos y los *pauhtuno'ob*,¹⁸⁰ relacionados también con la precipitación de agua del cielo y los puntos cardinales.¹⁸¹ Pero el dios cristiano no llegó a ocupar el lugar privilegiado que deseaban los sacerdotes, porque no se adaptaba a la solución de la problemática cotidiana que enfrentaban los mayas, y su atención se concentró en realidad en quienes sí podían hacerlo. Los santos cristianos fueron acogidos como sus antiguas deidades tutelares que protegían los poblados, y la resurrección de Cristo, por su parte, quizá encontró cierto paralelo en Venus,¹⁸² que para los mayas era la manifestación celeste del hombre dios Quetzalcóatl-Kukulcan como estrella matutina, y se pensaba que en su ciclo divino moría y descendía al inframundo para regresar a la tierra.¹⁸³

La cruz no tuvo problemas de incorporación por su forma similar a la de la ceiba maya, centro del cosmos indígena, origen de la vida que unía el cielo y al mundo subterráneo. Por eso es

¹⁷⁷ Solís, *op.cit.*, p.333

¹⁷⁸ Ruz, “Los rostros de la...”, p. 141.

¹⁷⁹ Thompson, *Historia y...*, p. 208.

¹⁸⁰ Solís, *op.cit.*, p. 135.

¹⁸¹ De la Garza, M., *El universo...*, p.159.

¹⁸² Farriss, *La sociedad...*, pp. 462, 467, 473-474, 476.

¹⁸³ Aveni, A., *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 296.

posible que percibieran la señal de la “Santa Cruz” como “el misterio cardinal del cristianismo” en una confirmación de sus creencias.¹⁸⁴

En el *Ritual de los Bacabes* encontramos una ejemplificación de la invocación de los poderes de las deidades mayas y españolas a lo largo de los rituales de curación: Dentro de las segundas encontramos por ejemplo a Jesús, María” y al “Padre Nuestro,” además de incluir la importante palabra del rito cristiano: “Amén” al concluir muchos de los conjuros de este texto.¹⁸⁵

Más aún, en Valladolid, a principios del siglo XVII, el obispo Diego Vásquez de Mercado descubrió que numerosos indígenas se reunían a adorar las imágenes de sus dioses con los nombres de los santos cristianos: “[...] a uno llamaban Dios Padre y otros Dios hijo y Dios Espíritu Santo y Santa María y otros muchos nombres de santos y santas como a ellos les placen, teniendo los dichos sus sacerdotes que hacían las ceremonias y sahumerios [...] y bebían balché.”¹⁸⁶ Es también reveladora una plática sostenida entre fray Bartolomé de Granados y un indio de 80 años, aproximadamente a finales del siglo XVIII o principios del XIX, quien señalaba que el Pauhtun colorado del oriente era Santo Domingo; el blanco, San Gabriel; el negro San Diego y Xcanleox era Santa María Magdalena.¹⁸⁷

En Guatemala San Pascual Bailón se asoció con alguna de las deidades de la muerte, al grado que los españoles trataron de quitar su imagen porque su representación era un esqueleto y fácilmente fue asociado con el dios del inframundo. Ixchel se encontraba atrás de Santa Ana¹⁸⁸ y la deidad solar, aunque en menor medida, se asoció con Jesús, en tanto que los *chaaco’ob* con los arcángeles y santos de la Iglesia Católica.¹⁸⁹

Las fallas en la asimilación absoluta del cristianismo en la península de Yucatán y la mezcla de religiones se muestran también, de manera extrema, en los sacrificios humanos con crucifixiones dentro de los propios templos cristianos.¹⁹⁰ A pesar de que supuestamente los sacerdotes y la

¹⁸⁴ Paz, O., *Los privilegios de la vista, II*, Obras completas, 7, p.51.

¹⁸⁵ *Ritual de...*, 1987, pp. 393, 421, 401.

¹⁸⁶ Bracamonte, *La encarnación de...*, p.

¹⁸⁷ AGN, indios, vol. 100, “Informe del cura de Yaxcaba, Bartolomé de Granados Baeza por el interrogatorio de 36 preguntas enviado de ultramar sobre el manejo, vida y costumbres de los indios,” Yaxcaba, 1º de abril de 1813, impreso. Bracamonte, *La encarnación de...*, pp.137-138.

¹⁸⁸ Ruz, “Amarrando juntos...”, pp.267, 269.

¹⁸⁹ Thompson, *Historia y...*, p. 249.

¹⁹⁰ Farriss, *La sociedad...*, pp. 469, 470, 479.

Iglesia les pusieron fin en 1697, algunos sacerdotes de Yucatán mantienen en la actualidad que llegaron a hacerse todavía en la década de los treinta del siglo XX.¹⁹¹

La influencia no fue unidireccional. Se tienen datos de que las creencias indígenas llegaron a ser adoptadas por algunos españoles desde los primeros años de la conquista. Por ejemplo, un encomendero llamado Juan Loría aparentemente hirió su pene y ofreció su sangre a los ídolos mayas en 1587. En los siglos XVII y XVIII se presentó una mayor conjunción de mestizos, mulatos y negros en los ritos de adoración a las deidades indígenas, y en el último se vuelve a encontrar información de juicios contra españoles que participaron en el culto y la práctica de la medicina maya, prohibidos por las autoridades.¹⁹²

No hay que olvidar que los europeos trajeron consigo sus propias entidades incorpóreas que ocasionaban problemas o ayudaban a los humanos en su vida cotidiana, dentro de los cuales se encontraban diversos ángeles y demonios. Ellos también creían en el poder de ensalmos, conjuros y magias capaces de proporcionar beneficios para quienes los aplicaran. Muchos españoles poderosos buscaron la protección para alejar la maldición de un campo, aliviar una enfermedad, o curar la esterilidad. Los africanos también incorporaron al panorama yucateco sus creencias, pero tanto ellos como los españoles tuvieron que aceptar el dominio maya sobre el mundo sobrenatural de su propia región, y por eso solicitaron frecuentemente su ayuda.¹⁹³

Contamos con escasos datos que nos hablen acerca de las ideas religiosas de los individuos con ascendencia africana, muchos de ellos con gran influencia cristiana desde las etapas tempranas de su vida, y separados para siempre de su lugar de origen, puesto que la captura de jóvenes era necesaria para las labores pesadas que en general les asignaban los españoles. Las investigaciones etnográficas realizadas en África en el siglo pasado en el Congo-Guinea, de donde provinieron la mayoría, aunque ciertamente no pueden trasladarse al periodo colonial de la Nueva España, nos dan la idea de una mayor cercanía entre algunas de sus perspectivas y las de los indígenas. Como por ejemplo, la necesidad de ritos propiciatorios para la lluvia, la importancia de los atributos animales incluidos en sus rituales, los bailes sagrados, los mensajes divinos otorgados en los sueños, la profetización y el notable culto a los antepasados, acompañantes cotidianos de los seres humanos. Esto último fue mucho más intenso entre los primeros, hasta llegar a la posesión

¹⁹¹ Comunicaciones personales con varios sacerdotes, Chuchiak, "The indian...", pp. 343-344, 356.

¹⁹² Chuchiak, *op.cit.*, pp. 346, 381-382, 384, 388, 389, 438, 438, 439.

¹⁹³ Farriss, *La sociedad...*, pp. 456-459, 460.

mística por Orisha, Vodú o Loa, como medios de comunicación entre el mundo de los muertos y los vivos.¹⁹⁴

Las cofradías en el mantenimiento del ritual público indígena

Las primeras cofradías de Yucatán fueron establecidas por franciscanos a finales del siglo XVI, con el fin de darle seguimiento a las actividades religiosas católicas y fomentar el culto cristiano. Éstas se fundaron en las principales poblaciones y se desarrollaron con la ayuda de limosnas y cuotas. Con su organización y fondos se enterraba a los muertos, principalmente en las epidemias, y algunas veces con estos recursos se ayudó a viudas y huérfanos. Todos los barrios de Mérida tuvieron una.¹⁹⁵

A partir del concilio de Trento la Iglesia se esforzó por unificar a todas las cofradías existentes, con el fin de que fueran realmente eficientes para encausar la vida social de los hombres y las mujeres bajo los parámetros del cristianismo, así como para estimular el culto público y la realización de obras pías. Los frailes que llegaron a Yucatán vieron en ellas un excelente medio de promoción de su fe religiosa, y fomentaron su formación en las comunidades indígenas para que los mayas participaran en las oraciones, las procesiones y el cuidado de la iglesia. La Corona las consideró, por su parte, como atractivas asociaciones para que los nativos se integraran de manera más rápida y permanente a la nueva sociedad colonial con los valores españoles que deseaban imponer en las nuevas tierras; además de contribuir a la generación de recursos económicos.¹⁹⁶

Las cofradías ya dirigidas por indígenas parece ser que aparecieron a lo largo del siglo XVII. Surgieron originalmente para fortalecer el culto cristiano [y como mecanismos para consolidar la economía conventual¹⁹⁷] como las de los españoles, y sus recursos se asignaron a misas, fiestas, procesiones y sepelios. Algunas veces se gastó en la adquisición de alhajas y objetos de culto para la virgen, los santos y en la construcción y reparación de iglesias. Pero también fueron congregaciones que sirvieron para aliviar hambres, enfermedades, y ayudaron notablemente a los mayas a afrontar las obligaciones que les imponía el nuevo gobierno. Por eso encontramos testimonios de 1782 que dejan ver la relevancia de las cofradías en el mantenimiento de la

¹⁹⁴ Aguirre, G., *Medicina y magia*, pp. 59-68, 178.

¹⁹⁵ Farriss, *op.cit.*, pp. 413, 418-419

¹⁹⁶ Solís, *Entre el cielo y...*, pp. 212.

¹⁹⁷ Ruz, Mario, H., *com pers.*

haciendas, la mayoría de ellas ganaderas, para sufragar las necesidades del pueblo, lo cual las convirtió en un importante elemento de cohesión comunitaria.¹⁹⁸

La eficiencia de la labor política, social, económica y religiosa del *cah*, unidad fundamental de la sociedad maya, que involucraba un importante sentido de identidad, se manifestó en las cofradías indígenas con una jerarquía muy parecida a la civil. Eran guiadas frecuentemente por la misma persona que tenía un puesto en el Cabildo, en representación de los intereses económicos de la comunidad y de las familias principales. En las procesiones de festejo del santo o los santos del *cah*, se manifestaba el orgullo de pertenencia a la cofradía por parte de sus miembros, en una demostración no solamente religiosa, sino también del poder socio-económico de la misma. En estas peregrinaciones se seguían las reglas y tradiciones de las cofradías españolas, pero se incorporaba de manera especial la costumbre ritual mesoamericana, de consumo y ofrecimiento de bebidas alcohólicas y comida a los santos,¹⁹⁹ además de servir para rendir culto a los antepasados.²⁰⁰

Estas asociaciones ofrecieron a muchos nobles mayas la posibilidad de continuar sirviendo como líderes espirituales de sus comunidades y de preservar el orden social estratificado indígena,²⁰¹ además de ayudar a mantener el control del ritual público y las fiestas en sus manos.²⁰²

La cofradía católica indígena se convirtió así en Yucatán, como en otras partes de Mesoamérica en “una medalla de dos caras,” en un centro activo de la cultura nativa, de resistencia, de cohesión y cooperación sociales, en donde se reelaboraron los símbolos cristianos, se escondieron dioses y creencias prohibidas, tras apariencias legítimas.²⁰³

El culto abierto de las cofradías también fungió como un importante medio para disminuir las grandes tensiones que trajeron consigo las imposiciones de la nueva religión. Las congregaciones mayas fueron formalizadas mediante escritos en su lengua, sin la intervención de autoridades de la Iglesia, ni del gobierno español, aunque ambas frecuentemente se entrometieron para intentar supervisarlas y/o encaminarlas hacia los objetivos por los que fueron promovidas de manera inicial, o para apropiarse de sus fondos. Así se mantuvo en ellas la característica unión de esfuerzos de los

¹⁹⁸ Solís, *op.cit.*, pp. 208-210, 213, 225, 240, 267, 282, 335-336.

¹⁹⁹ Cada individuo maya se encontraba ligado a un *cah*, era miembro de ella, con sus divisiones sociales y conformada por parientes del mismo grupo patronímico o ligado a ella. Esa afinidad fue la base de la sociedad maya. Como unidad geopolítica y sociopolítica incluía los “solares” o terrenos de las casas de la comunidad y podía abarcar hasta tierras lejanas a la misma, Restall, M., *The maya world, yucatec culture and society, 1550-1850*, pp. 13, 17, 50, 152-153.

²⁰⁰ Ruz, “Los rostros de...”, p. 270.

²⁰¹ Patch, *Maya and...*, p. 25.

²⁰² Ruz, *op.cit.*, p.145.

²⁰³ Rojas, F., *La simbología del lenguaje en la cofradía indígena*, pp, 12, 16, 18, 24.

indígenas, con cierta independencia de los europeos. Los mayas llegaron igualmente a participar en cofradías con negros y españoles, principalmente en las zonas urbanas, y cada uno de estos grupos también formó sus propias cofradías.²⁰⁴

Chuchiak encontró que las cofradías ofrecieron una mayor participación de las mujeres en las ceremonias religiosas cristianas, puesto que excepto en las más grandes ceremonias públicas mayas, la presencia femenina se encontraba restringida a su participación en la preparación de los alimentos y bebidas, al margen del lugar del ritual. Roles tradicionales que, de acuerdo con la información de archivo del autor, algunas mujeres se negaron a continuar en una ocasión, por lo que fueron golpeadas, y las afectadas denunciaron a sus esposos y padres con el fraile del pueblo.²⁰⁵

Las hermandades indígenas lograron un importante crecimiento hasta la sexta década del siglo XVIII y a partir de 1780 sus haciendas se remataron “para engrosar el fondo administrado por la burocracia,” ante los objetivos de mayor control y aprovechamiento de los recursos de las tierras americanas, en concordancia con las nuevas disposiciones político-económicas de la Corona, hasta quedar como asociaciones religiosas solamente.²⁰⁶

Con el establecimiento de las nuevas grandes haciendas bajo las normas españolas se construyeron sus propias capillas e iglesias con santos patronos, lo cual parece probable que contribuyera a fomentar más el culto cristiano.²⁰⁷

Rebeldía al abandono de las creencias y prácticas paganas

Los testimonios de las intensas campañas de extirpación de la idolatría son muestra de la continua adoración a los dioses mayas durante el periodo colonial, y para desazón de los frailes, como vimos, aun los indios de su confianza continuaron haciéndolo. Los sacerdotes (*ah kino'ob*) que eran sorprendidos en sus ritos fueron severamente castigados por los españoles, pero la clase sacerdotal maya no se extinguió tan rápido después de la llegada de los europeos. De hecho, el sacerdocio maya pareció haber sido intenso en el siglo XVII y continuó hasta bien entrado el XVIII. Uno de los factores que contribuyeron a ello fue el contacto e intercambio que mantuvieron muchos indígenas con los mayas refugiados en las tierras no conquistadas del sur y el este de la península, quienes continuaron con las tradiciones prehispánicas. Algunos *ah kino'ob* hasta visitaron y

²⁰⁴ Solís, *Entre el cielo y...*, pp. 209, 211, 223, 247, 283, 287, 299, 333. 336.

²⁰⁵ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 488-489.

²⁰⁶ Solís, *Entre el cielo y...*, pp.333, 337-338.

²⁰⁷ Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 136.

organizaron ceremonias públicas con sus ídolos antiguos, principalmente en los pueblos aledaños a las zonas libres, y fueron protegidos por los habitantes de los mismos asentamientos. Varios continuaron pintando códices de manera subterránea, aun cuando muchos sacerdotes fueron arrestados. Hay informes de que todavía en el siglo XIX los mayas ofrecían su sangre en sacrificio a las imágenes de los antiguos dioses para pedirles buenas cosechas y salud, entre otras cosas.²⁰⁸

Los *ah kino'ob* y los profetas, como los *chilames*, jugaron un papel importante como guardianes de la religión pagana y española. Reportes del siglo XVI mencionan que varios sacerdotes fueron reconocidos, reverenciados y consultados a pesar de que se encontraran lejos de sus comunidades.²⁰⁹ Así por ejemplo, en la segunda década del siglo XVII los habitantes de Hecelchakán, quienes mantuvieron relaciones frecuentes con el asentamiento rebelde de Ixpimienta que se encontraba en la región sin conquistar, principalmente por el comercio, asistían a un templo en esta última población, atendido por cuatro *ah kino'ob* "huidos," y participaron activamente en una revuelta en la que se dio muerte a un capitán español, soldados y a un fraile, en una entrada que pretendió dominar a los habitantes del Petén.²¹⁰

En la península de Yucatán se presentaron rebeliones a lo largo del periodo colonial. Algunas de ellas se registraron con gran violencia en pueblos que se pensaron incapaces de rebelarse en contra del dominio español, y en muchos casos los indígenas inconformes acusaron a los europeos de la incongruencia de sus acciones, en comparación con lo que predicaba la doctrina católica.²¹¹

Los levantamientos, aunque no contaron con el consenso de todos los mayas, contribuyeron a la sobrevivencia de numerosas creencias mayas, aunque ya tuvieran una gran influencia del pensamiento español. Prácticamente en todas las rebeliones fueron los *ah kino'ob* quienes, con su gran liderazgo, presentaron como bandera la idea del tiempo cíclico que marcaba el final del poder de los extranjeros. Tal es el caso de la que protagonizó Canek en Cisteil en 1761, quien tuvo contacto intenso con los rebeldes que huyeron a la zona de resistencia, y señaló que ya había llegado la hora del retorno de Kukulcan, Itzam Na, Moctezuma. Con lo cual manifestó la gran influencia del pensamiento mesoamericano que lo movió a rebelarse, y que tan sólo fue el preludio de una rebelión mucho más aguda en 1847: "La guerra de castas." Pero Canek es también una

²⁰⁸ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 381-382, 384, 388, 389, 438, 438, 439.

²⁰⁹ Bracamonte, P. *La conquista inconclusa*, pp.65-72.

²¹⁰ "Documents relating to the Mirones expedition to the interior of Yucatan, 1621-1624, II, Scholes, F., Adams, E., (eds.): *Maya research, apud.: Solís, Entre el cielo y...*, pp. 89,246, 257-259,333.

²¹¹ Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 56.

muestra del gran peso que tuvo la evangelización entre los mayas, pues en su alzamiento se identificó con Jesucristo y nombró como su esposa, a la virgen María,²¹² a decir de sus acusadores.

A final de cuentas, a pesar de las resistencias activas y subterráneas, lo cierto es que las ideas religiosas cristianas fueron incorporándose cada vez más entre los indios, aunque todavía se conserven hasta nuestros días rituales prehispánicos tan importantes como la ceremonia de *Chaa Chaac* para pedir lluvia para los cultivos, con la participación de los santos en las ceremonias.²¹³ Además, no cabe duda de que el cristianismo afectó fundamentos de la religión maya, como la serpiente sagrada, a quien los españoles se empeñaron en atacar por ser el símbolo del mal dentro del catolicismo.²¹⁴

También se perdió la idea del hombre hecho de masa de maíz, y otras importantes divinidades fueron desapareciendo poco a poco, hasta ausentarse totalmente en nuestros días, como las representaciones de Itzam Na a manera de Kukulcan y el sol. Actualmente en varios pueblos de Guatemala²¹⁵ y en Chiapas, como entre los tzotziles, sobrevive el culto al astro rey,²¹⁶ pero no de manera tan importante como lo fue en la antigüedad.²¹⁷

Para finalizar este capítulo veremos a continuación, brevemente, las bases y orígenes de la terapéutica que trajeron los europeos a la Nueva España, misma que encontraremos plasmada en varias de las recomendaciones médicas de los textos coloniales, en ocasiones con las adecuaciones que consideraron pertinentes los escritores mayas.

La medicina europea y su influjo en la Nueva España

En el siglo XVI se vivió en el viejo continente el auge renacentista, y en la medicina dominaron los postulados de Galeno con influencia hipocrática y aristotélica manifiestos en la *Teoría de los humores*.²¹⁸ La sangría era fundamental, al igual que la purga, esta última sobre todo al principio de este periodo. La cirugía casi no entraba en la práctica de la época, pues se pensaba que el propio cuerpo debía sanar, retornar al camino natural sin medidas extremas, como las

²¹² Bracamonte, *op.cit.*, pp. 24, 25, 56, 97-100.

²¹³ Bracamonte, *op.cit.*, p. 83.

²¹⁴ En la figura de Itzam Na, la deidad más importante entre los mayas de Yucatán sobresale la serpiente, que representa la fuerza esencial divina y creadora que originó al mundo, De la Garza, *El universo...*, p.155.

²¹⁵ Ruz, Mario H., *com. pers.*

²¹⁶ Gossen, G., *Los chamulas en el mundo del sol*, pp. 59 y 60.

²¹⁷ Thompson, *Historia y...*, pp. 75, 206.

²¹⁸ García, L., "Galeno", en: *Historia universal de la medicina*, pp. 94, 235-236, 252. Ampliaremos sobre esta teoría en el capítulo IV y V.

operaciones quirúrgicas.²¹⁹ Hipócrates tenía una frase significativa que expresa las tendencias originales de su medicina: “el remedio cura lo que no hace la dieta, el hierro [cirugía] cura lo que los remedios son incapaces de curar y el fuego [cauterio] cura lo que no alcanza a curar el hierro.”²²⁰

Hubo varios investigadores que empezaron a debatir los preceptos galénicos, sobre todo en su segunda mitad, cuando surgió en Europa una serie de ideas basadas en la cosmología natural, en el estudio de la naturaleza, y sobresalieron las traducciones y comentarios de Dioscórides, médico griego que difundió el empleo de numerosas plantas medicinales. Los conceptos sobre anatomía medieval continuaron en una buena parte del Renacimiento, pero con la difusión de los nuevos esquemas del cuerpo elaborados por Vesalio, que corregían las descripciones de Galeno basados en estudios de animales, y otros novedosos aspectos de la medicina difundidos a través de la imprenta, surgieron nuevas investigaciones en Europa.²²¹

Paracelso también criticó las teorías de Galeno y Avicena, las purgas y halagaba solamente las terapias hipocráticas, los remedios de los campesinos, recomendaba el agua como elemento curativo y la moderación en los alimentos. Sus ideas eran una mezcla de magia y cristianismo, como casi todos lo hacían en el siglo XVI y fue él una de las personas que introdujeron el concepto de que el cosmos influía en la salud y la enfermedad del hombre. Este investigador utilizó remedios químicos innovadores, como extractos y tinturas, más eficaces en muchos casos que los jarabes, tan en boga en ese entonces²²² y sostuvo la *Teoría de la signatura*, muy estimada en tiempos medievales, la cual relacionaba los remedios y los órganos enfermos según las formas y colores.²²³ Sus enseñanzas tardaron en publicarse pero tuvo seguidores de las ideas de la nueva química y de la asociación de los fenómenos de la naturaleza a partir de las analogías entre el macro y el microcosmos.²²⁴

En los siglos XVI y XVII se lograron grandes avances en el entendimiento de la circulación de la sangre al comprobar que ésta no era una mezcla de humores, como se había creído hasta entonces, entre otros descubrimientos que pudieron haber cambiado el curso de la medicina, pero no fue así. El cuestionamiento de las creencias consagradas por la Iglesia era muy peligroso porque hacerlo podría ocasionar castigos severos. Pero a pesar del riesgo, poco a poco se difundieron en

²¹⁹ García, A., *Historia de la medicina*, pp. 99-102,174,177.

²²⁰ Viesca, C., Martínez, F., “Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática,” en: Aguirre, G., Moreno, R. (coord.), *Historia General de la Medicina en México*, p.206.

²²¹ Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp. 99-102,171, 174.

²²² García, A., *op.cit.*, pp. 171 y 173.

²²³ Laín, P., *Historia universal de la medicina*, p.240.

²²⁴ García, A., *op.cit.*, pp.174.

Europa las nuevas investigaciones, como el hallazgo de la circulación sanguínea mayor y su relación con el corazón, que rompió con la idea galénica de generación de la sangre en el hígado.²²⁵

El inicio del siglo XVIII fue todavía oscuro para las ciencias naturales, pero con el rey Carlos III de España, a mediados de siglo, empezaron a entrar con más libertad las ideas ilustradas francesas que con el tiempo transformarían el pensamiento europeo. El francés Feijóo influyó notablemente en el avance de la medicina en España, al luchar por una ciencia que se alejara de las supersticiones de la época y se separara de la religión. Estimuló la formación de las academias científicas, de los colegios de medicina, de las nuevas cátedras e instituciones; así como el establecimiento de instalaciones especiales para el desarrollo de las ciencias naturales: “para que se dejara de pretender la curación de los enfermos mediante frases recitadas en latín y se empleara en su lugar la observación directa y los recursos comprobados con la experiencia.”²²⁶

Los nuevos hallazgos médicos tardaron en ser publicados, asimilados y aceptados en Europa, y demoraron aun más en llegar a los principales centros administrativos y económicos de la península de Yucatán. Por eso muchos de los conceptos criticados por especialistas dedicados a comprobar su eficacia terapéutica en el siglo XVI se siguieron recomendando hasta el XIX.²²⁷ Los nuevos estudios sobre la circulación sanguínea llegaron a México a finales del siglo XVII, y los primeros tratados o descripciones aparecieron en 1727²²⁸ en la ciudad de México. Así que las ideas renacentistas y medievales continuaron difundiéndose en la Nueva España y en Yucatán, durante prácticamente todo el periodo colonial, como podremos observar en nuestra documentación.

En el *Chilam Balam de Kaua* se brinda la ficha bibliográfica de una famosa obra española de finales del siglo XVI, con algunas variaciones en cuanto a las fechas de edición y los dibujantes: “Cronología y Repertorio de la Razón de los tiempos. El más copioso que hasta hoy se ha visto, compuesto por el Licenciado Rodrigo Zamorano, cosmógrafo de su majestad: [...] Es obra utilísima a los médicos, astrólogos, agricultores, navegantes, e historiadores: y en general para toda la Republica con privilegio. En Sevilla en la imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León. 1585.”²²⁹

²²⁵ Laín, P., *op.cit.*, pp. 216 y 224.

²²⁶ De Gortari, E., *La ciencia en la historia de México*, pp. 237-238.

²²⁷ García, A., *op.cit.*, p. 171.

²²⁸ Laín, P., *op.cit.*, pp. 223-224 y 229.

²²⁹ Bricker y Miram, *An Encounter...*, 2000, pp.278-279.

Zamorano fue particularmente reconocido en la península ibérica, pues reprodujo el primer repertorio que apareció después de las reformas gregorianas al calendario juliano, y se tiene el dato de que este documento fue exportado de España en septiembre de 1586.²³⁰

Los *Chilam Balam* de *Kaua* y el de *Ixil* contienen algunas partes de esta impresión literalmente traducidas del español al maya. Al parecer también fue consultado un anónimo elaborado en 1554 que muestra una ilustración con las partes del cuerpo y la influencia de los astros sobre los mismos, pues en los libros mayas se presentan semejanzas notables.²³¹

De acuerdo con el *Kaua*, algunas recomendaciones terapéuticas se basan en personajes tan antiguos como el filósofo Lucius Cacilius Firmianus Lactantius, quien vivió entre 240 y 320 d.C. y fue maestro de Crispus, el hijo del emperador Constantino.²³²

Los recetarios en español de la documentación estudiada, por su parte, toman elementos de textos médicos en circulación en la Nueva España. La información era copiada de un documento a otro, como por ejemplo de la famosa impresión de 1592 elaborada por Agustín Farfán, connotado fraile agustino y médico-cirujano titulada: *Tractado breve de medicina* “para ayudar a la gente pobre y ausente que carece de socorro de médicos,” la cual aportó datos terapéuticos del viejo continente junto con sus experiencias médicas en la Nueva España.²³³

El tratado de Farfán ofrecía la ventaja de recomendar remedios con elementos locales, más fáciles de obtener que los europeos, y se hizo tan popular que fue reimpresso varias veces.²³⁴ Su nombre y remedios aparecen en el *Cuaderno de medicinas* y en los conocidos como “Libros del judío,” y también menciona uno de ellos a Ramírez en una receta, al parecer en referencia a una de las recomendaciones de su *Ramillete de flores*.²³⁵ A su vez, el *Cuaderno* cita al *Libro de medicinas*, en una muestra del intercambio de tratamientos que encontramos en los documentos coloniales del siglo XVIII, tanto del Yucatán de finales de ese siglo, como de textos provenientes de lejanas tierras de Nueva España y Europa, elaborados varias centurias atrás.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ De acuerdo con Bricker, algunas partes del calendario que proporciona el *Chilam Balam de Ixil* son copia exacta del Repertorio de Zamorano de 1585 sin anotaciones en maya y señala que este *Chilam* contiene una de las listas de las fiestas más puras en español, Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 26,170.

²³² Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 444.

²³³ Farfán, A., *Tractado breve de medicina*, Introducción.

²³⁴ Avendaño, J., “Boticas y boticarios de la Colonia,” en: Aguirre y Moreno, *Historia Genera...*, p. 302.

²³⁵ Ossado, *El Libro...*, 1983, pp. VII-VIII,12, Ossado, R., *Medicina doméstica*, 1834, pp. 5,39, Ossado, R., *Medicina doméstica*, 1992, pp. 568, 576, 592.

Consideraciones

La gran apertura de algunos mayas para incorporar lo que les podía ser de utilidad, como las nuevas ideas religiosas cristianas, facilitaron la convivencia entre europeos e indígenas en las áreas conquistadas. Esto se logró ante el aparente cumplimiento externo de los objetivos españoles, quienes buscaban sustituir las creencias paganas por los preceptos dictados por la Iglesia, muchos de ellos en una sincera búsqueda de la salvación de las almas de los habitantes de las nuevas tierras, que además sabían que contribuirían a su dominio. Capacidad de adopción que ya habían mostrado los indígenas yucatecos desde tiempos prehispánicos, ante la llegada de novedosas aportaciones provenientes del centro del actual México.

Todo poder sobrenatural que pudiera mejorar las condiciones de la vida era digno de ser tomado en cuenta por los mayas, pero con lo que no contaron los europeos fue el modo especial como lo hicieron, al adaptar las ideas ajenas a su manera y rechazar lo que no podía lograr una coexistencia armónica con las bases de su pensamiento. Esta visión particular adecuó de manera plástica la influencia mesoamericana y trasatlántica, y ocultó inteligentemente lo que podía ocasionar problemas con las nuevas autoridades mediante el velo del seguimiento de las normas cristianas.

La resistencia no manifiesta a los ojos del grupo dominante fue la característica del periodo colonial, y se reforzó con el mantenimiento de la autonomía de los indígenas en ciertos espacios, la cual les permitió continuar con muchas de sus tradiciones. También contribuyó la retroalimentación de la cultura maya, por el intercambio que existió entre los indios de las zonas conquistadas y los de los territorios libres, quienes continuaron con sus costumbres prehispánicas, enlazadas con las europeas que les parecieron adecuadas, durante gran parte de la Colonia.

A pesar de ello, haciendo un recuento de las pérdidas, la religión cristiana fue puliendo lentamente las aristas más filosas, hasta que desapareció el poder de la alta jerarquía divina. Así trastocó significados torales en la religión maya, como el de la serpiente, fuerza vital sagrada, generadora del cosmos, para convertirla en un concepto de pecado, diferente al que antes rigió en sus vidas, y ser aplastada por el pie de la virgen madre.

Pero estos cambios no se dieron rápidamente en el periodo colonial, y menos aun entre los sacerdotes mayas que lograron guardar ambas religiones, alguno de ellos autor de uno de los más importantes textos medicinales aquí analizados. Su perspectiva de la manera de solucionar, o por lo menos paliar los conflictos de la vida con la ayuda de las fuerzas divinas, adaptada a las circunstancias regionales, continuó largo rato en la historia, y en muchos casos superó con mucho el

lapso colonial. Tan eficientes fueron percibidas algunas de las prácticas, dentro de ellas las prohibidas, que llegaron a influir también en varios extranjeros llegados a las nuevas tierras, principalmente los que tenían ascendencia africana, más cercanos en su manera de percibir el cosmos, y hasta a algunos europeos, para preocupación de las autoridades españolas. Ante lo crítico de algunas etapas de la Colonia, dioses prácticos junto con algunos santos cristianos, contribuyeron a aliviar sus problemas, entre ellos los correspondientes a la recuperación de la salud.

No podemos negar la inteligencia de los miembros de la Iglesia para ir introduciendo en la mente indígena lo que consideraban necesario, aun cuando no lo lograran con la rapidez y eficiencia deseadas. Además de aportar, ya fuera de manera consciente o inconsciente, algunas válvulas de escape a la presión que ejercieron sobre ellos, como las congregaciones alrededor del culto público católico en manos indígenas que también, paradójicamente, facilitaron el seguimiento de costumbres antiguas.

De algún modo podría intuirse como parte de la estrategia de las instituciones: civil y religiosa de los españoles un “dejarlos ser,” dentro de lo aceptable, para evitar rebeldías y controlarlos mejor. Tal vez eso ocurrió también con la escritura de los libros *Chilam Balam*, de algunos de ellos, o de sus partes, recordemos, escritos en diferentes periodos. A la vez que fueron medios con los que algunos indígenas plasmaron la nueva mezcla cultural con su propia iniciativa y perspectiva, existe la posibilidad de que personajes españoles hubieran estimulado su escritura para conocer la sabiduría local de utilidad; así como para combatir las ideas del calendario nativo consideradas como paganas y aquellas que pudieran haber significado un riesgo para su dominio. Quizá les interesó difundir, además, los famosos textos de su lugar de origen traducidos al maya para que las prácticas terapéuticas europeas aceptadas por la Iglesia, entre otras cosas, sustituyeran las de los indígenas que no les parecían adecuadas, sobre todo las que involucraban idolatría. Esto a pesar de que muchos de los remedios españoles tuvieran ya varias centurias de antigüedad y hubieran sido debatidas por numerosos investigadores del viejo continente.



Cabeceras eclesiásticas y red caminera a mediados del siglo XVI.
Tomado de Quezada, S., *Los pies de la República*, p.135.

Acerca de la lengua maya

En este documento se muestra la información en maya como se encuentra escrita en las fuentes consultadas.

La lengua tiene cinco vocales *a, e, i* (algunas escritas como *y*), *o* y *u*, que se pronuncian como en el español. Puede haber consonantes largas que se representan con su repetición, como *aa*. *C* es pronunciado como *k* y *x* como *sh*. *K* como *k'* glotalizada. Las consonantes *c, ch, p, t* y *ts* tiene sus contrapartes glotalizadas al agregar el correspondiente apóstrofe, o puede encontrarse escrita como doble consonante: *pp = p'*. También *th* se pronuncia de manera glotalizada: *t'* y *z* equivale a *s*, al igual que *tz* a *ts*.

El signo □, encontrado en los documentos se transcribió directamente como *dz*, y la *ch* como *ch'*.

Abreviaturas

- Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (CAIHY)
 - Archivo General del Estado de Yucatán (AGEY)
 - Archivo General de la Nación, México (AGN)
- Archivo Histórico de la Facultad de Medicina de la UNAM (AHFM)
 - Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)
- Biblioteca Colombina de la Universidad de Sevilla (US)
 - Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN)
- Salón de Manuscritos Incunables y Raros de la Biblioteca Nacional de Madrid (BN)
 - Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla Universidad Complutense de Madrid (UCM).

Capítulo I El ser humano

La imagen que cada grupo tiene sobre el cuerpo humano es reflejo de su experiencia a través del tiempo y va presentando adaptaciones al medio, a veces imperceptibles, en un plástico conservar y adecuar a las circunstancias. En esta figura el hombre establece representaciones simbólicas que nos muestran su cultura, visión del universo, como la base de la identidad individual y colectiva que influye en todos los aspectos de su vida.¹

El modelo del ser humano de los mayas coloniales nos remite además a su cosmogonía y al ideal del hombre dentro del imaginario colectivo, a su relación con el medio natural y social bajo las reglas implantadas por su comunidad y las atribuidas a sus creadores divinos; puntos de partida básicos para comprender las importantes influencias que ejercieron sobre las perspectivas en la salud y la enfermedad del indígena.

A través de los registros sobre el cuerpo y la persona encontrados en los documentos coloniales podremos observar igualmente las nuevas perspectivas traídas por los europeos, quienes encontraron en el pensamiento de los americanos tanto coincidencias como divergencias fundamentales. Encuentro de ambas visiones que provocó con frecuencia una severa lucha para erradicar de la mente indígena lo que a los ojos de los españoles no convenía, y que con el paso del tiempo fue conformando una nueva visión corporal a partir de la combinación de ambas culturas.

Los textos presentan varios vocablos sobre los componentes del ser humano con ciertas variaciones de acuerdo al sexo, edad y condición social de los individuos, aun cuando la información no es tan abundante y específica como la registrada para los nahuas del centro de la Nueva España.² Se observan en los datos muchas similitudes con este grupo y en general con los mesoamericanos, tanto coloniales como actuales, y hasta con algunos del actual Norte del México, cada uno con sus particulares adaptaciones.

Empezaremos por el origen del hombre, por su creación a partir del maíz de acuerdo al mito descrito en el *Popol Vuh*, después de los experimentos realizados por las deidades con otros

¹ Aguado, J.C., *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en México*, pp.1, 242

² La información que contiene este capítulo no pretende ser exhaustiva, pues el tema cuerpo y persona es muy amplio y complejo. La intención es brindar las bases para comprender la concepción de la enfermedad, la salud, la muerte, así como el funcionamiento de las terapias curativas que abordaremos en los siguientes apartados. Para mayor información se recomienda leer a Bourdin, G., *El cuerpo y la persona humana en el léxico del maya yucateco*, así como las obras de López Austin, A, *Cuerpo humano e ideología las concepciones de los antiguos nahuas*, y la de Aguado antes mencionada.

materiales hasta que lograron elaborar al ser obediente y respetuoso, capaz de alimentarlos y adorarlos.³ Por eso el maíz, base de la alimentación mesoamericana, se manifiesta en la denominación de algunas partes del cuerpo y definiciones del ser humano. Por ejemplo, los fluidos vaginales refieren al atole (*zaa*), mientras que el semen se compara con el pozol (*koy*),⁴ bebida preparada con la masa del grano. Líquidos fundamentales que al unirse en la fecundación crearán nuevos hombres y mujeres que darán continuidad al grupo.

El placer sexual era considerado un don preciado en las relaciones de pareja cuando éstas se realizaban de acuerdo a las normas sociales,⁵ pero la percepción europea del erotismo es la razón por la que encontramos en los documentos mayas, principalmente los escritos por frailes, muchas traducciones oscuras de los órganos y actividades sexuales, así como denominaciones en latín para evitar que, de caer en manos indígenas, pudiesen ser comprendidos o recordados, y también por la vergüenza que les impidió abordar sus nombres en español de manera directa.

Como el ser humano tenía la gran responsabilidad de participar en el mantenimiento del equilibrio del cosmos, en la sobrevivencia del grupo y en un desarrollo creciente, era fundamental el trabajo, razón por la que encontramos al hombre común definido como: *men ba uinic*,⁶ hombre laborioso y ocupado, como el modelo del individuo maya que se debía seguir.

Uinic es el ser humano, término del que nacen adjetivos ligados a “corporalidad” y también a “humanidad” con cargas ético-morales. Deriva de *uin*, imagen, figura, y refiere al orden, a cuenta o medida de tiempo (*uinales*) y agrícola (*uinic* y *uinic in col*). Estas unidades se establecían de acuerdo con el sistema de numeración vigesimal, igual al número de dedos del humano.⁷ Es decir, en *uinic* se manifiesta el hombre como punto de partida de la expresión del espacio y del transcurrir del cosmos.

Además de *uinic* hay otros vocablos para designar al “cuerpo” no referentes especialmente al del hombre, y que no parecen haberse originado a partir de él y su anatomía, sino más bien de la morfología botánica, como *cucul*, “cuerpo de cualquier cosa animada o no animada.”⁸

³ *El Popol Vuh*, 2002, pp. 9 y 27.

⁴ *K'oyem*, masa de maíz para preparar la bebida llamada pozol, Ciudad Real, A., *Calepino de Motul*, 1995, I, pp. 150, 430. Entre los nahuas antiguos la unión de los líquidos de ambos sexos originaba la vida, López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, p. 335.

⁵ Quezada, N., *Sexualidad, amor y erotismo, México prehispánico y México colonial*, p. 56.

⁶ *Bocabulario de maya than*, 1993, p.193. *Men*, ocupado, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, I, p. 520.

⁷ Bourdin, G., *El cuerpo y la persona humana en el léxico del maya yucateco*, pp. 77-79, 86,90.

⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.140.

Muchas entradas que incluyen *kukut* refieren al tubérculo o cuerpo de ciertas plantas. *U cucutil uinic* puede traducirse aproximadamente como “cuerpo humano,” pero tiene en realidad un significado más abstracto de “corporalidad humana” que nos remite al dominio de las mismas, a lo espacial y lo geométrico.⁹ El primero presenta significados asociados a la idea de rodar y de envolver y pudo haber derivado de una forma anterior: *cul*, con el significado doble: “tronco-cosa corporal asentada,”¹⁰ pues numerosas palabras con esta raíz indican estabilidad, establecimiento y fijación.¹¹

También podemos observar la asociación del cuerpo con el reino vegetal en las denominaciones de partes que incorporan, además de los términos más abundantes: tronco (*cheil*) y ramas (*kab*), al jugo (*kab*), la corteza (*box*), bejuco (*ak*) y refieren a tipos de frutos, como calabaza (*caa*) y frijol (*buul*), elementos de la milpa maya tradicional; y en menor medida a formas o estructuras de los animales como: aguijón (*ach*), concha (*boxel*), ala (*xik*) y pie de ave (*xau*) (Ver anexo).

La continua asociación de los mayas con el reino vegetal por las evidentes similitudes que puedan compartir llevan también, al igual que en otras culturas del mundo, a la creencia de un parentesco con los árboles.¹² Recordemos que en el mismo *Popol Vuh*, después de que surgieron del agua las montañas y los valles, fueron ellos los primeros en brotar, antes que los animales y el hombre.¹³

El paralelo conceptual del cuerpo humano y los árboles es evidente en tanto que ambos comparten cierto patrón, con una base consistente en raíces y piernas en la tierra que elevan su

⁹ *Cucutil* ha sido traducido al español como piel, pero éste término parece ser una incorrecta adaptación, Bourdin, *op.cit.*, pp. 54-61, 65-69, 72,

¹⁰ *Maac*, refiere de forma genérica a una persona de manera interrogativa: ¿quién? y tiene una similitud fonética con *mac*, tapadera, y con sus derivados, que remiten a un espacio cerrado, individualizado y a las acciones de cubrir y encerrar, Bourdin, *op.cit.*, pp. 62-69, 94-95.

¹¹ Esto se complementa al contrastar al hombre sano con estas características, con las expresiones de la persona carente de salud, es decir, la que presenta descripciones opuestas a este “tronco asentado” en el hombre ideal, y que incluye dentro de sus denominaciones términos como amotinamiento (*hub*), o pérdida (*zaat, beneh*) de los componentes de la persona (Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 83, 145, 164, 352.), como ampliaremos en el próximo capítulo.

¹² Bourdin, *op.cit.*, pp. 65-69, 72, 86.

¹³ *El Popol...*, 2002, pp. 24-25. Un informante nahua de Sahagún clarifica la relación del hombre con los árboles al explicar la expresión tronco de árbol (*cuauhtlactli*) en donde la partícula *tlac*, refiere también a la parte superior del cuerpo humano, pues: “[...] se asemeja al de la gente, es derivado del de la gente, sale del de la gente, procede del de la gente.” En una manera de visualizar el cuerpo de acuerdo al mito de la creación, que otorga al árbol una antecedencia al hombre (López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 397), al igual que los mayas.

cuerpo hacia el cielo para ramificarse en brazos, dedos y venas. En particular las direcciones a las que se dirigen ambos extremos del hombre y los árboles: la celeste y la del inframundo, en donde media el tronco entre ambos planos del universo; eje de las direcciones cardinales y centro de confluencia de las fuerzas cósmicas, es fundamental en la cosmovisión maya.



Imagen 1.- Alineación del tronco del ser humano (*tan*) de acuerdo a las direcciones y colores cardinales del universo: norte-blanco (*sak*); oriente-rojo (*chak*); sur-amarillo (*k'an*); oeste-negro (*ek'*).
Imagen tomada de Fernando Castro Pacheco, *Color e imagen de Yucatán*, p.56.

La alineación del hombre de acuerdo a los puntos del universo a partir de su propio tronco se manifiesta a través del vocablo *tan*, traducido al español como “pecho o estómago,” que da pauta a su organización de acuerdo “[...] a las cuatro partes del mundo, esto es, oriente, poniente, norte, mediodía o sur [...]”¹⁴ El mismo concepto lo encontramos entre los mayas yucatecos del siglo XX al hablar del arreglo cardinal de las entrañas en relación con el *tip'te*, punto central, cercano al ombligo.

¹⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 699.

Con referencia a él se reconocían cuatro sectores o rumbos en el abdomen: la zona del hipogastrio o bajo vientre (*chun u nak*), que es la base u origen de la barriga; la parte superior o epigastrio, parte superior del abdomen o vientre, comprendida entre el esternón y el ombligo, limitada lateralmente por las costillas falsas, llamada la cara del corazón o “frente al corazón” (*u ich puczikal*) y los lados (*hay nak*).¹⁵

Además, el importante vocablo *tan*, que organiza esta zona medular del hombre, vuelve a dirigirnos a su origen a partir del maíz, puesto que también se designa con este término a la “masa o harina desleída que se echa a los guisados para espesarlos.”¹⁶

Tan habla además de la parte frontal, de la presencia (de tiempo presente, co-presencia o simultaneidad), es decir, brinda dimensiones y ubicaciones espaciales, al igual que indicadores temporales. Por ejemplo, la parte frontal de una persona, contrariamente a lo que se piensa en nuestra cultura, nos enlaza con la generación paterna, con el pasado, pues es algo que de acuerdo al tiempo cíclico maya “ya se vio, ya se sabe qué pasó.” De modo contrario, la espalda (*pach*) nos guía al futuro, porque éste no se conoce, está por venir, es la generación paterna que no se sabe que rumbo tomará. Así, *tan* y *pach* manifiestan coordenadas espaciales y temporales del universo.¹⁷

Otro término para designar a todo el cuerpo, tanto humano como animal, es *bayel*, que a su vez se emplea para señalar a las partes del mismo, y semánticamente se encuentra asociado a la idea de “semejanza,” “reflejo” y “reciprocidad,” pues deriva de *ba* y *bay*, que refieren a similitud; el último, al ser utilizado como pronombre, indica carácter reflexivo o recíproco de acción,¹⁸ lo cual parece marcar una comparación entre “unos” y “otros,” entre el observador y el observado, en el característico intercambio de papeles que otorga la perspectiva. Por eso, la expresión *bayan bayan*, también pone énfasis en “las cosas apartadas unas con otras.”¹⁹ De esta manera parece mostrarse en *bayel*, la acción básica del hombre de reconocimiento y comparación de “sí mismo” en referencia a “otros” elementos de la naturaleza en general.

¹⁵ *Tipté* es como un tomate pequeño que late, Villa Rojas, A., “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán,” pp.35-37. En el *Calepino de Motul tipté* es “dolor de tripas o de vientre, de ventosidad que fatiga mucho con latidos que dan en medio.” También se registra *u ich puczikal*, “la boca del estómago,” Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 652, 720, 759.

¹⁶ De acuerdo al *Diccionario de la Lengua maya* de Juan Pío Pérez, y también se emplea en el maya moderno, Barrera Vásquez, A., *et al.*, *Diccionario maya*, p.769.

¹⁷ Bourdin, *op.cit.*, pp.315-316.

¹⁸ Bourdin, *op.cit.*, pp. 74.

¹⁹ Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p.43.

.Las “fuerzas vitales” del ser humano

Para los mayas, al igual que para otros grupos que se desarrollaron en Mesoamérica, el cuerpo era el sitio en el que se manifestaban las fuerzas sagradas. Los elementos psicológicos y corporales del hombre eran indistinguibles de la vivencia, pues pensar, imaginar, sentir y conocer se encontraban íntimamente relacionados.²⁰

El individuo tenía tres “energías vitales” que en nuestra cultura podrían acercarse al concepto de “alma” pero, como veremos, en realidad no refieren a lo mismo. Estos elementos del hombre son denominadas: *ol*, *ik* y *pixan*. Los tres son dones fundamentales para la existencia del ser humano y en conjunto permiten a la persona desarrollarse, llevar a cabo sus actividades cotidianas e interactuar con los demás seres y elementos del cosmos.

Ol, “centro” y esencia

En los vocabularios coloniales traducidos al castellano por los españoles encontramos *ol* como “corazón formal,” íntimamente relacionado con *puczikal*, y señalado por los europeos redactores como “corazón material,”²¹ pero *ol* refiere más bien a corazón como “centro,” entidad del ser humano, su esencia.

El empleo de *ol* y *puczikal* aparece en los textos en numerosas expresiones, principalmente el primero, para denominar aspectos de la personalidad, salud, brío, carácter, condición momentánea o propiedad, de manera similar al uso actual de *óol* en la lengua maya yucateca,²² lo cual hace patente su concepto como columna vertebral del pensamiento indígena. Con frecuencia se emplean *puczikal* y *ol* en oraciones en las que aparentemente no hay una diferenciación muy clara entre ambas, pero este último, era y es en tiempos actuales, mucho más utilizado. Un cálculo de las expresiones que incluyen *ol* en el *Calepino de Motul* nos lleva a más de 700.²³

Puczikal se manifiesta como el “corazón material,” así como el centro o meollo de los animales y de las plantas. Tanto *ol* como *puczikal* se emplean para expresar la personalidad, condición momentánea de una persona y sus estados de ánimo (*puczikal ili, ol ili, in puczikalili*).

²⁰ Aguado, *op.cit.*, pp. 217.

²¹ Términos aristotélicos adoptados por la filosofía escolástica de los españoles que no refieren al corazón como órgano, sino a las facultades que se le atribuyen, Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, pp. 460, 500; *Ol*, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp. 603-604.

²² Güémez M., “La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas,” en: *Mesoamérica*, pp. 317-318.

²³ Bourdin, *op.cit.*, p.149.

Por ejemplo la persona triste, tiene un “centro” con dolor, pesar (*okom olal*); la que se encuentra tranquila, quieta y sana, lo tiene dulce (*cij ol*), la que está llena de odio, lo tiene hundido, sumido (*bulaan ol*). *Ol* se asocia también con la voluntad (*olbil*), el considerar o especular (*nana ol*), el juicio (*cux olal*), la memoria (*ohel ti ol*), el apetito y el antojo (*hulzah olal*).²⁴ *Num ol*, imaginar, es la divagación del entendimiento, en donde si tomamos en cuenta el significado de *num* como “pasar,” puede indicarnos el imaginar como aquello que pasa por el corazón o “centro” del hombre pero que no perdura, que es pasajero.²⁵

Además, al ligar *ol* con el oído (*uubah olal*) se manifiesta el “centro” que oye y entiende con toda su capacidad, traducido al español como “sentimiento de corazón,” porque oír también significa aplicar todos los sentidos, incluido el instinto, al hablar de la plenitud de captación del ser humano.²⁶

Conceptos similares de asociación entre *ol* y *puczikal* se encuentran entre los nahuas prehispánicos en relación con lo que llama López Austin, la más importante “entidad anímica” que alberga el hombre. Ésta era denominada *teyolía*, se encontraba en todo el individuo, pero se concentraba en el corazón y era inseparable del cuerpo hasta la muerte. De acuerdo con esta idea, *puczikal* maya podría ser el corazón orgánico náhuatl, lugar en donde se concentraba *ol*, similar al *teyolía*.²⁷ Ello explicaría la íntima vinculación entre *ol* y *puczikal*. Pero *ol* parece no haber tenido como límite de concentración el órgano del corazón, sino las entrañas y la sangre en general, pues *olom*, que deriva de *ol*, refiere a ambas.²⁸

Como hemos visto, los mayas yucatecos pensaban que en *ol*, el corazón y las entrañas en general, se llevaba a cabo la mayor parte de las funciones psíquicas. De acuerdo al análisis del vocabulario maya colonial de los tzeltales de Copanaguastla elaborado por fray Domingo de Ara, Ruz señala que el corazón (*otaniil*) es donde éstas se realizan y por eso se muestra como el “centro primario del yo,” razón por la cual es también traducido en español como “mente.” Su importancia se manifiesta al igual que *ol*, a través de su abundancia, puesto que después del término *cop*, que

²⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, pp. 91, 111, 129, 429, 280, 458, 460, 462, 500.

²⁵ Bourdin, *op.cit.*, pp.164.

²⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 751, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 896.

²⁷ El investigador señala que entre los nahuas se concebían en el hombre tres “entidades anímicas” o fluidos distribuidos en todo el cuerpo, pero concentrados en la cabeza, el corazón y el hígado, denominados *tonalli*, *teyolía* e *ihiyotl*, correspondientemente. Las dos últimas podían desprenderse del cuerpo en ciertas ocasiones, pero los tres debían interactuar armónicamente para gozar de salud y equilibrio. *Teyolía* se asociaba con la interioridad, la sensibilidad, el pensamiento, la vitalidad, el conocimiento, la tendencia en la personalidad y la afección, López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 254 y 262.

²⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, p. 462.

refiere a la palabra, *otan* es el vocablo que más aparece en el primer vocabulario de Copanaguastla.²⁹

K'u'x entre los cakchiqueles coloniales también involucraba fuerzas anímicas centradas en el corazón o tórax y se le asociaba con la esencia, juicio, razón, memoria, entendimiento, voluntad y emociones, al igual que con la propiedad o condición de la persona.³⁰

Entre los tojolabales actuales, vecinos de los tzeltales, *altz'il* refiere a un sitio cercano al corazón y al estómago, no preciso en sus límites, donde se encuentra el centro de vida, el pensamiento, el carácter, la memoria, la fe, el juicio, el genio, la felicidad, la tristeza, la voz interior y *altz'ilan* es lo que proporciona la vida y la mantiene.³¹ De tal manera que *altz'il*, *k'u'x* y *otanil* podrían manejar atribuciones psíquicas y vivificantes, como el *ol* yucateco.

Ol es un término empleado para referir a una especie de conexión con los dioses, con el “corazón” del cielo, con las energías divinas, y posiblemente fue lo que le permitió a la gente de maíz desarrollarse en la tierra. Quizá fue el elemento faltante en los primeros hombres, en los experimentos de las deidades, como el de madera, capaz de hablar y multiplicarse, pero carente de alma y entendimiento.³²

El *Códice París* en sus páginas 19 y 20 presenta a un personaje atravesado por un cordón que le entra por el pecho y parece manifestar las entrañas del hombre en vinculación con el centro cardinal cósmico. Este cordón es reconocido como *kuxan su-um*, el “cordón umbilical celeste.” Michel Boccara propone una interpretación de esta imagen de acuerdo con relatos orales actuales de la mitología maya. Por ejemplo, una versión recopilada a principios del siglo XX por Tozzer, narra que cuando el mundo empezaba había enanos que construían casas. Entonces había una soga de vida” con sangre (*kuxan su'um*). Ésta era guardada en una caja o en el interior del árbol-madre cósmica o *yaxché* del centro del universo en la que había también maíz y agua.³³

En otro famoso relato conocido como “El enano de Uxmal” también se hace referencia al “cordón umbilical celeste,” pues este personaje que había demostrado gran inteligencia desde niño, recibió de una anciana una coraza mágica de algodón, al parecer del fruto de la Ceiba y con poderes

²⁹ Ruz, M.H. *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, p.105.

³⁰ De acuerdo al diccionario de Coto, Hill, R., Fischer, E., “States of heart, An ethnohistorical approach to Kaqchikel Maya ethnopsychology,” en: *Ancient Mesoamerica*, pp. 317, 325.

³¹ Ruz, *op.cit.*, pp. 107.

³² Se habla del corazón del cielo en el *Popol Vuh*, 2002, pp. 30-31.

³³ También es interesante que de acuerdo al *Calepino de Motul, tanam*, el “hígado del hombre y de cualquier animal” signifique “algodón en general, así el árbol como su lana,” lo cual parece referir al árbol ceiba y al algodón de su fruto, con el que se elabora *kuxam su'um*, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 699.

mágicos, que salvó su vida en un combate contra el rey en el cual se decidió quién gobernaría por ser el más sabio. La pelea se llevó a cabo bajo una ceiba y los corazones de ambos fueron atravesados por una flecha a la que se ató un cordel. El triunfador sobreviviente, el enano, hizo que la soga maravillosa se cruzara varias veces en la herida de su pecho.³⁴



Imagen 2.- *Códice París*, 19 a, *Kuxan su-um*, el “cordón umbilical celeste,” tomado de Villacorta, A., Villacorta, C., *Códices mayas*, pp. 374-375.

Como se podrá observar, en estos relatos encontramos varias coincidencias entre *ol* y la “soga cósmica,” en una asociación cordón umbilical-protección-juicio que vuelven a marcar la importancia del concepto de esta entidad en la cosmovisión maya.

Ol era también el indicador del equilibrio físico y mental del individuo como consecuencia de su comportamiento, por eso era el componente de la persona afectado por la culpa (*koch*) por excelencia, y a través de él las deidades manifestaban su descontento y lo castigaban. *Ol* podía irse, debilitarse, quedar inanimado o encerrado, ocasionando la enfermedad. Pareciera como si los dioses aislaran al individuo, cortaran su comunicación y protección por no cumplir con las leyes del equilibrio del universo, al no aportar las ofrendas y adoraciones suficientes, junto con un correcto comportamiento que lograra mantenerlos contentos.³⁵

Entre los mayas cakchiqueles, cuando una persona tiene un *k'u'x*, o corazón “feo”, significa que se encuentra desincronizado o sin armonía con el cosmos. Contrario a lo que representa, por ejemplo, el corazón de un cultivo que proveyó de abundante alimento por encontrarse en armonía con las fuerzas cósmicas, en específico por fluir con el ciclo regenerativo agrícola.³⁶

³⁴ Boccara, M., *K-uxan su-um, La soga de la vida, El cordón umbilical celeste*, pp. 10-12, 26, 29-31, 32, 67-68.

³⁵ Ver capítulo siguiente.

³⁶ Hill y Fischer, “States of heart...”, p. 321.

Ik, el anhelito y soplo vital

Ik es otra "fuerza" vital, es el aire o viento, anhelito, resuello que uno echa por la boca. *Ik* se asocia con "volver en sí" una persona al tomar o recobrar el hálito (*tin ch'aah uik*), así como con la muerte, pues éste se va cuando ella ocurre (*bini binaan yik*).³⁷ *Ik* muestra cierto paralelo con la palabra castellana "espíritu," porque ésta viene del latín "*spiritus*," que también es el soplo y el aliento vital."³⁸

Ik proporciona la "habilidad que pronto se aprende" al involucrarse con el centro del hombre (*ik tan ol*), igual que *ik tan puczikal*, ingenioso, diestro y agudo, y se vincula con la capacidad de mando o liderazgo en *ikal*, "rico, poderoso, principal."³⁹ *Ik* se relaciona con la enseñanza, la poesía, la narración y el tocar la flauta, al parecer por la evidente participación del aire en el lenguaje y en este tipo de música.⁴⁰

La característica del aire (*ik*) de vagar por el mundo y de entrar y salir del individuo al respirar, lo convierte en un factor de vínculo con todos los elementos del cosmos, en una especie de "principio de participación."⁴¹ El aire como componente común en el universo también da origen a ciertos tipos de vientos personificados y malignos, muchos de ellos anhelitos de seres muertos que frecuentemente interactúan con los humanos y les ocasionan daños y enfermedades. Varios de estos vientos se asociaban con los puntos cardinales nombrados de acuerdo con su origen: *sakal ik* (blanco), *kanal ik* (amarillo), *ekel ik* (negro), y principalmente, *chakal ik*, (rojo).⁴²

Al igual que *ol*, *ik* también se encuentra involucrado en numerosas expresiones relacionadas con la salud, la enfermedad y la culpa (*koch*),⁴³ comparte con el primero las funciones de la memoria (*kahal*) y la conciencia después de pasar por un desmayo o turbación (*kahal ik*, *kahal ol*). A *ik* se les asocia igualmente con la especulación, al no saber qué hacer (*chuucul ik*) y también con el esfuerzo y el ánimo (*kahcunah ik*).⁴⁴

³⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 253, 384.

³⁸ Bourdin, *op.cit.*, p. 109.

³⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, p. 306.

⁴⁰ Bourdin, *op.cit.*, p. 110.

⁴¹ Bourdin, *op.cit.*, p.106.

⁴² *Ritual de los Bacabes*, 1987, p. 409.

⁴³ Ver capítulo siguiente.

⁴⁴ *Kahan*, "de memoria, cosa que se siente o se sale cuando viene," Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 248, 400-401, 428.

Pixan y el alter ego del mundo salvaje

Pixan es otro componente anímico del hombre que alude a “algo” cubierto, devanado o enredado en el ser humano, como un huso de tejido.⁴⁵ Al momento de la muerte *pixan* se abre, se descascara, desteje, desenmaraña, se destuerce del cuerpo (*ppal ba pixan tu cucutil ppal chahal pixan tu cucutil*).⁴⁶ Evento terminal que insta a preguntarnos si el resultado de la desligadura llevaría a la liberación de *ol* y quizá también de *ik*, vitales para el ser humano, lo cual parece bastante posible, aunque no se especifica en las fuentes.

Pixan se asocia también con la ética humana, con la obligación, la culpa (*kochbezah pixan*), y la manera en la que los individuos se relacionan con los demás al incorporarlo en el maldecir (*keyah pixan*) o lo contrario, en el afecto hacia otras personas, de acuerdo a la siguiente oración: enredé a mi suegro y él a mí (*tin pixantah in haan, tu pixantahenix in han xan*) que señala la empatía mutua entre seres humanos, traducido al español como: “tener ganada la voluntad de otro con amor o beneficios.”⁴⁷

Actualmente se lleva a cabo en Yucatán el popular festejo “*hanal pixan*” o comida de ánimas en el mes de noviembre, cuando se considera que los *pixano’ob* o muertos participan en un festín con los seres vivos, para el cual se deben realizar ceremonias en su memoria y preparar platillos que los alimenten con sus aromas y los mantengan contentos.

En el *Calepino de Motul* encontramos *pix mucnal*, que de acuerdo a Ciudad Real nos habla de “la fiesta de los finados en que cubren las sepulturas;”⁴⁸ posiblemente en referencia al adorno de las tumbas con flores y comida; y en el *Bocabulario de maya than* se habla de ella a través de “la

⁴⁵ Ciudad Real, *op.cit.*, p.643. Bourdin señala que *pixan* es literalmente “cosa que está cubierta”, estableciendo un paralelismo con contenido vs. continente porque de acuerdo con él, al no hacerlo “se pierde de vista la importancia simbólica de la distinción espacial entre lo interno (alma) y lo externo, que es el sentido acaso principal en la topología del individuo humano,” (Bourdin, *op.cit.*, pp. 102, 127), pero como veremos, de acuerdo con los datos que se mostrarán a continuación, esto no es exactamente como nuestro pensamiento occidental nos indica. Numerosas palabras con *pix* refieren a vaina, cubierta, funda, etc. Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp.658-659, Aunque efectivamente no refiere a una cubierta, como una especie de “contenedor,” solamente podemos imaginarlo de manera limitada, con los ejemplos que nos dan los documentos, que son: un huso, quizá como “hilos” devanados en el hombre ¿Cómo una especie de aura o capullo?

⁴⁶ *Bocabulario...*, 1993, p. 104. Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, pp.505.

⁴⁷ Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 332, 339, 495. ¿Entre los nahuas coloniales, cuando se entablaba una amistad estrecha con otra persona, se decía *notonalecapo*, que significa literalmente: “aquel que comparte conmigo el *tonalli*”, que amplía su significado en la frase *notonalecapo*, explicado como “eres mi sol”, pero que quiere decir en realidad, “ambos nacimos en un día, planeta o sino,” (López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 251). En una posible influencia que compartían ciertas personas de acuerdo a su fecha de nacimiento, al calendario, al influjo que los hacía compatibles.

⁴⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, p. 644, ...,2001, p. 495.

sepultura de los muertos:” *pixnal mucnal*⁴⁹ o cobertura del *pixan*, sin festejo, la cual aparentemente refiere sólo al entierro del cuerpo con tierra, que junto con las aplicaciones coloniales de *pixan* de inicios del periodo colonial explicadas a continuación parecería indicarnos diferencias con el sentido actual de *pixan* como la eterna ánima de los muertos que deambula por el cosmos.⁵⁰ Quizá en el pensamiento antiguo *pixan* era un elemento útil en la vida del sujeto y jugaba un papel fundamental al momento de su muerte, pero se quedaba en la tumba, junto con sus huesos, uñas, cabellos, o en la urna de sus cenizas si había sido quemado, lo que permitía que los vivos contaran con restos que guardaban algo de este tipo de energía anímica del personaje al que habían pertenecido.⁵¹ Lugar idóneo para que el ánima del muerto regresara a recibir las ofrendas de sus parientes e hiciera contacto con ellos.

Los nahuas antiguos pensaban que la entidad anímica *tonalli* quedaba parcialmente adherida al cabello que había protegido que no se saliera del cuerpo; además de contenerlo las uñas y los huesos. Torquemada decía que en los cabellos de la parte superior de la cabeza [mollera] “quedaba la memoria de su ánima y [el] día de su nacimiento y muerte,” es decir, lo que había sido su suerte y destino. Era importante que quedaran depositados en el hogar familiar o en el templo del *calpulli* porque el *tonalli* parece haber sido parte de la fuerza familiar que podía ser revitalizada si “se repetía en los descendientes el nombre de los antepasados.” Por ello en la ceremonia del baño náhuatl se acostumbraba otorgar el nombre del abuelo, para restablecer con la vida del niño la continuación de este poder familiar de *tonalli*. Así Sahagún señala que “[...] ponen nombre al niño, de alguno de sus antepasados, para que levante [le transmita] la fortuna y suerte de aquel cuyo nombre le dan.”⁵²

Landa decía que cuando moría una persona importante entre los mayas yucatecos sus hijos hacían estatuas de madera en las que metían las cenizas del difunto, y el cuero del colodrilo [parte posterior de la cabeza] era pegado en un recipiente que enterraban, o también podían conservar el cráneo en los oratorios para pedirles bienestar a cambio de ofrendas.⁵³ Los tzotziles actuales creen, al igual que los nahuas, que su entidad anímica *ch’ulel* se encuentra distribuida en todo el cuerpo;

⁴⁹ *Bocabulario...*, 1993, p. 104. –*nal*: poseedor, Coronel, J., *Arte en lengua maya*, 1998, p. 208.

⁵⁰ Encontramos en el yucateco moderno, por ejemplo, *pixan kimén*: “espíritu del muerto,” Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 659.

⁵¹ El *tonalli* podía ser introducido a otro ser vivo para revitalizar al nuevo dueño, López Austin, *Cuerpo...*, p. 241.

⁵² López Austin, *op.cit.*, pp.232, 368-369. Sahagún, B., *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 1989, p. 400.

⁵³ Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1986, p. 60.

así, las uñas y el cabello lo contienen, por eso los recortes deben ser guardados para evitar que se disperse o se provoque la salida de esta “fuerza vital,” lo cual es un pensamiento común en toda América.⁵⁴ Al momento de la muerte el “alma” debía recoger los recortes para recuperar la energía que se quedó en ellos, porque de no hacerlo no se irá completa, ni en paz, de acuerdo a la señora Rosa Haw de Pustunich, Yucatán.

Hay algunos otros datos que nos proporcionan información sobre las antiguas propiedades terrenales del *pixan*, con la manera de los individuos de relacionarse con la sociedad. Este término se emplea en los vocabularios coloniales también para denominar a una persona agradecida (*ah pixan*), o lo contrario: ingrata, al referirse a ella como si no diera trazas de tener *pixan* (*ix maa nibpixanil*) o, en casos extremos, a personas “desalmadas, sin conciencia” [función vinculada también con *ol* e *ik*], a quienes se les decía que no tenían alma, no tenían *pixan*, estaban muertas (*ix maa pixan*),⁵⁵ pues *pixan* es: “alma que da vida,” [en conjunto con los otros dos componentes anímicos]. Otra frase de los vocabularios coloniales registra la frase “el alma de la bestia muere juntamente con el cuerpo (*yet cimil u cucutil, u pixan baal che*),”⁵⁶ la cual se podría acercar más en su traducción al castellano a:⁵⁷ “junto con la muerte del cuerpo se da la muerte del *pixan*, del cordel del animal silvestre.” Este comentario poco claro que asocia a la entidad analizada con la vida salvaje, al igual que *ah pixan*, “el que es *pixan*,” explicado como “animal que tiene alma racional,”⁵⁸ podría adquirir sentido con algunos datos históricos coloniales y etnográficos que veremos a continuación:

A *pixan* se le vinculaba en vida con la dicha, la felicidad y la buenaventura de un individuo, misma que puede ser modificada por una mala fortuna (*pixin chee*).⁵⁹

El calendario ritual *tzolkin* de 260 días registrado en varios *Chilam Balames* con su secuencia de 20 nombres en combinación con los trece números, brindaba los pronósticos y atributos para los seres humanos de acuerdo a la influencia de la deidad que gobernaba en cada fecha de nacimiento. Las divinidades se agrupaban conforme a los diferentes influjos cardinales que los caracterizaban: Kan, Chicchan, Cimi, Manik, Lamat (este), Muluc, Oc, Chuen, Eb, Ben (norte), Ix,

⁵⁴ López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 240.

⁵⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 392-393, 419, 429, 512.

⁵⁶ *Bocabulario...*, 1993, p. 87.

⁵⁷ *Balchee, u baal chee*, “bestia, bruto, animal silvestre, cordel con que las indias atan a ensartan su telas en hilo para tejerla[s], y atar la tela con el ta[[] cordel, Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, p.77.

⁵⁸ Aparece en el *Diccionario Motul II*, similar en información al *Bocabulario de maya than*, y el *Diccionario de San Francisco*, Barrera, et al., *Diccionario...*, p. 659.

⁵⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 644.

Men, Cib, Caban, Edzanab (oeste), Cauac, Ahau, Imix, Ik, Akbal (sur),⁶⁰ y la descripción de los atributos de cada uno de ellos se ligaba a los de plantas, animales, piedras o elementos de la atmósfera, e indicaban la personalidad, el oficio a los que el individuo tendería en su vida, y de acuerdo a ellos, la propensión de su destino.

Barrera Vásquez elaboró una lista de los pronósticos del calendario de acuerdo a los *Chilam Balam de Maní* y *Kaua* (tabla 1) que manifiestan los 20 signos con sus influjos con un lenguaje esotérico.⁶¹ Por ejemplo, quien naciera en el día *Eb*, que significa instrumento cortante [¿o escalera?], podía tener un futuro de riqueza y nobleza. El atributo anunciado o pronosticado (*mutil*) se manifestaba de manera metafórica en: *ah uitz ts'iu*, el nombre de un ave que regala sus huevos a otros nidos, acto tomado como de benevolencia. *Kan*, por su parte, se vinculaba con *Ix Kan*, u *Yumil Ixim*, Señor(a) del maíz, y se asociaba a este signo con los grandes maestros de los oficios (*ah menob*). Su atributo pronóstico era el ave *ix kokobta*, de melodioso canto, símbolo de felicidad, abundancia, riqueza, y su árbol la importante ceiba roja. Era agüero de sabios. *Cimi*, muerte, en cambio, era un signo muy malo, relacionado con los búhos (*ah cui*), pues sus cantos eran tomados entre los mayas como augurios del deceso. No se especifica el árbol que corresponde a los nacidos en este día, pero se dice que los símbolos del animal y de la planta indican que el individuo tenderá a ser un asesino.⁶²

Entre los nahuas, quienes contaban con un calendario similar al maya, el sacerdote develaba la suerte después del nacimiento de un niño y si la fecha había dictaminado un destino malo, se podía aminorar al escoger otro día bueno para llevar a cabo la ceremonia de incorporación definitiva del influjo sobre su destino, cuando recibiera sus primeros rayos del sol; pero el ritual sólo podía ser postergado dentro de los límites de la trecena en la que se había originado su vida. Con el conocimiento de las tendencias particulares de cada individuo se podía sacar provecho de sus inclinaciones positivas y estar pendiente de las negativas a lo largo de su vida.⁶³

⁶⁰ Bricker, V, Miram, M., *An Encounter of two words, The book of Chilam Balam of Kaua*, 2002, pp. 39, 103.

⁶¹ Barrera proporciona un análisis comparativo de los signos y atributos nahuas y mayas que pueden ser consultados para ampliar la información, además de otras interpretaciones del complejo lenguaje esotérico de los horóscopos mayas, como la de Thompson, E., *Maya hieroglyphics*, pp. 69-89, De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, pp.65-60 que incorpora el análisis de los anteriores autores, y la de Bricker y Miram, *op.cit.*, similar a la de Barrera, que incluye también algunos datos del *Ixil*.

⁶² Bricker y Miram, *op.cit.* ,p.106.*Ix kokobta, Merula grayi, Chicchan*, deidad agrícola chortí, Barrera,V.,A., *Horóscopos mayas*, pp.17-26.Barrera traduce *Eb* como instrumento cortante,diente, "aunque no en el dialecto yucateco," pero de acuerdo a varios vocabularios significa escalera, Barrera, *et al.*, *Diccionario.*, p. 148.

⁶³ El niño no podía ser expuesto a los rayos del sol hasta conocer si la carga del *tonalli* del día del rito de determinación de su suerte sería positiva o negativa, puesto que el astro rey era por excelencia el que

Las expresiones del *Calepino de Motul: pixanil mehen y pixanil al*, que refieren al *pixan* del hijo del padre y de la hija del mismo, respectivamente, según Ciudad Real: “ahijado y ahijada”⁶⁴ no son muy claras, pero quizá refieren al apadrinamiento de niños o jóvenes por personajes maduros, ejemplares, a partir de ciertos ritos, como el descrito para los nahuas, con el fin de que fungieran como guías en sus vidas y mantuvieran un *pixan* armónico con los otros elementos de la sociedad. “Quizá se pensaba que los padrinos “envolvían” o protegían al ahijado con su “capullo,” con su fortuna.”⁶⁵

La mayoría de las características de los seres humanos, de acuerdo con los datos del calendario en los libros *Chilam Balam*, toman como referencia a las de algunos animales, a final de cuentas afines al hombre porque tienen sangre, quienes además fungen como intermediarios entre los hombres y las deidades en el ritual, y representan [junto con las plantas] el mundo sagrado de la madre naturaleza, en donde se encuentran las fuerzas sobrehumanas, fuera de su control.⁶⁶ Gran parte de ellos son aves, quizá por haber sido considerados importantes mensajeros que indicaban al hombre los pronósticos de las deidades y su futuro.⁶⁷

Muchos indígenas actuales creen en la liga espiritual entre una persona y un animal [u otro elemento] compañero designado momentos después de su nacimiento, pero además, ambos tienen la misma suerte o destino, a pesar de que vivan de manera separada.⁶⁸ Los nahuas contemporáneos dicen que el animal acompañante habita en el entorno silvestre y comparte con un humano su entidad anímica *tonalli*. También señalan el día de nacimiento de acuerdo al calendario como determinante de la alianza, temperamento y posición social del individuo en relación con las

brindaba esta entidad anímica. La ceremonia incluía un baño y se otorgaba al infante su nombre y *tonalli* definitivo, temperamento y valor anímico. Se ofrecía el niño a los dioses y solicitaban los dones de la diosa del agua y del dios Ometéotl, para que le concedieran un nuevo soplo divino, como si naciera de nuevo. Los atributos de los veinte signos de los días podían ejercer su influjo dependiendo del sexo del individuo, López Austin, *Cuerpo humano...*, pp.230-234, 399,400-401.

⁶⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, p.644.

⁶⁵ Ruz, Mario H., *com.pers.*

⁶⁶ De la Garza, *El universo sagrado...*, pp. 80, 82. El que no todos los signos tengan características de fauna y flora es debido tal vez a la idea de que no cualquier persona contaba con atributos de ambos grupos; pero también existe la posibilidad de que los escritores mayas elaboraran los registros con los datos que guardaban en su memoria o que tenían a la mano, de modo que pudieron haber omitido las cualidades y defectos representados por los reinos vegetal y animal, principalmente, a los que quizá todo ser debía hacerse acreedor al nacer y formar parte de una vida en la tierra en íntima relación.

⁶⁷ Para los tzeltales de Copanaguatla colonial *uhquel*, mensaje, estaba relacionado con *uhc*, cantar como ave (Ruz, *Copanaguastla...*, p. 231) y en el *Ritual de los Bacabes* yucateco también se emplea *mutil*, ave, noticia, anuncio o *ch'ich'il*, *Ritual de...*,1987, pp. 279, 286, 384, 418, Barrera et al., *Diccionario...*, pp. 135, 542.

⁶⁸ Aguirre Beltrán, G., *Medicina y magia*, p.105.

características del símbolo correspondiente, y es tal el vínculo entre ambos seres, que los accidentes y hasta la muerte que le ocurra a uno repercutirán en el otro. De esta manera el hombre se ve a sí mismo influido por las fuerzas del cosmos en un vínculo con el exterior que lo lleva más allá de los límites de su cuerpo.⁶⁹

Los zinacantecos señalan que cuando los antepasados instalan un *ch'ulel* en el embrión de la persona colocan la misma "alma" en un animal. Ellos explican los impulsos antisociales del hombre que rompe las normas de manera severa con el comportamiento del compañero animal silvestre que anda suelto, que no se encuentra protegido por los dioses en el "corral" sobrenatural donde debía encontrarse albergado en castigo por una mala conducta, y por eso se desbordan sus impulsos, anda libre y violento. Así los mayas de este grupo se naturalizan, se conciben como parte de la vida salvaje al compartir su esencia con la de un compañero de este medio. El equilibrio entre la naturaleza y el mundo social y cultural del hombre se mantiene cuando se siguen las normas establecidas.⁷⁰ Es como una extensión de la personalidad de cada individuo que habita una parte no humana del mundo, un lazo directo entre la persona y la parte del ambiente que no puede regular. Así humanizan también el monte y establecen una comunicación entre éste y la persona.⁷¹

Entre los tzotziles se piensa que "el mal y el bien en el hombre se vinculan con su *uayjel*: alma animal que lo hace uno con la tierra," con la cual se asocia el hombre con la naturaleza y es indispensable en su vida terrena.⁷² Entre los tojolabales *uayjel* es también el elemento anímico del ser humano que comparte las experiencias buenas y malas del animal [compañero] al que se incorpora, y adquiere sus características de manera temporal, mientras ocupa su cuerpo.⁷³ Término en maya de gran importancia y complejidad que también se relaciona con el sueño (*uay*) y con la liberación temporal del alma, de la cual hablaremos en el siguiente apartado.

De acuerdo con lo que hemos visto, *pixan* podría referir a este íntimo enlace del hombre con la naturaleza, representado en la documentación colonial como una liga específica con un animal

⁶⁹ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 417, 430.

⁷⁰ Vogt, E., *Ofrendas para los dioses*, pp. 39, 128-130

⁷¹ Vogt, E., *Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, p. 453. De la Garza añade que el *alter ego* zoomorfo simboliza la parte irracional, incontrolable de la naturaleza humana, es una manera de vincular los aspectos socializados con el mundo desordenado, incontrolable e impulsivo, salvaje. Cuando el comportamiento de un individuo se vuelve antisocial representa la vida pulsional inconsciente del "ello" freudiano que en general se encuentra encerrado. Los ancestros y los dioses, por su parte, fungen como el "super yo" que censura, controla e impide la libre expresión de los deseos inconscientes y la parte humana, social, organizada, De la Garza, *El universo sagrado...*, pp. 110-111.

⁷² Guiteras, C., *Los peligros del alma*, pp. 235.

⁷³ Campos, T., "El sistema médico de los tojolabales," en: *Los legítimos hombres III*, Ruz, M.H., (ed.), p. 175.

silvestre, con su *alter ego*, que explicaba el comportamiento salvaje, instintivo, sin la ética, la moral y el razonamiento que podía presentarse en ciertos momentos en un sujeto, o en algunos individuos incapaces de convivir de manera armónica en sociedad, pero que en la mayoría podía acercarse al modelo que marcaban las normas. Posiblemente *pixan* era visualizado como una especie de cobertura con un lazo divino que albergaba las entidades anímicas vivificantes de la persona, y era otorgado a cada individuo al nacer, de acuerdo con los influjos sagrados diarios, para darle sus características particulares y con ello una tendencia a una buena o mala suerte, dependiente también del esfuerzo del individuo por enderezar su “mala semilla,” o por aprovechar los dones recibidos.

Retornaremos al influjo cardinal sobre las determinaciones de los signos del calendario para señalar que, aun cuando no es muy claro, observamos que la tendencia de los seres humanos a ser médicos tiene su origen en el oeste, punto que se asocia con el inframundo. Ascendiente que posiblemente ayudaba al sanador en su labor pues, como veremos en el capítulo correspondiente, ellos tendrán que visitar frecuentemente esa región del cosmos para aliviar a los enfermos, asesorados muchas veces por sus propios antepasados. Dominio cardinal que contribuye a la formación de grandes líderes, de los maestros en el hablar y en el hacer, junto con el sabio, influido por el oriente, vinculado con el sagrado y poderoso sol cuya irradiación en su fase benéfica se encuentra ligada a la sapiencia. En el norte y sur son aun menos evidentes las asociaciones que se presentan, como las de ciertos días influidos por la primera dirección y otorgan sus características a algunas de las gentes simples, comunes, mientras que la segunda parece relacionar a dos de los signos vinculados con la lujuria, uno de ellos: *ik*, aire, lascivia atribuida muchas veces a los vientos personificados en el *Ritual de los Bacabes*.⁷⁴

No contamos con explicaciones sobre la influencia de la rueda de los 13 números del tzolkin, pero posiblemente le brindaba ciertas cualidades al pronóstico del individuo al combinarse con las del nombre. Entre los adivinadores mayas actuales de Chichicasteñango y Momostenango los números bajos obtenidos como 1, 2 y 3 le otorgan características suaves al augurio del día, mientras que los altos, como 11, 12 y 13 violentas, y 7,8, 9 intermedias. A pesar de que algunos días pueden

⁷⁴ Pues se introducen por cualquier orificio de los seres humanos causándoles enfermedades. Tema del que también abundaremos en el siguiente capítulo.

tener tendencias fuertes, no son absolutamente buenos o malos, como *Ik'*, que es generalmente negativo, pero si se acompaña de los números 1, 6 y 8, puede tomarse como positivo.⁷⁵

Para finalizar este punto señalaremos que en el *Chilam Balam de K'aua* hay un comentario que tal vez nos podría hablar ya de la idea del *pixan* como ánima que escapa al lugar de los muertos, al señalar el riesgo de sangrar a una persona dormida, por la posibilidad de que abandone su cuerpo (*lic bin u hokol u pixan ychil u uenel*).⁷⁶ Estas líneas se encuentran en la sección del volumen 1, donde se apunta en castellano y en tercera persona: “Resetaz en lengua maya para que los indios puedan entender esta medesina.” Recordemos que Bricker y Miram lo mencionan como un posible indicativo de la participación de un escritor español, o alguien con mucha influencia europea, lo cual parece reforzarse al especificar que las líneas están plasmadas en “el lenguaje de ellos,” los indígenas.⁷⁷ Lo anterior estimula a preguntarnos si la manera de entender el *pixan* maya por parte de los españoles fue la causa de que este término fuera tomando como el equivalente al espíritu de los muertos, a partir del periodo colonial, para dejar sus connotaciones terrenales de enlace del hombre con el mundo silvestre, destino y explicación del comportamiento social.

Los viajes del “alma” y la transfiguración del hombre

[...] bajo la protección de la oscuridad
el alma se sienta en la punta de la nariz de su dueño,
contempla el mundo y vagabundea fuera de su cuerpo.”⁷⁸

Palabras de un zinacanteco.

El llamado nagualismo es el don poco común o extraordinario de ciertos hombres con poderes especiales para transformarse en animales, plantas, objetos o fenómenos meteorológicos, mediante la exteriorización voluntaria de una de sus entidades anímicas de manera transitoria, y es una idea común en Mesoamérica desde tiempos antiguos. El *alter ego* o *tonalismo* que vimos en el segmento pasado ha sido confundido con frecuencia con el nagualismo, porque ambos conceptos hablan de la inclusión del “alma” en otros seres o elementos que comparten de manera recíproca

⁷⁵ Tedlock, B., *Time in the highland maya*, pp. 107-108.

⁷⁶ Quizá porque en el sueño se externa el espíritu para ir a lugares lejanos, lo cual aunado a la apertura del cuerpo podría ser mortal. Tema que ampliaremos en el siguiente capítulo.

⁷⁷ Bricker y Miram señalan que las aportaciones españolas se incorporaron posiblemente a finales del periodo colonial a partir de que Pacheco, uno de sus dueños, adquirió el *Chilam Balam de K'aua*, y que tal vez fue él mismo el compilador de textos europeos que trató de hacerlo accesible a la lengua maya, Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 103, 145, 264.

⁷⁸ Laughlin, R., Karasik, C., *Zinacantán, canto y sueño*, p. 19.

daños, beneficios, destino, y en ambos es importante el día de nacimiento de la persona; pero a diferencia del nagualismo, en el *tonalismo* el vínculo con el compañero es establecido de manera individual desde los primeros días del nacimiento, de manera permanente hasta la muerte y es característico de todos y cada uno de los seres humanos.⁷⁹

Hay entradas en los vocabularios coloniales yucatecos que refieren a la transformación del individuo en fauna, con una evidente carga de clasificación satánica otorgada por los redactores cristianos. Así se describe *uaay* como: "familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede al tal animal, le sucede también el brujo, del cual es familiar." Se decía por ejemplo: *yan uuay chamac*, tiene por familiar a una zorra," o brujo que toma figura de zorra (*ah uaychamac*), de gato (*ah uaymiztun*),⁸⁰ o de jaguar (*ah uaay balam*).⁸¹

Como se podrá observar, los títulos de estos poderosos personajes con capacidad de tomar "figura fantástica de otro" (*uaayinah*) derivan de la raíz *uay*. Ésta se relaciona con el sueño, con ver visiones como entre sueños, y tiene muchas derivaciones que refieren al especial estado de conciencia que se manifiesta en el mismo, pues al parecer se pensaba, como lo hacen hoy varios grupos indígenas, que en el sueño todos los seres humanos externalizan el espíritu para transportarse a lugares lejanos, y también es el medio para transmutarse en elementos de la naturaleza y de adquirir sus poderes si se es capaz de ello.⁸² Además del sueño había otras formas de estimular la salida del ánimo, pero de ellas hablaremos en los capítulos siguientes por su importancia en la labor de varios de los médicos.

En el obispado de Chiapa a finales del siglo XVII y principios del XVIII, la máxima autoridad religiosa, Núñez de la Vega, decía que los naguales podían tomar forma de astros, aves, peces, hormigas, ratones, lechuzas y murciélagos,⁸³ y en el informe rendido, al obispo Estévez en 1813 por Bartolomé de Granado, cura de Yaxcabá, Yucatán, se menciona la creencia en la metamorfosis de algunas personas en animales por parte de los indígenas que habitaron en su curato a finales del siglo XVIII y principios del XIX: "[...] en un pueblo donde administré más allá de cuarenta años, un

⁷⁹ López Austin, *Cuerpo...*, pp.417, 430. Los mayas recibieron una fuerte influencia náhuatl en el periodo Posclásico. "La palabra nagual, al parecer, designaba a todo hombre con poderes sobrenaturales de transformación y videncia," De la Garza, M., *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 36.

⁸⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 50, 259, 746.

⁸¹ *Bocabulario...*, 1993, p. 155.

⁸² Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario maya*, pp.915-916. Ciudad Real, *op.cit.*, p.746. De la Garza, M., *Sueño y...*, p.36.

⁸³ Núñez de la Vega, F., *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, C.P: IX, § XI, 1988, p. 757.

viejo en artículo de muerte, me declaró que por arte diabólica tenía sus transformaciones [...].”⁸⁴ Tema que vuelve a abordar en otra parte del mismo texto, aunque con escepticismo, al atribuir las ideas de transmutación de una jovencita en ave, a su mundo onírico:

[...] y en aquella misma jurisdicción una muchacha, como diez o doce años [...] me dijo que llevada por algunos brujos, la transformaban en pájaro....Es verosímil que impresionada de los cuentos de brujos, que suele haber entre ellos, lo hubiese soñado con tal viveza, que le hubiese parecido realidad.⁸⁵

Entre los nahuas y los tzeltales actuales se le llama *nagual* al brujo y al ser en el que se transforma; capacidad que involucra “algo” en su corazón o en su vientre que de día descansa y de noche se exterioriza para ser enviado a vagar por su poseedor.⁸⁶

El calor solar kin- kinam

Kinam, significa fuerza, reciura, fortaleza, viene de la raíz *kin*, sol y muchas de las palabras derivadas de ella hablan de “calor.” Las plantas, las piedras y los animales albergan *kinam*. En los textos coloniales se relaciona con la fortaleza o ferocidad de una persona o animal que inspira temor, respeto y veneración.⁸⁷ De acuerdo con mayas yucatecos de mediados del siglo XX, *kinam* era cierta fuerza emanada por algunas personas, fauna o piedras, que afectaba la conducta y podía enfermar a quienes se encontraran cerca de ellos.⁸⁸ Los tzotziles consideraban que los que contactaban con frecuencia a las deidades y los viejos, acumulaban “calor” en sus corazones y causaban temor, pues su poder dañaba a los que no tenían suficiente vigor para resistir sus influjos.⁸⁹

Al parecer los mayas coloniales pensaban que al nacer el hombre recibía un don o “calor” solar que podía llegar a ser poderosamente fuerte (*kinam*). Regalo que coincide en algunos aspectos con el *tonalli* de los antiguos nahuas, pues también refiere al “calor” del astro rey. El *tonalli* se involucraba con las variaciones en la temperatura del hombre, lo tenían todos los seres vivos, los objetos, se acumulaba en el humano conforme envejecía, era un elemento importante en el

⁸⁴ Del Granado, B., *Los indios de Yucatán*, 1937, p. 8-9.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Jacaltecos de Guatemala de principios del siglo XX mencionan la distinción entre el vínculo de los hombres con animales y la facultad de algunos personajes con poderes especiales para transformarse en ellos u objetos, y consideran que la primera concepción pudo haber dado origen a la segunda, López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 105, 421-422, 424,427, 430, 584.

⁸⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 424-425.

⁸⁸ Villa Rojas, A., “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán,” en: *Anales de antropología*, pp. 22-23.

⁸⁹ Guiteras, *op.cit.*, p. 248.

funcionamiento del organismo, condicionante de la salud, generador de enfermedades, y se decía que al asustarse una persona lo abandonaba su *tonalli* como si alguien le hubiera echado agua.⁹⁰ Es decir, como si se enfriara.

Así, *kinam* parece haber aludido al “calor” y la “fuerza” que poseían los líderes y los sabios, como una “emanación” virtuosa alimentada por el sol, e incrementada con los años, que llegaba a tener tal magnitud que afectaba a los débiles. Lo anterior podría confirmarse en la traducción al español de los documentos del periodo colonial en los que se encuentra registrado *ah kinam*, como una persona que causa espanto, temor y reverencia; al igual que *ah kinam than*, líder importante, orador, a quien “nadie le osa hablar por miedo o respeto.”⁹¹ Posiblemente en el *Chilam Balam de Kaua* se alude a este tipo de daño en una receta para “medicinar la fiebre causada por hombres viejos,” aunque en este caso no se menciona la palabra maya *kinam*.⁹² Resulta pues que, al igual que numerosos elementos en esta cultura, esta “energía” otorgada por el sol tiene la propiedad de ser benéfica o maléfica.⁹³

Lo anterior significa que *kinam* funcionaba también como un marcador de la posición dentro de la sociedad maya, y en general lo tenían los individuos nobles. La gente común no lo adquiría más que al envejecer, como ya mencionamos, si llegaba a hacerlo, y entonces también pasaba a ocupar una posición especial en la sociedad por su sapiencia. En la siguiente frase se observa la asociación de *kinam* o gran “calor” otorgado por el astro rey con un gobernante, pero en ella se recomienda al líder no esperar que tan sólo por ser poseedor de esta virtud tenga garantizado el éxito en su labor: “*maa a uaalcunic a uol tu tan kinam a tepal, a uinicil*,”⁹⁴ que podría traducirse como: no confíes en el “calor” solar intenso del *ol* de tu pecho, de tu reinado, de tu humanidad, en la fortaleza de tu persona, de tu majestad. En donde vale la pena resaltar la relación del gran “calor” solar con *ol*-pecho, además de parecer que el individuo se hace acreedor al término *uinicil* como una tendencia hacia la perfección del hombre asociada con *kinam*.⁹⁵

⁹⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 230, 233, 236-237, 288, 289, 401.

⁹¹ Ciudad Real, *Calepino de...* 1995, p. 29.

⁹² Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 328

⁹³ Su fase benévola es encontrada igualmente en las plantas medicinales a manera de don sagrado para ayudar a aliviar las enfermedades, Ver capítulo: “Terapias medicinales.”

⁹⁴ Ciudad Real, *Calepino de...* ,1995, p.703.

⁹⁵ La asociación de *kinam* como un don divino característico de los hombres importantes dentro de la jerarquía maya, que proporcionaba sabiduría y poder para tomar decisiones que favorecieran a los pueblos que gobernaban se manifiesta también en una entrada en la que se presenta a este calor como sagrado, quizá en referencia a algún líder que buscaba el reconociendo de sus virtudes para que lo respetaran. Esta es *matan-kinam*, *matan muk*, limosna de *kinam*, de fuerza, traducido como “milagro para ampararse y

En el *Chilam Balam de Maní*, en las relaciones de los astros y las partes del cuerpo, se vincula al corazón-vientre con el sol y en el *Kaua* solamente con el primero.⁹⁶ La relación del sol con el corazón y el estómago se presenta en un anónimo español de 1554 y en la *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos* de Rodrigo Zamorano, en los cuales se basa mucha de la información del *Kaua* (fig. 5).⁹⁷ La unión del corazón con el astro rey no es de extrañar, pues en varias religiones del mundo se puede encontrar por la importancia de ambos en la vida del hombre;⁹⁸ pero en otra parte del mismo *Kaua*, en donde también se señala la influencia del sol con el corazón y las entrañas en general, se le suma la garganta, que como veremos en el siguiente punto, tiene una fuerte connotación de “fuerza y poder” en el hombre: “[...] de la garganta al corazón y las entrañas (*soc lic yahau lil ya puczical lic yulel ta homtaniil*) se encuentran bajo el reino del sol,”⁹⁹ en otra posible adaptación de la información europea al pensamiento del escritor indígena.

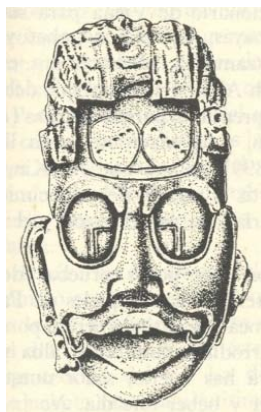


Imagen 3.- *Kin*, energía solar vital del ser humano. Cabeza de la deidad solar, Palacio de Palenque Tomado de Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, p. 291.

Al parecer el calor solar moderado (*kin*) o intenso (*kinam*) podría haberse encontrado íntimamente ligado con *ol*, la esencia del hombre que se albergaba, se concentraba en sus entrañas y sangre¹⁰⁰ y como hemos visto probablemente el individuo maya común, no anciano, sacerdote o gobernante parecía que poseía un “calor” solar moderado, que al igual que el *tonalli* náhuatl se

favorecerse.” Recordemos la gran tendencia de las personas con linaje a difundir su historia familiar para obtener prebendas y privilegios en sus vidas y que el *kinam* de una persona otorgaba sabiduría, poder, bravura a una persona. Por eso cuando un individuo no era capaz de enfrentar retos fuertes se decía que no tenía *kinam*: *maabal kinam*: “nada o poco puede” hacer, ., pp. 477, 512.

⁹⁶ Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 55, 77 y 79.

⁹⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 26, 154. Zamorano, R., *Cronología y reportorio de la razón de los tiempos*, 1594, p. 95 r.

⁹⁸ Nájera, M., *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, pp.145-146.

⁹⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.145.

¹⁰⁰ Para los tzotziles actuales el corazón también es el reservorio del fuego, Guiteras, *op.cit.*, p. 211.

podía desequilibrar ocasionando que padeciera males “fríos” al perder el calor solar, o excesivamente “calientes,” como veremos en el capítulo sobre enfermedades.

Cux, por su parte, es un término que refiere a “algo vivo” [y tiene ciertas coincidencias con *kinam*], pues el primero se asocia con vida-calor-fuego y se aplica a las brasas y al carbón encendido.¹⁰¹ Como recordaremos, relacionar *ol* con *cux*, cosa viva-calor,¹⁰² refiere al juicio, la prudencia, la madurez, como un “centro vivo” (*cux ol*), posiblemente también por el don o cualidad que otorga cierto “calor” en las personas. Así, *cux* se vincula con un individuo que ya puede mantener relaciones sexuales, es capaz de aconsejar a otras personas, tiene actitudes prudentes y discretas.¹⁰³ Otra unión entre *ol* y *cux* refiere cuando el individuo adquiere su estado de consciencia al volver en sí después de un desmayo o borrachera (*cuxtal ol*).¹⁰⁴

En el vocabulario tzeltal de Copanaguastla se encuentra también, al parecer, la vinculación vida-calor-“centro,” pues otra de las denominaciones de alma registrada por Ara es *caghtaghib caltzilen*. El primer término, de acuerdo a algunas asociaciones con otras palabras que refieren a candela, candelero, aunque no del todo claras, podría pensarse aproximadamente como una “[...] llama como imagen del alma, en donde *caghtaghib* equivaldría a “recipiente.”¹⁰⁵

Esta relación del calor con la vida puede resultar muy evidente, pues con la muerte deviene el enfriamiento de los seres humanos, pero como hemos visto el “calor” otorgado por el sol parece haber tenido connotaciones mucho más complejas de divinidad, sabiduría y perfección en el pensamiento maya.

A continuación abordaremos el cuello del ser humano que, como hemos visto al igual que las entrañas, podría haberse vinculado de manera especial con el astro rey, quizá por ser un importante punto vinculado con la fortaleza del individuo, o todo lo contrario, con la pérdida de la energía vital y la enfermedad.

La garganta- cuello: “talón de Aquiles” maya

Cal, abertura, “garganta o cuello,” es también sinónimo de “fuerza y poder para hacer algo.” Ahí se encuentran las cuerdas bucales, por lo que *cal* es también “la voz que uno tiene,” es el lugar donde se emiten las valiosas palabras. Pareciera como si la garganta hubiera sido percibida por los

¹⁰¹ Bourdin, *op.cit.*, p. 128.

¹⁰² Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 149.

¹⁰³ Bourdin, *op.cit.*, p.125.

¹⁰⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, pp.128-129.

¹⁰⁵ Ruz, *Copanaguastla...*, pp.100, 104.

indígenas como un importante punto de concentración de energía de los seres humanos y, quizá por lo mismo, un lugar clave para la entrada de padecimientos enviados por las deidades, pues *koch*, “garguero o gaznate por donde pasa la comida y la nuez de la garganta,” también alude a la “enfermedad como efecto de la culpa” y es un término que forma parte de los vocablos empleados para denominar numerosos padecimientos.¹⁰⁶

Ul es traducido en los vocabularios como el “tragadero por donde pasa la comida, gaznate o nuez de la garganta,” y parece vincularse igualmente con otro tipo de miserias del hombre enviadas por las deidades por no cumplir con sus obligaciones, pues se emplea en la expresión: *culaanech tu yul a keban; tu yul yit a keban*, que podría traducirse aproximadamente como padezco “pobreza por el pecado de mi garganta.”¹⁰⁷

El encantamiento para el Frenesí Jaguar-Guacamaya (Mo Tancas Balam), podría describir algunos glifos del *Códice Dresde* respecto a la relación garganta-males, pues en el libro prehispánico aparece *Ixchel* con animales sobre sus hombros, como la diosa lunar que envía la enfermedad a manera de castigo por la culpa o *koch*, mismo término en maya que denota a la garganta, a través de un dibujo en forma de gancho o espiral truncada.¹⁰⁸ Para los nahuas, los dioses hacían llegar sus fuerzas a la tierra con un movimiento de giro,¹⁰⁹ probablemente como la espiral maya de *Ixchel*. De esta manera, en el *Ritual de los Bacabes* parece posible que *koch* también fuera la saeta mandada por la diosa, que desencadena la enfermedad como *himel*,¹¹⁰ flecha que se lanzará a la garganta de algún individuo; sitio clave para atacarlo, como se lee a continuación:

[...] Habréis de lanzar hinchazones, todo esto le entrará en el gaznate [*yul*] con sangrados, con sangre coagulante, habréis de lanzar hachas, habréis de lanzar flechas para que se le llaguen los brazos; se lanzarán a montones para que todos se introduzcan hasta desollarle la espalda. Lanzadle ganchos hasta que sangre, y que le entren en los dientes. Lanzadle de las cochinillas malignas, Chacal *Ix Chel* “*ix-chel-la roja*”; y, y, y, de las cochinillas malignas *Ix Bolon Puc*, “La de los nueve cerros,” que todo le entre en la sangre, en el estómago [...].¹¹¹

¹⁰⁶ *Cal*, “cosa abierta y desembarazada; boca de pozo, horno o puerta de casa, de cenote, de herida,” Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 105, 428-429.

¹⁰⁷ *Ul*, caracol pequeño, Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 377, 763.

¹⁰⁸ Thompson, E., *Un comentario al código de Dresde*, pp. 41, 123, 128, 130, 135, 137. Ciudad Real, *op.cit.*, p. 388.

¹⁰⁹ López Austin, *op.cit.*, p.228.

¹¹⁰ *Him*, tiro o flecha, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 211.

¹¹¹ *Ritual de los...*, 1987, pp. 274--276.

En el *Ritual de los Bacabes*, en el encantamiento para el Frenesí Ix Hun Pedz Kin, después de hablar de la introducción del mal deslizándose en lo húmedo, por el ano, por los ojos, se señala que “Habrà de lanzàrsele hasta el garguero blanco, rojo,”¹¹² que podría dar la idea de la entrada de la enfermedad por el cuello, aun cuando también podría usarse esta palabra como analogía del propio “cuello” del intestino, del recto, hacia el exterior: el recto.

En el *Chilam Balam de Maní* se señala la influencia de la constelación de Tauro sobre el cuello del hombre de la astrología europea, y es significativo que en los pronósticos a las personas nacidas bajo la constelación del toro en el *Nah*, *Maní* y *Kaua* se les vislumbrara un panorama de vida poco alentador. Lo anterior parece concluirse por la influencia astral permanente sobre el cuello de los nacidos en este mes, zona tan sensible al ataque de los males en la perspectiva indígena. Por lo mismo en el *Kaua* se agrega que los nacidos en abril serán “unos sufridos,”¹¹³ al parecer en otro ejemplo de adecuación de la información copiada a partir de los documentos europeos al pensamiento maya.

La relación podría ser: símbolo de un animal estelar con cuernos, como el toro [quizá en una resignificación toro/venado¹¹⁴] que influye en la garganta, compaginado con la idea de la introducción de la enfermedad al cuello al ser atacado con una cornada (*kochah*); asociación que pudo haber tomado el escritor maya porque varias de las maneras de expresar la enfermedad, como veremos en el capítulo próximo, incluyen los términos *zay*, encajar, *hul*, ensartar y *chuucah*, alcanzar a otro siguiéndole, y podría coincidir con el comportamiento de un toro bravo frente a una persona. De acuerdo a un *ah men* maya yucateco en el término *k'óoch*, que significa también cargar en la cabeza o soportar [cuello-cabeza] y “cornear toro,” el ataque de este animal remite a la enfermedad que entra al hombre por esta parte, como la flecha de Ixchel.¹¹⁵

En el *Ritual de los Bacabes* parece percibirse a la garganta hasta como un centro cósmico, pues se dice ¿Cuál viene siendo el símbolo del agujero de tu garganta (*u hol a cal*)? El tronco de la garganta, garganta-ceiba (*u yax cal*) es equivalente a una cuerda hueca (*hobon tab*).¹¹⁶ Así surgen varias preguntas como: ¿la garganta sería concebida como una zona de convergencia anímica, de

¹¹² *Ritual de los...*,1987, p. 322.

¹¹³ Pérez, *Códice...*,1949, pp.13, 55, 77 y 79. Nah y Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p. 17, Gubler, R., Bolles, D., *The book of Chilam Balam of Nah*, 2000, p. 69; Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 243.

¹¹⁴ Ruz, Mario H., *com.pers.*

¹¹⁵ Fidencio Briceño, *com. pers. Kochah*, “cornar o dar cornada, *tu kochaben vacas tu xulub*, díome el toro una cornada, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 158, 247, 326, 388, 428.

¹¹⁶ Arzápalo traduce *yax cal* como el tronco de la garganta, *Ritual de los...*, 1987, p. 361. *Hobon* es cosa hueca de acuerdo al Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 316.

acción especial de *ol* en el cuerpo? ¿Existiría la posibilidad de que la garganta hubiera sido un lugar vinculado con el desequilibrio del “calor” asociado con *ol*, con su disminución o incremento en el ser humano?¹¹⁷ ¿Sería pensada como una puerta de pérdida o incorporación de esta entidad anímica y de *ik*, de confluencia de ambas, o un lugar trascendental en su paso?,¹¹⁸ más allá del evidente fluir del anhélito (*ik*) del tórax al exterior en la respiración.¹¹⁹ Recordemos la asociación garganta-entrañas bajo el influjo del sol mostrada en el *Chilam Balam de Kaua*, que nos refiere a la vinculación entre la esencia o “centro” del individuo y la zona donde se originan las palabras, lugar de poder y fuerza. Enlace que no es de extrañar si consideramos la importancia de las mismas. Tanto, que las emitidas por los terapeutas eran capaces de combatir las enfermedades.¹²⁰

En varios grupos mayas actuales hay partes del cuerpo que incorporan el término “cuello” y que parecen no ser únicamente asociaciones evidentes que refieren al adelgazamiento de algunas partes de la persona, sino también posibles relaciones con un especial significado anímico, como las corvas, la muñeca, el tobillo, y el propio cuello, que implican una ruptura en la continuidad del cuerpo. Son áreas escogidas para diagnosticar la enfermedad mediante el pulso, por la percepción del latido del corazón con mayor intensidad, y algunos piensan que son óptimas para “hablar” con el espíritu de la sangre,¹²¹ pero también son zonas de ataque de fuerzas malignas. Para los nahuas las articulaciones son el albergue de “fuerza vital” y por eso se les considera puntos delicados por los que pueden introducirse a las personas seres malignos que se esconden entre los huesos. Esa es la razón por la que a los niños les untan las coyunturas con ceniza para protegerlos de energías negativas, como las que emana una mujer que acababa de parir, porque si no lo hacen, sus articulaciones se “aflojarán.”¹²² Para los zinacantecos, al igual que para otros mayas de Chiapas,

¹¹⁷ El *tonalli* y el crecimiento se manifestaban en el cuello en uno de las abusiones nahuas que recopiló Sahagún, pues decía que durante los temblores los padres tomaban del cuello a sus hijos para que no se inhibiera el crecimiento y maduraran pronto, porque si no lo hacían crecerían con dificultad, se lo llevaría el temblor [¿qué al abrirse la tierra traía consigo seres ávidos de calor provenientes del inframundo?] y por eso los rociaban con agua en la cara, pues como al *tonalli* le gustaba este líquido posiblemente era un modo de atracción del mismo, López Austin, A., *Augurios y abusiones*, pp. 75 y 240. Ampliaremos sobre la atracción de las fuerzas anímicas mediante el agua en “Terapias curativas.”

¹¹⁸ Los tzeltales de Pinola coinciden en cierta medida con lo anterior, pues piensan que el espíritu *ch'ulel* se encuentra en el corazón o en la garganta, Hermitte, E., *Poder sobrenatural y control social*, p. 49.

¹¹⁹ Bourdin también se pregunta si habría una asociación de ideas de tipo metonímico entre la garganta, en tanto a órgano de la voz y la respiración, por una parte, y por la otra al denominado *ik* “aliento, espíritu,” Bourdin, *op.cit.*, p. 400.

¹²⁰ Ver “El poder de las palabras.”

¹²¹ Como veremos en el capítulo IV.

¹²² También entre los mayas de Chiapas, Ruz, Mario H., *com.pers.*

éstos también son consideradas sitios de ataque de entes dañinos que succionan la energía de las personas.”¹²³ Los rarámuris, por su parte, piensan que el o las “almas” del ser humano se ubican en el pecho, en la cabeza, mientras que en las articulaciones se encuentran almas menores, puntos del cuerpo que por ser “intervalos” del mismo, se vuelven vulnerables a la entrada de ciertos males.¹²⁴

Regresemos a los mayas yucatecos coloniales para recordar que el *pixan*, como hemos visto, parece haber sido considerado como una cobertura de la o las entidades anímicas que enreda el cuerpo del ser humano como un uso de tejido. Devanadura que tal vez se pensaba que tenía lugares delicados, no tan cubiertos, por lo que podrían haber sido concebidos como puntos clave de acceso o salida energética del individuo. En el último capítulo veremos terapias curativas coloniales que indican la frotación de las coyunturas con plantas con el fin de reincorporar al enfermo la “energía” o “calor” vitales necesarios. Zona elegida posiblemente por la idea de “huecos” de acceso directo a las energías vitales del individuo.

Para terminar esta sección mencionaremos que el lexema *cal* forma parte de algunas expresiones que se asocian con actividades técnicas, actitudes y comportamientos sociales, estados de ánimo y gestos [posiblemente por su asociación con *ik*, *ol* y *pixan*]. Por ejemplo se manifiesta en el enojo, al angostarse la garganta (*kaapan cal*); al adulterar, que da la idea de traicionar, dar la espalda (*calpachtah*); forzar u obligar, agarrar por el cuello (*chac cal*); en el deleite o gusto por alguna cosa, de modo semejante al uso de *chii*, boca (*hidzaan tii cal*, *hidzaan tii chii*), incluso el deleite por “estar amancebado,”¹²⁵ así como al abrazar (*mek cal*) en relación al poderoso que ayuda al pobre.¹²⁶

Otros conceptos sobre percepción, comprensión y razonamiento

Ich son “los ojos, la vista, mirar.” También significa rostro, cara, faz, gesto o aspecto, con lo cual se hace referencia a la apariencia del hombre a los ojos de los demás y también a su esencia mostrada en la vista, ya que *ich* igualmente significa “dentro y cara,”¹²⁷ posiblemente como manifestación de lo que se “es” en esencia y es percibido por el “otro” a través de los ojos, lo que en español podría expresarse como “las ventanas del alma.”¹²⁸ Concepto muy parecido al *Ixtli* náhuatl, que puede ser traducido como el ojo y el rostro, pero que en la frase *in ixtli in yóllotl* hace énfasis en

¹²³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 177-178, 235, 363.

¹²⁴ Aguado, *op.cit.*, p. 212.

¹²⁵ Bourdin, *op.cit.*, pp. 303-307.

¹²⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 105-107, 518.

¹²⁷ Ciudad Real, *op.cit.*, p.381.

¹²⁸ Bourdin, *op.cit.*, p. 222.

la vida anímica de la persona: en los ojos y el corazón, en los cuales “[...] se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento para integrar una conciencia plena” que se encuentra en comunicación con el mundo exterior.¹²⁹ Idea aplicada por los mayas, pero al vincular de manera especial al oído con el “centro” del hombre (*ol*), como mencionamos antes, pues al oír se pensaba que se unían todos los sentidos, junto con el instinto (*uubah olal*), de tal manera que el “centro” fuera capaz de comprender en todo su potencial y captar a plenitud. Por eso *u'b* también es entender y todos los sentidos corporales se manifiestan en *cucutil uubah*.¹³⁰

El gusto se vincula con el catar (*tumut, tumtah, tumte*), que viene de *tum* “considerar, experimentar, arbitrar, deliberar, ordenar, trazar, dar orden en un negocio y pensarlo bien [...]”,¹³¹ mientras que *talah*, tocar, palpar, refiere a todo aquello que “viene a donde yo estoy”,¹³² posiblemente al explicar el acercamiento, el contacto directo, la ocurrencia de otros elementos del cosmos con el cuerpo del individuo que se sienten, perciben y causan una sensación.

Bobok nii, es “oler para buscar por el rastro,” ya sean olores agradables o no, que en *ah bobat* y *bobatil t'an* se asocia también con adivinar, pronosticar, profetizar, similar a lo que decimos hoy en español como “tener buen olfato” cuando alguien tiene facilidad para seguir pistas y encontrar lo que quiere, como los perros.¹³³

Tucul, pensamiento, por su parte, es también imaginación, intención, propósito y establece un paralelo con la acción física de “amontonar;” es decir, examinar diversas cosas agrupándolas en un mismo y único conjunto; refiere al carácter sintético de las operaciones intelectuales, racionales y puede también involucrar la contemplación como un pensamiento elevado en *caanal tucul*.¹³⁴

Cabe señalar que en la documentación colonial en maya muy pocas palabras asocian al cerebro (*dzom*: cosa húmeda)¹³⁵ con el razonamiento pues, como vimos líneas arriba, este tipo de

¹²⁹ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp.214-215. Entre los tzeltales de Cancuc cuando se habla de cabeza como uno de los centros de conciencia no se emplea con frecuencia la palabra *jol*, cabeza, como si se hace con *sitkelawiti*, que literalmente refiere a: “mis ojos-rostro,” con lo que, al parecer, se enfatiza su carácter de centro de percepción sensorial en que la vista tiene un papel preponderante, Pitarch, P., *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, p.124.

¹³⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 140, 751. En la actualidad *u'bah*, son todos los sentidos corporales excepto la vista, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 896.

¹³¹ Barrera, *op.cit.*, pp. 820-821.

¹³² Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.692, 730.

¹³³ *Uts'* también es oler, respirar, arrugar, doblar, quizá por esta acción en la nariz al inhalar algo agradable, que no ocasione disgusto. Mientras que en *tsukul ik'tah*, se habla de husmear y olfatear, un montón o porción de aire, Barrera *et al.*, *op.cit.*, pp. 59, 866-867, 902-903.

¹³⁴ Bourdin, *op.cit.*, pp.114-116, 144.

¹³⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 220.

funciones se relacionaban entre los indígenas más bien con el “centro” del individuo (*ol*) con cierta participación de *ik*. Posiblemente después del contacto con los europeos este tipo de labores empezaron a ser vinculadas por los mayas con el cerebro, la cabeza, al igual que el lenguaje,¹³⁶ pues encontramos en nuestros datos: *than dzom* para referir al “sesudo, de muchos sesos,” al igual que al vocinglero, al que tiene voz recia y a la capacidad de comprensión en la frase: “no es poco mi seso para entenderlo” (*maa chan in dzomel in nucte*).¹³⁷

Pol, cabeza, que también se emplea para nombrar a “los cabellos de la cabeza, junto con la cabeza misma,” se relaciona con el “ingenio y la habilidad para aprender,” mismas cualidades que en otra entrada del *Calepino de Motul* se atribuyen a *ol* en asociación con *ik*,¹³⁸ Recordemos la importancia que le otorgaban los nahuas antiguos al cabello, por haber sido considerado como una barrera de protección para que no se saliera de sus cuerpo el *tonalli*, y a la vez ser contenedor de esta fuerza vital.¹³⁹

El número de términos respecto a la cabeza en general, como señala Ruz en su análisis del vocabulario tzeltal colonial de Copanaguastla, nos muestra la importancia de la misma, por ubicarse ahí gran parte de los órganos de relación que marcaban, además, la autoridad y nobleza de una persona a través de sus adornos y arreglos.¹⁴⁰

Las ideas del cuerpo humano aportadas por los españoles

Como ya hemos visto, las teorías de Galeno fueron fundamentales en la medicina de la Nueva España.¹⁴¹ Su pensamiento sobre la fisiología del cuerpo partía de la relación de los humores con los cuatro elementos fundamentales del universo: aire, agua, fuego y tierra, ordenados entre sí según sus paridades opuestas: lo frío y lo húmedo que correspondían al agua, lo cálido y lo seco al fuego, lo cálido y lo húmedo al aire y lo frío y lo seco a la tierra.¹⁴² Este médico pensaba que lo que hacía que el organismo humano cumpliera con sus funciones eran sus propias potencias naturales, sus *dynamis*. El *pneuma* era el espíritu, el soplo de la vida, viento, hálito, formado por partículas muy pequeñas, aunque no era algo inmaterial, ni relacionado con el alma. De éste procedía toda

¹³⁶ Ampliaremos este tema más adelante.

¹³⁷ Ciudad Real, *op.cit.*, p. 735, Bourdin, *op.cit.*, p. 219.

¹³⁸ Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 385, 648.

¹³⁹ López Austin, *op.cit.*, pp. 232, 240, 368-369.

¹⁴⁰ Ruz, *Copanaguastla en...*, p.41.

¹⁴¹ García, L., “Galeno,” en: Lain, P., *et al.*, *Historia universal de la medicina*, pp. 225-226

¹⁴² García, A., *Historia de la medicina*, pp. 99.

actividad y la sangre lo contenía.¹⁴³ Galeno aceptaba la hipótesis de la triple localización de las tres especies de alma, según la cual la racional o divina se asentaba en el cerebro, la irascible en el corazón y la concupiscible en el hígado.¹⁴⁴

Para este terapeuta, la principal utilidad de los alimentos era producir el calor para mantener la actividad de los fenómenos vitales. Éstos eran preparados en el hígado, el órgano más importante de la fisiología galénica donde se asimilaba su “fuego divino.” El “calor vital” pasaba a las venas, que lo llevaban al corazón y a las partes periféricas. Una de las funciones principales del *pneuma* aspirado con la respiración era la de refrigerar el calor interno.¹⁴⁵

Varios de los conceptos de Galeno son perceptibles en textos médicos de la Nueva España, pero con adaptaciones particulares al pensamiento cristiano, que adoptó también otras ideas. Por ejemplo, Tomás de Aquino, quien representa el pensamiento religioso de finales de la Edad Media, retomó varios de los pensamientos de Aristóteles sobre el cuerpo, los adaptó a las perspectivas culturales y religiosas de su tiempo y señaló que el alma y el cuerpo forman un todo que no puede permitir que el alma sea dividida en tres partes o en tres almas, ni ubicarse en zonas corporales.¹⁴⁶

El premio de una feliz inmortalidad del alma al lado de Dios en los cristianos dependía, en parte, del control de su cuerpo ante los deseos carnales, considerados como pecado cuando el acto sexual era llevado a cabo con fines distintos a los de la reproducción. San Agustín, que tanta influencia tuvo en el cristianismo medieval, difundió la lucha que debía mantener el hombre entre la carne y el alma.¹⁴⁷

El famoso *Tractado breve de medicina para ayudar a la gente pobre y ausente que carece de socorro de médicos*, escrito por fray Agustín Farfán a finales del siglo XVI, al que antes me referí, nos da una idea del pensamiento médico de la época. En él encontramos una “Anatomía breve” proporcionada, en palabras del autor: “Para que sepan y conozcan todas las cualidades y complexiones y oficios de todas las partes y miembros de él. Y para que sepan también los sitios y lugares de cada miembro, para cuando les apliquen las medicinas.” Este anexo al recetario enfatiza

¹⁴³ Para los médicos hipocráticos el alma (*psykhé*) era una materia más sutil que la del cuerpo visible, pero no se encontraba separada del cuerpo, Laín, *op.cit.*, p. 119, Aguado, *op.cit.*, p. 122.

¹⁴⁴ García, L., *op.cit.*, p. 240. Pensamiento que presenta ciertas coincidencias con las entidades anímicas de los nahuas encontrado por López Austin que, como recordaremos, se concentran en la cabeza (*tonalli*), el corazón (*teyolia*) y el hígado (*ihiyotl*), López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 254 y 262.

¹⁴⁵ López Austin, *op.cit.*, p. 242.

¹⁴⁶ Aguado, *op.cit.*, pp. 123, 144-171.

¹⁴⁷ Aguado, *op.cit.*, p. 144, 155, 156.

además de las enseñanzas de Galeno, las de Avicena, y brinda también ciertas opiniones de “todos los anatomistas” de la época.¹⁴⁸

Farfán atribuye a cada componente del cuerpo una complejidad de acuerdo a la *Teoría de los humores*, en una descripción de sus partes y funciones sin esquemas. Dentro de los comentarios que sobresalen podemos citar la reafirmación de que los “miembros principales” eran: el corazón, el hígado y el cerebro. Otros “miembros” eran llamados “orgánicos” y se concebían como instrumentos del alma, como el rostro, el corazón y la mano. Decía que el aire que entra a los pulmones, además de templar el calor del corazón, lo cubre para que los huesos del pecho y los de los espóndiles o vértebras no lo toquen y menciona que, de acuerdo con Galeno, en el hígado se elaboran tres sustancias por la decocción de la sangre. “Vena es la que contiene la sangre, que se engendra en el hígado [y...] arteria es vaso de toda la sangre vital, que se engendra en el corazón.”¹⁴⁹ Pero pese a la aceptación de las ideas de Galeno, el corazón desbancó en el cristianismo el liderazgo del hígado hasta llegar a concebirse como el órgano más importante del hombre, pues se pensaba que era el albergue y fuente del calor, del fuego vital, y se le involucró con la imaginación, la memoria, la alegría, la tristeza y el valor.¹⁵⁰

En la sección sobre anatomía Farfán menciona que la garganta era únicamente el “tragadero” que le ayuda al hombre a comer y beber y “en su otro conducto entra el aire y sirve mucho para la voz,” y que la cabeza “se puso en lo más alto del cuerpo porque tiene por vecina la ración.” El mantenimiento y el espíritu vital del corazón llegan al cerebro a través de venas y arterias, y “de éste se hace el “espíritu animal.” Éste es el que “da todo el sentido y movimiento a todo el cuerpo enviando su virtud por los nervios” a los sentidos. Además, señala que el cerebro es frío y húmedo, también “para templar el calor del “espíritu vital,” y ubica en diferentes partes del mismo a la imaginación, la memoria, el discernimiento y la fantasía,¹⁵¹ compartiendo, como se verá, algunas de las funciones que tradicionalmente se atribuían al corazón. Aunque en realidad al cerebro se le concibe como la sede de las percepciones y se hacen distinciones entre sensación y pensamiento.¹⁵²

¹⁴⁸ Farfán, A., *Tractado breve de medicina*, 1944, p. 323

¹⁴⁹ Farfán, *op.cit.*, pp. 324, 336, 337-339, 342, 344, 353.

¹⁵⁰ Esto como parte de la concepción aristotélica del cuerpo que influyó en gran medida hasta el siglo XVI en España, Aguado, *op.cit.*, p. 210.

¹⁵¹ Farfán, *op.cit.*, pp. 326, 328-332.

¹⁵² Lain, *Historia universal...*, p. 119., Aguado, *op.cit.*, p. 122.

Pero los europeos no solamente trajeron su concepto de cuerpo humano a tierras americanas, indirectamente también hicieron que interactuaran con los indígenas las ideas de los negros que acompañaron a los españoles, aunque desafortunadamente poco sabemos al respecto de ellas.

Aguirre Beltrán señala que las “formas culturales” antiguas de los negros en la Nueva España y en la propia África, fueron exigua y superficialmente documentadas por los cronistas de la época. Se cuenta con información etnográfica de las últimas décadas del siglo XX, que a pesar de que pueden contener pensamientos de tiempos históricos muy antiguos, y posiblemente han permanecido hasta ahora, no se puede asegurar que fueran representativos del periodo colonial.¹⁵³

A partir de estos escasos datos el autor apunta que para los negros, “[...] hombre y naturaleza, acontecimientos humanos y eventos cósmicos, realidad y símbolo, constituían una indudable coalescencia. No existía separación entre lo metafísico y lo físico, entre la vida y la muerte” y formaban una indisoluble unidad con la naturaleza. La pérdida del “principio vital” del hombre, lo que daba vida al cuerpo y escapaba con la muerte era concebido como un soplo o aliento que involucraba también a la conciencia. El denominado “espíritu de muerto,” era liberado con el deceso para convertirse en un ancestro muy respetado, amado y también temido por los vivos, que continuaba formando parte de la familia de manera activa, pues éste siempre iba a estar presente y en constante e íntima comunicación con ella para protegerla. Lo anterior porque “[...] la vida terrenal y la divina constituían una unidad indivisible y viviente,” pues la muerte era sólo un cambio de estado.¹⁵⁴

Entre los negros de Guinea, Congo y Angola de mediados del siglo XX se creía en una contraparte de la persona denominada *susuma*, que significaba “sombra,” ésta abandona el cuerpo por la noche y puede ser sujeta, dañada por un hechicero, y el individuo que quiera ayudar a la persona debe luchar para recuperarla y regresarla a su dueño.¹⁵⁵ En la documentación inquisitorial del centro de la Nueva España se registran datos de personas acusadas de “coger [atrapar] la sombra,” delitos en los cuales se encuentran involucrados negros.¹⁵⁶ Idea de daño a una de las

¹⁵³ Aguirre Beltrán, *Medicina...*, pp. 59.

¹⁵⁴ Aguirre Beltrán, *op.cit.*, pp. 59, 61-63, 78.

¹⁵⁵ Aguirre Beltrán, *op.cit.*, pp. 59.

¹⁵⁶ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 165, 206, 228, 247-248.

entidades anímicas que tiene ciertas similitudes con otra que existió entre los mayas coloniales y también recibe el nombre de “sombra” (*booy*).¹⁵⁷

Aguirre Beltrán explica que el concepto de “sombra” en grupos indígenas mexicanos actuales parece paralelo en su origen al de los negros, y que el término castellano fue adoptado en América en lugar de su denominación en lengua africana.¹⁵⁸ Opinión compartida por López Austin quien también encontró el concepto de “sombra” entre los nahuas desde tiempos muy cercanos a la conquista y en armonía con otros pensamientos indígenas antiguos, aun en lugares en donde la presencia africana no es detectable.¹⁵⁹

Las investigaciones y documentos sobre los negros en la Nueva España, en específico en la península de Yucatán (donde no fueron particularmente abundantes) que han llegado a nuestras manos, aportan poca información sobre el cuerpo humano y su visión general del universo de manera indirecta, y los juicios a personajes de ascendencia africana registrados en los archivos tampoco la proporcionan, pero en muchos de los casos se manifiestan ideas acordes con lo expuesto y también una clara influencia indígena y/o española en el pensamiento de los mismos.

Posiblemente, como señala Aguirre Beltrán, gran parte de los negros que llegaron a América fueron arrancados de sus lugares de nacimiento muy jóvenes, para poder resistir los fuertes trabajos a los que se requería que se sometieran. Hecho que quizá contribuyó a que fuera más fácil que adoptaran las maneras de pensar de los grupos con los que mantuvieron contacto en las nuevas tierras. Quizá la presión directa de la inquisición sobre sus costumbres “bárbaras” fue un factor agregado, que junto con su minoría étnica en la región, y la desventaja que implicaba ser negro, aún más que ser indígena, sobre todo a inicios del periodo colonial, pudo haber contribuido en su proceso de adaptación a las costumbres y creencias de la Nueva España para enfrentar menos

¹⁵⁷ En la documentación colonial maya temprana encontramos el “azote de la sombra” (*hatz booy*) denominado en español como “pasma de envaramiento,” *Bocabulario...*, 1993, pp. 319 y 506, de la cual hablaremos en el siguiente capítulo.

¹⁵⁸ Aguirre Beltrán, *Medicina...*, pp. 107, 276.

¹⁵⁹ Entre los nahuas de hoy la “sombra” es equivalente al *tonalli*. “La idea de sombra está íntimamente ligada a la de una sustancia que adopta la misma forma que el cuerpo, López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 252. El término “sombra” (*noketa*) de los tzeltales contemporáneos no es una proyección del cuerpo, sino del *ch’ulel* que se encuentra en el corazón, pues es la manifestación de la sustancia del mismo cuando hay luz, como si el cuerpo no fuera totalmente opaco, y la ausencia de “sombra” significa el abandono del *ch’ulel*. Una persona tiene un conjunto de “almas” (algo cercano a este término aunque no es igual) y se albergan dentro de su corazón. Una de ellas se llama el genuino *ch’ulel*. Es necesaria para la vida y le da sus características a la persona. En él residen memoria, sentimientos, emociones, es responsable de los sueños y el lenguaje. Se concibe como una sombra espesa con la forma del perfil de la persona, Pitarch. *op.cit.*, pp.33,35, 52.

conflictos en sus vidas; pero resulta evidente que para confirmarlo serán necesarios estudios más minuciosos de los archivos, que retomen el paso de los negros en la región maya, lo cual por ahora excede los límites de la presente tesis.

La influencia de los astros en el cuerpo y la personalidad

Los *Chilam Balames de Maní, Tekax, Kaua e Ixil*, ocupan un espacio importante de su contenido en explicar la influencia de los astros sobre el hombre, de acuerdo a los conceptos europeos, pero también se incorporan elementos indígenas. Estos últimos aparecen principalmente en el intento del escritor por adaptar las ideas del grupo conquistador a la lengua maya, al copiar famosos textos de la época, lo cual lo obligaba muchas veces a adecuar la información conforme a su pensamiento, como ya hemos ejemplificado a lo largo del capítulo. Esto nos permite conocer en ocasiones conceptos indígenas que no compaginan con las ideas europeas, pero a veces es difícil discernir entre una cultura y la otra.

La teoría de los humores formaba también parte importante del conocimiento astronómico de los españoles, pues se aseguraba que tanto el hombre como los astros, al igual que todo el universo, se encontraban relacionados. Por ejemplo, el planeta Marte era caliente y seco, mientras que Venus era caliente y húmedo. Se creía que la similitud de componentes entre los astros y el hombre provocaban la influencia de los primeros en determinadas secciones del individuo.¹⁶⁰ Hasta la vida y la personalidad del ser humano adquirirían ciertas características o tendencias al momento de su nacimiento debido a su influjo de acuerdo al signo zodiacal, y tanto las constelaciones, como los planetas podían provocar enfermedades y afectar una parte del cuerpo.

Se pensaba que el ser humano se encontraba conectado con los ciclos del universo anuales, estacionales, así como lunares, y la relación entre el macrocosmos y el microcosmos dio lugar a la astrología, a los horóscopos.¹⁶¹ Paracelso decía que al iniciar su vida un niño nacía con él su “firmamento” y se le otorgaban sus cualidades, sus potencias, debilidades o la fuerza de su constitución, mismas que se reflejarían en una vida corta o larga,¹⁶² tal y como se manifiesta en los *Chilam Balames de Tekax y Maní*.

En estos libros mayas se señala el influjo de las constelaciones europeas sobre el hombre, con periodos de entrada entre el décimo y el décimo quinto día de cada mes del calendario español,

¹⁶⁰ Ortiz de Montellano, B., *Medicina, salud y nutrición aztecas*, p.164.

¹⁶¹ Laín, *op.cit.*, pp.175, 223-224 y 229.

¹⁶² García, A., *Historia de...*, pp. 171 y 173.

y nos muestran las características físicas, gustos, debilidades y hasta las posibilidades de longevidad que adquirirían los seres humanos de acuerdo a su sexo y fecha de nacimiento (tabla 2).

Por ejemplo las personas nacidas bajo el signo de Acuario tendrían determinado por las estrellas que serían pequeños, tristes y tendrían necesidad de incorporar mucho chile *max* a sus comidas,¹⁶³ posiblemente para que les diera vigor a través del calor ardiente que produce a quien lo consume. Además el signo señalaba el oficio al que tendrían tendencia y en el que serían exitosos, como los nacidos en junio, en Cáncer, quienes serían buenos guerreros,¹⁶⁴ lo cual muestra cierta concordancia con la concepción maya sobre la influencia calendárica, como vimos anteriormente.

Los signos del zodiaco con sus constelaciones regían sobre las diferentes partes del cuerpo del individuo a través de los meses registrados en los libros *Chilam Balam* (fig. 1 y 2). En ocasiones no se especifica exactamente qué partes del cuerpo eran dominadas por los astros, por ejemplo, “todo lo de abajo” en Acuario, o el “cuerpo” en Capricornio¹⁶⁵ y a veces la información difiere de un documento otro; por ejemplo en el *Tekax*, Acuario regía en todo el cuerpo y en la espinilla,¹⁶⁶ ¿significaría que en especial en la espinilla? En cambio en el Maní este signo tenía influencia sobre la espinilla, el tronco y todo lo de abajo,¹⁶⁷ mas no sobre el cuerpo completo; mientras que en el *Ixil* se dice que sobre el vientre, como se aprecia en la siguiente tabla.

Tabla 3. Constelaciones zodiacales y partes del cuerpo sobre las que influyen según el Chilam Balam de Ixil¹⁶⁸

Aries	Tauro	Géminis	Cáncer
Su cabeza Su ojo	Su garganta Su quijada	Hombro Su dedo pulgar Sus dedos	Su pecho Espinilla Su cara
León	Virgo	Libra	Escorpión
Espalda Costilla Corazón	Barriga, vientre Entrañas Tu ¿chet?	Ombligo Riñones Vejiga Glúteos	Ingles y horcajadura de las piernas Pene Encima del testículo
Sagitario	Capricornio	Acuario	Piscis
Muslo	Su rótula Su rodilla	Vientre	Su pie

¹⁶³ Pérez, *Códice...*, 1949, p.3. Una especie de aplicación de productos vigorizantes en zonas de concentración anímica, López Austin, *Cuerpo...*p. 248.

¹⁶⁴ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.18.

¹⁶⁵ Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 3, 47, 53- 55.

¹⁶⁶ Gubler y Bolles, *op.cit.*, p.91.

¹⁶⁷ Pérez, *op.cit.*, p. 3.

¹⁶⁸ *Chilam Balam de Ixil*, p. 35.

Además de la influencia de las constelaciones sobre el cuerpo del hombre, los planetas “reinaban” en determinados días de la semana sobre distintas partes del mismo, de acuerdo al *Chilam Balam de Maní y Tekax*. De esta manera, debe haberse sumando el influjo del mes con el del día en ciertas zonas, en una unión de influencias planetarias individuales y de las constelaciones, aunque no se manifiesta en los textos una mayor fuerza o peligro para los seres humanos en esos días. Bajo este esquema, en el mes de Géminis, cuya influencia se extendía a los brazos, se duplicaba la misma los martes sobre esa zona por el influjo de Marte, si se toma en cuenta que las manos involucran a los brazos. La cabeza en el mes de Aries recibía doble aportación de la luna los lunes. Los miércoles Mercurio sobre los pulmones, junto con Cáncer, y en viernes Venus ejercía sobre las “partes pudendas,” junto con Escorpión. Solamente tres días de la semana se presentan sin su correspondiente relación mensual, quizá por omisiones en el *Maní*, como sábado-Saturno en el bazo, domingo-sol, en el corazón-vientre, así como los jueves-Júpiter en el hígado (figs. 3 y 4).¹⁶⁹

Como ya se señaló en la introducción, parte de los datos de los *Chilam Balames* se basan en un repertorio anónimo y otro de Rodrigo Zamorano elaborados en la segunda mitad del siglo XVI en España, que muestran ilustraciones con el cuerpo humano y la influencia de los astros sobre sus componentes (fig.5), aunque en los documentos yucatecos se presentan diferencias. Por ejemplo, en el *Kaua, Maní e Ixil*, se señala el influjo de Marte sobre la cabeza y en los textos europeos en la vesícula biliar. De la misma manera, el anónimo presenta la influencia semanal de Mercurio sobre los pulmones, no así el *Nah*, cuyo influjo afecta al ano,¹⁷⁰ posiblemente por la adaptación de los datos a la opinión de los redactores, pero no queda clara la razón de estas atribuciones.

Un concepto similar al de la influencia de los astros en las partes del cuerpo se encuentra en un registro de los nahuas coloniales, y ha suscitado controversia entre los investigadores sobre si es una idea adquirida y adaptada por ellos a su cultura con la llegada de los europeos, o si ya existía un pensamiento similar entre los indígenas antes de su arribo. El *Códice Vaticano*, documento colonial, muestra una figura del cuerpo humano rodeado de 20 signos de animales y vegetales, con los correspondientes días y partes del cuerpo que se encontraban bajo su influencia. El escritor español señalaba que esta relación hablaba de los orígenes de la enfermedad y determinaba la terapia

¹⁶⁹ Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 55, 77 y 79.

¹⁷⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 26 y 154. Zamorano, *Cronología...*, 1594, p. 95 r.

medicinal que se debía aplicar. Él mismo añadió una nota que señalaba que el sistema era muy similar al de los europeos y que por lo tanto, los indígenas “no eran tan brutos.”¹⁷¹

López Austin opina al respecto que en el cuerpo de dioses y venados en la cultura náhuatl prehispánica había asociaciones similares a las del *Códice Vaticano*, con los signos de los días distribuidos en ellos, pero que esta organización no queda muy clara.¹⁷² Por su parte, Ortiz de

Montellano apunta que el *Códice* tiene mucha similitud con los conceptos europeos de la época y que no se encuentra paralelo o confirmación de este tipo de ideas en los documentos dejados por Sahagún, ni por ilustraciones precortesianas, como los códices *Laud* y *Borgia*. Además comenta que, al parecer el escritor del *Códice Vaticano* incorporó la tradición azteca de plasmar los signos de los días dentro de la representación de un dios, pero que es una manifestación pictórica diferente. Lo anterior se fortalece ante el comentario de Sahagún acerca de la astrología azteca, a la cual critica por no parecerse a la “astrología natural”, y agrega que este arte adivinatorio entre los indígenas “siguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo diablo.”¹⁷³



Españoles e indígenas coincidieron en el papel rector del corazón como asiento de la identidad, del ánimo, la memoria, el valor, el lenguaje, el calor y la fuerza, aun cuando se manifestaron notables diferencias que partieron desde la delimitación material del mismo. Corazón con puñales,¹⁷⁴ S. XVIII, Museo Nacional del Virreinato, Tomado de: *Nuestras raíces*, p.139.

¹⁷¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, p.399.

¹⁷² López Austin, *op.cit.*, p.400.

¹⁷³ Ortiz de Montellano, *Medicina...*, pp.165-168, Quintana, J., López Austin, A., *Historia general de las cosas de la Nueva España I*, p.283.

¹⁷⁴ Que representan los siete dolores de la virgen María, Mario H. Ruz, *com.pers.*

Recapitulación y consideraciones

Es notable la matriz de pensamiento sobre el cuerpo y la persona en este breve estudio comparativo de los grupos mesoamericanos citados, aun cuando se presenten variaciones notables en la información de los documentos coloniales entre los propios mayas coloniales yucatecos, tzeltales y cakchiqueles. Así encontramos que las nociones que tenían sobre las energías vitales del hombre: *ol, ik, pixan, kinam*, yucateco; *caghtaghib catzilen, chulel, pixan e yhc*, tzeltal; *4ux, uxla', natub*, cakchiquel; *teyolia, tonalli, ihiyotl*, náhuatl, refieren a conceptos y funciones similares, necesarias para que el hombre pueda nacer, desarrollarse, reproducirse, relacionarse y vivir en sociedad, llevar a cabo sus actividades cotidianas, así como morir, con diferencias y adaptaciones muy particulares a su medio y cultura.¹⁷⁵

Observamos que en el caso de los mayas yucatecos el hígado, pulmones, el corazón y las entrañas, en general, conformaban una unidad integrada en el tronco con cierto predominio del corazón. En ellas se concentraba una entidad (*ol*), contenedora del “calor” solar vital del hombre (*kin-kinam*), centro en comunicación con las deidades, de manera óptima, junto con toda la sangre.

El ser humano se nos presenta como un eje arbóreo del que parten raíces-venas-arterias, para distribuir *ol* en toda la persona, como esencia rectora del humano. A través de él algunos seres con poderes especiales tenían la posibilidad de trascender el plano terrenal para contactar con otros niveles cósmicos. *Ol* regía las funciones psíquico-sensoriales individuo y se encontraba íntimamente ligado con *ik*, soplo vital. Ambos eran tan importantes para la vida que compartían varias de sus labores, y a través de ellos se mostraban las represalias divinas, la salud o la enfermedad del hombre, mientras que en *ol, ik* y *pixan* se manifestaba la culpa por mal comportamiento.

El ser humano participaba con los demás seres vivos del anhélito del cosmos, que en algunas personas llegaba a ser un verdadero impulso de habilidad para el óptimo ejercicio de sus

¹⁷⁵ En resumen: entre los tzeltales coloniales se encontraban: *chulel, pixan e yhc*. *Chulel* era el aliento vital (alma) y ventura, de acuerdo a los días de nacimiento. *Pixan* se relacionaba en mayor medida con el espíritu de los muertos e *ik* con la respiración (Ruz, *Copanaguastla...*, p. 218). Los cakchiqueles distinguen tres fuerzas anímicas asociadas de manera íntima con el “yo.” *4ux* (*k'u'x*), involucra fuerzas anímicas centradas en el corazón o tórax y se asocia con la esencia, juicio, razón, memoria, entendimiento, voluntad, emociones, propiedad o condición de la persona. *Uxla'* es el aliento o espíritu vital relacionado también con el olor y *natub*, es la “sombra” o reflejo del hombre; al igual que el destino de un individuo, su conciencia, percepción y sentir. Energías que lo ligan con las fuerzas cósmicas, en una idea muy parecida a la de los nahuas coloniales propuesta por López Austin, en la que el hígado toma un gran papel de vinculación con *uxla'*, conforme al diccionario de Coto (Hill y Fischer, *op.cit.*, pp. 317,319, 321, 325). Es decir, se separan estas funciones en entidades y órganos a diferencia de los yucatecos y tzeltales, que forman una unidad orgánica y psíquica.

actividades. Era concebido, al parecer, como el medio para exteriorizar y expresar la grandeza que tienen algunos virtuosos en su interior, a través, por ejemplo, de las poderosas palabras.

La garganta, de donde salen las palabras-viento podría haber sido una extensión de las entrañas, y por lo tanto, posiblemente un enlace con *ol* y su “calor” solar, así como con *ik*. Lugar clave de poder, pero también lugar de acceso inmediato a las entrañas, sensible al ataque de deidades o personas con la capacidad de arrojar males a sus enemigos, pues era un sitio clave y prioritario de entrada de numerosas enfermedades.

Pixan parece haber sido junto con *ik*, el soplo vital, mensajero o embajador del “yo” del individuo, de su esencia, que cumplían papeles importantes en las relaciones humanas, por ejemplo, a través del lenguaje u otro tipo de comunicación sin palabras, de cierta empatía, cuando se daba. *Pixan* era, además, el cordón umbilical del hombre con el enigmático e incontrolable mundo de la naturaleza, salvaje, con la matriz original. Dominio peligroso de las fuerzas sagradas femeninas del cosmos que manifestaban su influjo, no sólo en el interior de la tierra, en el inframundo, las cuevas, sino también en la espesura del bosque, como explicaremos en el próximo capítulo y volveremos a retomar una y otra vez a lo largo de la tesis, por ser el mundo ctónico-telúrico una línea de conducción fundamental. Lugar de los muertos que también nos llevará a la permanente atención indígena hacia el pasado, a donde tenderá a voltear con frecuencia en busca de los parámetros de su vida y orientación, que igualmente será tema rector para entender las enfermedades y su alivio.

Los datos de la documentación colonial nos muestran en la propia esencia de la persona, en su “centro,” el punto de partida de la expresión del espacio y del transcurrir del cosmos. El hombre como medida de todo. La alineación del hombre con el universo a partir de sus entrañas, de su “centro” nos muestra un mundo exterior en el mismo interior del ser humano, en la confluencia del tiempo y el espacio presente y el pasado. Conexión cósmica mediante la cual, al parecer, algunos hombres con poderes y preparación especiales podían acceder de manera voluntaria y temporal a los otros planos alternos, como a ese mundo de los muertos o inframundo. Espacio inaccesible para la mayoría de los seres vivos, fuera del sueño, que había que visitar para interceder por sus pacientes ante los seres supremos y otros entes del Metnal capaces de causar al hombre numerosos padecimientos. Este ser privilegiado se adelantaba al conocimiento de las vías de la muerte en vida. Quizá por eso *ol* no se relaciona con el deceso, como sí lo hacen *ik* y *pixan*, porque éste nunca muere, siempre “es” y “será” a la vez que la identidad, el “yo” del individuo.

En general en los documentos se muestra y se define a la persona en el imaginario maya a partir del ser idealizado: el hombre “asentado,” trabajador, estable en sus funciones y con sus componentes unidos, en contacto e intercambio constante con el plano sagrado a través de su esencia (*ol*), tendiente a la perfección y a la sabiduría con el transcurrir de su vida, con la acumulación en el individuo del “calor” solar. Es la compartimentación de elementos del universo, de la esencia divina, hecho fundamental en la formación de los seres desde los primeros pasos de la vida en la tierra, a pesar de que el humano pudiera hacer partícipe de sus fuerzas vitales a otro cuerpo, o acceder a través de ellas a todos los rincones del cosmos de manera temporal. Así hemos visto que la imagen corporal maya reproduce su cultura, su visión del universo, sus orígenes, sus prioridades, metas, preocupaciones y hasta sus obsesiones.

El cristianismo aportado por los europeos a partir del periodo colonial implicó una nueva y diferente perspectiva del ser humano entre los indígenas, pero también presentó numerosas coincidencias. Los primeros adaptaron muchos de los preceptos galénicos del hombre para moldearlos, junto con otras ideas, en un concepto corporal que influyó con tal éxito, que aun se manifiesta en México hasta nuestros días en comentarios como “estar de buen humor” o “colérico.”

En el periodo colonial la medicina legalmente aceptada, el concepto de la enfermedad, la salud y la muerte, al igual que otros aspectos de la nueva cultura, partieron de esta visión del hombre traída por los españoles. Los europeos lucharon por “talar” el “árbol umbilical,” enlace de los mayas con sus deidades paganas, con sus ancestros, y pugnaron por la idea de distribución de las funciones de la entidad indígena sagrada y rectora (*ol*) en varios centros directores, como el cerebro y el corazón, y el hígado incrementó su importancia de manera independiente. Fomentaron la separación de la sensación y el pensamiento del “centro” o esencia indígena y bajaron el altar de su cuerpo, donde convergían las fuerzas sagradas para convertirlo en el lugar de las tentaciones que podrían poner en peligro la salvación de su alma después de la muerte.

Los europeos quisieron romper con la fuerte liga espiritual de los mayas con la vida silvestre y encerrar sus almas en sus cuerpos hasta que fueran premiados por Dios en el cielo, después de su fallecimiento, si su comportamiento había sido el correcto bajo sus perspectivas, de tal manera que nunca más incursionara su alma fuera de su persona en vida, estimulados por sus demoníacos dioses, pues no tuvieron argumento más que el diabólico para explicar las desconcertantes idas y entradas de las “almas” mayas, título con el que unificaron *ol*, *ik* y *pixan*. Razón por la que acosaron a quienes fueron partícipes de tan aberrante crimen, pues fue una de las creencias que generaron

numerosos conflictos entre ambos grupos; al igual que la percepción sexual de los españoles, particularmente la de los eclesiásticos, que no entendieron la poligamia y el placer indígena como medios para incrementar la reproducción del hombre. Lo anterior a pesar de que las nuevas reglas europeas quedaron tan sólo en el discurso, de frente al relajamiento general en las normas cristianas observadas en la sociedad española.

Este tipo de comportamiento europeo implicó también una novedosa experiencia para los mayas: La diferencia entre el decir y el hacer. De frente a un ser humano idealizado y en armonía, coherente en ambos sentidos para su bienestar y el de su comunidad para no ser castigado por los dioses y la sociedad de no esforzarse por lograrlo, se le mostró una diferente perspectiva. Ésta incluyó la posibilidad del individualismo del sujeto, la búsqueda del beneficio personal en contraste con la identificación de un cuerpo-persona maya que de alguna manera no le pertenecía del todo a “sí mismo,” pues como parte del engrane universal, era también responsable de su precario equilibrio. Por eso muchos de los términos empleados por los mayas que nos hablan del individuo “participan de un campo semántico ideológico vinculado con la ética, en el que se entrelazan cuerpo, conducta, pensamiento y reglas sociales.”¹⁷⁶

Ante la idea cristiana de plantas, animales y en general todo lo creado por Dios como elementos al servicio del hombre para su bienestar, pugnaron los europeos por la explotación de la naturaleza a una escala nunca antes vista en la península, a su servicio y el de la Corona, para quienes de ninguna manera podía existir alguna coesencia del mundo salvaje con el humano. La distancia de los españoles con la misma era muy grande en contraste con la íntima relación, intercambio y respeto que debían manifestar de manera obligada los nativos con la vida silvestre.

Las influencias del cielo en la personalidad y tendencias del ser humano de acuerdo a la fecha de nacimiento tuvieron tan sólo esa coincidencia entre españoles e indígenas, pues sus concepciones fueron diferentes. Para los mayas los astros eran las deidades mismas. El influjo sobre el humano era dado por los cargadores de los días, en donde la irradiación divina del sol parece haber jugado un papel rector. Entre los españoles, los astros y las constelaciones que formaban, fueron elementos del universo cuya presencia proporcionaban tendencias a los recién nacidos a lo largo del mes, sin posibilidades de adaptaciones que aminoraran los designios. Regían en determinadas partes del cuerpo de acuerdo a los días de la semana, lo cual no parece haber tenido paralelo en el pensamiento maya. Aún más, las constelaciones para estos últimos

¹⁷⁶ Bourdin, *op.cit.* p. 125.

fueron, en ciertas ocasiones, una especie de peligrosos “portales” por donde, en ciertas ocasiones, podrían escapar sus componentes vitales hacia otros planos del universo.¹⁷⁷

Dentro de las coincidencias entre indígenas y europeos sobresalen las concepciones del corazón. Con grandes diferencias conceptuales religiosas y de limitación orgánica, en la colonia continuó teniendo un papel rector involucrado con el ánimo, la memoria, el valor, el lenguaje, y compartieron ambos la relevancia de su calor y fuerza como asiento de la identidad maya y europea.

A pesar de los escasos datos con los que contamos podemos decir, por ahora, que parece posible que los negros con tradiciones africanas arraigadas, como los que acababan de dejar recientemente sus tierras de origen para llegar a la Nueva España, hubieran tenido una visión de la persona compartible en varios puntos con la maya, como la creencia en la liberación del “alma” bajo ciertas circunstancias; al igual que una gran cercanía con la vida silvestre y la convivencia cotidiana con sus antepasados. Conceptos que contribuyeron a que fueran blanco constante de las represiones inquisitoriales. El entendimiento podría haberse facilitado por la cercanía social que se llegó a dar entre ellos, principalmente en el último siglo de la colonia, cuando se registraron un mayor número de matrimonios entre ambos grupos y sus mezclas.¹⁷⁸

Ante el nuevo orden del universo cristiano los indígenas de la península de Yucatán que vivieron en contacto con los europeos debieron haber experimentado un fuerte cuestionamiento de las bases que sustentaban la armonía y el equilibrio en sus vidas. Hubieron de adaptar sus ideas, por lo menos de manera pública para evitar problemas, y con esta interacción diaria, su concepción acerca de la persona fue objeto de revisión, de reconocimiento, comparación y reubicación de “sí mismos” con los “otros” habitantes no mayas de la península.¹⁷⁹

La imagen de la persona entre los nativos fue incorporando, adaptando a su manera la nueva propuesta española. En principio tuvieron que cambiar muchos de los símbolos corporales más conspicuos que recordaban las antiguas e inadmisibles ideas que competían con el pensamiento y el dominio de los europeos; como el ocultamiento de los tentadores senos y el corte y abandono de los arreglos especiales del cabello, sinónimo de poder, de liderazgo. Con esta última

¹⁷⁷ Tema que ampliaremos en el próximo capítulo.

¹⁷⁸ Fernández, F., Negroe, G., *Una población perdida en la memoria, Los negros de Yucatán*, pp. 29.

¹⁷⁹ El dominio colonial español posiblemente hizo que compartieran una nueva especie de identidad étnica colectiva sobre una multiplicidad de identidades micro-étnicas en la península, que los englobó y los identificó, más que como mayas, “como indígenas, mientras el tiempo, las mezclas raciales y las nuevas exigencias no diluyeran los marcadores y distancias que lo declararon drásticamente ajenos e inferiores a los europeos,” Restall, M., “Etnogénesis maya,” en: *Estrategias identitarias*, p. 44.

acción se manifiesta una de las acertadas medidas de los castellanos, quienes utilizaron los propios conceptos corporales de los indígenas en su contra, para control y beneficio de su grupo.

Esta representación corporal maya, como importante agente narrador de su historia adquirió nuevos significados, pero también mantuvo y adaptó bases fundamentales que dieron sentido y orden a sus vidas. La figura como base de la identidad individual y colectiva tuvo que pasar, como ha ocurrido en otros grupos, por eventuales modificaciones que incidieron sobre su propia autopercepción y su vida en general, “aunque como la mayoría de los mecanismos de la cultura, sus cambios resultaron ocultos y frecuentemente inconscientes.”¹⁸⁰

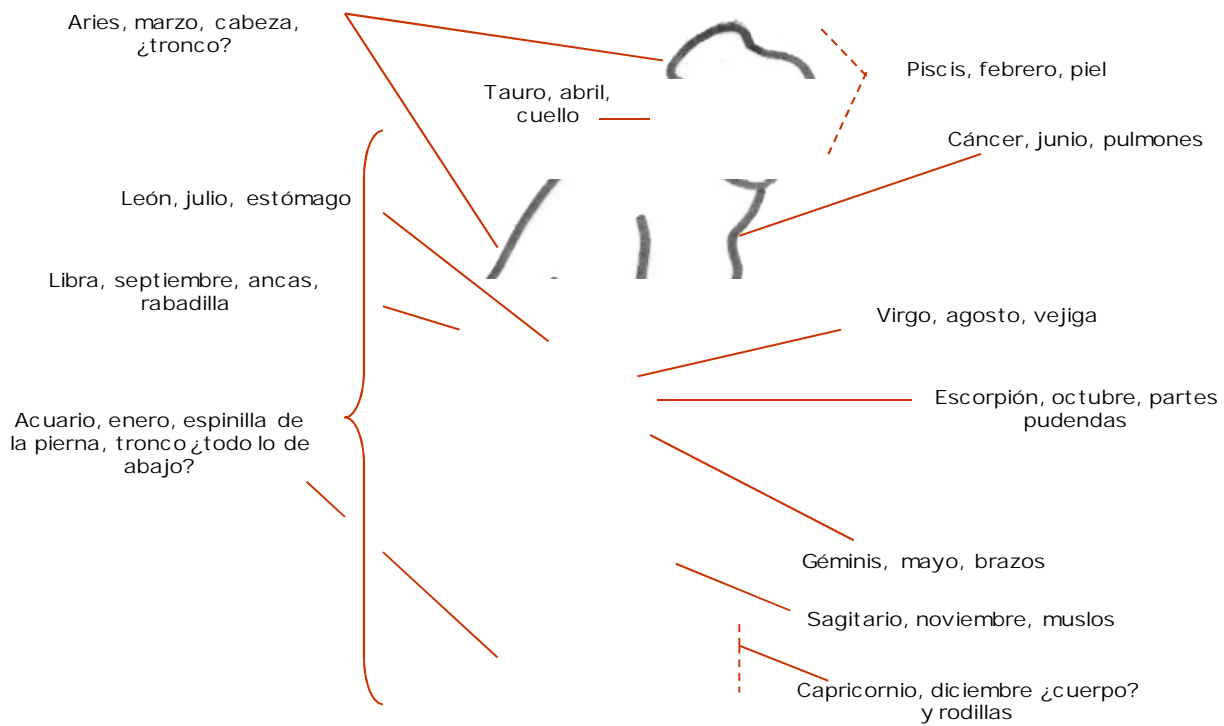
¿Cómo se fue dando esa transformación, adaptación y reconfirmación de bases indígenas en la imagen corporal de los mayas del siglo XVI al XVIII? No lo podemos percibir por ahora de manera clara en los documentos en este nivel de estudio, pero podemos decir que la similitud de conceptos en comunidades mayas actuales, con gran concordancia con la cosmovisión encontrada en los textos de inicios del siglo XVI y aun anteriores, nos deja en claro el mantenimiento de muchas de las ideas sobre su persona hasta nuestros días, principalmente entre los ancianos, en un innegable y particular amalgamamiento indígena y español.

Podemos citar por ejemplo a *ol*, eje de la vida indígena yucateca en numerosas expresiones del la lengua actual, concebido aun entre algunos como el corazón que abarca todas las entrañas, aunque ya no se encuentre unido a las deidades mayas. A la ceiba se le trasladó al exterior del individuo y adquirió símbolos diferentes ante la nueva religión. Creencia cuyas bases modificaron notablemente no sólo a la esencia del ser humano con capacidad de contactar al cielo y al inframundo, ahora el infierno cristiano; sino a todo aquello que enlazaba al hombre con las deidades paganas. El centro terminó por ubicarse únicamente junto al ombligo (*tip'ite*). Así, tenemos también que *kinam*, como don de la fase solar de una de las deidades más importantes del panteón maya prehispánico, ya no es reconocido por ninguna persona yucateca de las entrevistadas.

A los *pixano'ob* se les dotó de eternidad y se les rezan oraciones católicas, mientras que *ik* perdió su fuerza como soplo divino del hombre para formar parte de la mecánica de la respiración, o para deambular por la tierra como seres personificados causantes de males. Para finalizar mencionaremos la garganta como lugar de entrada de las enfermedades, extrañamente reconocida por un solo *ah men*, o el diálogo de los médicos con el espíritu de la sangre, creencias que ahora forman parte únicamente de algunos de los habitantes de la península de Yucatán: “los antiguos.”

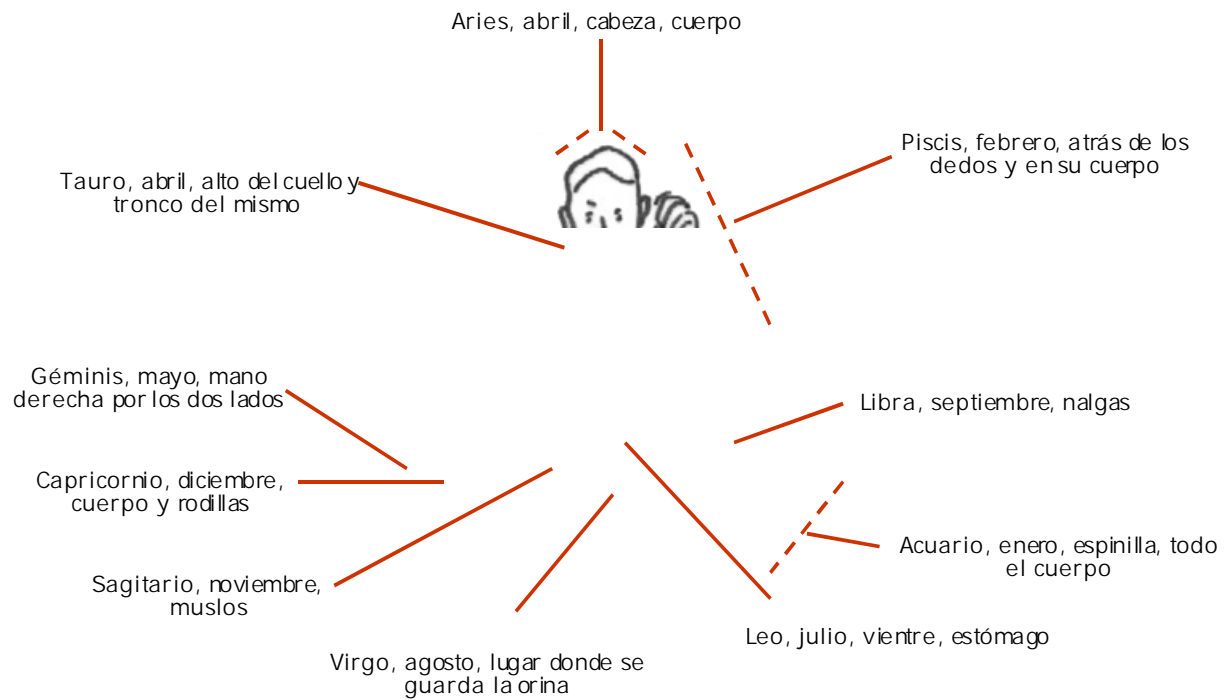
¹⁸⁰ Aguado, *op.cit.*, p. 242.

Figura 1
Influencia de las constelaciones (signos del zodiaco) en el cuerpo
Chilam Balam de Maní *



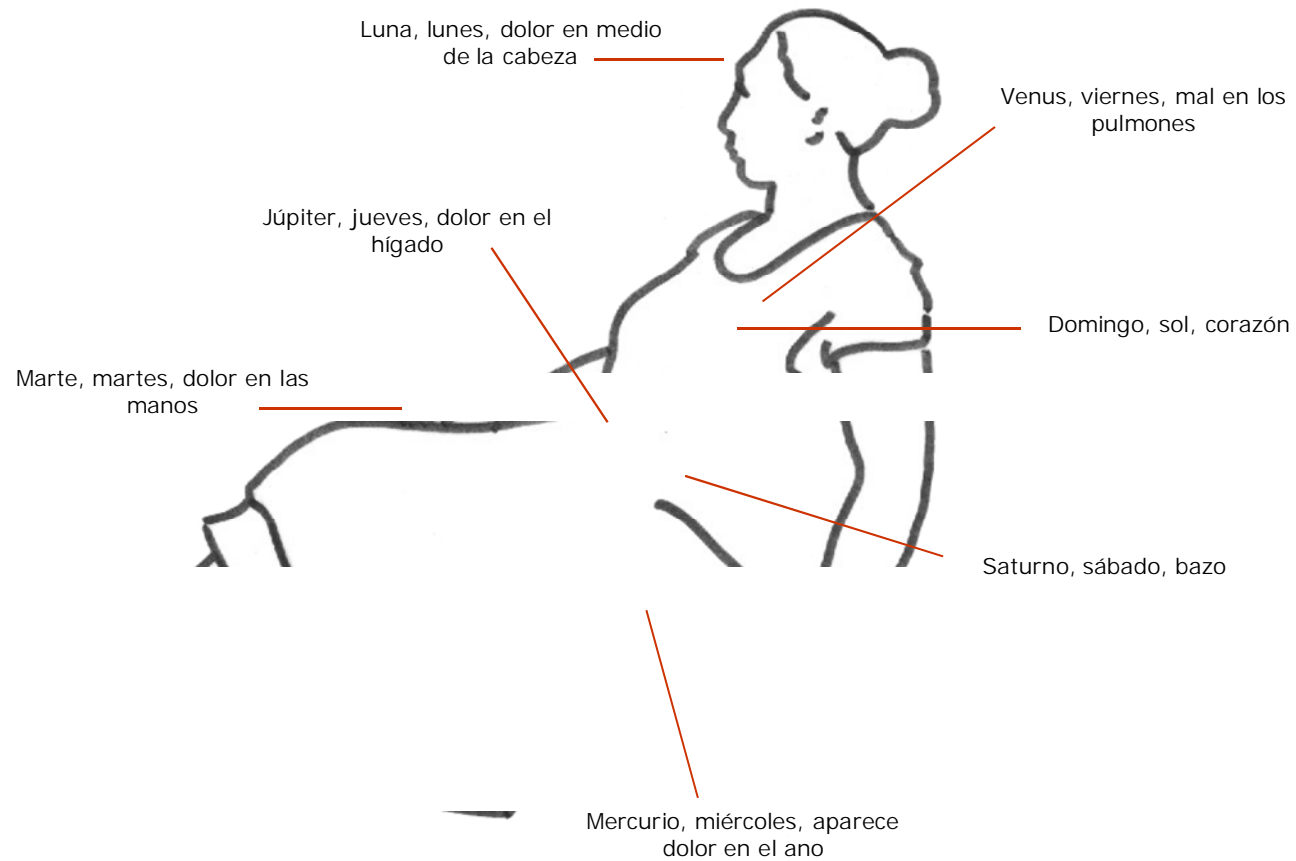
* Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 2-47

Figura 2
Influencia de las constelaciones (signos zodiacales) en el cuerpo
Chilam Balam de Nah *



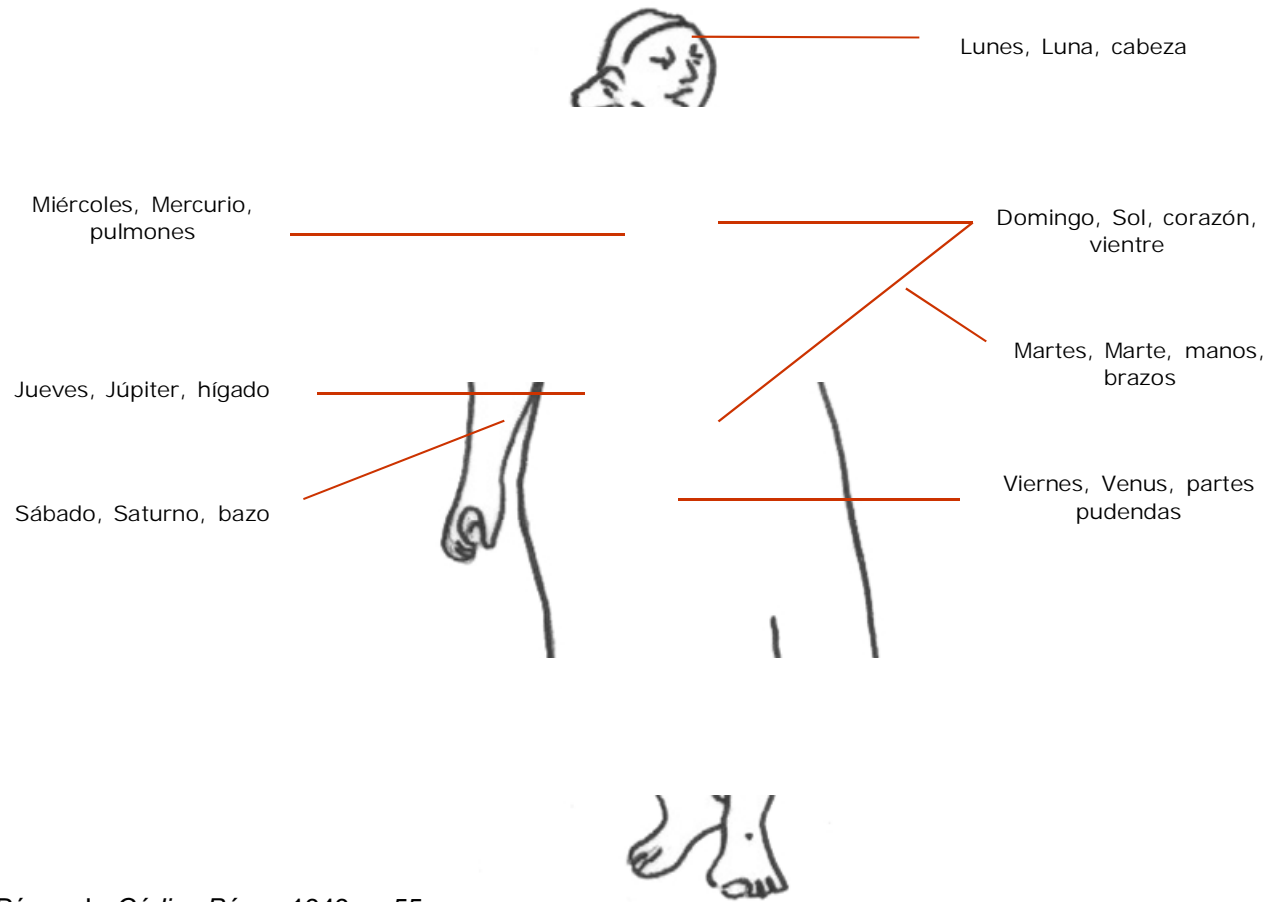
* Nah, J.S. y J.M., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, pp. 15-21.

Figura 3
Influencia diaria de los planetas en el cuerpo y malestares que ocasionan
Chilam Balam de Nah *



* Nah, J.M. y J.S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p. 25

Figura 4
Influencia de los planetas en el cuerpo en los días de la semana
Chilam Balam de Maní *



*Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, p. 55



Figura 5.- Influencia de los astros en las partes del cuerpo, Zamorano, R., *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*, 1594, lámina 1..

Tabla 1.- Cuadro sinóptico de los veinte días y sus atributos y pronósticos Chilam Balam de Kaua y de Maní¹

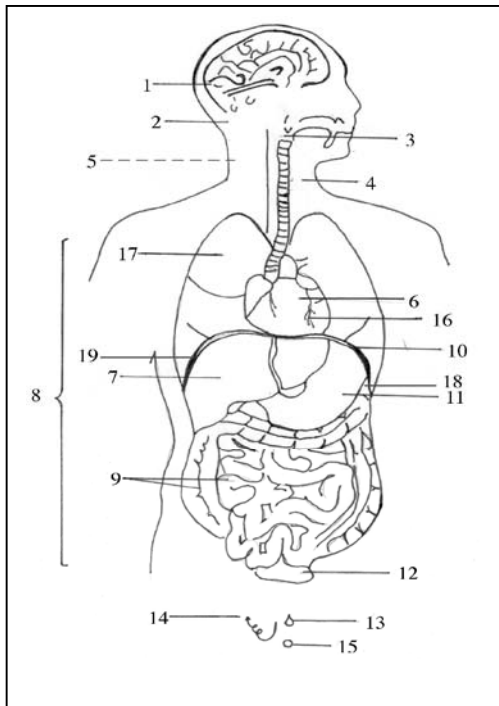
Día	Animal	Planta	Otros atributos	Pronósticos (mutil)
<i>Kan, Ix Kan</i> Señora maíz	<i>Ix kokobta</i> [tordo cantor]	<i>Chac Imix che</i> , Árbol madre, sagrado del oriente		Sabio
<i>Chicchan</i>	<i>Ah tzab ti can</i> , víbora de cascabel	Árbol <i>Habin</i>		Iracundo, criminal
<i>Cimi</i> , muerte	<i>Ah Cui</i> , búho			Criminal
<i>Manik</i>	<i>Ix Op</i> , <i>Ah Yaxum Ah uitz</i> , perico, [ave verde, el de la sierra, ¿el extranjero?]	<i>Cacao</i>	Sangre	Malo
<i>Lamat</i>	<i>Ah cutzal pek</i> , <i>balam u pol pek yit</i> . Animal con cabeza de jaguar y trasero de perro			Borracho, hablador, cizañero, deslenguado
<i>Muluc</i>	<i>Ah xoc</i> , <i>balam</i> , tiburón y jaguar		Devora hijos, esposa	Rico pero hipócrita
<i>Oc</i>	<i>Ix kili</i> , lorito			Tímido, pedigüeño, tonto, hablador
<i>Chuen</i> , artifice				Inteligente, hábil, tejedor, carpintero, rico
<i>Eb</i>	<i>Ah uitz tz'iu</i> [xiw] el serrano			Rico, dadivoso
<i>Ben</i>			<i>Ah kauil</i> , <i>Ah kuklis</i> , el mendigo, proletario	Carece de bienes [Vano, sin utilidad]
<i>Hix</i>	<i>Ah balam holcan</i> , el bravo jaguar			Carnicero, sanguinario, asesino
<i>Men</i> , origen, potencia, causa de acción			<i>Ah tz'unacat</i> , el alegre y regocijado.	Hombre alegre (?) Maestro de hacer y decir (<i>Ah men</i>)
<i>Cib</i> , ¿rapaz?			Dios de caza <i>Ah zip</i>	Ladrón asesino, cazador
<i>Caban</i> ¿que hace resonar la tierra?	<i>Ah colomote</i> , pájaro carpintero			Comerciante, curandero, juicioso
<i>Etz'na</i> , instrumento afilado	Pájaro <i>toh</i>		Pedernal afilado	Curandero, sangrador, valiente, sano
<i>Cauac</i> [¿trueno?]	<i>Ah kakum</i> , quetzal	<i>Cacao</i>		Noble imaginativo, mísero
<i>Ahau</i>	<i>Ah Ch'uuah Cot</i> , águila rapaz		Devora niños	Rico, valiente, inteligente
<i>Imix</i> , cada uno de los árboles cardinales		<i>Ixim uah</i> , <i>Nicte.</i> , tortilla, plumeria	[<i>ikom u mut</i> , cometa]	Dado al pecado carnal. Veleidoso (?)
<i>Ik</i> Aire		<i>Nicte</i> , plumeria	[<i>Ikob</i> , Los vientos], espíritu de cometa	Veleidoso, lujurioso
<i>Akbal</i> , noche	<i>Yalam</i> , cervatillo			Pobre, tímido, cazador

¹ Tomado de Barrera Vásquez, A, *Horóscopos mayas*, pp. 17- 19, 27.

Tabla 2.-Cuerpo y personalidad. Chilam Balam de Maní (1)

Mes	Longevidad	Condiciones para la longevidad	Enfermedad	Muerte	Página
Enero Acuario	Hembras (H) 56 años Varones (V) 58 años	Si no pecan con mujer en conjunción de la luna		Morirá ahogado por caer en agua o atragantarse.	3
Febrero Piscis	V 65 años		A los 15 y a los 30 años enfermarán por su mal ánimo. Les entrará la melancolía y la tristeza.		7
Marzo Aries	H 49 años V 75 años	Si no tuvieran placeres carnales			9-11
Abril Tauro			Sufrirán desgracias. Daño a causa de sus propias faltas		13
Mayo Géminis	H 62 años V 68 años		Buena salud. El aire torcerá la boca.		17-19
Junio Cáncer	H 70 años V 73 años		Peligroso tener males en pulmones o hígado. El 12 de junio empiezan a regir la tarántula, el cangrejo, el dragón, el estómago duele se enferma y da tisis.		21
Julio Leo	H 72 años V 75 años		Seis enfermedades empezando a los 40. Nube en ojos o ceguera		25-27
Agosto Virgo	H 77 años V 84 años		Tres enfermedades: A los 29 años, a los 36 y a los 50.		29-31
Septiembre Libra	H 66 años V 77 años				33-35
Octubre Escorpión	H 72 años V 61 años				37-39
Noviembre Sagitario	H 47 años V 67 años				41-43
Diciembre Capricornio	H 69 años V 71 años		Pronto les entrará la melancolía.		47-49

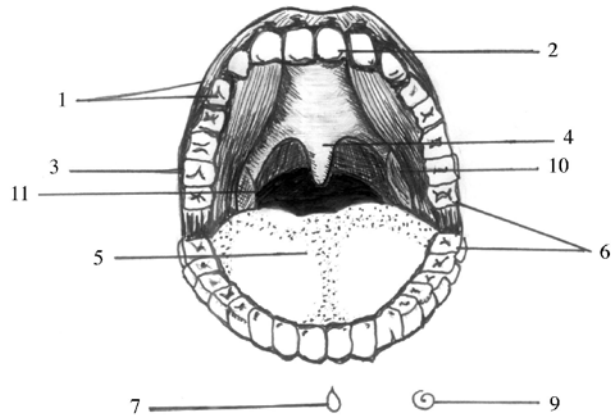
(1) Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 3-49.



**Anatomía del
cuerpo humano
en el *Calepino de Motul* y el
*Bocabulario de maya than***

- 1.- *Dzomel*, mojado. Sesos.
- 2.- *U pach caa*, el molinillo de atrás o su calabaza de atrás. "Cogote, colodrilo o cerebro."
- 3.- *Ul, yul*, caracol. "Tragadero," "gaznate o nuez de la garganta," respectivamente.
- 4.- *Koch*. "Garguero, gaznate, nuez."
- 5.- *Cul cal*, cáliz-garganta. "Pescuezo, nacimiento, cerviz, cerebro."
- 6.- *Puczikal*. "Corazón." El pulso": *U puczikal kab*, el corazón del brazo.
- 7.- *Tanam, tanamel, tanmel*. "Hígado." "Medida hasta los pechos, desde la punta del pie."
- 8.- *Olom*. "Sangre, linaje, entrañas." *Homtaniil*, zanja, olla-pecho. "Entrañas y lo hueco".
- 9.- *Choch*, desatados. "Tripas".
- 10.- *Baaz*, petaca o caja. "Hueco en que están las entrañas y corazón."
- 11.- *Homtaniil*, zanja, olla-pecho. "Estómago."
- 12.- *U cuchil abich*, Funda de la orina. "Vejiga de la orina"
- 13.- *Abich*. "Orina".
- 14.- *Ciz*. "Pedo."
- 15.- *Taa*. Excremento.
- 16.-. *Beel nohol*, camino principal. "Vena".
- 17.- *Zacol*, bodoque blanco. "Pulmones".
- 18.- *Caatzucil*, segunda parte, segundo compartimento. *Yal pek*, ¿sarteneja que calienta? "Parte de la asadura". *Tub*, saliva, escupir. "Bazo."¹
- 19.- *Pac nak*², barriga o tripas. "Ijada."

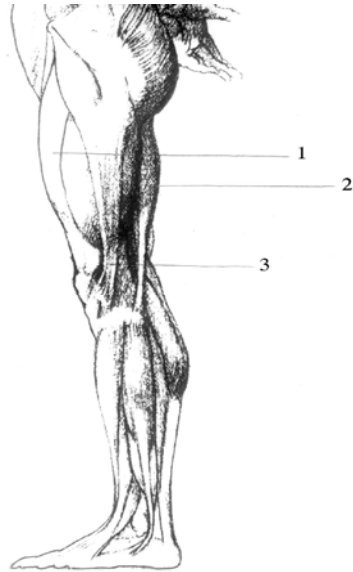
¹ *Ca* calabaza listada, bazo de animal de cuatro pies. Si se toma en cuenta la traducción del bazo de acuerdo al *Diccionario de Pío Pérez*, *yal* es derretir y fundir, *pek'* sarteneja: sarteneja que calienta. *Caa*, calabaza listada o molinillo y *tzuk*, horno de pan: calabaza listada o molinillo-horno de pan. De esta manera se podría equiparar con el concepto de bazo de los antiguos nahuas, en donde la digestión era el proceso en el que el alimento era cocido y el bazo o comal daba el calor necesario para ello, López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología*, p.187. En *tub* parece que se toma el bazo como centro de origen de la saliva, creencia que se comparte en el *Bocabulario de maya than*, en donde *tub* es el "bazo que engendra la flema," aunque en animales, *Bocabulario de maya tan*, 1993, p.135.



Chi

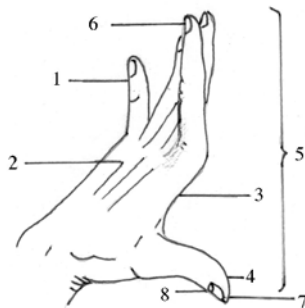
- 1.- *Nich'*. "Encías y dientes."
- 2.- *Co*, grano de maíz. "Diente."
- 3.- *Chaam*. "Muelas."
- 4.- *Thuy ak*, zanja-bejuco. "Campanilla."
- 5.- *Ak*, bejuco o cosa fresca, tierna. "Lengua."
- 6.- *Necoob*. "Muelas últimas, arrimadas."
- 7.- *U kaab chii*, su jugo boca. "Babas de la boca". *Tub*. "Saliva, escupir."
- 8.- *Tzuchac*, *tzuchacel*. "Gargajear y gargajo."
- 9.- *Uolol cal*, pelotilla garganta. "Gargajo."
- 10.- *Bul*. "Agalla."
- 11.- *Ch'uh cal*, .garganta. "Paladar o tragadero."

²¿Pliegues de la barriga? peritoneo.



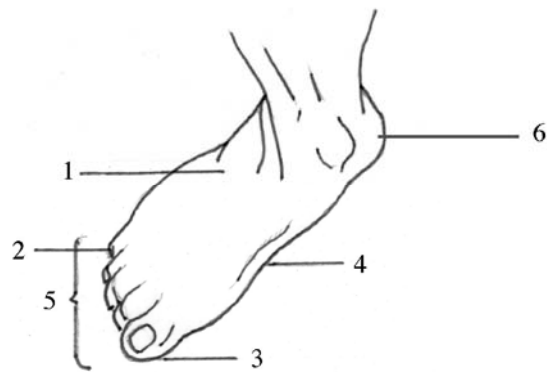
Than bak. “ Toda carne o pulpa”. **Uol bak** “Todo carne”.

- 1.- *Buul*. “Muslos”.
- 2.- *Chacbaac*, mucha carne. “Muslo por la parte de afuera.”
- 3.- *Xich’*. “Nervio.”



Kab, rama.

- 1.- *Thup*, hijo menor. “Dedo meñique”.
- 2.- *U pach kab*, el envés de la mano. “La mano en contra de la palma”.
- 3.- *U tan kab*, “La palma de la mano”.
- 4.- *U naa kab*, La madre de la mano. “El dedo pulgar”.
- 5.- *Moch’ Yalkab*. “Dedos”.
- 6.- *Tuch’ub*. “Dedo índice”.
- 7.- *Ich’ac*. “Uña”.
- 8.- *Ochimil*. “Lo blanco de la uña que es un medio círculo”.



Oc
Xau³

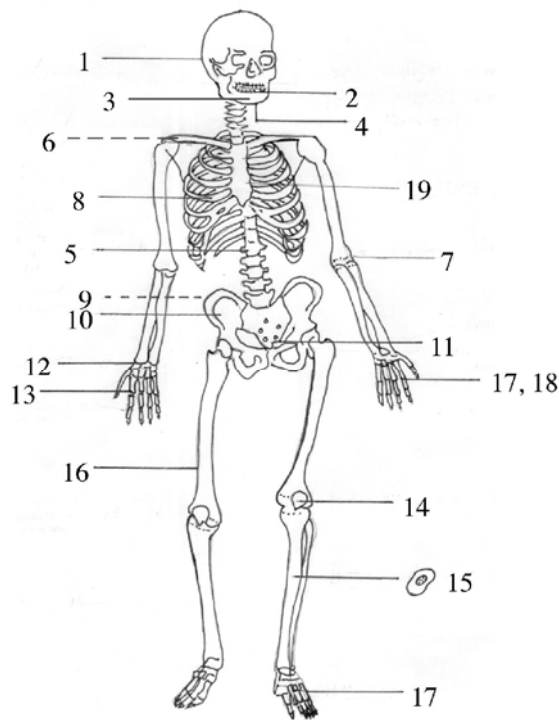
- 1.- *U pach oc*, la parte de atrás del pie. "Empeine."
- 2.- *Thup*, hijo último. "Dedo meñique."
- 3.- *U noh *mochil oc*, el dedo grande del pie; *u naa oc*, la madre del pie.
- 4.- *U tan oc*, "La planta del pie."
- 5.- *Moch'*. *Yaloc. Xau*. "Dedos de los pies".
- 6.- *Toncu*y, bolsa, "Talón. Calcañar."



Ich

- 1.- *Ceel ich*, lo frío del ojo. *Zacmapil ich*, lo blanco del...ojo.
- 2.- *U kulel ich*, el ordenador del ojo. "Niñeta del ojo."
- 3.- *Ich*, pacat. "Vista."
- 4.- *Matzab*. "Pestañas."
- 5.- *Zayabil ich*, manantial del ojo. "Lagrimal del ojo."
- 6.- *U kaab ich*, el jugo del ojo. "Lágrimas de los ojos."

³ Alude a los pies de las aves.



Uol baac. "Todo hueso".

Than baac. "Hueso macizo o lo que es todo hueso".

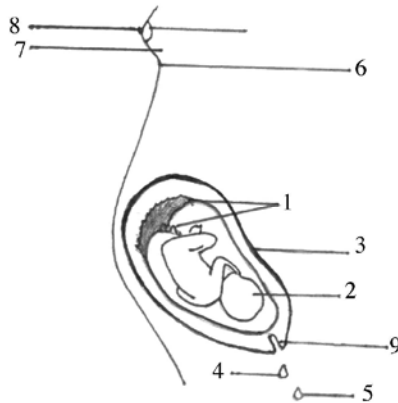
- 1.- *Tzek*⁴. "Calavera."
- 2.- *Camach*. "Quijada donde están las muelas."
- 3.- *Choon*, petaquilla chica y redada. "Barba inferior."
- 4.- *Noch*, jícara que no está bien redonda. "Asiento de barbilla. Quijada."
- 5.- *Ch'ac pach*, Lo que está atrás cortado; *u mocbac tzul*, sus atados del hueso ordenado; *thel pach*, caballete; *tzuulbac*, seto huesos. *Zul pach*. "Espinazo."
- 6.- *Baac*, cuerno. *U baac in tzem*, *u baacil in tzem*, el cuerno de mi pecho entre unas costillas y otras. "Las alillas de sobre los pechos."
- 7.- *Dzacomal*, cosas que van unas encima de otras. "Coyunturas."
- 8.- *Ch'alat*. "Costillas."
- 9.- *Theth*. "Hueso de la cintura, los cuadriles, caderas y la misma cintura." Igual *xoc*.
- 10.- *Nochbac*, jícara no bien redondeada hueso. "Cuadril. Hueso de la cadera."
- 11.- *Xamach it*, comal del fondo; *boxit*, bagre fondo. "Rabadilla."
- 12.- *Cal moch'*, cuello de los dedos. "Muñeca de la mano."
- 13.- *Ppicomal baac*, capítulos, artejos huesos. "Coyuntura."
- 14.- *Pol piix*, cabeza rodilla. "Rótula."
- 15.- *Ah dzuu bac*, lo blando del hueso. "Hueso con tuétano."
- 16.- *Tzelecbac*, "Canilla de la pierna."
- 17.- *Mocbac*, nudo de los huesos. "Coyuntura."
- 18.- *Mockab*, nudo de la rama. "Chueca o coyuntura donde juegan los huesos del brazo o de la mano."
- 19.- *Tzemtanil*, entre unas costillas y otras pecho. "Paletilla del estómago," esternón.

⁴ Refiere a la piedra blanca.



Mah, kazal, kazil.⁵

- 1.- *Koy*, "Sustancia, fuerza"; *zim*. "Mocos"; *kiikel*. "Sangre; *mehen*, linaje, hijo mayor respecto del padre; *lel, lelcah*, propiedad galana. *kazil*. "Semen viril."
- 2.- *Boonton*,bolsa. "Bolsa de los testículos."
- 3.- *Cep*, "Miembro viril". *Ach*, aguijón. *Xiblalil*, macho. *Tzutzuy*, paloma.
- 4.- *U pol cep*, cabeza del pene. "Cabeza de miembro viril" [glándula].

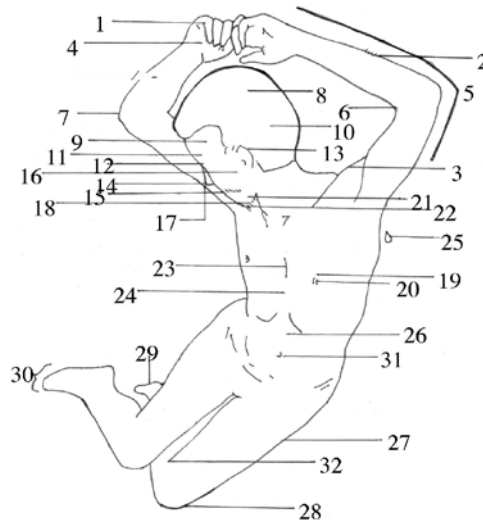


- 1.- *Ibin, ibnel ibnil*. "Tela o red, o las pares o parias en que nace envuelta la criatura. Es la tripa que está con el ombligo de la criatura cuando nace."
- 2.- *Baalnak, baalnakan*. "Hijo que aún está en el vientre de la madre."
- 3.- *U naa ch'uplal*, la madre de la mujer. "La madre o matriz donde se engendra la criatura"; *zayomal*, capa delicada⁶. *Zuyem*, capa, ayate. "Matriz."
- 4.- *U zaail mah*, su atole verijas. "Sustancia genital femenina"; *lul*, babas. *Lelcah*, propiedad galana. "Semen femenino."
- 5.- *Hula*. "Flor, camisa o menstruación."
- 6.- *Cultan*, cáliz pecho. "Busto donde están las tetas."
- 7.- *Im*. "Teta."
- 8.- *Pol im*, cabeza teta. "Pezón de teta."
- 9.- Sexo femenino exterior: *Thuy*, pellizco. "Crica"; *mah*. "Ingles o verijas. Partes pudendas en sentido metafórico; *ch'uplil*, vulva, mujer casada. "Vergüenzas"; *pel*. "Genitales de la mujer." *Kazil*, ruindad. "Partes pudendas". *Ch'aam*⁷. "Genitales de la mujer". *Xub*, "Vaso natural, genitales de cualquier bestia". *Ak*, bejuco o cosa fresca. *Yak mah, yak pel*, bejuco de las verijas, bejuco de genitales. "Crica."

⁵ *Mah*. "Ingles o verijas". *Kazal*. "Vergüenzas, simiente genital o semen; *kazil*. Partes pudendas del varón.

⁶ *Zay*, corteza blanca y delicada de las tortillas.

⁷ *Ch'am, Bromelia karatas*, planta de color rojo intenso con hojas en forma de roseta.



Cucutil, Bayel ⁸

- 1.- *Kab*, rama. "Dedos."
- 2.- *Tzotzel*. "Pelos, cabellos o cerdas y cosa vellosa, denotando cuáles son."
- 3.- *Celebal, celembal*. "Hombro."
- 4.- *Noh*. "Mano derecha."
- 5.- *Xik*, ala; *cheelkab*, tronco mano. "Brazo". *Kab*, todo el brazo.
- 6.- *Uadz kab*, rincón brazo. "Juego del brazo."
- 7.- *Cuc*. Codo. *Noch cuc*, jícara codo. "Codo, punta del codo."
- 8.- *Pol. Hool*. "Cabeza y cabellos."
- 9.- *Beel yoc*, camino horadado. "Las entradas de la frente."
- 11.- *Lec*. "Frente."
- 12.- **Xich*. "Venas de la frente."
- 13.- *Xicin*. "Oreja u oído."
- 14.- *Nii*, punta. "Nariz."
- 15.- *Chii*, "Boca."
- 16.- *Zazac ich*, rostro blanco. *Ochil*. "Tez, cara."
- 17.- *Ich*. "Ojo, vista, rostro."
- 18.- *Tuy*. "Bigotes, barba o mechones". *Tzuctii*. "Bigotes". *Meex*. "Barba."
- 19.- *Im*, seno.
- 20.- *Pol im*, cabeza de seno. Pezón.
- 21.- *Cauabal, cauab*. "Asiento de la barba o la quijada."
- 22.- *Camchal* "Asiento de la barba."
- 23.- *Tzem*. "Pecho entre unas costillas y otras."
- 24.- *Cultan*, cáliz del pecho donde están los senos.
- 25.- *Keluc*. "Sudor."
- 26.- *Ko*. "Barriga".
- 27.- *Heh*. "Las ingles y la horcajadura de las piernas."
- 28.- *Piix*, vaina, "Rodilla."
- 29.- *Oc*. "Pie."
- 30.- **Moch*. "Dedos."
- 31.- *Tuch*. "Ombligo."
- 32.- *Teel*. "Espinilla de la pierna y la misma pierna."

⁸ Se emplea para mencionar secciones del cuerpo, principalmente al preguntar.

Capítulo II

Salud, enfermedad y muerte

El hombre ha tenido que lidiar a través de su existencia con el dolor, la pérdida o disminución de las funciones o de los componentes de su persona, así como de la fuerza necesaria para poder desarrollarse, reproducirse, relacionarse con el resto de elementos de la tierra y obtener los recursos necesarios para su subsistencia y bienestar.

Para los mayas la salud ha implicado desde el periodo colonial el equilibrio de los opuestos, el orden y la estabilidad interna en comunicación armónica con el medio que los rodeaba, con el cosmos. La enfermedad, como lo contrario, era el movimiento fuera de lugar de los elementos y seres que lo conformaban y que interactuaban de manera negativa con el ser humano. Era la adopción en la persona de las características extremas del universo, donde sobresalen el fuego y el frío que la podían llevar hasta la muerte (*kaak-ziz*).

Posiblemente, aunque no se especifica en los textos de manera clara, se pensaba que el hombre pasaba por simples desórdenes que en poco tiempo desaparecían. Tal y como lo señalan muchos indígenas en la actualidad, al llamarle a estas enfermedades "naturales," pues no implican una ruptura en la estabilidad de la persona y de las funciones necesarias para su desarrollo. Son pequeños desajustes, como un resfriado, una cortada, una diarrea, torcedura o inflamación de poca consideración.¹

A manera de esquema general introductorio que ampliaremos a lo largo del capítulo, podemos decir que los estados morbosos del ser humano registrados en la documentación colonial eran concebidas como: 1) La pérdida de los elementos vitales que integran al individuo y/o la afectación de sus funciones; así como 2) la agresión de fuerzas cósmicas personificadas, con una frecuente introducción de las mismas al individuo.

Males que podían ser originados por:

- 1) **Causas divinas**, al castigar las deidades al ser humano de manera personal y directa, o mediante el envío de emisarios.
- 2) **Otros hombres**:
 - a) De manera voluntaria al arrojar hechizos por a su capacidad de manipular elementos de reinos sobrehumanos.
 - b) Involuntariamente por influjos o emanaciones de su cuerpo.

¹ Como entre los tojolabales, *Los legítimos hombres*, Ruz, M. (ed.), III, p. 166.

- 3) **Descuido del individuo** por no seguir las medidas preventivas establecidas.
- 4) **Una pulsión natural de los componentes anímicos a salir del cuerpo.**

Cabe señalar que la falta de una parte del cuerpo, o bien, una discapacidad de nacimiento, no parecen haber sido comprendidas como enfermedades, pues las expresiones en maya de los documentos que las mencionan sólo describen la ausencia o disminución de facultades comunes a la mayoría de las personas, mas no se manifiesta menosprecio al citarlas, como sí se hace con otros males, puesto que la enfermedad, como veremos, era percibida comúnmente como el resultado de un castigo divino. De hecho un ciego, un enano o un jorobado, podían ser considerados como seres con características especiales para llevar a cabo actividades sagradas.²

Los estados morbosos en el maya colonial se nos muestran como impedimentos, estorbos o quebrantos de las virtudes del hombre (*kaz*). Eran daños o males en la persona (*yaah*), capaces de degenerar en enfermedades graves (*cimil*) que podían terminar en la muerte (*cimil*). Esto último ocurría cuando se desprendían del cuerpo las tres fuerzas que lo animaban: *ol*, *ik* y *pixan*. Particularmente se menciona la primera, el “centro” o esencia del hombre, como indicador fundamental del equilibrio o desequilibrio de la persona y, como podemos observar, los padecimientos que ponían en riesgo grave la vida del ser humano y la muerte misma eran determinados con igual término, quizá porque se consideraba a las enfermedades graves como el inicio del proceso de deceso, como un paso hacia una fase diferente en la que el dominio del señor de la muerte empezaba a ser mayor sobre el individuo.

Las descripciones de los padecimientos refieren a la entrada de los males (*ocol*) a manera de entidades o elementos que ensartan, flechan al ser humano (*hul*), lo alcanzan, lo persiguen (*chuucah*), se pegan a él (*tzay*), se meten (*taakal*), azotan sus partes internas huecas (*hatz boh*), lo enmascaran, se ponen en su lugar (*koh*), alborotan o desconciertan su interior (*hub*, *ppuh*) y lo destruyen (*haayal*). Las entidades anímicas, por su parte, se pierden (*zaat*), se van (*benel*), son atadas (*tab*), amarradas (*kax*), aprehendidas (*canah*), asidas (*mach'ah*), encerradas (*kalan*),

² Entre los ixiles de Guatemala se cree que cada uno de los veinte dioses de los días le otorgaban a la persona atributos de acuerdo a su fecha de nacimiento. Entre ellos se podía encontrar la carencia de alguna parte o función del cuerpo, pero se consideraban capaces de tener más conocimientos que el común de la gente, Colby, B., Colby, L., *El contador de los días*, p. 143. Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, p.108.

inanimadas (*kalac*) o atascadas (*dzaman ol*)³ de manera temporal. De prolongarse la situación deviene la muerte.

Algunos padecimientos se relacionan con algo amargo en el individuo, lo contrario a *cij ti ol*, el centro anímico dulce de una persona sana, contenta, como por ejemplo, lo agrio del albarazo,⁴ llamado también herpe, que refiere a manchas como empeines llamadas *pahiz*; además de *chochpahal nak*, “tripas desatadas agrias,” es decir, un tipo de diarrea.⁵

Las enfermedades, por supuesto, se incluían dentro del patrón maya del influjo cardinal, o dirección de donde provenía el mal, de la deidad que la había causado. Así los padecimientos marcan en sus denominaciones los términos rojo (*chac*) este; amarillo (*kan*) sur; blanco (*zac*) norte; negro (*ek*) oeste y verde (*yax*), su centro de conexión, pues representaban el ordenamiento de las fuerzas del cosmos que afectaban positiva o negativamente al hombre desde la creación del mundo.

Chac acompaña muchas veces a las enfermedades graves, recias, como la “lepra muy mala que tiene granos colorados, muy contagiosa” (*chac hauay*);⁶ tos o “asma muy arraigada que no se madura” (*chac zeen*); cuando la enfermedad empeora (*chac et hal cimil*) y puede llevar a la muerte.⁷ Tales don los casos de las epidemias, representadas junto a la diosa *Ixchel* en el prehispánico *Códice Dresde* con el símbolo *chac* que remata un cráneo a sus espaldas,⁸ aun cuando en ocasiones también otros colores de direcciones podrían hablar de males severos. Dentro de ellas se incluye una enfermedad de fácil transmisión, “que viene amarilla” (*kan ben yaah*), a manera de “landre [o tumor que se forma en el cuello o las axilas]⁹ que mata con pestilencia,” y con este color también se identifican el cólera amarillo (*kankan yaah*), o cualquier “hombre o mujer amarillos de rostro por alguna enfermedad” (*kan tun lah uinic*), como la hepatitis. Asociado con *zac*, blanco, que también significa imperfecto, se registra el “ojo blanquecino” (*zacuayen ich*), quizá una infección, pues se describe como: “el que tiene malos los ojos, que ya se van cerrando,” así como las cataratas (*sac*); o bien, estados que se asemejan a la pérdida de la vida, como el desmayo o “muerte

³ Ciudad Real, A., *Calepino maya de Motul*, 2001, p.176... *Calepino de...*,1995, pp. 30, 83, 108, 165, 190, 252, 288, 327,671. *Bocabulario de maya than*, 1993, pp. 131, 133, 184, 236, 506, 568,570. *Ritual de los Bacabes*, 1987, p.341.

⁴ “Manchas blancas, ásperas, escamosas que intercutáneas salen a los racionales y es especie de lepra u origen de ella.” Latín *vitiligo*, *Diccionario de Autoridades*, I, p. 210.

⁵ Ciudad Real, *Calepino maya...*,2001,p.112,...*Calepino de...*,1995,pp. 123, 245, 613.

⁶ El término lepra fue empleado para una gran variedad de enfermedades cutáneas, Lyons, A., *et al.*, *Historia de la medicina*, p.345.

⁷ *Bocabulario de...*, 1993, p. 53.

⁸ Thompson, E., *Un comentario al Códice de Dresde*, pp. 128-129.

⁹ *Diccionario de Autoridades*, III, p. 186.

imperfecta” (*zac cimil*). *Sac*, además, se asocia algunas veces también con el frío,¹⁰ tema al que le daremos un espacio especial más adelante por su importancia.

Con la adscripción verde-azul (*yax*) se encuentra un tipo de vómito de este color (*yayax xe*) llamado en el español de la época: “cólera,” que padece un individuo que se dice tiene la “barriga verde,” que está “abujado” (*ah yax nak*), es decir, descolorido, pálido, abotagado e hinchado, con la vista triste y melancólica, por habitar lugares oscuros [sin el imprescindible influjo del sol]. Color relacionado con el centro cósmico y su acceso al inframundo.

En cuanto al poniente tenemos la trampa negra de fuego (*ix ek pedz kakil*), traducido al español como “fuego negro que para acabarlos de matar [a los hombres] abre las carnes [viruelas negras].”¹¹ Padecimientos vinculados con los colores cardinales que, como vemos, reflejan en ocasiones signos y síntomas del paciente con estos cuatro colores,¹² y que continúan aplicando mayas actuales, como los tzotziles, quienes distinguen varias enfermedades de acuerdo a este patrón cromático.¹³

Los cuatro *Bacabes* de las direcciones cardinales afectaban cada día del calendario, de acuerdo al influjo de su correspondiente cargador sobre los seres humanos. Los registros en libros del cíclico transcurrir de la vida, con repeticiones de las influencias divinas que habían afectado a sus antepasados, podían indicar qué enfermedades o epidemias padecerían los mayas en el futuro.¹⁴ Los influjos eran más fuertes en ciertos periodos, como cuando la letra dominical era *Ix* y reinaba el bacab *Zaczi*, pues entonces podían ocurrir desmayos, amortecimientos y mal de ojos. Al igual que al principio del año nuevo en la letra *Kan*, cuando los pronósticos indicaban posibilidades de enfermedades.

De acuerdo al año había días que eran determinados como malos, tal es el caso de 8 *Manik* (septiembre 15 en el calendario europeo), mientras que Siete *Kan* (abril 25) y 9 *Ik* (enero 13) advierten sobre enfermedades de manera general. En otros se especifica qué tipo de padecimientos podían afectar, como 1 *Been* (febrero 13) de calenturas; 8 *Ben* (octubre 11) cuando se recomendaba evitar las relaciones sexuales para prevenir dolores de estómago y males del corazón, o 12 *Edznab*

¹⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.151-152, 225. *Bocabulario de...*, 1993, pp. 53, 326. Barrera, V., A., et al., *Diccionario maya*, p. 376.

¹¹ *Diccionario de Autoridades*, l.p.136. *Bocabulario de...* 1993, p.410.

¹² Ciudad Real, *op.cit.*, p. 274.

¹³ Holland, W., *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 124.

¹⁴ De la Garza, M., *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, pp. 14, 36,100. León Portilla, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, p.99.

(noviembre 16), día en que podría haber muertes. Otros auguraban males para ciertos sectores de la sociedad, como los nobles el 5 *Caban* (febrero 27); o días positivos en que los presagios anunciaban el fin de la influencia maligna, como 1 *Manik* (octubre 5), con la conclusión de las enfermedades de los niños.¹⁵

Pero las fechas de los almanaques de los *Chilam Balam* no brindan luces sobre el modo cómo se determinaban estos influjos, por lo menos en este nivel de estudio. No parecen, sin embargo, haber sido determinantes los atributos del día de acuerdo al nombre, ni al número, conforme a las características de los horóscopos mayas vistos en el capítulo anterior. Tampoco parece haber existido vinculación alguna entre los días de enfermedad y muerte con los de más calor, lluvia, frío, o fin del año maya, aun cuando otras secciones de los textos en maya nos indican los peligros que podían significar estas etapas para el hombre, como veremos más adelante.

Al parecer un *Ah Kin* o sacerdote ponía en juego la combinación de estos factores, entre otros, para predecir el influjo de los días y difundirlo a su pueblo, lo cual implicaba conjugar lo entrevisto en las piedras de adivinación y un amplio espectro de conocimientos, dentro de ellos los matemáticos, teológicos, astronómicos, históricos, climatológicos, agronómicos, biológicos, y seguramente los políticos. Mismos que les permitirían determinar los momentos idóneos o riesgosos para la salud, para acercarse a las divinidades, o para el desarrollo de diferentes actividades productivas del grupo, entre otras cosas. Determinaciones que en ocasiones manifiestan también la habilidad del especialista para adecuar su información, por ejemplo al respecto de las observaciones astrales, pues se han encontrado datos que parecen indicar adaptaciones en el corto plazo con el fin de que los sucesos importantes del cielo coincidieran con el calendario ritual.¹⁶

Sabemos que para los nahuas del periodo colonial la influencia del cargador del día en el que había nacido el individuo, brindaba las tendencias hacia padecimientos específicos que podía sufrir la criatura en su futuro. Por ejemplo, si una mujer nacida en 7 Flor cometía acciones no agradables a los ojos de Xochiquetzal, le provocaría hemorroides e infecciones, mientras que los hombres nacidos en 1 Flor, orgullosos, que no respetaban a sus padres, podían perder la vista o padecer putrefacción de los genitales, parálisis, gota, hemorroides y llagas.¹⁷ Posiblemente había ideas similares entre los mayas peninsulares, pero solamente encontramos un breve dato en el día y

¹⁵ Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 11, 17, 31, 39, 105, 125, 279, 291. Bricker, V, Miram, M., *An Encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kaua*, 2002, pp. 171, 187. Nah, J.M., Nah, J.S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p. 4.

¹⁶ Aveni, A., *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 216.

¹⁷ López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, I, pp. 163, 164.

los atributos y pronósticos de las personas que nacieran en *Etz'na*, de acuerdo al horóscopo maya, para quienes se auguraba que además de tener tendencias a ser curanderos y valientes, podrían gozar de salud.¹⁸

Los influjos de los cargadores de los días se denominan en los *Chilam Balam* como *cuch*, “la carga” que llevaban a costas las deidades.¹⁹ Por ejemplo, en el de *Tekax* se menciona “la carga del dolor de barriga” (*u cuch ya nakil*) y en el de *Maní* se dice que para el “dolor en el pecho: ésta es su carga [enviada por los dioses], así se sigue el rastro, te alcanza o se prende [al individuo] (*ya tzemil lae, lay u cuch, lay u tutulizil lae*).”²⁰ Es decir, el diseño de las deidades tiene una carga consistente en dolor de pecho que seguirá el rastro del individuo hasta alcanzarlo. *Cuch* también hace referencia a la carga negativa como castigo de los seres supremos por el mal comportamiento de los individuos en el *Códice de Dresde* y se usa como homónimo de *koch*, culpabilidad, al unirse a la imagen de *Ixchel* como la carga o suerte enviada los humanos, en un juego de palabras.²¹



La diosa Ixchel con su carga de enfermedades que lanzará a los humanos, *Códice Dresde*, 17 b.

También había enfermedades que tenían su origen en antojos no saciados que podían dañar la entidad anímica del individuo. Esta creencia se manifiesta en la frase: “prueba esta miel que he comprado porque no te de gana, después de comer de ella, y enfermes no teniéndola (*tum te in man cab hik ka<z>bac a uoli*),” pues si no se satisfacía el deseo podían salirle a la persona tumores o incordios (*ek*) con calenturas. Males que “[...] dicen los indios que les vienen cuando ven alguna cosa dulce y la apetecen, mas no la prueban.”²² Los nahuas antiguos pensaban que el *tonalli* tenía

¹⁸ Barrera V., A, *Horóscopos mayas*, pp. 17- 19, 27.

¹⁹ Barrera, *op.cit.*, p. 141.

²⁰ Pérez, *Códice...*, 1987, pp. 18, 22.

²¹ Thompson, *Un Comentario...*, pp. 22,118.

²² Ciudad Real, *Calepino maya...*, 2001, pp. 223,318.

antojos propios que debían ser complacidos, por lo menos al poner aquello que deseaba la persona en la frente, para que no se dañara. Por ejemplo, si se omitía este tratamiento preventivo en un bebé que se le antojara lo que comía un adulto se corría el riesgo de que le diera hipo.²³

La culpa como causa fundamental de la pérdida de la salud

En el origen de diversos males del ser humano existía la culpa como detonante fundamental (*koch*), por no cumplir con los deberes sociales y rituales que marcaban las normas. Numerosas expresiones de enfermedades incluyen este término. Por eso no estar sano significaba una mácula, implicaba estar mugroso (*ch'apahal*), y al parecer el enfermizo era visto como una persona de centro anímico muy simple (*ch'an ch'an ol uinic*),²⁴ sin el vigor y la fuerza necesarios para ser útil a su comunidad.

Kaz, dañar, empeorar o quebrantar la ley o el mandamiento, cuyos derivados hablan de un impedimento con atributos de ruindad, bellaquería o abuso, se encuentra plasmado también en el *Códice Dresde* junto a la diosa *Ixchel*, como pronóstico de mal agüero por la suerte enviada al hombre por ella a manera de enfermedad por la culpa (*koch*) del infractor. Por ejemplo, se decía que se ocasionaba *kaz* cuando se rompía el ayuno en ocasiones establecidas como necesarias, causando un daño severo al individuo.²⁵

Landa confirma que los yucatanenses “[...] creían que por el mal y el pecado les venían muertes, padecimientos y tormentos [...].pues la enfermedad era una de las maneras con las que los dioses se cobraban la desidia o afrenta de los hombres], y también cuenta que ellos consideraban que los seres supremos se encontraban enojados o “[...] airados, cuando tenían necesidades o pestilencias o disensiones o esterilidades u otras semejantes necesidades [...]”.²⁶

Así, la trasgresión incitaba al castigo, la provocaba (*leczah cimil, ch'apahal*), y al hacer referencia al cobro de los seres supremos se señala como afectada la esencia del hombre. Por eso sobresale también en los nombres de los padecimientos la entidad anímica, principalmente, así como el lugar del cuerpo donde éste se concentra (*ol* y *puczikal*: las entrañas y la sangre, correspondientemente), por ser claves para el ataque de los seres divinos. Lo observamos, por ejemplo, en la expresión *ch'alic ool*, que nos habla de la falta de salud, de una entidad anímica aprovechada por las divinidades, en donde la raíz *ch'a, ch'aah, ch'aab*, nos remite a las razones de

²³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 225, 235.

²⁴ Ciudad Real, *op.cit.*, p. 210,... *Calepino de...*, 1995, pp.257-258, 428.

²⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.398-399.

²⁶ Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1986, pp. 32, 47, 64, 114.

esta acción divina, pues significa “tomar, traer o llevar, cobrar o recobrar lo perdido, llevar de esta vida o matar, y es propio de enfermedades.” Pareciera que los dioses recuperaran por sí mismos lo invertido en el ser humano al otorgarle el don de la vida y el sustento, al no recibir la adoración y ofrendas necesarias para su propia subsistencia. Misma razón por la que esta raíz lingüística se encuentra en varias expresiones de la enfermedad, pues así se cobraban los seres supremos con la fuerza, el anhélito, la sangre del ser humano por no haber recibido las adoraciones y ofrendas que les correspondían para que continuaran con las labores necesarias para el funcionamiento del cosmos. Esto de acuerdo a las reglas y condiciones con las que las deidades dieron vida a los hombres de acuerdo a las narraciones mitológicas. Así, quien recuperaba paulatinamente la salud estaba ya prevenido, alertado, con sus componentes vitales aprestados, para ser útil a los seres supremos y a su comunidad (*ch'aal muk, ch'aal ik, ch'aal kiik*).²⁷

En algunas enfermedades graves la entidad anímica del individuo llegaba a quedar inmovilizada, inanimada (*kalac*), atada (*tab*), aprehendida (*canah*), atascada (*dzaman ol*), se decía que se encontraba presa y encerrada (*kalan*). El hombre podía llegar a sentirse de cabeza (*pacax*) y en casos extremos, como en las epidemias, se consideraba que se encontraba cuesta abajo, que descendía (*eemelem ppat u chapahaloob*). En contraste con el gozo de la salud, cuando se tenía un centro derecho, justo, verdadero, pagado (*toh ol*),²⁸ en conexión con las deidades y recto. Como si estuviera dirigido hacia el cielo, hacia la luz, al cumplir con sus obligaciones, característica opuesta a la de una entidad que cae hacia la oscuridad, al inframundo, a su suerte, desprotegida,²⁹ desconectada.

La trasgresión tenía consecuencias no solamente en la persona que la llevaba a cabo, sino también en la gente que la rodeaba, como los familiares y amigos, pues ésta se transmitía. Por eso se decía: no vayas al lado de ladrones para que no recibas sus enfermedades, sus vicios (*ma a benel tu pach ah ocolob ah ueyuncilob hik a kamab u yaahob*). Al enfermarse una persona por contagio, se expresaba: “se le pegó o cobró la enfermedad de otro” (*kam yaah*), en donde *kam* tiene

²⁷ Ciudad Real, *Calepino maya...*,2001, pp. 206-210. ...*Calepino de...*,1995., pp.253, 256-257, 454.

²⁸ Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 46, 108, 111, 161, 278, 723, ...*Calepino maya...*2001, pp.176, 551, *Bocabulario de...*, 1993, pp. 131, 133, 184, 236, 506, 568,570, 610. *Ritual de...*,1987, p. 341.

²⁹ En la actualidad la enfermedad entre los ixiles de Guatemala [como entre otros grupos mayas] se encuentra simbolizada por una cárcel, como estar en cautiverio por los dioses en un corral o cerca, entonces se dice que: “el espíritu ya está atrapado, [que] quizá morirá,” Colby y Colby, *op.cit.*, p. 125,139.

además el sentido de responder, “servir a alguno por algún tiempo,”³⁰ al parecer a los dioses, mediante la sustitución del pago de sus obligaciones con la propia energía vital de la persona.

La repercusión de los malos actos de una persona en otras cercanas se ve reflejada en las observaciones de Landa, quien nos indica que cuando el infractor confesaba sus pecados se desencadenaban muchos conflictos porque lo culpaban de sus desgracias.³¹

En una de sus visitas a Yucatán Alan Burns experimentó hace unos años la responsabilidad comunitaria en la explicación de la muerte de un individuo en la que nadie escapó a la culpa, ni el muerto, ni él, e incluso la comunidad entera. La muerte apareció como un hecho que mostró los valores de una sociedad maya que entiende la muerte de acuerdo a causas múltiples que resultaron en la difusión de diferentes teorías o rumores sobre la defunción del personaje, originadas por acciones u omisiones de la comunidad en general. Perspectiva diferente de nuestro pensamiento occidental que busca en la enfermedad, o en las personas participantes directamente alrededor de ella, la causas de la muerte.³²

Principales fuerzas divinas relacionadas con la enfermedad

Las divinidades mayas se expresaban una manera simbólica y compleja, como el origen de todo lo existente y del orden que influye en la naturaleza, en el ámbito social del hombre y del cosmos en su totalidad. Eran concebidos como seres polivalentes cuyas energías se combinaban dependiendo del tiempo, del espacio, y se manifestaban tanto positiva como negativamente. Como no eran inmutables podían mostrar funciones contrarias o complementarias, femeninas o masculinas, presentarse como jóvenes o ancianos, ser uno o cuatro, nueve o trece y ser capaces de revelarse como epifanías animales, vegetales o fenómenos naturales.³³

Hemos mencionado que los dioses más citados en la documentación colonial maya medicinal son Itzam Na e Ixchel en sus manifestaciones solar y lunar, además de Yum Cimil, deidad de la muerte. A continuación brindaremos las características de estos seres supremos que consideramos pertinentes para comprender su participación en la adquisición, prevención y alivio de

³⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, p. 324.

³¹ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 47.

³² Burns, A., “La muerte en tiempos contemporáneos: La culpa, el cuerpo y la tumba,” Ponencia del 2º Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades: “Imágenes de la muerte,” marzo del 2006.

³³ De la Garza, M., *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 87.

la enfermedad, sin pretender brindar en este espacio un espectro completo de dichos seres supremos, tan complejos y difíciles de delimitar, aun para los especialistas en el tema.³⁴

Empezaremos con la deidad máxima. El fraile Lizana decía en el siglo XVII que [Itzam [N]a T[h]ul] era concebido por los mayas como el rocío o sustancia del cielo y las nubes,³⁵ y el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Popol Vuh*, coinciden en que la epifanía de la energía creadora divina fue una nube, es decir, un elemento celeste, expresión del agua y la fertilidad. Itzam también significa lagarto y su raíz *itz* refiere a los líquidos esenciales para la vida. La sabiduría de quien conoce los secretos para generarla y tiene los conocimientos cósmicos sagrados (*its'*).³⁶



Dragón celeste bicéfalo del que emerge el rostro del dios D: Itzam Na, *Códice de Dresde*, 4b y 5 b. Tomado de De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente*, pp. 181-182.

Itzam Na tenía una imagen principalmente serpentina y celeste similar a la de un dragón, esencia y energía creadora de todo el universo, representada en todos los periodos y todas las regiones del área maya como una fuerza suprema y sacra que permea el cosmos entero. En su aspecto antropomorfo (Dios D) en los códices y en la documentación colonial, recibe diferentes nombres, dependiendo del nivel del cosmos que simbolice. El dragón es el principio fundamental del cielo en los mitos del origen del universo, equivalente a Gucumatz, "Serpiente Quetzal," suprema deidad y padre de los quichés en el *Popol Vuh*. Misma imagen que encontramos fusionada en la figura de Kulkán después de la llegada de los toltecas al área maya. La serpiente-quetzal une los grandes opuestos cósmicos representados por las fuerzas contrarias de los símbolos animales por excelencia: el pájaro que personifica el cielo y la cascabel, la más poderosa de las serpientes como

³⁴ Como mencionamos anteriormente para ampliar sobre el tema se pueden consultar los trabajos de: Sotelo, L., *Los dioses del Códice Madrid; Religión maya*, Nájera, M. y De la Garza, M. (ed.); Cruz, N., *Las Señoras de la luna*; Thompson, E., *Un comentario al Códice Dresde*; De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente*; "Maya goods," en: *Maya*, Schmidt, P., Garza, M., de la, Nalda, E., (eds.) y Taube, K., *The maya goods in ancient Yucatan*, entre otros.

³⁵ De Lizana, B., *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, 1973, pp. 62-63.

³⁶ Sotelo, L., "Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo," en: *Religión maya*... p. 84.

manifestación de la tierra, imagen enriquecida por los elementos de otros animales, como el jaguar, el cocodrilo y el venado.³⁷

Así encontramos en las representaciones de Itzam Na componentes acuáticos, celestes, solares, a la vez que los ctónicos [del interior de la tierra] y genésicos, en un solo ser.³⁸

El sol fue el eje de la vida, del tiempo, de las estaciones, así como de la división cardinal del cosmos que en su viaje por el inframundo, en la noche, era representado por el jaguar.³⁹ Landa señalaba que los mayas adoraban a un dios llamado Cinchau-Itzamná (Kinich Ahau Itzam Na),⁴⁰ “Señor del Rostro o del Ojo Solar,” mientras que Colop u Uich Kin,⁴¹ por su parte: “Lágrimas del ojo o del rostro del sol,” escrito algunas veces como Kolop, “Heridor,” es mencionado en testimonios sobre idolatría de numerosos indígenas del periodo colonial que indican que éste era invocado frecuentemente por haber sido considerado el causante de numerosas enfermedades.⁴²

Como astro rey parece integrarse con las funciones del creador de los mayas yucatecos, y en su representación como Kinich Kak Mo, “Guacamaya de Fuego del Rostro Solar,” su plumaje rojo amarillo y azul (*Ara Macao*) nos remiten al fuego y al sol diurno, especialmente en el verano y el mediodía, cuando llegan los rayos del sol a manera de flechas, de acuerdo al *Chilam Balam de Chumayel*, como la energía del mismo que nutre la vida en la tierra. Fuerza que en su aspecto negativo provocaba sequías, enfermedad y guerra. El carácter ígneo de *Kinich Kak Mo* se manifiesta en el *Códice Dresde*, donde figura antropomorfizado, con antorchas en sus manos, y en ese mismo documento encontramos otro aspecto de Itzam Na con representaciones del dios D, de las que cae un chorro de agua destructiva a manera de lluvia.⁴³

³⁷ De la Garza, “Maya goods...”, pp. 235- 238, 241, 243.

³⁸ Sotelo, “Los dioses: energías...”, pp. 92-93.

³⁹ De la Garza, “Maya goods...”, p. 238.

⁴⁰ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 92.

⁴¹ Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 402.

⁴² Fray Joseph Conde señaló en 1660 que se adoraba a una deidad llamada “El Gran Padre de la Tierra” (Nohoch Yum Cab) y era representado como un sol con un ojo en la frente. La documentación muestra que el culto a Colop u Uich Kin se mantuvo de una manera importante durante el periodo colonial, y también hay varios registros de ritos subterráneos específicos para Itzam Na al inicio del mismo, principalmente para solicitarle lluvia y buenos cultivos, “Confesión de Juan Tun, reo ydólatra en el proceso de ydolatría contra los indios del partido de Peto,” 7 de julio, 1598, AGI, Audiencia de México, 292, 4 folios; “Confesiones de Francisco Pech, Sacerdote Ah Kin, reo ydólatra en el proceso contra ydolatría de los yndios del partido de Peto,” 10 de julio, 1598, AGI, Audiencia de México, 292, 2 folios, y Padre Joseph Conde, *Relaciones de las costumbres de los naturales de estas tierras del mar océano nombrados Yucatán, Abril 1660*, Manuscrito de la colección de Microfilms del Museo de Mérida, folio 7, en: Chuchiak, J., *The indian inquisition and the extirpation of idolatry*, pp.255, 257-258.

⁴³ Sotelo, “Los dioses: energías...”, pp. 88, 93-95

Encontramos la idea de la guacamaya como epifanía del sol en representaciones de otros grupos mesoamericanos prehispánicos, como en la página 16 del Códice Vaticano en el que el ave se observa dentro de un templo rodeado por una serpiente roja, en representación del sol diurno, y enfrente de ella otro templo con un búho dentro rodeado por un ciempiés, en la página 16, como representación del sol nocturno. Los caminos que salen de los templos confluyen al centro con una imagen cosmológica de los cuatro rumbos y en el punto medio, el *axis mundi*. En el *Códice de Dresde*, por su parte, el glifo que acompaña a la figura de la guacamaya antropomorfa, símbolo de la sequía, tiene el signo de sol (*kin*) y la cabeza de la guacamaya de perfil, presenta un colmillo curvo de serpiente de la comisura del pico “lo que indica la sacralidad celeste del ave y su vínculo con Itzamná, el dragón celeste.”⁴⁴ Conceptos que veremos más adelante en la explicación del origen de las enfermedades *Tancas* de Guacamaya registradas en el *Chilam Balam de Kaua* y el *Ritual de los Bacabes*.

En imágenes del Clásico Itzam Na se manifiesta también como un ser antropomorfo anciano y dentado, con un glifo en su antebrazo que puede relacionarse con el signo *akbal*, que significa oscuridad, y como dragón bicéfalo se presenta de este a oeste haciendo las veces de la eclíptica del cielo [o traza del movimiento anual del sol]. Así, en el *Códice Paris* hay una imagen del mismo con un cuerpo esquematizado por una serie de glifos celestes, denominado: banda planetaria.⁴⁵

En el *Códice Madrid*, Itzam Na como dios D, comparte el centro del universo con una divinidad femenina a manera de pareja primordial, pero en otras expresiones observamos también al ser supremo como un ser andrógino, pues sus características como ser fecundador pueden ir acompañadas con falda y senos. En el *Códice Dresde* aparece con indumentaria femenina arrojando agua con una vasija, en este caso de manera benéfica, con una función genésica, regenerativa, y en el *Madrid* teje como un acto de creación de nuevas formas de la vida.⁴⁶ En el colonial *Ritual de los Bacabes* parece confirmarse su carácter sexual masculino y femenino, con el nombre Ix Hun Itzam Na, “El Gran Itzam Na, la Señora Itzam Na,” como manifestación de los dos grandes principios.⁴⁷

Así la diosa lunar, comúnmente interpretada como su esposa, podría ser entonces una de las expresiones femeninas de Itzam Na, y quizá fuera considerado en tiempos prehispánicos como un dios con varios nombres y aspectos, que en ocasiones podrían presentarse como opuestos y

⁴⁴ La guacamaya en el santuario concuerda también con una figura de barro proveniente de Oaxaca, De la Garza, M., “Simbolismo de los loros en el mundo indígena mesoamericano,” en: *Revista de la UNAM*, p.6.

⁴⁵ Sotelo, “Los dioses: energías...”, pp. 93

⁴⁶ Sotelo, *op.cit.*, pp. 87, 90-92. Sotelo, *Los dioses del Códice...*, pp.109, 154-155.

⁴⁷ *El Ritual de...*,1987, p. 378.

expresarse en las cuatro direcciones y los tres planos del cosmos.⁴⁸ Fuerza universal andrógina posiblemente invocada como “Hunab Kuu, que en el *Calepino de Motul* registra Ciudad Real como el “único Dios vivo y verdadero, y era el mayor de los dioses de los de Yucatán y no tenía figura, porque decían que no podía figurarse, por ser incorpóreo.”⁴⁹ Aun cuando en esta representación divina también cabe la posibilidad de que se hable ya del amalgamamiento colonial de las funciones de la suprema deidad indígena con la cristiana.⁵⁰

En la documentación colonial la fuerza femenina del cosmos es comúnmente denominada Ixchel, “Nuestra madre,” diosa del parto, la procreación, la medicina y el tejido. Es la luna, con su influencia universal sobre el agua, las mareas y el periodo menstrual de la mujer.⁵¹

Ixchel se muestra en los códices del posclásico como joven, mientras que la manifestación como anciana refiere a Ixchebelyax, posiblemente diosas I: lunas nueva, a la llena, y O, las menguantes hasta su desaparición, correspondientemente. Ambas muestran una trenza, falda, comparten un tocado serpentino y tienen glifos lunares, mientras que Ixchel como diosa del máximo astro nocturno lleva el signo *cab* o *caban* correspondiente a la tierra, a manera de rizo, lo cual podría indicarnos también su importancia como deidad de la misma y la vegetación, en una vinculación de la fertilidad de la tierra con la fecundidad femenina.⁵² De acuerdo a lo anterior ambas divinidades podrían haber sido, además de manifestaciones de la luna con atributos terrestres, expresiones de la energía femenina del ser supremo, que en su origen ctónico-telúrico manifestaban su influencia en el interior de la tierra, en el inframundo, la montaña, la espesura del bosque, las cuevas, la noche⁵³ y la oscuridad en general como lo es la matriz materna.

Otra representación de la fuerza femenina es la *Ixtab*, “la de la cuerda,” a quien Landa registra como diosa de la horca y guía de las personas que perdían la vida por este medio hacia su

⁴⁸ Aestudillo, N., *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, pp. 54, 60.

⁴⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 328.

⁵⁰ En los *Cantares de Dzitbalche* varios de ellos agradecen a Hunab Ku, al “Padre único Dios” como un dios celeste, creador, que se encuentra en un mismo tiempo en todas partes, mantiene el orden, maneja el destino, todopoderoso, Nájera, M., *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, 2007, pp. 26-28.

⁵¹ Thompson, *Historia...*, pp. 106-299

⁵² Cruz, N., *Las Señoras de la luna*, pp.12-13, 16, 20, 22, 29, 49, 65- 66, 69. Son manifestaciones de los bioritmos o influencias sobre los habitantes del cosmos, Báez-Jorge, F., *Los oficios de las diosas*, pp. 65, 85, 110.

⁵³ Aestudillo, *op. cit.*, pp. 54, 60.

nueva morada.⁵⁴ El nombre *Tabai* se acopla en el texto de Landa con el de la fecha calendárica de su festejo como Zipitabay, patrona de la cacería con lazo, dueña de los animales.⁵⁵ Sotelo señala que la advocación de *Ix Tab* podría ser también la representación de la diosa con el ojo cerrado, es decir muerta, como la luna nueva,⁵⁶ cuando se encuentra ausente, con la oscuridad, y en información colonial es vinculada con los vientos malignos⁵⁷ provenientes del plano cósmico de las penumbras.



Fotografía de Carlos Alcérreca

Una de las representaciones de la fuerza femenina del cosmos es la *Ix tab*, tan importante en Yucatán que aun se le rinde homenaje a través de la escultura de una glorieta en Mérida.

En el *Ritual de los Bacabes* las divinidades que dan nombre al texto se encuentran involucradas en la salud y la enfermedad, principalmente, así como los Pauhtuno'ob. De acuerdo a las expresiones de estas fuerzas sagradas en el Clásico hasta el último periodo prehispánico, ellos junto con los Chaco'ob,⁵⁸ parecen haber cumplido con las labores de fertilidad de Itzam Na en las cuatro orientaciones del universo," y eran los representantes del ciclo del agua y sus transformaciones como manifestaciones de la máxima deidad

Los Bacabes sostenían el cielo a manera de árboles ceibas por donde transitaban las sustancias divinas en forma de tiempo, o de agua, la sangre, el semen, la savia, la leche, es decir, todos los atributos fecundantes de Itzam Na, y el viento, para fertilizar el cosmos y otorgar humedad

⁵⁴ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 60. Los lacandones creen que la Xtabay es esposa de Cizin, señor de la muerte, Thompson, *Historia y...*, p. 368.

⁵⁵ Báez-Jorge, *op.cit.*, pp. 91-92.

⁵⁶ Sotelo, "Los dioses: energías...", p. 97.

⁵⁷ AGN, Inquisición, 1164, Yucatán, 1722-1724, "Proceso contra Joseph Zavala mulato [o pardo] curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan [Hecelchacán," Yucatán], México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.

⁵⁸ En el *Ritual de los Bacabes* se registra la intervención de los Bacab'ob 42 veces, de los Pauhtuno'ob 13 y de el dios Chac solamente 7, de manera directa, *Ritual de...*, 1987, pp.566, 577, 599, 606, 608, 617.

a la tierra a través de la lluvia.⁵⁹ Los Pauhtuno'ob, por su parte, eran posiblemente los sostenedores cardinales del cosmos en el ámbito del inframundo, y se relacionaban con la vida, la muerte y la regeneración. Eran los encargados de que el agua, los vientos y los líquidos preciosos del interior de la tierra y de la noche fluyeran de las cuevas, montañas y la vegetación hacia el plano celeste.⁶⁰

Así tenemos ejemplos de los Bacabes como culpables de varios padecimientos como “El nacimiento del pedernal” que implica congestión nasal: “Entre un rato recibiré la dolencia de vosotros Cantul Ti Ku “Cuatro deidad,” de vosotros Cantul Ti Bacab “Cuatro Bacab.” Mientras en otro conjuro para un *tancas* se dice que se tomó del Pahuhtun rojo, del este: “[...] lo rojo de la sanguaza [líquido rojizo] para adquirir la enfermedad” [...]. Ahí le extrajo *Molay Kak* “La fogata,” la enfermedad [...], posiblemente como metáfora de la sangre que involucra el mal en el primer caso y al fuego del padecimiento en el segundo. Dos últimos ejemplos en los que pareciera que el Pahuhtun albergara y facilitara la salida de los elementos que serían enviados a la víctima desde su lugar de origen, del inframundo oriental. Yaxhal Chac, por su parte, “El de las primeras lluvias” se encuentra involucrado también en un mal de fuego orquestado por Hun Itzam Na.⁶¹

No podía faltar, por supuesto, la deidad de la muerte, llamada en los textos coloniales: Ah Puch, “El descarnado,” Kisin “El apestoso,”⁶² o Yum cimil, quien se decía que era el “traedor de las enfermedades.”⁶³ Landa menciona la adoración hacia Ahau Chamahez, “Señor de la muerte” en una importante ceremonia preventiva⁶⁴ cuyo nombre nos remite probablemente a la propiedad de llevar

⁵⁹ Los Bacabes facilitaban el paso de las deidades del tiempo en cargas ordenadas y los Pauhtuno'ob también podrían haberse encontrado involucrados en estas funciones pues llevaban los augurios calendáricos. Desde el Clásico se ven asociados con los uinales o veintenas y las zarigüeyas dadoras de pronósticos anuales muestran frecuentemente los atavíos de estas deidades. Eran los patronos de los periodos anuales (Aestudillo, *op.cit.*, pp. 115-116, 126, 129, 135). Thompson pensaba que las zarigüeyas eran los Bacabo'ob que a sus espaldas cargaban la imagen de la deidad que regiría el año venidero, lo cual indicaría su participación en el destino, Thompson, *Historia y...*, p. 330.

⁶⁰ En el *Chilam Balam de Chumayel* se mencionan a los Pahuhtuno'ob como “Los cuatro ángeles de los vientos” que en la actualidad son los Chaaco'ob, posiblemente como resultado de la fusión de ambos, Aestudillo, *op. cit.*, pp. 330-337.

⁶¹ *Ritual de...*, 1987, pp. 287, 381.

⁶² De la Garza, “Maya goods...”, p.244

⁶³ AGN, Inquisición, vol. 904, exp. 4, “Proceso contra Francisco Pantoja y sus cómplices por sospecha de idolatría,” México, 1748, ff. 166-193, en: Chuchiak, *The indian inquisition...*, p. 292.

⁶⁴ Landa, *Relación de...*, 1986, p.93.

de esta vida, de cobrar la energía prestada al hombre al nacer con el fin de integrarla de nuevo al ciclo de la naturaleza, a nuevos seres o elementos de la misma.⁶⁵



Dios A, de la muerte, *Códice Madrid*. Tomado de Sotelo, L., *Los dioses del códice Madrid*, p. 71.

Posiblemente entre los mayas yucatecos había emisarios de la o las deidades del inframundo, especializados en diferentes tipos de padecimientos. En el *Popol Vuh* se mencionan algunos señores designados por los jueces supremos de Xibalbá que ocasionaban diversas enfermedades. Así Xiquiripat y Cuchumaquic ocasionaban derrames de sangre en los hombres; Ahalpuh y Ahalganá los hinchaban haciéndoles brotar pus de las piernas y les teñían la cara de amarillo. Chamiabac y Chamiaholom, guardias de Xibalbá, que se ocupaban de “enflaquecer a los hombres hasta que los volvían sólo huesos y calaveras, se morían y se los llevaban con el vientre y los huesos estirados.” Ahalmes y Ahaltocob ocasionaban desgracias “ya cuando [sus víctimas] iban a la casa, o frente a ella [así sus conocidos] los encontraban heridos, tendidos boca arriba en el suelo y muertos.” Xic y Patán, por su parte, quitaban la vida de quienes transitaban en los caminos: “lo que llaman muerte repentina, haciéndoles llegar la sangre a la boca hasta que morían vomitando sangre.” Ellos oprimían la garganta y el pecho de quienes atacaban.⁶⁶

En el *Ritual de los Bacabes* se mencionan varias entidades enviadas por los seres supremos con nombres acordes a los padecimientos que ocasionaban, como Ah Cooc, “El del asma,” Ah Tun,

⁶⁵ Probablemente era una divinidad putun de acuerdo a su nombre porque *chami* es “muerte” en varias lenguas cholanas y en el palencano *chümel* significa “enfermedad o morir.” Recordemos que los putunes tuvieron una gran influencia en la península de Yucatán (Thompson, *Historia...*, p. 365.) Quizá el nombre del gran señor de la oscuridad viene de *ch'a*, *ch'aab*, que como vimos antes significa llevar o traer, llevar de esta vida, *ch'aah*, *ab*, cobrar, recobrar lo perdido. Raíces frecuentemente empleadas para nombrar a la enfermedad como cobro divino que recupera la energía vital otorgada a los humanos, cuando no cumplen con sus obligaciones para mantener el equilibrio cósmico. Es decir, el dios de la muerte podría ser “el que toma lo que se prestó” al hombre al nacer: su cuerpo y parte de su energía, para reintegrarlo al ciclo de la vida.

⁶⁶ *Popol Vuh*, 2002, pp. 50-51.

“El de la diarrea,” Ah Chibal, “El de las dolorosas mordidas,” Ix Yan Coil “La de la locura,” e Ix Yal Hopoch, “La hija del escozor.”⁶⁷

Algunas enfermedades tienen nombres de fauna. Así tenemos al mono, al jaguar, al venado, la serpiente, la tarántula, la avispa, la mariposa, la cochinilla y diversas aves. Los animales eran concebidos por los mayas como “representantes de la naturaleza habitada por poderes y fuerzas sobrehumanas de los niveles cósmicos, del tiempo, las energías vitales, la muerte, epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros.”⁶⁸ Dos de las cargas o suerte (*cuch*) que lleva Ixchel a sus espaldas en el *Códice Dresde*, nos hablan de los males enviados a los hombres a manera de castigo (*koch*) y muestran figuras de fauna,⁶⁹ como si fungieran como intermediarios de la deidad, misma función que parecen haber cumplido en el libro de conjuros.⁷⁰

También los males con nombres del reino animal reflejan en ocasiones, particularidades asociadas con las de los mismos. Por ejemplo: *kuch*, zopilote, es llamado al “calvo, por haber tenido tiña,” en alusión seguramente a la cabeza sin pelo de estos animales, o *ah citamchii*, es el que tiene boca de puerco montés,” el que tiene mal de boca,⁷¹ por su desagradable olor. Igualmente pueden a veces representar elementos o hechos que intervinieron en la adquisición de la enfermedad, como la desaparición de un astro mediante una araña. Tema del que volveremos a hablar más adelante.

La lujuria de los dioses y la entrada de los males

En el *Ritual de los Bacabes* se muestra que las enfermedades eran generadas a partir de la unión de las fuerzas masculinas y femeninas del cosmos, y estas energías eran representadas como las deidades supremas. Contribuían en la generación del mal sus epifanías y emisarios, que algunas veces podían ser los propios muertos, por ejemplo, a manera de vientos. Estos poderes animados, sagrados y complementarios del universo, se fusionaban para crear diversas formas de vida, en estos casos nocivas para el humano. Se introducían en él hombre en una lujuria fértil para sembrarle

⁶⁷ *Ritual de...*, 1987, pp. 291, 316, 319, 331. Entre los nahuas Tlaloc y Chalchiutlicue, deidades del agua y sus servidores, provocaban [males de la piel denominados en general como] lepra, enfermedades venéreas y hasta la muerte por rayos, y también podían ayudar en esta temible labor los propios muertos elegidos por las divinidades solares y acuáticas.

López Austin, A., *Textos de medicina náhuatl*, pp. 31-32, 163 y 164.

⁶⁸ De la Garza, *El universo...*, pp. 45 y 77.

⁶⁹ Thompson, E., *Un comentario...*, pp. 122-123.

⁷⁰ Ellos también daban a conocer al médico el origen del mal, principalmente los viajeros del cielo, como las aves y algunas veces los insectos, tema que ampliaremos en “Diagnóstico.”

⁷¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 14,435.

el mal (*pak*) con un deseo ávido de alimentarse de la esencia contenida en su sangre (*ol*).⁷² Por eso prácticamente todo el *Ritual* habla de la pulsión incontenible de estas fuerzas por penetrar a quien atacaban. Particularmente hacen referencia a la lujuria los males *Tankas*, no sólo la de los seres malignos, sino también la de la persona receptora del daño en los casos en los que actúa sin control, desbordadamente, y se incluye la lascivia del terapeuta en trance que representa la acción de los causantes de la enfermedad.

En el conjuro para el *Tankas* de Guacamaya (*Balam Mo Tancase*) se habla del coito placentero que significa el acoplamiento de las energías del cosmos que lo engendraron, dentro de las cuales se menciona a las dos representaciones divinas supremas y al sol en su paso por el inframundo durante la noche:⁷³

Érase *Can ahau*, cuatro *ahau*, el engendrador, érase *Can Ahau* “Cuatro Ahau” el de las tinieblas, cuando naciste. ¿Quién eres tú engendrador? ¿Quién eres tú el de las tinieblas? Fue el sol quien se poseyó de ti. Fue Chac Ahau, “El gran rey rojo.” Tenía el sol oculto el rostro cuando naciste ¿Quién fue tu madre? ¿Quién fue tu lujurioso progenitor?⁷⁴

Frecuentemente se señala el lanzado divino de flechas (*himef*) o de tiros (*hul*) que causan la enfermedad. Por ejemplo, en las cópulas que engendran varios *tancas* se encuentran involucrados tanto las “sustancias” nocturnas del sol como las de la luna. Ambos con sus “miembros” o “lanzas” certeras, sin posibilidad de escapatoria:

¿Quién se poseyó de ti? [pregunta al paciente] De ti se poseyó Kin Chac Ahau “El gran rey sol” Kolop U Uich Kin “El sol del rostro desollado”, Kolop U Uich Akab “El sol nocturno del rostro desollado.” De ahí surgiste, de la sustancia del sol, de la sustancia de la luna, Kolop U Uich “El del rostro desollado” ¿Quién fue el que se poseyó de ti? Se poseyeron de ti *Ix Hum Ye Ta* “Lanza Bien Certera” *Ix Hun Ye Ton* “Mi Miembro Bien Certero.”⁷⁵

Esta equiparación de la introducción de los males como si tomaran la forma de un falo también es común, mismo que penetra por las partes blandas, por los orificios acuosos, boca, ano, además de los ojos, principalmente, para sembrar la enfermedad sin que el hombre se percate. Una vez dentro le ocasionan dolor, como se muestra en un padecimiento que habla de la sonaja del

⁷² Ciudad Real, *op.cit.*, p. 619. *Ritual de...*, 1987, p.436.

⁷³ Se mencionan *Balam Tancas* y *Ceh Tancas*, *Tancas* de Jaguar y del Venado, correspondientemente. El primero epifanía del sol muerto en el inframundo, cielo nocturno (De la Garza, “Maya goods,”..., p.238), y al segundo con la fuerza sexual del astro rey y con la luna, con el señor y la señora de la fauna, de la cacería, del medio salvaje, Garza, *El universo...*, pp.82-83,161-162,186.

⁷⁴ *Ritual de...*, 1987, p. 270. La asociación de la guacamaya con la sexualidad la encontramos en una lápida de Jonutla con un personaje con una guacamaya atrás de la cabeza, además de un falo-collar, del Museo de Antropología e Historia en la ciudad de México, De la Garza, “Simbolismo de los...”, p. 7.

⁷⁵ *Ritual de...*, 1987, p. 300.

asma que se introduce en su cuerpo, posiblemente en referencia a los sonidos emitidos por el enfermo ante las dificultades respiratorias ocasionadas por un *tancas*:

[...] Que ahí le penetró el hueso fogoso, Y que ahí se le introdujo, boca abajo deslizándose en lo húmedo. Y que ahí se le introdujo boca abajo en el orificio. Y que ahí se le introdujo, boca abajo cara a cara. Y que ahí se le introdujo echado encima.Y que ahí se le introdujo en el trasero boca abajo. Comprimido le quedó el trasero ya que de oro tenía el rabo. De oro fue el miembro que se le introdujo por delante, de oro fue la sonaja que se le pasó por detrás sin fijarse....Aquí es donde se le introducen en los ojos [...]. Ahí es donde le sobrevino la dolencia.⁷⁶

En otro conjuro para combatir a un viento maligno, que parece acompañar a la lluvia, y se adentra en el hombre, se llama posiblemente a la atractiva dama de cabellos largos, la *Ixtabay* y al sol nocturno, mismos que conjuntan “el semen de la creación, el semen de la noche:”

Ix Hobnol, La de los Cabellos Suelos se le introdujo en los tendones, en el trasero, vino a causar daño. ¿Qué se le introdujo en el semen, en los tendones en el corazón, hasta las piernas y los brazos?....Estaba el sol en pleno coito cuando cayó a través del chorro de agua. Aquí detrás, en la gotera [...].⁷⁷

Las lombrices intestinales que provocan males que sorpresivamente aparecen en los excrementos, aparentemente a partir de la nada, deben haber sido uno de los hechos que contribuyeron al nacimiento del concepto de introducción de los males como seres invisibles que penetran el cuerpo. En el siguiente encantamiento *Ixchel*, la tejedora de vida, da origen a los gusanos, los cuales se mueven armónicamente en los intestinos y en los dientes, donde dejan su camino al escarbar, al compás del huso genésico de la diosa:

Dando fuertes gritos es como van penetrando los parásitos intestinales, muy al fondo hasta quedar roncós. Y van penetrando hasta las sagradas caries de los dientes y van penetrando hasta cortar el frenillo de la lengua. Saltando de alegría, girando la cola como un uso, como hilando con los dedos. *Ix Hun Ahau* “La uno Ahau” va ayudándolos a meterse hasta donde se encuentran los hedores escondidos, en los intestinos.⁷⁸

⁷⁶ *Ritual de...*, 1987, pp. 321-326.

⁷⁷ *Ritual de...*, 1987, p. 410. En el mismo conjuro se le llama la *Venadilla Atada* (*Ix Kaxab Yuc*), la *Virgen de la Serpiente de la cuerda* (*Suhuy Tab Can*). De nuevo el venado vinculado posiblemente con la divinidad de los animales, con la selva y sus habitantes como origen de varios males. *Tabay* era la diosa de la cacería de venados con lazos, de acuerdo a *Landa* (se liga a *Zip*, deidad de los cazadores), también mencionada como *Ixtab*, la de la cuerda, su protectora. Fauna atrapada con la que establece nexo al aparecer colgada de una cuerda en el *Código Dresde*, De la Garza, *El universo...*, pp. 84-85. *Landa* la señala como la diosa de la horca que conduce a las personas que perdían la vida por este medio después de la muerte, *Landa*, *Relación de...*, 1986, p. 60.

⁷⁸ *Ritual de...*, 1987, p. 359.

El mal llegaba a diferentes partes del cuerpo del hombre, a veces a manera de fuego (*kak*): “¿Qué se te metió en la cabeza? las llamas del fuego se te metieron en la cabeza, ¿Qué se te metió en los ojos? el fuego se te metió en los ojos ¿Qué se te metió en los brazos?”⁷⁹

Las referencias a este elemento como causante de la enfermedad abundan en los documentos coloniales. En el *Ritual de los Bacabes* se menciona en el 37% de los encantamientos. Por ejemplo la viruela (*kaak cimil*), el sarampión o salpullido de fuego (*uzan kaak*), “erupciones en el miembro,” posiblemente por enfermedades venéreas (*kak tu bakel uinic*),⁸⁰ así como los “gusanos en los dientes” que ocasionan las picaduras (*kakal noke*).⁸¹ En los *Recetarios de indios* se registra también un padecimiento llamado *naualte kak tii coo*, fuego en los dientes, cuando el paciente “siente como si acabara de mascar una ciruela verde, como si el aire sacudiera la parte dañada del mismo y produjera dolor, como si se moviera la raíz del diente, se afloja y cae” Posiblemente en referencia a la gingivitis.⁸²

El cuatro es un número mencionado varias veces en el *Ritual de los Bacabes* al referir al momento de la generación de la enfermedad. Número sagrado relacionado con las cuatro direcciones del mundo, con el mítico origen de la tierra: “Érase Can Ahau Tii Cab, Cuatro Ahau del cielo cuando nació, cuando fue creado,” en este caso las “viruelas rojo encendido,” al igual que el “Piquete de avispa” (*Kan Pedz Kin*), cuando se indica que el mal “[...] fue engendrado cuatro veces, durante cuatro noches...De las cuatro fornicaciones, de las cuatro noches han de provenir los fuertes dolores del hombre.”⁸³

También se remite en el nacimiento de los males al *Acantun*⁸⁴ y al *Acante*: la Piedra y el madero primordiales. Por ejemplo, en el *Balam Mo Tancas, Tancas* de Jaguar-Guacamaya se menciona que el ser maligno se pasó cuatro días sin separarse del *Acantun*,⁸⁵ registrado por Landa en la *Relación de las Cosas de Yucatán* como las piedras que los mayas colocaban con ofrendas en las direcciones cardinales.⁸⁶

⁷⁹ *Ritual de...*, 1987, p. 381.

⁸⁰ *Ritual de...*, 1987, pp. 381, 430. Pérez, J., *Recetarios de indios en lengua maya*, 1996, p.229.

⁸¹ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp.402, 404, 756.

⁸² Dr. Javier Cámara, *com pers.*, Pérez, *op.cit.*, p. 194.

⁸³ El día 4 Ahau, cuando inició la era maya: El Hunuc Can Ahau, “Gran Cuatro ahau” fue cuando se originó Yax cab “Primer mundo,” *Ritual de...*, 1987, pp.346, 367. El último refiere a desvanecimientos, ronquera, expectoración, hinchazón.

⁸⁴ *Ritual de...*, 1987, p. 273

⁸⁵ *Ritual de...*, 1987, pp. 270, 273, 301, 316.

⁸⁶ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 101-102.

Acantun aparece en la mitología maya como principio de toda la existencia, pues es la piedra primigenia que dio origen a la tierra con sus cuatro esquinas, en donde se inició el registro del tiempo al emerger de las aguas, en la oscuridad, que además albergaba el sagrado maíz del que se formarían los hombres. Ahí nació la columna del centro del cosmos [Ceiba] cuando la Guacamaya de Ardiente Rostro Solar, equivalente al sol en el cenit, fecundó la tierra.⁸⁷ Fertilidad que, como hemos visto en el *Ritual de los Bacabes*, nos habla también del nacimiento de las enfermedades a partir de la unión de las fuerzas femeninas y masculinas del cosmos.

Salida de seres del cielo y el inframundo potencialmente dañinos

Para abundar en la etiología de la enfermedad recordemos el mundo maya compuesto por trece capas celestes y nueve del mundo inferior, con los cuatro *Bacabes* de los puntos cardinales sosteniendo el plano celeste, y la gigantesca ceiba, árbol primigenio y sagrado del centro del cosmos con ramas que atraviesan las capas de los cielos y raíces en el inframundo. Algunos indígenas del siglo XX tenían la creencia de que por estas últimas subían al mundo sus antepasados y por su tronco y ramas llegaban los muertos hasta el cielo más alto.⁸⁸ Los Ixiles de Guatemala y los tzeltales de Cancuc, por su parte, piensan que la enfermedad es originada por el movimiento en el espacio de seres que salen del lugar que les corresponde, por ejemplo las fiebres, espasmos o calambres son causados por las almas de sus antepasados.⁸⁹

Quizá a este tipo de alteraciones en el orden cósmico refiere el colonial *Chilam Balam de K'aua* al hablar de las señales, de los malos augurios, de las enfermedades, de acuerdo a los anuncios del cielo, cuando menciona que si se escuchan truenos en el norte es signo de que “muchas gente mala está saliendo o emergiendo para esparcirse en todo el mundo, donde sea que se origine”

⁸⁷ De acuerdo al *Chilam Balam de Chumayel*. El gran padre que reposaba en la oscuridad creó al universo con un canto. Labró las piedras preciosas de su propia simiente, a las cuales ordenó manifestar su espíritu escondido: los 13 katunes del tiempo, de la rueda calendárica, mezclados con los 7 ángeles bíblicos. El primer *katun* era el maíz. La piedra es la tierra madre, principio de todo lo existente, Itzam Cab. En los mitos del origen del grano, simiente de los dioses y los hombres, se dice que en su matriz pétreo se ocultaba el maíz, el primer Katun, depositado por el Gran Padre. Término que también significa semilla o año. La Guacamaya de Ardiente Rostro Solar (*Kinich kak mo*) bajó a la tierra para que germinara la semilla con su calor y se convirtiera en la columna del centro del mundo. Por eso este paso del sol es esperado con un rito de fecundación de la tierra para algunos mayas, como los chorties, Montoliu, M., “Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el *Chilam Balam de Chumayel*,” en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Broda, J., Stanislaw, I., Maupomé, L., (ed.), pp. 154-56.

⁸⁸ Thompson, *Historia...*, p.243.

⁸⁹ Pitarch, P., *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, p. 130. Colby y Colby, *op.cit.*, p. 246.

(*u chicul u yanhal u hokol u lobol uinicob bin uececob ti balcah*).⁹⁰ El *Ritual de los Bacabes*, por su parte, también indica la entrada de seres o elementos del inframundo y de los cielos que llegan a la tierra a través del árbol primigenio.



Árbol del centro del cosmos por el que se transportan seres del Metnal a la tierra capaces de causar males a los hombres. Leonora Carrington, *El mundo mágico de los mayas*, detalle.⁹¹

Los lugares que favorecían el ataque de los entes malignos eran los senderos, sin casas que mediaran entre el hombre y el cielo, rodeados de selvas, que eran el albergue de vientos personificados, entre otros peligros, y sin la protección de los poblados, de los hogares, en donde el hombre podía ejercer cierto control a través del establecimiento de guardianes en las entradas de las comunidades, de las casas y los altares. Eran particularmente peligrosos en la noche. El mismo nombre de un padecimiento lo señala: *Tancas Be*, “Frenesí del camino,” y menciona a los “seres” que toman figuras de personas, ávidos por acometer a los hombres en esos lugares ya que se dice “¡oh gente! que se mueve en los caminos!...y la lujuria de la noche son gente también.”⁹²

Caminos de frente a astros y nubes que en ocasiones se convertían en presencias muy riesgosas:

Se dice que fuiste asido por *Ix Chan Chan Kin*, “El Diminuto Sol” y *Chan Chan Munyal*, “La Diminuta Nube,” quienes se caían por los cuatro caminos por los cuatro descansaderos, junto con *Ix Ko Can Be*, “La de la Mirada por los Cuatro Caminos,” junto con *Cit Ko Can Lub*, “El Creador de la mirada por los cuatro descansaderos [...]”⁹³

⁹⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.165-266.

⁹¹ Publicación del INAH sin paginación.

⁹² *Ritual de...*, 1987, p.300.

⁹³ *Ritual de...*, 1987, pp. 278-279.

¿Cuatro descansaderos que podrían referir a un crucero cuyos caminos convergen en un punto central, como la ceiba del centro del cosmos que conecta todos sus planos, y por lo tanto sirve de portal para que lleguen los habitantes del inframundo a la tierra? Para los tzeltales de Cancún por ejemplo, la cruz que se encuentra en la parte frontal de la iglesia del pueblo es un medio de entrada de los *ch'ulel* de los difuntos al reino que les corresponde bajo la tierra.⁹⁴

El conjuro para la “sarna o lepra que va saliendo como viruela,” por su parte, probablemente refiere a la adquisición de algún tipo de mal cutáneo también en los senderos, bajo un aguacero (*Chacal Haa*), y con la presencia de la luna que se encuentra en la última capa celeste, posiblemente en el cenit nocturno, el nadir, después de haber cumplido con su ciclo por el Metnal, pues el terapeuta se pregunta: “¿Qué fue lo que se hundió en el camino? ¿vino a salir? Hasta el centro del inframundo la doncella roja bien ataviada [...]. Por el decimotercer nivel deambulaba nuestra *Ciich Colel* “Bella señora, por la decimotercera capa del cielo.”⁹⁵

El inframundo es el lugar de donde proviene el fuego de la enfermedad, quizá con base en que las montañas lo eruplan. Fenómeno natural que no se presenta en la península de Yucatán, pero que pudo haber llegado a los oídos de sus habitantes desde otras tierras en donde sí ocurre, como en Guatemala. Por ejemplo en un conjuro se señala: “El fuego de la tierra se te metió en los intestinos [en la cabeza, los ojos, los brazos, los pies],”⁹⁶ y la viruela es llamada (*metnalil kak*),⁹⁷ “el fuego del Metnal,” al parecer en reconocimiento de este nivel del cosmos como lugar de procedencia del mal.

Se habla del origen de algunos males en el torbellino o llamarada de fuego (*kakal mozon*), la congregación de fuego (*molay kak*), el fuego virginal de la abuela (*u suhuy kak kin a chich*).⁹⁸ Hogueras que parecen estar relacionadas con la diosa Ixchel, mientras que en una imagen del *Códice Dresde* se muestra a la deidad con glifos de fuego (*kak*), como la suerte (*cuch*) deparada a los seres humanos.⁹⁹

En algunas ocasiones, aunque escasas, se le asigna a los males un origen mixto: cielo-inframundo, como en el conjuro para el “piquete de las avispas” *Kan pedz kin*, en donde se dice que Kolop U Uich Akab, “El Sol Nocturno del Rostro Desollado,” el engendrador del mal está en el centro

⁹⁴ Pitarch, *op.cit.*, p. 186.

⁹⁵ Pitarch, *op.cit.*, pp. 434-436.

⁹⁶ *Ritual de...*, 1987, pp. 381.

⁹⁷ *Bocabulario de...*, 1993, p. 358.

⁹⁸ *Ritual de...*, 1987, pp. 275-276, 287, 314, 385.

⁹⁹ Thompson, E., *Un comentario...*, p. 125.

del cielo, en el centro del inframundo.” Al igual que en el conjuro para el “Tancas Erótico con Aire” (*Yikal Nichte Tancas*), en donde se manifiesta: “[...] el viento está en el centro de la flor, en el centro del cielo, en el centro del inframundo, en las cavernas del cielo, en las cavernas de la tierra.”¹⁰⁰ Posiblemente porque la conexión arbórea del universo con los tres planos cósmicos podía servir de acceso a los seres y elementos del Metnal, que en ocasiones llegaban al mismo cielo y de ahí bajaban a la tierra en ciertos periodos y portales astrales especiales, como veremos a continuación.

El influjo de los astros en la adquisición de los padecimientos

Los *Chilam Balam* estudiados ocupan gran parte de su contenido en explicar la influencia de los astros sobre el hombre, con una mezcla de conceptos indígenas y europeos, en ocasiones difíciles de discernir. De acuerdo con estos textos, ambos grupos tenían algunas ideas similares, aunque también diferencias notables e irreconciliables, como veremos a continuación.

Hemos mencionado que para los mayas el sol era una de las manifestaciones del dios Itzam Na.¹⁰¹ Como Kulkán-Quetzalcóatl, era el hombre dios, Venus, estrella de la mañana,¹⁰² mientras que la luna era Ixchel, puesto que los astros eran las propias divinidades que podían causar diversos males en sus expresiones negativas. Por eso la sección del *Chilam Balam de Kaua* que habla de las señales que dan los planetas se refiere a ellos como: “quienquiera que ellos sean” (*ua mac planetasil te ti cane*), es decir se personalizaba a los astros.¹⁰³ Su presencia en el firmamento bajo determinadas circunstancias indicaba la proximidad de sus designios para todos los elementos de la tierra en general, y por eso en el *Chumayel* se dice que cualquier fenómeno cósmico podía ocasionar reacciones en otro sitio del universo, pues nada ni nadie escapaba a los designios divinos.

Entre los indígenas mesoamericanos fue muy importante el seguimiento de los astros para la realización de diversas actividades de su vida, como la siembra y cosecha, la construcción de edificios, la guerra y la celebración de fiestas religiosas; particularmente el paso cenital del sol dos veces al año, cuando los cuerpos proyectan “una sombra vertical que coincide con su base,”¹⁰⁴ así como los equinoccios y solsticios de primavera, verano y las alineaciones astrales.¹⁰⁵

¹⁰⁰ *Ritual de...*, 1987, pp. 314, 367.

¹⁰¹ Thompson, E., *Historia...*, pp. 258, 290-292.

¹⁰² Aveni, *op.cit.*, p. 296.

¹⁰³ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 39, 265.

¹⁰⁴ Galindo, J., “La astronomía en Mesoamérica,” en: *Arqueología mexicana*, I (4), pp. 69-71.

¹⁰⁵ Estos eventos se podían relacionar con rituales al iluminarse una pintura, un ídolo o una estructura, Casares, O., *Un estudio arqueoastronómico en Oxkintok*, pp.137, 152.

En el Códice Florentino se menciona que para los nahuas el planeta más importante era Venus y también eran relevantes las Pléyades, las Híades de Tauro, Castor y Pólux de Géminis, Régulo de Orión, y Escorpión, cuando pasan por su orto u ocaso heliaco. Es decir, la primera aparición luego de su invisibilidad, y última puesta antes de su desaparición temporal por la conjunción con el sol.¹⁰⁶

En el *Códice París* las constelaciones mayas son representadas por medio de fauna suspendida de bandas celestes, eran trece y se les asignaba a cada una periodos de 28 días. Había algunas formaciones astrales compartidas entre los ibéricos y los mayas pero fueron interpretadas de manera diferente,¹⁰⁷ y no siempre con la misma combinación de estrellas. Las figuras que se pueden identificar con certeza son la tortuga, la serpiente de cascabel, el escorpión y dos pájaros.¹⁰⁸ En el *Calepino de Motul* se dice que la formación estelar *Ac ek* son “las tres estrellas juntas que están en el signo de Géminis, las cuales con otras hacen forma de tortuga,” mientras que en la de la serpiente (*Tsab*), correspondiente a las Pléyades, coincidían las Cabrillas europeas.¹⁰⁹

El énfasis observado hacia el movimiento celeste, y su vinculación con varios aspectos de la vida de los mayas, nos lleva a que no resulte extraña la relación de los astros con la salud y la enfermedad en los seres humanos. Así encontramos que la influencia negativa del astro rey es numerosa en la documentación colonial, principalmente al respecto de males anímicos, lo cual toma mayor sentido si recordamos la asociación del sol con el “corazón,” con la esencia del hombre (*ol*) llamada también “sombra,” como una manifestación de la entidad anímica del individuo hacia el exterior en una persona sana. Por ejemplo, en el *Chilam Balam de K'aua* se registra un tipo de pasmo,¹¹⁰ que implica enfriamiento, la pérdida del habla (*nunil ik*) causada por los rayos del sol, por su tiro (*hul kin*) y el asimiento del dolor mordiente de corazón (*chibal pucsikal lapp u caah*), también mencionado en el *Chilam Balam de Nah*,¹¹¹ llamado “arrojador de lanza” (*hulneb*), cuyos síntomas son el temer a los vecinos, el afectado: “tiene miedo a su sombra (*boi*) a causa de los rayos del sol,

¹⁰⁶ Aveni, *op.cit.*, pp. 58, 71, 118.

¹⁰⁷ Bricker y Miram, M., *op.cit.*, p 37.

¹⁰⁸ Aveni, *op.cit.*, p. 227.

¹⁰⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 2, 188.

¹¹⁰ Pasma. Suspensión o pérdida de los sentidos y del movimiento, con contracción o impedimento de los miembros, *Diccionario de Autoridades*, IV, p. 116.

¹¹¹ *Lapp* es aplicado usualmente al asimiento de un ave de presa con sus garras, Gubler, R., Bolles, D., *The book of Chilam Balam of Na*, 2000, pp. 194-195.

está temeroso de su padre [el astro rey], de consumir o sentir su sombra.”¹¹² Un padecimiento similar, pero aun menos claro, se presenta en los *Recetarios de indios*, específicamente para mujeres, llamado también “dolor mordiente de corazón” (*u pucsikal u chibal*), en el que la paciente pareciera que lo tuviera apretado, asaetado, con dolor hasta la garganta, se le enfría el cuerpo,¹¹³ tiene “[...] temor del hombre y de su sombra y de igual manera siente miedo en la sombra o en el sol.”¹¹⁴

La luna, por su parte, como hemos visto, se relaciona en el *Códice Dresde* con padecimientos caracterizados por la sensación de “fuego,” dentro de ellas numerosas variedades de granos en la piel, mientras que mayas yucatecos del siglo pasado pensaban que los tumores crecían con ella,¹¹⁵ y sus contemporáneos en Yucatán también la consideraban causante del agravamiento de algunos males.¹¹⁶

El influjo lunar, además de asociarse con las relaciones sexuales y el desarrollo de un ser humano en el vientre materno, era vinculado con la generación, la concepción de otros tipos de vida en él, como la de las lombrices parásitas en el intestino; así como con tumores e hidropesía, al parecer en una percepción simpática del abultamiento y la acumulación de líquidos en la persona. Por eso se registran invocaciones a esta deidad en el *Ritual de los Bacabes*, el *Chilam Balam de Kaua* y el *Calepino de Motul*, para pedir su intervención en el alivio de esta clase de padecimientos.¹¹⁷

En el *de Maní* se recomienda no tener relaciones sexuales en la conjunción del máximo astro nocturno con Libra, en el mes de septiembre, pues ocasiona tumores grandes a los lados del vientre y en los pies. Marzo se señala igualmente como peligroso para tener relaciones sexuales en la conjunción de Aries con la luna porque podía provocar enfermedades, y “aumentaban los males

¹¹² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 353 y 371. ¿Sombra del enfermo o del propio sol? ¿Como si proyectara el ánimo divina en todos los elementos de la tierra?

¹¹³ Angina de pecho, Dra, Aidé Bañuelos, *com. pers.*

¹¹⁴ [...] *U chiculob lay chuplal la ziz u uinicil zahac ti uinic caix ti u boy uinic zahacti tu men u hulkin yalabal*, Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 196-197. También lo encontramos en el Na, con algunas variaciones, Gubler y Boles, *op.cit.*, pp.216-217.

¹¹⁵ Thompson, *Un comentario...*, pp.127, 143, 296-299.

¹¹⁶ Redfield, R., Redfield, M., “Disease and its treatment in Dzitas, Yucatán,” en: *American Anthropology and history*, p.65

¹¹⁷ De acuerdo a invocaciones encontradas en el *Kaua* y en el *Calepino de Motul* registradas en: Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 385-386. Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp.300. Mismas que ampliaremos en el capítulo de terapias curativas.

de la sangre por la mala luna.”¹¹⁸ Aun hoy en día los mayas de Momostenango evitan las relaciones sexuales durante el periodo del menguante de la luna porque se considera riesgoso.¹¹⁹

Los españoles también destacaban el gran poder de la luna sobre el hombre y otros elementos del universo.¹²⁰ En el famoso *Reportorio de los Tiempos e Historia Natural de Esta Nueva España* de Henrico Martínez, se manifiesta la tendencia lunar [aún no conocida como satélite] a transmitir frialdad a los elementos de la tierra, además de señalar que en la luna “concorre en cierta manera la influencia de todos los demás planetas y estrellas. La principal virtud de este planeta y la más evidente es humedecer, y así todas las cosas húmedas le están sujetas y siguen su curso y movimiento [...]”¹²¹ Frialdad que ocasionaba diversos tipos de males.

Venus, por su parte, el astro más brillante del cielo después del sol y la luna, capaz de llegar a producir sombra¹²² y ligado al astro rey por anunciar su salida o surgir después de él al caer la noche,¹²³ era conocido como estrella avispa (Xux ek), grande (Noh ek), “lucero del día”, roja (Chac ek) o “estrella que despierta” (Ahzah Kab Ek).¹²⁴ Fue muy adorada entre los mayas como “estrella de la mañana:” Kulkán, y podía otorgar influencias negativas después de pasar 90 días en el inframundo. Conclusión a la que llegaron después de su reaparición en el orto heliaco de Venus tras la conjunción inferior,¹²⁵ su primera aparición al amanecer después de su invisibilidad, cuando es más luminoso¹²⁶ por su cercanía con la tierra.¹²⁷ Posiblemente los yucatecos tenían ideas similares a las de los nahuas respecto a los peligros que este periodo implicaba para el hombre, como el riesgo de adquirir enfermedades, aun cuando en ocasiones se consideraba portador de buenos augurios.

Sahagún nos refiere al respecto de esa maligna primera aparición de Venus que obligaba a los indígenas del centro de México a evitar su luz, al grado de cubrir las ventanas:

¹¹⁸ Pérez, *Códice...*, 1987, pp.10-11, 34-35.

¹¹⁹ En las tierras altas de Momostenango se observan con atención la fases de la luna y su posición en el cielo nocturno en relación con ciertas estrellas brillantes, con sus salidas, puestas heliacas y constelaciones, así como su variación de acuerdo a las estaciones, Tedlock, B., “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quichés,” en: *Arqueo astronomía...*, pp.188-189.

¹²⁰ Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, p. 202.

¹²¹ Martínez, H., *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, p. 96.

¹²² Casares, *op. cit.*, p. 171.

¹²³ Aveni, *op.cit.*, p. 209.

¹²⁴ Barrera *et al Diccionario...*, pp. 4, 573, 957, Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 224, 288, *Bocabulario de...*, 1993, p. 344.

¹²⁵ Thompson, *Un comentario...*, p.159.

¹²⁶ Aveni, *op. cit.*, p.102.

¹²⁷ No se ve el planeta por el intenso brillo del sol cuando se encuentra alineado con el mismo y la tierra, hasta que vuelve a salir al oeste. Aparición que ocurrirá después de que Venus cumpla con otro periodo sinódico en su movimiento alrededor del sol en 584 días, Casares, *op.cit.*, pp. 172-173.

[...] cuando sale por el oriente hace cuatro arremetidas y las tres luce poco y vuélvese a esconder, y a la cuarta sale con toda su claridad, y procede por su curso; y dicen de su luz que parece a la de la luna. En la primera arremetida teníanla de mal agüero, diciendo que traía enfermedad consigo, y por esto cerraban puertas y ventanas para que no entrase su luz, y a las veces la tomaban por buen agüero, según el principio del tiempo en que comenzaba a aparecer por el oriente.¹²⁸

En los *Anales de Cuauhtitlán* se anota que este planeta a veces disparaba sus rayos y mostraba su enojo dependiendo de la fecha en que caía el orto heliaco. Así, asaetaría a viejos, muchachitos, o grandes señores.¹²⁹ La reaparición de Venus después de una ausencia prolongada con diversas connotaciones malignas, provocaba que a los mayas les interesara mucho saber dónde y cuándo podía aparecer para prevenir su influjo dañino.¹³⁰ El *Códice Dresde* ocupa una importante parte de su contenido en las salidas heliacales después de la conjunción inferior y sus “estaciones,” y se observa una preocupación por el peligro que implicaban algunas apariciones de Venus para los hombres, los cultivos y sus conjunciones con la luna, con datos muy parecidos a los del centro de México.¹³¹ Además, algunos jeroglíficos relacionan a Venus con castigos o enfermedades enviados por él.¹³²

Landa señala como dios de la muerte a Hunhau (1 Ahau),¹³³ y estudios de los códices indican que éste podía ser “el nombre calendárico de Venus en su aparición heliacal.” Quizá por eso las representaciones de este planeta llevan frecuentemente símbolos de deceso en Mesoamérica cuando se pensaba que acababa de salir del inframundo.¹³⁴ En el *Ritual de los Bacabes* posiblemente interviene este astro en la aparición del *Tankas* de Guacamaya (*Balam Mo Tancase*) pues en el conjuro para aliviarlo se menciona a (*Hun Ahau*), y quizá también en *Xux Tancas* o “Frenesí del Avispero.” Este último se encuentra en uno de los textos más largos del libro de conjuros denominado *Kan Pet Kin*, “Sol totalmente anaranjado,” que comenzó de noche y cayó en el mar. El especialista dice haber consultado los libros que marcaban el evento astronómico¹³⁵ y/o el registro de las consecuencias del mismo en la salud de los hombres:

¹²⁸ Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1989, pp. 434-435.

¹²⁹ Thompson, *op.cit.*, p.159.

¹³⁰ Aveni, *op.cit.*, p. 43.

¹³¹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 8 y 39.

¹³² Thompson, *op.cit.* p.159.

¹³³ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 61.

¹³⁴ En la mitología 1 Ahau se relacionan con la oscuridad y junto con su contraparte 4 Ahau, son aspectos de la creación de la tierra, Landa, *op.cit.*, pp.305-306,365-366. Aveni, *op.cit.*, p. 217.

¹³⁵ *Ritual de...*, 1987, p. 313.

Fue “frenesí del avispero,” quien en la orilla del mar se cayó. Por medio de la escritura¹³⁶ se sabe hasta donde se remonta su origen: Hasta la puerta de la casa de Sac Pauhtun, [Pahuahtun Blanco, del Norte]...azuzadlo que va cayendo en el centro del cielo. Exactamente el Can Ahau, “Cuatro Ahau” fue el día...A la sombra del madero sagrado [¿la ceiba?] fue el alumbramiento en medio del cielo.¹³⁷

Otros astros y formaciones estelares que podrían encontrarse involucrados en la pérdida o afectación anímica son: la Vía Láctea, Las Pléyades, Cástor y Pólux de la constelación de Géminis, Orión, además del paso de los astros por el cenit diurno y nocturno en el lapso de mayor calor y humedad en Yucatán (mayo a agosto), periodo que favorece la generación de vida en la tierra en múltiples formas, tanto benéficas como nocivas para el ser humano. Pero antes de abordar este tema daremos algunos datos básicos sobre dichos elementos del paisaje celeste.

Las Pléyades han ocupado un lugar preponderante en toda Mesoamérica, y en el mundo en general desde tiempos muy antiguos.¹³⁸ Su desaparición durante mayo o el primer paso del sol por el cenit, anuncian la llegada de las fecundantes lluvias, y la congregación de estrellas fue considerada muy importante en los augurios de la sociedad prehispánica.¹³⁹ También el orto heliaco, o primera aparición de las Pléyades luego de su invisibilidad por su conjunción con el sol, en el precrepúsculo matutino, fue observada con atención, quizá por su prominencia y proximidad a la eclíptica celeste, y fue registrada por astrónomos antiguos para fijar importantes fechas civiles, religiosas y agrícolas del año. Conjunto de estrellas que es invisible aproximadamente un mes: entre el 3 de mayo y el 4 de junio, cuando vuelven a aparecer.¹⁴⁰

Los aztecas determinaban el ritual de la atadura de 52 años, una festividad de suma relevancia, de acuerdo con la aparición de este grupo de estrellas que indicaban el quinto punto cardinal [el centro verde que une el cielo con el inframundo y acceso celeste con el Metnal], cuando

¹³⁶ Posiblemente de la consulta de libros como el *Códice Dresde* que registran la trayectoria de Venus.

¹³⁷ Menciona las “arracadas rojas de los chaces, sandalias rojas de los chaces, avispa maligna,” *Ritual de...*, 1987, pp. 301-312.

¹³⁸ *Aveni, op.cit.*, pp. 43, 227-230.

¹³⁹ Broda, J., “Cosmovisión y observación de la naturaleza,” en: *Arqueoastronomía...*, pp. 319, 479.

¹⁴⁰ Mientras que el ocaso heliaco antes de su siguiente invisibilidad, también originada por la conjunción con el sol, puede darse aproximadamente el 7 de noviembre, para volver a aparecer el 25 de noviembre al caer la noche, cuando pueden ser observadas por primera ocasión en el cielo del este, *Aveni, op. cit.*, pp. 128-129,132.

pasaba esta constelación por el cenit a medianoche, y la continuidad de su movimiento era celebrada por significar la persistencia de la propia vida en la tierra.¹⁴¹

Entre los mayas de Momostenango de las tierras menos elevadas y más secas, la siembra de maíz y frijol se inicia a principios de mayo, poco después del primer paso del sol por el cenit en su camino hacia el norte, junto con la luna. Durante este tiempo el sol se mueve hacia la conjunción con las Pléyades que indica el primero de los tres o cuatro días de fuertes lluvias. Las brillantes estrellas de Géminis, Castor y Pólux, llamadas “dos chispas,” se moverán tiempo más adelante cerca del cenit y marcarán la posición más extrema del sol, ya en el solsticio de verano,¹⁴² cuando alcanza su mayor distancia al septentrión del ecuador celeste, alrededor del 21 de junio.¹⁴³

Dennis Tedlock propone que las estrellas sobresalientes de Géminis son importantes en la reconstrucción de la trayectoria sideral de Venus, de los cinco ciclos señalados en el *Códice Dresde*, con el descenso al Inframundo de los héroes mitológicos del *Popol Vuh*. En el documento quiché Uno y 7 Hunahpú llegan a un cruce de caminos con cuatro colores [como los ejes cósmicos] y siguen el sendero negro, denominado “el camino de Xibalbá,” interpretado hoy como la abertura oscura de la Vía Láctea [una discontinuidad en la franja blanca]. Los hijos de Uno y siete Hunahpú pasan la prueba de los señores del inframundo cuando les dan dos cigarros, una antorcha, y logran mantenerlos encendidos toda la noche. Cuando Venus es observado por última vez en la hendidura del Camino de Santiago en el cielo oriental no se registran estrellas importantes, pero la siguiente desaparición de Venus tendrá esa misma parte del cielo dominada por Castor, Pólux y Proción del Can Menor, que podrían haber sido identificados como las tres luces que guiaron a los héroes mitológicos. Cuando Venus está próximo al horizonte del oeste, Mercurio, como mensajero, muestra el camino hacia la región subterránea y desciende también por debajo del horizonte del este.¹⁴⁴

¹⁴¹ A mediados de noviembre, Aveni, *op. cit.*, pp. 47, 260. Sahagún decía que en Tenochtitlán creían que el mundo iba a llegar a su fin, cumplido el plazo de 52 años, si no cruzaban las pléyades en el cenit, Angulo, J., “Identificación de una constelación en la pintura teotihuacana,” en: *Arqueoastronomía...*, pp.118, 318-319.

¹⁴² Johana Broda ha encontrado en la información etnohistórica la coincidencia entre la desaparición de las Pléyades y el primer paso del sol por el cenit en mayo, mismo que fue un indicador entre los mexicas para regular sus actividades agrícolas y su calendario ritual, mientras que la constelación pasa el meridiano a medianoche exactamente medio año después para coincidir con el nadir o anticenit del sol, El Gran carro y el pequeño carro se observan a la salida y al ocaso, (*apud.*) Tedlock, “La Dialéctica de....”, pp. 180, 182-183, 186.

¹⁴³ Aveni, *op.cit.*, p. 118.

¹⁴⁴ Al respecto de los dos primeros periodos, a Venus se le puede ver sobre o cerca del agujero de la Vía Láctea al hacer su última aparición como lucero del alba, lo cual podría haber sido interpretado como el lugar de acceso al lugar de los muertos. De acuerdo a cálculos de la época y la región en donde se elaboró el texto, un evento como éste pudo haber ocurrido a mediados de enero; misma ruta que siguió Hunahpú e Ixbalanqué en la siguiente bajada al reino de la oscuridad, hacia la tercera semana de agosto, cuando se recoge la

En la actualidad la siembra de ciertos tipos de maíces en las tierras bajas quichés es anunciada también por la reaparición de la hendidura en la Vía Láctea, considerada como el camino hacia Xibalbá, a inicios de mayo, y se piensa que el sendero contagia humedad a la tierra.¹⁴⁵ El astrónomo Jesús Galindo señala que el hueco podría referir a la bifurcación del Camino de Santiago en la Constelación del Águila, lejos de la eclíptica.¹⁴⁶

La Vía Láctea, equiparada por los mayas con el cordón umbilical [o ceiba del centro del cosmos] que une al cielo con el Metnal,¹⁴⁷ oscuro y fresco, parece haber participado en la pérdida de entidades anímicas del ser humano que huían o eran llevadas al inframundo a través de la apertura de su portal celeste. Camino blanco que es apreciado mejor cuando atraviesa el cenit de norte a sur en agosto,¹⁴⁸ y quizá fue esa posición lo que dio pie a que fuera equiparada con la ceiba cósmica, la cual, de manera periódica y alrededor de las fechas mencionadas en los párrafos anteriores, abre un acceso de comunicación entre la tierra y el lugar de los muertos.

Galindo y Ruiz señalan que los murales de Bonampak muestran una representación de la Vía Láctea en el cierre de la bóveda de los tres cuartos del “edificio de las pinturas” que se encuentra también alineado con la franja de estrellas, misma que pudo haber sido concebida como una nube celeste nocturna, una gran serpiente blanquecina, tal vez el propio Itzam Na. Agregan que las manifestaciones plásticas del cuarto 2 denotan la idea de conformación de una casa cósmica bajo la idea del universo maya cardinal, en cuyo centro se construyó el edificio de las pinturas como eje del mundo en conexión con todos los planos del universo, para que se alineara con el sendero blanco a lo largo de sus ejes norte-sur, este-oeste, hasta en una sola noche cuya fecha se encuentra registrada en la edificación. Esta perspectiva astronómica tan espectacular parece coincidir con el título: “Sostén del Universo” del soberano maya de Bonampak del cuarto 6, también acorde en su estructura con la posición del camino estelar.¹⁴⁹

cosecha de maíz del valle de la región quiché, Los otros tres ciclos coinciden con la aparición vespertina de Venus después de 90 días de haber estado en la región subterránea. En términos del calendario de Venus Uno y Siete Hunahpú posiblemente toman sus nombres de la salida oriental de Venus, mientras que Uno y Siete muerte podrían tomar sus nombres de la salida occidental, Tedlock, D., “La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: Astronomía en el Popol Vuh,” en: *Arqueoastronomía...*, pp. 162,172-175.

¹⁴⁵ Tedlock, “Dialéctica de....”, pp. 182-183.

¹⁴⁶ Galindo, J., *com. pers.*

¹⁴⁷ Tedlock, “Dialéctica de....”, p.115. Para los lacandones actuales la Vía Láctea es la Ceiba, Schele, L., Mathews, P., *The code of Kings*, pp.113-114.

¹⁴⁸ *Com. pers.*

¹⁴⁹ Personaje que tiene en sus manos una barra ceremonial a manera de serpiente bicéfala con bandas celestes, representación de Itzam Na, y símbolo de poder del gobernante. Como si el propio camino blanco



El portal de la Vía Láctea como acceso al inframundo maya.¹⁵⁰

El sendero luminoso es conocido como el camino de los muertos en muchas culturas del mundo, por ejemplo entre los guajiros de Venezuela¹⁵¹ y los tukano de Colombia es una ruta de acceso del espíritu al lugar de los descarnados, y se puede llegar a través de ella en vida mediante el consumo de drogas rituales.¹⁵²

A continuación veremos una posible lectura del papel de la Vía Láctea y las Pléyades, entre otras formas astrales, en la adquisición de los padecimientos llamados *tancas*, señalados ya varias veces a lo largo de este capítulo por ocupar un lugar muy importante en la documentación colonial.

El tancas y los portales astrales hacia el Metnal

Ciudad Real describe a *tamacaz* en el *Calepino de Motul* como “envaramiento o pasmos de gota coral que enmudece, entontece y ensordece al que la tiene,”¹⁵³ al entender la gota coral como la “convulsión de todo el cuerpo y un recogimiento o tracción de los nervios con cesión del entendimiento y de los sentidos que hace que el doliente caiga de repente [...] quedando sin movimiento y como muerto. Llámase también epilepsia,”¹⁵⁴ aun cuando cabe señalar que no todas las epilepsias presentan convulsiones.

Lo podemos encontrar también como *tankaz* o *tamacaz* y es traducido con frecuencia por los investigadores al español como frenesí, que significa “perturbación de la razón o delirio furioso o

estuviera sujeto a la voluntad de quien la porta. El título “Sostén del mundo” recuerda el universo maya con techos y paredes sostenidos por cuatro iguanas [dragones] gigantescas levantadas con la cabeza hacia abajo, descrita por Thompson. Freidel y Schele señalan que cuando la Vía Láctea parece alinearse norte-sur pudo haber sido considerada como el árbol-cocodrilo; mientras que este-oeste como monstruo celeste, Galindo, J., Ruiz, M.E., “Bonampak: Una Confluencia Sagrada de Caminos Celestes,” en: Staines, L. (coord.), *La Pintura Mural Prehispánica en México*, II, pp. 146-150, 155. Thompson, *Historia y...*, p. 244.

¹⁵⁰ Tomado de Wikipedia.org/Wiki/milky_way/

¹⁵¹ Perrin, M., *El camino de los muertos*, p. 181.

¹⁵² Reichel-Dolmatoff, G., *Beyond the milky way, Hallucinatory imagery of the tukano Indians*, pp.12, 13.

¹⁵³ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995., p. 697.

¹⁵⁴ *Diccionario de Autoridades*, II y III, pp. 64, 118, correspondientemente.

violenta exaltación del ánimo.”¹⁵⁵ Se relaciona con la lujuria como algo desordenado o en exceso, aunque como vimos anteriormente, ella encuentra un sentido más amplio en este tipo de padecimientos, que incluyen además la fértil intromisión de fuerzas o energías del cosmos al individuo para generar en él diversos males.

De acuerdo a Thompson *tancaz* es una contracción de *tamacaz*.¹⁵⁶ El primer término es explicado en el *Calepino de Motul* como: “dejar alguna obra, quedarse a medio hacer, demediarla, quedar demediada, y no acabada por algún estorbo u otra cosa que sobrevino.” Lo cual quizá refiera a que el hombre se quede a la mitad de su capacidad, incompleto, al verse seriamente afectada su entidad anímica (*ol*), al presentarse la inconsciencia, cuando el centro del hombre se hace liviano o ligero, queda inanimado y ocurre el desmayo (*zalkalak ool*), y posiblemente se exterioriza, se sale. Daño anímico que parece haberse vinculado también con los estados febriles, la incoherencia, el delirio, incluidos muchas veces en los *tancas*.¹⁵⁷ La relación de este padecimiento con la pérdida temporal del ánimo, o quizá más bien de parte de ella, se observa también en la frase del *Bocabulario de Mayathan*: *tamkaz, u hadz tamcaz u hadz booy*, su azote de *tamkaz*, su azote de la sombra, traducida al español como “pasma de envaramiento,”¹⁵⁸ que incluye la suspensión o pérdida del movimiento, quizá también del sentido,¹⁵⁹ así como del escape del calor solar corporal.

Los males descritos en el *Ritual de los Bacabes* que presentan *tancas* pueden estar acompañados, además de delirio, o inconsciencia y de entumecimiento o parálisis, por vómitos, hemorragias, sensación de mordidas dolorosas en el cuerpo, ardor en la garganta, perforaciones, costrillas, partiduras y asperezas en la piel, pelagra,¹⁶⁰ náuseas e inflamación (tablas 1-3), puesto que el daño anímico es causal de varias enfermedades.

Algunos informantes mayas de hace algunas décadas también identificaban al *tankas* con la epilepsia,¹⁶¹ y se referían a varios males con viento que involucran la palabra *tankas*, así como al desmayo o desfallecimiento, conmoción o susto, como si muriera la persona, o como si una

¹⁵⁵ *Diccionario de Autoridades*, II, pp.143, 196.

¹⁵⁶ Thompson, *Un comentario...*, pp.123 y 144.

¹⁵⁷ Recordemos que *kaz*, incluido dentro del nombre, también nos habla de un mal o impedimento y *tan*: pecho podría referir al albergue del centro del hombre, en un daño profundo o grave. En *ol* se encuentra el juicio, la voluntad y la memoria y al igual que *ik*, participa para darle conciencia al hombre, Ciudad Real, *Calepino maya...*,2001, p.461

¹⁵⁸ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 319 y 506.

¹⁵⁹ Daño ocasionado, por ejemplo, por accidentes vasculares.

¹⁶⁰ Enfermedad causada por deficiencia vitamínica que puede presentar trastornos digestivos, nerviosos e inflamación superficial de la piel, *Diccionario enciclopédico ilustrado*, II, p. 376.

¹⁶¹ Informantes: Juan Miis en Chunchucmil, Yucatán y Flora K'u en Tankuché, Campeche, 1987.

sustancia u objeto se hubiera introducido en su cuerpo, además de ser asociado con la oscuridad. Pero estos tipos de males, cercanamente ligados con los aires, se consideraba que podían venir sin haber sido provocados por ellos, como cuando una persona languidecía y daba vahídos, pues se decía que había adquirido el *tankas* del sol [posiblemente una insolación]. Además, los efectos de ambos tipos de males son diferentes y hasta opuestos,¹⁶² pues en contraste con el *tancas*, al viento se le reconoce por causar temblores, escalofríos, inquietud, excitación, y las luces que se ven danzar frente a nuestros ojos¹⁶³ son identificados en ocasiones como los propios aires malignos.

Tamacaz es el nombre que recibe la Vía Láctea en el *Calepino de Motul* e igualmente hallamos la entrada *tamcazchee*: “un “árbol de la costa muy medicinal que en el lenguaje de *Ecab* se le llama *uole*,” que significa agujero, quizá en referencia a la zona oscura del camino de Santiago. Planta que hasta nuestros días es considerada como medicinal para aliviar el padecimiento del mismo nombre.¹⁶⁴ En esta asociación la abertura de la luminosa franja de estrellas observada en algunas ocasiones, al parecer considerada como portal hacia el Metnal, podría representar un lugar de escape del ánimo del hombre, ya fuera de manera voluntaria, en una especie de atracción de la propia entidad al lugar de los muertos, o bien mediante el robo de la misma por los habitantes del inframundo que llegan a la tierra y regresan a su hogar a través de ese portal. Como consecuencia el afectado pierde su “centro,” su esencia, para dar lugar al *tancas* temporal o permanente, hasta provocar el deceso del individuo si no regresa pronto al cuerpo. Un tzotzil del siglo XX señalaba que había ocasiones en que el alma no deseaba regresar al cuerpo aunque los médicos se lo pidieran mediante terapias especiales, pues las fuerzas malignas que lo habían atrapado durante el sueño le procuraban placeres, la engañaban, hasta que llegaba el momento en que la destruían.¹⁶⁵

Hemos mencionado con anterioridad que en el *Chilam Balam de K'aua* se señala el riesgo que corre uno de los componentes anímicos del ser humano (*pixan*) cuando se duerme y se sangra al mismo tiempo, pues éste puede abandonar el cuerpo (*lic bin u hokol u pixan ychil u uenel*).¹⁶⁶ Lo anterior podría deberse a que en el sueño, como recordaremos, se externa el espíritu para transportarse a lugares lejanos, lo cual, sumado a la apertura del cuerpo, ocasionaría una desconexión fatal. Por ejemplo, los zinacantecos actuales piensan que durante el sueño el hombre

¹⁶² Redfield, R., Villa Rojas, A., *Chan Kom, a maya village*, pp.166-167. Puede ser por desnutrición o baja presión, Dra. Aidé Bañuelos, *com. pers.*

¹⁶³ ¿Fosfenos? Por afectación de la presión sanguínea o migraña, por ejemplo.

¹⁶⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 697-698.

¹⁶⁵ Guiteras, C., *Los peligros del alma, Visión del mundo de un tzotzil*, p. 125.

¹⁶⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 103.

puede visitar el lugar de los muertos. [Así que es posible que un seguimiento incorrecto del mismo pudiera causar que el ánima se quedara allí]. Las almas también pueden salir del individuo en periodos de intensa excitación, como en el orgasmo o en el susto, y los niños pequeños son especialmente sensibles a “perder el alma,” o a que parte de ella se disperse, porque ésta todavía no se acostumbra a su nuevo dueño, “no se ha fijado,”¹⁶⁷ y una vez fuera puede ser atacada por entidades malignas, o quizá dirigirse al inframundo por sí misma, por ejemplo, a través de las accesos estelares.

De la Serna señala que los nahuas en el siglo XVII invocaban a la Vía Láctea para aliviar la pérdida del ánima. Llamaban al camino celeste: “la diosa de la sal estrellada” y vinculaban en este hecho a la luna, al señalar que a la persona afectada: “[...] se le fue el hado [el *tonalli*], una estrella y la luna [...],¹⁶⁸ pero no amplía la información para aclarar más el tema.¹⁶⁹

En las catorce recetas que hablan de *tancas* en el *Ritual de los Bacabes* (tabla 2), siete refieren al de la Guacamaya (*Mo tancas*), aún cuando puede ir acompañado con otro nombre de fauna, como el del “jaguar,” símbolo del sol en su trayectoria por el inframundo durante la noche (*Balam Mo Tancas*). También se registran el “del Venado” (*Ceh Tancas*), igualmente vinculado con el astro rey, así como el de la “Tarántula de Fuego” (*Chiuooh Kaak*), posiblemente relacionado con su desaparición en ciertas ocasiones, como veremos líneas adelante.

La guacamaya *Ara macao* tienen los colores que coinciden con las direcciones cósmicas mayas: amarillo, rojo, azul, negro y blanco y además *Mo tancas* incluye fuego (*kak*). En el siguiente párrafo se describe al ave mítica con el espectro cromático característico de este elemento, coincidente con el de las aves mencionadas, y se le agregan peligrosas garras de jaguar, con su simbología del inframundo:

De cuatro diversos tonos de fuego es el color de la guacamaya; de un amarillo como el de las mariposas tiene el pecho la guacamaya. Perdígala [tuéstala], ya que tiene un color maligno. Como hilos enredados son las tripas de la guacamaya; cual maraña de hilos es la molleja de la guacamaya; como un anillo es el ano de la guacamaya. Sangrientas parecen ser las garras de la guacamaya como las de un felino. Cual

¹⁶⁷ Vogt, E., *Ofrendas para los dioses*, p. 38.

¹⁶⁸ Serna, J., de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, f. 328 v.

¹⁶⁹ Tal vez la asociación luna-Camino de Santiago en el *Calepino de Motul* se encuentra en otro nombre de la Vía Láctea: *Ah Poou.I.Tam caz (Ah Poo' Ú)*. No se registra la traducción de *poo*, pero *ah poou*, también es el individuo “que tiene doce o trece años ya casadero” (Ciudad Real, *Calepino maya...*, 2001, p.52., *Bocabulario de...*,1993, p. 53, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 670.) que podría referir a su capacidad de fertilizar a una contraparte femenina, como la fecunda luna, para dar vida. En estos casos para la creación de seres causantes de enfermedades.

gigantesca hoguera es la cola de la guacamaya, se dice que tiene la mirada arriba, hacia el cielo que tenía la mirada hacia las nubes [...].¹⁷⁰

El nombre *Tancas* de la Guacamaya de Ardiente Rostro Solar (*Kinich Kakmo*)¹⁷¹ refiere al ave de fuego que en el mito del nacimiento de la tierra bajó del cielo para fecundar el centro cósmico, como el sol en el cenit, en este caso, símbolo de fertilidad con connotaciones de enfermedad. Es mencionada también por Lizana como la epifanía de Itzam Na que desciende a mediodía para recoger las ofrendas humanas,¹⁷² cuando los rayos del sol llegan rectos a la tierra, con mayor intensidad. Como centro cósmico, punto de acceso al Metnal, este tipo de guacamaya es también símbolo de la convergencia cardinal, como los colores que la caracterizan.

Kinich Kakmo incluye “*Tancas errante*” (*Oc*), el de la “Viruela con Fiebre” (*Kakob Chacauil Tancasob*) y el del Entumecimiento (*Nunil*), por su parte, podrían hablarnos del lugar de ataque del mal, en el primer caso los caminos;¹⁷³ así como de los signos que presenta el paciente, como la pérdida de la conciencia por el delirio provocado por las altas temperaturas, y el adormecimiento del cuerpo detonados por la afectación del centro anímico.

La imagen de la guacamaya se encuentra sobre los hombros de Ixchel en el *Códice Dresde* y en el *Madrid* como el mal enviado a los hombres por la diosa.¹⁷⁴

Mo tancas es representado en el *Chilam Balam de Kaua* e incluye el ataque de un viento. Éste se encuentra en la explicación de la influencia del periodo de la constelación europea de Cáncer, adaptada a las creencias mayas. El documento muestra a un guacamayo sobre una serpiente con tres enroscaduras,¹⁷⁵ y se le llama *Ca[n] Mo Ik Tamkaz*, “Araña del *Tamkaz* de

¹⁷⁰ El texto dice *sumk*, que podría hablar de *sum k'ak' mo* como señala Arzápalo, perdigar, tostar, pero también podría referir a la sogá o maroma de la guacamaya (*sum*), a la maraña (*sumsumki*, Barrera, *Diccionario...*, p. 743), como la carga o mal que trae consigo el ave simbólica de acuerdo a una ilustración y texto del *Kaua* sobre *Mo Tancas* que veremos a continuación y remite posiblemente a las 3 vueltas de la serpiente sobre la que se encuentra el ave, quizá las llamadas tripas de la guacamaya en el libro de conjuros, *Ritual de...*, 1987, p. 276.

¹⁷¹ *Ritual de...*, 1987, p. 286.

¹⁷² De Lizana, *Devocionario de...*, 1973, pp. 62-63.

¹⁷³ *Oc*, significa pie, caminante, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.582. *Ritual de...*, 1987, pp.279, 284,343.

¹⁷⁴ Thompson, *Un comentario...*, p.124.

¹⁷⁵ Cuyo número podría vincularse con el fuego La ceremonia del *hetzmek* maya actual se celebra en una niña a los 3 meses por ser el número de las piedras del fogón sobre las que pasará la vida inclinada como base del hogar. En “Terapias curativas” ampliaremos la información que nos brinda posibilidades de la asociación 3-fuego. Aun cuando el tres podría hablarnos también de los tres planos cósmicos en conexión.

Guacamaya-Serpiente con Viento” que rocía a la persona, pero en este caso el ave que se describe es verde como la guacamaya *Ara militaris*,¹⁷⁶ el color del centro del cosmos:

Ésta es la imagen de la Araña *Tamcaz* de Guacamaya-Serpiente con Viento, que rocía a la persona, el *Tamcaz* de la Guacamaya-Viento, *Tamcaz* de la Guacamaya verde. Tres sogas o maromas es su carga, araña viento-serpiente es su nombre, esta es la imagen de Cáncer, es el 12 de Junio cuando cae en el mundo.¹⁷⁷



Representación de la enfermedad *Am Ca[n] Mo Ik Tamkaz*, “Araña del *Tamkaz* de Guacamaya-Serpiente con Viento” del *Kaua*, tomada de Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kaua*, p. 94.

Es en esta imagen en donde podrían entrar en juego las Pléyades y Géminis. Bricker y Miram proponen que la asociación de Cáncer con un pájaro en vez de la de un cangrejo tal vez se explique con el almanaque de las páginas 23 y 24 del *Códice de París*, mismo que muestra al menos dos constelaciones del zodiaco maya precolombino concebidas como pájaros, una de ellas tal vez vinculada con la constelación europea de Géminis. A pesar de que se decía que Cáncer caía el 12 de junio en tiempos coloniales como lo asienta el *Kaua*, la constelación en cuestión que aparecía en esas fechas podría ser la que la precede: Géminis, y parece que la imagen del pájaro mostrado en este *Chilam Balam* intenta representar este conjunto de estrellas en la mentalidad maya, percibida por los españoles como los gemelos. Además, un almanaque zodiacal en el *Códice París* contiene dos imágenes de serpientes, una de ellas una cascabel que se encuentra asociada con las

¹⁷⁶ Tiene como color dominante el verde, rojo en el rostro y azul en la cola.

¹⁷⁷ “*Lay u uembail am ca’ mo yk tamkaz lae, tsits mo ik tomcos, yax mo tamcas, ox ssum u cuch lae, am can yk u kaba, lay u uimbail cáncer lae, tu lahca pis junio cu lubul yokol balcah loe.*” [La traducción al español mostrada en esta tesis presenta adaptaciones a la de Bricker y Miram]. Por ejemplo la de *am mo ik tancas* es para ellas: obsidiana-serpiente-macaw-viento hechizo, mientras que *ox ssu*: tres pilas, Bricker y Miram, *op.cit.*, p.95. *Tzitzilah*, hacer pedazos, asperjar, rociar, *Zum*, cosa agria, gruesa, cable o maroma, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.187, 198, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp.743, 862.

Pléyades: [tsab "...constelación de siete estrellas, y los cascabeles de la víbora]."¹⁷⁸ Este conjunto de estrellas se encuentra junto a Géminis en el cielo, por lo tanto, la pintura del pájaro posado en una serpiente enroscada puede haber tratado de representar las relaciones entre Géminis y las estrellas de los cascabeles, y el 12 de junio pudo haber sido entonces la fecha de transición entre Géminis y Cáncer en el sistema Europeo, así como entre la concepción maya de las Pléyades y el pájaro,¹⁷⁹ periodo en el que *Mo Tancas* podría atacar a los seres humanos.

En el *Chilam Balam de Chumayel* se relaciona a la máxima deidad con los cascabeles de la víbora o Pléyades al llamarla Itzam Na Itzam Tzab.¹⁸⁰

Otra posibilidad con algunas variaciones a la propuesta de Bricker y Miram sería que la imagen de la "Araña del *Tamcaz* de Guacamaya-Serpiente con Viento," de la Guacamaya Verde," fuera el símbolo de la desaparición de las Pléyades o cascabeles de la serpiente del firmamento por su periódico recorrido por el inframundo, así como el sol en el cenit (la guacamaya). Punto central y conexión del cielo y la tierra con el *Metnal* que se abre en estos eventos astrales para dar paso a sus potencialmente peligrosos habitantes.¹⁸¹ Las tres estrellas del dibujo, por su parte, tal vez son las estrellas más brillantes de Géminis (Cástor y Pólux y una adyacente a ellas de diferente constelación) que como vimos, forman "con otras" la figura astral de la tortuga (*Ac ek*) de acuerdo a Ciudad Real;¹⁸² o quizá las tres luces de Orión por lo que veremos más adelante. Recordemos además que eran tres las luces que guiaban al inframundo a los hijos de Uno y Siete Hunahpú del *Popol Vuh*.¹⁸³ Es decir podría ser que la ilustración sintetice simbolismos mitológicos, así como eventos diurnos y nocturnos en una misma e importante etapa para varias culturas mesoamericanas, o quizá más bien el inicio de un periodo de riesgo de enfermedades.¹⁸⁴ La fecha otorgada en el *Kaua*

¹⁷⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.188.

¹⁷⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.96.

¹⁸⁰ Thompson, *Historia...*, p. 265.

¹⁸¹ Hueco que en el caso del *tancas* del ave quizá era simbolizado por el ano-anillo de la guacamaya expresado en el anterior párrafo del *Ritual de los Bacabes*.

¹⁸² Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 2.

¹⁸³ Aunque las tres luces eran Cástor y Polúx de Géminis, y de Proción del Can Menor en relación con los ciclos de Venus de acuerdo a la propuesta de Tedlock.

¹⁸⁴ Algo menos probable es que si la guacamaya y la serpiente nos hablaran de las Pléyades en el cenit nocturno, por la inclusión de las estrellas, refiriera a la unificación de eventos astronómicos de diferentes tiempos que se pensaba influían en la adquisición de los *tancas*: dos fases de las Pléyades asociadas con el inframundo que ocurren con una separación de seis meses. Información etnohistórica del centro de México encontrada por Broda, marca coincidencias entre la desaparición de las Pléyades y el primer paso del sol por el cenit en mayo, evento que fue tomado en cuenta por los mexicas para regular sus actividades agrícolas y su calendario ritual, y exactamente medio año después la constelación pasa el meridiano a medianoche, en noviembre, en el nadir o anticenit, del sol. Entonces el Can Mayor y el Can Menor [con su estrella Proción] se

es unos días posterior a la reaparición de las Pléyades (el 4 de junio, aprox.), cuando probablemente los mayas pensaban que las cargas negativas eran enviadas a través de vientos malignos traídos por las Pléyades al salir del inframundo, y podían causar *Am Mo Ik Tancas*, en otra etapa de adquisición de enfermedades, como ocurría con el avistamiento de Venus después de haber estado oculto. De esta manera el peligro de contraer el mal pasaba también cerca de la entrada del signo de Cáncer (el 12 de junio o 22 del mismo con los ajustes del calendario gregoriano),¹⁸⁵ cuando reaparecen las estrellas de Géminis, y el peligroso influjo del oscuro plano cósmico con ellas. Información que en realidad pareciera haber querido representar el escribano maya de manera gráfica en medio de los datos del zodiaco europeo. Recordemos que para los indígenas la presencia o visibilidad de los astros era la que determinaba la influencia, al contrario de los españoles, para quienes la desaparición de las constelaciones era lo que la marcaba.¹⁸⁶ El periodo de peligro podría continuar en el verano con el intenso calor que favorece múltiples males, porque el *Chilam Balam de Chumayel* indica que el verano es de gran riesgo por el fuerte contacto con Kinich Kakmo, “Guacamaya de fuego de rostro solar,” ya que *Mo* parece representar momentos y etapas en las que los rayos solares llegan a la tierra como flechas y pueden ocasionar enfermedad, además de sequías y guerra.¹⁸⁷

El *Ritual de los Bacabes* indica que *Ca[n] Mo Ik Tamkaz* salió de las nubes ¿como podría habersele llamado al “Camino de estrellas” al aparecer como una nube celeste nocturna o gran serpiente blanquecina, que hemos visto trae humedad y rocía o asperja (*tzitzilah*) a la persona? De ser así tal vez existe la posibilidad de que el camino de estrellas aparezca en la representación gráfica de este tipo de *tancas* del *Kaua*, como la víbora enlazada con la posición del sol en el cenit (*Mo* o guacamaya), sin sus cascabeles por la desaparición de las Pléyades.

Cabe señalar que igualmente hay *tancas* que no incluyen a la guacamaya y su posible asociación solar-cenital. Por ejemplo, en el mismo *Ritual* se señala que el mal del “Frenesí Errante”

observan a la salida y al ocaso, Tedlock, “La dialéctica...”, pp.182-183. Mes que coincide con el festejo de la salida de los muertos en la actualidad, ¿por haber sido concebido originalmente como otro periodo de apertura de portales del inframundo a la tierra?

¹⁸⁵ El *Kaua* tiene evidencias del uso del calendario gregoriano impuesto desde 1582 y aun del anterior europeo, el juliano (Bricker y Miram, *op.cit.*, p.19). Esta sección parece no aplicar los días de adecuación de acuerdo a la cual, como en nuestro calendario, Cáncer caería el 21 de junio.

¹⁸⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.18, 22, 37.

¹⁸⁷ Sotelo, “Los dioses: energías en el espacio...”, p.94.

(*Ah Oc Tancas*) vino de la quinta capa del cielo,” que proviene de la constelación *Tzab*, los cascabeles de la víbora, [y se menciona otra vez que] salió de las nubes.¹⁸⁸

Encontramos a la Vía Láctea enlazada con la posición cenital del sol en el “edificio de las pinturas” de Bonampak. Como mencionamos, en el cierre de la bóveda de este espacio se encuentra pintado el camino de estrellas, y unos notables mascarones solares adornan dos de los tres cuartos que lo componen. El central contiene la mayoría de las representaciones celestes con la fecha 2 de agosto de 792, y con la ayuda de bases de datos astronómicos, Galindo y Ruiz nos muestran que en ese día se presentó el paso cenital solar (el siguiente fue el 3 de mayo). En la noche se observa la Vía Láctea alineada longitudinalmente al eje de simetría del edificio y en esa jornada, espectacularmente importante, ocurre la conjunción inferior de Venus que parece haberles indicado el inicio afortunado de una batalla representada en los murales del cuarto.¹⁸⁹ Entre los numerosos datos que aportan los investigadores, queremos resaltar para el tema que nos compete que, además de presentarse una hierofanía solar o iluminación especial de los murales en los días en que la Vía Láctea se observa longitudinal al edificio en las noches, se manifiestan otras alineaciones estelares para las fechas registradas; la más frecuente hacia las estrellas α y β de la constelación del Águila. Esta formación se encuentra en su mayoría sumergida en la Vía Láctea y “su apariencia cruciforme es atrayente a la vista,” misma que señala hacia la estrella más brillante del Can Menor a la orilla de la cinta luminosa. Además la dirección oblicua hacia el poniente en alineación con el camino blanco, señala hacia el astro más notable de la Osa Mayor, de suma importancia en la época prehispánica, que entre los mayas parece haber sido reconocido como el dios K con pie serpentino, también llamado *Ekel ek*, que significa “oscuridad de estrellas, juego de pelota o jaguar estelar de acuerdo a Lamb.”¹⁹⁰ Es decir, nombres vinculados con el inframundo.

Recordemos que la abertura de la Vía Láctea al *Metnal* podría encontrarse en la bifurcación del Camino de Santiago en la Constelación del Águila. Así, nuevamente se nos muestra la cruz como señal de acceso al lugar de los muertos con sus influjos positivos y negativos para los seres

¹⁸⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.188, *Ritual de...*, 1987, pp. 277, 282.

¹⁸⁹ Galindo y Ruiz, *Bonampak...*143, 147,154-155.

¹⁹⁰ El dios K también es patrón de los linajes reales Entre los nahuas La Osa Mayor en ocasiones representaba al dios Tezcatlipoca en su giro al polo norte. La “asa de cacerola” de la constelación era considerado el pie la deidad al ponerse al NW para ser devorado por el monstruo de la tierra y generar al mundo, Galindo y Ruiz, *op.cit.*. pp. 154, 156.

vivos de la tierra.¹⁹¹ Figura presente en la conformación del cuerpo humano y en la disposición del cosmos maya, que encontraremos reiteradamente como indicación de las puertas del lugar de los muertos potencialmente peligrosos, y la volveremos a observar en las terapias curativas como medio para regresar a los seres causantes de ciertas enfermedades a su lugar de origen, junto con la divina connotación cristiana.

Las manifestaciones pictóricas del segundo cuarto nos confirman la importancia que daban los mayas a las estrellas de nuestra documentación colonial. Aparece la tortuga con los tres glifos estelares en su caparazón que hablarían de Géminis según el *Calepino de Motul*, pero Galindo y Ruiz señalan que parece ser una confusión por la semejanza pictórica con el cuadrángulo de Orión y su cinturón; así como por los acontecimientos astronómicos de las fechas registradas. Seis o siete pecaríes representan a las Pléyades, cúmulo estelar de Tauro, y al lado de la tortuga aparece Aldebrayán, estrella más brillante de Tauro como un personaje con glifos de estrellas que sostiene un dardo que señala hacia la tortuga celeste.¹⁹²

Regresemos al nombre de la enfermedad *Am Mo Tancas* y al *Tankas* del Escorpión para finalizar con este tipo de males. El término “araña” (*Am*) del primero podría hacer referencia a la suerte que las deidades depararon para el ser humano afectado, porque también se les decía así a las piedras de adivinación empleadas por los especialistas para conocer los designios divinos; en este caso, el tipo de enfermedad que había sido deparada al individuo. Tal vez la araña podría relacionarse con la ausencia de las Pléyades y el paso del sol por el cenit en *Am Can*, de acuerdo a una traducción al español que refiere a cierta “araña ponzoñosa que pelea con las víboras y las mata.”¹⁹³ ¿Como una metáfora de la “Araña Solar” que interfiere de alguna manera o hace desaparecer esta agrupación de estrellas del firmamento por presentarse su conjunción con el astro rey? Quizá por esta razón hay una ilustración del influjo de Cáncer en el *Chilam Balam de Ixil* [que de acuerdo al planteamiento de Bricker podría remitir al periodo de Géminis con los influjos

¹⁹¹ Posiblemente también toma un valor fundamental la cruz en la noche del 30 de abril. En esta fecha la mencionada estructura 6 de Bonampak, que alberga la representación del gran antepasado Chaan Muan, portador de la barra de mando bicéfala de cuyas fauces surge el Dios K. Tal vez la Osa Mayor se alinea longitudinal y transversalmente al norte con la Vía Láctea, al sur con la Cruz del Sur y con Centauro; además de sobresalir la conjunción de las Pléyades con el sol y de alinearse al norte con Casiopea, Cefeo y Escorpión al oriente y Auriga al poniente, Galindo y Ruiz, *op.cit.*, pp.154-155.

¹⁹² La noche del 2 de agosto de 792 se observa la Vía Láctea en constante cambio de posición en asociación con las Pléyades, el cuadrángulo celeste de Orión y el conjunto central de la cabeza de Tauro, y en la madrugada Júpiter aparece más allá de la Vía Láctea, cercano a las estrellas más brillantes de Géminis, entre otras estrellas, Galindo y Ruiz, *op.cit.*, pp. 151-153.

¹⁹³ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 59.

descritos] y muestra un cangrejo con extremidades pilosas con apariencia de Tarántula,¹⁹⁴ pues en Mesoamérica fue común la simbolización de eclipses y conjunciones planetarias mediante animales que devoran a los astros, como dragones y hormigas.¹⁹⁵

En el *Ritual de los Bacabes* encontramos las palabras para combatir a la “Tarántula de Fuego” (*Chiuooh Kaak*), “que se dice es un *tancas*” y ocasiona en su víctima calenturas tan intensas que se presenta el delirio, así como signos con sangre (Kik Chiuooh, “Tarántula de sangre,” Kak Chiuooh “Tarántula de fuego.”)¹⁹⁶ El conjuro podría recordar una severa epidemia de fiebre amarilla en la península de Yucatán, iniciada en 1648, en la que sobresalieron este tipo de expresiones de la enfermedad, y que unos mayas ancianos narraron a López Cogolludo en el siglo XVII. Ellos decían que se inició en marzo, cuando “por espacio de algunos días se vio el sol como eclipsado, el aire tan espeso que parecía una niebla o humo muy condensado con que se oscurecía la luz de los rayos solares.” De manera previa a la epidemia cientos de peces muertos fueron arrojados a las playas envueltos en espuma en descomposición, provocando un olor insoportable,¹⁹⁷ en lo que parece haber sido una “marea roja.”¹⁹⁸ Se habla de Kolop u Uich Kin “El sol del rostro desollado que está en el centro del cielo, de la maldad de la noche que quemó a los mayas, que “quemó el rostro del sol” y que vino de las profundidades de la tierra: Kolop u Uich Akab “El sol nocturno del rostro desollado,” a donde era preciso devolverlo para aliviar a los enfermos:

Tirad los rayos del sol que de ahí adquirió el mal del Chiuooh “Tarántula” [...]. Exactamente ahí penetraron las tarántulas marinas; en la orilla del mar se quemaron, se asaron, se quemaron las lisas. Cuatro días estuvieron pudriéndose los pescados. Ahí lamió la espuma del agua, de ahí fue donde surgieron las babas blancas [...].¹⁹⁹

¹⁹⁴ *Chilam Balam de Ixil*, f.48r.

¹⁹⁵ El *Códice de Dresde* muestra un eclipse como un dragón que devora al sol puesto contra un fondo negro y blanco que cuelga de las franjas de una constelación (Aveni, *op.cit.*, pp. 198). Sánchez de Aguilar, P., *Informe contra idolorum cultores*, 1937, p.122. Eclipse: “mordida de sol, mordida de luna” (*chi’bil k’in, ú*), Barrera, *et al.*, *Diccionario maya*, pp. 93. Tal vez la tarántula, redonda, negra y con sus patas como rayos, haya sido una representación del “sol oscuro,” desaparecido.

¹⁹⁶ *Ritual de...*, 1987, p.299.

¹⁹⁷ Previa a la diseminación de la fiebre amarilla los cronistas dijeron que los meses de abril a mayo fueron más secos que de costumbre y se presentaron grandes incendios. Humos que quizá fueron los que ocultaron al sol. Ampliaremos sobre este periodo de mortandad en: “Males introducidos a partir de la conquista y las grandes epidemias,” Lopez Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, lib.XII, cap. XII., 1996, pp. 367-368, 377.

¹⁹⁸ A un evento similar podría hacer referencia Kan Pet Kin mencionado anteriormente, pues se menciona que se iba pudriendo el pescado cuando nació la maldad de la creación, “fue lo que se le introdujo,” en donde se encontraba involucrado Xux Tancas “Frenesí del avispero” [posiblemente Venus], con un “cielo turbulento, nubes turbulentas,” *Ritual de...*, 1987, pp. 301-312.

¹⁹⁹ *Ritual de...*, 1987, pp. 290-301. Aun cuando la espuma originada por la descomposición de los peces también podría asociarse con la saliva de un epiléptico (*tancaz*).

¿Conjuro en el que la tarántula podría ser el símbolo de la desaparición solar?

La constelación del Alacrán, por su parte, parece haber sido reconocida como un escorpión tanto en el viejo como en el nuevo mundo, por lo menos las estrellas de la cola,²⁰⁰ y podría encontrarse involucrada en el libro de conjuros con *Tancas* e *Ik*, aunque no se especifica. Se presentan las “palabras para el alacrán” (*u thanil sinan*) para combatir su picadura con un texto corto y poco claro que incluye entumecimiento en la espalda [como el experimentado por la picadura de un escorpión, en una asociación simpática], enfriamiento y temblores. Mal en el que aparece nuevamente la “Guacamaya de Capas de Colores” (*Dzagal Mo*), quizá en otra conexión con el inframundo; al igual que con la Libélula-Guacamaya (*Tulix Mo*)²⁰¹ [posiblemente de nuevo en una referencia estelar con el mundo de los descarnados si la libélula era] considerada la representación de la estrella Betelgeuse de la Cruz del Sur, tal como lo piensan ahora los lacandones.²⁰² En el Yucatán actual se conoce un “viento libélula” que viene de la selva, del monte, de los lugares donde hay agua acumulada, y también un aire del papagayo [al parecer la guacamaya] que viene de lo alto del cielo, golpea a las personas y las hiere para regresar al cielo, muy lejos..., y reconocen por separado al viento *Tankas*, como un espíritu-viento que causa entumecimiento en algunas partes del cuerpo.²⁰³



²⁰⁰ Con su cola enroscada del lado derecho en la imagen de Cihuacóatl del *Códice Florentino*, semejante a la figura de la constelación moderna, aun cuando los aztecas veían el resto del grupo de estrellas en una combinación distinta y con elementos de constelaciones contiguas, en donde posiblemente Cástor y Pólux son la boca del Escorpión y Rigel, del Cinturón de Orión, el aguijón de la punta de la cola, Aveni, *op.cit.*, pp. 50-51.

²⁰¹ *Ritual de...*, 1987, p.385.

²⁰² Aveni, *op.cit.*, p. 51.

²⁰³ Love, B., *Maya shamanism today, Connecting with the cosmos in rural Yucatán*, p.13. El papagayo es un loro con colores: amarillo, verde y rojo, similares a los de la guacamaya y su antiguo simbolismo, a quien posiblemente refieren los indígenas.

Representación de junio como cangrejo-tarántula y octubre como cangrejo-escorpión, quizá como anuncio de periodos de riesgo de males. Imágenes del *Chilam Balam de Ixil*, pp. 27, 29.

En el *Chilam Balam de Ixil* se muestra al signo del Escorpión con la cola del artrópodo y cuerpo de cangrejo piloso, como se hizo con Cáncer (¿o con espinas?),²⁰⁴ que tal vez podría llevarnos de nuevo a otro periodo de riesgo por la apertura de las puertas del *Metnal* ante el inicio de frentes fríos.



También encontramos en el *Kaua* la expresión de Escorpión con una escolopendra (*ch'apat*), posiblemente como símbolo del inframundo y advertencia de peligros en octubre, con la llegada de vientos fríos. Imagen de Bricker V., Miram, H., *An encounter of two worlds*, 2002, p. 219.

Mayas yucatecos del siglo pasado contaban que *Mo* era un ave mítica nocturna azul oscuro o púrpura que lloraba como bebé y atacaba a los niños al volar sobre las casas, pues vomitaba una sustancia dentro de la boca de los que dormían con ella abierta y les ocasionaba la muerte.²⁰⁵ Algunas personas señalan que es como un pájaro que les roba el aliento vital y vuela boca arriba,²⁰⁶ posición señalada líneas antes en el texto del *Ritual de los Bacabes* en donde se dice que la guacamaya: “tiene la mirada arriba, hacia el cielo.” Idea que podría ser el resultado de la tradición oral, que en sus lejanos orígenes se basó en la creencia del peligro que implicaba la desaparición-reaparición de ciertos astros y posiciones cenitales para los seres humanos, por significar aperturas de las puertas del inframundo. Combinaciones perfectas que comunicaban al plano de los seres humanos de manera periódica y especial con el fértil “útero terrestre,” como la apertura de la “húmeda hendidura” de la Vía Láctea que en su aspecto positivo ayuda al crecimiento de las siembras fecundadas por el sol; mientras que en lo negativo permite la entrada de seres ávidos de la energía de los hombres a la superficie terrestre.

²⁰⁴ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 29,30.

²⁰⁵ Redfield y Villa Rojas, *op.cit.*, p. 169.

²⁰⁶ Ruz, Mario H., *com.pers.*

Es posible que el peligro de los amaneceres, medios días y atardeceres, estuvieran relacionados también con portales de la tierra hacia otros planos cósmicos. Para un sacerdote maya actual de Yalkobá, por ejemplo, el “hueco de la gloria” (*u hol gloria*), la puerta celeste, o punto central del cielo diurno y el nocturno, a las 12 del día y 12 de la noche, correspondientemente; así como “los puntos donde el sol entra o sale del cielo [y del inframundo] (*aktun* o cueva)” son agujeros en la tierra que el astro rey escarba, por donde pasan los otros astros también y se dice que dependiendo del día pueden traer beneficios o males al hombre, como los días martes y viernes, cuando se espera que se presente un “Sol de maldad” (*k’ak’isk’iin*), de fuego.²⁰⁷

Accesos que parecen haberse incrementado en ciertas épocas del año, como las de calor intenso y lluvias en parte de la primavera y el verano.

Influencia de los astros de acuerdo a las constelaciones y semanas europeas

Para los españoles, como cristianos, los astros de ninguna manera podían realizar trayectos por el inframundo, dominio del Diablo, y mucho menos podían concebirse a los cuerpos celestes como transformaciones de las deidades, pues sólo había un dios todo poderoso.

En el pensamiento español los astros afectaban partes específicas del cuerpo acordes al día de la semana y el mes, mientras que la fecha de nacimiento indicaba el tipo de enfermedades que se podían padecer conforme a las 12 constelaciones del año. Los libros *Chilam Balam*, que copian gran parte de los horóscopos europeos, señalan incluso a qué edad iban a sufrir los males, la manera en que iban a morir y la longevidad, la cual se podía acortar por no respetar ciertas normas, como las abstinencias sexuales en ciertos periodos y el buen comportamiento, en una mezcla de información indígena y española también difícil de discernir. Por ejemplo en el mes de agosto se indica que “no es bueno acompañarse de mujeres.”²⁰⁸

Los pronósticos para algunas personas que hubieran nacido en ciertas épocas del año no eran positivos, como abril y marzo, pues se dice que “les vendrían males por sus propias faltas.” En contraste con los nacidos en mayo a quienes nada les dolería, quizá porque como dice en el propio *Chilam Balam de Maní*: “serían buenos y obedientes con sus autoridades.”²⁰⁹

²⁰⁷ Sosa, John, “Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca,” en: *Arqueoastronomía...*, pp. 196-199. Tema que volveremos a abordar más adelante.

²⁰⁸ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.19.

²⁰⁹ Pérez, *Códice...*, 1987, pp. 13, 39.

Es decir, de acuerdo a esta sección del libro, las enfermedades podían reflejarse en realidad, como la consecuencia de un mal comportamiento incrementado en aquellas personas que tenían tendencias a cometer faltas de acuerdo a la fecha de su nacimiento, a diferencia de los individuos que por su natalicio, tendrían por naturaleza el don de acatar las reglas. De esta manera, con acciones fuera de la norma se cumplían las tendencias malas designadas por la deidad que regía el día de llegada al mundo de la persona, o bien, disminuían o se anulaban los designios benignos de los que le había dotado la suerte al inicio de su vida. Como veremos, lo anterior parece acercarse más a la idea indígena de que la influencia diaria de los cargadores, podía ser amortiguada o cambiada a través de buenos actos, o también al revés: un buen augurio podía ser anulado por una conducta que no siguiera las direcciones establecidas.²¹⁰

En la tabla 2 del capítulo I se muestran enfermedades pronosticadas para las personas nacidas bajo cada una de las doce constelaciones, mezcladas con augurios que afectaban no sólo al individuo, sino a cada uno de los seres de la tierra al caer del cielo el daño sobre el hombre (*lubuc u lobol yah y okol uinic*).²¹¹ Además se designan para todo el mes aspectos que a primera vista ocurren en sólo un periodo del mismo. Por ejemplo, se decía que los días del mes de enero eran tiempos de luna completa,²¹² cuando quizá refiera a la influencia (¿benigna o maligna?) durante su correspondiente periodo de luna llena, pero no queda claro.

Al hacer una revisión de la relación planetaria europea o de las constelaciones con las partes del cuerpo, analizadas en el capítulo anterior, y las enfermedades mensuales o semanales, se encuentra en general una coincidencia lógica. Por ejemplo, como Aries influye sobre la cabeza, en marzo es peligroso [quizá mortal] tener dolores en ella o en los oídos. En septiembre, bajo Libra, que afectaba la rabadilla y los glúteos, se pronosticaban males en ellos o en el ano, aunque había casos en los que no se encuentra un enlace directo. Por ejemplo, en febrero con Piscis, gobernante de la piel, se decía que podría enfermarse el hombre bajo su influjo “por su mal estado de ánimo.”²¹³

Se registran pronósticos del año nuevo respecto al día de la semana europea con el que empezaba, regidos por el sol, la luna y los planetas conocidos hasta esos tiempos. De acuerdo con el *Chilam Balam de Tekax*, los siete astros o siete señales del cielo ocasionaban enfermedades a

²¹⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 163, 164.

²¹¹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 162,164 y 169. Ver también tablas del capítulo V.

²¹² Pérez, *Códice...*, 1987, p.16.

²¹³ Pérez, *op.cit.*, pp.7, 15 y 35.

partir de que se despertaba el hombre bajo los días de la semana²¹⁴ (esquema 4). Por ejemplo, con el sol en domingo, el dolor aparecía en el corazón. Algunos augurios bajo la clasificación astral europea incluyen otras ideas muy apegadas al pensamiento indígena, por ejemplo, si enero empezaba en martes, influido por Marte, habría hambre por la sequía, la neblina y la llovizna, por lo tanto, habría mortandad entre los mayas y en todo el mundo. Si enero comenzaba en miércoles (Mercurio), a pesar de que se presentaría buen tiempo, los viajeros morirían a los lados de los caminos, al igual que muchos jóvenes, y a las mujeres casaderas les caerían enfermedades. Si enero empezaba en viernes (Venus) el suelo se secaría y habría muchos padecimientos.²¹⁵ El *Kaua*, por su parte, menciona que bajo la influencia de Mercurio hay mayor tendencia a quebrarse, a ser robado, a perder la esencia anímica, a emborracharse [posiblemente marearse] (*pacotz pax caltal, sat ola*),²¹⁶ lo cual coincide con las consecuencias de los ataques de los *tancas* antes mencionados.

A continuación ampliaremos la información sobre las enfermedades causadas por vientos malignos, dentro de ellos varios vinculados con *tancas*. Aires que en algunas ocasiones quizá llegaban a la tierra también a través de los portales abiertos por el arreglo de ciertas constelaciones.

Los vientos (Ik)

Ya hemos visto que *ik* es el aliento vital del ser humano y también es el aire o viento de la atmósfera.²¹⁷ Las ideas de padecimientos causados por los vientos abundan en muchas culturas de América, y en general de todo el mundo, con ciertas variaciones y, al igual que los *tancas*, sobresalen en nuestra documentación colonial (tablas 1-3).

Entre los mayas actuales los aires son causa frecuente de diversas enfermedades, principalmente los maléficos personificados que pueden acarrear hasta la muerte del ser humano. Por eso tratan de evitarse y es común llamar a la adquisición de este tipo de padecimientos: “cargar el mal aire (*cuch yikal*).” En general los aires nocivos son similares a los comunes, pero tienen ciertas características que los hacen diferentes y con diversos grados de peligrosidad. Son los que anuncian la lluvia y soplan sobre el agua, pues ésta es su fuente original. El viento puede venir de arriba, de la nube blanca, oscura, amarilla, o de abajo, del pozo, cenote, del mar, de las cuevas, del

²¹⁴ Pérez, *op.cit.*, p. 22.

²¹⁵ Pérez, *Códice...*, 1987, pp.85-87.

²¹⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 248.

²¹⁷ Barrera, *et, al., Diccionario...*, p. 266.

monte, de la calle,²¹⁸ aun cuando como veremos más adelante, su lugar de origen parece encontrarse, a final de cuentas, en el inframundo, en cuyas cavernas yace el vital líquido de donde proceden, sobre todo en la península de Yucatán.

El concepto de viento o aire maligno liga al mundo cotidiano con el sobrehumano, por ser éste habitante o emisario de quienes gobiernan los planos paralelos al de la tierra, como los señores del monte, de la milpa, de las fuentes de agua. Tienen un carácter múltiple por ser entidades vivas, y también pueden ser enviadas por seres humanos de manera voluntaria o involuntaria para dañar a la víctima escogida.²¹⁹

Hemos mencionado algunas de las características coloniales actuales de los vientos, y su relación con algunos *tancas*, unos que provienen de la selva, otros de una constelación, y uno más que pareciera corresponder al espíritu de un muerto.²²⁰ También se considera muy dañino el viento que corre en los caminos en espirales (*Mozon ik*), y se dice que algunos vientos pueden ser antecididos por los colores de los puntos cardinales de donde provienen. Los niños son fácilmente atacados por ellos porque no se pueden quitar de su paso y también son blancos fáciles las personas que acaban de hacer ejercicio o de tener relaciones sexuales, momentos en los que el cuerpo se encuentra caliente y mojado,²²¹ con cierta debilidad que los hace propensos o al ataque de los vientos. Posiblemente porque éstos son atraídos por el calor y el agua del los hombres, y se externa el ánima en el segundo caso.

Un sacerdote maya yucateco señala que los malos vientos vienen detrás del trono del Yum San Miguel Arcángel y bajan a la tierra. También pueden ser enviados cuando Kum K'u Chaak o K'um Ku Balam, igualmente señores o dioses principales, ven que una pareja tiene relaciones sexuales en un "lugar indebido," y a este tipo de viento maligno se le llama *k'uxub ik'*.²²²

El *Kaua* y el *Ritual de los Bacabes* son los textos que más abundan sobre el tema de los vientos, y en ellos se emplean palabras que indican la concepción de su ataque. Así los vientos asaetan (*hul*), enfrían y azotan (*hatz*) al humano, por ejemplo en la gripa.²²³ Se pegan (*tzayal*) dañan, se introducen por el ano (*ocol ik it*) "para aventarse uno entrándole el viento en las tripas;"

²¹⁸ Zolla, C., Mellado, V. (coord.), "Los mayas," en: *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, II, pp.406-407.

²¹⁹ García, H., Sierra, A., Balam, G., *Medicina maya tradicional*, p.87.

²²⁰ Love, *op.cit.*, p.13.

²²¹ Redfield y Villa Rojas, *op.cit.*, pp.164,169.

²²² Cardaña, I., *La medicina nativa yucateca*, p. 68.

²²³ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 326-327, 288.

azotan el interior hueco del cuerpo (*hatz boh ik*), además de ser golpeados por ellos en la barriga (*pom*),²²⁴ o bien se van encima de sus víctima (*lubi yocol*).

El *Ritual* registra que los “malos aires” pueden provocar diferentes padecimientos, como: hemorragias, originadas por *Ikal Ual*, “Viento abanico o retozón” que viene del oriente e *Ikal Xol*, “Viento Putañoero,” mientras que *Ikal ch’ab*, “Viento Lascivo” y *Yum Ac Uinic Ik*, “Señor del Viento Enano” pueden dar entumecimiento y evacuaciones penosas, como fuego e inflamación del vientre, vómitos y fiebre. El Viento Tempestuoso (*Chacal Bul Ik*) causa calentura y asma relacionada con un *Tancas* antes mencionado, el “Erótico” (*Nicte Tancas*). En el estreñimiento, por su parte, intervienen los vientos cardinales: *sakal* (blanco), *kanal* (amarillo), *ekel* (negro), principalmente *Chakal Ik*, “Viento Huracanado Rojo,” que también ocasiona gusanos en los dientes (caries). En cuanto al que ocasiona el tumor en las ingles,²²⁵ desconocemos el nombre de su viento, pero se considera que su comportamiento es “pecaminoso hasta el grado del agotamiento,” quizá porque se introducía por todos los orificios del cuerpo para sembrarle la enfermedad a su víctima, y posiblemente también porque las bubas originadas por la sífilis se vinculaban con las relaciones sexuales ilícitas. Hay ejemplos de males graves causados por vientos que originan ausencia de la esencia anímica (*ol*) y del anhélito (*ik*) de la víctima que como los *tancas*, ocasionaban pérdida del conocimiento, incoherencia, insensibilidad, y podían llegar a ser fatales (*hidzil ik, zac cimil [l.], za[a]tal ol*).²²⁶ Por eso se dice en el *Ritual* que una de las maneras de diagnosticar a los vientos como causantes de la enfermedad es el que la persona “hable disparatadamente, se disponga a correr [eso significa que] fue atacado por un mal viento.”²²⁷

En el *Kaua* hay una receta para aliviar la caída precipitada, el encuentro con el aire o viento que viene antes del aguacero, o Anhélito del Agua (*u lubul uac ix u nactantabal Yikal Haa*), que trae fiebre y tristeza por la afectación de *ol*. Se registra también en este texto un dolor en el ojo denominado “el “azote de la cola de Guacamaya” (*hadz ne Mo Yk*) que lo enrojece y que, como los *tancas* que llevan su nombre, se vincula posiblemente con el sol en su posición cenital, al medio día y más aun en el verano. Momentos en los que hemos visto que parece abrirse puertas del

²²⁴ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 131, 133, 236, 506, 570.

²²⁵ Incordio, *Diccionario de Autoridades*, II, p. 106. ¿Bubas por sífilis?

²²⁶ “Puede llevar al Parosismo,” que es “lo mismo que paroxismo que la muerte carga, es un oscurecimiento de la vista,” *Diccionario de Autoridades*, III, p.133. *Bocabulario de...*, 1993, p. 504. Quizá un accidente vascular, síncope, detención momentánea del corazón, infección de meninges, entre otros, Dra. Aidé Bañuelos, *com. pers.*

²²⁷ *Ritual de...*, 1987, pp.279, 290, 313, 374,389, 392, 407, 408, 429.

inframundo hacia la tierra y pueden salir vientos capaces de enfermar a los hombres. Al respecto, mayas actuales de Yucatán identifican también un maligno “aire de las doce del día.”²²⁸ El “mal del ánimo reprimida,” encubierta (*muk olal*), por su parte, también registrada en este libro, ocurre cuando la persona “no expresa lo que siente, apenas escucha una palabra aunque sea sólo un llamado, y su garganta se deprime. Su corazón se asienta, se detiene por causa del Viento-Anhérito (*lkal*). Debajo de su garganta se corta (*kom homcil*), se hace muy tierna, endeble (*luluccancil*), por falta de aire, la palma de las manos enrojece como piel vieja, y si es un hombre es muy serio el padecimiento.”²²⁹

Un conjuro para atacar al causante de la “obstrucción del ano con taponeamiento de aire” (*kaal kab mac ik kal ik*), nos habla de un viento personificado como un representante de la Iglesia católica colonial que, con su característico atavío ocasiona estreñimiento en la víctima y dice así: “De arriba para abajo en el retrete²³⁰ con el calzado de tela, el cinturón metálico y el sombrero para el rito: Aquí es donde se te ultrajó [...].”²³¹ Es decir, la desnudez a la intemperie vulneró a la víctima y facilitó la introducción del viento a su cuerpo, mismo que no le permite evacuar. Misma vestimenta de una entidad anímica de ese periodo descrita por tzeltales actuales²³² que se piensa llega aún a la tierra a hacerles daño, después de tantas centurias, como muestra del impacto negativo que sembraron muchos religiosos entre los indígenas.

En esta invocación al “Taponeamiento de aire” el terapeuta se pregunta cuál es la procedencia del mal, y se responde a sí mismo que es el centro del inframundo, del cual llega la entidad maligna a través de la ceiba para atacar:

²²⁸ Zolla y Mellado, *op.cit.*, p. 406.

²²⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 335, 373, 382. Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 977. Hay una versión similar en el *Chilam Balam de Nah* para combatir *X-Ca muk olal* con procedimientos terapéuticos diferentes, Gubler y Bolles, *op.cit.*, pp. 214-215.

²³⁰ En referencia a un apartado al exterior de la casa o a la construcción.

²³¹ *Ritual de...*, 1987, pp. 374, 408-409.

²³² A grandes rasgos los tzeltales de Cancún consideran tres tipos de almas: el *ch'ulel* [explicado en el capítulo anterior] como una sombra humana que proporciona el temperamento del individuo, y al morir pasa generalmente a la profundidad de la tierra; el “ave del corazón” de la cual el cuerpo puede prescindir sólo por unas horas y al morir es liberada y devorada por animales silvestres o por los *lab*. Estos últimos son el tercer tipo de “alma.” Se posee como mínimo un *lab* y máximo trece (los humanos más poderosos). Los *lab* pueden tener formas de animales, meteoros o de sacerdotes, escritores o rancheros mestizos. Existen diseminados en el mundo y duplicados en el corazón. Algunos como los personificados, además de ciertos búhos y lechuzas, son causantes de enfermedades. Pueden secuestrar los *ch'ulel* de sus víctimas o hurtar su “ave del corazón.” Padres y escribanos tienen en común que su cuerpo está conformado por papel manuscrito o impreso, pues las palabras son importantes vehículos de enfermedad, entre ellos los cánticos de los templos presbiterianos (nuevamente los peligrosos personajes ajenos al grupo tzeltal). Para mayores datos de estos complejos conceptos consultar a Pitarch, *op.cit.*, pp.63, 64-65, 80-82.

De dónde provenías al llegar? Justo del centro de la ceiba. Hijo de hembra...Hijo eres de madre. ¿De dónde provenías al llegar? justo del centro del inframundo, justo del centro de las aguas [subterráneas] ¿De dónde saliste? De la puerta de la noche. Hasta la cueva llegaron los gritos, Hasta el inframundo llegaron tus gritos.²³³

La relación de los vientos con el inframundo, al igual que con otros elementos causantes de las enfermedades, como hemos visto, es frecuente en el *Ritual de los Bacabes*. Hogar destinado para numerosos anhélitos (*ik*) que antes tuvieron cuerpo: los muertos,²³⁴ y que pueden transportarse a todos los planos del cosmos a través de la ceiba cósmica,²³⁵ particularmente en ciertos periodos, y entonces podían llegar a la tierra a partir del cielo. Así, de acuerdo a datos coloniales y actuales se observa en general que los vientos tienen un origen ctónico-telúrico, dominio de las fuerzas sagradas femeninas del cosmos, de la luna, de la noche, del interior de la tierra, de la penumbra de la selva, de las cavernas y los cenotes. Accesos también al inframundo que quizá se pensaba que se abrían también de manera especial en ciertos momentos.²³⁶ La Ixtabay, por su parte, quien se esconde en la vegetación nocturna para hacerle daño a los hombres, es asociada con aires malignos en el testimonio de un personaje del siglo XVIII con antepasados africanos, acusado por la Inquisición de realizar demoníacos conjuros curativos que la invocaban y que aprendió de mayas fugitivos;²³⁷ además de los del *Ritual de los Bacabes* mencionados líneas atrás.

El periodo de aparición de la constelación de los gemelos en el cielo, o de sus estrellas más brillantes, es igualmente vinculado con vientos dañinos en el *Kaua*, pues se dice que “en los tiempos de Géminis cae el pasmo, el viento blanco (*lic u lubul pasmal, sac ik*).²³⁸ Mal que involucra un enfriamiento brusco, tal vez por venir acompañado de fértiles lluvias que aplacan el intenso calor de la segunda mitad de mayo y junio. Lapso sobre el que de nuevo se hace hincapié de lo riesgoso del mismo, quizá por la apertura de portales celestes que propician la salida de vientos malignos.

²³³ *Ritual de...*, 1987, pp. 412- 414.

²³⁴ *Ik* el anhélito, “resuello, aliento y soplo que uno echa por la boca, espíritu, vida y aliento, aire o viento,” Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 384.

²³⁵ *Ritual de...*, 1987, p.314.

²³⁶ El mencionado sacerdote de Yalkobá señala que a las deidades se les puede pedir que atraigan a los vientos malignos a medio día o media noche si se está cerca de una cueva o un pozo, Sosa, “Las cuatro esquinas...”, p. 199.

²³⁷ AGN, Inquisición, 1164, Yucatán, 1722-1724, “Proceso contra Joseph Zavala mulato [o pardo] curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan” [Hecelchacán, Campeche], México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.

²³⁸ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 204. *Sak Ik'*, viento fresco, suave y delicado, viene de donde sale el sol, Barrera, *et. al.*, *Diccionario...*p. 712.

El *Kaua* muestra un “Aire del escorpión” (*Sinan Ik*) que podría hablar de las estrellas del artrópodo celeste. Se dice que el escorpión mordió en la oreja a su víctima y le ocasionó vista borrosa como la de un borracho. En otra sección de este *Chilam Balam*, bajo la descripción de los signos del zodiaco europeo, se señala que en la constelación de Escorpión, en octubre se puede presentar el “Viento de Fuego-Remolino” (*K’ak’al Mozón Ik’*) como causante de un padecimiento que inflama el pene. En el mes de febrero, por su parte, bajo el signo de Piscis, el mal viene con el viento fuerte del norte (*tuy Ikal Xaman can u talel*),²³⁹ con el frío.

Entre los nahuas, se tenía la creencia de que en los caminantes que cruzaban los bosques, y los que iban a un funeral, se introducían vientos malos que afectaban a la persona directamente y a quienes los contactaban. Los padecimientos que se podían adquirir eran inflamaciones y hasta la muerte, pero se podían evitar si el portador se limpiaba el cuerpo con yerbas y las abandonaba después de escupirlas. Quien las tocara recibiría el cansancio dejado y adquiriría la inflamación o dolor de tendones, especialmente en los pies y tobillos.²⁴⁰ Para algunos mayas del siglo XIX los individuos que venían de los caminos eran también blanco del ataque de vientos personificados pues, como hemos visto, la selva era lugar donde abundaban los aires de este tipo.²⁴¹ A lo anterior parece referir a la siguiente frase del *Bocabulario de maya than: koch miz beil*, que puede traducirse aproximadamente como “carga que se adquiere en los caminos [que se mete al cuerpo] al pasar, al barrerlos con nuestra persona,” presentado en español por el escribano como: “pertenencia que le cae a uno de limpiar los caminos.”²⁴² Vientos de los senderos como los llamados en el *Ritual de los Bacabes: Ikal ch’ab*, “Creador,” *Ikal Xol*, “Putañero” e *Ikal Ual*, “Retozón.”²⁴³

El *Chilam Balam de Kaua* presenta una adaptación al maya por parte del indígena que copió una sección sobre los vientos, similar a la del repertorio español de *Zamorano* de 1585, pero dentro de la rueda de los 12 vientos sólo menciona los que van del norte al este y del sur al sureste, y faltan los provenientes del oeste, lo cual según Bricker y Miram, puede ser un error de transcripción, pero

²³⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.159, 163, 465. *Mozón Ik* es un tipo de viento que representaba a una deidad maya que extendía rápidamente el fuego en las milpas en la época de quemas, Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p.315. La relación que se otorga posiblemente se debe a la característica erección del miembro de las personas picadas por un escorpión.

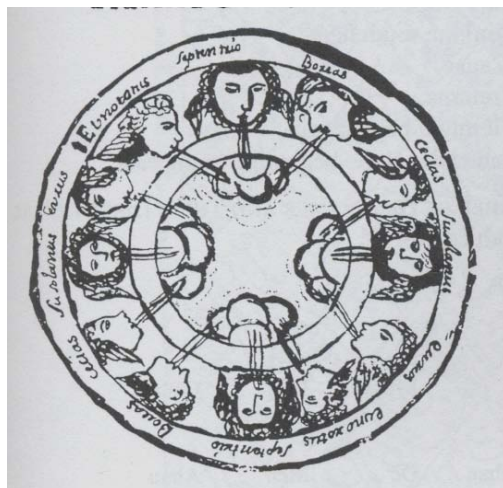
²⁴⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, p.300.

²⁴¹ Redfield y Villa Rojas, *op. cit.*, p.169.

²⁴² *Bocabulario de...*, 1993, p.517.

²⁴³ Vientos que también se encuentran presentes en *OcTtancas*, involucrado con la presencia de las Pléyades, como vimos líneas arriba, *Ritual de...*, 1987, p. 279.

parece corresponder más bien a una adaptación de la rueda europea de los vientos a los prevalecientes en Yucatán, donde los más importantes vienen del norte, el este y el sureste. El escribano sustituyó los faltantes duplicando los que sobresalen en la región y después de este esquema de vientos señala en español el amanuense que “son los vientos y las nubes²⁴⁴ del universo;” en donde se hace énfasis en la importante relación entre ambos.



Los vientos y nubes, *Chilam Balam de Kaua*.
Tomado de Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds*, 2002, p. 259.

El peligro de perder el equilibrio del “calor” solar del individuo

El *Chilam Balam de Maní* apunta que en el cielo habitan fuerzas, seres malignos que en algunas ocasiones bajan y se esparcen en la tierra. Pueden llegar a través de la neblina, el rocío, y traen consigo frío al hombre, con padecimientos del cuerpo y de la piel, sobre todo al amanecer, como se manifiesta en el siguiente párrafo:

En el nido blanco que forman las nubes en el cielo hay fieras de toda especie, como las que hay en la tierra; y hay lugares muy fríos que hacen mal. Al extenderse en el aire todo esto, cae su maleficio sobre la gente, apenas amanece cae sobre la gente. Pronto aparece la lepra, la tiña, la rasquera y la verdadera lepra. Si a alguien les caen en los pies las gotas del rocío que están en las hojas de las yerbas, les hacen daño. No se debe pasar entre la neblina, porque es malo su frío. Así, al amanecer, cuando hay mucha neblina, niebla, trae frío consigo.²⁴⁵

²⁴⁴ Bricker y Miram, *op. cit.*, p. 259. Los alisios vienen de Norte a Sur y de NE a SE en marzo y septiembre. Son dominantes los orientales y oscilan de NE a SE, Duch, J., Antochiw, M. (coord.), *Yucatán en el tiempo*, VI, p. 101.

²⁴⁵ Pérez, *Códice...*, 1987, pp. 59-61.

En el *Kaua* también se presenta esta preocupación con comentarios similares sobre la salida y puesta del sol, y con una imagen en la que se encuentran el astro rey, la luna, las estrellas y las nubes (dibujo 1).²⁴⁶ La ilustración quizá manifiesta la unión del cielo con la tierra y el inframundo a través del árbol del centro del universo maya, medio de acceso de los seres del Metnal a los humanos, como los fríos muertos causantes de enfermedades. Al parecer esto ocurría en el periodo de reinado de Leo, de acuerdo al zodiaco europeo, por el contacto de dos felinos con el enlace cósmico que abre el portal. En este caso, como un evento que propicia padecimientos de la piel con la venia del *Bacab* del Norte, en un esquema que ejemplifica la mezcla de conceptos indígenas y españoles:

*Lay sac kuyuch muyal
yan t u nak can lae.
Ti yan ah chibalob.*²⁴⁷
*Bai u cah cane.
Ah chibal canob
Ba ix ma ah chibal caan
xani yan uai y okol cabil
lae
Y u hach lobil sisob
Celob hilaob ti can
ti cuch'a kinam tu lacal*

*He tu lubul u yahil
ti uine
Hach ma chan dzaci
Amal y ocol kin
U chucsahti hilnic [...]
[...] Ca yantal ton sis amal
yocol kin [...]
[...] Lai licil u tsayal hauai y
sook bai bacab sise [...]
[...] Bai t uy ahal caab
lic ix u lubul chac yeeb
chac onob can*

*Sis u cuch lae lai...
saac kuyuch lae [...]*²⁴⁸

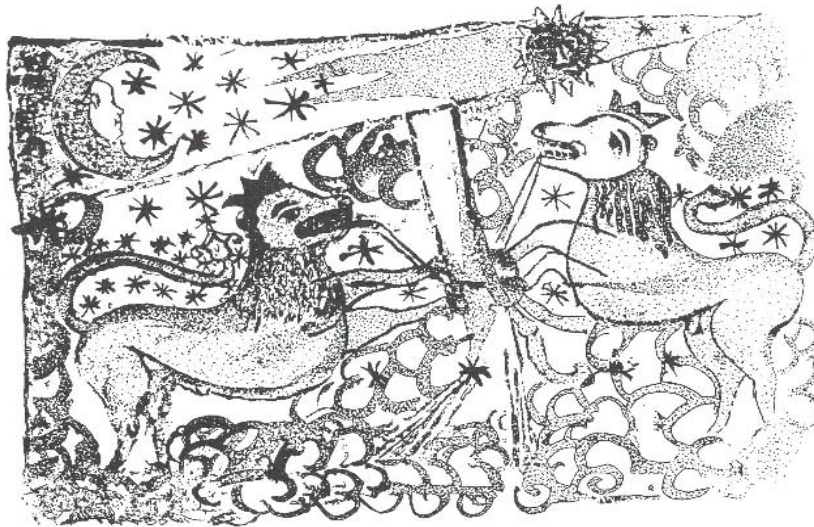
Esta blanca nube de la capa del cielo que se encuentra en el horizonte.
Allá está “el del dolor escociente.”
Esa es su propiedad, su naturaleza.
“El del dolor escociente” que muerde.
Aun sin “el del dolor mordiente” del cielo también es su propiedad [el que existan] compartimientos encima de la tierra [en el cielo...] muy malos y “fríos.”
Frías son sus casas en el cielo.
¡Ay! el cobro [¿goteo?] del dolor por todos lados.
Veis aquí el descenso del mal en los hombres.
No es pequeña su cura.
En cada puesta del sol [se presenta] el asimiento del hombre [del mal...]
Existe una bolsa de “frío” en cada atardecer [...].
Por ello se pega la lepra y la sarna de acuerdo al *Bacab* del “frío” [...].
Se siente al amanecer.
Así pasa con el descenso de la neblina, del rocío, del sereno, que son fuertes, graves[...].
Fría es la carga de este...blanco apartado [...].²⁴⁹

²⁴⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.98.

²⁴⁷ *Ah chi'bal*, el que muerde o pica. También podría hablar de *chi'bal*, casta, linaje patrilineal (Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp. 92,133-134; Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 20, 262; *Bocabulario de...*, 1993, p. 367), para referirse a los antepasados, a los muertos fríos que roban el “calor” a los vivos. En este caso, el atacante es el ser que ocasiona males que muerden o pican.

²⁴⁸ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 97 y 99.

²⁴⁹ Interpretación al español con algunas adaptaciones de la traducción proporcionada por Bricker y Miram.



Representación de Leo y su influencia. Posiblemente los leones tocan el árbol del centro cósmico por el que acceden a la tierra seres fríos causantes de enfermedades. Dibujo que ejemplifica la adaptación de información europea al pensamiento maya, característico de los libros *Chilam Balam*. Imagen tomada de Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two words, The book of Chilam Balam of Kaua*, 2002, p.94.

En el análisis de varios de los textos en maya se observa esta constante y permanente preocupación del hombre por mantener su “calor,” porque no se lo roben los entes fríos que vagan por el cosmos, como los muertos y los aires (*ik*) personificados. El amanecer y el atardecer, periodos de transición entre la presencia de los rayos solares y la oscuridad, con la apertura de accesos para que descienda el sol al inframundo o salga de él, intensificaban este peligro para los seres humanos y se pensaba que se daba origen a “la maldad de la creación, a la maldad de la noche.”²⁵⁰ Además, parece ser que en el reino de la oscuridad los hombres eran más susceptibles de ser atacados por entidades que les quitaban su preciado “calor” íntimamente asociado con la esencia del hombre (*ol*).

Los nahuas antiguos creían que la “sombra,” o entidad anímica (*teyolia*) podía perderse al ser asustados por entes fríos que buscaban alimentarse de la misma” al parecer al exteriorizarse con el espanto. Seres de los bosques, manantiales y cuevas, ávidos por devorar la energía de los humanos.²⁵¹

Parece posible que muchos de los padecimientos con afectación del ánimo que involucran *tancas* e *ik*, fueran iniciados con el espanto causado por la presencia de los entes malignos, pero no se especifica. El sobresalto se encuentra en los vocabularios coloniales como *kilcab ceel*: “cosa

²⁵⁰ *Ritual de...*, 1987, p. 308.

²⁵¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp.165, 206, 228, 247-248.

calurosa que suda espanto que causa frío,” en *booy*, sombra, “pasma,” *salal*, aligeramiento;²⁵² así como en *ha<a>kal ol*, “turbarse de miedo, asombro o espanto,”²⁵³ posiblemente en referencia a la salida de la entidad anímica.

El susto es considerado hasta la actualidad como una de las causas más comunes de enfermedad y muerte entre los indígenas mesoamericanos, principalmente entre los infantes,²⁵⁴ porque ellos son más débiles para resistirlo.

También la conclusión del año parece haber facilitado la disminución del “calor” vital en los seres humanos y la afectación de entidades anímicas, por eso se consideraba un periodo aciago y eran días de guardar. Landa decía que los indígenas mayas solían salir muy poco de casa estos cinco días en los que “no se peinaban, ni lavaban, ni las mujeres ni los hombres se espulgaban, ni hacían cosa servil o trabajosa, porque temían que les sucediera ningún mal si lo hacían [*sic*].” Posiblemente porque podían atraer a los entes dañinos con su calor y su sudor. El año nuevo de acuerdo a Landa era el 16 de julio,²⁵⁵ que correspondería al 26 del mismo con los diez días de adecuación del calendario gregoriano. Es decir ¿es posible que los días aciagos cayeran entonces a partir del importante 21 de julio, cuando el sol pasa por el cenit en el solsticio de verano? Lapso que se encontraría bajo el influjo de la constelación europea de Leo en el que, como recordaremos, se proyecta una sombra vertical;²⁵⁶ es decir, no hay sombra que ratifique la presencia de las entidades anímicas.²⁵⁷ Quizá por esa razón es el énfasis del texto del *Kaua* con una ilustración que nos habla de los severos peligros de los amaneceres y crepúsculos, principalmente en esos días sin

²⁵² La traducción aproximada de *hak olal* es gula, deseo del centro anímico, en donde *hak* quizá refiere al antojo vehementemente de los entes fríos por obtenerlo al ser liberado por la persona ante el susto. Este paso de energía de un ser a otro quizá se manifiesta con esta misma raíz lingüística en el moribundo: *hakalac*, como una especie de apremio hacia el hombre que sufre este proceso para que regrese al cosmos la fuerza otorgada en su vida. *Salal*, espanto, por su parte, podría hablar del aligeramiento del ánima causado por el susto que permite el escape del cuerpo, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 160, 295, Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, pp.173, 715

²⁵³ Ciudad Real, *Calepino maya*, 2001, p. 239.

²⁵⁴ Hasta hace treinta años el susto coincidía con parasitosis múltiples y severas, y en los últimos años ha cambiado a tuberculosis pulmonar en adultos jóvenes, Viesca, C., “Las enfermedades en Mesoamérica,” en: *Arqueología mexicana*, XIII (74), p. 39.

²⁵⁵ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 88-89. Entre los nahuas, las personas que tenían necesidad de mantener un gran vigor en su *tonalli*, o iban a pasar por situaciones de peligro, no podían cortarse, ni lavarse el cabello, López Austin, *op.cit.*, pp. 143,155.

²⁵⁶ Galindo, “La astronomía en...”, pp. 69-71.

²⁵⁷ Como mencionamos antes, debido a las adecuaciones del calendario establecidas a partir de 1582.

nombre,²⁵⁸ sin la protección o regulación de las deidades, cuando tal vez se encontraban abiertos los portales al inframundo por más tiempo, con el libre acceso de sus habitantes a la tierra.

Pasado este periodo empezaba el año nuevo para los indígenas de Yucatán, con el mes *Poop*, y entonces ese día “iban limpios y galanos de sus unturas coloradas, como el color cardinal del vital sol, y quitado el tizne negro de que andaban untados cuando ayunaban.”²⁵⁹ Entre los nahuas el tizne a veces se aplicaba con el fin de evitar la salida del “calor” del cuerpo o del *tonalli*, y tal vez los mayas tomaban esta medida en esos días peligrosos con el mismo objetivo.²⁶⁰

Al terminar los días aciagos había una persona denominada *ah tok*, que prendía el fuego del año nuevo,²⁶¹ con los rituales y ofrendas necesarios para que los dioses refrendaran el calor del periodo por llegar, y con ello finalizaban los días en los que se hacía más riesgosa la pérdida de “calor” del hombre imprescindible para poder vivir y desarrollarse.

Recordemos que el “calor” humano era un don otorgado por el sol que podía desequilibrarse hasta disminuir, perderse, o también incrementarse, como en los ancianos y personas que contactaban frecuentemente con las deidades, quienes emitían un exceso de “calor” de manera involuntaria, y afectaban la salud de individuos débiles que se encontraran cerca de ellos, aun cuando se pensaba que brindaba también sabiduría a quien lo acumulaba (*kinam*).²⁶² Así encontramos males “fríos” y “calientes,” que incluían los términos *ziz* y *zac*: frío y blanco y *chacau* y *kaak*, fiebre y fuego.

Desde tiempos antiguos hasta la actualidad, los hombres de diversas partes del mundo han coincidido en calificar a las cosas, personas, animales, alimentos, medicinas y enfermedades con características “frías” o “calientes,” aun cuando estos atributos no siempre refieren a la temperatura de los mismos.²⁶³ En los documentos yucatecos antiguos esta polaridad habla de una especie de “energía” o propiedad de los seres vivos y no vivos, difícil de definir. El exceso de “calor” se manifiesta en los textos en maya de los siglos XVI al XVIII por ejemplo en *kinam ho<o>l*, traducido al

²⁵⁸ Pérez, *Códice...*, 1987, p. 156. Es decir, que no se encontraban bajo el mando, el orden de alguna deidad.

²⁵⁹ Pérez, *op.cit.*, pp. 91.

²⁶⁰ López Austin, *Cuerpo...*, p. 196. Las razones por las que se pintaban de negro no quedan claras, quizá se seleccionaba porque este color tiene la propiedad de absorber los rayos solares más que otros y por lo tanto podría ser un medio para mantener el calor de un fuego solar que se consideraba en extinción en esos días. Tizne que además era derivado del fuego. Hasta se podría especular que se aplicaba para mimetizarse en la oscuridad de sus casas y engañar a los seres malignos.

²⁶¹ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.19. Pérez, *Códice...*, 1987, p. 29.

²⁶² Ver capítulo anterior.

²⁶³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 304-305.

español como “dolor grande de cabeza.”²⁶⁴ Expresión que habla de calor intenso en el centro anímico del hombre;²⁶⁵ mientras que *kaak*, fuego, como recordaremos, es incluido en varias enfermedades, algunas de ellas males graves de la piel, como *uech kaak*, sarna o granos de fuego con mucha comezón y *chuchum kaak*, pezón de fuego o incordios, similares a tumores grandes con pus. Los padecimientos fríos, por su parte, incluyen en sus nombres el término *ziz*, que nos habla de frío o fresco no evidentes a los sentidos, como se observa en sus derivados: *ziizkab*, parálisis, adormecimiento e hinchazón y *zizthanen*, que significa aproximadamente “fuerza o poder fríos,” además de *zac*, blanco, que nos señala algo imperfecto, y parece referir a algo frío por los ejemplos en los que se incluye. Dentro de ellos se encuentran *zackuxnak*, panza blanca que duele, descrita como “diarrea fría;” *ppoc zacan* sombrero o caperuza blanco, asociado con hinchazón con dolor y frío en las rodillas por caminar mucho, como una especie de gota [reumatismo]; así como desmayos [*zac cimil*: muerte blanca o imperfecta] y males de ojos como *zac*, catarata,²⁶⁶ con el evidente blanqueo del cristalino. Es de notar que al analizar la información anterior pareciera que en algunos casos como la parálisis, el adormecimiento y la hinchazón, se refirieran a secciones del cuerpo en donde el preciado calor solar (*kin*) del individuo no fluyera de manera normal o se detuviera.

El frío también podría haber estado relacionado con los males blancos de periodos peligrosos descritos por Landa, mencionados al inicio del capítulo, quizá considerados “fríos.” El fraile decía que: “Las miserias que temían este año, si eran negligentes en estos servicios, eran desmayos y amortecimientos y mal de ojos..., [pues] este año en que la letra dominical era *Ix* reinaba el *Bacab Zaczini* [el que tiende lo blanco y] tenían por ruin año.”²⁶⁷

En la traducción al español de los redactores de los textos coloniales se presentan otros padecimientos relacionados con el “frío” o el “calor,” pero no se puede confirmar a través de las palabras en maya. Por ejemplo *thun*, venda o trezadera, se describe en castellano como diarrea ocasionada por frialdad con pujos, al igual que *kulim can*, chinche recia, “una especie de enfermedad

²⁶⁴ Ciudad Real, *Calepino maya...*, 2001, p. 337.

²⁶⁵ En la actualidad una forma de expresar el dolor es *k'i'nan* y significa fuerza, vigor, fortaleza, causa recia, fuerte y latir con dolor, Güémez, M., “La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre las mujeres mayas yucatecas,” en: *Mesoamérica*, p. 317. Algunos dolores de cabeza intensos que inician con latidos son adquiridos por la exposición prolongada al sol.

²⁶⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 28, 115, 151-152, 154-155, 169, 170, 224, 250, 402, 424-425, 667, 756.

²⁶⁷ Landa, *Relación de...*, 1986, p.32.

como fuego,” sin mayores especificaciones,²⁶⁸ en las que no se descarta que se trate de aportaciones de la cultura médica humoral de los escritores ibéricos.

Los españoles tenían el concepto de males “fríos” y “calientes,” basada en la teoría de los humores, bajo la cual, como vimos anteriormente, todo el universo era el resultado de la mezcla de sus cuatro componentes: “la sangre, semejante al aire, era caliente y húmeda, la flema como el agua, era fría y húmeda; la cólera como el fuego, era caliente y seca y la tierra era fría y seca.”²⁶⁹ La enfermedad significaba que había algún exceso, disminución o defecto de uno de los humores, y para poder aliviar un padecimiento “frío” era necesario aplicar remedios “calientes” y viceversa. Es decir, era imprescindible curar al enfermo con tratamientos de cualidades contrarias.²⁷⁰ Pero el concepto europeo no era igual al maya, pues para los primeros el “calor” humano de ninguna manera podía ser un don del astro rey, antes al contrario, ésta era una idea totalmente herética para un cristiano. Además, para los indígenas no había una correspondencia total con la idea de las enfermedades “frías” o “calientes” con curación de contrarios europea, sino más bien medios de sanación con dones cálidos solares como virtud del astro rey para enfermedades “frías” y “calientes.” Tema que abordaremos con más amplitud en el capítulo sobre terapias.

Enfermedades “arrojadas” por los seres humanos

En los vocabularios del siglo XVI encontramos términos que refieren a padecimientos causados por los propios seres humanos, por los hechiceros (*ah pul yaah*). Podían ser enviados tanto a hombres y mujeres, como a niños, al arrojarles males y enfermedades mortales con juegos de manos (*pul yaah*, *pul cimil*), al pegárselas (*takyah*).²⁷¹

Estos hechiceros podían arrojar un encantamiento que hiciera que orinaran o evacuaran con sangre (*pul abichkii*, *kiiktaa*), o con pus (*pul abichpuu*, *putaa*), o bien les lanzaban lombrices para que se introdujeran en sus víctimas (*pul nok tii yit uinic*). También mediante hechizos causaban vómitos con sangre (*xe kiik*), adormecimiento (*pul uenel*), consunción o enflaquecimiento (*nach' bac*), y se enviaban aires que podían hasta matar (*cimil ik*). Es decir, ciertos hombres gozaban de poderes, más allá de los de un hombre común, que les permitían alterar el orden del cosmos y dirigir un elemento o ser de cualquier plano del mismo, en este caso, un viento maligno, para que atacara a la

²⁶⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.437, 740.

²⁶⁹ López, A. *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, 1575, p. 96.

²⁷⁰ García, L., “Galeno,” en: Laín, P., *et al.*, *Historia universal de la medicina*, pp. 94, 235-236, 252.

²⁷¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 41, 272, 359, 655, 657.

persona que él deseara, posiblemente al pactar con las divinidades correspondientes. A los pequeños les podían arrojar calenturas (*pul chacauil*), o algo que hiciera que no pudieran mamar la leche del pecho de sus madres (*pul ch'ubchii*), que los hiciera gritar (*auatmo*). A las mujeres se decía que les arrojaban un mal poco claro: *pul xankiik*, traducido por el fraile Ciudad Real como “hechicero que echa sangre a las mujeres,”²⁷² quizá en referencia a flujos o hemorragias, y también eran lanzados achaques a través del aliento de un brujo “que sopla [ba] el mal” (*ah hopsah yah*), a quien se le llamaba “el ocasionador (de dolor),” por ejemplo, al pie de su víctima (*ah hopsah ok yail*).²⁷³

El *Bocabulario de maya than* registra en español el concepto de “ojo” al traducir el término *pedz ol* como: “echar el ojo así a alguna cosa para llevársela,”²⁷⁴ que nos refiere en maya a un tipo de hechizo en el que el enemigo pretende apretar, apesgar, atrapar el centro anímico de una persona, como si le pusiera la mano encima, de tal manera que no pudiera regresar a su cuerpo. Al respecto el obispo de Chiapa, Núñez de la Vega, mencionaba a principios del siglo XVIII las quejas frecuentes de los indígenas por creer que sus entidades anímicas habían sido encadenadas por naguales, es decir, por personajes con capacidad de transformación en animales, cosas o elementos atmosféricos. Así decía: “[...] permite Dios para vuestro castigo que de los mismos naguales os vengan tormentos y aflicciones sumas. Algunos os morís luego al punto que os matan, y cada día os quejais de que os han amarrado [la entidad anímica] los naguales.”²⁷⁵



Arrojador de enfermedad, Leonora Carrington, *El mundo mágico de los mayas*. Fragmento de boceto.²⁷⁶

²⁷² Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 40-41, 423, 566, 654-656-657, 674, 657, 772.

²⁷³ *Motul II, Diccionario de San Francisco*, Barrera et al., *Diccionario...*, pp. 2,5,232.

²⁷⁴ *Bocabulario de...*, 1993, p.289.

²⁷⁵ Núñez de la Vega, F., *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, León, C., Ruz, M. (eds.), C:P: IX, § XV, 1988, p. 758.

²⁷⁶ Publicación del INAH sin paginar.

Ciudad Real también vincula el “arrojo de males” o *pulyaah* con el “ojo” al traducirlo como “hechizar o aojar en general, dar hechizos arrojados y atosigar o emponzoñar con hechizos, y el tal hechizo;” y en *pul chacahuil*: “manera de ajo con el que arrojan calenturas a los niños.”²⁷⁷

El “mal ojo” es un término heredado por los españoles y otra de las creencias más extendidas en el mundo hasta la actualidad, pero como el concepto europeo se ha mezclado con ideas mesoamericanas se torna difícil y variada su explicación. En general es un mal causado por una fuerza o emanación involuntaria de quien tiene gran deseo o envidia hacia una persona. Ataca más bien a la población infantil, a los más débiles, y puede verse involucrada una “mirada fuerte” como medio de transmisión. Algunos indígenas señalan que la enfermedad conocida como “mal ojo” es más bien “calor encerrado” o “sangre irritada.” Puede abarcar el “exceso de calor” transmitido por alguien con un estado físico transitorio, como los sudorosos, los hambrientos, los cansados, las menstruantes, las recién paridas, los iracundos; quien acaba de tener relaciones sexuales, los borrachos, los caminantes; o bien puede ser transmitido por los gemelos, los que tienen un lunar en el ojo, los ancianos, o quienes contactan frecuentemente con los dioses [que parece acercarse más bien al concepto de *kinam* mencionado anteriormente]. También puede ser ocasionado el “mal ojo” por “aires” o entidades anímicas liberadas tras la muerte de una persona; mientras que los hechiceros pueden externarlas de manera voluntaria con el fin de afectar al sujeto elegido. Los diferentes tipos de “mal ojo” pueden causar diarrea, fiebre, vómito, infección de los ojos y sangrado del ombligo de niños; escalofríos, fiebres, dolor de cabeza a la hora del parto e inflamaciones.²⁷⁸ Es igualmente característico que al que lo padece se le ponga un ojo más pequeño que el otro o se le hundan, además de presentar tristeza, sudoración pegajosa y desagradable, inapetencia, sueño, debilidad, mucha sed y palidez.²⁷⁹

En la península de Yucatán se piensa que la gente atractiva o graciosa también puede ser propensa a padecer “ojo” (*ojoy*) de diferentes tipos, llamados de acuerdo con su origen “ojo”: de hombre, de borracho, de embarazada, de animal,” y hasta puede ser asociado con otros agentes etiológicos como los “malos aires,” por ejemplo el “ojo de viento de agua.” Al respecto de estos últimos se vuelve a hacer mención al martes o viernes y a las doce de la noche o del día, pues se dice que los nacidos en ese periodo o trayectoria del sol son transmisores innatos del mal porque cargan para toda la vida con los malos vientos que producen en ellos los Yumtzilo’ob, señores o

²⁷⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 656.

²⁷⁸ Para mayores datos consultar: López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 296-297.

²⁷⁹ Zolla y Mellado, *op.cit.*, pp. 406, 411-415.

dioses principales. Tal vez, como hemos señalado, por la apertura de ciertas puertas del inframundo a la tierra. Curanderos de Chikindzonot explican, por su parte [y quizá también en relación a la creación de portales al Metnal] que en martes y viernes “salen los malos vientos al aire libre.” Cuando está nublado puede venir un viento de una nube negra y “ojear” a una criatura causándole diarrea verde. También señalan otro tipo de “ojo” causado “por un viento que está detrás de nosotros, pues tenemos cuatro espíritus. Tres son buenos y uno malo: el “ojo” es aire del espíritu malo,”²⁸⁰ lo cual podría vincularse con la idea náhuatl de liberación nociva de una de las entidades anímicas mencionada líneas arriba.

El *Chilam Balam de Kaua*, por su parte, señala las maneras de prevenir los hechizos, además de recomendar tratamientos para limpiar el organismo, para sacar al mal del cuerpo, al igual que en el de *Ixil*, donde son más abundantes las recomendaciones. Los libros del judío también refieren a este tipo de males arrojados.²⁸¹

El hermano Ramírez en su *Ramillote de Flores de la Medicina* menciona algunos padecimientos provocados por los humanos “que los indios llaman *tancuch*” [¿carga en el pecho?], otro que se llama *kayak* (hemorroides), que es dirigido al paladar de las mujeres y de perros, aunque no se amplía la descripción de este tipo de males, y agrega con desprecio: “estos miserables indios hacen esto y otros semejantes y peores males.”²⁸²

En 1627, en Mérida, una mujer española: Catalina Rodríguez, arrepentida, se confesó culpable ante la Inquisición de ejercer “magia amorosa” sobre su esposo para “amarra” a su esposo engañador, es decir, para que no presentara ya más ninguna erección. Unas mujeres mayas le dieron una hierba, sin mencionar su nombre, y le dijeron que la frotara por todo el cuerpo de su marido y al mismo tiempo repitiera que con esa acción nunca la iba a dejar; y además le dio a su víctima la planta *puyomate* en el chocolate.²⁸³

²⁸⁰ Cardeña, I., *La medicina nativa yucateca*, pp.74, 80-83, 87. Ver también en el siguiente capítulo al respecto de los remedios ctónico-celestes y los horarios y días para medicar.

²⁸¹ Ossado, R., *El libro del judío*, 1983, pp. 9, 30; ..., *Medicina doméstica*, 1992, pp. 571, 600, 593; ... *El libro del...*, 1971, pp.19, 24, 102.

²⁸² Ramírez, F., *Ramillote de Flores de la Medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar otra persona*, 1785, pp.26-27. Podrían ser mucosas inflamadas por infecciones virales o bacterianas, Dra. Aidé Bañuelos, *com.pers.*

²⁸³ AGN, Ramo de Inquisición, Vol.360, exp. 90, “Autodenuncia contra Catalina Rodríguez, española, vecina de Mérida por hechicerías,” Mérida, 1627, Chuchiak, *The Indian...*, p. 485.

Evidencias de padecimientos registrados desde el periodo prehispánico y su relación con la dieta maya

En el desarrollo de las enfermedades del ser humano es fundamental el tipo de nutrición, los hábitos culturales, el tipo de trabajo, la higiene, la predisposición genética, así como la influencia del ambiente.²⁸⁴

Los datos paleopatológicos e históricos prehispánicos y coloniales con los que contamos no permiten establecer con seguridad si los mayas tuvieron, en general, una alimentación balanceada.²⁸⁵ Algunos investigadores indican que parece ser que en Mesoamérica prehispánica los males carenciales eran poco comunes, aun cuando se han encontrado osamentas, por ejemplo de Campeche y Yucatán, que presentan hemorragias subperiósticas, características del escorbuto por carencia de vitamina C en la alimentación, además de espongiohiperostosis y criba orbitaria por anemia crónica. Una figurilla en cerámica de Jaina, del Clásico Tardío, por su parte, nos muestra otro de los males padecidos: la hidropesía o acumulación de líquidos en el cuerpo, que podría tener su origen en una anemia severa.²⁸⁶

Estudios en restos mayas de varios centros de importancia, igualmente del periodo Clásico, nos permiten reconocer en la elite una mejor calidad de vida que el resto de la población, lo cual les brindaba una expectativa más larga de vida. En ellos se registra una menor cantidad y gravedad de lesiones por desnutrición en las osamentas²⁸⁷ y de desgaste dental, aun en la vejez, lo cual podría ser indicador de una dieta blanda y procesada; así como una baja afectación por caries que, entre otras cosas, son indicadores de un régimen alimenticio variado y con menores cantidades de carbohidratos que el común. La iconografía también nos muestra líderes bien alimentados y hasta corpulentos, posiblemente como resultado de una dieta equilibrada que incluía proteína animal, más rica que la del resto de los habitantes, basada principalmente en frijol y maíz. Sin embargo ellos tampoco escapaban a las enfermedades degenerativas características de edades avanzadas como la artritis y la osteoporosis, o a la acumulación de sarro que contribuye al ataque bacterial, así como a la pérdida de un gran número de dientes en vida por una escasa higiene bucal. La reina roja de

²⁸⁴ Márquez, L., Del Ángel, A., "Height among prehispanic maya of the Yucatan peninsula: A reconsideration," en: *Bones of maya, Studies of ancient skeletons*, Whittington, Stephen y Reed, David (eds.), p. 51.

²⁸⁵ Somolinos, J., "Generalidades de la medicina prehispánica entre los mayas," en: *Historia general de la medicina en México*, Aguirre, G., Moreno, Roberto (coords.), I, p. 294.

²⁸⁶ También puede ser causada por cirrosis hepática o insuficiencia cardiaca, Viesca, "Las enfermedades...", p. 41.

²⁸⁷ "Como la criba orbitalia, la espongiohiperostosis, la hipoplasia del esmalte y las reacciones inflamatorias en los huesos largos," Tiesler, V., Cucina, A., "Las enfermedades de la aristocracia maya en el Clásico," en: *Arqueología mexicana*, XIII (74), pp.42-47.

Palenque, por ejemplo, tuvo parodontitis,²⁸⁸ varios abscesos y retracción alveolar, ésta última como consecuencia de una inflamación crónica de encías; mientras que el gobernante de Ek Balam también parece haber sufrido de un grave proceso inflamatorio, quizá de origen infeccioso, que le causó mal aliento y muchas caries, además de severos abscesos que provocaron asimetría a su mandíbula.²⁸⁹

Otros estudios en Chichén Itzá, Jaina y Altar de Sacrificios, coinciden con la deficiencia de hierro o anemia, y de vitamina C en el Clásico. Las carencias en este periodo maya de gran desarrollo, con mayores avances tecnológicos, podrían haber sido consecuencia de una inequitativa distribución de alimentos en una sociedad tan compleja, con un crecimiento considerable de población y grandes requerimientos energéticos para la realización de las obras magnas que conocemos. Los huesos del Posclásico de varias zonas arqueológicas costeras de la península de Yucatán, por su parte, muestran lo contrario, una dieta balanceada, posiblemente por el acceso a las proteínas del mar, a la vez que a los productos de la milpa.²⁹⁰

Acerca de la dieta entre los mayas yucatecos coloniales, que parece posible hubiera sido la misma que en los periodos prehispánicos mencionados, Landa nos cuenta que ésta giraba alrededor del maíz de diferentes clases, preparado previamente con agua con cal para hacer bebidas, “pan de muchas maneras,” diversos tipos de frijoles, calabazas y “pimienta de las indias” [chile]. Además de miel y cacao que se agregaba a las bebidas, “un nabo gordo” que se comía crudo con sal, raíces amarillas, moradas y blancas, cocidas y asadas [jícamas, camotes, yucas], y “las hojas de un arbolillo de blandas ramas y que tiene mucha leche” [chaya]. Así como de una gran variedad de frutos silvestres como: ciruelas, mameyes, chicozapotes y ramones (*ox*), entre otros elementos de la milpa y la selva yucateca. Narra que “hacían guisados de legumbres y carne de venado y aves monteses y domésticas,” además de armadillos, pescados y manatíes. Dieta en la que ya entraban también elementos traídos por los españoles como plátanos, melones, gallinas, palomas y

²⁸⁸ Hinchazón de encías, sangrado, aflojamiento de dientes y frecuentemente mal aliento, Dr. Javier Cámara, *com. pers.*

²⁸⁹ Los carbohidratos actúan en el esmalte de los dientes. Dentro de las enfermedades y degeneraciones esqueléticas de origen genético se han encontrado espondilitis anquilosante, principalmente en individuos mayores de treinta años, con la fusión ascendente y progresiva de la columna vertebral y de articulaciones aledañas característica de la élite masculina de Calakmul, *Ibid.*

²⁹⁰ Márquez y Del Ángel, *op. cit.*, pp. 60-61.

puercos.²⁹¹ Desafortunadamente el fraile no presenta las diferencias en la alimentación de acuerdo a las clases sociales.

López Cogolludo coincide con la crianza de “gallinas de Castilla” a finales del siglo XVII por parte de los mayas, pero señala, que era raro que las comieran, excepto en los festejos, y dice que: [...] lo ordinario es sustentarse con sus legumbres, frutos y diversas bebidas que hacen del maíz [...] y son muy amigos de comer pescados.” Agrega que el escaso ganado vacuno era aprovechado sólo por los españoles y menciona la introducción de cítricos y las abundantes hortalizas españolas de los conventos. Pero este fraile parece exagerar al señalar que los indígenas no eran capaces de alimentarse con carne a pesar de que se encontraran enfermos.²⁹²

La caza y la pesca tenían una importante connotación religiosa y una parte de lo obtenido debía otorgarse como ofrenda para las deidades. Así, posiblemente acostumbraban consumir la carne no de manera diaria, y sobre todo en celebraciones, como señala Cogolludo, mientras que su dieta cotidiana giraba básicamente alrededor de los productos de la milpa.²⁹³ Además podría haber influido que la carne y los huevos fueron reservados como tributo para los españoles, quienes gustaban mucho de ellos.²⁹⁴

Algunos investigadores afirman que el consumo de maíz, frijol, chile y vegetales,²⁹⁵ de manera conjunta [como la base de la dieta maya], es una opción con un buen valor calórico que cubre los requerimientos normales de un adulto, y una buena proporción de proteínas y vitaminas,

²⁹¹ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 36-37, 125, 128-137.

²⁹² López Cogolludo, *op. cit.*, lib. IV, caps. II y V, 1996, pp.321, 339.

²⁹³ Los recetarios de comida maya abundan en platillos vegetarianos, con algunos ejemplos de incorporación de carnes, como se observa, por ejemplo en *Gastronomía maya* y en el *Recetario Gastronómico (cocina indígena)* editados por Culturas Populares y el Centro Coordinador de Desarrollo Indígena de Maxcanú, correspondientemente.

²⁹⁴ Aguirre, G., *Programas de salud en la situación intercultural*, pp. 90 -91.

²⁹⁵ Al agregar calcio al maíz, además de otorgar este elemento, se libera la niacina y aumenta el hierro asimilable, y con la fermentación del mismo crecen microorganismos que fijan el nitrógeno del aire y las proteínas, además de proporcionar carbohidratos, fósforo, vitamina A, Tiamina y Riboflavina (Solís, F., *La cultura del maíz*, p. 34). El frijol, por su parte, es rico en proteínas, y combinadas con las del maíz complementan los aminoácidos de cada uno, además de otorgar carbohidratos. El primero brinda igualmente calcio, hierro y vitamina A; mientras que el fruto de la calabaza y su flor también otorgan vitamina A y C entre otros (Carrillo, A.M., *La cocina del tomate, frijol y calabaza*, p. 30.) El chile contiene una gran cantidad de vitamina C en fresco, más del doble que los cítricos, provitamina A y pequeñas cantidades de E,P,B1-B3 (Long, J., *El placer del chile*, p. 25). Otros alimentos sobresalientes son la chaya con altos contenidos de vitamina A, C, calcio, fósforo y hierro (Duch y Antochiw, *Yucatán en...*, II, p. 211). Cabe señalar que el ramón, por su parte, de acuerdo a Puleston, básico en el periodo Clásico, principalmente en épocas de carestía por el contenido proteínico de su semilla, supera al del maíz y la yuca, y otorga vitamina C y hierro dos veces más que el primero, Duhin, B., “La geografía histórica de la antigua cultura maya,” en: *Historia de la agricultura, época prehispánica, siglo XVI*, Rojas, T., Sanders, W. (eds.), p.155.

aun cuando ésta puede ser deficiente en la niñez temprana. Periodos en los que no se digiere fácilmente el frijol y el chile, así como en el embarazo, en la que las necesidades de nutrientes aumentan.²⁹⁶

Los estudios en restos humanos brindan también información sobre el promedio de vida en Mesoamérica, que a la llegada de los españoles era de 37 años, aproximadamente, una expectativa semejante a la de los europeos en aquellos tiempos.²⁹⁷ Landa aseguraba que los mayas eran muy fuertes en general, y lo atribuía al amamantamiento que le otorgaban sus madres hasta cumplir los tres o cuatro años. Agregó que la gente vivía muchos más y que hasta encontró un hombre de 140 años.²⁹⁸

En los textos abordados en este estudio se mencionan varios signos que podrían haber, entre otros, en un cuadro de desnutrición, como los mencionados mareos, pelagra e hidropesía. Así, podría ser posible que, acorde con el análisis de los huesos prehispánicos, la mayoría de los mayas del periodo colonial hubieran tenido los requerimientos mínimos e indispensables para cumplir con su desarrollo y labores, y que en ocasiones presentaran problemas vinculados con una dieta inadecuada. Fueron los individuos que lograron pasar por las etapas de riesgo de la infancia, sobre todo después del destete, los más fuertes, quienes podían llegar al promedio de vida esperado para aquellos tiempos, con la ayuda de su propia fortaleza y las alternativas que les ofrecían los recursos medicinales locales. Se calcula que en Mesoamérica prehispánica había una mortalidad infantil cercana al treinta por ciento antes de llegar a los cuatro años, y aun hoy en día en las comunidades indígenas los niños pequeños son presas fáciles de afecciones que los pueden llevar hasta la muerte. Los líderes indígenas y los españoles, por su parte, como un sector pequeño, pueden haber alcanzado etapas avanzadas de la edad adulta por un menor gasto energético y por el acceso privilegiado a una dieta equilibrada, complementada con algunas aportaciones de carne para los mayas, y considerables cantidades para los europeos. Consumo mayor que debe haberles acarreado a los segundos enfermedades vinculadas con la dieta derivada de productos animales (carne, huevos, leche y sus derivados), como el exceso de colesterol y la gota. Probablemente debido a la diferencia en las costumbres alimentarias entre ambos grupos no se han encontrado huellas de artritis gotosa originada por exceso de ácido úrico en osamentas anteriores al periodo

²⁹⁶ Aguirre, *Programas...*, pp. 90 -91.

²⁹⁷ Ortiz de Montellano, "Medicina y salud en Mesoamérica," en: *Arqueología mexicana*, XIII (74), p.33

²⁹⁸ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 4, 54.

colonial, y sí hay noticias de ella a partir del siglo XVI, con sus remedios para combatirla²⁹⁹ (*dzedzchiibal, chibal oc, ppopox nohol, ix hunpedzkin*), como indicador de un nuevo padecimiento más ligado a los europeos.³⁰⁰

Males más comunes y las nuevas enfermedades

Los datos más claros de la documentación, porque como hemos visto no todos los padecimientos son fácilmente identificables, nos dan una idea sobre las enfermedades a las que tuvieron que hacer frente los habitantes de Yucatán, que en orden de importancia corresponden a las: digestivas, cutáneas, respiratorias, genito-urinarias, odontológicas, óseo-musculares y oculares. Merece atención aparte, por su constante señalamiento, la afectación o pérdida del centro anímico (*o*), entre los mayas y con ello de la conciencia, de la razón, muchas veces acompañada de males graves de los primeros cuatro rubros mencionados, y de las afecciones cardio-vasculares que parecen encontrarse atrás de algunos vientos y *tancaz*.³⁰¹

Las *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán* coinciden al señalar que en general en los meses más cálidos de finales del siglo XVI, “las enfermedades de que los naturales mueren más ordinariamente son [...] de tripas y de estómago [...],”³⁰² y se menciona la frecuencia de “calenturas [y] cámaras [o diarrea] de sangre.”³⁰³ Signos comunes, por ejemplo, de la disentería amibiana.³⁰⁴ Otro tipo de parásitos registrados con frecuencia en los textos son las

²⁹⁹ Viesca, “Las enfermedades...”, pp. 39-40.

³⁰⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 667, 390. *Bocabulario de...*, 1993, pp. 668-669, Ossado, *Medicina...*, 1992, p. 593, 1979, p. 16. *Motul II, Diccionario de San Francisco*, Barrera, et al., *Diccionario...*, pp. 2, 5, 232. *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán*, 1751, p. 38. Pérez, *Códice...*, 1987, p. 43. Ramírez, *op.cit.*, p. 58.

³⁰¹ Entidades nosológicas que involucran la información más oscura a nuestra comprensión. De acuerdo a Viesca, en ocasiones no es posible identificar las enfermedades [entendidas por nosotros como] sobrenaturales con las que reconocemos actualmente, porque los seres que las causan no provocan enfermedades específicas, sino que pueden desencadenar problemas diferentes entre sí, dependiendo de las condiciones del organismo y la mente del sujeto al que atacan. Viesca, “Las enfermedades...”, pp. 39-40. p. 39.

³⁰² “Relación de Muxupip,” en: *Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*, I, 1983, p. 379-380.

³⁰³ “Relaciones de Motul”, en: *Relaciones histórico...*, I, 1983, p. 272. Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 5, 9. *Libro de medicinas*, *op.cit.*, p. 2. *Bocabulario de...*, 1993, pp. 166, 544. Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 340.

³⁰⁴ *Taakiik; kiikchoch*, tripas de sangre; *kiiknak*, estómago de sangre y *kikpocchee*, *oom kik, chuuc kik num kik*, hervir o espuma sangre, asir sangre, mucha sangre, *Bocabulario de...*, 1993, pp. 56, 88, 281, 319, 544, 570, 583. Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 32, 40, 48.

lombrices intestinales (*motz, can tippte*).³⁰⁵ Por eso el *Cuaderno de medicinas* ofrece una sección para poder distinguirlas y atacarlas mejor.³⁰⁶

Son comunes los registros de diarreas (*holok taa*), vómitos (*xee*), dolor de estómago y cólicos.³⁰⁷ Estos últimos como el resultado de una “panza” apretada, estreñida (*natzaan*), atada (*taabal nak*), indigesta (*balan hanal*), con hinchazón y flatulencia (*ppulmal, zozotnac*), grande, empachada (*noh nak*),³⁰⁸ pasmada, como si fuera golpeada por un aire (*pom hal nak tumen ik*),³⁰⁹ como si se enfriara.

Las afecciones del hígado³¹⁰ y la vesícula biliar se podrían manifestar en *kan tun lah uinic*: “hombre o mujer amarillos de rostro por alguna enfermedad; en *kan-chikin* “enfermedad de ictericia o de lombrices que hace echar la orina amarilla,” y en algunas hidropesías (*ah ppuluch taa, chupil, chutaa*).³¹¹ El incremento en el consumo de bebidas alcohólicas, dentro de ellas las destiladas incorporadas a partir de la llegada de los europeos, y sin la restricción de su consumo a eventos rituales especiales, podría haber contribuido a aumentar la cirrosis hepática indígena. La *Relación de Dzidzantún* señala al respecto que: [...] “que el vino de Castilla, del cual los más de ellos son amigos, antes les es más dañoso que provechoso y les quema los hígados y los mata,” y ante ese problema de alcoholismo el *Libro de medicinas* brinda una receta para que el afectado aborrezca este tipo de bebidas.³¹²

³⁰⁵ *Ah kiikchuch*, madeja de sangre; *ix kabaxil* o *kabaxil*; *tippte*, “dolor de tripas o de vientre, de ventosidad que fatiga mucho con latidos que dan en medio,” Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.29, 390, 423, 447, 526, 598,720. *Ritual de...*, 1987, p. 366. Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 4-5. Heredia, C., *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, pp. 60-64. En la actualidad el *tip'te* o cirro es una de las causas más comunes de asistencia al médico. La ubicación del mal es en el punto central del cuerpo, cercano al ombligo, considerado como un tomate pequeño que emite palpitaciones. El padecimiento es ocasionado por la salida del *tip'te* de su lugar con la afectación del resto de la zona, por ejemplo al cargar objetos pesados por comer muy hambriento y en exceso. Se reconoce por el dolor abdominal en los costados, inflamación, diarrea con restos de alimentos, dolor lumbar, debilidad, ganas de vomitar y pérdida de apetito, García, *Medicina maya...*, p. 246. Las palpitaciones son el latido aórtico, Balam, G., *Flora maya medicinal*, p. 13. *Bocabulario de...*, 1993, p. 447. En la península de Yucatán son comunes las lombrices ó ascaries y los oxiuros. Estos últimos como hilos blancos (Dra. Aidé Bañuelos, *com.pers.*), que posiblemente son los mencionados en el libro de conjuros: “Hilos tensos y fuertes como sogas se le introdujeron en los intestinos,” *Ritual de...*, 1987, p. 323.

³⁰⁶ Heredia, *op.cit.*, pp. 60-64.

³⁰⁷ Pérez, J., *Recetarios de...*, 1996, pp. 207.

³⁰⁸ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 9,73, 176, 340-341, 345, 672, 565, 749.

³⁰⁹ *Bocabulario de...*, 1993, p.131.

³¹⁰ Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 339. *Libro de medicinas, op.cit.*, p.34.

³¹¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 43, 409-410. *Bocabulario de...*, 1993, p. 445.

³¹² *Relaciones histórico...*: I, 1983, p. 413. *Libro de medicinas para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán*, 1751, p. 29.

El calor y la humedad característica de la península de Yucatán favorecen también la infección de heridas, comunes en las arduas labores de los mayas, una cicatrización deficiente y parásitos en la piel. Numerosos vocablos identifican tipos y procesos de desarrollo de las llagas, su peligrosidad y las etapas de curación;³¹³ así como una gran variedad de males cutáneos denominados en general en español como lepra³¹⁴ y en maya: *hauay*, una “enfermedad mala y contagiosa.”³¹⁵ También tenemos la sarna (*uez, uzan kaak, uech, zook*) y son mencionados con frecuencia los abscesos y tumoraciones (*kan ben yaah*), algunos de ellos cancerígenos.³¹⁶



Hombre enfermo de hidropesía, Silbato de Jaina, Campeche. Tomado de Viesca, C., “Las enfermedades en Mesoamérica,” *Arqueología mexicana* XIII (74), p.30.

Encontramos apartados del *Chilam Balam de Kaua* y del *Recetario de indios*, elaborados como auxiliares para diagnosticar diferentes tipos de tiña (*kuch*) de acuerdo a su apariencia o lugar de afectación, lo cual también habla de su importancia. Así tenemos la del pecho, de color muy cenizo, como una apostema [tumor],³¹⁷ henchida de ceniza negra y redonda con mucha comezón. O bien, la tiña-cactus, también “con gran picazón, como lepra,” por citar tan sólo algunas de la larga lista.³¹⁸

³¹³ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 166, 439, 521. Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 95, 354. *Ritual de...*, 1987, p. 380. Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 9, 11, 419. *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 15.

³¹⁴ Lyons, *et al.*, *op. cit.*, p. 345. No hay evidencias contundentes de que la lepra existiera en Mesoamérica prehispánica, Viesca, “Las enfermedades...”, p. 41, Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 41. *Bocabulario de...*, 1993, pp. 109, 174.

³¹⁵ Viesca, *op. cit.*, p. 50.

³¹⁶ *Diccionario de Autoridades*, III, p. 186. Ciudad Real (*op.cit.*), pp. 50, 177, 751, 756, 277. Bricker y Miram, *op. cit.*, p. 412. *Libro de medicinas...*, pp. 6, 37. Heredia, *op.cit.*, p. 35. Ossado, *op.cit.*, pp. 6, 15, 19.

³¹⁷ Es un humor acre que se encierra en alguna parte del cuerpo y a poco se va condensando entre dos telas o membranas y después se va extendiendo y cría copia de materias, *Diccionario de Autoridades*, I, p. 113.

³¹⁸ Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 100-104, 439-441. Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 210-211.

Muchos males de las vías respiratorias ocurren con la aparición de los vientos fríos, entre noviembre y febrero, como la amigdalitis (*zippcal, zuudzul cal, dzuuzan cal, nathan cal, ppac cal*),³¹⁹ “males de pecho” y “pasma,”³²⁰ originados, de acuerdo a los españoles, porque los indígenas acostumbraban andar sin abrigo y se bañaban durante esa temporada de bajas temperaturas,³²¹ sobre todo ante el ataque de influenza, enfermedad introducida por los españoles.³²²

El catarro³²³ y el asma, que no permiten la entrada y salida del aire de manera fluida, que en ocasiones llega a “ahogar,” son frecuentemente registrados como *zeen* y *coc*.³²⁴ La segunda es comparada con un calambre que encoge y arruga a la garganta,³²⁵ y es una afección estimulada también por la humedad yucateca, condición climática que, junto con el polen de una gran diversidad de plantas de la región, podría haber ocasionado igualmente alergias con obstrucciones respiratorias.³²⁶

Se padecían varios tipos de enfermedades de las vías urinarias, como orinar con sangre y/o pus (*abich kiik, abich puuh, zacalix*); poliuria u orinas frecuentes (*tatal abich*) por ejemplo por infecciones; al igual que incontinencia (*hunac haa*), disuria o incapacidad para orinar por hipertrofia prostática o insuficiencia renal (*kaluix, kalahzah, kalabich kaluix*), y cálculos en los riñones (*u tunil kazab*).³²⁷ Al respecto de los últimos, la dieta rica en carbohidratos, como la del maíz, favorece su aparición,³²⁸ y se incrementa por la inclusión de cal en el nixtamal y las sales del agua características de la península de Yucatán.

Como patologías del aparato reproductor femenino y masculino tenemos la amenorrea o ausencia de la menstruación (*muc u, ah muc ch'uplal*), o lo contrario, la hemorragia.³²⁹ El parto era

³¹⁹ Ciudad Real (*op.cit.*), pp. 106, 174, 555.

³²⁰ *Chilam Balam de Ixil*, p.10. Pasma por ejemplo de la garganta (*cal ik*), *Bocabulario de...*, 1993, p.236.

³²¹ *Relaciones histórico...*, I, 1983, pp. 89, 380, 390, 386-387.

³²² Thompson, *Historia y...*, p. 78.

³²³ Ramírez, *op. cit.*, pp. 5, 28, 30, 32,36.

³²⁴ *Ritual de...*, 1987, p. 315. Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 125, 167. Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 205, 335, 360, 365, 392, 383, 408, 413-414.

³²⁵ *Coc* en el *Diccionario de San Francisco* es romadizo; en el de Pío Pérez ahoguío, Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 329. Heredia, *op. cit.*, p. 34.

³²⁶ Aide Bañuelos, *com pers.*

³²⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 1, 705. *Diccionario de Motul II* y *Diccionario de San Francisco*, Barrera, *et al.*, *op.cit.*, p.381, *Bocabulario de...*, 1993, pp. 281, 433, 521, 549. Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 367. Ossado, *El libro del...*,1983, pp. 5, 6, 40;...1979, pp.13-14, 19; ...1992, p. 593. *Libro de medicinas...*,1751, pp.5, 34.

³²⁸ Saul, F., Mather, J., “Osteopatología de los mayas de las tierras bajas del sur” en: *Historia general...*, p. 319.

³²⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 337

causa general de muerte entre las mujeres y se calcula que una tercera parte de ellas moría por problemas en o alrededor del mismo en Mesoamérica,³³⁰ por ejemplo, por tener “atravesada a la criatura” (*kaak uinic ti chhuplal, kalal pal*)³³¹ o por muerte del feto en el vientre.³³² También se registra el retraso en el nacimiento (*hich'inah*), retención de la placenta (*u kalal ybin ti uinice*), así como afecciones por “ventosidades, durezas [¿tumores?] y desvíos de la madre o matriz.”³³³

La esterilidad era un grave mal en el que se consideraba que la mujer estaba “hendida” (*buhum, ix maa al*), que tenía una matriz dura como una roca (*zuytun*). Propiedad similar a la idea de Infertilidad masculina como consecuencia de un semen como de piedra (*kan koy*).³³⁴ Hombres que también podía padecer inflamación de los genitales (*u chupul u cucutil xiblal*).³³⁵

Dentro de los males que se especifica afectaban a los infantes tenemos “una enfermedad como ijada que da a los niños, que les hace dar gritos hasta que se mueren (*auatmo*),”³³⁶ diarreas verdes fétidas y continuas, tos inquieta y agotadora,³³⁷ así como ahiteras [flatulencia] y lombrices intestinales.³³⁸

Como en el periodo prehispánico, y en la actualidad, en la documentación colonial se nos muestra que eran comunes las caries dentales (*kuxul co tumen nok, xoh mal co*), concebidas como el ataque de un gusano, así como la gingivitis o inflamación de las encías por falta de higiene (*kak tii coo*).³³⁹ Además, el limado de dientes con piedras abrasivas y cortantes, las perforaciones parciales y las incrustaciones que solían hacerse como ornamento, por lo menos hasta inicios del periodo colonial de acuerdo a Landa,³⁴⁰ eran intervenciones muy dolorosas a las que se sometían muchos

³³⁰ Viesca, *op.cit.* p. 39.

³³¹ *Bocabulario de...*, 1993, pp.129, 270.

³³² *Libro de medicinas...*, 1751, pp.41, 44, 55.

³³³ Ossado, *Medicina...*, 1992, pp. 35, 44;...*El libro del...*, 1979, p.78.

³³⁴ *Bocabulario...*, 1993, p. 229. Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 94, 184,391, 410.

³³⁵ *Chilam Balam de Ixil*, p.2. 410, 505, 528, 545. *Bocabulario de...*,1993, p. 489. Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p. 42.

³³⁶ Ciudad Real (*op.cit.*), p. 61. *Bocabulario de...*, 1993, p. 424.

³³⁷ Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 10.

³³⁸ Heredia, *op.cit.* p. 47.

³³⁹ Dr. Javier Cámara, *com pers.*, Pérez, J., *Recetarios de...*, 1996, pp. 174, 80 194. Bricker y Miram, *op.cit.*, p.369. *Ritual de...*,1987, pp. 386, 359, 391, 393. Ramírez, *op.cit.*, pp. 50-51, 61, 60. Ossado, *El libro del...*,1979, pp. 22. *Bocabulario de...*, 1993, pp. 495. Ciudad Real (*op.cit.*), p. 440. *Libro de medicinas...*, p. 26.

³⁴⁰ Landa, *Relación de...*,1986, p. 55.

individuos, e implicaban riesgos y secuelas, como la formación de abscesos,³⁴¹ frecuentemente mencionados.³⁴²

En cuanto a los padecimientos óseo-musculares tenemos diversos tipos de traumatismos como fracturas, torceduras (*zay, pikah*), dislocaciones (*huk*), huesos alborotados, desconcertados (*hub baac*),³⁴³ dolores musculares (*ppippicnac bac, kux lac u okol*) y hernias (*hoyol chochel, poo*).³⁴⁴ Parece posible que se presentaran lesiones supranianas con necrosis ósea causadas por la costumbre de deformación craneana en los recién nacidos, como se han encontrado en osamentas prehispánicas.³⁴⁵ Landa mismo señalaba el riesgo que implicaba la presión del cráneo entre dos tablas para moldear la cabeza: “Era tanta la molestia y el peligro de los pobres niños que algunos peligraban y el autor vio agujerarle a uno la cabeza detrás de las orejas, y así debían hacer a muchos.”³⁴⁶

Entre los problemas cardio-vasculares podemos citar la apoplejía y la pérdida del movimiento³⁴⁷(*zizkab*), la parálisis facial (*dzuyul*),³⁴⁸ dolores de cabeza, várices (*ppoppox nohol*)³⁴⁹ y erisipela (*hobonte kak*).³⁵⁰ Los síncope y las anginas de pecho se encontraban dentro de las fallas del corazón³⁵¹ y como parte de los males neurológicos las epilepsias,³⁵² “ciática o enfermedad que da en el cuadril” (*ix hal bac zayak*),³⁵³ y desequilibrios de la psique como depresión, miedo y locura.³⁵⁴

Parece posible que el reumatismo (*ok yail*) hubiera sido una importante preocupación en el periodo colonial, al igual que ocurría en Mesoamérica prehispánica, de acuerdo a los estudios en

³⁴¹ Cucina, A., Tiesler, V., “Salud y sociedad en Yucatán durante el periodo clásico,” Conferencia del VII Congreso Internacional de Mayistas, junio del 2007, Tiesler, V., *Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*, pp. 55, 76, 80.

³⁴² *Ritual de...*, 1987, p. 426. Unas encías así podrían también ocurrir como consecuencia de sarampión o herpes (manchas de *Koplic* con ardor), Dr. Javier Cámara Patrón, *com pers.*

³⁴³ *Ritual de...*, 1987, p. 416.

³⁴⁴ *Bocabulario...*, 1993, pp.281, 583. *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 16.

³⁴⁵ Saul y Mather, *op.cit.*, p. 313.

³⁴⁶ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 45.

³⁴⁷ Ramírez, *op. cit.*, pp. 4-5, 5 y 35. *Libro de medicinas, op.cit.*, pp.12, 43.

³⁴⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 169, 221.

³⁴⁹ *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 16. *Bocabulario de...*, 1993, p.617.

³⁵⁰ Infección bacteriana por insuficiencia circulatoria con enrojecimiento e inflamación acompañado de fiebre, Dra. Aidé Bañuelos, *com. pers.* Ossado, *El libro del...*, 1983, p 43, *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 8.

³⁵¹ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 256, 504. Pérez, J., *Recetarios de...*, 1996, pp. 196-197.

³⁵² *Libro de medicinas, op.cit.*, pp. 4, 21.

³⁵³ *Bocabulario...*, 1993, p. 224.

³⁵⁴ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 157-158, 203-204, 327, 381-383. *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 5. *Ritual de...*, 1987, pp. 290, 374.

vestigios óseos, con varios ejemplos de artritis deformante e incapacitante, sobre todo por desgaste por trabajo intenso en el común de la gente.³⁵⁵

La tuberculosis pudo haber hecho acto de presencia desde el periodo prehispánico en diversos lugares de Mesoamérica, pues en los huesos encontrados se manifiestan lesiones características de su ataque. La documentación colonial podría hablarnos de ella a través de los signos de quienes la padecen, como “consunción” o enflaquecimiento exagerado, además de fiebre y esputo con sangre,³⁵⁶ mientras que los textos yucatecos la registran como sangre del pecho, tisis o ético (*ah bacil, ah tzemtzem cimil, nichh coil*).³⁵⁷

Dentro de los males de los ojos se encuentra un dolor mordiente,³⁵⁸ no especificado, cataratas³⁵⁹ (*buyul*), infecciones que producen legañas (*ch'em*), que dan comezón, que se van cerrando” (*zacuayen ich*), posiblemente conjuntivitis, así como hinchazón (*biz ich*).³⁶⁰

No podían faltar los dolores de oídos, y, como era de esperarse en una zona selvática como la península de Yucatán, los frecuentes ataques de animales silvestres como víboras, arañas, alacranes, avispas, pecaríes; así como de los perros traídos por los españoles.³⁶¹

Los extenuantes trabajos a los que muchos españoles sometieron a los indígenas facilitaron la enfermedad, sobre todo cuando laboraban en condiciones insalubres. Así tenemos la extracción del añil, una tintura azul obtenida de la leguminosa llamada *choj*³⁶² que libera una sustancia sumamente tóxica durante su procesamiento. Este tipo de labor se desarrolló en los pueblos cercanos a la villa de Valladolid, entre 1550 y 1580. Por eso en las *Relaciones histórico geográficas* de esta región abundan los comentarios sobre el tema.³⁶³ Fueron tales las quejas ante la drástica

³⁵⁵ Viesca, “Las enfermedades...”, p. 40.

³⁵⁶ Viesca, *op.cit.*, pp. 40-41. En Cozumel se han encontrado lesiones en vértebras que sugieren tuberculosis, Saul y Mather, *op.cit.*, p. 317.

³⁵⁷ *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 5. Pérez, J., *Códice...*, 1987, pp. 87-96, *Bocabulario de...*,1993, p. 346. Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 47, 346.

³⁵⁸ Bricker y Miram, *op. cit.*, p. 420.

³⁵⁹ Ramírez, *op. cit.*, pp. 19. Nah y Nah, *op.cit.*, p. 38. *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 43.

³⁶⁰ *Bocabulario de...*, 1993, pp.493, 345.

³⁶¹ Heredia, *op. cit.*, pp.26, 32, 36. Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 364, 391, 433. *Libro de medicinas, op.cit.*, p. 33. Landa, *Relación de...*,1986, p. 125. *Relaciones histórico...*, I, 1983, pp. 124, II, p. 80. Ciudad Real, *Calepino...*,1995, pp.146, 649. López Cogolludo, *op. cit.*, Libro IV, Cap.II, 1996, p. 320,

³⁶² Farriss, N., *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 69.

³⁶³ El ciclo agrícola del añil (*Indigofera suffruticosa*) era paralelo al de la milpa y los españoles no los dejaban trabajar para ella, al igual que en otras actividades en las que los ocupaban, lo cual contribuyó a la desnutrición de los indígenas, Farriss, *op.cit.*, p.152. “Relaciones de Tinum y Temozón” y “Relaciones de Chahuac-ha, Chichimila y Chanceno,” en *Relaciones histórico...* II, pp.158, 233. Cogolludo señala que fue una labor demasiado pesada para los indígenas “porque lo sacaban a pura fuerza de brazos y estaban de la

disminución del número de nativos, que en 1581 se prohibió por Orden Real el trabajo del añil con mano de obra maya.³⁶⁴

Hemos mencionado algunos de los padecimientos registrados dentro de las largas listas ofrecidas por los textos consultados, puesto que de mostrarlas todas necesitaríamos un extenso espacio. Para finalizar este apartado señalaremos que en general, a lo largo del periodo colonial, no encontramos variaciones notables en las enfermedades indicadas, muchas de ellas comunes a los males que hoy en día padecen muchos yucatecos, principalmente de las comunidades rurales, pero sí se perciben cambios en su manera de expresarlas. En el *Chilam Balam de Kaua* y en los *Recetarios de Indios*, por ejemplo, se habla frecuentemente de las enfermedades con sus denominaciones en un español, varias veces mal escrito, y no en maya, aunque la receta se encuentre en la lengua nativa, como por ejemplo: aire, pasmo, ojo, mal de ponzoña, cámaras de sangre, garrotillo, sarampino, o torzón de tripas. Hecho que pudo haber contribuido a la paulatina asimilación de nuevos conceptos sobre la pérdida de la salud, sobre todo entre los indígenas con más contacto con los europeos; así como a la mezcla de diversos tipos de afectaciones en uno solo. Por ejemplo, en este mismo libro al hablar de males arrojados, ya no se especifica de qué tipo, como en los vocabularios del siglo XVI, sino que se engloban en el término “hechizos,” al igual que ocurre en los “Libros del judío:” mientras que los ocasionados por seres malignos pasan a ser en los escritos: “malos aires” en general. En estos últimos y famosos textos en español que recopilan información curativa local, entre otros, se nota la nomenclatura médica acorde a la terminología española de la época, pues ya no se mencionan los signos y síntomas de los males, sino que se presentan los nombres académicos que los sintetizan, algunos reconocidos hasta ahora, como: males nefríticos, apoplejía y epilepsia.

Cabe indicar que El *Libro del judío o Medicina doméstica* editado por Dorothy Andrews menciona cinco plantas para la diabetes u orina dulce (*chuhuc uix*).³⁶⁵ Enfermedad desconocida en México antes de la llegada de los españoles que no se registra en el resto de los libros conocidos con ese nombre, o en algún otro del periodo colonial hasta ahora consultado; ni siquiera se menciona el término del padecimiento en el *Diccionario maya*, y como la misma autora señala que

cintura abajo en el agua lo más del día, de que les resultaba quemárseles los pies y otras enfermedades,” López Cogolludo, *op.cit.*, Libro VII, caps. III, IV, 1996, pp. 213-217.

³⁶⁴ Farriss, *op.cit.*, p. 71.

³⁶⁵ Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 114.

su edición se encuentra: "Aumentada con fuentes de información," parece posible que haya incorporado datos posteriores al siglo XVIII.

Tema aparte, dentro de los cambios observados en los registros de las enfermedades de las diferentes etapas del largo periodo colonial, merecen las apariciones de los nuevos brotes epidémicos a los que tuvieron que hacer frente los yucatecos por el intenso intercambio trasatlántico que se dio a partir de la conquista de América, como veremos a continuación.

Las grandes epidemias

Al contacto con los ibéricos y los negros a partir de la conquista española se llevó a cabo un proceso de difusión de males del "Viejo" al "Nuevo Mundo" y viceversa. Las enfermedades introducidas fueron múltiples, unas procedían de Europa, otras tuvieron origen africano, y los indígenas mayas no contaron con defensas para combatir a varias de ellas.³⁶⁶

En algunas épocas asolaron a la península yucateca epidemias severas que disminuyeron la población indígena de manera dramática. La merma fue el resultado de una combinación de factores, pues los mayas enfrentaron los nuevos virus con desnutrición y hambrunas periódicas causadas por sequías, plagas de langosta, además de la mencionada desatención de las milpas de subsistencia para atender las necesidades de los españoles. El contagio incluía viruela, sarampión e influenza, además de tifo [o tabardillo],³⁶⁷ fiebre amarilla, y para el siglo dieciocho malaria o paludismo, y no fue sino hasta mediados de ese siglo cuando el número de muertes disminuyó³⁶⁸ (Tabla 4).

La documentación colonial nos da cuenta de las epidemias con numerosas expresiones, como: *ban cimil*, mucha enfermedad mortal o "mortandad pestilencial," muerte maya (*maya cimilal*),

³⁶⁶ Aguirre, G., *Antropología Médica*, pp. 46-47.

³⁶⁷ Erupción cutánea como red con el piojo como vector que se presentó en conventos pobres, prisiones, navíos y el Ejército, por higiene escasa, Aguirre, *op.cit.*, p. 49-50.

³⁶⁸ Aun cuando las cifras varían en los estudios, los primeros conteos en el norte de Yucatán, donde se concentraba la población y tenían los europeos el control para realizarlos, señalan que al contacto con los españoles había alrededor de 1, 000, 000 de habitantes, y ya para 1549-50 había disminuido la población a aprox. 240,000. Para la primera década del siglo XVII cayó a cerca de 165, 000, subió a 210, 000 para 1640, y bajó nuevamente para 1688, a más o menos 100, 000. Disminución resultante de una terrible epidemia de fiebre amarilla en 1648, además de la fuga de indígenas a tierras libres. En 1794 la población total de la provincia de Yucatán alcanzó 357,000 habitantes, de los cuales 71% eran mayas (Jones, G., "The lowland mayas, from the conquest to the present," en: Adams, R., Macleod, M. (ed.), *Mesoamérica*, pp. 363-364) a pesar de que previamente, en 1787, hubo otra epidemia no determinada. En 1799 se sintieron los rigores del vómito de sangre, de 1809-1810, al igual que otra no identificada, y en 1833 y 1853 cólera, Bracamonte, P., *La memoria enclaustrada*, pp.66,86,89. Para mayores datos se recomienda consultar a los autores mencionados.

o bien, “el tendido de la enfermedad mortal” (*hay cimil*) que acaba con poblados enteros (*xuupul ti cimil .I. haayal ti cimil*) por ser “enfermedades pegajosas” (*tzaya cimil*).³⁶⁹

La “Política de Congregaciones” contribuyó al contagio de enfermedades, pues fomentó la cercanía de unos grupos con otros, en ocasiones en lugares que no contaban con las mejores condiciones, como el fácil acceso a fuentes de agua pura. Esta proximidad facilitó su diseminación, lo cual se comenta en las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán*: “Dícese fue el principio el juntar muchos pueblos en uno, que se hizo con santo celo porque fuesen mejor adoctrinado, después de los cuales ha habido grandes pestilencias de hambres por falta de aguas y enfermedades de viruelas que vienen a tiempos.”³⁷⁰

La viruela fue el primer mal epidémico que se introdujo a América³⁷¹ y quizá el más letal. En los vocablos mayas recibe el nombre de enfermedad mortal de fuego, enfermedad pestilencial, difícil de sanar, que se esparce de las rodillas al vientre (*kaak cimil*). Por ejemplo, *ah pomkaak*, copal fuego, el que tiene viruelas. También se le conoce como columna de fuego (*ocon kaak*) o “Fuego de San Antón,” que “[...] causa recia hinchazón, abre las carnes, mata y hiede mucho el enfermo.”³⁷² En el *Bocabulario de maya than* se le llama “Fuego de santos” o “Fuego del inframundo,” posiblemente al indicar el origen del mal en ese plano del cosmos maya (*metnalil kak*), y se habla también del fuego “de color negro que para acabarlos de matar, abre las carnes” [a los indios] llamado *ix ek pedz kakil* (viruelas negras).³⁷³

El sarampión fue el segundo mal epidémico introducido a Nueva España,³⁷⁴ y al igual que la viruela, se identifica en maya con el fuego con comezón (*zaccanlah kaak*),³⁷⁵ con ardor (*elel*), como salpullido con fuego (*uzan kaak, uzan kaakil*).³⁷⁶ En el *Ritual de los Bacabes* se menciona un mal denominado “encías púrpuras de mono” con pus y sensación de fuego y dolor hasta la garganta

³⁶⁹ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 60, 386, 478, 518.

³⁷⁰ “Relación de Cansahcab,” en: *Relaciones histórico...*, I, 1983, p.124. Ossado, *El libro del...*, 1983, pp.12-13, 18, 25, 35-36, 49-50.

³⁷¹ Aguirre, *Antropología...*, p.46.

³⁷² Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, I, pp.535, 537,588.

³⁷³ *Bocabulario de...*, 1993, p. 746.

³⁷⁴ Aguirre, *Antropología...*, p.48.

³⁷⁵ Ciudad Real (*op.cit.*), p. 152.

³⁷⁶ *Ah ek'petsk'akil* se encuentra como sarampión en *Motul II* y *elel* en el *Diccionario de San Francisco*, Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, pp. 151-152.

(*chac nich' max*)³⁷⁷ que podría presentarse como consecuencia de sarampión o herpes (manchas de Koplic).³⁷⁸

El *Chilam Balam de Maní* menciona principalmente a la viruela, así como al vómito de sangre, y señala otra enfermedad contagiosa no identificada que afectó también a los españoles. El vómito prieto, *xee kik* o fiebre amarilla, es citado en el Nah, el *Recetario de indios* y el *Libro de medicinas muy seguro*.³⁷⁹ Mal que pudo haber tenido su origen en África al ser transmitido a través de un mosquito vector, *Aedes aegyptii*, que puede sobrevivir por meses en los buques y encontró un clima favorable para reproducirse en las cálidas tierras bajas de Yucatán, Veracruz y la cuenca del Papaloapan, sobre todo en los meses de abril a agosto, cuando su ataque se intensificaba. En 1648, en el periodo de más mercadeo de esclavos negros en Nueva España, tanto legal como de contrabando pirata, se presentó el primer brote epidémico de gravedad en la península y otro más en 1715.³⁸⁰ López Cogolludo registra la peste de mediados del siglo XVII, posiblemente rememorada en el *Ritual de los Bacabes*, como mencionamos antes. Epidemia en la que, además del vómito con sangre, se describe el dolor de cabeza y de coyunturas insoportables, con fiebres muy altas, y también diarrea con sangre en algunos casos. Decía el fraile que en general el mal desembocaba en la muerte y los pocos que sobrevivían quedaban sumamente debilitados, sin cabello, ni cejas.³⁸¹

El paludismo o “mal aire” (malaria) provoca ataques periódicos de fiebres tercianas y cuartanas que pueden volver a intervalos, y es causa de hipertrofia del bazo, con gran debilitamiento del paciente.³⁸² Es mencionado en los textos del siglo XVIII, como el *Chilam Balam de Nah*, en donde se atribuye el mal al flechazo del viento [¿causado por el sol?] (*hul yk lae yax cel oopel kim*); así como en el *Diccionario de Ticul* y en el de la *Lengua maya* de Juan Pío Pérez (*ke'el, ka'ts'ak k'in yaax ke'el, pek*).³⁸³ Posiblemente este padecimiento fue también traído a América del continente

³⁷⁷ *Ritual de...*, 1987, pp. 393-394, 426.

³⁷⁸ Dr. Javier Cámara Patrón, *com pers.*

³⁷⁹ Gubler y Bolles, *op.cit.*, pp.129-129. Pérez, J., *Códice...*, 1987, pp.169, 255, 269, 305. Pérez, J., *Recetarios de...*, 1996, pp. 199. Bricker y Miram, *op.cit.*, p.354. Ossado, *El libro del...*, 1983, p.38. *Libro de medicinas, op.cit.*, p.48.

³⁸⁰ Aun cuando hay una teoría que señala la posibilidad de que un tipo de “vómito de sangre” selvático existiera previamente al contacto con occidente, transmitido por mosquitos silvestres que tomaron el virus de animales, como el mono, Aguirre, *Antropología...*, pp. 55-58.

³⁸¹ López Cogolludo, *op.cit.*, Lib. XII, cap. XII, 1996, p.386.

³⁸² Aguirre, *Antropología...*, pp. 54-55.

³⁸³ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1987, p.49, Gubler y Bolles, *op.cit.*, p. 200-201. Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, pp.13, 310, 305, 549.

africano a través de los barcos mercantes de negros, portadores de las formas más graves de *plasmodium*, para ser transmitido por el mosquito *Anófeles*.³⁸⁴

Por último hablaremos de las bubas, mencionadas varias veces en la documentación colonial: “una enfermedad bien conocida y contagiosa llamada también mal francés y gálico,”³⁸⁵ español, inglés o germano, por achacarse unos a otros el origen del mal venéreo, cuya transmisión fue favorecida por el común trato sexual con los esclavos africanos, quienes contribuyeron de manera especial a la propagación de diferentes tipos de treponematosis del mundo. Este tipo de males son causados por un protozooario con cuatro variaciones importantes: El mal del pinto o carate, sífilis endémica, pian o bubas y sífilis venérea. El primero se restringe a regiones tropicales y húmedas de Meso y Sudamérica, incluidas las islas del Caribe, y su manifestación se reporta en los primeros contactos entre los haitianos aborígenes y los europeos, como venial para los primeros y agresiva para los segundos. Las dos últimas son las que se expresaron de manera más evidente y tuvieron su origen en África, mismas que por evolución pudieron haber contribuido a la emergencia de nuevas cepas venéreas.³⁸⁶

En los textos se dice que las bubas o *zob*, producen un dolor mordiente, que pica (*chiibal*), salen llagas que pueden llegar a cundir el cuerpo, y a la persona afectada le salen lamparones [tumores] o escrófulas en el cuello [hinchazón de los ganglios linfáticos superficiales]. La introducción de una sífilis agresiva y diferente en la península de Yucatán a partir de la llegada de los europeos se manifiesta en el nombre: Bubas castellanas o llagas castellanas (*Castelan zob, castelan yaah*); así como en el comentario: “antes que los españoles viniesen no se sabía acá de ellas.”³⁸⁷

³⁸⁴ Hay posibilidades de que cierto tipo de malaria existiera desde antes en América y hubiera sido difundida a través de especies nativas de moscos, Aguirre, *op.cit.*, pp. 55-56), pero “no hay evidencias de que el paludismo, al igual que la lepra y la fiebre amarilla, existieran en la Mesoamérica prehispánica,” Viesca, C., “Las enfermedades...”, p.40.

³⁸⁵ Del griego *Boubon*, tumor preternatural y en especial en las ingles. *Lat. Lues venerea, morbus gallicus*,” *Diccionario de Autoridades*, I, p. 326.

³⁸⁶ Aguirre, *Antropología...*, pp.58, 60, Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 345, 206, *Libro y cuaderno de medicinas...*, pp.36 y 87, correspondientemente. La pandemia de sífilis del siglo XVI se debió a cepas americanas, Viesca, *op.cit.*, p. 41. “Solamente se puede afirmar que varios mayas precolombinos muestran claramente lesiones osteíticas en huesos largos y cráneos, que son sumamente parecidas a las descritas en casos actuales de sífilis o frambesía,” Saul y Mather, *op.cit.*, p. 316.

³⁸⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp.158, 175, *Bocabulario de...*, 1993, p.439. Barrera, *et al.*, *Diccionario...*p., 570. Bricker y Miram, *op. cit.*, p. 345.

Consideraciones finales

Como hemos visto, el origen de las enfermedades entre los mayas coloniales, y los factores que las ocasionaban, eran temas complejos que hacían que el diagnóstico y el tratamiento requiriera de conocimientos diversos y muy especializados por parte de los terapeutas.

Sobresale la alteración del orden del cosmos, la percepción de la persona afectada como no sincronizada con él y sin comunicación con las fuerzas sagradas.³⁸⁸ Variaciones que desataban cambios en la ubicación de seres y elementos del universo fuera del lugar que les correspondía, y que se volvían en contra de la persona que no asumía sus obligaciones; así como de su sector más cercano, hasta causar la pérdida de salud de sus víctimas. Así el faltante energético por el incumplimiento de uno de los componentes del cosmos pareciera tender a compensarse al sacarlo del lado infractor y sus allegados, como un mecanismo natural equilibrante que contribuía a que el universo continuara con sus importantes labores de manera eficiente. Es posible que los signos y síntomas hubieran sido considerados como reflejos de ese exceso o carencia de elementos que se mueven fuera de su lugar, ya sea porque salen del individuo, o porque emergen de otros espacios y se introducen en el paciente, quizá transportados por las entidades del oscuro plano cósmico, con el consecuente desbalance de los componentes de su persona.

El castigo grupal con la enfermedad o la muerte por el mal comportamiento de uno de sus integrantes, es otra de las manifestaciones del deber común indígena, de la importancia del concepto de la labor conjunta, privilegiada sobre la del individuo, quien con sus actitudes podía beneficiar o poner en riesgo la estabilidad del cosmos. Por eso llegar a la ancianidad, con la sabiduría que se suponía que implicaba, podía considerarse muchas veces como indicador de buen comportamiento en general, de cumplimiento de deberes, y por lo tanto, de respeto. Responsabilidad comunal que se observa desde la organización, social, económica y religiosa del *cah* y las cofradías mayas, como principio o base de vida que continuó prácticamente durante todo el periodo colonial, y que parece posible que alimentara este tipo de percepción de la salud y la enfermedad por largo tiempo.

Pero esta liga entre los grupos mayas no terminaba con los habitantes del plano de la superficie terrestre, pues continuaba más allá de la vida, y se prolongaba hasta la muerte con sus

³⁸⁸ Y tal vez desalineada respecto a los cuatro puntos cardinales, fuera de lugar, como indican parteras contemporáneas de *Kaua* para expresar el “desarreglo del *tip’te*”, de tal manera que sus componentes son incapaces de funcionar correctamente por encontrarse en desequilibrio (Quattrocchi, P., “Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán,” en: *Peninsula*, I (2), pp. 144,147,167). Tema que retomaremos en el capítulo de terapias curativas.

antecesores albergados en el Metnal, a quienes debía seguir alimentando con sus ofrendas. Es notable la tradicional y constante mirada hacia el pasado, admirado y a la vez temido, hacia los seres que continuaban orientando el camino de los vivos con sus valiosas experiencias registradas en los libros o, como veremos en siguientes capítulos, a través de comunicaciones especiales. Los antepasados exigían el seguimiento de las normas y ocasionaban severos padecimientos con su gula por la fuerza anímica solar de los hombres, pues disfrutar de ella era un privilegio terrestre. Apetito energético que representa en el fondo los objetivos de reciclamiento y regeneración del fértil, oscuro y húmedo inframundo, albergue del sol nocturno y de la luna como causantes fundamentales de la enfermedad. De las fuerzas de la muerte que pugnaban por la reincorporación de los componentes del infractor para que fueran reciclados, recuperados por estos emisarios para generar nuevas vidas, como las de otros hombres que participaran en esta labor. Así, los muertos, entre otros emisarios divinos, fungían frecuentemente como representantes de esa pulsión natural por regresar a la matriz de la tierra lo que le pertenece, lo que necesita para continuar con sus imprescindibles labores.

Igualmente es digno de énfasis el enlace del indígena con el mundo silvestre, con la bien llamada “Madre naturaleza,” pues a pesar de su necesidad de control del espacio en el que se mueve de manera cotidiana, siempre cuenta con “un pie” en ese amenazador, pero también imprescindible y atrayente mundo ctónico-telúrico, con su densa vegetación en penumbras, cenotes, cavernas fieras y seres desconcertantes y peligrosos, que a final de cuentas son accesos al magnético inframundo. Así es capaz de deambular por ambientes inhóspitos de manera paralela a su vida terrena, al incorporar parte de sí mismo en uno de los elementos silvestres; al adaptarse a ese medio con el que también deberá atravesar por numerosos riesgos que le aclararán lo inexplicable de otra manera: sus descontrolados impulsos y enigmáticas enfermedades, que a su vez le recordarán su origen y condición de manera constante. Al cielo voltea el hombre común para observar, disfrutar y reconocer las señales del mundo, de las fuerzas divinas celestes. A la tierra y el inframundo con sus energías femeninas, maternas, se dirige para mirar su hogar pasado, presente y futuro; el único que lo reconocerá, al que pertenece, y donde podrá encontrar albergue una vez transformado. Tan fuerte es el apego del hombre maya que el mismo cielo muestra portales periódicos al Metnal.

También este concepto de medio salvaje vinculado con el mundo de los muertos y sus característicos vientos malignos, entre otras entidades detonadoras fundamentales de la

enfermedad, hacen que los padecimientos que los originan no puedan ser llamados “sobrenaturales,” como acostumbramos hacerlo, puesto que nada se antoja más ligado a la naturaleza, a la vida silvestre, al mundo no ordenado e influido por el hombre, que sus etéreos y animados habitantes, así como los desequilibrios que ocasionan.

La ausencia de salud en los seres humanos, como expresión de la tendencia de la naturaleza a mantener la eficiencia del ciclo energético del cosmos y su retroalimentación continua, no resulta extraña en un grupo que establece paralelos de su cuerpo con las plantas, atentos de los resultados de la milpa, alrededor de la cual giraba gran parte de la cotidianidad maya. En una sociedad agrícola y aguda observadora de los procesos de la vida en la tierra, íntimamente ligados con los sucesos del cielo; de la constante y necesaria muerte y regeneración; de la lujuria que da origen a nuevas expresiones benéficas y dañinas. Principalmente en el período de mayor calor y humedad del año, cuando los eventos de descomposición y productividad, más acelerados y evidentes dan muestras particulares de fecundidad, de transformación, en donde la enfermedad es otra de las expresiones de fertilidad del universo.

Si atendemos a las bases de la enfermedad del ser humano, en las que la salida anímica es fundamental, sobresalen los dos principios básicos y opuestos que provocan también la pérdida de cultivos: frío y fuego (*ziz-kak*), equivalentes a inundaciones y sequías, parálisis y fiebres; diarreas y ardores en la piel. Sol diurno y nocturno/luna; cielo e inframundo. El último, almacén de los líquidos (sangre y agua) y de la braza que darán origen a tantos padecimientos, así como hogar de las deidades que dirigirán las fuerzas que saldrán de su dominio para cumplir con fines negativos en algunas ocasiones. Divinidades que al parecer llevaban a cabo este tipo de agresiones también mediante el estímulo, el pacto de seres humanos con poderes especiales.

El sol, la luz, por su parte, eran fuentes de alimentación anímica o de su desequilibrio, liga íntima y conexión del astro rey con la esencia del hombre. Quizá por eso era temida su ubicación en el centro celeste, donde adquiría connotaciones extremas de fertilidad ambivalente, punto de conexión con el inframundo, con el lugar de la oscuridad y la humedad fecundas, pues con su exposición devenía la disminución de la sombra, indicador de la presencia o afectación de la energía vital del ser humano. También la luna y Venus podrían haber participado de esa nutrición esencial en sus fases positivas, y por eso eran tan alabados, a la vez que temidos en sus efectos contrarios, pues con sus resplandores sobresalientes eran capaces de lograr que los hombres proyectaran y confirmaran su esencia en este reflejo del ser humano completo.

El importante significado de los astros, y las figuras que conforman parece mostrarse en la frase del *Ritual de los Bacabes*: “La escritura habrá de darnos la respuesta, se dirá. Los glifos que están en los cielos, los signos que están en las nubes.”³⁸⁹ Representaciones estelares conformadas por los dioses, que a la vez eran ellos mismos con su influjo sobre los hombres, así como mensajes para los seres humanos: comunicación sagrada y orientadora de peligros y de momentos idóneos para el inicio de actividades trascendentales.

El enlace anímico celeste, divino, era la base de la salud y la enfermedad, mientras que con la muerte devenía la separación, la disgregación determinante de los componentes del hombre que se dirigían hacia su opuesto: al inframundo en las entrañas de la tierra. Ya no habría más exteriorización anímica en los sueños cotidianos y temporales, en los viajes voluntarios y dirigidos por los hombres con poderes especiales, ante las amenazas de la enfermedad grave, cuando se separaba de manera no controlada ese componente vital que visitaba el Metnal. Con la muerte la esencia del hombre se quedaba allá, en la matriz del cosmos que alberga las semillas de la vida, en el oscuro plano subterráneo, aunque regresara descarnada periódicamente al mundo de los hombres para causar diversos tipos de males o beneficios. Pero esas naturales y necesarias visitas oníricas en vida al lugar de los muertos, nos marcan esa obsesión por integrar a su estancia de luz, de calor en el presente de la superficie terrestre, las fecundas aportaciones del opuesto complementario, oscuro, frío, lugar de los descarnados, del pasado, en el característico trenzado de los opuestos maya.

Tales ideas evidentemente tuvieron que ser ocultas a los españoles por temor a que las consideraran “cosas del demonio.” Así, las escondieron en la polivalente lengua maya, y en aparentes ilustraciones inofensivas que mezclaron con las nuevas ideas españolas, frecuentemente replanteadas a su manera. Muchos conceptos sobre la enfermedad fueron irreconciliables y otros tuvieron similitudes, pero algunas ideas humorales también empezaron a tomar cada vez más forma entre los indígenas, y viceversa, entre los extranjeros. Quizá las enfermedades con nombre y explicación en español facilitaron la asimilación, la nueva mezcla, aunadas a la presentación de males antes desconocidos, y seguramente contribuyeron los cambios que se dieron en la organización indígena a finales de la colonia, con la limitación de su autonomía como grupo, ante las nuevas perspectivas políticas y económicas de los europeos.

³⁸⁹ *Ritual de...*, 1987, p. 292

Tabla 1.- Tipos de Tancas y vientos asociados en el Ritual de los Bacabes, 1987.

<i>Tancas</i>	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres"	Signos y síntomas	Vientos
Ah Oc Tancas, "Errante." Pp. 276-281.	Vino de la quinta capa del cielo, de la constelación Tzib, las Pléyades, de las nubes. Su madre, Ix Kak Tan Chel, "La del fuego en el Horizonte," Ix Kak Te Caan, "La del Fuego en el cielo," Ix Kak Te Munyal, "La del Fuego en las Nubes." Caen por los cuatro caminos, por los cuatro descansaderos.	Pájaro Oo es su ave. El Huso de oro.	Kin Chac Ahau, "Gan Rey Sol," Ix Bolon Can, "Nueve culebra." Ix Chan Chan Kin, "Diminuto Sol," Chan Chan Munyal, "Diminuta Nube," Ix Co Can Be "La de la Mirada por los Cuatro Caminos." Cit Ko Can Lub, "El creador de la Mirada por Cuatro descansaderos," Bolon Ch'och, "Excelsa comerciante"	Vómitos, estómago revuelto, fiebre, entumecimiento. Deposiciones penosas, de fuego (<i>kak</i>). Barriga hinchada.	Ikal Ch'ab, "Viento Creador." Ikal Xol, "Viento Báculo" o que siembra el mal, Ikal Ual, "Viento Abanico."
Nicte Tancas "Erótico" Pp.288-290.	Caerá hasta detrás del cielo donde se encuentra Bolon Ch'och, 'La Excelsa Comerciante.	.	.	Deseos de correr, señal de ataque de viento. Habla incoherentemente por la fiebre. Enfermedad peculiar	Ikal Ch'ab, "Viento Lascivo," Ikal Xol, "Báculo," ["Que siembra el mal."] Ikal Ual, "Viento Abanico." Yum Ac Uinic Ik "Señor del Viento Enano"
Chiuooh Kak, "Tarantula de Fuego" Chiuooh Tancas Pp. 290-299.	En medio del cielo. Su madre Ix Bolon Che, "La excelsa Comerciante," Ix Paclah Actun, "La que Fornica en las Cuevas;" Ix Yal Hopoch "La Hija del Escozor."	Insectos- ¿pájaros? chac y sac tan xacabte, "xacabte de pecho blanco y rojo". Pájaro Xacat Be Rojo y Blanco.	Chac Pauahtun, Kolop U Uich Kin, "El Sol del Rostro Desollado." Ox La hun Tii Kuob, "Trece Deidades." Som Chi, "Conjurador Elocuente." Som Pul, "Lanzador de Conjuros." Ix Bolon Che, "Excelsa Comerciante," Ix Paclah Actun, "La que Fornica en las Cuevas," Ix hal Hopoch, "Hija del Escozor."	Partiduras y asperezas, escozor, vientre hinchado, babas blancas. Fuego, dolor.	.
Yikal Tancas, "Viento Nicte Tancas, "Erótico con Viento" Pp. 313-315.	El viento está en el centro del inframundo, en el centro del cielo. En las cavernas celestes, las de la tierra. Abrazado a las nubes, al viento		Chac Pauahtun, Chac Ualom Kin, "Sol en la Cima," Ix Yan Coil, "La de la Locura," Ix Hun Ahau, Uno Ahau, Tzootz Bacab, "Bacab de pelambre."		Además del propio Tancas, Kakal Mozon, "Torbellino de Fuego".

<p>Ix Hun Pedz Kin "La Mortal." Serpiente Pp.328-338.</p>	<p>Su madre: Ix Hun Dzalab Caan, "La de las capas del cielo." Ix Hun Dzalab Munyal, "La de las Capas de las Nubes," Ix Hun Tzelep Kin, "La de Poco Después del Mediodía." De la morada de su padre el sol, Chac Ahau, "Gran Rey Rojo." Itzamná.</p>	<p>La hormiga, la serpiente <i>hoch'</i>, la serpiente <i>calam</i>, Ek (negro) Pip, Hun Kuk Chac y Sac Chac Pap</p>	<p>Sac Bat, "Mono Blanco" Badz, Corazón de Chuuen, Mono Chuuen," Ix Hun Pedz Kin, "La Mortal del cielo:" Caan, Calam, Kin Kokob y Hun Taxinchan, Ix Paclah Actun, "La que Fornica en las Cuevas," Ix Mu-muc Sohol, "Que se esconde en la hojarasca." Kan Pet Kin" "Sol Totalmente anaranjado."</p>	<p>Pelagra</p>	
<p>Tancas con Sacal Ik Yikal, "Espíritu del Viento Blanco" Pp. 373-375.</p>		<p>El viento negro fue su señal (Ekel Ik).</p>			
<p>Hauay Xan Bay U Hokol Kake, lepra. Yax Bac Tancas, "Del gran Hueso," Ah Ci Tancas "Ebrio," Sac Tancas, "Blanco" Pp. 434-437.</p>	<p>¿Qué fue lo que se le hundió en el camino? Hasta el centro del inframundo la doncella blanca bien ataviada: la gallina ciega blanca, amarilla, el ave Bul Cos roja, amarilla</p>	<p>Su ave agorera; la original garza.</p>	<p>Chacal, Sacal, Ekel, Roja, Blanca, Negra Ix Pakun pak, "Fornicadora Roja," Chacal Ix Tzutzun Tzay, "Gran Puta." Por el decimotercer nivel deambulaba nuestra Cilich Colel "Bella Señora." Kaxi Ix Chel, "Ixchel de la Cinta," Chakal Sacal, Hohol Huch, "La de la Gran Tiña.</p>	<p>Van saliendo como viruelas</p>	

Tabla 2:- Enfermedades que incluyen Tancas Mo, de Guacamaya, Ritual de los Bacabes, 1987.

Con otros <i>Tancas</i>	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres"	Síntomas y signos	Vientos
Balam Mo Tan-cas, "de Guacama_ya Jaguar." Inclu-ye Ceh Tancas, "Frenesí de Venado." Enfermedad maligna de lujuria. Pp. 269-276.	El sol, Chac Ahau, "El gran Rey Rojo." Chacal, Sacal Ix Chel, Ix Ma U Hol Cab, "La Forastera. Portera de la entra-da de la tierra." Centro del Inframundo. Su padre sentado sobre una gigantesca hoguera.	De cuatro tonos es la guacamaya. De un amarillo como el de las mariposas. Pájaros de pecho rojo y blanco yacen boca arriba, hacia el cielo. Águilas de pecho blanco, rojo. Kantemo Rojo. Guacamaya Amarilla.	Ix Co Tancas Ek, "Estrella Frenética de Lujuria." Cantunil Tii Ku, "Cuatro deidad", Cantunil Tii Bacab, Cuatro Bacab.	¿Perforaciones de gusanos?	
Mo Tancas, "Fre-nesí Guacamaya," Nunil Tancas, "de Entumecimiento" y Ah Ok Tancas, "Frenesí Errante." Pp.284-288.	Su padre es Kinich Kak Mo, "Guacamaya de Fuego de Rostro Solar." Su madre la Kak Tan Chel, "Guacamaya de Pecho Rojo"		Bacabes. Se dirige a la de la Mirada del Cielo, hacia las nubes	Entumecimiento y fiebre intensa. Babas espumosas	Entra el Resuello del viento (Ual Ikil), no personificado.
Tancas. "Frenesí". El maligno. Incluye Mo Tancas, Tancas Be, "Frenesí del Camino." Frenesí del Sol Anaranjado, entre Rojo y Amarillo. Pp. 299-301.	Seres como gente por los caminos. Lo poseyó Kin Chac Ahau, "Gran Rey Sol." Kolp u Uich Kin, "Sol del Rostro Desollado," Kolop u Uich Akab, "Sol Nocturno del Rostro Desollado." Surgió de la sustancia del sol, de la luna.			Temblores, ¿dolorosas mordidas?	
Kan Pet Kin Tancas, "Tancas Sol Totalmente Anaranjado." Incluye Ix Kan Dzul Mo, "Guacamaya Amarilla Foránea," madre del anterior y de la luna anaranjada. Oo Tancas,	La madre del mal se le abrazó en el centro del cielo. Dzacal Mo, "Guacamaya de Ca-pas de Colores," Xux Tancas, "Tancas Avispero" se introdujo en el mar. Lo poseyó .Kolop U Uich Kin, " "Sol del Rostro Desollado," del centro de los cielos. Maldad de la noche. Ix Yaal Sik-che, "La que está	Chac, Sac Tan Pap, "Pap de pecho rojo y blanco," e Ix Kan Tacay, "Pájaro Tacay Amarillo." Ch'el.	Chac Ahau, "El Gran Rey Rojo," Kolop U Uich Kin, "Sol de Rostro Desollado," Oxlahun tii Kuob, "Trece Deidades" En el centro de los cie-los, caerá a orilla del mar. Aquel amarillento y con el vientre hinchado al principio de su linaje. Chacal Tup Chac, "Gran Chac de	Ataduras amarillentas dolor, perforaciones, costrillas, arena hirviendo en la garganta, se le hunde el cuello.	

<p>“Frenesí Abrazador”, Ah Ci Tancas, “Frenesí Ebrio,” Kan Pet Kin Tancas, “Frenesí del Sol Anaranjado entre rojo y amarillo,” Xux Tancas, “Frene-sí del Avispero.” Pp.301-313.</p>	<p>debajo de los árboles frondosos,” Ix Yal Kuk, “La que está debajo de los retoños,” Ix Mumuc Sohol, “La que se esconde en la hojarasca.”</p>		<p>Aretes Rojos.” Som Pul, “Lanzador de Conjuros,” Som Chi, “Conjurador Elocuente.” Chac, Sac y Ek, Pauhtun. Pasis Mo (¿Mo que escarba?).</p>		
<p>Kakob Chacuil Tancasob, “Tancas de Viruela con Fiebre”. Yidzin Tancase, Hermano Menor del Frenesí. Chactan Mo, Guacamaya Roja” Pp. 342-346.</p>	<p>Seis son los dobleces del Inframundo. Caminos. Creado por Chac Tan Mo, Guacamaya de Pecho Rojo.</p>	<p>Chac, Sac, Ek, Tan Dzidzib, “Pájaro Cardenal Rojo, blanco y negro.” Chac, Sac Tan P’ocinbe, “El del copete blanco, rojo.”</p>		<p>Kak, fuego.</p>	
<p>Sinan Tu Chibal, “Picadura de Alacrán.” Incluye Dzacal Mo, “Guacamaya de Capas de Colores.” Pp. 385-386.</p>	<p>El fuego (<i>kak</i>) sagrado de tu abuela.</p>	<p>Se posó Tulix Mo, Libélula-Guacamaya en tu cabeza.</p>	<p>Ix yal Poxche, “Hija de las Artesas”, Ix Yal Actun, “Hija de las madrigueras.” Sabal Yol, “El Desanimado”, Chuuen, “Mono Chuuen.”</p>	<p>La sagrada aguja de tu abuela se te introdujo en el miembro. Se te encogió la punta. Se enfrió el miembro. De ahí el entumecimiento de espalda. Temblores en vientre.</p>	

Tabla 3.- Viento como protagonista (Ik). Ritual de los Bacabes, 1987.

Conjuro	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres" malignos	Síntomas Y signos	Terapias	Viento Ik
Gusanos Malignos, Ix Nok Tii Co Kakal Nok. "Gusanos en Dientes, Gusanos de Fuego." Pp. 389-393.	Su madre "La de la Gran escritura, Ix Hun Tah Dzib. Ix Hun Tah Nok, "La de los muchos gusanos". Ahí lo tomaste en la orilla de la tierra durante el mes Chuen.	Pájaros Carpinte-ros asentados en las cuatro direcciones.	Tok Uil, "Hambre Sangrienta Roja."		Chulul Rojo, Toncuy Rojo. Ix Ek Ub Rojo, Ix Kan Poc Rojo, Ix Malan Rojo, Hol Blanco y Rojo. Chacah Rojo, Habin Rojo. Yax Cab Rojo. Tomarles el fuego, tostarlos, asfixiar a los gusanos. Hervir la planta Kan Kilis.	Chakal Ik, "Viento Rojo Huracanado", además de Sacal, Kanal, Ekel.
37.- También para gusanos en las muelas . Pp.389-393.	Fue creado en el centro de Kolop U Uich Kin, "El Sol del Rostro Deso-llado." Su madre Ix Chac Koh, "La Gran Represen-tante Roja."	Ch'ahum, "Pájaro Carpintero" rojo, Colonte, "Pájaro Carpintero Blanco." Sagrada Águila Bermeja (Suhuy Coot)	Gusano rojizo, gusano nocturno, de fuego (<i>kak</i>), depertador: "Ix Hun Pedz Kin. OxlaHun Tii Ku. Ah Tan Xot "El que Corta por Delante.		Retumbos en el Copo, Tzalam, Yaxnic, Kulinche. Kantop'ol Can (planta amarilla de donde salen las serpientes), Chacah, Tabaco. Dormir al mal.	Chakal Ik, Viento Rojo Huracanado, además de Sacal, Kanal, Ekel.
42.- Kal Cab. "Obstrucción del Fundamento," estreñimiento. Pp.405-408.	Me obstruí el trasero en el centro del cielo. En el centro del cielo estaba la araña con cuatro colores.		Chacal Itzam, además de Ekel, Kanal, Sacal. Chacal, Sacal, Ekel, Kanal Ahau.	Excremento amarillo, obstrucción del trasero, cre-cientes hinchazones de la boca, fuertes dolores y mucha sangre.		Chakal Ik, "Viento Huracanado Rojo," Sacal Ik, "Viento Blanco," Ekel Ik, "Viento Negro," Kanal Ik, "Viento Amarillo."
43.- Kaal Kab xan. Mac Ik Kal Ik, "Obstrucción del fundamento tam-bién con taponea-miento de aire,	Mal con apariencia de representante de la Iglesia cató-lica, ultraja a la víctima en		Suhuy Tzootz, "La de cabellera Vir-ginal," Suhuy Cibix, "Virgen de Rostro	El sagrado Op'	Oraciones a Yuyum Acan, "El de los gemidos Adormecedores". Para mecerlo.	Mac Ik Kal Ik, "Obstrucción del fundamento también con taponeamiento

<p>cierre del aire." Incluye Tancas. Te encerré el aliento con la tapadera del Frenesí.</p> <p>Pp. 408-415.</p>	<p>el re-trete. El primer brote de humo se te metió en los ojos. ¿De donde provenías al llegar justo del centro de la ceiba. De donde provenías al llegar justo del centro del inframundo? De la puerta de la noche.</p>		<p>Sucio," Suhuy Dzoy, "Virgen Flaca," Suhuy Tab Can, "Virgen de la Serpiente de la Cuerda", Ix Chac Anicab, "La Gigan-tesca que yace so-bre el mundo," Ix kaxab Yuc, "Vena-dilla Atada", Ix Hobhol, "La de los cabellos Suelos." (La luna). Chac Ahau, "El Gran Rey Rojo." Hun Mac Canal y Cabal "La Gran Tapade-ra del Cielo y de la Tierra."</p>		<p>Sangrar con espina de henequén.</p>	<p>de aire.</p>
<p>58.- <i>Licil Umacal</i> Tus Ik Ual Xcoc Xan. Para obstruir el Ahoguo, así como el asma. Pp.429.</p>				<p>Hunac Ah Mac, "La Gran Tapa."</p>	<p>Golpear con puño para tapanle la boca, obstruir la entrada del aire.</p>	<p>Chacal Bul Ik, "Viento Tempestuoso"</p>
<p>64.- <i>Yanix Yah</i>, Encolio (Incordio). Pp.433-434.</p>				<p>Escozor.</p>	<p>Envolverse juntos los retoños del Tamay, Tah, Tok Aban, Bob. Se colocarán en lo alto. Tan pronto comience el escozor tomar montones de ocho de estas yerbas.</p>	<p>Viento (<i>Ik</i>) con comportamiento pecaminoso hasta el grado del agotamiento.</p>

Tabla 4.-Epidemias hambres, langosta y huracanes 1468-1727

Tomado de Quezada, S., *Los pies de la República*, pp. 154,156.¹

ca.1468-1470	Huracán (1)
ca. 1484-1486	Epidemia(1)
ca. 1520-1522	Viruela (1)
1535-¿1540?	Sequía, hambre, langosta (1)
1544	Epidemia (2)
1552-1553	Langosta (3), hambre (2)
1561	Huracán (4)
1564	Sequía (5)
1566	Epidemia (6)
1569	Peste (7)
1571-1572	Escasez, hambre y peste (2,5,7)
1573	Viruela (7)
1575-1576	Viruela, sequía y hambre (5,7)
1580	Sarampión y tabardillo (8)
1587-1588	Langosta (5)
1590	Langosta, hambre, sarampión y tabardillo (8,9)
1592-1593	Langosta (5)
1604	Hambre (5)
1609	Tabardillo, sarampión y viruela (2)
1618	Langosta (2,10)
1628-1631	Malas cosechas, langostas, hambre (2)
1648-1654	Marea roja, sequía, peste y hambre (2,7,11,12)
1659	Sarampión y viruela (6)
1661	Sequía (12)
1663	Langosta (7)
1669	Viruela (12)
1692	Huracán (11), langosta, epidemia, hambre (7)
1699	Epidemia (6)
1700	Hambruna (6)
1726-1727	Sequía, hambre y epidemia (7)

¹ Adaptación de dos tablas elaboradas por Quezada: Fuentes: **1.** Landa, *op.cit.* caps. X, XIV; **2.** López Cogolludo, *op. cit.*, Lib. III, cap. XV, Lib. V, cap. XV; Lib. IV, cap. XIV; Lib. IX, cap. I; Lib. X., caps. VII, XII, XVII; Lib. XII, caps. XII, XIV, XXIII; **3.** RHGGY, *op.cit.*, vol. I: 83; **4.** Scholes, F., Adams, E., (comps.), Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565, I:74; **5.** Cook y Borah, *op. cit.*, II, pp.120-121; **6.** Farriss, *op.cit.*, pp. 108-109; **7.** Molina Solís, J. *Historia de Yucatán durante la dominación española*, I, pp. 14, 130, 145, 166, II, pp. 167-174, 187-188, 199-202, 253, 326, III, 177-181; **8.** García Bernal, M., *Población y encomienda de Yucatán bajo los Austrias*, p. 67; **9.** De Solano, F., "La población indígena de Yucatán durante la primera mitad del siglo XVII," *Anuario de estudios americanos*, XXVIII, pp. 165-200; **10.** Cárdenas Valencia, F. *Relación historial Eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España*, p. 68; **11.** AGI. Audiencia de México, 369; **12.** *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, p. 106.

Capítulo III

TERAPEUTAS

En este capítulo hablaremos de los médicos mayas, de los poseedores de la sabiduría que hacían posible el restablecimiento de la salud de sus pacientes, o por lo menos, la disminución de sus penas. Algunos de ellos fueron figuras importantes dentro de la sociedad maya, considerados como líderes sabios y valientes, intermediarios entre las deidades y las cambiantes fuerzas del cosmos. Liderazgo que como veremos, los convirtió en el blanco de ataque de los españoles. Abordaremos también a quienes entraron en competencia con ellos: los nuevos terapeutas con conocimientos europeos, quienes igualmente enfrentaron grandes dificultades para ejercer su oficio de manera legal en las nuevas tierras americanas.

Las escasas definiciones de médicos encontradas en los documentos coloniales yucatecos fueron escritas en relaciones y vocabularios del siglo XVI e inicios del XVII, bajo la visión de los españoles. En ellas son presentados muchos de los médicos como idólatras, brujos y hechiceros por el amplio culto a las deidades mayas que involucraban sus terapias, e impedía la total asimilación del cristianismo que los españoles querían imponer; además de significar a sus ojos la alianza de los indígenas con las fuerzas del Demonio que había que combatir en el nombre de Dios.

Otros manuscritos del siglo XVIII, como el *Ritual de los Bacabes*, que parece transmitir información mucho más antigua, nos otorgan valiosos datos que de manera indirecta, a través de las descripciones del terapeuta con grandes poderes, nos permiten reconstruir ciertos elementos de su personalidad. El *Chilam Balam de Nah*, por su parte, deja escuchar la voz del médico en primera persona, quien convoca a los sanadores a que lean el texto, a darle valor al enfermo y a ser honestos en sus oficios, como observamos en la siguiente oración: “[...] voy a contarle a ti que eres curador de males. Escucha bien en silencio, no es para que vayas a engañar a tus semejantes.”¹

El término más empleado para denominar a los médicos de manera general en nuestros textos es: *ah dzac*, el que curaba, medicaba, que el franciscano Ciudad Real, describe como “médico general y cirujano.”² Es decir, el que atendía prácticamente todo tipo de padecimientos y

¹ Nah, J.M. y S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p. 52.

² Podría tomar su nombre de la preferencia por ofrecer alivio a través de remedios líquidos, ya que *dzac*, es medicina o jarabe y también refiere a la acción de proporcionar bebidas curativas, Ciudad Real, A., *Calepino maya de Motul*, 2001, p. 57.

"[...] sanaba heridas, llagas, abría tumores, cauterizaba y cortaba las partes del cuerpo."³ Dentro de esta rama, el autor del *Bocabulario de maya than* habla de una clase de "cirujano o médico [específico] de llagas;" males frecuentemente mencionados en la documentación colonial, cuya atención requería de un especialista, denominado *ah dzac ti yaah*.⁴

Otros tipos de terapeutas que recibían nombres de acuerdo a su labor, especialidad, o preferencias en el empleo de determinados métodos curativos, señalados en el *Calepino de Motul* y el *Bocabulario de maya than*, son los llamados *ah pakbac* y *ah kaxbac*, los que arreglaban y concertaban los huesos y músculos mediante masajes que juntan, fijan y soldan (*pak*), algunas veces con la ayuda de emplastos (*paak'al bak*), como los elaborados con plantas medicinales (*pak'xiw*) calientes. El segundo especifica en su nombre (*kax*) la aplicación de vendajes y probablemente también de entablillados para inmovilizar las zonas fracturadas, fisuradas o dislocadas, entre otras afectaciones⁵ y acciones terapéuticas que ampliaremos en el capítulo VII.

El que conocía las virtudes de las plantas era llamado *ah ohel tu kinam xiuob*,⁶ quien reconocía los dones fundamentales de las yerbas para aliviar las enfermedades del hombre; mientras que el médico "curador de dolores de barriga" era llamado *ah kaxnac* o *ah kaxnak tii yaa nak*, literalmente "el que ata la barriga (*nac*)," que dentro de sus labores características tenía el aplicar "bizmas" o cataplasmas con ingredientes medicinales sobre el vientre; mientras que *ah pak xiu*, el "curador" era el que embarraba o emplataba yerbas en el cuerpo del enfermo, al igual que *ah pakdzah nabdzah dzac*, el que las untaba.⁷ *Ah mac ik*, por su parte, que podría traducirse aproximadamente como: "el que tapa o aplica cerradura al viento," era quien aliviaba con conjuros a los niños que tenían lleno de "aire" el vientre, de acuerdo a su traducción al español.⁸

³ *Diccionario de Autoridades*, I, p. 360.

⁴ *Bocabulario de maya than*, 1993, p.232.

⁵ Barrera, Vásquez, *et al.*, *Diccionario maya*, pp. 624, 627. *Bocabulario...*, 1993, pp.194, 303, Ciudad Real, *Calepino de Motul*, 1995, pp. 29, 39, 620.

⁶ En el capítulo de terapias veremos que su nombre incluye la sabiduría para reconocer el *kinam* o don solar de las yerbas.

⁷ *Diccionario de Autoridades*, I, p. 613. *Bocabulario de...*, 1993, pp. 222., *Diccionario de San Francisco* en: Barrera Vásquez, A., *et al.*, *Diccionario maya*, p. 627.

⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.29, 37, 425, 591.

No podían faltar las parteras y los parteros, valiosos socorristas en el difícil trance del nacimiento de los seres humanos (*ix alanzah* y *ah aalanzah*).⁹ Como recordaremos Landa decía que las comadronas eran “hechiceras” porque ponían debajo de la cama de las madres a la diosa Ixchel, reconocida por los indios como “la diosa de hacer las criaturas.”¹⁰

También se nombra de manera abundante en los documentos coloniales a los sangradores: *ah tok* y *ah tokyah*, el que sangra y el que sangra la ponzoña o el gran mal, respectivamente. Denominación en la que *tok* además de la acción de sangrar hace referencia al pedernal,¹¹ posiblemente por ser el material con el que se elaboraban finas flechas con las que los terapeutas extraían o punzaban a sus pacientes.

Los nahuas coloniales llamaban a los sanadores *ticitl* o *tepatiani* y había varias clases de ellos, con funciones similares a las de los mayas. López Austin nos menciona que, a su parecer, no existía una separación tajante entre unos y otros, y que los nombres correspondían a un tipo de actividad [quizá la aplicada de manera más común] y no a funciones médicas delimitadas, pues era frecuente que un individuo con poderes y personalidad especiales cumpliera varias funciones sociales.¹²

En la actualidad los yucatecos cuentan con diversos especialistas de la salud y la mayoría combinan varias de las labores mencionadas. Al curandero general se le llama *j'meen* [*ah men*], sacerdote maya que guarda las tradiciones del pueblo y tiene la amplia función de mantener el equilibrio entre las fuerzas del cosmos que interactúan en su comunidad. Es el líder espiritual en el que confía la gente y dirige diversos rituales importantes, además de los correspondientes a la sanación de las enfermedades, como los de la limpieza de las fuerzas negativas en los cultivos, los bautizos y las bodas mayas. Continúan siendo importantes los

⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 387. *Bocabulario...*, 1993, p. 506. “El término *X-alansaj* para las parteras perdió vigencia a partir de la época de independencia,” Güémez, M., “La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor,” en: *Mesoamérica*, pp.323-324.

¹⁰ Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1986, p. 58.

¹¹ Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 46, 724.

¹² Además de yerberos, sangradores, hueseros y parteras había quien restituía el *tonalli*; el “que sacaba algo a la gente” al aspirar con su boca, después de rociar y frotar al paciente con agua y yerbas medicinales masticadas; así como quien pintaba caracteres en el cuerpo antes de sangrar. El que curaba piquetes de alacrán con ligaduras y tabaco; el que pisaba a la gente con sus extremidades callosas calentadas en el fogón para curar el cansancio y el dolor de espalda; quien presionaba con las manos el pecho del enfermo; curaba con el aliento dolores de cabeza y refrescaba llagas al transmitirle aliento vital con la ayuda de la deidad del viento y “el que arrojaba los vientos y las nubes” para proteger a los niños de su influjo. Personas que podían utilizar sus poderes para el bien o el mal de los demás. Para mayores datos consultar a. López Austin, A., “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl,” en: *Estudios de cultura náhuatl*, VII, pp. 87-101, 107, 112.

yerbateros, parteras, sobadores y los hueseros; además de contar con personas dedicadas al alivio del “susto” y “la caída de la mollera,” entre otros, con una común combinación de funciones. Por ejemplo, hay yerbateros que son *j'meenes*, y los hueseros son generalmente sobadores, además de sobadores-hueseros-yerbateros, por citar algunas de las combinaciones.¹³

Entre los mayas tzotziles hay gradaciones o especialidades, de acuerdo a la importancia, prestigio y empleo ritual de los médicos. Por ejemplo el *ts'ak bak*, el *i'lol*, y el *me'santo*. El primero interviene en afecciones de los huesos, músculos y nervios, mientras que el segundo cura padecimientos de naturaleza fisiológica o psicológica, las enfermedades del espíritu y los males arrojados por otras personas, y el tercero, el de mayor relevancia, cura todo tipo de enfermedades y practica la revelación divina al entrar en contacto con un dios-oráculo para diagnosticar y curar.¹⁴

Médicos con poderes sobrenaturales

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto
se extendió su vista, alcanzaron a ver,
alcanzaron a ver todo lo que hay en el mundo.
Cuando miraban, al instante veían a su alrededor
y contemplaban en torno a ellos
las bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.
Las cosas ocultas las veían todas [...].

Popol Vuh, cap. II, 2002, p.104.

En la personalidad de varios médicos mayas del periodo colonial sobresalen los dones sobrehumanos con los que contaban. Virtudes especiales que les ayudaban a cuidar la integridad de los individuos de su comunidad y a salvaguardar sus entidades anímicas, frecuentemente en peligro, como ocurre también en la actualidad. La capacidad de protección del ataque de los habitantes de otros planos cósmicos que deambulaban por la tierra, así como del daño potencial causado por otros hombres que podían emplear sus virtudes de manera negativa, colocó a estos líderes en una posición destacada dentro de la sociedad indígena.

Los mayas actuales de Zinacantán admiran a los curanderos porque consideran que los dioses ancestrales y los santos cristianos se encuentran en continuo y estrecho contacto con ellos, les advierten sobre los peligros futuros y los ayudan o castigan si son negligentes en su

¹³ García, H., Sierra, S., Balam, G., *medicina maya tradicional*, pp. 185-187, 189-190.

¹⁴ Holland, W., *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 180, 199-200.

trabajo. Hay algunos que son tan poderosos que pueden compartir la carga de los pecados de los enfermos, mientras pelean para defenderlos, y actúan como abogados defensores de los zinacantecos ante los deidades para que les levanten los castigos. Pueden poseer una visión supranatural y por eso “ven bien,” de tal manera que detectan las almas de sus enemigos y las causas de la enfermedad.¹⁵ Cualidad que nos recuerdan la amplia visión de los primeros hombres de la creación, de acuerdo al *Popol Vuh*, a quienes los seres creadores decidieron que el corazón del cielo les echara vaho en los ojos para que se empañaran y alcanzaran a ver sólo lo que se encontraba cerca de ellos, por miedo a la competencia.¹⁶

Esta magnífica perspectiva también es adquirida porque ciertos individuos son capaces de ascender al cielo o descender al inframundo. Acciones esenciales en las labores de muchos personajes importantes de diferentes grupos del mundo y diferentes épocas, como los *tlacihque* y los *paini* nahuas de inicios del periodo colonial,¹⁷ o los famosos chamanes siberianos descritos por Mircea Eliade en el siglo pasado.¹⁸

En el *Ritual de los Bacabes* el terapeuta relata sus diálogos con las deidades y otros seres del cielo y del Metnal, con descripciones de los mismos y los lugares que habitan. Pareciera como si el especialista se transportara al Metnal para interceder por el paciente ante los causantes de los padecimientos, como lo hacen también los terapeutas zinacantecos para rescatar el alma de los enfermos atrapadas por las fuerzas del inframundo.¹⁹

El poderoso personaje del libro de conjuros podía retornar al origen del universo, al inicio de la marcha del tiempo, era capaz de incorporar como sus ayudantes a los muertos u otras entidades del oscuro mundo y celestes; o todo lo contrario, de alejarlos al aplicar exorcismos.

¹⁵ Laughlin, R., Karasik, C., *Zinacantán: canto y sueño*, pp. 8-22.

¹⁶ *Popol Vuh*, 2002, p.104, 107.

¹⁷ Los primeros eran adivinos que interpretaban las señales ocultas, como las del cielo. Realizaban viajes a otras partes del cosmos, podían ser curanderos y su consejo era muy estimado por los gobernantes. Se llamaban *tlacihque* y había varios tipos de ellos. Algunas veces podían llegar a ser (*papahuaque*), vivían aislados en los templos, célibes, en continuo ayuno y generalmente eran de edad avanzada. Los *paini* o mensajeros se transportaba a otros lugares del cosmos para conocer las causas de la enfermedad o localizar objetos perdidos con la ayuda de sus habitantes. Ya hemos hablado también en el capítulo anterior del Matlapouhqui, quien frotaba tabaco en sus manos y solicitaba la ayuda de las deidades para adivinar con ciertas medidas de su mano y el brazo del paciente, y hacía alusión a una escalera preciosa cuando pasaba la palma de su mano de abajo hacia arriba, o viceversa, cuando lo hacía al contrario posiblemente como símbolo del transporte del médico al cielo y el inframundo para aliviar al enfermo, López Austin, A., “Cuarenta clases de...”, pp.101-104.

¹⁸ Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, pp.14, 22-23, 92,155-156, 388, 389. De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, pp. 121-122.

¹⁹ Laughlin y Karasik, *op.cit.*, p. 22

Acciones que parece haber logrado al modificar su percepción cotidiana con el tañido del tambor, los cantos, el baile, además del consumo de tabaco, y quizá de alguna bebida alcohólica como el *balché*, el ayuno y el autosacrificio.²⁰

La entrada *ah uayxibalba*, descrita por el fraile Ciudad Real con su visión cristiana, como: “el brujo o encantador que habla con el demonio” quizá refiera al contacto de este tipo de personas con el lugar de los descarnados, con el señor de los muertos. El término *uay* que forma parte de su nombre, así como sus derivados, nos hablan del sueño, de lo que pasa de prisa como éste, de ver visiones y señales sagradas como entre sueños, medio dormido; o de recibir las en la vigilia al alterar su percepción con los métodos mencionados en el párrafo anterior. Estados asociados con la salida del ánima del cuerpo (o parte de ella), en los que se pensaba, y se sigue considerando en muchos grupos indígenas, que el alma de la persona puede transportarse hasta lugares lejanos de manera temporal y/o contactar con entidades de planos alternos del universo. Así los hechos sucedidos en la trayectoria onírica han sido considerados tan reales como los de la vigilia, y aprovechados por los especialistas para pronosticar el futuro con la ayuda de los mensajes divinos manifiestos en ella; además de servir este periodo para transformarse en elementos de la naturaleza, como en jaguares (*ah uay balam*) o zorras (*ah uaychamac*), como nos señala el *Calepino de Motul*.²¹

El fraile Margil de Jesús escribió una carta a principios del siglo XVII sobre los quichés de Suchitepéquez (Suchitepec), Guatemala, igualmente con el reflejo de la desaprobación franciscana, que señala que algunos indígenas podían transformarse en animales al decir unas palabras y dar cuatro vueltas. Era cuando se [...] veía que por la boca le salía el tigre, león o el animal que el maya quería volverse, su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos [...],” y entonces su ánima podía hacer fechorías, como robar las pertenencias de otros.²² El cura beneficiado de San Francisco Zapotitlán, intérprete de Margil, decía que los indios del pueblo de

²⁰ El insomnio, la meditación y autohipnosis, también contribuyen a lograrlo, De la Garza, M., *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 17. Métodos y labores que también ampliaremos en los capítulos siguientes.

²¹ *Diccionario de Ticul y Diccionario de la lengua maya* de Juan Pío Pérez, Barrera Vásquez, *Diccionario...*, pp.915-919. Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 48, 50, 152, 259, 745-747. Entre los tzeltales de Copanaguastla del principios del periodo colonial se diferenciaba el sueño común (*uayel*) del profundo (*zical uayel*); “el sueño que soñamos durmiendo” (*uaychil*); así como la visión que se tiene estando despierto” (*naalcitil*), término relacionado con la raíz *na*, que nos refiere a la acción de saber, de acordar, Ruz, M., *Copanaguastla en un espejo*, p.230.

²² Dupiech-Cavaleri, D., y Ruz, M., “La deidad fingida, Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704, pp.259-260.

San Bartolomé Mazatenango pensaban que los días *Kan* del año eran particularmente buenos para practicar hechizos y “transformarse en figuras de animales por pacto con el demonio” [es decir, con la venia de las deidades indígenas], y ya convertidos en animales eran capaces de matar a quien quisieran.²³



Personaje que se transforma en búho , Leonora Carrington, *El mundo mágico de los mayas*.²⁴

En el obispado de Chiapa y Soconusco también de finales del siglo XVII y principios del XVIII, Francisco Núñez de la Vega, su máxima autoridad religiosa, menciona que los naguales u hombres que podían transfigurarse, tomaban desde pequeñas formas de animales hasta astros. Eran muy valorados por los indígenas por su sabiduría, su talento para hacer pronósticos del futuro de acuerdo a los almanaques de sus libros, así como por sangrar y medicar, y coincide con los anteriores frailes en que se pensaba que podían emplear estos poderes para hacerle daño a otras personas.²⁵

Es posible que dentro de los personajes maya-yucatecos con grandes poderes registrados en nuestra documentación colonial como capaces de causar daño a otros individuos, denominados *ah pulyaah* y descritos como lanzadores de diversos tipos de enfermedades en el

²³ Saenz de Santa María, C., “Una revisión etnoreligiosa de la Guatemala de 1704, Según Fray Antonio Margil de Jesús,” en: *Revista de Indias* (165-166), pp. 471, 475.

²⁴ Publicación del INAH sin paginación.

²⁵ Núñez de la Vega, F., *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, C.P. IX, § VI y X, 1988, pp.754-757.

capítulo anterior,²⁶ hubiera algunos que emplearan sus virtudes en lo contrario, el alivio de las enfermedades de sus pacientes

Los tojolabales de hoy señalan que los curanderos, entre otros personajes, pueden convertirse en distintos elementos de la naturaleza, y se lo deben a su *wayjel*, es decir, a la posibilidad de tomar diferentes formas, como animales o elementos de la atmósfera. Dependiendo del poder del individuo es el número de *wayjeltik* que posee. Un curandero débil puede asociarse con un gato de monte y uno poderoso con un jaguar o una culebra.²⁷ *Wayjel* o *uay* entre los mayas yucatecos y chiapanecos, también refiere a la transfiguración temporal en fauna, bolas de fuego, rayos, torbellinos, arcoiris o cometas con potencial de curar y proteger a los hombres, o todo lo contrario, de emplearlo para su propio servicio y dañar a quienes desee.²⁸

El terapeuta del *Ritual de los Bacabes* se nos muestra como un hombre talentoso para lidiar con los causantes de males particularmente riesgosos, como ciertos aires personificados, lo cual implicaba tener poder y valor especiales. Por ejemplo, en el conjuro para la “obstrucción del fundamento con taponeamiento del aire,” que pareciera involucrar más allá de un estreñimiento severo en el paciente, el médico señala el miedo que le provocó el ser maligno causante del mal hasta después de haberlo enfrentado, agredido y atrapado, cuando ya sintió el temor de su adversario. Al igual que en el combate a las contagiosas y peligrosas viruelas, cuando descubre que no había logrado dormir a su adversario como había pensado, lo cual lo hace gritar: “¡Ay, aún no! Aún no se ha dormido. Aún no se ha recogido, ¡ay, no, no!...”²⁹

Las mujeres también eran capaces de llevar a cabo labores terapéuticas que implicaban poderes particulares. Posiblemente accedían a ello quienes demostraran tener una personalidad y dotes especiales, una vez que pasara la menopausia, cuando ya no tuvieran ciclos de impureza de los periódicos sangrados y el parto; tal como se requiere para ser comadronas en varias comunidades chiapanecas en la actualidad, quizá por el peligro que implica el “calor” que

²⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.41. Sahagún también comentaba lo mismo al respecto de los nahuas antiguos, pues señalaba que los nagueles podían utilizar sus dones tanto para el bien de los integrantes de su sociedad como para hacerles daño, Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1989, p. 904. Los mayas recibieron una fuerte influencia náhuatl en el periodo Posclásico. “La palabra naguele, al parecer, designaba a todo hombre con poderes sobrenaturales de transformación y videncia,” De la Garza, *Sueño y...*, p. 36.

²⁷ Campos, T., “El sistema médico de los tojolabales,” en: *Los legítimos hombres, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, pp.174-175.

²⁸ De la Garza, *Sueño y...*, p. 36.

²⁹ *Ritual de los Bacabes*, 1987, p. 343.

la parturienta y la menstruante emanan, pues pueden enfermar a sus semejantes.³⁰ Ciudad Real describe a *ah talcal* como el: “médico o médica que descarada, insolente y atrevidamente ofende a dios, quebrando [o abriendo] las agallas [o amígdalas] de la garganta;”³¹ que con el término *tal* de este título, difícil de traducir, también podrían haberse visto involucrados en un oficio benéfico o nocivo para la sociedad, como veremos a continuación.

Para analizar las labores de *ah talcal* necesitamos recordar que *cal* significa garganta, cuello, voz, nos habla de la “fuerza y poder para hacer algo,” así como de la vinculación de esta región con la energía anímica de los seres humanos, con su pérdida o reincorporación al cuerpo de las personas, y punto de recepción de los hechizos.³² *Tal* y *talel*, por su parte, refieren a lo que viene o va, a “hacer venir o traer de otra parte” “algo,” al igual que a la acción de tocar o palpar (*talah*). Se vincula con lo misterioso, solemne, difícil e intrincado, “en buena y en mala parte” (*talán*), como señala el fraile Ciudad Real; así como con una persona respetable y honesta (*talán*); o todo lo contrario, con alguien malo, siniestro y ladrón (*ah talach*).³³ De acuerdo a lo anterior, y aun cuando sólo podemos especular, diremos que tal vez este sanador tenía poderes sobre las fuerzas anímicas que podían entrar o salir por la garganta de los individuos, por donde también se introducían los seres que causaban enfermedades, como los males lanzados por otras personas. De esta manera si el especialista se avocaba al bien de la comunidad, cabe la posibilidad de que sus acciones se encontraran en sajar o punzar dicha región para dejar salir el mal del afectado, y además lograr con sus conjuros “hacer venir o traer” la entidad vital, o la parte que había sido perdida por su paciente. Quizá podía lograr que regresara al lugar al que pertenecía con la fuerza de su poderoso pensamiento y el tacto virtual o directo de sus manos. En su aspecto negativo, *ah tal cal* podía atacar la garganta de la víctima con el fin de robar su energía para incrementar sus poderes y causarle daño.³⁴

La invocación a las deidades mayas en las terapias curativas de todos los médicos mencionados parece haber sido imprescindible para lograr el alivio del enfermo, ya fuera en menor o mayor grado, lo cual dificulta muchas veces la delimitación de las labores de los sacerdotes y las de los especialistas en medicina con grandes poderes. Línea divisoria que,

³⁰ Nájera, M., *El umbral hacia la vida*, p.113.

³¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 44. *Diccionario de Autoridades*, III, p. 460.

³² Ver capítulos I: “La garganta-cuello: “talón de Aquiles” maya.”

³³ Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 105, 692; Barrera, *Diccionario...*, pp. 765-766.

³⁴ Sahagún señala, por ejemplo, que algunos brujos nahuas se comían los corazones de sus víctimas, Sahagún, *op.cit.*, p. 905, para robarle su entidad anímica.

como veremos en el próximo apartado, podría haber sido bastante flexible o quizá inexistente en algunos casos.

Los sacerdotes y la salud del grupo

La intermediación que ejercían los sacerdotes entre los hombres y las deidades era de suma importancia en la vida de los mayas para solicitar a los seres supremos buenas cosechas, caza, pesca y el mantenimiento de la paz, entre otras cosas, y no cabe duda que su participación en la prevención y combate a las enfermedades a través de los rituales que realizaban de manera privada y pública fue fundamental. En la *Relación de Cansahcab*, por ejemplo, se menciona la realización de sacrificios para solicitar la salud de los integrantes de su grupo.³⁵ Su conocimiento del calendario y de las malas influencias cíclicas permitía que mediante la adivinación y la interpretación de los designios divinos, la comunidad tomara las medidas necesarias para recibir las de la mejor manera posible, como en los días aciagos, o en los años nuevos que empezaban con *kan*, cuando había que realizar ciertas ceremonias para evitar enfermedades específicas para ese periodo.³⁶

En varios trabajos de investigación sobre los mayas coloniales yucatecos se señala que los médicos eran también sacerdotes, de manera general, pero vale la pena hacer algunas especificaciones y delimitaciones posibles sobre la participación de estos líderes en el mantenimiento de la salud y el combate a las enfermedades de acuerdo a los documentos estudiados, aun cuando estos datos se nos presenten de manera escasa y no tan clara como desearíamos. Cabría preguntarnos, por ejemplo, si estos personajes tendrían el tiempo suficiente para cumplir con todos los aspectos religiosos y prácticos que involucraban las terapias curativas y preventivas para los habitantes de su comunidad, además de otras tantas labores que implicaba el sacerdocio.

Empezaremos por la unificación médico-sacerdote que encontramos en la divinidad suprema de los mayas yucatecos, pues de acuerdo a Landa ellos consideraban que el primer sacerdote fue Chinchau-Itzamná;³⁷ mientras que Lizana señala que Itzam [N]a T[h]ul era el oráculo que sanaba a los enfermos y resucitaba a los muertos tocándolos con la mano.³⁸ Era el gran sabio que conocía todos los secretos para generar la vida y los conocimientos cósmicos

³⁵ *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, I, 1983, p.110.

³⁶ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 64.

³⁷ Landa. *op.cit.*, p. 92.

³⁸ Lizana, B, de, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, 1973, pp. 62-63.

sagrados (*its*).³⁹ En el *Ritual de los Bacabes* también se le menciona como el gran médico Itzam Na, y al ser representada esta divinidad por el terapeuta indica: ¿Acaso soy yo el gran curandero que cierra las heridas? He aquí mi tarea. Fue por ello que llegué hasta acá para destrozarte la dolencia, para derramar la dolencia.”⁴⁰



Itzam Na, el gran- médico sacerdote. Incensario de Dzibanché, tomado de: Nalda, E., López, J., "Investigaciones arqueológicas en el sur de Quintana Roo," *Arqueología Mexicana* III (14), p.23.

Al inicio del periodo colonial había varios tipos de jerarquías sacerdotales accesibles solamente a los de origen noble. Por ejemplo, Landa menciona que: "[...] abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año, y los declaraba a los presentes y predicábales un poco encomendándoles los remedios [...]."⁴¹ Soluciones que podrían implicar un amplio espectro de males, como las hambrunas, sequías, epidemias o guerras, que requerían de rituales, ofrendas, ayunos y sacrificios especiales.

De las cuatro citas de los médicos mayas realizadas por Landa, tres son incluidas junto con la labor de los sacerdotes en el mismo párrafo, brindándoles de esta manera un gran estatus dentro de la sociedad maya, y también se menciona a los médicos en el capítulo correspondiente a las diferentes actividades productivas realizadas en Yucatán, sin ningún énfasis en su liderazgo. Es decir, algunos de ellos no participaban del gran poder sacerdotal.

En una celebración el fraile aparentemente unifica en una sola persona a algunos tipos de sacerdotes, pues dice que en el mes *Uo*: "[...] se comenzaban a aparejar con ayunos y las demás cosas para celebrar la fiesta, los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que eran todo

³⁹ Sotelo, L., "Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo," en: en Garza, M., de la, Nájera, M., *Religión maya*, p. 84.

⁴⁰ *Ritual de los...*, 1983, p. 383.

⁴¹ Landa, *Relación de las...*, 1936, pp. 92.

uno.” Pero esta fusión no queda muy clara, pues líneas adelante, en el mismo apartado, parece señalar que al día siguiente eran los primeros, asistidos por los chaces o ayudantes de los sacerdotes,⁴² quienes pronosticaban los sucesos por venir mediante las suertes, y proporcionaban el incienso, posiblemente a los médicos con poderes sobresalientes, para que lo ofrendaran en el brasero del fuego nuevo, con el fin de adorar a las deidades de la medicina. Sacaban los curanderos los ídolos y otros objetos de sus bultos sagrados que empleaban para sanar a los enfermos, como las piedras de adivinar, para que fueran cubiertas con un betún color azul turquesa que servía para purificarlos (mundificarlos). Entonces los sanadores procedían a ejecutar un baile en honor a dichas divinidades con la parafernalia médica, para finalizar el evento con una borrachera en la que se especifica que no participaba el líder sacerdotal.

[...] se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mujeres, y los sacerdotes echaban el demonio; hecho lo cual, sacaban los envoltorios de sus medicinas [parafernalia médica] en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa *Ixchel*, y así a esta fiesta llamaban *Ihcil Ixchel*, y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *am* y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían *Itzamna*, *Citbolontun* y *Ahau Chamahez*, y dándoles los sacerdotes el incienso, lo quemaban en el brasero del fuego nuevo, entre tanto los *chaces*, embadurnábanlos con otro betún azul como el de los libros de los sacerdotes. Hecho esto envolvían cada uno las cosas de su oficio y tomando el envoltorio a cuestras bailaban todos el baile llamado *chan-tun-yab*. Acabado el baile se sentaban de una parte los varones y de la otra las mujeres, y sorteando la fiesta para el otro año, comían de los presentes y emborrachábanse muy sin asco, salvo los sacerdotes que dizque habían vergüenza y guardaban el vino para beber a solas y a su placer.⁴³

El vicario de Peto, Antonio de Arroyo, señalaba la organización religiosa del pueblo de Calotmul en 1596 dirigida por Juan Puc, *ah Kin May* quien tenía en su poder numerosos códices y realizaba ceremonias periódicas, algunas de ellas públicas y en templos distantes. Decía también que cada una de las cuatro parcialidades o barrios de los pueblos [*cuchtee*] se encontraba a cargo de un *ah kino'ob* [o sacerdote solar], quien contaba con libros que le servían para la realización de sus propios sacrificios y rituales, y su vestimenta iba de acuerdo con los colores cardinales mayas. Todos ellos eran ayudados por las sociedades de vecinos para la adoración de ídolos y les pagaban sus servicios con cacao, piedras coloreadas, pavos, maíz y

⁴² Los *chaaco'ob* eran cuatro ancianos elegidos en el primer mes del año maya para ayudar a los sacerdotes, por ejemplo, en la preparación de las pelotillas de incienso, en la conformación del espacio sagrado al sentarse en las cuatro esquinas cardinales unidos por un cordel, , pp. 39, 49, 89-90, 92.

⁴³ Bracero del fuego puesto que esta fiesta se hacía en agosto, poco tiempo después del inicio del año maya, Landa, *Relación de las...*, 1936, pp. 64, 92, 94.

chiles, además de recibir honorarios extras para la realización de rituales privados en casas o milpas.⁴⁴

El *ah kin may* era el sacerdote más relevante de la provincia, por lo que solamente oficiaba en los ritos más importantes, mientras que cada *ah kin* representaba y encabezaba los de las familias que conformaban su comunidad. Además había sacerdotes especialistas en sacrificios humanos (*ah nakom*) y profetas (*chilam balam*).⁴⁵

Landa decía que el gran sacerdote *ah kin may* era el albergue de los conocimientos, elaboraba los preciados libros que los transmitían, atendía los templos, preparaba a otros sacerdotes, los examinaba para determinar si eran capaces de desempeñar este tipo de labor, y los asignaba a las diferentes poblaciones de la provincia. Ellos contaban con indígenas que trabajaban para su beneficio y los señores mayas les tenían gran respeto por sus sabios y esperados consejos, por eso les rendían tributo, al igual que los sacerdotes de los pueblos. Su lugar lo podían ocupar miembros cercanos de su familia, a quienes enseñaban sus ciencias, así como a leer y escribir los libros:

A estos sacerdotes los "...llamaban *Ah Kin May*, y por [otro] nombre *Ahau Can May*, que quiere decir el (gran) sacerdote *May*, que era muy reverenciado de los señores, el cual tenía repartimiento de indios y que, además de las ofrendas, los señores le hacían presentes y que todos los sacerdotes de los pueblos le contribuían; y que a éste le sucedían en la dignidad sus hijos o parientes más cercanos, y que en esto estaba la llave de sus ciencias, y que en éstas trataban lo más, y que daban consejo a los señores y respuestas a sus preguntas, y que (las) cosas de los sacrificios pocas veces las trataban si no (era) en fiestas muy principales o en negocios muy importantes; y que éstos proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias, y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; [además] atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas. Que enseñaban a los hijos de los otros sacerdotes y a los hijos segundos de los señores que les llevaban para esto desde niños, si veían que se inclinaban a este oficio."⁴⁶

Las últimas líneas nos señalan que los *ah kin may* transmitían su sabiduría a los hijos de los sacerdotes desde pequeños, y también a los de los señores, en los casos en que tuvieran características especiales para dedicarse al oficio de sacerdote, referentes posiblemente a una

⁴⁴ AGI, México, 294, "Testimonio de Don Diego Uz, cacique del pueblo de Calotmul," 15 de enero de 1597, 4ff.; de Diego Chan, Gobernador de Tzucacab, 4ff. y de Luis Dzul, maestro de capilla y escribano de Calotmul, 3ff., Chuchiak, J., *The indian inquisition and the extirpation of idolatry: the process of punishment in the Provisorato de indios of the diocese of Yucatan, 1563-1812*, pp.426.

⁴⁵ El *halach uinic* y el *batab* cumplían con funciones civiles y religiosas, Quezada, S., *Pueblos y caciques*, pp.41-42. Landa señala en el apartado que refiere a los oficios de los sacerdotes que "los nacomes eran dos labores: el uno perpetuo y poco honroso porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras fiestas, que duraban tres años. Este otro de mucha honra," Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 49.

⁴⁶ Landa, *op.cit.*, pp. 14-15.

inteligencia y sensibilidad particulares, un adecuado influjo en su persona por el día de nacimiento, o bien por llegar a la vida con ciertas discapacidades físicas, de las que hablaremos líneas adelante.⁴⁷

Parece posible que *ah kin may* recibiera ese nombre porque gran parte de su sabiduría se encontrara en la adivinación y la consulta a los seres de otros planos cósmicos, como las divinidades y los ancestros, con la ayuda de grandes cantidades de tabaco (*may*), ya fuera fumado o mascado con cal para intensificar los efectos narcóticos que le ayudarían a alcanzar el éxtasis.⁴⁸

En la mencionada carta que describe a los sacerdotes quichés de Suchitepec elaborada a principios del siglo XVII, Margil de Jesús nos brinda valiosa información sobre su labor médica y la de sus ayudantes. El fraile establece paralelos jerárquicos entre ellos y los sacerdotes católicos, por supuesto, con desprecio, y comenta haber visto: “[...] tres “papas” ciegos, treinta “obispos” y seiscientos y tantos coadjutores o *ah cunes*.” Decía que a los primeros los “veneraban como a grandes santos y profetas sucesores de sus antiguos, porque eran el archivo de todas sus costumbres y ceremonias antiguas. A éstos iban a preguntar si tal o tal enfermo moría o no [...]” Los máximos líderes predecían las influencias del año benignas y malignas, de acuerdo al calendario maya, con el fin de llevar a cabo con éxito diversas actividades como el matrimonio, la determinación del nagual que les correspondía a los recién nacidos [es decir, la influencia otorgada por las deidades de acuerdo a su fecha de llegada al mundo]; además de fijar las celebraciones que debían ser realizadas. Los “papas” nombraban a los “obispos” de cada pueblo, quienes además de auxiliarlos a bautizar y casar, confesaban a lo largo del año, y en tiempos desafortunados, como cuando había pestes o sequías, y se juntaban con sus súbditos a adorar al “Señor del Monte.” Los “obispos” también dirigían las ceremonias mencionadas, adivinaban con piedras y bendecían las casas nuevas y los cultivos, pero las confesiones podían remitirlas a los ayudantes *ah cunes* que habían seleccionado ellos mismos. En algunos pueblos podía haber hasta ocho obispos, quienes “[...] tenían sus parcialidades, de manera que en donde había dos, uno cuidaba la mitad del pueblo y el otro la otra mitad, con sus coadjutores o *ah cunes* [...]” y trabajaban de manera independiente.⁴⁹

⁴⁷ Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp.242, 246.

⁴⁸ De la Garza, *Sueño y...*, p. 149. Tema que ampliaremos en el siguiente capítulo.

⁴⁹ Al final de la visita a la región se habían encontrado cinco papas y mucho más de 600 *ah cunes*, Saenz, *op.cit.*, p.231, Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp.231, 245-246.

Margil decía que los *ah cunes* daban a los enfermos medicinas, para él “hediondas,” y cuando alguien se enfermaba llamaban al *ah cun* de su parcialidad o barrio. Lo primero que hacían era confesar al paciente para saber a qué deidad maya se había ofendido, para entonces llevarle ofrendas a través del *ah cun*, y si se lograban su perdón, entonces se aliviara; además de sangrar la parte doliente del afectado para que saliera el mal. Eran muy estimados por sus logros, por lo que acudían a ellos también pacientes que no eran indígenas,⁵⁰ a pesar de que, según el fraile, no faltaba quien exigiera “los favores” de las mujeres que curaban con la amenaza de provocarles enfermedades si no accedían a sus peticiones.⁵¹

En el *Calepino de Motul* encontramos algunos personajes femeninos, y masculinos denominados con nombres similares a los de los ayudantes de los sacerdotes quichés, pero no hay datos que refieran a su ejercicio como médicos. Ciudad Real sólo dice que *ah cunyah*, *ah cunal than* e *ix cunal than* eran “encantadores(as) o hechiceros(as) que saben hechizos.” Títulos que nos hablan de individuos que dominaban conjuros y palabras poderosas (*cun* y *than*), que bien podían haber servido para aliviar enfermedades, entre otras labores. *Ah cunil cizin*, por su parte, tachado por el fraile como “encantador o hechicero que trata con el demonio,” tenía el don de conjurar a *Cizin*, la deidad de la muerte⁵² con la que debía negociar con frecuencia en caso de querer curar a sus pacientes; mientras que los *ah cunal can*, *ceh*, *balam*, empleaban encantamientos para hechizar animales como culebras, venados o jaguares. Es decir, los podían dominar para que no les hicieran daño y quizá para que les transmitieran sus virtudes. Las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación Yucatán* hablan del influjo de ciertos individuos sobre las serpientes, quienes poseían conjuros para prevenir sus ataques.⁵³

Es posible que los sacerdotes mayas más importantes, los *ah kin may*, realizaran además de los importantes rituales íntimos y públicos, ciertas ceremonias curativas individuales y especiales para los pacientes de la alta jerarquía, como un *halach uinic*, en casos en los que la gravedad del padecimiento lo ameritara. Por ejemplo ante el peligro de que perdiera una de sus “almas” y/o se le hubiera introducido un “ser maligno” que requiriera de una persona poderosa, capaz de interpretar los designios sagrados y de intermediar entre los dioses y el enfermo.

⁵⁰ Posiblemente se sangraba con el objeto de drenar tumoraciones infectadas, Dupiech-Cavaleri y Ruz, *op.cit.*, pp.246-249.

⁵¹ Saenz, *op.cit.*, pp. 492-493. 246-249.

⁵² Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, p.17. Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 321.

⁵³ “Relaciones de Valladolid,” en: *Relaciones histórico...*, I, 1983, p. 80.

Si el afectado era el *batab* u otro personaje sobresaliente, probablemente era atendido por el *ah kin* más reconocido de la población y en ocasiones quizá también participaría al *ah kin may*. En los casos difíciles podrían unir sus esfuerzos los especialistas más poderosos de la provincia, y hasta aquellos de gran fama que vivieran en comunidades tan lejanas como las que se encontraban en las zonas sin conquistar.⁵⁴ Para los numerosos *macehuales*, o gente común, por su parte, los indicados podrían haber sido los *ah kino'ob* de las parcialidades que les correspondían, y de manera excepcional tal vez los asistirían otros más poderosos.

Cuando fueran solicitados los servicios de los sacerdotes, por lo complicado de los casos, posiblemente fuera necesario complementar las acciones más prácticas de la terapéutica y el seguimiento del paciente con la participación de ayudantes, como lo hacían los *ah cunes* quichés, o con la de los especialistas de la población como los hueseros y yerbateros, quienes en ocasiones podrían haber sido también las primeras instancias a las que hubiera acudido el enfermo. Se infiere lo anterior dada la dificultad que suponemos tendrían los sacerdotes para dedicarse a tratar los padecimientos de los miembros de su comunidad de manera individual, en cuanto a la aplicación de masajes, lavativas, bebidas, baños, etcétera; además de la búsqueda de los remedios medicinales, la preparación de los mismos y el seguimiento del paciente.

Las actividades de los sacerdotes en los templos, el desarrollo del difícil arte de purificación para que los dioses los asesoraran con las mejores soluciones a problemas de diversa índole; idear los conjuros, escribirlos y realizar ceremonias públicas y en su intimidad, tanto preventivas como de remedio de males; el desarrollo de meditaciones, rezos, ayunos, abstinencias, sacrificios, autosacrificios, la enseñanza y el aprendizaje de los preceptos y conjuros, y en los niveles más altos, hasta asesorar a los gobernantes en distintos temas, deben haber sido suficientes para mantenerlos ocupados. Podría ser que a mayor contacto con las divinidades y sabiduría, mayor fuera el asilamiento requerido por el *ah kin may* (por lo menos de manera periódica) y mínimo con otros humanos que atendieran sus necesidades básicas, o los gobernantes, quienes debían tomar ciertas medidas de precaución, como no mirarlo a los ojos, pues como recordaremos, podrían ser dañados por su excesivo "calor solar" (*kinam*). Quizá sólo lo verían las gentes del pueblo de lejos y en las ceremonias públicas.

Parece posible también que a inicios del periodo colonial, en una sociedad con una estructura tan organizada, existiera una división de labores muy definida que permitiera el óptimo

⁵⁴ Los magos nahuas coloniales se unían hasta en grupos de diez en casos extremos como las sequías o las pestes, López Austin, "Cuarenta clases de...", p.100.

desempeño de las funciones tanto del sector religioso, como del médico práctico, entre otras especializaciones; aun cuando con frecuencia ambos campos estuvieran íntimamente relacionados. Esto no quiere decir que hubiera terapeutas que prescindieran de plegarias, rezos y ofrendas para obtener la venia de las deidades. Cualquier médico debía cumplir con esta base fundamental para gozar de cualquier tipo de bienestar, pero es de suponer que habría grados de contacto con lo sagrado. Como hemos visto, en ocasiones difíciles se requería de la intervención de personajes con dones sobresalientes otorgados por las divinidades, quienes debían disponer del espacio y el tiempo necesarios para mantener y acrecentar sus poderes para el bienestar del grupo al que pertenecían.

Landa decía al respecto del conocimiento de la escritura y de la sabiduría en general que en tiempos anteriores no solamente los sacerdotes, sino también “[...] algunos señores principales sabían de estas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados, aunque no las usaban en público.”⁵⁵ Quizá hubo algunos médicos que llegaron a ser sacerdotes, o que cubrieron este tipo de labores por su sobresaliente personalidad y trascendentes recomendaciones sobre diversos aspectos de la vida, aun cuando por herencia o por destino, de acuerdo a su nacimiento, no le hubiera correspondido ocupar este lugar dentro de la sociedad. Es decir, tal vez la estratificación social por línea familiar, tan importante entre los mayas e influyente en el nivel de participación, designación de actividades y categorías de los especialistas que intervenían en la curación de las enfermedades fuera de manera ocasional alterada. Probablemente de manera oficial sólo los sacerdotes de origen noble, y en algunos casos excepcionales, hasta personajes humildes con dotes especiales hubieran tenido acceso a los conocimientos necesarios para enfrentar a las fuerzas del cosmos que ponían en mayor riesgo la esencia inmortal del hombre.

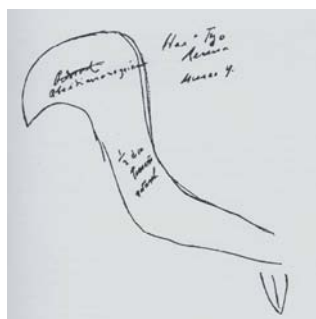
Parece posible también que la síntesis en las labores sacerdotales, terapéuticas, y hasta gubernamentales en una misma persona, se hubiera dado cada vez con mayor frecuencia con el avance del periodo colonial, conforme los españoles iban ejerciendo más control en las zonas conquistadas y se presentaban cambios en la estructura social con la que contaban los mayas al inicio de la invasión, ante la caída de muchos dirigentes indígenas de la cima de la pirámide. Es decir, se fue reduciendo la alta jerarquía, y tal vez los líderes que quedaron, o que sucedieron a los anteriores, como los *batabes*, asumieron papeles que antes eran destinados a varios

⁵⁵ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 15.

especialistas, principalmente los que habían demostrado interés por las ciencias, en la lucha por ocupar los escasos espacios que dejaba la nueva organización. Cambios que no se presentaron de manera rápida, ni en todos los lugares, pues como hemos visto, las transformaciones en la diferenciación social fueron lentas por el mantenimiento de la cohesión de los pueblos.

Como recordaremos el autor del *Ritual de los Bacabes*, manuscrito sobre encantamientos medicinales con el antiguo lenguaje esotérico de *Zuyúá*, menciona varias veces un hacha que utilizaba en algunos de los encantamientos para sacar el mal, lo cual era indicador de su rango, como los *Batabes*, “Los-del-hacha” de los poblados y *Halach Uniques*, de acuerdo a los libros *Chilam Balam*.⁵⁶ Posiblemente él fue también sacerdote y un ejemplo de la fusión de labores que se fue dando con el paso del tiempo.

En los *Recetarios de indios* se encuentra el dibujo de un hacha con la palabra “pedernal” tachada y abajo de ella “obsidiano negrísimo,” con otras afuera que dicen: “Hai o Tzo” que podrían referir a *Ah tzok yah*: “curandero,” como señala Birman,⁵⁷ o quizá “el que pone fin (*ts’ok*) al mal,” en un juego de palabras como firma y punto final del recetario, que al igual que en el libro de encantamientos significaría posiblemente la participación de un miembro de la nobleza, al menos en parte de la información otorgada.



Hacha dibujada en los *Recetarios de indios en lengua maya*, tal vez a manera de firma de uno de los escritores participantes que denote un alto rango, como un batab.

El título del mencionado *ah men* yucateco actual quien representa la síntesis sacerdote-médico, realiza adivinaciones para determinar las mejores soluciones a los problemas de los integrantes de su población, intercede ante las deidades, enfrenta a los espíritus malignos, trata de modificar factores negativos como el clima; así como de aliviar enfermedades, es utilizado por varios investigadores para señalar a los terapeutas del siglo XVI-XVIII. Sin embargo, es

⁵⁶ Barrera, V., A., Rendón, S., *El libro de los libros de Chilam Balam*, pp. 131, 132,137.

⁵⁷ Pérez, P., *Recetarios de indios en lengua maya*, 1996, pp. 51,54.

necesario apuntar que para el periodo colonial sólo hemos encontrado esta denominación en el “Índice alfabético de las enfermedades que se mencionan en varios recetarios de indios” que, como hemos visto, es una recopilación realizada a mediados del siglo XIX que incluye información más antigua. En él se señala en una ocasión a los que saben de las yerbas como “*menob*” al indicar que cierta planta medicinal recibe diferentes nombres de acuerdo al especialista (*helen helan u kaba tu menob*), y la cita se encuentra cerca de una palabra que incorpora la letra “j” que sería usada comúnmente hasta el siglo XX.⁵⁸ Así, podría ser posible que estos párrafos marcaran novedosas expresiones del lenguaje maya del siglo XVIII a través de las aportaciones o adaptaciones personales de los compiladores: Pío Pérez y Berendt, como se observa en varias partes del texto.

Ah men aparece en los vocabularios maya yucatecos coloniales como “maestro o artífice de cualquier dote u oficio.” Así, entonces, hay maestros o expertos zapateros, organistas, sastres, canteros, etc, denominados cada uno como *ah men*. En el *Diccionario maya* dirigido por Barrera Vásquez se incorpora el término *ah men* a partir de su cita en los documentos de Ralph Roys,⁵⁹ pero al revisar las publicaciones de dicho investigador veremos que solamente lo menciona al referirse a los estudios de Redfield y Villa Rojas realizadas en pueblos mayas del siglo XX, y no en las correspondientes al periodo colonial. En los textos consultados para este trabajo, el término que abunda en todos ellos para señalar de manera general al médico es *ah dzac* y a veces *ah dzac yaah*, el que cura, el que medica y el que sana el mal, respectivamente, como señalamos al inicio de este capítulo.

Designación del oficio y enseñanza médica

Hemos visto que en los libros *Chilam Balam* se menciona que la capacidad de curar es un regalo divino otorgado a partir del día del nacimiento de la persona. En el de *Kaua*, se indica que los niños que llegan al mundo en el día *Caban* [el que hace resonar la tierra] cuyo símbolo es el carpintero, serían juiciosos comerciantes o sangradores. En la alternativa médica pareciera establecerse un paralelo entre este pájaro de intenso color rojo en parte de su cuerpo, que agujera los árboles para extraer animales de su tronco, y la punción del médico que perfora la piel del paciente para sangrar y sacar al mal causante de la enfermedad. También podía dirigirse

⁵⁸ Pérez, *op.cit.*, p. 220.

⁵⁹ Barrera, *et al. Diccionario...*, p. 520.

al oficio de sangrador o curandero quien naciera en el día *Edznab* [lanceta afilada]⁶⁰ del pájaro *motmot*⁶¹ o *toh*, con virtudes de valor y salud.⁶²

Ambos signos se relacionan con el poniente en los documentos,⁶³ punto cardinal de acceso al lugar de la muerte, quizá por la capacidad de los poderosos terapeutas de transportarse a este oscuro plano cósmico para interceder por sus pacientes ante la deidad de la muerte y sus descarnados súbditos; y también se asocia a estos pájaros con el inframundo en leyendas.⁶⁴ Algunos mayas actuales consideran que el canto del *toh*, es augurio de muerte para quienes lo escuchan.⁶⁵ Quizá las vinculaciones del Metnal con el *toh*, tan elegante y vistoso como los trajes de los sacerdotes, le fueron atribuidas, en parte, por su hábito de anidar en las bocas de las cavernas, en los pozos y en los cenotes, lugares frescos y oscuros concebidos como portales de acceso al mundo subterráneo;⁶⁶ así como en los vestigios de templos que habitaron los antepasados.



El nacimiento en un día con símbolo del pájaro *toh* (*Eumomota superciliosa*) y carpintero (*Melanerpes pygmaeus*) propiciaba el destino de la persona como médico.⁶⁷

⁶⁰ Barrera, *op.cit.*, p. 164.

⁶¹ Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kahua*, 2002, p.104.

⁶² Barrera, V., A., *Horóscopos mayas*, pp. 17-19, 27.

⁶³ Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 187, 194.

⁶⁴ Una de ellas: el carpintero fue llamado por Chaac para golpear con su pico la roca de la única montaña, la parte más débil, para que la deidad la rompiera con sus rayos, y el hombre pudiera penetrar a las entrañas de la tierra a tomar la semilla del maíz, regalo de ITzamná, (www.enla buhardilla.com/mitologiamericana/leyendas/tabid/89/default.aspx?). De ahí quizá el nombre Caban, "el que resuena la tierra con su fuerte pico." Al *toh*, por su parte, los dioses le encargaron la labor de llevar las almas de los muertos a su última morada, Juan Huchín, guía de las cavernas de Loltún, febrero del 2008, Víctor Murillo, *com. pers.*

⁶⁵ Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, p. 234,

⁶⁶ Al igual que todos los agujeros de la tierra, hasta los que albergan a los tubérculos son concebidos como caminos al inframundo, Quintanilla, A., "El dilema de Ah kimsah k'ax, "el que mata el monte: Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán," en: *Mesoamérica* (39), p. 273.

⁶⁷ Toh: www.mangoverde.com/birdsound/picpages/pic01-10-4.html; ilustración de carpintero: Cornelio Castillo en: Chávez, M., *Dzibilchaltún, flora y fauna*, p.83.

En muchas comunidades indígenas mesoamericanas de la actualidad las influencias de los días del calendario son pautas importantes para ejercer los oficios de los individuos. Entre los quichés de Momostenango el nacer bajo el influjo de ciertos días hace que reciban un alma especial llamada “relámpago” (*coyopa*), que los hace capaces de percibir mensajes del mundo sobrehumano en su propio cuerpo, pues se mueve a través de su sangre y músculos, como si la sangre hablara.⁶⁸ Los niños que llegan al mundo en los días *bats* y *kiej* tenderán en su futuro a ser médicos, y en algunas poblaciones como Chuchexic, Guatemala, hay ocasiones en que una persona que va a consultar a un curandero para averiguar la causa de su enfermedad, tiene como respuesta que en el calendario está escrito que él debe ser médico, pero como no ha acatado su destino, se encuentra enfermo por castigo divino, y se considera que hasta que acepte este designio recuperará su salud.⁶⁹

Entre los nahuas coloniales una disfunción o característica especial detectada en el nacimiento, o poco después del mismo, también podían otorgar a ciertas personas poderes sobrenaturales. Por eso De la Serna en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, del siglo XVII, observó que cuando a los niños eran ciegos o les faltaban las piernas decían los indígenas que “se le dio aquella gracia de curar.” Idea con la que parece posible que los mayas hayan concordado porque encontramos representaciones prehispánicas de enanos y jorobados con poderes especiales en manifestaciones plásticas y en leyendas de esta cultura.⁷⁰ Recordemos que los sacerdotes quiches más importantes de Suchitepéquez, de principios del siglo XVII, eran descritos por Margil de Jesús como carentes de vista.⁷¹

Este fraile también nos decía, en cuanto a la enseñanza, que los sacerdotes quichés llamados por él “papas” nombraban a los “obispos” de cada pueblo y les enseñaban parte de sus ciencias. A su vez, se acostumbraba que los “obispos” examinaran a quienes fueran a dedicarse a curar a los enfermos de manera directa: los *ah cunes*, para determinar si sabían manejar las medicinas y llevar a cabo los ritos y ceremonias necesarios. Si aprobaban el examen, los

⁶⁸ Tedlock, B., *Time and the highland maya*, p. 53.

⁶⁹ Orellana, S., *Indian medicine in highland Guatemala*, p.63.

⁷⁰ De la Serna, J., *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, f. 313 r.

⁷¹ Al final de la visita a la región se habían encontrado cinco papas y mucho más de 600 ah cunes, Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp.230-233, 246.

“obispos” los certificaban al entregarles las lancetas con las que deberían sangrar a sus pacientes, previamente bendecidas por ellos.⁷²

En la península de Yucatán, de acuerdo a Landa, el gran sacerdote *ah kin may* era quien enseñaba la elaboración, lectura y escritura de los libros, entre otros conocimientos mostrados a los futuros sacerdotes provenientes de un grupo selecto de nobles; además de aplicarles el examen y designar a los lugares en dónde ejercerían el oficio. Él transmitía a sus discípulos su sabiduría sobre historia, el calendario y sus influjos, los rituales, las ofrendas y los sacrificios que debían llevarse a cabo para mantener contentas a las deidades, además de los métodos de adivinación del futuro:

[...] la cuenta de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de los sacramentos y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras.⁷³

Es posible que el propio interés de los mayas no reconocidos de manera oficial como terapeutas, los hubiera estimulado a investigar y a aprender sobre la temática médica a través de la observación, hasta convertirse en grandes conocedores de las enfermedades y sus soluciones; y quizá aplicaran su sabiduría ocasionalmente, aun cuando no fuera de manera abierta porque existieran limitaciones laborales que debían obedecer. Quizás a veces también ejercieron el oficio las personas cercanas al médico que hubieran aprendido al acompañarlo a seleccionar los remedios y a curar, sobre todo si lo habían hecho desde niños y demostraban habilidades sobresalientes. Más aun en periodos de escasez médica, como en las epidemias.

La información de archivo sobre los juicios de las autoridades religiosas y civiles españolas a los idólatras nos indican que varios caciques [como el del *Ritual de los Bacabes*] sabían escribir con letras latinas, a la vez que leer los glifos antiguos,⁷⁴ y ciertos detalles en la ortografía y la gramática de los textos coloniales nos confirman que algunos indígenas cultos continuaron con el conocimiento de los jeroglíficos después de la conquista.⁷⁵ López Cogolludo comenta que muchos asistentes mayas de los sacerdotes, como los sacristanes y cantores que

⁷² Saenz, *op.cit.*, p. 484.

⁷³ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 15.

⁷⁴ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, p. 427.

⁷⁵ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 8.

habían aprendido a leer y escribir, huyeron a las zonas libres para continuar con sus tradiciones;⁷⁶ mismos que podían haber enseñado a otros indígenas de esta región.

Los códices brindaban representaciones del panteón indígena, almanaques adivinatorios del calendario, mitología, historia, profecías del año nuevo, astronomía, astrología, encendido del fuego nuevo, elaboración de ídolos, narcóticos, sacrificios y ritos. Información que era importante tomar en cuenta para la prevención y el alivio de las enfermedades.⁷⁷ Además, en sus expresiones plásticas podemos observar signos y símbolos sagrados que debían ser manejados en los rituales con los conceptos fundamentales que involucraban la salud y su pérdida, de acuerdo a las bases de la cosmología maya. Por ejemplo en el *Códice Dresde* encontramos almanaques que anuncian la llegada de enfermedades graves para los humanos al ser “lanzadas” por las deidades.

Podría ser posible que algunos libros hubieran plasmado imágenes de las plantas medicinales más sobresalientes, pues el terapeuta del *Ritual de los Bacabes* indica que éstas tenían sus glifos,⁷⁸ e indica los nombres de las yerbas para aliviar los males; así como las palabras sagradas preventivas y curativas. Mencionamos línea arriba que las “Relaciones de Valladolid” indican que los textos de los especialistas yucatecos los ayudaban a: “[...] guarecerse de la ponzoña [de serpientes] con conjuros y encantamientos, que había grandes encantadores y tenían sus libros para conjurarlas y encantarlas [...]”.⁷⁹

Hasta ahora no se han encontrado códices mayas que incluyan pasajes sobre la aplicación de masajes, punciones y cirugías, entre otras actividades prácticas de la terapéutica maya. A pesar de que no lo podemos saber a ciencia cierta por lo escaso de los libros, podría ser que este tipo de conocimientos hubiera sido mostrado a quienes aspiraban a ejercer la medicina mediante la observación directa del trabajo de los médicos y de manera oral; al igual que la enseñanza del sagrado lenguaje de *Zuyúa* pues, como recordaremos, estos acertijos eran transmitidos sólo entre los líderes de los poblados, de generación en generación y en secreto para evitar la intromisión de líderes falsos.⁸⁰

⁷⁶ López de Cogolludo, D. *Historia de Yucatán*, VIII, cap. IX, 1996, p. 313.

⁷⁷ Además de actividades, como caza, agricultura, pesca, guerra, comercio, tejido, apicultura, matrimonio, bautizo y autosacrificios, Sotelo, L., *Los dioses del Códice Madrid*, p. 31. Thompson, E., *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 34.)

⁷⁸ *Ritual de los...*, 1983, p. 297.

⁷⁹ *Relaciones histórico...* I, 1983, p. 80.

⁸⁰ Barrera y Rendón, *El libro de...*, pp. 131, 132, 137.

Los *Chilam Balam*, ya del periodo colonial, hacen aportaciones médicas indígenas prácticas, entrelazadas con datos europeos, aunque no tan abundantes como las de Sahagún, quien realizó el *Códice Florentino* con amplia información sobre terapias medicinales nahuas, entre otros temas que obtuvo al reunir a ancianos conocedores de la cultura prehispánica de Tepepulco y Tlatelolco para que respondieran un cuestionario elaborados bajo la perspectiva europea.⁸¹

La *Historia general de las cosas de la Nueva España*, por su parte, también escrita por fray Bernardino, señala que los señores y principales ofrecían sus hijos al Calmecac con el fin de que aprendieran “la doctrina de los viejos,” es decir: su sabiduría. En ese lugar los educaban para ser sacerdotes merecedores de los “tesoros de dios, orando y haciendo penitencia con lágrimas y gemidos [...]” es decir, con sacrificios, ayunos y disciplina estricta que de no ser obedecida les acarrearía castigos muy severos. El fraile decía que en esa casa le eran enseñados “todos los versos de cantos, para cantar, que se llamaban divinos cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres; y más les enseñaban la astrología indiana, y las interpretaciones de los nobles y la cuenta de los años.”⁸²

El canto también podría haber sido una técnica de aprendizaje eficaz para la retención de conocimientos en la mente de los mayas yucatecos. En el *Chilam Balam de Chumayel* se señala que las narraciones sobre la captura del jefe de Chichén Itzá y el poema de la creación del *uinal* se hacían con canciones (*kay*); mientras que en el *Códice Dresde* la repetición de glifos clave también nos dan idea de ellas.⁸³ Posiblemente fue un medio con el que el autor del *Ritual de los Bacabes* memorizó los conjuros, pues en algunas partes del texto se perciben ritmos que se obtienen con el golpeteo de troncos, como vemos en la siguiente oración: “[...] en el *kulim che*, retumbos, retumbos en el *kan top’ol kan*, retumbos, retumbos en el *chacah* [...]”⁸⁴

Había un especialista nahua que adquiría sus conocimientos y capacidades especiales a partir de la adoración a una deidad a la que el aspirante debía solicitar la transmisión de las virtudes divinas. El individuo dedicaba su vida a representar al ser sagrado y se ataviaba con su vestimenta característica. Si tenía éxito el personaje sería muy querido y respetado porque brindaría salud a su grupo y alentaría a las personas que lo consultaran para que enfrentaran

⁸¹ López, A., *Textos de medicina náhuatl*, pp.38-41.

⁸² Sahagún, *op.cit.*, pp.211-214, 404.

⁸³ Thompson, *Un comentario...*, p. 33.

⁸⁴ *Ritual de los...*, 1983, p 390.

grandes retos y peligros.⁸⁵ Como vimos líneas arriba, también el terapeuta del *Ritual de los Bacabes* interpretaba el papel de la máxima deidad, del gran médico Itzam Na en los rituales curativos, y posiblemente los elementos de su vestimenta y objetos de mando característicos contribuían a que se le otorgaran los poderes que cada uno significaba. Las oraciones, ofrendas y sacrificios especiales podrían haberle brindado la posibilidad de que esta divinidad le transmitiera sus sagrados conocimientos para combatir a los peligrosos seres causantes de los males de su paciente, quizá a través de los sueños, como veremos más adelante.

Dentro de la enseñanza médica de gran poder por parte de los maestros a sus discípulos podría haberse encontrado, la capacitación para “externar el espíritu,” para templar el carácter y adquirir el valor para enfrentar a los temibles seres de otros planos cósmicos, dentro de ellos a los propios dioses. Aprender a “ver” e ir más allá de las fronteras normales, invadir el hogar de los causantes del mal, combatirlos y regresar al punto de partida, al origen del universo, al lugar sin tiempo, para restablecer el orden y el equilibrio.⁸⁶ Además de la transmisión de conocimientos sobre las virtudes de plantas, animales, minerales y la ejecución de danzas especiales curativas.

Núñez de la Vega también nos dice que los mayas de Chiapa y Soconusco coloniales iniciaban su educación médica en grupos no menores de tres personas. Aprendían sus conjuros con la ayuda de escritos que les otorgaba su maestro y quienes no sabían leerlos los memorizaban:

Y cuando aprenden este oficio (que llaman médicos) cogen de memoria las tales palabras aquellos que no saben leer ni escribir, y los que saben las reciben de sus maestros por escrito, para que poco a poco las vayan aprendiendo. No enseñan estos supersticiosos maestros a uno solo a questo oficio de curanderos sino juntamente a tres, para que en el ejercicio de él dificultosamente se descubra al autor del hechizo [...] ninguno de los tres compañeros del oficio aprendido puede, sin dar noticia a los otros dos, maleficar y sin dar aviso a su maestro, y lo mismo observan cuando quieren deshacer la hechicería, [a lo] que llaman curación.⁸⁷

El párrafo nos indica que los aprendices y el maestro establecían un pacto que hacía obligatorio avisar a los integrantes del grupo sobre las incursiones de cada uno de ellos en terrenos más allá de lo humano, cuando conjuraran a seres de otros planos cósmicos. Según el religioso estos “hechizos” se hacían con el fin de encubrirse unos a otros las maldades, pero

⁸⁵ Le pagaban con ropa y comida, López Austin, “Cuarenta clases...”, p. 99.

⁸⁶ Como veremos en el capítulo de “Terapias curativas.”

⁸⁷ Núñez de la Vega, *op.cit.*, C.P. IX, § VII, p.755.

parece posible que se hubieran establecido estas normas con el fin de protegerse entre ellos mismos al dar seguimiento al éxito o fracaso en las primeras experiencias de los aprendices de manera grupal. Así quizá podrían rescatar al individuo en caso de ser necesario, además de unir las plegarias y ofrendas de todos ellos hacia las deidades para solicitarles benevolencia.

Lugares, eventos y estados de conciencia especiales para la iniciación y el aprendizaje

En varios grupos de Mesoamérica se ha pensado y se piensa que las cuevas son lugares idóneos para obtener los sabios conocimientos de las deidades y otros habitantes del inframundo, como los curativos. Entre los juicios de la Inquisición del periodo colonial correspondientes a la península de Yucatán encontramos el interrogatorio a Joseph Zavala, a veces denominado pardo y otras mulato, vecino de *Xexelchacan* (Hecelchacán), procedente de Tlacotalpa, Veracruz y acusado de ser un “médico idólatra.” Él confesaba que el comienzo de su oficio estuvo marcado por una ceremonia en una caverna. Todo empezó con su llegada a Campeche cuando: “[...] estando en el monte con los indios huidos de la justicia, les observó algunas curaciones, y queriendo mantenerse con ellos les ofreció se casaría con una india, hija de capataz, y diciéndoles que quería aprender el modo de curar se lo ofrecieron con tal de que fuese a una cueva [...]”⁸⁸ Espacio en el que se realizaron sahumeros y se elaboraron ídolos de barro y, aun cuando el sanador con ascendencia africana dice haber huido porque le pidieron su rosario, parece haber realizado ahí su rito iniciático como curandero con técnicas mayas.



Las cavernas eran lugares especiales para la transmisión de saberes medicinales por parte de las deidades y los antepasados por ser concebidas como entradas al inframundo.⁸⁹

⁸⁸ AGN, Inquisición, vol. 1164, “Proceso contra Joseph Zavala, pardo, vecino de Xechelchacan [Hecelchacán, Campeche] por curandero y maléfico,” México, 19 de febrero de 1724, f. 259v.

⁸⁹ Caverna de Aktun Chen, www.en_yucatan.com.mx/riviera-maya/aktunchen.

El obispo Núñez de la Vega también indica que los indígenas del obispado de Chiapa y Soconusco de finales del siglo XVII y principios del XVIII, hacían partir su aprendizaje médico con una estancia en el monte, barranca, cueva u otro lugar oculto durante trece días “donde hacen pacto con el diablo (que ellos llaman dar concierto o dar palabra).”⁹⁰ Número ritual asociado con los niveles celestes y sus divinos habitantes, como recordaremos. “El permanecer dentro de una caverna durante un lapso de tiempo significa morir y renacer, elemento característico de las iniciaciones a nivel universal; la caverna es el acceso al inframundo y útero materno, o sea, muerte y vida.” Así, luego de este proceso regresaban los aspirantes como nuevos seres con poderosos conocimientos.⁹¹

El cura beneficiado del partido de los Santos Reyes de Coyotenango, intérprete y testigo del trabajo de Margil a principios del siglo XVII señalaba, por su parte, que había quichés que permanecían varios días en las cuevas, y ahí sus dioses ancestrales, los adivinos del Popol Vuh, les enseñaban a mutar su cuerpo en el de diversos animales, así como a aliviar a los enfermos, sobre todo de fracturas, además de brindarles las medicinas a través de un pacto que los obligaba a adorarlos, a brindarles sacrificios y ofrendas:

[...] el pacto explícito que con el demonio tienen muchos, y en particular uno que confesó haber estado tres días, en lo inculto de una cueva, de aprendiz con dos viejos, el uno llamado Bucanel y ella Ti Expiacoc [Ixmucané e Ixpiyacoc], en cuya compañía estuvo tres días en cuyo término comprendió con toda perfección toda forma de sacrificios, maleficios, transformaciones en varias figuras y a curar varias enfermedades y en particular de quebradura de huesos para que usaba los polvos de uno que los dichos viejos le habían dado [...].⁹²

Quizá el entrar en una caverna tiene paralelo con el ser tragado por una serpiente. Núñez de la Vega describe un rito de los aspirantes al oficio médico de algunas provincias del obispado de Chiapa que parece vincularlos. El primer paso era ubicar al discípulo en un hormiguero:

[...] para aprender aqueste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes y puesto el maestro encima llama a una culebra pintada de negro, blanco, y colorado, que llaman madre de las hormigas la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra y sale por la parte posterior y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente echando fuego por la boca y ojos abriéndola se traga al tal discípulo y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo, y entonces

⁹⁰ Núñez de la Vega, *op.cit.*, C.P. IX, § VIII, pp.135 y 755.

⁹¹ De la Garza, *Sueño y...*, p.148.

⁹² Saenz, *op.cit.*, pp. 471, 475.

le dice a su maestro que ya está enseñado. Estas ceremonias, en diferentes días, se continúan hasta trece, y cumpliendo el término le pregunta al discípulo con qué hierbas quiere hechizar, y escogiendo las que le parece, se las entrega y le enseña las palabras de que ha de usar en el ejercicio del oficio.⁹³

Intentaremos aclarar la descripción de Núñez de la Vega: El hormiguero como lugar de desarrollo de los 13 eventos iniciáticos, necesarios para llegar a ser un sanador con grandes poderes, podría haber sido seleccionado por concebirse como un acceso al inframundo.⁹⁴ Es decir, un buen punto para contactar a la deidad de la muerte y a los antepasados, con sus sabios conocimientos y experiencias para que le fueran transmitidos al aspirante.

El lugar brinda también la posibilidad de que el individuo enfrente una prueba de dolor que demuestre su valor ante las intensas mordidas de los insectos que, a su vez, inyectan numerosas dosis de ácido fórmico en una exposición prolongada a su ataque, y podrían haber sumergido al sujeto en una intensa calentura con delirio. Quizá previamente habría tomado algún narcótico, alcohol o alucinógeno y junto con la fiebre, o aún con tan sólo esta última, es posible que se hubiera alterado su estado de percepción, de tal manera que se produjeran en su mente las visiones y sensaciones señaladas por Núñez de la Vega. Así el iniciado podría haber “visto” que las culebras se introducían por todas las aberturas de su persona, y también por regiones concebidas como puertas de entrada y salida de la energía vital del hombre (las coyunturas). Recordemos que los desequilibrios extremos de la temperatura corporal con trastornos de la conciencia eran considerados por los mayas como periodos de exteriorización de la entidad anímica o parte de ella, en los que el ánima podía transportarse a lugares como Xibalbá. La etapa culminante era el viaje del personaje a través del interior de la serpiente madre, posiblemente el propio inframundo, en donde le eran enseñados los anhelados conocimientos, como las yerbas y las palabras adecuadas para medicar. Ofidio que podría haber tomado matices del imaginario europeo del obispo al ser pintado como dragón lanza llamas.

Tomemos en cuenta, además, que el mundo subterráneo era concebido por los mayas como el albergue de las semillas de la vida y la renovación, así es que esta dramática prueba a

⁹³ Núñez de la Vega, *op.cit.*, C.P. IX, § VIII, p. 755.

⁹⁴ Al igual que las otras aberturas de la tierra mencionadas anteriormente. En Yucatán se dice, además, que los camotes de ciclo corto que se siembran en los pequeños montículos que hacen las hormigas (*mulsay*) son muy buenos por la calidad de la tierra que sacan los insectos “de abajo” [del mundo subterráneo], Quintanilla, *op.cit.*, p. 273. En Tusik, Quintana Roo se piensa que el *mulsay* es una entrada al inframundo y por ahí sale Cizin a la tierra, Villa Rojas, A., *Los elegidos de Dios*, pp. 296, 299.

través del lugar de los muertos podría haber significado también el renacimiento del aprendiz en un nuevo y poderoso médico capaz de enfrentarse a las situaciones más peligrosas.

En varias manifestaciones artísticas mayas prehispánicas se han plasmado ceremonias en las que ciertos personajes son devorados por una serpiente, lo cual significa en algunas comunidades indígenas actuales un evento que le permite adquirir grandes poderes al individuo que lo logre, pues la serpiente ha sido considerada a menudo como una maestra de iniciación.⁹⁵



Personaje emergiendo de las fauces de una serpiente, tomado: De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente*, anexo fig. 77.

De la Serna nos platica del aprendizaje médico transmitido a través del mundo onírico y de los periodos de inconsciencia sufridos por ciertos individuos nahuas del siglo XVII (estados en los que, como recordaremos, también se desprende la entidad anímica del cuerpo, deambula por el cosmos y puede llegar al lugar de los muertos). El fraile narra la experiencia de una famosa curandera que “siendo niña había quedado difunta abajo del agua” [es decir, había perdido el sentido], y en ese episodio sus familiares muertos le habían dado “la gracia de curar” al entregarle una aguja para punzar en las zonas afectadas de sus futuros pacientes; así como una jícara para adivinar y pronosticar las enfermedades. Otro sanador le comentó haber recibido su sabiduría médica con la pérdida de conciencia que le provocó el consumo de grandes cantidades de alcohol; mientras que uno ciego le confesó haber bajado al lugar de los muertos cuando le ocurrió lo mismo como resultado de una enfermedad grave. En ese estado los descarnados le

⁹⁵ De la Garza, *Sueño y...*, p. 149.

dijeron que todavía no había llegado su hora de morir, le brindaron una medicina para que se mejorara y también le enseñaron cómo aplicarla.⁹⁶

El arte de aprender a “ver,” escuchar e interpretar los sueños se encuentra incluido dentro del aprendizaje formal de los adivinos novatos maya-quichés actuales y éstos, al igual que las visiones, son considerados como invaluable medios de información obtenida al combinar los datos oníricos con las suertes para hacer preguntas sobre el pasado y el futuro.⁹⁷ La trayectoria de una enfermedad con sus sueños y visiones, especialmente el encontrarse determinados objetos en el mundo onírico [como la parafernalia médica] son indicadores de que un individuo está destinado a ser terapeuta. En Chuchexic si una mujer descubre un elemento que es interpretado por un adivino como una señal para que se vuelva partera, y posteriormente tiene un sueño o señal que lo confirme, puede ejercer el oficio. Se considera que en los sueños ella aprende las artes de los espíritus de las parteras muertas que aparecen en los mismos, para poder aplicarlo así en la tierra.⁹⁸

El avistamiento de objetos en la vigilia, por su parte, significa más que un encuentro casual para los mayas de las tierras bajas y el altiplano de Guatemala. Es una actividad clave como prueba de selección sobrenatural en la iniciación del elegido, por lo que en el mundo onírico los espíritus pueden amonestarlos por no haber recogido el objeto especialmente dirigido a él, de tal manera que tenga que regresar a tomarlo. Dentro de los hallazgos podrán estar herramientas para su trabajo, y las cosas halladas serán vías de comunicación con los seres sagrados porque se les considera que están animados. Además se establecerá una relación íntima entre el sacerdote y ellos, al grado que lo que le pase a uno le sucederá al otro.⁹⁹

Un *ah men* narra su viaje a la que llama la “colina sagrada” y al cenote Tzetzik.¹⁰⁰ Ahí se sintió adormilado y tuvo un largo sueño. Muchos espíritus lo agredieron y cuando se despertó encontró una piedra divina, un cristal que le dejó el “Dueño del Monte.” Cuando regresó a su

⁹⁶ De la Serna, *op.cit.*, pp. 109v y 114v.

⁹⁷ Tedlock, B., Tedlock, D., “Dreams and divination among the living maya:” *Four corners magazine*, p.34 (www.fourcornersmagazine.com/issues/oct_novo5/pdf/fc%2034-38).

⁹⁸ Orellana, *op.cit.*, pp.63, 70.

⁹⁹ Brown, L., *Cuando la recolección de artefactos es una conversación con los dioses*, pp.1-4, Department of Anthropology, The George Washington University, USA, 2005 (www.famsi.org/reports/013101es/58brown.pdf)

¹⁰⁰ Quizá próximo a la Sierrita de Ticul, pues es la única elevación de la península de Yucatán con un máximo aproximado de 200 metros de alto, aunque no hemos encontrado lugar o cenote con ese nombre.

casa estuvo enfermo durante nueve días en los que no pudo hablar, pero una vez aliviado inició sus labores,¹⁰¹ dentro de las que se encontraba la curación de enfermedades.

Los ixiles, por su parte, piensan que es fundamental la aparición en los sueños de los veinte nombres de los días del calendario para el inicio de una vocación como “contador de los días” o adivino. Si los sueños se presentan varias veces entonces deberá acudir a un rezador para confirmar el “llamado de los dioses del día.” La convocatoria para usar las semillas adivinatorias llega con la ayuda de los divinidades de la tierra, de los montes y los valles, de las almas de los antiguos guardianes, o de la virgen María. Para anunciar la incorporación de un nuevo especialista, y solicitar bendiciones para su correcto desempeño se requiere de rituales especiales con ofrendas y plegarias en los bosques, o en la iglesia para la última. Así un rezador le dice a un futuro contador que lo haga: “de modo que los días [las deidades de los mismos] te den más conocimiento de cómo puede hacerse [el pronóstico de los designios, pues] son los días los que te darán su bendición [...]”.¹⁰²

En Zinacantan los sueños son considerados parte integral de la vida y el conocimiento. Quien aspire a ser un curandero poderoso debe comparecer tres veces en la “Montaña del Calvario” en estado onírico. Juzgado místico donde las almas de los zinacantecos son defendidas por los curanderos en el interior de un cerro, donde se encuentran sentados los dioses ancestrales (padres y madres). Los santos también se le podrán aparecer en los sueños para enseñarlos a ser prudentes en sus vidas. La enseñanza onírica de un huesero, por ejemplo, inicia con la reparación de un árbol gigantesco que las deidades tiran para que se rompa en pedazos. Así se piensa que si la persona ha sido capaz de arreglar un árbol roto, podrá hacerlo con facilidad con los huesos de un ser humano.¹⁰³

Cuando un adivinador de Momostenango con poderes especiales ha determinado que un paciente suyo ha sido señalado con una enfermedad por las deidades para ser iniciado en ese oficio, debe preparar una ceremonia de limpieza o permiso para presentarlo a las deidades y a los antepasados de su propio patrilineaje y a los del aspirante, a quienes se les brindarán ofrendas en un día especial de permiso, como lo serán también los que se elegirán para realizar los rituales de los siguientes nueve meses mayas de veinte días, en los que se deberá mantener abstinencia sexual y no reñir. A muy grandes rasgos podemos decir que la ceremonia de inicio

¹⁰¹ Información de Leonard Blanche en: Tedlock, *Time and...*, p. 49.

¹⁰² Colby, B, Colby, L., *El contador de los días*, pp. 64, 77, 79.

¹⁰³ Laughlin y Karasik, *op.cit.*, pp. 23, 87, 90

se celebra al levantarse el sol y en uno de los adoratorios del grupo, cuando se espera que el aspirante reciba una señal específica en su sangre si es bien recibido por los seres sagrados. A lo largo de los siguientes días se rezará a los dioses del calendario, se les pedirá perdón por las fallas, al igual que a los muertos y se visitarán los adoratorios. El aspirante platicará al maestro sus sueños diarios y aprenderá a contar con sus propias semillas, colectadas en días especiales; así como el significado de los movimientos de su sangre. Finalmente el maestro irá a su casa. Si los mensajes transmitidos por los seres sagrados resultan ser se aceptación, tomarán un atole especial como señal de que ha sido aceptado. El maestro orará en un altar construido para la ocasión y colocará en él un bulto con semillas y cristales que ha bendecido y preparado para el nuevo adivino. Al día siguiente un cantor lo anunciará de manera pública como novicio y deberá visitar nuevamente los santuarios.¹⁰⁴

A continuación veremos la persecución y castigos que dirigieron las autoridades civiles y religiosas de los europeos a muchos indígenas de la Nueva España, entre ellos médicos, que siguieron prácticas que involucraban el culto a las deidades prehispánicas como las descritas en esta sección, por haber sido considerados idólatras que atentaban contra la fe católica.

El Provisorato de indios o de naturales y la Santa Inquisición: activos cazadores de los terapeutas paganos

La escasez de elementos del clero secular que se encargaran de llevar a cabo la conquista espiritual de las nuevas tierras hizo que el papa Adriano VI brindara facultades especiales al clero regular a través de la bula de 1522, llamada “La Omnímoda,” la cual autorizaba a los prelados de las órdenes religiosas a actuar como jueces ordinarios eclesiásticos y a desempeñar funciones inquisitoriales cuando no hubiera obispo, o éste se encontrara a más de dos días de distancia, lo cual fue frecuente en los primeros años. Así pronto se realizaron juicios religiosos en las nuevas tierras contra todo aquél que fuera considerado como culpable de transgredir las reglas católicas.¹⁰⁵

La Corona y el Consejo de la Suprema y General Inquisición españolas nombraron a fray Juan de Zumárraga de la orden de San Francisco como inquisidor apostólico en 1535. Este adoptó una política de severa represión en los diez años siguientes contra quien cometiera

¹⁰⁴ Tedlock, *Time and...*, pp. 59, 64-66.

¹⁰⁵ Greenleaf, R., *La Inquisición en la Nueva España, Siglo XVI*, p. 17.

delitos contra la fe en el centro de México, lo cual provocó que le revocaran su título en 1543.¹⁰⁶ A partir de ahí los obispos de la Nueva España gozaron de manera legal solamente de su correspondiente facultad como jueces ordinarios, inherente a su cargo.¹⁰⁷

Pese a las restricciones de los obispos su poder fue muy amplio, y más aun cuando en 1569 Felipe II prohibió a la Inquisición el seguimiento de las causas de los indios, y con ello se le inhabilitó el manejo de la mayoría de la población colonial. Así los Juzgados Ordinarios Diocesanos recobraron en las nuevas tierras gran parte de las facultades que habían perdido en la propia España.¹⁰⁸ La Corona disminuyó el excesivo poder del clero regular, y organizó un sistema de justicia eclesiástico que condujo a una campaña de represión hacia los nativos a través del Provisorato de Indios,¹⁰⁹ también llamado Provisorato de Naturales, entre otros varios nombres,¹¹⁰ mientras que el Santo Oficio era el que debía avocarse a las causas de los españoles, mestizos y castas.¹¹¹

Por órdenes reales se ordenaba a los religiosos tratar a los indígenas como “plantas tiernas” y “párvulos” que se iniciaban en la Fe católica, por lo que debían abstenerse de ejercer violencia sobre ellos. Se les prohibía tener cárceles y cepos en sus monasterios¹¹² y se les recordaba a los arzobispos y obispos su obligación de castigar los delitos de la fe como jueces ordinarios y no como inquisidores.¹¹³ En los casos en los que se ameritara castigo debían solicitar el auxilio de las autoridades y, en su caso, los sacerdotes del clero regular debían contar

¹⁰⁶ Greenleaf, *op.cit.*, p.85.

¹⁰⁷ Viqueira, J., “Una fuente olvidada: el juzgado diocesano,” en: Connaughton, B., Lira, A. (ed.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, pp. 8-9

¹⁰⁸ Viqueira, *op.cit.*, pp. 9-10, *Recopilación de las leyes de indias*, libro VI, Título I, ley XXXV, “Que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causas de Fe contra los indios,” folio 192 r., Antonio de León, (comp.), tomo II, 1996, p. 640.

¹⁰⁹ Chuchiak, *The Indian Inquisition....*, p.3.

¹¹⁰ Greenleaf, R., “The Inquisition and the indians of the New Spain: A study in jurisdictional confusion,” in *The Americas* XXII (2), p.149.

¹¹¹ División acorde con la del Arzobispado de México que parecen haber seguido todas las diócesis de la Nueva España, de tal manera que algunos provisosores continuaron juzgando a todos los grupos, Viqueira, *op.cit.*, p. 14.

¹¹² Chuchiak, D., “In servitio Dei: Fray Diego de Landa, the franciscan order, and the return of the extirpation of idolatry en the colonial diocese of Yucatan, 1573-1579, *The americas* 61 (4), pp. 626-627, 629, 633, 645. Cédula real de 1570, Sánchez de Aguilar, P. *Informe contra idolorum cultore*, 1937, pp. 22, 29.

¹¹³ *Recopilación de las leyes de indias*, Libro I, título XX, Cédula real de 1604, Antonio de León, (comp.), tomo II, 1992, p. 287.

con una orden del obispo. Pero las leyes no se cumplieron, y los frailes usurparon de manera común las jurisdicciones que no les competían.¹¹⁴

Cuando se estableció en México el Santo Oficio en 1571, ya como Tribunal, sus miembros reiteraron la disposición de no dar seguimiento a las causas de indios, y apoyaron su jurisdicción por parte de los obispos, puesto que seguían candentes las discusiones sobre la quema del cacique de Texcoco realizada décadas antes por Zumárraga, y por la violencia del “Auto de Fe” llevado a cabo por Landa a los idólatras mayas en 1562, en Yucatán. A pesar de ello las acciones, y procedimientos del Santo Oficio y los juicios dirigidos por el Provisorato fueron similares y, como vimos líneas arriba, hasta compartieron títulos como el empleo de “Inquisición” para el primero e “Inquisición ordinaria,” para el segundo, lo cual generó una gran confusión de autoridades y de responsabilidades entre ambas instituciones.¹¹⁵

En realidad la Inquisición continuó de manera velada con actividades de investigación respecto a la conducta de los indígenas a través de todo el periodo colonial en la Nueva España. Por lo menos así lo manifiestan los reportes de esta instancia sobre los indios campechanos y yucatecos idólatras, [tal vez justificadas] ante la complicidad de los españoles, realizados alrededor de 1607-1614, que plasman nuevamente el desorden de jurisdicciones de ambas instancias, y en ocasiones se observa un intercambio coordinado de información entre provisoros e inquisidores. También contribuyó a la confusión la difícil determinación del “indio puro” ante el creciente mestizaje y el surgimiento de las nuevas castas.¹¹⁶

Los Juzgados Ordinarios diocesanos y el Santo Oficio tuvieron numerosos enfrentamientos al acusarse unos a otros de proceder con injusticia, o al revés, de juzgar con indulgencia, y pugnaron constantemente alegando intromisión de jurisdicciones. Los jueces eclesiásticos enfrentaron además numerosos problemas por su dependencia de las autoridades civiles para la aprehensión de los acusados, pues la ayuda les fue negada con frecuencia, y trataron de limitar su jurisdicción.¹¹⁷

Al parecer tales confusiones y conflictos tuvieron su origen en las propias estrategias de organización de los grupos de poder en la Nueva España establecidas por la Corona, pues ésta

¹¹⁴ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp.14-15.

¹¹⁵ Todavía en 1766 los juzgados ordinarios llegaron a llamarse a sí mismos: Provisorato del Santo Oficio de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos [filipinos] de este Arzobispado, en una total mezcla de instituciones, Greenleaf, R. “The Inquisición and...”, pp. 141-143, 146, 149, 154-155, 163.

¹¹⁶ Greenleaf, *op.cit.*, pp. 141-143, 146, 149, 154.

¹¹⁷ Viqueira, *op.cit.*, pp.10-12

dispuso jurisdicciones parcialmente sobrepuestas para evitar la concentración de mando en cualquiera de ellos y conservar su dominio. Las abundantes denuncias al Consejo de Indias por parte de los europeos, las órdenes religiosas, los obispos y la Inquisición, le permitieron contar con información contrastada de los hechos para así proceder de la manera más conveniente para el mejor desarrollo de la población de las nuevas tierras, a la vez que protegían los intereses del reino Español.¹¹⁸

Las campañas de extirpación de la idolatría en la península de Yucatán

De acuerdo a los juicios del Provisorato de indios, las actividades religiosas mayas dirigidas a sus antiguos dioses se llevaron a cabo lejos de la mirada de los frailes católicos y de los oficiales españoles, en sus casas, en los hogares de los nobles, en las milpas, cavernas y cenotes. Los sacerdotes realizaban las ceremonias públicas en las selvas, pueblos remotos, templos y adoratorios como chozas de paja, “casas de ídolos” abandonadas y hasta construyeron nuevos, principalmente en la frontera pagana y en las lejanías de Bacalar y Chancénote, con grandes fiestas patrocinadas por los caciques y otros nobles. Pero las precauciones tomadas no fueron suficientes, y los españoles descubrieron con frecuencia las idolatrías, castigaron a los infractores y destruyeron ídolos, en su afán por controlar a los indígenas y extirpar cualquier religión que no fuera la católica, mas nunca lograron erradicar estas acciones.¹¹⁹

A pesar de los juicios por las torturas y autos de fe realizados por los franciscanos a los ídólatras mayas yucatecos bajo el liderazgo de fray Diego de Landa en julio y agosto de 1562 en Maní, Sotuta, Hocabá y Homún,¹²⁰ continuaron las persecuciones, juicios y violencia contra muchos indios. Estas acciones se llevaron a cabo de manera sistemática y sin tomar en cuenta las restricciones en la participación de los frailes para castigarlos de manera legal.¹²¹

Ese mismo año Toral llegó a la península de Yucatán como primer obispo de la diócesis, y corroboró las acusaciones que habían llegado hasta España acerca de las severas actividades represivas que Landa y sus colaboradores franciscanos habían ejercido sobre los indígenas

¹¹⁸ Viqueira, *op.cit.*, pp.9-10.

¹¹⁹ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 420-423. Para una detallada y extensa descripción y análisis de la estructura y funcionamiento del *Provisorato de Indios* en la península de Yucatán se recomienda leer el trabajo de este investigador; así como el siguiente de Carmen León para abundar sobre la vida de fray Diego de Landa.

¹²⁰ León, Ma. del C., “Estudio preliminar” en: Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 2003, p. 72.

¹²¹ Chuchiak, *op.cit.*, pp. 2-5.

considerados como idólatras. El obispo rechazaba el adoctrinamiento por medio de la violencia, así es que en enero de 1563 suspendió las sentencias de muerte y los trabajos forzados a los que habían sido sometidos los gobernadores y principales trasladados de sus pueblos a las prisiones de Mérida, por órdenes de fray Diego. Los liberó después de mostrar su arrepentimiento y de ser castigados con azotes y pagos pecuniarios, con lo cual el obispo y custodio entraron en franco conflicto e iniciaron la lucha para convencer al Consejo de Indias, como máximo tribunal del reino, sobre la necesidad de dar seguimiento a sus determinaciones. Dentro de los cargos que se le imputaron a Landa se encontraron los de crueldad, usurpación de jurisdicciones inquisitoriales, delegación de facultades en otras personas y de haber actuado con crueldad e injusticia con los indígenas.¹²²



Severas penas a los indígenas por parte de los españoles en el *Chilam Balam de Chumayel*, en: Quezada, S., *Los pies de la República*, p. 107.

Fray Diego justificó sus acciones por la gravedad de las trasgresiones, varias con sacrificios humanos, y por haber tenido que cumplir con las responsabilidades y derechos del título de custodio que había recibido en 1556, es decir, con la autoridad eclesiástica de más alta jerarquía en la provincia en ese momento por encontrarse Toral en España. Posición que de acuerdo a bulas papales, como la *Omnimoda*, permitía a los superiores de las órdenes religiosas ejercer ciertas actividades del obispo cuando no hubiera diocesano residente, como la de juez ordinario para resolver cuestiones de fe. Además añadió que desde 1558 contaba con una real provisión de la Audiencia de Guatemala, a la que pertenecía la península de Yucatán en aquellos tiempos, para que las autoridades civiles de Yucatán auxiliaran a los franciscanos.¹²³

¹²² “Carta del doctor Diego Quijada, alcalde de Mérida de Yucatán, al Rey Don Felipe III[...], Mérida, 15 de Marzo de 1563,” en *Cartas de Indias*, Edmundo Aviña (ed.), 1970, I, p. 384, en: León, “Estudio preliminar”..., p.34.

¹²³ De acuerdo a las bulas de los papas León X *Alias felicis* del 25 de abril de 1521; de Adriano II *Exponi nobis* u *Omnimoda* del 10 de mayo de 1522, y de Paulo III, *Alias felicis*, del 15 de enero de 1535, Scholes,

Los reclamos a Landa fueron más allá de los casos de idolatría, pues en general se cuestionó toda su actividad como juez eclesiástico por los numerosos y abiertos ataques que lanzó con frecuencia a los españoles que consideraba blasfemos y herejes, quienes actuaron como testigos de cargos.¹²⁴

Toral decidió establecer alianzas con el gobernador para lograr una labor episcopal eficiente y con menos agresiones. Separó a las misiones franciscanas de la administración de justicia y se la otorgó al clero secular, a los vicarios locales que estableció en la región y determinó que no se debía bautizar a los indígenas que no estuvieran plenamente convencidos de abandonar sus idolatrías, y confesaran sus pecados.¹²⁵ Sobre todo el segundo fue considerado como el pilar que justificó el sometimiento de los indios a la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, pues una vez que aceptaban la ceremonia cristiana los frailes suponían que los indios debían ser castigados al ser sorprendidos en el regreso a sus antiguas tradiciones. Se les tachaba de apóstatas y se les juzgaba por crímenes contra Dios.¹²⁶

En el año de la visita de Toral se presentó el Provisorato de indios [o de naturales] en la diócesis de Yucatán, con los objetivos de castigar los casos de idolatría, poligamia y otros crímenes contra la fe católica, mismo que funcionó hasta la segunda década del siglo XIX.¹²⁷ La escasez de representantes del clero secular en la península no le permitió continuar con sus objetivos al obispo, y no tuvo más remedio que nombrar a frailes franciscanos como jueces comisarios de idolatría, quienes se excedieron nuevamente en su comisión. En los ocho años de labor el obispo fue incapaz de controlarlos y perdió poder ante las quejas de los caciques y de su propia Orden franciscana, al grado que tuvo que retirarse a México en abril de 1571, donde murió más tarde.¹²⁸

Con la ausencia de Toral se eliminaron los obstáculos para la libre represión de los indígenas por parte de los franciscanos, y el déan de la Catedral: Cristóbal de Miranda continuó con la labor de la Orden, misma que se fortaleció notablemente con el regreso de Landa a la

F. y Adams, E., "Introducción" y "El texto de la real provisión" en: *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*, 1938, I, en: León, *op.cit.*, pp. 21-23 y 27.

¹²⁴ Landa había tenido problemas con los españoles, desde antes de ser custodio, por las denuncias de abuso en el cobro de tributos y exceso de servicios personales a los naturales por parte de los colonos, en la permanente competencia entre ellos y los religiosos por el control de los indígenas, León, *op.cit.*, pp. 21, 24.

¹²⁵ Chuchiak, *In servitio Dei...*, pp. 616-617.

¹²⁶ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 58, 63, 96-97.

¹²⁷ Chuchiak, *op. cit.*, pp. 2, 3, 85, 141.

¹²⁸ Chuchiak, "In servitio Dei:..." p. 619.

península de Yucatán en 1573, quién llegó victorioso de los cargos que se le hicieron en España por los abusos cometidos hacia los mayas, y esta vez fortalecido con los poderes que le otorgaba su nuevo puesto de obispo.¹²⁹

Fray Diego apoyó el franco monopolio de la orden franciscana en la extirpación de la idolatría, y desarrolló campañas sostenidas y violentas contra los indios, que incluyeron la tortura en las confesiones y juicios sumarios con pocas evidencias. Nombró a sus propios fiscales y notarios, los humilló y forzó a cumplir con penas pecuniarias, y se apoderó de sus bienes y propiedades, entre otras acciones prohibidas en las cédulas reales. De esta manera se sucedieron conflictos continuos entre los gobernadores en turno, las autoridades seculares y los franciscanos. Las órdenes religiosas consideraron la extirpación de la idolatría como una prioridad en las tierras mayas, contrariamente a los objetivos de los gobernadores cuyas metas se enfocaban a la pacificación para extraer los mayores recursos posibles, enriquecerse a ellos mismos y a las arcas españolas. Por lo anterior no les convenía la huida de los indígenas a las tierras de refugio, ni su abierta rebeldía, pues las campañas de extirpación causaron mucho temor.¹³⁰

Landa empezó por sacar a los elementos de otras órdenes religiosas que residían en Yucatán, así como al grupo de seculares que había instalado Toral, para colocar en su lugar a franciscanos que habían sido instruidos por él mismo, tanto en la lengua maya, como en las técnicas misioneras extremas e independientes del brazo secular. Sus seguidores continuaron con el trabajo de extirpación en la guardianía de Maní donde había iniciado sus labores represivas años atrás, además de Conkal, Izamal y Campeche. Numerosos indios fueron acusados de idolatría, dentro de ellos caciques de varios poblados de Campeche y por lo menos un centenar fueron arrestados, azotados, puestos en cepos, humillados, torturados y hasta desterrados. Así, junto a cada carta con quejas de los gobernadores dirigidas a las autoridades españolas, había otras que manifestaban el descontento de los nativos.¹³¹ El cacique de Campeche envió un procurador hasta la Audiencia de México para avisar que si Landa no detenía sus agresiones los indígenas huirían a los montes, dando como resultado el envío de

¹²⁹ Chuchiak, "In servitio Dei:...", pp. 626-627, 633, 629, 643-645.

¹³⁰ Chuchiak, *op.cit.*, pp. 626-627, 629, 633, 645.

¹³¹ Chuchiak, *op.ci.*, pp. 619-623, 625, 626-627, 629, 633, 638, 645.

una real provisión al obispo reprobando su severidad, así como una orden al gobernador para la liberación de los presos.¹³²

El establecimiento de la comisaría de la Inquisición en la Provincia de Yucatán en 1572, bajo la dirección del mencionado Cristóbal de Miranda como comisario local,¹³³ en ese entonces todavía aliado del obispo, fue otro factor que favoreció y amplió el control de Landa en la región. Se generó una confusión sobre las actividades y acciones que debía hacer cada tribunal eclesiástico para el correcto comportamiento de indígenas, españoles y otros grupos, y Landa se esforzó por tener, junto con sus seguidores, la dirección del Santo Oficio. Usurpó las labores del mismo con frecuencia, al igual que el Tribunal de la Inquisición al castigar a los indígenas, como ocurrió en otras partes de la Nueva España.¹³⁴

A final de cuentas Miranda se vio obligado a limitar las acciones de Landa en 1574, aunque fue de manera temporal, ante la orden del inquisidor de la ciudad de México de evitar a toda costa que el obispo se entrometiera en los casos de herejía que le correspondían al Santo Oficio. Año en el que se desencadenó gran violencia entre el gobernador, el obispo y el Juez provisor por la usurpación de jurisdicciones eclesiásticas. En 1575 inició fray Diego visitas personales alrededor de Peto, Calotmul, Dzitnup, el lejano Chancente, y llegó al año siguiente hasta Tabasco, a donde permaneció varios meses con el objetivo de extirpar la idolatría de la región, al grado que un grupo de mayas intentó asesinarlo. La Audiencia de México lanzó acusaciones serias en contra de Landa a lo largo de su obispado, pero siempre logró salir bien librado ya fuera por él mismo, o por el apoyo de los franciscanos aliados del virrey, de tal manera que logró continuar con el ataque a los idólatras y a sus viejos enemigos.¹³⁵

Con la muerte de Landa en 1579 concluyó el monopolio de los franciscanos para el castigo y extirpación de la idolatría y el adoctrinamiento de los indígenas. En un recuento de su labor sobresale la participación de la Landa en la formación e institucionalización de los juzgados

¹³² León, Ma. Del C., "El Obispo Diego de Landa y sus relaciones con el Santo Tribunal de la Fe," en: *Inquisición novohispana*, Noemí Quezada, Ma. Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (Eds.), II, p. 248.

¹³³ Desde 1570 se encuentra documentación con órdenes dirigidas hacia las autoridades eclesiásticas y civiles para favorecer el desarrollo del Tribunal del Santo Oficio, pero se puede considerar que empezó a funcionar en 1572 cuando el déan de la Catedral de Mérida recibió el nombramiento de comisario, AGN, Inquisición, vol. 84, exp.30, f.160. Landa regresó a Yucatán como obispo cuando el recién establecido Tribunal del Santo Oficio de México "intentaba recuperar de los ordinarios aquellas facultades otorgadas por carencia, y buscaba concentrar la jurisdicción inquisitorial en su personal calificado," como parte del plan de consolidación de instituciones, León, *op.cit.*, p. 244, 258-259.

¹³⁴ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 139-140-

¹³⁵ Chuchiak, "In servitio Dei:...", p. 633, 640

eclesiásticos para la dirección del castigo de los indios que fueran sorprendidos en crímenes contra la fe católica. Fue a causa de su lucha y peticiones para imponer y establecer el reconocimiento de la jurisdicción episcopal sobre la idolatría maya a las Audiencias de México y al Consejo de Indias, que logró que se reconociera de manera oficial la comisión exclusiva de los tribunales ordinarios para juzgarlos. Pero en realidad en los resultados finales, en la península de Yucatán las pugnas entre la Iglesia y el Estado fueron aprovechadas con frecuencia por los nativos, y la alianza con un bando u otro los protegió, ya fuera de la explotación por exceso de trabajo, o de los castigos por idolatría. Paradójicamente estos conflictos hicieron que las autoridades españolas seculares se convirtieran en los defensores de sus prácticas religiosas en el periodo colonial temprano. Así, sin querer, al no lograr acuerdos, Landa y los franciscanos contribuyeron con sus disputas para que continuaran los nativos con las costumbres que ellos deseaban erradicar.¹³⁶

Los obispos que siguieron a Landa nombraron clero secular en los juzgados y desde el primer reemplazo el obispo dominico: fray Gregorio de Montalvo hizo a un lado a la orden para establecer juzgados episcopales con más elementos del clero secular y vicarías, y continuaron los religiosos con la aplicación de torturas y castigos corporales sumarios, aun en el siglo XVIII.¹³⁷ Para los objetivos de extirpación de la idolatría del periodo colonial fueron fundamentales dichas vicarías, al igual que las visitas pastorales para el control de los nuevos cristianos. La mayor parte de las inspecciones se realizaron en los principales poblados, como Mérida, Valladolid, Campeche, y pocas veces se visitaron Bacalar y Tabasco [como lo llegó a hacer Landa] por su acceso complicado. Los obispos que siguieron a fray Diego se encontraban con frecuencia en Mérida y enviaban en su lugar a un comisionado a hacer las anotaciones pertinentes para presentárselas posteriormente, pues era él quién debía solicitar la ayuda del Gobierno para la aplicación de represalias, de acuerdo a los resultados de las visitas.¹³⁸

En la documentación de archivo encontramos la queja del provisor y vicario general, Francisco López de 1587, en la que nuevamente hay registros de los conflictos entre los diversos sectores involucrados en la extirpación de la idolatría de manera legal o ilegal. En ella se informa al rey sobre los abusos de los sacerdotes por privar de su libertad y castigar a los

¹³⁶ Chuchiak, "In servitio Dei:...", pp. 626, 643-646.

¹³⁷ Chuchiak, *op.cit.*, pp. 626, 643.

¹³⁸ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 58, 63, 96-97.

mayas, así como la falta de colaboración del gobernador para solucionar el problema en Yucatán:

[...] aunque vuestra majestad ha proveído sus cédulas reales para que no tengan los dichos religiosos cepos, cárceles, ni castiguen no se ha podido acabar con ellos que lo guarden como vuestra majestad lo manda y de esto yo me quejé varias veces al gobernador pasado, Don Luis de Céspedes, y me [ha] respondido que no era parte para encomendarlo, que lo había procurado, [pero] a causa de que los naturales son miserabilísimos rendidos y sin constancia, y el no podía estar en todas partes y en su ausencia los frailes usaban su libertad [...].¹³⁹

En el bando contrario Antón de Castillar, clérigo beneficiado de los barrios de Santiago, Santa Ana y Santa Catalina de la ciudad de Mérida, manifestó su desacuerdo con las restricciones reales sobre la aplicación de multas y castigos severos a los indígenas idólatras, y apuntó en una carta de 1624 su opinión sobre la necesidad de hacerlo con los indios naboríos, criados de los españoles, principalmente a aquellos que tuvieran antecedentes o fueran líderes en el culto a las deidades mayas:

[...] en los casos de idolatrías, brujerías, no siendo los idólatras y brujos de los reincididos, los castigaréis con misericordia y si los tales fueren de los ya dichos farsantes e inventores y maestros nos remitireis sus causas que por todo lo que digo es y para cada cosa y parte de ello para defender las inmunidades de la Iglesia y jurisdicción eclesiástica contra los inobedientes y rebeldes a ella os damos cumplido imponiendo penas de censuras y pecuniarias hasta eclesiásticas entre otros [...].¹⁴⁰

Sanchez de Aguilar, por su parte, como provisor y vicario general de la diócesis de Yucatán, en su *Informe contra idolorum cultores*, publicado en 1639, nos muestra también su disgusto por la “muy reñida y antigua competencia” entre los brazos real y eclesiástico respecto de la captura, prisión y castigo de los indios idólatras, y apostatas [...]. Se quejaba de las limitaciones de la jurisdicción episcopal hacia los obispos para aprehender a las personas legas sin el apoyo de las autoridades seculares, y también de verse impedidos de hacer uso de sus bienes y de encarcelar a los idólatras. Sobre todo cuando fueran descubiertos los infractores lejos de las principales poblaciones en donde se podía brindar tal auxilio, lo cual era común.¹⁴¹

En contraste con las declaraciones de los frailes por sus limitaciones oficiales, tenemos otro ejemplo de querrela interpuesta por el gobernador de Campeche en 1724, quien acusó a los clérigos de invasión de su jurisdicción por apresar y ejercer violencia sobre los indígenas. Señaló que los religiosos establecían: “sin auxilio mío, ni de otro juez real, prisiones de seculares,

¹³⁹ AGI, Patronato, 184. R. 54., “Estado del Obispado de Yucatán, Cartas del buen Gobierno, escritas por el provisor y vicario general, Francisco López,” Yucatán, 1571, f.1r.

¹⁴⁰ AGI, México, 301, “Carta de Antón de Castillar, beneficiado de los barrios de Santiago Santa Ana y Santa Catalina, Mérida, sobre las idolatrías de los indios naboríos,” Mérida, 14 de febrero de 1624, f. 3 r.

¹⁴¹ Sánchez de Aguilar, *op.cit.*, pp. 4,11-12,18-19.

trayéndolos con grilletes a su presencia, a los que pone[n] presos en su cárcel de los clérigos. A otros llama[n] a su casa y los pone[n] en la misma prisión, experimentando algunos muy malos tratamientos [...].”¹⁴²

Las *Constituciones Sinodales dispuestas por el orden de libros y títulos, y santos decretos del Concilio Mexicano III para el Obispado de Yucatán*, también de la segunda década del siglo XVIII, bajo la dirección del diocesano Juan Gómez de Parada, nos hablan en el número 3, en específico, de la limitación de la labor médica indígena por el ejercicio de idolatría en ella. En el documento se habla del “castigo por abuso de las cosas sagradas [como los rezos cristianos dentro de los conjuros de sanación], y para maleficios y curaciones y otros usos supersticiosos; [...así como el derecho de las autoridades españolas de castigar] a los indios brujos, hechiceros, y a aquellos que adivinaran.”¹⁴³

En estas *Constituciones* se disponía también “[...] que los médicos no visitasen, ni curasen a ningún enfermo que a los tres días de su enfermedad no se hubiese confesado [...],” o no lo hubiera hecho en ese lapso y tuviera “calentura continua y maligna. Se les obligaba a los galenos a dar aviso para que el paciente “[...] se confiese sin aguardar evidenciar de ser la enfermedad peligrosa y hagan a los curas noticiosos del peligro para que los exhorten a que reciban éste y los demás sacramentos.”¹⁴⁴ Disposición que se ve reflejada en el reglamento del Hospital de San Lázaro, en Campeche, pues señala que “los que fuesen recibidos, a los tres días deberían confesarse, y de lo contrario no los visitara el médico ni les aplicará medicamentos.”¹⁴⁵

Además se les prohibía a los indígenas ofrendar a las deidades paganas y se les negó la posibilidad de desarrollar bailes y cantos vinculados de manera importante con sus antiguos rituales [como los curativos] bajo la amenaza de ser sancionados por las autoridades españolas, pues veían que con estos últimos se revivían sus antiguas costumbres:

[...] La memoria en nuestros indios de sus antiguos ritos y supersticiones les sirve de ocasión para volver a sus errores, por cuya causa el Concilio Mexicano ordena a los curas y ministros que de ninguna manera permitan a los indios con sus bailes, cantos y alegres adornos de sus fiestas que puedan tener alguna especie de superstición, y los corrijan hasta quitarles estas costumbres [...]. Por tanto ordenamos estrechamente a todos los curas y ministros vicarios y promotor fiscal, cada uno en su distrito, el que rondan y de ninguna manera permitan los tales bailes y cantos, ni el antiguo error

¹⁴² AGI, México, 1039, “Gobernador de Yucatán da cuenta al rey de los excesos del obispado con los indios,” Campeche, 21 de junio de 1724, f. 238 r.

¹⁴³ AGI, México, 1040, “Constituciones Sinodales”, Mérida, 27 de enero de 1724, f.152 r.

¹⁴⁴ AGI, México, 1040, *op.cit.*, ff. 147 r y v.

¹⁴⁵ AGI, Méx, 1806, “Reglamento Hospital de San Lázaro,” Mérida, 24 de septiembre de 1795, f.14r.

de poner bebidas, o comidas a los tigres [jaguales guardianes sobrenaturales] de sus casas, por medio de oblación, ni el quemar copal a las piedras, persuadidos a que en ellas se asiste el demonio, para que no les haga mal, ni los bailes que acostumbran cuando beben *balché*, ni el que beban en juntas o congresos [...]. Porque todo esto les es de gran impedimento para recibir nuestra verdadera religión, y como tal, mandamos estrechamente a todo lo referido, el que con desvelo se apliquen a irlo borrando con arte, industria, persuasión y castigo, subrogándoles en lugar de estas cosas perjudiciales otros bailes, cantos y recreaciones indiferentes más racionales y cristianas, procurando el que los niños las vayan aprendiendo después de la doctrina, y que se ejecuten en público en los días de fiesta después de misa y vísperas fuera de la iglesia para que puedan recrear sus ánimos y con el concurso y visita de muchos ir deponiendo su rudeza y bárbaras costumbres.¹⁴⁶

Como se podrá observar el sustituir los bailes indígenas y cantos por los de los españoles fue una estrategia inteligente para no combatir el gusto por llevarlos a cabo, sino el significado de los mismos, al igual que hicieron con otros aspectos de la cultura indígena indeseables para los europeos.

Para que los mayas estuvieran al tanto de las disposiciones se estableció que en todos los poblados se leyeran las instrucciones de las represalias que podían sufrir, tanto los idólatras, como aquellos que no delataran a los transgresores, a los “[...] consentidores u ocultadores españoles y a otros de color [serían consignados] al Santo Tribunal de la Inquisición [por ser la instancia correspondiente para que estos grupos] sean castigados con la severidad que merece su delito.”¹⁴⁷

Las consecuencias más rudas fueron para los líderes mayas que tenían poder de convocatoria. Además de los comunes latigazos, los españoles los castigaron con la pérdida de las cejas y de su cabellera. Acción muy grave, como recordaremos, pues ésta parece haber sido concebida como una capa protectora de la energía vital de las personas sin la cual podía perderse. Además, dependiendo de la magnitud de la trasgresión, corrían el riesgo de que se les determinaran trabajos forzados, la anulación de su futura participación en cargos públicos y hasta el destierro:

[...] los caciques, justicias [...] y maestros de idolatría, como quienes son los que con su autoridad arrastran a los demás a tan abominable pecado. Habían de ser condenados a 200 azotes por las calles públicas (rapadas cejas y cabeza) y fuera de esto lo dichos castigados con pena de destierro a la laguna [de Términos] o trabajo personal de iglesias u otras obras públicas, que tanto sienten, por el espacio de seis años y quedar privados de obtener cargo alguno en su República o iglesia,...y [para] los consentidores y ocultadores de él estatuímos la misma pena [...].¹⁴⁸

¹⁴⁶ AGI, México, 1040, “Constituciones Sinodales”, Mérida, 27 de enero de 1724, ff.22r., 27v y 28 r.

¹⁴⁷ AGI, México, 1040, *op. cit.*, f.135 r.

¹⁴⁸ AGI, México, 1040, *op.cit.*, f.135v.

Por supuesto, los sacerdotes fueron los más perseguidos por ser el albergue del conocimiento prohibido, de las prácticas rituales dirigidas a las antiguas deidades, mismas que continuaron llevando a cabo de manera subterránea, y fueron quienes mostraron mayor resistencia a los españoles al argumentar la inutilidad de sus preceptos religiosos. Además los *ah kino'ob* instaron a levantamientos masivos con frecuencia hasta llegar a cometer asesinatos de clérigos, por lo que fueron considerados como el mayor obstáculo para la evangelización de los mayas. Los *ah kin may* eran los favoritos para apresar y castigar por ser los más doctos en la lectura y escritura de los jeroglíficos y de las ciencias mayas, y fueron tan estimados en los pueblos que lograron escapar con frecuencia de las autoridades españolas con la ayuda de sus habitantes. El intenso acoso hacia los sacerdotes se ve reflejado en una carta del obispo Gonzalo de Salazar al papa, escrita en 1612, en la que señala que sus cárceles se encontraban llenas de más de 400 *ah kino'ob* y dos *ah kino'ob may*, quienes estaban en espera de juicio y castigo, pero en realidad su captura no lograba erradicar sus importantes funciones, pues siempre había nuevos sacerdotes listos para desempeñar su trabajo.¹⁴⁹

El hecho de que los libros contribuyeran a la preservación de las tradiciones religiosas mayas hizo que muchos de ellos fueran confiscados en los siglos XVI-XVII, pero tampoco resultaron suficientes estas acciones, pues los reportes de los curas de las parroquias continuaron mencionando su existencia hasta el siglo XIX.¹⁵⁰

Las palabras del sermón cristiano y el contacto secreto entre sacerdotes e indígenas en la confesión promovían el temor al castigo divino entre los asistentes, y ayudaban a detectar ritos paganos y a aplicar sanciones en algunas ocasiones, como afirma fray Bartolomé del Granado cura de Yaxcabá, Yucatán, a finales del periodo colonial, pese a los esfuerzos de algunos mayas que instaban a otros para que no los delataran.¹⁵¹

Pero en realidad, de acuerdo a datos de archivo, pocas veces se presentaron delaciones de mayas a mayas, quizá porque una acusación de este tipo también involucraba a los denunciantes como posibles participantes en la idolatría por sus propios testimonios, aun cuando no debe haber faltado quien deseara quedar bien con el padre, o quien las hiciera con el fin de causarles problemas a sus enemigos.¹⁵²

¹⁴⁹ Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp.385-387, 390-391.

¹⁵⁰ Chuchiak, *op.cit.*, p.406.

¹⁵¹ Del Granado, Bartolomé, *Los indios de Yucatán*, 1937, p. 11.

¹⁵² Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 499-500, 506-507.

A final de cuentas las restricciones y represalias del Provisorato de Indios por idolatría continuaron durante todo el periodo colonial en la Nueva España, y no fue sino hasta la segunda década del siglo XIX cuando las ceremonias paganas de los indios dejaron de tener importancia para las autoridades, y pasaron a ser consideradas como supersticiones.¹⁵³ Así lo indica, por ejemplo, Bartolomé de Granada, quien manifiesta ya una clara percepción de los médicos mayas y sus predicciones como “mero producto de la ignorancia,” aun cuando él mismo llegó a propinarles latigazos por idólatras.¹⁵⁴

Ajusticiamiento de españoles, negros y castas por su vinculación con la terapéutica nativa

Algunos encomenderos españoles llegaron a proteger a los mayas de las campañas de extirpación de la idolatría emprendidas por la Iglesia. En ocasiones decidieron tolerarlos para facilitar la contribución de los nativos en los trabajos que les importaban, puesto que el tener indígenas temerosos o carecer de ellos por su huída a las zonas de refugio, significaba menos tributos, y hasta hubo casos extremos en los que ellos mismos participaron en las ceremonias indígenas.¹⁵⁵

En numerosos juicios de la Inquisición a europeos, mulatos, y principalmente a negros de la Nueva España, se les acusa de buscar los servicios de curanderos idólatras para combatir

¹⁵³ Taylor, W., *Ministros de lo sagrado, Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVII*, I, p. 96.

¹⁵⁴ Del Granada, *op.cit.*, p.6. Chuchiak divide las campañas coloniales de idolatría en la península de Yucatán en tres periodos graduales: 1º Es el de los obispos celosos del catolicismo iniciado por Landa [1572-1579] con cruzadas personales finalizadas por el obispo Juan Alonso Ocón [1640-1643]. Surge la institucionalización de los tribunales eclesiásticos y los franciscanos son gradualmente removidos del proceso de castigo. Se caracteriza por la secularización de los obispos y su dominio sobre las campañas contra la idolatría con optimismo. 2º Empieza con Marcos de Torres [1646-1649] y termina con Pedro de los Reyes [1700-1714]. El largo periodo vacante del episcopado, combinado con el incremento en la complejidad de la administración de los negocios episcopales llevan a los obispos a delegar las campañas a sus “Provisores” y a ocupar su tiempo y dinero en disputas con los gobiernos provinciales y las autoridades civiles, pero todavía hay esperanzas de convertir a los indígenas en verdaderos cristianos. 3º Es el de la desilusión. Inicia con Juan Gómez de Parada [1716-1728] y continúa hasta el final del periodo colonial con Pedro Agustín Estévez [1802-1827]. Los religiosos empiezan a considerar a los indígenas como materia perdida, para enfocarse más hacia los mulatos, mestizos y españoles que empiezan a participar en los rituales mayas. La hostilidad hacia los indios se incrementa con la Constitución de 1812 de Cádiz, pues son liberados del pago de tributo y de muchas de sus obligaciones eclesiásticas. Hay ausencia de sacerdotes de parroquia y vicarios, y se delegan las labores de extirpación a asistentes del cura con pequeñas campañas sin comisiones ni oposición de los obispos. La organización y el control jerárquico sobre la disciplina eclesiástica se vuelve tan laxa, que los últimos obispos otorgan órdenes para que los sacerdotes de parroquia y los frailes administren y flagelen a los idólatras, Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 527-530.

¹⁵⁵ Chuchiak, *op.cit.*, p.345.

hechizos, sanar de una enfermedad con supersticiones y formas prohibidas; participar en ceremonias de nativos, como los rituales de curación con bailes y música; diagnosticar las enfermedades mediante las suertes con granos, o aprender y practicar la terapéutica india prohibida. Hechos que nos señalan, entre otras cosas, la positiva percepción de la medicina y la magia indígenas entre los nuevos grupos de la América colonial.¹⁵⁶

Respecto a Yucatán podemos citar algunos casos en los que intervino el Santo Tribunal para castigar a los individuos que habían tenido comunicación con médicos mayas idólatras, o habían sido receptores de sus terapias. Uno es el largo expediente de la segunda década del siglo XVIII, correspondiente al ya mencionado pardo Joseph Zavala, a quien se le acusó de tener pacto con el demonio: “[...] explícito e implícito para curar todas las enfermedades, haciendo ciertas ceremonias y valiéndose de cosas sagradas para tan depravado fin.” Al infortunado individuo le impusieron, además de los dos años que pasó en la cárcel de Mérida, las insignias de superstición, cien azotes por las calles, y destierro de ocho años, no sólo de la Provincia de Yucatán, sino también de la ciudad de México y de la corte de Madrid, con los cuatro primeros años sirviendo como recluso en el hospital de San Pedro, sin ubicación específica, posiblemente el de Querétaro o Puebla, cercano a la capital del reino, donde se llevó a cabo el juicio. Penas paliadas por la confesión del trasgresor sobre las que fueron consideradas “satánicas terapias,” y por el arrepentimiento que mostró.¹⁵⁷ Pero a final de cuentas, es de notar que de castigo se le envió a un centro oficial de salud, donde debió haber ayudado, no solamente en las labores más pesadas como la limpieza, sino también, y por lo menos, en los conocimientos médicos determinados por las autoridades como no idolátricos para el alivio de los enfermos.

Otro juicio fue el de doña Leonor Medina, acusada en Mérida en 1616 de poseer documentación con hechizos y encantamientos, y de llamar a una india, de nombre Ixchach, del pueblo de Chubulna (Chuburná) para que curara a su esposo de unas llagas. Isabel Mesa, esposa del encomendero de la villa, y parte acusadora, expresó que cuando llegó la indígena a la casa de la procesada preguntó “[...] con qué yerbas había de curar a su marido [y] le respondió la otra india Ixchach que con tal o tales yerbas, y sacó la otra doña Leonor unos

¹⁵⁶ Como ejemplos tenemos: AHN, Inquisición, México, Libro 1066, Juicios a: “Antonia Ortega y Aguirre, testificada de adivinaciones supersticiosas y de fama de hechicera,” Celaya, 30 de mayo de 1672, f. 22v.; “Matías García, mulato, por curandero y supersticioso, Villa de León, Michoacán, 18 de enero de 1695, f. 91r. Libro 1067, “De la Vega, negro, por idolatría en cueva,” Tlaxcala, 5 de octubre de 1694, f. 27r.

¹⁵⁷ AGN, Inquisición, vol. 1164, Mérida, Yucatán, “Proceso contra Joseph Zavala, pardo, vecino de Xechelchacan por curandero y maléfico,” México, 19 de febrero de 1724, f. 259v.

papeles y los estuvo leyendo, de otras yerbas que tenía asentadas ahí, y dijo la otra india que no las conocía, y que la otra doña Leonor sabía más que ella.” Juicio en el que se le hace saber al lector que la desafortunada maya, con gran fama de hechicera, fue severamente castigada por el tribunal que le correspondía, [es decir, por el Provisorato de indios], sin proporcionar más datos. En este juicio se mencionan otras curaciones de Ixchach, como el haber ayudado a un hombre “que estaba ligado”¹⁵⁸ [o hechizado] y no podía conocer mujer que le hiciese placer [...Por lo tanto] fue y le dio unos brebajes y se la pagó” [la consulta].¹⁵⁹

En 1627 encontramos otros tres personajes acusados por la Inquisición de participar en las hechicerías de la indígena Catalina Puc, conocida por sus poderes mágicos. El primero es el de Isabel Morena, una esclava de Campeche quien la llamó para que le regresara su “amor perdido” mediante conjuros. En el segundo Lucía Poot, mestiza, dice haberla consultado con la finalidad de que la dejara de maltratar su esposo, para lo cual le dio la india unos polvos que debía echar en el chocolate de su cónyuge; mientras que en el tercero se registra una autodenuncia hecha por la española Catalina Antonia de Rojas por usar yerbas y palabras mayas para causar impotencia a su esposo bajo la asesoría de la misma Catalina. En 1675, por su parte, encontramos el proceso contra la mestiza María Rincón, señalada como “bruja supersticiosa” por emplear hechicería maya, como el uso de copal [vinculado con la adoración a las deidades mayas] para sanar a los enfermos.¹⁶⁰

A finales del siglo XVII y más aún del XVIII se hicieron notables las denuncias de idolatría de mestizos, mulatos y negros acusados de participar en ceremonias mayas, pero para el siglo XVIII la amplia mezcla entre diferentes grupos raciales se homogenizó bajo una apariencia indígena, lo cual hizo que los españoles se vieron constantemente confundidos para describir a qué grupo pertenecían los inculpados.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ligado, amarrado, hechizado [impotente] vs. *choch cuntah*, desencantar lo hechizado o deshechizar, desatar, Ciudad Real, *op.cit.*, p. 245.

¹⁵⁹ AGN, Inquisición, 316, Mérida, Yucatán, “Testificación contra doña Leonor de Medina por tener unos papeles de hechizos y encantamientos,” México, 12 de agosto de 1616, ff. 316v, 322r.

¹⁶⁰ AGN, Inquisición, Yucatán, vol. 360, exp.92-95, 1627, “Proceso contra doña Catalina de Rojas por sospecha de brujerías y hechicerías;” “contra Isabel Morena, mulata, vecina de Campeche por hechicerías; contra Melchora González, mestiza, por hechicerías con unos polvos;” 1676, vol. 627, exp.6: “Contra una mulata llamada Andrea y otras personas por brujerías;” vol. 919, exp.26, 1748, “contra Petrona Trujeque por curandera adivinadora;” vol. 626, exp.10, 1675: “Proceso por bruja supersticiosa contra la mestiza María Rincón,” en: Chuchiak, *The indian inquisition...*, pp. 462-485.

¹⁶¹ Chuchiak, *op.cit.*, p. 443.

El Tribunal del Protomedicato

El Ayuntamiento de la Ciudad de México inició la vigilancia de la práctica médica que se ejercía en ella desde 1525 para proteger la salud de los novohispanos. Éste señalaba los lineamientos a seguir en las epidemias, disponía que ejercieran como médicos sólo las personas facultadas de manera legal, y disponía las visitas a las boticas para tratar de regular la venta de medicamentos a precios justos y de buena calidad.¹⁶² La verificación tenía ciertas razones de ser porque en ocasiones la intervención de los médicos sin experiencia resultaba más dañina que benéfica. Hubo médicos que llegaron a Nueva España con formación profesional y por mandato real, pero la mayoría fueron aventureros que decían haber olvidado sus títulos y abrieron boticas con pocos conocimientos y de manera improvisada. La necesidad de médicos, medicinas y la falta de orden que guiara el desempeño de este sector por parte del gobierno provocó que fuera aceptado cualquiera.¹⁶³ Remesal relata, por ejemplo, la experiencia de un personaje que llegó a Guatemala como “médico, cirujano, boticario y herbolario famoso” y ocasionó numerosas muertes a sus pacientes, por lo que las autoridades llegaron a amenazarlo con el destierro si volvía a tratar de ejercer la medicina, pero al año siguiente tuvo que levantársele la pena por la ausencia de galenos y la apremiante necesidad de aliviar las enfermedades de sus habitantes.¹⁶⁴

Además de los médicos había otros sanadores que ejercían las terapias galeno-hipocráticas debajo de la jerarquía de los médicos, como los cirujanos, quienes curaban las heridas, apostemas o tumores, úlceras y llagas viejas; los barberos o flebotomianos, quienes sangraban, aplicaban ventosas, extraían los dientes dañados y eran los primeros auxiliares en el alivio de los golpes y contusiones; así como los algebristas que se dedicaban al arreglo de huesos y músculos.¹⁶⁵ Los cirujanos generalmente carecían de preparación especializada y por eso su consulta era considerada de menor categoría, pero más barata que la de un médico; así es que eran más solicitados por las clases sociales menos favorecidas y solían traslaparse sus actividades con las de los barberos durante gran parte del periodo colonial.¹⁶⁶

¹⁶² Fernández, F., Hernández, T., *El Tribunal del Protomedicato en la Nueva España*, pp.13, 14.

¹⁶³ Avendaño, J., “Boticas y boticarios de la Colonia,” en: Aguirre, G., Moreno, R. (coord.), *Historia General de la Medicina en México, Medicina Novohispana*, II, p. 303.

¹⁶⁴ Remesal, A., *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, I, 1988, pp.270.

¹⁶⁵ San Filippo, J., “Los tratamientos hipocrático-galénicos,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp.205, 436,440.

¹⁶⁶ Rodríguez-Sala, M.L., *Los cirujanos del mar*, pp.19, 23.

El trabajo de los boticarios empezó a legislarse desde 1537 con las ordenanzas de Carlos V. Los Protomédicos señalaban que se debían visitar las boticas periódicamente, y en la inspección se debían revisar balanzas, pesas, registrar que se contara con la tarifa de precios, y después de revisar la calidad de las medicinas se derramarían las que se encontraran en mal estado. El boticario podía ser castigado con multas y hasta con la clausura de la botica.¹⁶⁷ En una ordenanza real de mediados del siglo XVI se estipula que los oidores de cada Audiencia que hubieran sido seleccionados para realizar la visita general y anual a “los pueblos del distrito” también podían inspeccionar las boticas y tirar los medicamentos que estuvieran en mal estado, además de revisar los aranceles o tarifas oficiales para su venta, entre otros aspectos en torno al bienestar de sus habitantes.¹⁶⁸

De acuerdo al Protomedicato y por cédula real de 1538 se establecía que para poder curar en las tierras pertenecientes a España era obligatorio presentar un examen. Así en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias* se ordena: “qué ninguno, aunque sea graduado, pueda en las Indias curar de medicina o cirugía, sin que lleve licencia del Consejo de esta institución,”¹⁶⁹ pero en realidad los años posteriores a la conquista fueron confusos en cuanto a la legislación de la medicina en América, por no existir una base clara y ejemplar sobre su funcionamiento en España. La situación empezó a mejorar cuando se estableció la estructura del Tribunal del Protomedicato en las nuevas tierras para examinar y otorgar las licencias a médicos y cirujanos, principalmente, lo cual ocurrió en 1628. Fue organizado por los primeros tres primeros protomédicos, auxiliados por tres alcaldes examinadores. Su labor inició por quitar de las manos del virrey la designación de protomédicos, quienes llegaron hasta a comprar los cargos. Se estableció además la obligación de presentar todos los documentos que avalaran los conocimientos de los médicos, junto con la autorización del rey. Durante el gobierno de Carlos II (1665-1700) se ordenó al Real Protomedicato en América que se atuviera a las leyes de España en cuanto a los exámenes e inspecciones de droguerías, y se prohibió al virrey y a la Audiencia de México inmiscuirse en estos asuntos. Pero la larga trayectoria del Protomedicato español no fue continua. Se presentaron desestabilizaciones que llegaron a abolirlo, desunirlo, reunirlo y

¹⁶⁷ Avendaño, *op.cit.*, pp. 304-305. León, *op.cit.*, p. 1527.

¹⁶⁸ *Recopilación de las Leyes de Indias*, en el título décimoséptimo, “acerca de los Visitadores ordinarios que salen de las cancellerías para sus distritos y extraordinarios,” Ordenanza 40, Madrid, 1563, Antonio de León, (comp.), tomo II, 1992, p.1527.

¹⁶⁹ *Recopilación de las Leyes...*, “Acerca de los Protomédicos y Cirujanos,” Madrid, 13 de mayo de 1538, II, p.1603.

establecerlo de nuevo, con tanta frecuencia, que es difícil darle seguimiento y entender realmente sus efectos en América.¹⁷⁰

Los exámenes para acceder a ser médico de manera legal se encontraban muy restringidos a unas cuantas personas.¹⁷¹ El control se centralizó en la capital virreinal, lo cual hizo difícil que los aspirantes de regiones lejanas acudieran a obtener el título. Fue hasta la última década del siglo XVIII, cuando llegaron a México las leyes médicas de España, que se determinó que los exámenes podían ser llevados a cabo por médicos en ciudades distantes. Para poder acceder a la prueba se debía presentar el certificado de bautizo, la prueba legal de pureza de sangre, pasantía, grados académicos, además de un significativo costo del trámite. Por ejemplo, en una solicitud de examen de cirugía de 1768 en México el aspirante decía que además de dominar los conocimientos médicos, cumplía con los requisitos, ya que era “[...] hijo limpio de toda mala raza de moros, judíos, chinos [filipinos] y mulatos, sin mezcla de infecta calidad, y no de los recién conversos a nuestra santa fe católica, ni de los castigados, ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, ni por otro algún tribunal eclesiástico ni secular.”¹⁷²

Los complicados trámites para satisfacer los requisitos para llegar a ser un galeno legalizado contribuyeron a que más de 200 años después de la conquista, todas las ciudades y pueblos de importancia de la Nueva España carecieran de los elementos necesarios para cubrir sus necesidades médicas bajo la perspectiva europea. Entre 1607 y 1738 la Universidad de México otorgó tan solo 438 grados de bachiller en medicina, en un promedio aproximado de tres al año y la mayoría decidieron quedarse en la ciudad de México. Además, los sueldos de los profesores de medicina eran poco estimulantes, por lo que soslayaban preparar a otros médicos y preferían dedicarse al ejercicio profesional, más remunerado. También los sangradores que se encontraban lejos de la ciudad de México carecían de licencias de manera general.¹⁷³

En la segunda mitad del siglo XVIII hubo más médicos egresados pero aun así no se elevó su número de manera sustancial. La lejanía de las ciudades donde se asentaba el

¹⁷⁰ Tate, J., *El Real protomedicato*, pp.17-18, 92, 95, 102-103, 136, 166.

¹⁷¹ Fernández y Hernández, *op.cit.*, pp. 23, 27. Quezada, N., *Enfermedad y maleficio*, p.15

¹⁷² Tate, *op.cit.*, pp. 145, 146.

¹⁷³ Tate, *op.cit.*, p.214.

Protomedicato hacía difícil que los candidatos pudieran graduarse en medicina y, como consecuencia, sufrían el estigma de ser considerados curanderos por el resto de sus vidas.”¹⁷⁴

En realidad cada ciudad provincial contaba con media docena de curanderos aproximadamente. En general ejercían su oficio sin trabas, e incluso con el apoyo de médicos legítimos o personajes poderosos, de lo cual se quejaban los galenos legalizados por considerarlo injusto, pues decían haber gastado su patrimonio en grados y exámenes. Dentro de los sanadores tolerados se encontraban algunos frailes, ya que era bien sabido que podían leer libros médicos, elaborar recetas y curar enfermos. Algunas veces se abrieron oportunidades para que se castigara a los religiosos que ejercían la medicina, como a finales del siglo XVIII en México, pero hubo pocas quejas.¹⁷⁵

Los juaninos y los hipólitos fueron los que desempeñaron el papel de cirujanos con buena formación práctica, aun cuando carecían de estudios oficiales, y ejercieron en los hospitales especialmente durante el siglo XVII hasta finales del XVIII.¹⁷⁶

El obispo de Chiapa y Soconusco: Núñez de la Vega nos ejemplifica la mancuerna establecida entre sacerdotes y médicos a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Señala que pulsaban al enfermo y determinaban el tipo de padecimiento y gravedad del mismo para que a la llegada del profesional le fuera aplicado el remedio sin dilación:

[...] los curas... en el modo que puede los ayuda y socorre sin desampararlos en la extrema necesidad y articulo de muerte....Por medio de las venas pulsátiles hace la indicación de la enfermedad y dolencia que cada cual padece, [...] le explica al médico el achaque, porque conociéndole aplique al enfermo remedio conveniente, y le da a entender el peligro en el que el enfermo se halla, para que entre ambos médicos velen en el socorro suyo y cada uno, por lo que tocara, le aplique la medicina que conviene a sus debidos tiempos.¹⁷⁷

Después de muchas solicitudes el Protomedicato de Madrid otorgó en 1739 una farmacopea o tratado farmacéutico en el que se encontraban las recetas de las sustancias medicinales de uso más común, acorde con los conocimientos europeos. Se le denominó *Farmacopoeia matritensis* e impulsó el establecimiento de los expendios de medicinas de la

¹⁷⁴ Tate, *op.cit.*, p. 206.

¹⁷⁵ La escasez de “médicos legítimos” y la consecuente tolerancia hacia los que no tenían título fue común también en Venezuela, Perú y Colombia. En Cuba todavía en el siglo XVIII ciudades enteras no contaban con un solo médico y en Lima, a finales de este siglo, se comentaba que de hacerse efectiva la anulación del trabajo de los médicos ilegales no sabrían qué harían los “[...] 60,000 habitantes de la ciudad de los Reyes sin los “cuarenta singulares morenos” que transitaban las calles, curaban y confortaban enfermos,” Tate, *op.cit.*, pp. 207, 212, 220.

¹⁷⁶ Rodríguez, M.L., *Los cirujanos de hospitales de la Nueva España (Siglos XVI-XVII)*, p. 421.

¹⁷⁷ Núñez de la Vega, *op.cit.*, C.P § XV, p. 712.

edad moderna. Este documento y otras publicaciones como la *Palestra* de Palacios fueron las guías que debían tener las boticas de América para conocer los remedios medicinales oficiales. Pero la farmacéutica se nos muestra todavía en la documentación de finales del siglo XVIII en gran abandono, pues no había escuelas para su aprendizaje, ni profesores que estuvieran al tanto de las últimas publicaciones y había poco estímulo para dedicarse a este oficio carente de prestigio, a pesar del progreso que se registró en esos tiempos en la botánica. Se otorgaron licencias “sin tener ni los principios de las obras maestras latinas” [como las mencionadas líneas arriba] y el resultado era la expedición de drogas adulteradas y prescripciones expedidas incorrecta o defectuosamente.¹⁷⁸ El tribunal también tuvo que disponer que los anuncios de los remedios y medicinas fueran aprobados antes de publicarse en gacetas, pues en los periódicos se hizo común la promoción de curas que decían ser maravillosas y podían afectar la salud.¹⁷⁹

La emisión de recetas fue otro medio de control médico, pues para poder comprar los productos de las boticas las solicitudes debían ser firmadas por un galeno autorizado por el Protomedicato, y los responsables de la venta de remedios debían ser cautos de “tener bajo llave los medicamentos más exquisitos que de alguna manera podían ser nocivos.” Además los farmacéuticos debían inscribir a sus aprendices en el Protomedicato y no podían aceptar en sus boticas a oficiales que no supieran leer y escribir para elaborar las prescripciones.¹⁸⁰

De acuerdo a las leyes parecía que cuando los curanderos o enfermos indígenas que quisieran y tuvieran recursos para emplear los productos que dictaba la terapéutica conquistadora, debían enfrentar el obstáculo de la autorización de un profesional; pero a pesar de las reglas, como ha ocurrido siempre en todas las épocas y lugares del mundo, siempre había quien se arriesgara a pasar por encima de la ley para obtener ganancias:

[...] en su abono tienen los tales medicastro la facilidad con que los maestros farmacéuticos despachan toda especie de recetas sean de la naturaleza que refieren de simples compuestos sin firma de médicos aprobados y la utilidad que logran en el expendio de sus medicinas en la cual no cumplen con su obligación ni con juramento que hacen al tiempo de su examen y unos y otros contravienen de las leyes reales de partida y recopilación [...] por las leyes que hablan de este asunto.¹⁸¹

¹⁷⁸ Tate, *op.cit.*, pp. 181, 342.

¹⁷⁹ Fernández y Hernández, *op.cit.*, pp. 39.

¹⁸⁰ Avendaño, J., *op.cit.*, pp. 304, 309.

¹⁸¹ AGN, Consejo de Salud, Exp. 33, L.13 Boticas-visitas: “Luis Vargas presenta queja contra curanderos sin licencia en Valladolid,” México, abril de 1761, f.2r.

En realidad las visitas de control médico no fueron suficientes. Las autoridades virreinales de la Nueva España, aun en 1791, no sabían si el Protomedicato tenía poderes en todo el reino o si estaban limitados a la ciudad y su distrito en cinco leguas a la redonda. Además, ante la amplitud del territorio de la Nueva España se hacía difícil que el Tribunal llevara a cabo la supervisión y el control deseados. Lo cierto es que los visitadores cobraban caro por inspeccionar las boticas,¹⁸² y parece posible que notificaran en algunas ocasiones el ejercicio médico indígena a las autoridades encargadas del control de su comportamiento, es decir, al Provisorato de Indios, puesto que dentro de los temas que debían observar en su inspección se encontraba el estado de la idolatría indígena.¹⁸³

En la última década del siglo XVIII y las primeras del siguiente se estableció una mayor equidad social entre médicos y cirujanos en la Nueva España.¹⁸⁴ Quizá por ello el Dr. *Manuel Gutiérrez de los Ríos del claustro de medicina de Sevilla* subrayó la inferioridad mantenida durante tanto tiempo, y su disgusto por la popularidad de los cirujanos y barberos; así como la necesidad de que éstos se mantuvieran bajo las órdenes de los médicos:

Los médicos son hombres criados con muy buenas letras, hablan de modo distinto que los barberos, cirujanos y demás embusteros que se entrometen a tratar lo que no entienden, como la medicina. Simpatía que el vulgo tiene de ellos con que solo los barberos y los cirujanos por ser ayudantes de los médicos que han de obedecer al médico.¹⁸⁵

No obstante las dificultades casi infranqueables que significaban para los indígenas el tener acceso a brindar servicios de salud legalizados en la Nueva España, encontramos un expediente del Tribunal del Protomedicato correspondiente al año de 1791 que nos muestra que podrían haber empezado a cambiar las cosas, o bien ocurrió un hecho excepcional. Se trata de la solicitud de un “examen como farmacéutico [para] el indio cacique del pueblo de San Juan de Acazingo (jurisdicción de Tepeaca): Ignacio Antonio León y Pérez,” para cubrir la plaza de

¹⁸² Para realizarlas debían contar con una comisión del *Real Protomedicato*, una orden auxiliadora del virrey y un pase del Cabildo o de los magistrados locales. Algunas veces se le pedía visitar a todos los médicos, cirujanos, boticarios y sangradores para que les presentaran sus títulos y licencias para ejercer, aunque parece ser que esto no era muy regular, ya que no había una partida especial destinada para verificar que se encontrara en regla el ejercicio de los médicos y los cirujanos, Tate, *op.cit.*, pp.141, 214.

¹⁸³ *Recopilación de las leyes de indias.*, título décimoséptimo, “Acerca de los Visitadores ordinarios que salen de las cancellerías para sus distritos y extraordinarios,” Ordenanza 40, Madrid, 1563, Antonio de León, (comp.), tomo II, 1992, p.1527.

¹⁸⁴ Rodríguez-Sala, M.L., *Los cirujanos del mar*, pp.19, 23.

¹⁸⁵ Gutiérrez, M., *Juicio que sobre la método controvertida de curar los morbos con el uso del agua y limitación de los purgantes*, 1736, p. 86.

boticario abierta en Coahuila. Claro que para llegar a ello fueron extraordinarios los esfuerzos que tuvo que realizar, puesto que tanto él como sus testigos, uno juez eclesiástico, mencionan que don Ignacio ya había enviado información desde 1770; practicó [mucho] “más tiempo del que previene la formación en boticas” [4 años]:¹⁸⁶ era un ejemplo de “nobleza, honradez y buena conducta, [además de] haber recibido buena educación y crianza regular.” Así el catedrático de botánica, alcalde examinador de farmacia del Real Tribunal del Protomedicato de México confirma que el solicitante asistió a la botica de un particular de México por espacio de seis años con inteligencia y buena mano “determinando y describiendo cuanta planta se le ha presentado;” además de practicar por más de un año la botánica con la elaboración de recetas en la ciudad de la Puebla. Parece haber sido determinante para la aceptación del examen y la entrega del título que el cacique se presentara como cristiano, tuviera un hermano seminarista y una tía capuchina; además de señalar “limpieza de sangre.” Certificación que al parecer le fue otorgado con un pago de \$26 y medio reales por el “Examen de farmacopea.”¹⁸⁷ Costo al parecer no tan oneroso si establecemos una comparación con el sueldo diario de un oficial del Hospital Real de San José de los Naturales que por aquellos tiempos era de 7 reales diarios, y que posiblemente recibiría el indígena cuando iniciara su trabajo. Así podría regresar el dinero a quienes lo hubieran apoyado, si lo había recibido en préstamo.¹⁸⁸

La labor del Protomedicato continuó hasta 1812 en la Nueva España, cuando fue suprimido por un tiempo, pues la Constitución de Cádiz ordenaba que los ayuntamientos desempeñaran las funciones de la jurisprudencia de esta organización. En 1820 volvió a estar vigente el tribunal por el regreso de Fernando VII a España, pero once años después fue suprimido definitivamente para instalar una junta con el nombre de Facultad Médica.¹⁸⁹

En los resultados finales tenemos que el curanderismo en las colonias españolas se fortaleció por la falta de recursos para la educación médica oficial, la escasez de médicos legales, el aislamiento de los especialistas legítimos en las poblaciones y la pobreza de la

¹⁸⁶ Avendaño, J., “Boticas y boticarios,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, p.309.

¹⁸⁷ Archivo Histórico de la Facultad de Medicina de la UNAM, Protomedicato, Legajo 3, exp.13, “Expediente del examen como farmacéutico del indio cacique del pueblo de San Juan Acazingo (jurisdicción de Tepeaca) Ignacio Antonio León y Pérez, México, julio y agosto de 1791, fs.1-18. Sería enriquecedor conocer las circunstancias en las que se otorgo este título, tal vez a cambio de su intermediación en algún asunto de importancia entre los indígenas que lidereaba y las autoridades.

¹⁸⁸ Quizá en sus tiempos de aprendizaje recibió el pago de los mozos de alambiques correspondiente a 3.5 reales, Avendaño, *op.cit.*, p.304.

¹⁸⁹ Tate, *op.cit.*, pp.17-18, 136.

mayoría de la gente, además del intento de la Corona por mantener parámetros tan rígidos y altos en el acceso al ejercicio médico oficial. La realidad hacía que el enjuiciamiento a los médicos ilegales, aun en las ciudades españolas, fuera llevado a cabo con poco entusiasmo y ocasionalmente, por lo que las autoridades españolas no obtuvieron los resultados deseados.

La efectividad de los tratamientos disponibles a través de los terapeutas indígenas, por su parte, fue también un obstáculo importante en el combate al curanderismo, pues muchos de los enfermos de los diferentes grupos que necesitaban aliviar sus dolencias continuaron llamándolos, para de esta manera engrosar las filas de los ilegales médicos intrusos en la península de Yucatán, como sucedió en el resto de la Nueva España.

La Península de Yucatán, lejos del centro del reino, tuvo un menor alcance por parte del Tribunal del Protomedicato para llevar a cabo la supervisión y el control médicos. Por eso, pese a las leyes, los gobernantes españoles tuvieron que caer en la tolerancia¹⁹⁰ y se fomentó el ejercicio médico subterráneo. En las poblaciones donde no residían las autoridades españolas, o eran visitadas pocas veces por ellas, la libertad fue mayor y la labor de los médicos indígenas siguió en general sin problemas, al igual que lo hicieron con otras actividades.¹⁹¹

Dentro de las acciones del tribunal con las que contamos en la región tenemos que en 1766 José Victoriano García fue nombrado comisario visitador de las boticas de la Provincia de Yucatán para extirpar el abuso de los “intrusos curanderos,” quienes decía que sangraban, aplicaban curaciones y vendían medicamentos sin pasar el examen de conocimientos científicos requerido por el Tribunal del Protomedicato para el ejercicio médico. De acuerdo al visitador ellos ponían en riesgo la salud de quienes recibían los remedios, y los medicamentos adquirían el precio que se les antojara:¹⁹²

¹⁹⁰ Quezada, N., *Enfermedad y maleficio*, p.17

¹⁹¹ Por ejemplo, el obispo de Yucatán decía que en la villa de Salamanca de Bacalar [...] en casa del cacique y gobernador se juntaban a hacer sus ceremonias [...] por la mañana anduvieron con los ídolos en procesión públicamente, [y todo esto ocurre porque] aquella provincia es muy apartada de esta y el camino muy trabajoso y que no se puede andar si no es de dos a tres meses del año [...]. AGI, Méx, 359, R.9, 4,1. C., “Carta del obispo de Yucatán en respuesta a las cédulas sobre idolatrías que se enviaron al Real Acuerdo de México,” Mérida, 9 de diciembre de 1605, f. 1r.

¹⁹² Se encuentra una queja al Ayuntamiento de México a mediados del siglo XVI en la que se dice que muchos “...indios y negros compran y venden Soliman y Rejalgar, con ellos hacen muchos daños, [por eso] se mandó que ningún boticario o tendero se las vendiese pena de veinte pesos de oro de minas, mandato que confirmó el señor virrey.” Soliman eran las sales mercuriales y rejalgar el sulfuro de arsénico. Fernández y Hernández, *op.cit.*, p.15. El mercurio ingerido sin restricción provocaban la muerte a los pocos años, Ruz, M., Aramoni, D., “La enfermedad que muda de matices,” caracterización del mal del pinto en Chiapas, siglo XVIII,” *Estudios de cultura maya XVII*, pp. 383, 385.

[...] a quienes intrusos ponen y llevan precios a su antojo llevándoles estipendios excesivos...otras boticas que se hayan arregladas con maestros examinados [...] y atendiendo al mismo tiempo del exterminio de los repetidos abusos que se cometen por muchas personas que con poco temor de dios nuestro señor y en grave daño de sus conciencias sin el examen de aprobación de este tribunal, ni haber obtenido los títulos y licencias necesarias, se ejercitan en todo género de curaciones de la facultad médica artes científica, farmacéutica y flebotómica con lo demás anexo, pasándose también a su antojo, fabrican y expenden con toda libertad medicamentos que despachan y ministran a sus enfermos [...].¹⁹³

En cuanto a la asistencia médica legal fuera de las poblaciones más grandes, parece posible que a las autoridades europeas les hubiera importado poco que no fueran especialistas legales los que aliviaran las dolencias de los indígenas, y tan sólo se hubieran enfocado a la extirpación de la idolatría en las terapias curativas. Además, aunque hubieran querido, no hubieran podido brindarles los recursos materiales y humanos para sustituirlos.

Con el panorama descrito líneas arriba es fácil comprender que aun cuando los habitantes externos a las villas, predominantemente indígenas y sus mezclas, hubieran deseado consultar un médico, tendrían que vérselas con sanadores locales que ejercieran la medicina nativa y con las aportaciones españolas que los terapeutas mayas quisieran y pudieran aplicar.

Médicos y sacerdotes en el ejercicio de los métodos hipocrático-galénicos de la península de Yucatán

Fueron pocos los médicos que visitaron la península de Yucatán en los siglos XVI y XVII. El primer registro de la presencia de terapeutas europeos en la región data de 1527, con la incorporación del cirujano Iñigo López y los farmacéuticos Pedro Díaz y Pedro Arenas al ejército del Adelantado Francisco de Montejo; mientras unos años después, en la década de los cuarentas Francisco de Montejo, el Mozo trajo al médico militar Juan del Rey quien continuó ejerciendo su profesión en tierras yucatecas hasta su muerte.¹⁹⁴

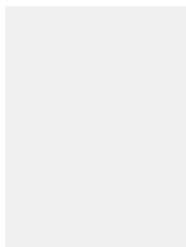
Los franciscanos fueron los primeros que atendieron las enfermerías y hospitales de la península de Yucatán y posteriormente llegó la orden de San Juan de Dios, más especializada en medicina, para atender las villas de Mérida, Campeche y Valladolid, junto con los médicos certificados, cuando se contaba con alguno.¹⁹⁵ En Mérida destacó la atención de los enfermos por parte del franciscano Gaspar de Molina a mediados del siglo XVI, considerado como médico,

¹⁹³ AGN, Consejo de Salud, L. 12. Exp. 71, Foja 6, "Boticas-visitas: José Victoriano García nombrado juez comisario visitador de boticas de Mérida," México, 1766, f. 25 r.

¹⁹⁴ Duch y Antochiw, III, 334 y IV, p. 116.

¹⁹⁵ La orden de los juaninos fue fundada en el siglo XVI en Granada y fueron muy importantes por la cantidad y calidad de hospitales que establecieron en la Nueva, España, Rodríguez-Sala, *et al.*, *Los cirujanos de hospitales...*, p. 36.

y parece posible que a finales del periodo colonial el hermano Francisco Xavier Ramírez brindara a los habitantes de Mérida sus servicios médicos, puesto que él vivió en esta ciudad y se encargó de escribir la información de uno de los recetario en español analizados en esta tesis el: *Ramillete de Flores de la Medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar otra persona.*



Los juaninos participaron activamente en los hospitales de Campeche y Yucatán.¹⁹⁶

Hasta el siglo XVIII fue cuando se empezó a establecer un mayor número de galenos en las principales poblaciones de Yucatán y Campeche,¹⁹⁷ como el famoso Giovanni Francesco Mayoli, alias “el judío,” italiano que radicó en Valladolid, a quien se le atribuyeron varios recetarios que se abordan en el capítulo VI. De hecho en los conocidos como “Libros del judío” se registran los remedios de preparación más compleja de la documentación abordada, al parecer por ser información aportada por médicos o boticarios con gran experiencia.

A mediados del último siglo del periodo colonial aparecieron médicos y cirujanos ingleses y franceses en Campeche y Yucatán, donde “no había médicos mexicanos que los denunciaran como no autorizados, cuando se adelantaban a tratar a los residentes de las “casas grandes [o haciendas].”¹⁹⁸ En esos tiempos se empezó a registrar una mayor presencia de cirujanos y médicos profesionales adscritos a las fuerzas armadas para aliviar los males de quienes protegían los territorios americanos de la Corona.¹⁹⁹ Varios de ellos fueron franceses, posiblemente porque con el ascenso del rey Carlos III de España en 1759 empezaron a ser valoradas las ideas de los médicos de Francia y hubo una mayor apertura para su participación, al grado de modificar drásticamente el pensamiento español;²⁰⁰ pero en realidad fue a partir del siglo XIX cuando se incrementó de manera importante el número de galenos que empezaron a ejercer en el interior de la península (cuadro 1).²⁰¹

¹⁹⁶ www.ewtrn.com/spanish/saints/juan_de_Dios.htm.

¹⁹⁷ Duch y Antochiw, *op.cit.*, IV, pp.113,117.

¹⁹⁸ Tate, *op.cit.*, pp.244-245.

¹⁹⁹ Rodríguez-Sala, *Cirujanos del mar*, pp. 24-25.

²⁰⁰ De Gortari, Eli, *La ciencia en la historia de México*, pp.237-238.

²⁰¹ Ver médicos también en el último capítulo: “Hospitales y boticas de la península de Yucatán.”

Para finales del periodo colonial, al igual que en el resto de la Nueva España, las nuevas corrientes dirigidas a secularizar los hospitales tocaron a las puertas de las órdenes religiosas de la península de Yucatán para hacerlas a un lado. Las autoridades europeas cambiaron las perspectivas caritativas de los hospitales y a los religiosos les fue siendo negada la administración de los centros de salud poco a poco.²⁰²

Encontramos noticias sobre la labor médica de frailes no profesionales fuera de los centros de salud en la medianía del siglo XIX en los relatos de Stephens: *Viajes a Yucatán*. El explorador escribió con decepción sobre su desempeño en la curación de enfermos en ausencia de médicos examinados; así como la lectura libre de guías médicas realizadas por especialistas fuera de las principales poblaciones de la península de Yucatán. Decía que los frailes basaban sus terapias en los elementos e indicaciones de recetarios manuscritos, sin acceso a las medicinas europeas de las boticas pero, de acuerdo al viajero, era peor aun cuando no había ni religiosos, ni galenos, y los enfermos se sometían a los conocimientos medicinales del vulgo:

Muy deplorable es por cierto la situación del país con respecto a los auxilios médicos. Excepto en Mérida y Campeche, no hay allí médicos titulados, pero ni aun boticarios ni boticas. Los curas, en los pueblos que lo tienen, hacen el oficio de médicos. Por descontado que ellos carecen de una competente educación médica, así es que su práctica la hacen valiéndose de algún mal recetario manuscrito, y aun así se ven frecuentemente embarazados por la falta de medicinas. Pero en los pueblos en que no hay curas, ni siquiera este auxilio puede ofrecerse a un enfermo: los ricos van a Campeche o Mérida a ponerse en manos de un médico: pero los pobres padecen y mueren víctimas de la ignorancia o del empirismo.²⁰³

Además de la sustitución de la escolástica por la ciencia moderna, las ideas de la Ilustración se reflejaron en la valoración de la riqueza humana y material con la que se contaba en la Nueva España, lo cual contribuyó a alimentar la independencia de Europa.²⁰⁴ Muchos mexicanos, entre ellos yucatecos, fueron a aprender al viejo mundo los nuevos conceptos médicos, principalmente a Francia,²⁰⁵ de tal manera que en la segunda década del siglo XIX la experiencia profesional de galenos campechanos y yucatecos hizo que la entrada de médicos europeos ya no fuera muy aceptada. Presencia que se vio diezmada también por su huída ante los riesgos que implicaba la Guerra de Castas a mediados de ese siglo.²⁰⁶

²⁰² Duch y Antochiw, *op.cit.*, IV, p. 138. Rodríguez, *Los cirujanos de hospitales...*, p. 421. Benegas, C., *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, pp.31, 134-135, 174.

²⁰³ Stephens, J., *En busca de los mayas, Viajes a Yucatán*, 1984, p. 154.

²⁰⁴ De Gortari, *op.cit.*, p. 56.

²⁰⁵ Cárdenas, E. *Historia de la medicina en la ciudad de México*, 1937, pp.129-130.

²⁰⁶ Rodríguez-Sala, M.L., *Los cirujanos del ejército en la Nueva España*, pp.243. Duch y Antochiw, IV, p.121.

Consideraciones finales

Al hablar de los mayas que participaron en el periodo colonial en las labores de sanación, en cualesquiera de sus rangos y especializaciones, nos referimos a personajes muy estimados en la sociedad indígena por la importancia de las actividades que realizaron para el bienestar común. Particularmente los más poderosos, elegidos por las deidades para intermediar entre ellos y los seres humanos, quienes ganaron sabiduría a base de abstinencias, dolorosas pruebas, y se esmeraron en mantener la integridad de los miembros de su grupo y en tratar de alejarlos del dolor y la muerte en la medida de sus posibilidades. Líderes que significaron una piedra en el camino de las autoridades civiles y eclesiásticas españolas, porque además de ser importantes albergues de las tradiciones prehispánicas, fueron capaces de competir con ellos, y hasta de dirigir levantamientos sangrientos, por lo que padecieron de constantes persecuciones para mantener el máximo control europeo en la península. El ataque a la idolatría incluida en las terapias curativas, entre otras costumbres indígenas, en el nombre de Dios, además de limpiar las conciencias cristianas, sirvió como justificación para ampliar los territorios conquistados por España y afianzar su dominio. Aspecto que lograron los invasores en gran medida con el avance del tiempo, aun cuando la expansión del orden impuesto diera como resultado una compleja mezcla de creencias, más no la deseada extirpación de la idolatría.

El mayor reto a la labor médica indígena fue la llegada del Tribunal del Protomedicato y principalmente del Provisorato de Indios, con oleadas periódicas de encarcelamientos y torturas que los obligaron a ejercer sus labores de manera oculta o a huir a las tierras libres. Pero la falta de coordinación entre ambas instituciones, delineada desde la propia Corona, con su conflicto de intereses entre el establecimiento en América de un óptimo desarrollo de la mano de la religión cristiana y las apremiantes necesidades de sus arcas, no fueron suficientes; ni tampoco los recursos para lograrlo en una región con densa selva y zonas inundables. En cambio la continuidad de la organización indígena hizo posible la formación de numerosos líderes transmisores de las costumbres prehispánicas, al parecer de manera eficiente. Quizá los dirigentes mayas valoraron la amenaza de los europeos sobre lo que consideraron sus imprescindibles rituales marcados por sus antepasados, midieron el riesgo para la existencia del cosmos y sus futuras generaciones, y decidieron renovar tantos sacerdotes, ídolos y libros como fuese necesario, con la premura requerida. Más aun en los periodos de crisis severas por epidemias y hambrunas. Así parece ser que el acoso de los europeos provocó una inesperada y

desfavorable reacción maya para sus fines, misma que se presentó de manera tan intensa como lo iban marcando los ataques españoles, en una verdadera estrategia de sobrevivencia cultural.

De gran relevancia resultó la flexibilidad maya que les permitió incluir dentro de las aportaciones europeas la religión cristiana en las terapias, aunque fuera a su manera y trenzada con sus creencias antiguas, lo cual facilitó también la aceptación de la medicina nativa entre las diversas castas, aunado a la demostración de la efectividad de muchos de sus tratamientos frente a la limitación y necesidades médicas de los nuevos habitantes de la región. Así es que no sólo fueron los indígenas, sino los propios españoles, los que permitieron que continuaran los idólatras médicos mayas en vigencia e influyeron sobre gran parte de la población de manera tan peligrosa, que las autoridades debieron extender su vigilancia y represalias.

Lo cierto es que la persecución abarcaba no solamente a los médicos indios, sino a todo aquel que no quisiera sujetarse a los patrones de control y aprovechamiento eficiente de los bienes de las tierras conquistadas bajo las “buenas costumbres,” dentro de ellos, por supuesto, los curanderos de ascendencia africana. Sin omitir la necesidad de controlar a los charlatanes y a los que ponían en riesgo la salud de las personas que los consultaban. Así es que hasta el barbero, el médico hipocrático, o el boticario español que no querían incorporarse al nuevo sistema, insistían en mantener su desarrollo de manera independiente, o no tenían recursos para hacerlo, podían llegar a enfrentar grandes obstáculos para ejercer su oficio si les tocaba la mala suerte de ser sujetos a las comprobaciones de legalidad de su trabajo. Sobre todo a finales del periodo colonial, cuando empezó a haber un mayor establecimiento de médicos profesionales que hicieron posible una creciente competencia con los especialistas ilegales, principalmente en las grandes poblaciones, en donde se concentraron. Tiempos en los que los religiosos también empezaron a tener dificultades como ejecutores de las técnicas de curación hipocrático-galénicas. Personajes consentidos por los europeos en el ejercicio médico no profesional tolerado, avalados por sus tendencias a la caridad, que empezaron a sentir en carne propia las primeras luces ilustradas en la península de Yucatán que cambiarían el concepto de la medicina.

Los mayas, por supuesto, no formaron parte del desarrollo de la sanación oficial. La mayoría parece no haberlo deseado, pero aun cuando hubieran querido, si no eran trabajadores de alguien poderoso e interesado en su mano de obra sana, no tenían otra opción, pues acceder presentaba obstáculos y estaba lejos de su economía. Eso no quiere decir que no adoptaran y adaptaran elementos aportados por los europeos, como veremos en los siguientes capítulos.

Cuadro 1.- Algunos médicos europeos que ejercieron en la península de Yucatán en el periodo colonial

Iñigo López Cirujano y farmacéuticos Pedro Díaz y Pedro de Arenas	1527	Ejército del Adelantado Francisco de Montejo ¹
Juan del Rey (Español)	1562-1580	Ejército de Francisco de Montejo el Mozo. Primera enfermería de Mérida. Hospital de Nuestra Señora del Rosario y de San Juan de Dios (Mérida). ²
Fray Gaspar de Molina Médico-botánico (Español)	Siglo XVII	Enfermería del Convento de "La Mejorada" y Hospital de San Juan de Dios (Mérida) ³
Juan José de Castro Cirujano militar (Español)	1690-?	Botica pública del obispado. Formó parte de la expedición contra los itzaes del Petén (Mérida) ⁴
Giovani Francesco Mayoli. Médico (El judío). (Italiano)	1709-?	Valladolid ⁵
Juan Lucas ¿Turneaux? Cirujano (Francés)	Primera mitad del S. XVIII	Campeche ⁶
Juan Gregorio Calvo. Médico. Melchor Herrera. Cirujano y Botánico	1722	Mérida ⁷
Baltazar Roux. Cirujano sin educación formal (Francés)	Alrededor de 1745	Ejerció con autorización de los Cabildos Mérida y Campeche ⁸
Pedro Pirolle. Médico-Cirujano y boticario militar (Francés)	Desde 1748-91	Hospital Real y Militar de Nuestra Señora del Carmen. Presidio de Isla del Carmen, Campeche. ⁹
Antonio Poveda. Cirujano	1791	Batallón de Castilla. Hospital de San Juan de Dios, Hospicio de San Carlos. Posiblemente fortaleza de San José de Bacalar, Mérida y Campeche. ¹⁰
Bartolomé de Gouyoun. Médico-cirujano. (Francés)	Finales del Siglo XVIII	Batallón de Infantería de Voluntarios Blancos. Mérida ¹¹
Alejo Dancourt. Médico (¿Español?)	1802-1813	A cargo de la aplicación de la vacuna antivariólica en Mérida. ¹²
Cipriano Blanco. Cirujano de la Real Armada Española (Español)	1804-?	Subdelegado Protomédico ¹³ A cargo de la aplicación de la vacuna mencionada en Campeche.
Manuel Campos	Primera mitad del siglo XIX	Presentó su examen como médico en Mérida y Posteriormente fundó la Escuela de Medicina de Campeche

¹ Duch y Antochiw, *et al.*, *op.cit.*, IV, pp.113-118

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ Ossado, R., *El libro del Judío*, 1983, p.1.

⁶ Tate, J., *op.cit.*, p.244.

⁷ AGI, Mex., 1020, "Certificaciones de médicos sobre haber asistido a casas de españoles a curar indios de servicio," Mérida, 22 de agosto de 1722 ff.644v-645r.

⁸ Tate, J., *op.cit.*

⁹ Rodríguez-Salas, M.L., *et al.*, *Los cirujanos del ejército*, p.235.

¹⁰ Duch, J., *op.cit.*, p.139..

¹¹ AGE, Reales cédulas, 1783, vol.1, exp. 13, Medicamentos, "Solicita médico a gobernador pasar a la corte para explicar las propiedades medicinales del *chooch*, Mérida, Yucatán, 15 de febrero de 1783, 4 fs. Rodríguez, M.L., *op.cit.*, p. 244.

¹² Rodríguez, *op.cit.*, p.247.

¹³ Rodríguez, *op.cit.*, p.118.

Capítulo IV

Diagnóstico y pronóstico de la enfermedad

En este apartado retomaremos muchos de los temas mencionados con anterioridad por su aplicación en la elaboración del diagnóstico y el pronóstico de las enfermedades.

Para que el médico maya realizara estos pasos tenía que estudiar numerosos elementos, por ejemplo, debía indagar sobre el comportamiento del paciente y de las personas que lo rodeaban, con el fin de conocer la posibilidad y grado de enojo de las deidades. Eran muy importantes el periodo de adquisición del mal, las actividades que había realizado y los sucesos ocurridos antes y al momento de percatarse de la enfermedad; por cuáles lugares había andado y con quién; así como los descuidos que había tenido sobre su persona. También era necesario saber las tendencias de las fuerzas cósmicas que marcaba el calendario para esos días, si el afectado había respetado las abstinencias o los ayunos, al igual que conocer si tenía algún enemigo que quisiera hacerle daño y fuera capaz de enviarle un mal, o de emplear a otra persona para que lo hiciera.

Era igualmente relevante interpretar todos los mensajes enviados por las deidades, tanto a través de los sueños y de las manifestaciones de la enfermedad en el propio paciente, como los que se habían presentado a su alrededor de manera previa, o los que recibía el propio terapeuta.

Las vivencias experimentadas a través de los estados alterados de conciencia tenían una gran valía en el reconocimiento de los males y su solución, por eso los especialistas los inducían mediante ciertos métodos y plantas especiales.

Plantas y técnicas sagradas para diagnosticar y pronosticar

En el *Ritual de los Bacabes* se registran expresiones como aumentar, hundirse, acrecentar, subir, e hincharse lo cual, de acuerdo con Arzápalo sugiere el empleo de alucinantes o estados de delirio por parte del terapeuta.¹

Algunos especialistas mayas reconocían los males que afectaban al paciente, su origen y el pronóstico de los mismos, mediante el abandono del estado ordinario de conciencia, al externar el ánimo de sus cuerpos para entrar al Cielo y al Inframundo y comunicarse con sus habitantes. Así podían negociar con las deidades o los antepasados quienes, de considerarlos merecedores, les ayudarían a encontrar el origen de la enfermedad y los métodos más efectivos para combatirla. La

¹ *Ritual de los Bacabes*, 1995, p. 267.

alteración perceptiva la podían lograr mediante técnicas ascéticas como el ayuno,² el mantenerse despierto por periodos largos, el baile, el canto y el autosacrificio,³ y también a través del consumo de plantas psicoactivas con sustancias capaces de llegar al sistema nervioso central y de alterar las funciones normales de la mente para obtener experiencias místicas. Por eso eran consideradas sagradas.⁴

Dentro de estas plantas se encuentra el precioso tabaco (*kutz*) que al ser quemado y volverse humo, al igual que el copal, simboliza la unión del cielo con la tierra y sus habitantes. El estado de contemplación ocasionado por su consumo se observa en los fumadores acostados del Códice Madrid en la página 79b, que nos recuerdan la postura tomada por los *chilam balames*, personajes con poderes especiales descritos en los textos con el mismo nombre, que adivinaban y predecían los sucesos por venir.⁵



Fumadores, tomado de *Códice Madrid*, Almanaque 79 b, tomado de Villacorta, C. y A., *Códices mayas*.

La hoja del tabaco contiene alcaloides⁶ y sustancias que alteran la conciencia, como la escopolamina que produce embriaguez, es estimulante y analgésica.⁷ La intensificación de los efectos del tabaco al grado de llegar a ver visiones [como parece haber ocurrido en las experiencias descritas por el escribano del *Ritual de los Bacabes*], posiblemente era lograda mediante el consumo de una mayor cantidad de tabaco, la mezcla del mismo con otras plantas psicoactivas o [productos

² La palabra *kintah*, adivinar, también se emplea para hablar del ayuno, Ciudad Real, *Calepino de Motul*, 1995, I, p. 427. Posiblemente por la necesidad de llevar a cabo este tipo de purificación previa muchas de las veces para tener acceso a los mensajes divinos.

³ De la Garza, M., *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p.144.

⁴ Schultes, R, Hofmann, A, *Plantas de los dioses*, pp. 7-9, 14, 61.

⁵ De la Garza, *op.cit.*, pp.167, 169.

⁶ Germosén-Robineau, L., *Farmacopea Caribeña*, pp. 233-234. Schultes y Hofmann, *op.cit.*, p.29.

⁷ De la Garza, *op.cit.*, p.166. Planta originaria de Sudamérica e introducida a México en tiempos precolombinos, Rzedowsky, J. y Equihua, M., *Vegetación de México*, p. 173; Germosén-Robineau, *op.cit.*, p. 233.

alcohólicos], o a su mascado con cal; además de la combinación de estas posibilidades con la aplicación de las técnicas ascéticas mencionadas ⁸

Al masticar el tabaco se presenta cierto adormecimiento en la lengua, quizá por eso el escribano del *Ritual de los Bacabes* lo asocia con el entumecimiento de partes de su cuerpo, pues decía: “Mi granizo rojo, mi granizo blanco, al comienzo de las lluvias me enfriará, hasta entumecer, el brazo hasta entumecerme la pierna.”⁹

En el Yucatán prehispánico había un grado de sacerdocio que recibía el nombre de Ahau Can Mai, “Tabaco serpiente de cascabel,” y en gran parte de Mesoamérica el distintivo de los sacerdotes era una calabaza con polvo de tabaco llamado *mai*, característica también de las comadronas y de las mujeres que practicaban la medicina.¹⁰

En el *Ritual de los Bacabes* se hace alusión al tabaco de manera frecuente. Se señala en el libro de conjuros como *ix can uayil kutz*, que puede traducirse como “los ritos de brujería, las iniciaciones de brujería,”¹¹ pero que al profundizar nos lleva a la “Señora Serpiente,” a la maestra de la iniciación¹² y podría referir a través de la palabra *can* a la conversación con las señales, con las figuras o visiones (*uay*), fundamentales en el diagnóstico de las enfermedades.¹³

Entre los nahuas, el *picietl* era esencial en la adivinación y también era el cuerpo de una diosa llamada Ciucóatl, mujer serpiente, diosa del parto, la preñez, el baño de vapor y la guerra, porque las parturientas eran consideradas guerreras.¹⁴ Importante cualidad para darle valor al médico si tomamos en cuenta que el consumo de tabaco, como veremos en “Terapias”, era

⁸ Algunas especies contienen una mayor cantidad de nicotina, como *Nicotiana rústica*, con 10 % más de este alcaloide en su hoja que el resto de las conocidas. La nicotina actúa sobre el cerebro al cambiar la concentración de aminas biogénicas, principalmente serotonina, y también altera el metabolismo de la vitamina B6, Robicsek, F., *The smoking gods*, pp. 23,45, 46, 58. En la actualidad en Yucatán sólo contamos con registros de plantas vivas de *Nicotiana tabacum*, Durán, R., et al., *Listado florístico de la península de Yucatán*, p. 219.

⁹ *Ritual de...*, 1987, pp. 267, 269. El tabaco y el alcohol pueden considerarse en cierto sentido narcóticos. Esta palabra viene del griego *vapkoúv*, que quiere decir entumecer, y etimológicamente refiere a una sustancia que, sin tomar en cuenta qué tan estimulante pueda ser en alguna fase de su actividad, al final produce un estado depresivo del sistema nervioso central, Schultes y Hofmann, *op.cit.*, pp.10. 62.

¹⁰ *May* también podría modificar el título a “Venado Serpiente de cascabel,” Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, pp.153, 154 y 213. *May*, polvillo que sale del ají o chile y del tabaco y también es ciervo joven, Barrera, V., A., et al., *Diccionario maya*, p. 513.

¹¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 108, 268, 281, 405, 745-747. *Ritual de...*, 1987, p.268.

¹² De la Garza, *Sueño y...*, p.149. Ver capítulo anterior: “Designación del oficio, iniciación y aprendizaje médico.”

¹³ Barrera, et al. *Diccionario...*, pp. 917-919.

¹⁴ Thompson, *Historia y...*, pp.153, 156.

empleado durante las batallas campales que él libraba contra los seres malignos que provocaban las enfermedades.

Al utilizar el tabaco en un conjuro del *Ritual* se presenta una deidad específica del mismo a enfriar el mal, pues el médico decía: “[...] Y llegó hasta donde estaba Ix Muk Yak Kutz. “La que chupa el Tabaco,” la del tabaco en el tronco de la lengua [que lo fuma]. Fue aquí donde se enfrió la dolencia.”¹⁵

Dentro de las bebidas alcohólicas se encontraba el *balche'* considerada como sagrada, y la embriaguez con ella servía también para diagnosticar las enfermedades. Los indígenas yucatecos la empleaban en sus ceremonias y ritos de manera común hasta hace algunos años. Ésta es elaborada mediante la fermentación de la raíz y la corteza del árbol del mismo nombre con miel de abeja (*cab*) y agua,¹⁶ y hay posibilidades de que el *balche'* hubiera sido administrado vía anal, pues muchas representaciones de vasos del Clásico están acompañadas con ondulaciones (*caban*), y con indicadores del vapor acre que resulta del proceso de su elaboración; mismas que acompañan también algunas figuras de enemas. El pulque igualmente pudo haber sido aplicado con ellas porque tanto este fermento, como la planta que lo produce fue conocida entre los mayas prehispánicos, y ciertos enemas del mismo periodo se encuentran marcados con el signo *chi* que significa maguey, o bebida alcohólica en chol y tzeltal, al igual que en el *ci* yucateco.¹⁷



Enema ritual con posible contenido alcohólico, Barrera R., A., Taube, K., “Los relieves de San Diego: Una nueva perspectiva,” p.10.¹⁸

Los relieves de San Diego en Yucatán, correspondientes al Clásico Tardío, nos muestran el empleo de enemas rituales preparados posiblemente con alguno de estos líquidos alcohólicos, así

¹⁵ *Ritual de...*, 1987, p. 382.

¹⁶ *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán*, I, 1983, pp. 272, 379; II, pp. 39, 85,

¹⁷ *Cii*, maguey, vino en general, cosa dulce, sabrosa, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 117. Existe la posibilidad de que el tabaco también hubiera sido administrado mediante enemas, como se menciona en la *Relación de Texcoco* y en el *Códice Badiano*, para el centro de México, Robicsek, *op.cit.*, p. 23. Furst, P., *Los alucinógenos y la cultura*, p.38.

¹⁸ En: *Ibid.*

como el desarrollo de bailes en aparentes estados alterados de conciencia, que al parecer formaban parte del proceso de sanación de uno de los participantes.¹⁹

En uno de los conjuros del *Ritual* se menciona una bebida que emborracha pues el terapeuta dice: "Con un tanto de *ci* fue que enfríe a las luciérnagas rojas, a las luciérnagas blancas, ¡Hunuc Can Ahau "Gran cuatro ahau! Amén."²⁰ Al parecer, al asperjar el fuego con ella. Pero seguramente entre rociada y rociada se tomaba varios tragos de *ci*, que quizá contenía *balche'* y/o tabaco. Entre los tzeltales de Cancú, al iniciar una ceremonia curativa, el médico agrega al aguardiente hojas de tabaco molidas con cal y parte de su contenido lo da a beber al paciente, mientras otra la consume él y una tercera la lanza por la boca al pasarla entre sus dientes sobre el enfermo.²¹

En el encantamiento para los gusanos de la barriga también se habla de *ci*, pero en todo este conjuro predomina el tabaco y la mención del jugo del mismo para que la beban los seres que habían causado la enfermedad a fin de adormecerlos y luego atacarlos.²²

El consumo del *balche'* fue tan importante entre los indígenas, que la reacción de rechazo que despertó en las autoridades españolas en el periodo colonial no tardó en hacerse notar, como se observa en las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán*, pues además de implicar para ellos la demoníaca adoración a los antiguos ídolos, significaba la peligrosa reunión masiva de los mayas con borracheras. Por eso se dice en estos escritos: "Evitóseles beberlo, porque cuando lo bebían era juntándose muchos y haciendo ritos y ceremonias, cantos y bailes de idolatría."²³ Los europeos deben haber comprendido la relevancia del papel del *balche'* en la cohesión, en la construcción de la identidad maya, así como en el mantenimiento de las estructuras socio-culturales que alimentaban los rituales que se generaban alrededor de este líquido sagrado.²⁴

Desde 1546 el virrey de la Nueva España había ordenado la aplicación de castigos corporales a los indios embriagados con cualquier tipo de bebida, vislumbrando la misma

¹⁹ Barrera R., A., Taube, K., "Los relieves de San Diego, una perspectiva en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, pp.10-14. Tema que ampliaremos en el siguiente capítulo.

²⁰ *Ritual de...*, 1978, p. 377.

²¹ Pitarch, P., *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p.217. En Guatemala se prepara también una bebida embriagante con jugo de caña, azúcar, miel, raíces y hojas de tabaco, De la Garza, *Sueño y...*, p.163 y 165.

²² *Ritual de...*,1978, p. 366.

²³ "Relación de Motul", *Relaciones histórico...*, I, 1983, pp. 272.

²⁴ Chuchiak, J., "It is their drinking that hinders them:" Balché and the use of ritual intoxicants among the colonial yucatec maya, 1550-1780," en: *Estudios de Cultura Maya*, XXIV p.149.

problemática indígena en toda la región bajo su mando.²⁵ En la documentación de archivo colonial sobre la península de Yucatán encontramos más de un centenar de juicios contra mayas por el empleo de *balché*, y una simple acusación era suficiente para destruir a la carrera política de un líder maya.²⁶ Actitud que observaremos aún siglos más tarde en las “Constituciones Sinodales dispuestas por el orden de libros y títulos, y santos decretos del Concilio Mexicano III para el Obispado de Yucatán,” escritas en la segunda década del XVIII por Juan Gómez de Parada, como vimos en el capítulo anterior.²⁷ Lo cual nos indica la fuerte persistencia del consumo de esta bebida entre los mayas, y lo negativo que resultaba para el gobierno español.

En cuanto a otro tipo de herbolaria que crece en Yucatán y que ha sido empleada por los nahuas por sus grandes propiedades alucinógenas, como *yaxce'lil* (*Ipomoea violacea*) y *xtabentun* (*Turbina corymbosa*), hasta ahora no contamos con información precisa sobre su consumo en ceremonias de adivinación y curación entre los indígenas yucatecos coloniales. En las tierras altas de Guatemala, por su parte, se han encontrado varias esculturas preclásicas y clásicas que parecen ser hongos, y en el *Título de Totonicapán* se mencionan “piedras de hongo” dentro de la parafernalia ritual, al igual que en los *Anales de los cakchiqueles* y en el *Popol Vuh*. En este último aparece *holomocax*, “hongo de cabeza” que crece bajo algunos árboles, traducción igual a la que recibe el llamado *tzontecomanancaatl*, entre los nahuas, en referencia a *Amanita muscaria*, que también se desarrolla en las tierras altas del área maya, y tiene amplios poderes alucinógenos.²⁸

Thompson menciona una cerámica en forma de hongo procedente de Tabasco, y en Mayapán se encontró un posible píleo de hongo de piedra. También en el *Códice Madrid* se observan varias figuras que llevan en las manos algo parecido a hongos, particularmente uno que está dibujado de manera muy realista, al igual que en el *Dresde*, en donde hay figuras similares en manos de los Bacabes, en el contexto ritual de la ceremonia del año nuevo. Pero en los textos los hongos aparecen más bien como ofrendas a las deidades. En vocabularios quichés y cakchiqueles se menciona la clara distinción que tenían los mayas entre los hongos comestibles y los

²⁵ Taylor, W., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, p.70.

²⁶ Chuchiak, *op.cit*, p.139.

²⁷ AGI, México, 1040, “Constituciones Sinodales”, Mérida, 27 de enero, 1724, f.135 r.

²⁸ En el *Ritual de los Bacabes* se registra una planta de la familia Solanaceae: *telet ku* (*telesk'u*) para curar huesos, al mezclarla con cal, así como las hojas de *koch* (*Risinus communis*), pero no se hace referencia a sus propiedades psicoactivas, por lo que parece haberse empleado solamente de manera externa. El *cempazúchil* (*Tagetes lucida*) figura en el *Popol Vuh* como incienso, junto con la resina de pino y el copal ofrendado a los dioses. Sus efectos psicoactivos se obtienen al quemarlos y aspirarlos. En este mismo documento, las semillas de *tzitê* (Tzité, de la familia de las leguminosas: *Erythrina corallodendron*) utilizadas para adivinar tienen propiedades alucinógenas, De la Garza, *Sueño y...*, p. 160.

alucinógenos, pero no hay datos en ninguno de los documentos referidos, ni imágenes que registren su ingestión ritual en la antigüedad, ni en la actualidad. Solamente se cuenta con información oral sobre su empleo entre los quichés, y se dice que se comían en el pasado en el área del Usumacinta.²⁹ En un estudio reciente sobre la percepción de los hongos macroscópicos en esta región de Tabasco se señala que sólo los pobladores de Tenosique consumen hongos como alimentos y no como alucinógenos, aun cuando conocen esta posibilidad de uso.³⁰

En la península de Yucatán, al igual que en todas las zonas tropicales y subtropicales del mundo, crece sobre el estiércol del caballo o vaca el único hongo alucinógeno de esta región: *Psilocybe cubensis* llamado también "San Isidro." "Fue descrito en Cuba a principios del siglo XX, y probablemente es una especie que fue introducida a América con el ganado vacuno que trajeron del norte de África los españoles,"³¹ pero no hay antecedentes sobre su empleo en la región peninsular,³² ni registros de su nombre en maya. Cerca de la zona arqueológica de Palenque, Schultes y Hofmann señalan que se ingieren hongos del género *Psilocybe*, y probablemente de *Stropharia*, confundida con el anterior, e igualmente se comen hongos alucinógenos en la frontera entre Chiapas y Guatemala, aunque estos autores no encuentran datos que avalen un consumo antiguo por los nativos de la región.³³

La adivinación

Adivinar (*k'intah*), echar suertes, también significa medicar, lo que nos lleva a la íntima asociación que hay entre la adivinación y la aplicación de la terapia curativa al enfermo, al parecer

²⁹ Comentario verbal de Furst a Robert Carmack, De la Garza, *Sueño y...*, pp.154-155, 158, 160.

³⁰ En Tenosique tienen conocimientos generales de los hongos pero consumen menos especies que las regiones templadas de México y Guatemala, como ocurre generalmente en los trópicos. En las templadas crecen hongos grandes y carnosos, atractivos, en comparación con los tropicales, pequeños, duros y con más alternativas de comida. Posiblemente por esa razón es menos estimulante su consumo como alimento [y alucinógeno]. Saben más de hongos los tabasqueños de las comunidades limítrofes con Guatemala y Chiapas por la influencia de sus habitantes de las tierras templadas, Hernández, M., *Percepción de los cambios en la vegetación de los hongos macroscópicos en la región del Usumacinta, Tabasco*, pp.35-37.

³¹ Guzmán, G., *Hongos*, p.115.

³² M. en C. Ligia Ancona, Escuela de Biología, Universidad Autónoma de Yucatán, *com. pers.* De hecho, si revisamos los vocabularios del maya yucateco, no encontramos nombres para los hongos que crecen en la región, mas que para el moho: *kuxum*, y los de forma ancha, como orejas que crecen en los troncos de los árboles: *xikin che'*, Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, pp.357, 943.

³³ Además, la distribución de los hongos alucinógenos del género *Psilocybe* muestra su ausencia en la zona norte de la península de Yucatán, la más habitada desde el periodo colonial, de acuerdo al mapa de Schultes y Hofmann, *op.cit.*, pp. 145, 147.

difíciles de separar.³⁴ Actividades que también coinciden en lengua náhuatl, pues tanto la medicina como la acción de agorar tienen un papel fundamental, y ambas se expresan con la misma palabra: *ticiotl*.³⁵

En las consultas los especialistas revisaban en sus libros los pronósticos de acuerdo al día del año en el que había aparecido el mal pues, como vimos anteriormente, a lo largo del mismo se presentaban distintos influjos. Entre los nahuas antiguos estos textos eran conocidos como los “Libros de los destinos” (*tonalámatl*).³⁶ Los médicos mayas consideraban la presencia de los astros, o ciertos eventos sorpresivos, como factores a tomar en cuenta para la adquisición de los padecimientos. De esta manera si se conocía la fecha de detección de la enfermedad de la manera más precisa, se contribuía a identificar el origen y las causas del desequilibrio. Por eso decía el médico del *Ritual de los Bacabes*: “la escritura habrá de dar la respuesta [y se menciona a] los glifos de los cielos, glifos de las nubes [...]: rojos son los borrosos glifos que consulté para aliviar la dolencia de los huesos (*ix [uoh ti] <uoooh tii> caan, ix [uoh ti] munyal...chacal in [cho uah] <choo uoooh> mahantah chaltic...bac*).” Además de nombrar al “Precioso Calendario de Madera” de *Ix Kan Kinib Tun*, “Precioso Calendario de Piedra,” y a uno de sus periodos³⁷ en el nacimiento de los males del enfermo: ¿Ahí lo tomaste [el mal], a la orilla de la tierra, durante el mes *Chuuen* [...Al igual que en el conjuro para el Tancas Hun Pedz Kin] ¿De dónde sacó su araña (*am*)? De la morada del primer *Chuuen* verde (*Ix Yaxal Chuuen*).”³⁸

Recordemos que el calendario orientaba al médico sobre los días con influencia maligna que podrían haber afectado al paciente, como 9 *Ik* o 13 *Eb*, propensos a causar enfermedades. Además, la consulta de los influjos reconocía las tendencias de la personalidad y salud del individuo consultante, pues el día de nacimiento indicaba hasta qué tipo de enfermedades iba a padecer y a qué clase de trasgresiones sería propenso.³⁹ Es debido a esta creencia compartida en el obispado de Chiapa, que el prelado Núñez de la Vega acusó a los sortilegos en sus *Constituciones diocesanas* de finales del siglo XVII, de ser aconsejados por el “diablo” para adivinar qué tipo de

³⁴ Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 403.

³⁵ Aguirre, G., *Medicina y magia*, p. 55.

³⁶ López Austin, A., “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl,” en: *Estudios de cultura náhuatl*, VII, p. 106.

³⁷ En Landa se menciona al mes *Chen*, cuando se hacía la fiesta que se llama *Ocan*, renovación del templo, para honrar a los *chaces*, dioses de los maizales y miraban los pronósticos de los *Bacabes*, se hacían nuevos ídolos de barro y braseros. Se señala a *Chuen* como día, Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1936, p.73.

³⁸ *Ritual de...*, 1987, pp.297, 303-304, 316, 329-330, 356.

³⁹ Ver “Cuerpo y personalidad del hombre” y “La enfermedad y los astros”.

enfermedades, u otro tipo de males, iban a tener los recién nacidos por designio de las deidades mayas. Intentos que calificó como falsos por considerar que estas determinaciones se encontraban bajo el dominio único de de la voluntad del Dios Cristiano:

Los demonios suelen conjeturar algo...a quienes [los hombres] suelen pronosticar algunos sucesos de enfermedades futuras, maleficios, etcétera, que ellos mismos han de ejecutar por permisión divina. Creed hijos míos que para saber lo que está por venir (excepto aquello que necesariamente proviene de causas naturales) no hay arte o ciencia alguna verdadera sino falsa y engañosamente introducida por la astucia de hombres perversos discípulos del Diablo, que es padre de errores y mentiras. Y siendo esto cierto, hay algunos malos cristianos de ambos sexos que, ofuscados con las tinieblas del error, dejan la luz de la verdad.... (después de haber sido bautizados)...no se avergüenzan de seguir la escuela del Demonio a quien renunciaron, y ocuparse en artes malas, divinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras.⁴⁰

Las tendencias en la conducta del enfermo de acuerdo con los designios divinos también salían a relucir a través de la consulta del calendario, de su fecha de nacimiento, su destino, mismas que se corroboraban, o no, a través de las preguntas del especialista y la confesión del paciente. De esta manera, posiblemente si el pronóstico del sujeto había sido bueno al nacer, su mala salud era indicador de que se había modificado su afortunada tendencia por su mal comportamiento, y si había sido malo, se pensaba que ésta se había cumplido por no contar con una actitud adecuada que amortiguara los augurios negativos. Recordemos que a final de cuentas un mal seguimiento de las normas por parte de una persona era causa fundamental de sus males, y de los de la gente que los rodeaba.

La capacidad especial del adivino, y las dotes que requería para interpretar y transmitir los mensajes sagrados se manifiestan en la voz: *ah na'at*, que atribuye al personaje que se dedica a este tipo de actividades el ser discreto, entendido, sesudo; al igual que en *na'at ach*, hombre que mira los inconvenientes y lo que puede ser y suceder. De hecho, *na'atah*, refiere al entendimiento, juicio, razón, instinto natural, habilidad, talento e inteligencia.⁴¹ Al igual que *tun tum ol tah*, en donde la adivinación con piedras (*tun*) exige pensar detenidamente, trabajar con la imaginación, arbitrar, ordenar y considerar todos los factores en juego para sacar las conjeturas necesarias (*tum*).⁴²

La adivinación era muy importante para conocer las respuestas a las preguntas que se hacían los mayas sobre diversos aspectos de la vida. Por eso se menciona en el *Popol Vuh* a los abuelos adivinos Ixmucané e Ixplyacoc, quienes la llevaban a cabo con granos de maíz y de *tzité*

⁴⁰ Núñez, Vega, de la, F., *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, León, C., Ruz, M. (eds.), C.P. IX, § II, 1988, p. 753.

⁴¹ *Bocabulario de mayathan*, 1993, p. 66, Barrera, et al., *Diccionario...*, p.560.

⁴² Ciudad Real, *Calepino maya...*,2001, p. 556.

(colorín).⁴³ Al igual que lo hacían los viejos Oxomoco y Cipactónal, con las semillas de maíz en la cosmogonía náhuatl.⁴⁴ Fray Domingo de Ara apunta en su vocabulario que los tzeltales de Copanaguastla también echaban suertes con ellos a principios del periodo colonial,⁴⁵ y en nuestros días esta tradición continúa siendo relevante en el área. Mediante las semillas el terapeuta obtiene la información sobre las causas de la enfermedad, el origen de la misma, las posibilidades de curación y la terapia idónea a ser aplicada para aliviarla.⁴⁶

Landa señala que los sacerdotes usaban para adivinar “[...] unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *am* [arañas] y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina [...]” para que les mostraran el origen de sus males a través de ellas. También decía que los médicos y los hechiceros sacaban unos envoltorios que contenían ídolos de la medicina, junto con sus piedras de adivinar llamadas *am*, en fiestas especiales.⁴⁷

En el encantamiento para el nacimiento de las arañas (*u siyan am*) del *Ritual de los Bacabes* se presenta un juego de palabras entre *am am am am* y el Amén cristiano, en donde Arzápalo Marín señala que “se establece una relación entre el significado maya de araña y yo (en). La consecuencia discursiva del análisis de *am* como araña sería la de interpretar “Amén” como yo soy la araña.”⁴⁸ Es decir, posiblemente: “Yo soy el adivinador.”

Sánchez de Aguilar decía acerca de los mayas yucatecos de principios del siglo XVII: “Son sortilegos, y echan suertes con un gran puño de maíz, contando de dos en dos, y si salen pares, vuelve a contar una, y dos y tres veces, hasta que salgan nones, y en su mente llena el concepto sobre que va la suerte, *verbi gratia*.”⁴⁹

El franciscano Margil de Jesús, por su parte, a inicios del siglo XVIII señalaba que los quichés de la provincia de Suchitepéquez, Guatemala, llevaban a cabo la adivinación “de las cosas por venir” con frijoles blancos y la “observancia de los días;” así como con unos “nudos de adivinar” y ciertas “piedras redondas como espejos en que les hablaba el Demonio.” Indicaba además que

⁴³ *Popol Vuh*, 2002, p.28-29.

⁴⁴ De la Garza, M., *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, p.27.

⁴⁵ Ruz, M., *Copanaguastla en un espejo, Un pueblo tzeltal en el virreinato*, p. 248.

⁴⁶ Otro tipo de adivinación que se realizaba entre los nahuas era mediante el agua, para ver si la persona había perdido su *tonalli*, dependiendo si se reflejaba o no en ella. Ruiz de Alarcón también la menciona a través de granos de maíz echados al agua (López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, p. 249). Ruz comenta que el agua en la adivinación es muy extendida entre los tzotziles actuales y la encuentra en el cackchiquel de Coto, Ruz, *op.cit.*, p. 231.

⁴⁷ Landa, *Relación de las...*, 1936, pp.92-93.

⁴⁸ *Ritual de...*, 1987, p. 385.

⁴⁹ Sánchez, P. *Informe contra Idolorum Cultores*, 1939, p. 123.

varios especialistas, como los ciegos, sabían de memoria el contenido de sus libros, calendarios, y de sus predicciones astrales.⁵⁰ Entre los nahuas coloniales había un adivino que ataba las cuerdas en presencia del enfermo y luego tiraba fuertemente de ellas (*mecatlapouhqui*). Si las cuerdas se desataban era señal de que sanaría, pero si se hacían nudos significaba que la muerte se encontraba próxima [asociación lógica que coincide con la concepción maya de la enfermedad como una atadura]. También era común entre ellos el uso de piedras pulidas que reflejaban las imágenes de la persona o personas causantes del maleficio, objetos que eran venerados por ser, al mismo tiempo, representaciones de deidades específicas.⁵¹

Dios N pronosticando. Vasija códice, Princeton (Kert, 1196), fig. 24, tomado de: Aestudillo, N., *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, p. 117.

Otro método de adivinación registrado a finales del periodo colonial es el descrito por Bartolomé del Granado, quien nos habla de la frecuente costumbre indígena de predecir con un pedazo de cristal llamado *sastún*, y señala que con la ayuda de sus demoníacas deidades: “por él dicen que ven cosas ocultas y origen de las enfermedades.” Describe además la actuación de un embustero que diagnosticó a su paciente un hechizo por medio de la piedra de adivinación. Le solicitó al afectado aguardiente y velas para velar tres noches y averiguar quién había realizado el maleficio, con el fin de disfrutar del alcohol. A escondidas enterró en su casa o en las cercanías “una figurita de cera prieta con un espino atravesado en la parte correspondiente a aquella de que más adolece el enfermo” [en lo que parece haber sido la característica magia vudú transmitida por los negros que llegaron a la península]. Después le señaló a él y a los testigos el lugar donde se encontraba el muñeco de acuerdo a la piedra de adivinación, y acusó a una persona de haber

⁵⁰ Dupiech-Cavalieri, D., Ruz, M., “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704,” en: *Estudios de Cultura Maya*, XVII, pp. 256, 259.

⁵¹ Aguirre, *op. cit.*, p. 179.

realizado la acción, seguramente después de informarse con cuáles individuos había tenido dificultades su cliente:

[...] entierran dentro de la misma casa o en las cercanías de ella, una figurita de cera prieta con un espino atravesado en la parte correspondiente a aquella de que más adolece el enfermo. Últimamente, estando todos ya despiertos, comienzan a hacer sus aparatos con el zasztún [piedra de adivinar], y van derechamente al lugar donde enterraron la figura, la sacan a la vista de todos, y les hacen creer que aquel ha sido el hechizo [...] suele pasar más adelante, su malicia, e informados secretamente aceptan de que el enfermo antes de su enfermedad tuvo algún disgusto con alguna persona, le hacen creer que por medio del zasztún han conocido que la tal persona fue autora del maleficio.⁵²

Como recordaremos, en el juicio del Tribunal de la Inquisición llevado a cabo en 1728 a una persona con ascendencia africana, llamada Joseph Zavala, vecino del pueblo de Hecelchacán, se le acusó de actividades de idolatría en las terapias curativas mayas que aprendió en su convivencia con los indios “huidos”.⁵³ Se le atribuyó dentro de sus cargos “[...] la “segunda especie adivinativa”, que es adivinar por espejos, según se dijo que aquel espejuelo que traía indicaba la mejoría del muchacho [del paciente].” Él utilizó una piedra “[...] que llaman los indios *sastún*, piedra de idolatría,”⁵⁴ aun cuando de acuerdo a la clasificación de la justicia, el pronóstico de la enfermedad parece no haberse hecho con las imágenes formadas por la luz al atravesar el objeto sagrado, como lo hacen en la actualidad los especialistas mayas con las piedras cristalinas llamadas también *sastún*, sino por el reflejo de las imágenes sobre la superficie pulida de la misma, a manera de espejo.

Este personaje también empleaba otros medios de diagnóstico de la enfermedad: “[...] la primera especie de adivinación [que] practicó en el pronóstico de la muerte de la enferma con el mechón de copal [...] diciendo que se moría.” Es decir, sahumó a la enferma alrededor de su cama y, posiblemente, de acuerdo al movimiento o dirección del humo, encontró señales que le indicaron que su paciente iba a morir. En la descripción de este acto de pronosticación confesaba el curandero haberlo hecho a la mujer de manera enardecida por la embriaguez que le causó el consumo de lo que llaman en el documento: “aguardiente,” pero que quizá era *balché*, pues se menciona en varias ocasiones que el acusado lo daba como ofrenda a las deidades. Actitud que provocó el mismo tipo de reacción enloquecida en ella, y sus gritos llamaron la atención de quienes posteriormente lo persiguieron y entregaron a las autoridades. La información también señala que Joseph tenía “[...] al

⁵² Del Granado, B., *Los indios de Yucatán, Sus virtudes, idioma y costumbres*, 1937, pp. 5-7.

⁵³ Ver capítulo “Médicos”.

⁵⁴ AGN, Inquisición, 1164, “Juicio contra Joseph Zavala mulato curandero por maléfico,” México, 17 de junio de 1723.

cuello uno como relicario que le quitaron haciendo este reo gran reverencia como si fuera cosa santa, siendo unos dientes o huesos de un pez los que encerraría la caja, de cuyo instrumento usa para sus embustes [...]” Elementos óseos que se dice eran de *xooc* o tiburón.⁵⁵

En el *Diccionario Cordemex* encontramos además del significado de *xok* como tiburón, a la cuenta, numeración, lectura, raíz, obediencia, a rezar por cuentas y refiere a algo que debe ser respetado. Acciones también registradas en el *Calepino de Motul*, junto con la frase: *xoctzil u than* Dios, que significa “respetables son las palabras de Dios.”⁵⁶ Por lo anterior es posible que realizara sortilegios que manifestaran los designios de las deidades mediante el arreglo y conteo de los huesos; aunque hay que tomar en cuenta que las suertes con este tipo de elementos óseos son también características de los negros del África actual.⁵⁷ Tradición que podría haber heredado de alguno de sus parientes.⁵⁸

Margil señalaba igualmente que los quichés de Suchitepéquez aplicaban de manera común “el arte de [la] nigromancia [o de pronosticar el futuro con la ayuda de los mensajes de los muertos], para mil habilidades con efectos extraordinarios:” Mismo que habían sido aprendido por algunos de ellos a partir de las enseñanzas de un negro que los indios llamaban: “El Congo;” al parecer en referencia a su lugar de origen, mientras otros decían que podían pronosticar el futuro con la asesoría de un ángel que les hablaba al oído.⁵⁹

Dentro de las numerosas denuncias a la Inquisición en la Nueva España contra gente con ascendencia africana encontramos varias en las que se les acusa de tomar *balché*, o de ingerir plantas alucinógenas para diagnosticar males; así como de ser sortilegos y ventrílocuos, es decir, de echar las suertes y modificar su voz de modo que pareciera que ésta no proviene de ellos. Muchos negros africanos actuales llevan a cabo este tipo de adivinación con la ayuda de especialistas que trabajan como intermediarios entre el hombre, los dioses mayores, menores, y los antepasados. Pueden danzar al ritmo de tambores y en algunos grupos se dice que el espíritu invocado posee el cuerpo del sacerdote o de uno de sus ayudantes al entrar en trance, con el fin de enviar su mensaje a los presentes y contestar las preguntas que se le formulen.⁶⁰

⁵⁵ AGI, *op. cit.*, pp. 225, 258.

⁵⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 780.

⁵⁷ Aguirre, *op.cit.*, p. 180.

⁵⁸ Zavala quizá empleó los dientes de tiburón también como lancetas para sangrar y drenar las tumoraciones infectadas de sus pacientes.

⁵⁹ Dupiech-Cavalieri y Ruz, “La deidad...”, pp. 256, 259.

⁶⁰ Aguirre, *op.cit.*, pp.104-106,115, 117.

Hay un juicio del Santo Tribunal realizado en 1674 a unos mulatos por haberse unido a unos mayas con el fin de adorar a una piedra llamada *sastún* en una milpa, aunque a ésta no se le describe como medio de adivinación. El testimonio de uno de los testigos, llamado Miguel Noh, del pueblo de Teya, señala que en el lugar del rito se mostraron “tres piedras de diferentes colores pegadas con copal en una tabla de cosa de un palmo, los cuales tenían y adoraban por diferentes dioses y que uno de ellos tenía por nombre *zastun*, en su lengua, que era el dios cristalino que tenía poder para dar aguas, que se las pedían para sus milpas y sementeras.” Las otras dos eran llamadas: Ek Pahahtun, “dios del sol que se hacía que no calentara mucho” [que no hubiera sequía] y Tanyolcanchac,⁶¹ a quienes les solicitaban lluvias, fertilidad y abundancia. En el mismo expediente hay otras declaraciones que mencionan la idolatría de siete piedras “de diferentes hechuras y colores” relacionadas con los cuatro rumbos cardinales, con sus correspondientes Pahahtunes.⁶²

Como se podrá observar, las declaraciones de Noh se nos presentan con una confusión de datos y sin indicios de adivinación con la piedra traslúcida. Quizá, efectivamente, ésta era un objeto divinizado al que sólo colocaban en el altar y adoraban, pero parece posible que el personaje interrogado hubiera deseado proporcionar la menor información comprometedor a las autoridades españolas. Tal vez en la reconstrucción real de los hechos, el especialista del grupo llevó a cabo de manera previa al ritual de visión de la luz al atravesar el cristal, con el fin de pronosticar las lluvias o sequías, de acuerdo a las respuestas sagradas de las deidades. Entre ellas las de los cuatro Pahahtunes de las direcciones cósmicas, y de Chac, como recordaremos seres supremos que se vinculaban con los vientos y las lluvias, además, por supuesto, de la del supremo sol. Respuestas que orientaban las plegarias y ofrendas necesarias para mantener contentas a las divinidades con el fin de lograr las mejores cosechas. De manera similar a la búsqueda de pronósticos de precipitaciones para dirigir las ofrendas adecuadas a los dioses mayas involucrados, así como al Dios y los santos cristianos, realizadas aun en nuestros días en algunas comunidades indígenas yucatecas.⁶³

En otro juicio de la Inquisición realizado en 1679 por idolatría, remitido del pueblo de Cauich, Campeche, un testigo español declaró haber visto y participado con engaños y por temor a ser

⁶¹ Podría ser: *Tan yol kab*: el centro de la tierra (Barrera, *et al.*, *Diccionario maya*, p. 776). La deidad “Chac del centro de la tierra.”

⁶² AGN, Inquisición, 629, exp. 4, “Autos remitidos por el comisario de Yucatán contra Baltazar Martín, Manuel Canché y Nicolas Lozano por idólatras,” México, 17 de mayo de 1674, 365v-367v.

⁶³ Love, B., Peraza, E., “Wahil Kol. A yucatec maya agricultural ceremony,” en: *Estudios de cultura maya XV*, p.231-303.

agredido por los indígenas, en un ritual en “la montaña” [la selva]. En él varios mayas bailaron y bebieron *balché* para adorar a una deidad de barro que llamaban “Dios padre” y a “una piedra pequeña negra llamada “sactum,” además de realizar adivinaciones para ver “si les había de sobrevenir algún daño [...]”⁶⁴ *Sac* significa blanco y *tum*, ordenar, considerar que, como recordaremos, este último forma parte de uno de los términos para denominar a la adivinación: *tun tum ol tah*;⁶⁵ pero también podría ser posible que la piedra con la que se hacían las predicciones hubiera recibido el nombre de *sastún*, aun cuando aquí tampoco se menciona que la observaran a contraluz, ya que además era oscura. Quizá los pronósticos que realizaban se hacían a partir de las sombras observadas en la superficie plana y pulida de ésta y de otras piedras sagradas, como lo hacían los nahuas y tal vez el curandero con ascendencia negra.

Hay que tomar en cuenta que el nombre *sastun* de la piedra (*tun*), mencionada en estos documentos, hace alusión a través de *sas* a la “luz o lumbrera por donde entra la luz,” al resplandor del día, a lo blanco, “a la cosa clara,” limpia, al vidrio, a la claridad, a encender,⁶⁶ en donde también cabría la posibilidad de que una piedra no transparente pudiera iluminar, aclarar el panorama futuro del paciente.

Contamos con otro dato de inicios del siglo XVIII sobre el empleo de “pedrezuelas de cristal que llamaban de ventura,” en las que quizá se leían los mensajes al cruzar la luz a través de ellos. Margil de Jesús es nuevamente quien lo describe, y sólo señala que lo hacían como un “arte de hurtar,”⁶⁷ así es que también en este caso nada más podemos especular que preguntaban a la piedra a dónde se encontraba lo que deseaban, y el momento idóneo para llevar a cabo las acciones deseadas.

No hemos podido registrar la adivinación con cristales en fuentes tempranas, sino hasta las de finales del siglo XVII y XVIII mostradas líneas arriba, en contraste con las predicciones realizadas con semillas y piedras encontrada en la documentación desde inicios del periodo colonial en la región maya, como en el *Popol Vuh*; además de las crónicas de los primeros españoles, como Landa, Ciudad Real y Sánchez de Aguilar. Quizá la adivinación a través de la luz de cristales fue una nueva invención maya surgida en algún momento del periodo colonial, o una técnica aportada por

⁶⁴ AGN, Inquisición, 639, exp. 7, “Autos remitidos de Campeche: “Declaración de Juan de Sosa, español y natural de la villa y puerto de Campeche y de Antón Ku a la acusación de idolatría,” México, 9 de septiembre de 1679, fs. 266v-279r.

⁶⁵ Ciudad Real, *Calepino maya...*, 2001, p. 556.

⁶⁶ Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, p. 718.

⁶⁷ Dupiech-Cavaliéri y Ruz, “La deidad...”, pp. 258-259.

los nuevos habitantes que trajo la conquista con sus propias influencias de otras partes del mundo, con un indudable éxito, pues es común hallarla en descripciones terapéuticas en nuestros días.⁶⁸ Este medio de predicción se vio favorecido por la introducción europea del vidrio a América, aun cuando hubiera podido realizarse con objetos traslúcidos como el ámbar o el cuarzo, que en el caso de la península de Yucatán era necesario importar de otras regiones de la zona maya o de Mesoamérica.

Lo que es cierto es que las semillas y piedras de la adivinación nos remiten al mito cosmogónico del *Chilam Balam de Chumayel*, al Acantún, a la piedra primigenia que guarda los granos de maíz, donde la deidad creadora labra una a una las piedras sagradas nacidas de su propia simiente: los katunes, a los que ordena manifestar su espíritu escondido. Piedra donde los mayas comenzaron a registrar el paso de los años y donde inició la construcción del universo.⁶⁹ Columna del mundo y punto original del tiempo que, además, es frecuentemente rememorada por el terapeuta del *Ritual de los Bacabes*, como habíamos mencionado en capítulos anteriores.

En vocabularios coloniales tenemos otro tipo de adivinaciones: *Bobatil t'an* es profecía, pronóstico y (*ah*) *bobat*, profeta y adivino, en donde *bob*, son “unos tallos largos como cañas que echa el maguey, la vara de flores de henequén,”⁷⁰ que quizá refieran a un tipo de adivinación con pajas cortadas a partir de la gran inflorescencia de esta planta asociada con Itzamná, deidad principal del panteón maya considerado el primer sacerdote. Se registra además: *naabcuctah*: “Medir a palmos la vida del hombre, y el tal hechizo,” así como la frase: *uohel ua naabcuc*, ¿Sabes este hechizo por ventura?,⁷¹ y *ah nab cu[u] c*, sortilego o hechicero que mide a palmos la vida del hombre.⁷²

En un vocabulario tzeltal de mediados del siglo XVI, Ruz encuentra el vocablo *quinighom ta hun*: “adivinar en libro” y aparece otra voz, borrosa en la copia, que quizá pueda leerse *taugh*,

⁶⁸ La búsqueda de respuestas sobre el presente, el pasado y el futuro mediante los mensajes de seres angelicales o demoníacos a través de cristales tuvo mucho éxito en la Europa Medieval. La técnica fue empleada hasta por el famoso sabio asesor de la reina Isabel I de Inglaterra: John Dee (1527-1609), a pesar de que la Iglesia no lo permitía por considerar que sólo Dios era capaz de saberlo, y le atribuyeron a este tipo de acciones características infernales, www.wikipedia.org. Hasta ahora no hemos encontrado datos del uso de cristales de adivinación entre los grupos de África.

⁶⁹ Montoliu, M., “Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el *Chilam Balam de Chumayel*,” en: Broda, J., Stanislaw, I., Maupome, L., (ed.), *Arqueoatrónomía y etnoastrónomía en Mesoamérica*, p. 155.

⁷⁰ En el *Motul II*, el *Bocabulario de Mayathan*, el de *San Francisco y Ticul*, Barrera, et al., op.cit., pp. 58-59.

⁷¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 538.

⁷² *Bocabulario de...*, 1993, p.598, *Diccionario de la Lengua Maya de Juan Pío Pérez*, Barrera, et al., op.cit., p. 547.

término que “entra en la composición del hombre para el juego de cañas o pajas, que significa también “quebrar como vara o caña”, y sirve también para señalar algo lejano [como las predicciones].⁷³

Los anteriores datos maya yucatecos y tzeltales podrían tomar sentido con la información colonial de los adivinos nahuas registrada por López Austin, como: “el que mide con pajas,” quien como su nombre lo indica medía con una caña al enfermo, desde la sangría [?] hasta el dedo cordial” [el dedo más largo] y que podría relacionarse a su vez con el *Matlapouhqui*: “el que cuenta [a través] de los antebrazos.” Él frotaba sus manos con tabaco de manera solemne, invocaba a los espíritus del cielo y de la tierra y solicitaba a todos sus dedos que buscaran las respuestas, como por ejemplo, el tiempo de vida que le quedaba al enfermo, o el remedio, “y medían con la palma de la mano derecha el antebrazo izquierdo del paciente, del codo a la mano, de la mano al codo, varias veces, hasta terminar con el resultado de la última unión de la mano con la del paciente [...]” La coincidencia de ambas manos indicaba un pronto deceso del afectado; mientras que si la mano del especialista rebasaba por un poco la del enfermo, la muerte tomaría más tiempo y si era mucho lo que sobraba de la mano del adivino, el padecimiento sería largo y habría posibilidades de alivio. El médico llamaba a su antebrazo: “escalera preciosa” cuando pasaba la palma de las manos de abajo hacia arriba, y “escalera de la región de los muertos” cuando era al revés, como si su mano fuera él mismo terapeuta bajo el efecto de alguna droga⁷⁴ que accedía al cielo y al inframundo.



Adivinación con granos de maíz, tomado de Love, B., *Maya shamanism today*, p. 16.

Como podremos observar, eran varios los medios de adivinación que se podían utilizar en el periodo colonial, y fueron tan importantes que López Medel tuvo que escribir en sus ordenanzas de 1552 que todos los indios con bautizo cristiano debían dejar de practicar “todas supersticiones y agüeros y adivinaciones y hechicerías, y sortilegios, y no echen suertes para saber el porvenir, ni

⁷³ Ruz, M., *Copanaguastla...*, p. 248.

⁷⁴ López Austin, “Cuarenta clases de...”, p. 104.

canten, ni publiquen sueños como cosa verdadera, ni agüeros, ni consientan que otros lo hagan [...],⁷⁵ por contravenir las normas católicas.

Regresemos a la adivinación colonial con piedras o semillas, para intentar aproximarnos a ella a través de la información obtenida en tiempos más cercanos a la actualidad por los Colby, al respecto de los ixiles de altiplano, y la de Tedlock con los quichés de las tierras altas de Guatemala. Empezaremos por las suertes echadas por estos últimos con el fin buscar respuestas a sus preguntas sobre la enfermedad, entre otras cuestiones de interés. En esta actividad es muy importante el calendario ritual de 260 días, con los trece números y los 20 nombres de los días divinizados, acompañados de otras palabras con sonidos similares que implican asociaciones metafóricas y simbólicas que le dan sentido a distintos tipos de preguntas. Así se aplica una especie de *rebus* oral que liga a estas palabras o frases con los nombres de los días, en lo que se conoce como paronomasia. Interpretación que también se encuentra en el yucateco *Chilam Balam de Chumayel*.⁷⁶

Es notable que los resultados de casi todas las descripciones encontradas entre los quichés, refieren a males causados por interferencias del mundo espiritual en sus vidas. Por ejemplo, cuando aparece el día *Ak'abal*, viene acompañado de *ak'abil* (abajo); *cábal*, (abierto) y *chak'abaj* (imperativo-intimo, familiar), y *k'abaj*, de *k'abanic* (blasfemar, calumniar). El especialista debe seleccionar el elemento que le de sentido a la pregunta y el número del día afecta el significado y puede indicar hasta el remedio, qué altar visitar y cuándo. En Chichicastenango y Momostenango, los números bajos obtenidos mediante las suertes otorgan pronósticos suaves, mientras que los altos violentos, y los intermedios características equivalentes. Algunos nombres de días pueden tener tendencias fuertes, pero no son absolutamente buenos o malos, como *Ik'*, que por lo general es negativo, y al acompañarse de 1, 6 y 8, denota protección. Si aparece 1, 8 o 9 *Ak'abal*, para una enfermedad, el adivino debe explorar, junto con el cliente, la posibilidad de que un familiar se hubiese quejado de su conducta ante el mundo espiritual y le deseara enfermedades en uno de los días de ritual de linaje.⁷⁷

Los ixiles señalan que la adivinación es un medio de comunicación con los dioses que requiere de abstinencias sexuales para poder llevarla a cabo. Ellos emplean las semillas del colorín para contar los días, y también pueden usar cristales. Las suertes determinan las causas de los

⁷⁵ Ordenanzas de López Medel en: Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 212.

⁷⁶ Palabras con fonemas similares, pero que contrastan por sus significados muy diferentes, *Ritual de...*, p. 14. Tedlock, B., *Time in the highland maya*, pp. 93, 107-108.

⁷⁷ Tedlock, B., *Time in the...*, pp. 107-109, 114-115.

males y los lugares y sitios adecuados para realizar el rito de curación, entre otras cosas. El diagnóstico requiere del análisis de los signos y síntomas que el enfermo presenta, además de la lectura del calendario. Los resultados brindan la solución y las indicaciones para aplacar a los seres sobrehumanos dadores de los males. Quizá por ello se dice que la consulta del calendario facilita la comunicación con los mismos.⁷⁸

La adivinación debe hacerse de preferencia en ciertos días determinados como buenos y la lectura se realiza con el mismo calendario, numeración y valencias similares a las de los quichés. Los números 9 y trece son generalmente negativos y cuando aparecen con un día fuerte significa que el pronóstico es grave. En algunos casos los números dan un significado cuantitativo. Por ejemplo 12 *kamel* (muerte) significa que el paciente tendrá una vida larga, mientras que un número bajo menos tiempo, o un número alto con *káč* (pecado) una trasgresión grande. Los nombres de los días incorporan personajes de la vida social y acontecimientos que abarcan las preocupaciones más notables del pueblo, como el día *Imuś*, que significa “Dios de la casa”, cuyo sector afectado es “El padre” y se vincula con una riña.⁷⁹

El adivino ixil reúne un número al azar de semillas y las coloca en hileras contadas de izquierda a derecha a partir del día de la enfermedad, de preferencia, o el de la lectura de los “días parlantes,” es decir, los que brindan realmente el mensaje, que se encuentran al final de las columnas, al igual que una semilla en una situación sobresaliente. En términos generales la lectura misma no tiene mucho que ver con la etiología biológica de la enfermedad, pero puede existir cierta clasificación subyacente de los tipos de males. Por ejemplo se dice que las erupciones de la piel son causadas con frecuencia por *tiiś*, los tumores por los señores de la tierra, y las fiebres, espasmos o calambres por los antepasados, lo cual ayuda a reconocer a quién dirigir las ofrendas y plegarias por haber sido los causantes.⁸⁰

Al respecto de la adivinación con cristales en tiempos más cercanos a la actualidad, no contamos con descripciones muy claras sobre lo que “ven” en ellos los terapeutas. En Chan Kom, Yucatán del siglo XX, un especialista colocaba el traslúcido objeto frente al fuego para interpretar su luz o mensaje divino al atravesarlo. Mediante él se conocían cuáles eran las causas de las enfermedades, y el pronóstico y los tipos de ceremonias necesarias para remediarlas.

⁷⁸ Colby, B, Colby, L., *El contador de los días*, pp. 61, 238-239,242.

⁷⁹ Colby y Colby, *op.cit.*, pp.238-249.

⁸⁰ Colby y Colby, *op.cit.*, p. 86.

Posteriormente a su uso se debía introducir el cristal en *balché* para limpiarlo de malos espíritus y también para despertar su poder.⁸¹

En Tulúm, Quintana Roo, otro adivino decía que veía los espíritus que causaban las enfermedades mediante el *sastún*, pues en ellos “se hacen presentes,⁸² mientras que uno más de Tixhualactún, Yucatán, señalaba que al mirar dentro del cristal prevenía cargas nefastas capaces de dañar a los miembros de su comunidad, por ejemplo al conocer hacia dónde se movía el mal viento: *k’ak’as ik’*, o bien podía determinar el sitio exacto en que se encontraba cierto “órgano” del vientre de un enfermo que al salirse de su sitio causa el padecimiento llamado *tip’te*, y hasta saber el momento de cocción de los panes de maíz y pepita que se ofrendaban a las deidades de la lluvia.⁸³

En cuanto al diagnóstico de enfermedades con la quema de copal, médicos yucatecos y campechanos actuales hacen sus pronósticos de acuerdo a cómo saltan las chispas y sale el humo. “Si sube en forma recta, si hace remolinos, o si se disipa en forma horizontal. Al final se ve la agrupación que formaron las cenizas.”⁸⁴

Mensajes a través de la sangre

La palpación del pulso en las diferentes arterias superficiales ha sido practicada en numerosas culturas, como un factor importante para la elaboración del diagnóstico y pronóstico médico,⁸⁵ aunque con diferentes interpretaciones, acordes con cada cultura.

En los vocabularios mayas coloniales yucatecos encontramos la definición de pulso como *puksik’al k’ab*, “corazón del brazo;” *sinik*, “lo que pica como hormiga, de donde se conoce si está vivo el hombre;” *titipp*, “cosa que se menea, que da latidos;” *kil*, “pulso, temblor, golpe que da el pulso,” además de referir a la acción de pulsar.⁸⁶

En los documentos consultados no hay una clara aplicación de la lectura del pulso para establecer el diagnóstico del paciente, más que como indicador de vida, como vimos en el párrafo anterior. Solamente en el *Ritual de los Bacabes* surge la duda si lo que se describe en un conjuro podría interpretarse como un tipo de pulsión que busca encontrar movimientos que denoten la

⁸¹ Redfield, R., Villa Rojas, A., *Chan Kom, a maya village*, pp.30, 75 y 170.

⁸² Luxton, R., Balam, P., *Sueño del camino maya*, p. 131.

⁸³ Ruz, M., “El Resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos,” en: *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, p. 110.

⁸⁴ García, H., *et al.*, *Medicina maya tradicional*, p.113.

⁸⁵ Fishleder, B., *Exploración cardiovascular y fonomecanocardiografía clínica*, p.121.

⁸⁶ Barrera, *et al.*, *op.cit.*, pp. 7-8, 267, 316, 673, 730.

presencia del ser causante del mal, pues al investigar los signos de la enfermedad el médico dice: “¿Dónde quedó mi símbolo cuando me paré? Le fui palpando las entrañas a Itzamcab,”⁸⁷ deidad que al parecer se había introducido en el paciente.

Desde Sonora hasta Michoacán bajando a través de Oaxaca y Chiapas a las tierras altas de Guatemala y Belice, la sangre es considerada en la actualidad por numerosos indígenas como una sustancia animada capaz de enviar señales o “hablar” a algunos individuos. La recepción de mensajes toma dos formas: interna y externa. En el caso de la lectura interna, encontrada en las tierras altas de Guatemala, el especialista tiene una sensación en su cuerpo descrita como temblor, brinco, pellizco o jalón en la sangre o los músculos. En el caso de la lectura externa registrada en las áreas restantes, el terapeuta recibe información de la sangre del propio paciente, al pulsar en varias partes del cuerpo.⁸⁸

Entre los tojolabales de Chiapas la sangre le habla al terapeuta, pero no de signos fisiopatológicos a través de la frecuencia, intensidad o tono de los latidos cardiacos transmitidos al pulso, sino que escucha el “mensaje social de la sangre,” como los problemas con su familia, con otros integrantes de su comunidad, el enojo de Dios, o de los señores del mundo por el incumplimiento de los deberes. “Todo lo dice la sangre [pero sólo] a aquél que tiene el don de leer su mensaje.”⁸⁹

Entre los chortíes si el pulso es rápido se dice que la enfermedad es de origen natural y fácil de curar; mientras que en Panajachel este tipo de lectura es practicado de manera separada de la interpretación de los “mensajes de la sangre” que se manifiestan en el propio cuerpo del médico, y que le ayudan a adivinar las enfermedades. Por ejemplo, una sacudida en su mano izquierda, pierna u ojo es señal de buena suerte.⁹⁰

En Guatemala, la punzada puede ser interpretada de acuerdo a un esquema de respuestas binario: sí o no, como se hace en la comunidad de habla quiché del Palmar. La habilidad de adivinar mediante la sangre se dice que es un don de los ancestros en Chichicastenango y las contestaciones también pueden ser adquiridas como: benigno-maligno, dependiendo si la señal es recibida en la parte derecha o izquierda del cuerpo, como también ocurre en otras varias comunidades guatemaltecas. Entre los chortís, el adivino masca tabaco y lo frota con saliva en su

⁸⁷ *Ritual de...*, 1987, p. 396.

⁸⁸ Tedlock, *op.cit.*, pp. 132, 136

⁸⁹ Ruz, “El resplandor de...”, p.125.

⁹⁰ Orellana, S., *Indian medicine in highland Guatemala*, p.63.

pierna derecha, como lo hacía el matlapouhqui nahua colonial que mencionamos líneas arriba, y le hace preguntas a los espíritus. Si recibe una sacudida en la pantorrilla es sí, de lo contrario es no.⁹¹

En Momostenango, por su parte, el movimiento en cualquier parte frontal de la persona significa el presente, en la parte de atrás el pasado. En el lado izquierdo concierne a la acción o pensamiento de una mujer, el derecho al de un hombre, al unificar el cuerpo también de acuerdo a las direcciones cósmicas. Cuando un contador de los días reza, lo debe hacer de frente al este, que significa el presente o el futuro. Si se hace la pregunta: ¿Por qué está esta persona enferma? y recibe la respuesta en su glúteo izquierdo. La interpretación es que un antepasado femenino se encuentra involucrada en ciertas disputas, pero la lectura no es solamente un ordenamiento binario de oposiciones, sino una complementación dialéctica, más que una oposición o un análisis.⁹² Además las señales de la sangre se combinan con la información de los días de los cargadores del calendario realizados en el sortilegio, y se toman en cuenta los movimientos que ocurran en el cuerpo del especialista durante la cuenta del ciclo de 260 días, de acuerdo a las preguntas.⁹³

Nash señala que la toma del pulso en la comunidad tzeltal de Tzoontahal es concebida como el mensaje de la sangre que pasa por el corazón, habla con las articulaciones, y revela las condiciones y necesidades del mismo, Por eso los lugares comunes para tomar el pulso son la muñeca, parte interna del codo, parte delantera del tobillo, parte interna de la unión de las rodillas, y las sienes. La sangre puede responder qué tipo de enfermedad padece, así como contestar cuál es la cura idónea. Villa Rojas señalaba que tenía datos sobre terapeutas del mismo grupo maya, quienes hablaban con el espíritu del paciente al tomarle el pulso, pues recordemos que en la sangre se encuentra la esencia inmortal.⁹⁴ Por lo tanto la sangre es mediadora entre el mundo espiritual y el sanador, se puede dialogar con ella y obtener respuestas inaccesibles para el hombre de otra manera.

Entre los tzeltales se dice que cuando una persona está enferma el pulso salta y va más de prisa, y que cuando se quiera pulsar es conveniente hacerlo en varias partes del cuerpo, pues cada uno de estos lugares puede indicar qué tipo de mal tiene el enfermo, y a veces la brujería puede no haber llegado a una de las zonas del individuo y darse un diagnóstico erróneo. El leer el pulso es un privilegio de un especialista o *poshtawaneb* iniciado, pues una persona común no puede entender el

⁹¹ Orellana, *op.cit.*, pp. 133-134.

⁹² Orellana, *op.cit.*, pp. 137-138, 142-143, 145-146.

⁹³ Orellana, *op.cit.*, pp. 138, 146.

⁹⁴ Orellana, *op.cit.*, pp. 135-136.

mensaje característico de la enfermedad en el pulso. “El “pulsear” no significa un examen físico, sino como vimos, el uso que hace el adivino de sus poderes sobrehumanos,” para saber si la enfermedad es causada o no por fuerzas que pertenecen a otro plano del cosmos. El papel ideal de este especialista es “saber ver” las circunstancias que condujeron a la sanción del paciente mediante la enfermedad, y reconocerla, y por eso no es necesario que haga el médico tantas preguntas para ayudar al diagnóstico.⁹⁵

Los terapeutas tzeltales de Cancuc ingieren alcohol para interpretar el pulso. “Un buen diagnosticador debe sentir con la yema de los dedos la sangre de los conductos sanguíneos más finos, no de los principales, más engañosos. A los médicos, denominados *ch’abajom*, debe bastarles con leer a través del pulso los síntomas del paciente, sin hacerle preguntas. En su sangre perciben palabras que son como personajes con voluntades propias e independientes del emisor que las originó. Se meten en el paciente y le hacen daño, pues no son palabras comunes, sino palabras de enfermedad. El terapeuta los interroga al respecto del padecimiento y las obliga a contestar con su acento imperativo. Palpa las palabras, trata de identificar, de leer el texto que se ha introducido en la sangre, puesto que éstas tratan de engañarlo al proporcionar síntomas falsos, se transforman, se muestran de forma errónea. Por ello la lectura debe ser cuidadosa y prolongada. A veces se puede sentir el contorno de la palabra misma, que en ocasiones puede tener forma de vírgula, tal y como se representaba el habla en los códices y los murales prehispánicos.⁹⁶

En la península de Yucatán hay un tipo de mal que los médicos diagnostican al palpar la zona afectada buscando el latido de la aorta abdominal. Tanto al lugar como al padecimiento se les denomina *tipté*, y éste se localiza en el punto central, cercano al ombligo. En el *Calepino de Motul* lo encontramos como “dolor de tripas o de vientre, de ventosidad que fatiga mucho con latidos que dan en medio.”⁹⁷ La pulsación puede estar en su lugar, pero débil y “desbocado,” o estar fuera de él. Si el latido es débil, se dice que el *tipté* también lo está. Con estos signos, se establece el diagnóstico,⁹⁸ mediante una acción que también implica tomar el pulso.

Curanderos de Campeche y Yucatán han dicho que al pulsar sienten con los dedos “como una voz que viene del corazón” que les dice sobre los males del paciente. Los médicos entrevistados señalan que antes había “pulsadores” que conocían más de esta forma de diagnosticar, pero

⁹⁵ Hermitte, *op.cit.*, pp. 56, 65, 113-114.

⁹⁶ Pitarch, P., “El mal del texto,” en: *Sustentos, aflicciones...*, pp.147,216,218,219, 241.

⁹⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, p.720.

⁹⁸ García, *et al.*, *op.cit.*, p. 109.

muchos ya murieron o son muy ancianos. Actualmente el pulso remite al tipo de enfermedad que se padece, por ejemplo, si el pulso es fuerte y rápido sobre la arteria cubital es que tiene un estado “caluroso”. El mal de estómago se siente cuando el latido “como que se regresa.”⁹⁹

En el siguiente punto abordaremos el diagnóstico por medio del pulso de acuerdo a las ideas médicas españolas que se muestran en los documentos estudiados, como parte de los métodos de diagnósticos europeos. En las descripciones coloniales de los libros *Chilam Balam* se brinda una lectura del pulso con influencia española, de manera muy diferente a los mensajes de las deidades, de los antepasados, o del espíritu de la sangre del paciente abordada en prácticamente todo este apartado. Pero en algunas ocasiones se presenta ciertas coincidencias entre ambas, como veremos más adelante.

Los sueños

Los sueños son generalmente una muestra de las preocupaciones momentáneas y duraderas transformadas en símbolos, que “entran en una yuxtaposición metafórica con otros, de una manera que no ocurre en la vigilia.” Su interpretación se encuentra sujeta a esquemas culturales,¹⁰⁰ y pueden llegar a ser importantes elementos a tomar en cuenta en el diagnóstico de un paciente por ser una muestra de su estado psíquico, capaz de expresarse a través de la enfermedad. Mundo onírico que ha tomado particular relevancia entre los indígenas mesoamericanos desde tiempos antiguos.

Seguramente entre los mayas coloniales, como ocurre con muchos otros grupos en la actualidad, los sueños adquirirían un valor especial al pensar que lo sucedido en ellos era tan real como la vigilia, y se pensaba que a través del sueño (*uayak*)¹⁰¹ se obtenían mensajes divinos. Además, como en el sueño se desprende el espíritu del cuerpo y viaja de manera temporal,¹⁰² éste se vuelve un blanco fácil para otras entidades incorpóreas más poderosas. Por eso era necesario conocer lo que el paciente recordaba sobre la trayectoria de sus aventuras espirituales, pues las experiencias que en ellos sucedían eran tan reales e importantes como su vida al encontrarse despierto.¹⁰³

⁹⁹ García, *et al.*, *op.cit.*, p. 110.

¹⁰⁰ Colby y Colby, *op.cit.*, pp. 125-126.

¹⁰¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 108, 745-747. Barrera, *et al.*, *Diccionario...*, pp. 917-919.

¹⁰² De la Garza, *Sueño y...*, pp.48, 152.

¹⁰³ Como ocurre entre los tzeltales, Hermitte, E., *Poder sobrenatural y control social*, pp. 23, 116, 130-131.

La palabra sueño viene de la raíz *uay*, que además de significar “apartado donde uno duerme, lo que pasa de prisa como un sueño,” tiene muchas derivaciones, como: “señal, figura, rastro, pronóstico, palabras de adivino, visiones,” así como “tomar la figura de otro o transformarse,”¹⁰⁴ capacidad adquirida también a través del sueño, como vimos anteriormente.

Sánchez de Aguilar escribió en el siglo XVII que los mayas: “Creen en sueños, y los interpretan, y acomodan según las cosas que tienen entre manos,”¹⁰⁵ pues eran anuncios del futuro, del cual eran prevenidos mediante los símbolos, que podían ser analizados de mejor manera por los especialistas. Hasta había expertos específicos para la adivinación de los sueños y se llamaban: *ah uayazba*.¹⁰⁶

De acuerdo a la información del vocabulario del siglo XVI de fray Domingo de Ara, Ruz infiere que los tzeltales de Copanaguastla también analizaban los sueños, puesto que *uayich yiben ta uayich* es la “visión de sueños,” y como *uaychin* significa maravillarse, asombrarse, parece ser que “sólo las visiones, producto del sueño, aquellas que provocan admiración, eran sujetos de interpretación por parte de los [especialistas llamados] *uayaghom* [...]” En este mismo texto la denominación de intérprete de los sueños (*uayaghelal cup o pucugh cop*) relaciona a este personaje tanto con el estado onírico, como con el señor del inframundo (*Pucugh*), por su asociación con los muertos.¹⁰⁷ Posiblemente porque, como hemos visto, los espíritus de los antepasados que habitaban el inframundo asesoraban a los terapeutas en su aprendizaje, su labor, le ayudaban a descubrir el origen de la enfermedad, a diagnosticarla y a solucionarla.¹⁰⁸

En los *Memoriales* de Sahagún encontramos una lista de augurios y sueños nahuas con sus interpretaciones. Por ejemplo, quien soñaba que su casa ardía en llamas significaba que su muerte se encontraba por llegar, o “si una serpiente se echaba sobre él” se decía que iba a padecer la enfermedad mortal llamada “envaramiento de la serpiente.” Exégesis que eran consultadas por los especialistas en los libros de los sueños llamados: *temicámatl*.¹⁰⁹

Laughlin y Karashik señalan que en el siglo XX los indígenas de Zinacantán se esforzaban por estar alertas y recordar lo que sucedía en los sueños para evitar que su alma fuera devorada, pues cada noche los brujos salían a cazarlas. En el mundo onírico podían además obtener una

¹⁰⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.746.

¹⁰⁵ Sánchez, *Informe contra...*, 1989, p. 121.

¹⁰⁶ *Bocabulario de...*, 1993, p. 66. Barrera, *et al.*, *op. cit.*, p. 917.

¹⁰⁷ Ruz, *Copanaguastla...*, pp.228, 231

¹⁰⁸ *Ritual de...*, 1987, pp. 334 y 338.

¹⁰⁹ López Austin, A., *Augurios y abusiones*, pp. 98-103.

evaluación del comportamiento de sus almas, pues en ellos se “ve con el espíritu” y las sanciones a las que se habían hecho acreedores al ser amonestados por dioses, santos y ancestros, de acuerdo a los valores culturales de su grupo. Así, todo aquello que fuera interpretado como consejo divino advierte y da cuenta de la “carga” negativa o positiva del sueño que influirá en el futuro. Los sueños eran también augurios que con una frecuencia abrumadora anunciaban enfermedad y muerte, y las representaciones oníricas podrían presentarse con una iconografía inversa a aquello que sucedería en la vigilia o con una similar a lo que pasaría. Podían presentarse en los sueños seres disfrazados e inteligibles cuyo mensaje se rebelaría en eventos del futuro tardío, pues se consideraba que las profecías del sueño tenían un largo periodo de posibilidades para que se cumplieran.¹¹⁰ Eran importantes el tiempo, el espacio, el número de elementos, los personajes que intervenían en el sueño, así como la dirección de los sucesos, en ocasiones proporcionada por los colores cardinales, como montar un caballo negro (el color del lugar de los descarnados) como significado de la muerte. En la interpretación las fuentes simbólicas del mito zinacanteco y del sueño observaban una raíz común con ciertos parámetros establecidos, pero en el resultado final se tomaban en cuenta las circunstancias por las que estaba pasando cada soñador.¹¹¹

La posibilidad de los zinacantecos de aprender de las experiencias que les brindaba su deambular onírico por el mundo y el análisis de sí mismo, convertían a los sueños en parte integral de la vida y del conocimiento, mismos que podían llegar a ser periodos de adquisición de sabiduría para curar a los enfermos, como hemos visto en el capítulo anterior, cuando eran elegidos por los seres sagrados.¹¹²

Algunas personas, como los curanderos, están dotados de una visión sobrehumana que los hace ver más allá de lo que puede el común de los humanos, y los zinacantecos dicen que “cualquiera que vea, sueña bien.” Así pueden ver a las almas enemigas, los causantes del mal, y distinguir el tipo de enfermedad que padece el paciente. Son capaces de saber a través de los sueños a dónde perdió el alma para rezar [brindar ofrendas] y recobrarla. A menudo el curandero sigue la trayectoria del enfermo en sus propios sueños para descubrir si tiene remedio y el tipo de tratamiento adecuado. Cuando los sueños de un sacerdote rebelan aspectos que afectan a la

¹¹⁰ Laughlin, R., Karasik, C., *Zinacantan: canto y sueño*, pp. 22-26.

¹¹¹ Laughlin, R., “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco interpreta sus sueños”, pp. 396-413, en Vogt, Evon Z. (ed.), *Los zinacantecos*, p 411.

¹¹² Laughlin y Karasik, *Zinacantan...*, p. 87. Ver capítulo anterior.

comunidad, como una epidemia, se pueden reunir varios curanderos para narrar sus sueños y saber, por ejemplo, qué ser sagrado ha sido abandonado para contentarlo y evitar tan maligno evento.¹¹³

Barbara y Dennis Tedlock señalan coincidencias de lo mencionado en los anteriores párrafos al respecto de los quichés de Guatemala. En los sueños de los indígenas parece que las almas libres vagan por el mundo en busca de conocimientos y contacto con otras almas de gentes y animales. Consideran que los seres humanos deben luchar cotidianamente por recordar los avisos vertidos en los sueños. Los antepasados aprovechan el adormecimiento del cuerpo de los individuos para despertar la luz de su alma, pero solamente los personajes de alto rango religioso pueden recibir los complejos mensajes de los muertos y del cosmos aun cuando no estén dormidos, por ejemplo, mediante los rituales de adivinación que les brindan información sobre el pasado, el presente y el futuro. Consideran todo un arte el aprender a ver, escuchar y a interpretar el misterio de los sueños, pues un mismo elemento no tiene el mismo significado para una persona común que para un sacerdote. Por ejemplo, el sueño de un cofrecillo de madera para el primero puede ser el anuncio de muerte para el soñador, mientras que un cofrecillo con forma de altar representa para un “contador de los días” o adivinador la necesidad de brindar ofrendas para los ancestros. Por eso los sueños deben ser interpretados como eventos personales, aun cuando también es fundamental, por supuesto, el contexto cultural. La clasificación incluye lo que puede ser interpretado con apariencia literal o metafórica, o en terminología semiótica: indicativa o icónica, respectivamente, como ocurre en muchas culturas americanas.¹¹⁴

Los sueños son medios de comunicación de amplio espectro para los quichés, pues además de servir al individuo como enlace con el mundo sobrehumano, también son tema de conversación con su familia o con quienes escoge compartir y analizar el mensaje. Cuando los soñadores deciden platicar sus experiencias los sueños se convierten en procesos de interacción social de gran importancia, lo cual es una actividad cotidiana por la naturaleza comunal de los sueños [pues en ocasiones el mensaje puede afectar a todos]. Acción que se extiende cuando es considerado necesario consultar con los especialistas de los sueños. Un contador de los días maya-quiché averigua mediante preguntas, por ejemplo, qué personaje otorga “la noticia, el “signo” en el sueño,” y

¹¹³ Laughlin y Karasik, pp. 22-25.

¹¹⁴ Tedlock, B., “Sharing and interpreting dreams in amerindian nations,” in: *Explorations in the comparative history of dreaming*, Shulman, D. (ed.), pp.87-103.

de acuerdo a ello puede conocer lo que se debe hacer para contentarlo. La suerte con semillas y el calendario le otorgan también gran ayuda para responder a las preguntas.¹¹⁵

Las experiencias en los sueños pueden abrir puertas en las que el individuo se puede mover más allá del “ser,” para entrar en el análisis del “deber ser,” de lo adecuado, para seguir el camino correcto. Es decir, al igual que los zinacantecos, los sueños permiten la posibilidad de mejorar el desarrollo espiritual de cada individuo [y así también su salud con la venia de los seres supremos]. Dentro de la tradición maya el momento cumbre de lucidez es descrito como el resultado de un diálogo interior entre las diferentes partes de sí mismo. En el momento en que se es consciente de que se está dormido, se está más receptivo al mundo interior.¹¹⁶

En la actualidad los ixiles de Guatemala también creen que los seres sobrehumanos mandan advertencias por medio de sueños, y protegen o recompensan a los hombres. En los sueños descritos por un adivino ixil se observa la importancia de la interpretación del entorno y la secuencia de los sueños, y también existen ciertos parámetros, como el hecho de soñar con una cárcel como símbolo de enfermedad, pues: “el espíritu ya está atrapado y se dice [que] quizá morirá;” mientras que unas llaves pueden representar la manera de liberar a los presos, a los enfermos.¹¹⁷

También hay que tomar en cuenta que hay “sueños ociosos,” meras locuras del alma que dificultan su interpretación.¹¹⁸ Pablo Balam de Tulum, Quintana Roo señalaba a finales del siglo XX, que hay sueños que son bromas, fantasías, pero otros son de gran importancia, regalos divinos con signos especiales, cuando es tu destino obtenerlos, y éstos se relaciona íntimamente con los antiguos jeroglíficos de la escritura:

Hay sueños que vienen directamente del cielo. Desde allá algo es enviado para que uno lo vea antes de que suceda [...] Hay signos que llegan en los sueños- dijo con gran solemnidad-. Le son mostrados a uno para que uno pueda pensar en ellos, para que uno pueda poner su idea en ellos. Entonces cuando lo entiende, uno recuerda que eso es lo que uno soñó. Ahora lo veo claramente. Es la buena fortuna. Le es entregado a uno en la mente para que pueda pensarlo, para que pueda soñarlo, para que pueda uno verlo antes de leerlo realmente, antes de llegar a donde está escrito en el libro o en la piedra.¹¹⁹

¹¹⁵ Tedlock, B., “The New Anthropology of dreaming”: ASD Journal Dreaming, I (2), 1991, pp. 8-9 (<http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm>).

¹¹⁶ Tedlock, B., Tedlock, D., *Dreams and divination among the living maya*, Four corners magazine, oct./nov. 2005, p.43.

(www.fourcornersmagazine.com/issues/oct_novo5/pdf/fc%2034-38).

¹¹⁷ Colby y Colby, *op.cit.*, pp. 61, 125,139.

¹¹⁸ Laughlin, “Oficio de tinieblas...”, p. 403.

¹¹⁹ Luxton y Balam, *op.cit.*, p. 129.

Es decir, don Pablo habla de ver en sueños los signos, imágenes o figuras, que evocan o representan ideas en los libros, en las piedras. Tal y como lo hacía el terapeuta del *Ritual de los Bacabes*, como ampliaremos líneas adelante, posiblemente al dejar el estado ordinario de conciencia mediante el consumo de tabaco o *balché*, como ocurre también en el sueño, pues en ambos estados el espíritu se externa.



Los sueños proporcionan mensajes de los seres sagrados para saber los orígenes de la enfermedad y sus soluciones, tomado de Covo, J., *Leyendas mayas*, p.50.

Entre los tzeltales los sueños son importantes para combatir la enfermedad, pues brindan importante información tanto de manera previa al padecimiento, como después de la aparición de ésta. Cuando uno de ellos “sueña antes de enfermarse, se agudiza su capacidad de detectar posibles síntomas físicos.” Por ejemplo, ante la brujería, cuando sueña que los propósitos del atacante fracasaron, asume que ya está sano. También son fundamentales los sueños del médico, y si éstos son positivos “dirá que obtuvo el permiso y contará los sueños a la familia de la persona enferma, en los cuales se ha comunicado con los seres sobrenaturales [...]” El despertar no es recordar el sueño, sino aprender qué es lo que ha pasado en el “otro mundo.” Las figuras que aparecen en él, las acciones en las que participa el que sueña, los personajes vistos, y las características del lugar donde suceden los hechos, son símbolos primordiales en la interpretación de los mismos.”¹²⁰

Síntomas y signos en el enfermo

La interpretación de los síntomas y los signos manifiestos en el enfermo (*chikul*)¹²¹ orientaban al terapeuta sobre el tipo de males padecidos.

¹²⁰ Hermitte, *op.cit.*, pp. 23, 116, 130-131.

¹²¹ Hallar algo buscándolo (*chiktahal*) [mediante la observación y auscultación del enfermo]. Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 98.

En el *Ritual de los Bacabes* se presentan de manera frecuente las manifestaciones evidentes de la enfermedad, manejadas al parecer como si fueran símbolos o mensajes enviados por las deidades para ser interpretados por el hombre. Por eso decía el médico: “¿Cuál será el símbolo (*u uayasba*) de mis blandos mocos? El chorrear de los mocos obstruidos. De la nariz, nariz; se sonó los mocos. Los mocos se sonó ¿Cuál será mi símbolo? ¿La gelatina blanca corrió por el suelo?” mientras que para reconocer la enfermedad *Nicté tancas* se dice que el enfermo debe hablar “[...] disparatadamente, se dispone a correr; [esto significa] que fue atacado por un mal viento.” O bien, al respecto de *sac yom* o hidropesía, se señala que es un dolor maligno, comienza por hinchársele la cara y las piernas a la persona, “padece de culebrilla, de ahí esa forma de caminar.” Se identifica también al causante de la enfermedad: Ah Coochal “El del asma,” porque al poco tiempo surge el ronquido del habla pesada; al igual que a Ah Oc Tancas, “Frenesí errante,” porque comienza con vómitos, tiene el estómago revuelto, fiebre y entumecimiento.¹²²

Los causantes de las enfermedades, al igual que las plantas capaces de curarlas, también tenían símbolos a manera de glifos como los de los libros mayas. Se le aparecían al terapeuta, quien debía descubrirlos e interpretarlos con la ayuda de sus textos para determinar el origen de la misma, así como los medios para combatirlas, como en el Tancas de la Guacamaya en donde se señala: “Kantemo rojo “Guacamaya amarilla,” tu eres el signo” (*uoohe*). En la exégesis realizada por el médico, al igual que en los sueños, el especialista hace referencia a palabras con la raíz *uay*, que además de ser empleadas para nombrar a los rastros de los males, como en caso del escurrimiento nasal arriba mencionado, nos hablan de las figuras de los males. Así decía el terapeuta: “¿Cuál será mi símbolo? (*bal tu bacin in uayasba*) la figura o señal que tomará el mal. ¿Habré en breve de descifrarlos? ¿Cuál es la interpretación?, [...] ¿cuál es su símbolo? (*ba u mutil*),” su anuncio. Como por ejemplo: el del “Viento lascivo” (*Ikal Ch’ab*).¹²³

Los males representados por aves se encuentran en particular en los *tancas*, por eso se decía: “¿Cuáles serán sus pájaros agoreros? ¿Cuáles serán sus señales? El pájaro Oo es su ave (*u ch’ich’il*). El *Chac Tan Bac*, el *Holbacen* y el *Chulub* son sus pájaros.” Glifos de los cielos, Glifos de las nubes [...] Desde ahí chillaron las aves simbólicas del frenesí: El *pap* rojo, el *pap* blanco, el *tacay* amarillo, son sus símbolos.”¹²⁴

¹²² *Ritual de...*, 1987, pp. 276-277, 286, 290, 316-317, 320, 405, 430.

¹²³ *Ritual de...*, 1987, pp. 279, 286, 281, 384, 405.

¹²⁴ *Ritual de...*, 1987, pp. 278, 304, 418.

El tipo de dolor también contribuía a saber qué seres habían intervenido para causar los males y poder atacarlos. Por ejemplo se decía: “¿A quién asiste? Hunac Ah Chibal “El de las dolorosas mordidas,” Hunac Ah Ch’uy “El gran rapaz,” Hunac Ah Lap’ “El gran asidor.” Son los que te corresponden. Son tus símbolos [...]” O bien, Ix huy Tok “La que frota el pedernal” es la que ataca con el escozor: “[...] las hormigas rojas, a las rojas que pican como si fuera aceite hirviendo, a las blancas que pican como si fuera aceite hirviendo, los dolores rojos, los dolores blancos.”¹²⁵

Había que adivinar de dónde venía la dolencia, de qué parte del cosmos, para saber a dónde enviar a los males de regreso: “¿De dónde provenías al llegar? Justo del centro de la ceiba. De ahí fue donde adquiriste la dolencia De ahí fue donde adquiriste el viento. A cuatro palmos bajo tierra [del inframundo...]” En otro caso se dice: “De ahí le sobrevinieron esos desmayos del dolor, del ardor. [...], de la noche asaetada, del taladro de pedernal [...]”¹²⁶

El descubrimiento del influjo de los astros como causante de los padecimientos se observa en el siguiente diagnóstico, mencionado ya en el capítulo de enfermedades, pero que vale la pena repetir: “Vino de la constelación *tzab* “las pléyades [...]” el pájaro *Oo*, es su ave, Es decir, el *Oo* rojo. Ahora aparece su árbol [su remedio...]. Ahora mismo fue que los identifiqué. He aquí Los elementos correspondientes: El *bacalché* rojo, el *bacalché* blanco. Los elementos correspondientes.”¹²⁷

De acuerdo al párrafo anterior parece posible que la aparición de la planta al terapeuta, o de su símbolo, como importante auxiliar para que se alejara el mal que enfermaba a su paciente, le indicaba al mismo tiempo de dónde provenía el causante, y más adelante menciona algo similar: “La planta *chiuoh xiu* y la *sacal koch* (nos indican) el origen, [es] el insecto *chac tan tacatbe* “*xacatbe-rojo*” y el *sac tan xacatbe* son sus señales. ¿Quién es su madre? Se preguntará [...] El insecto rojo *chac tan chaxacatbe* “*xacatbe rojo*” es su augurio [...]” Por eso el médico demandaba a los seres o deidades causantes de los padecimientos que no trataran de esconder las yerbas: “[...] Cuidado con ocultar sus árboles, el *tok aban rojo* y el *dzulub tok*. A vosotros me dirijo. *Cantul Ti Ku* “Cuatro deidad” a vosotros, *Cantul Tii Bacab Cuatro-bacab*,” cuatro deidades en una [...]”¹²⁸

Es decir, en el anterior ejemplo el diagnóstico y la terapia no siguen este orden, común en nuestro pensamiento occidental, sino que se presentan al revés, primero el remedio, el cual de manera simultánea, descubre la enfermedad al médico por asociación.

¹²⁵ *Ritual de...*, 1987, pp. 300, 320, 339.

¹²⁶ *Ritual de...*, 1987, pp. 326, 369, 412- 413.

¹²⁷ *Ritual de...*, 1987, p. 290.

¹²⁸ *Calea urticifolia*, *Eupatorium odoratum*, *Isocarpha oppositifolia*, *Trixis radialis*. *Bahinia divaricata*, respectivamente, *Ritual de...*, 1987, pp. 291, 292, 401.

Entre los tzeltales de Cancuc el diagnóstico depende del tiempo transcurrido a partir de que llega el paciente a manos del médico. Un primer veredicto puede no funcionar después de cierto lapso porque las causas del mal se modifican, o pueden confluir otras. Así, los síntomas, como huellas de los autores de la enfermedad, pueden darse de manera falsa e intencional para engañar al médico en el diagnóstico. Por eso éste y el tratamiento no “[...] son consecutivos, sino alternativos, cada uno se desarrolla en función del otro a lo largo del tratamiento médico.” Así una vez que el enfermo se ha recuperado de sus males, el curandero ya no sabe cuál de ellos funcionó en realidad, debido a las distintas curaciones que aplicó a lo largo de la terapia.¹²⁹

Otras señales y símbolos a tomar en cuenta como augurios.

El análisis de determinados mensajes observados en la vida cotidiana por quien padecía el mal, o por otras personas cercanas a él, considerados como augurios, eran importantes en el diagnóstico de la enfermedad. Por ejemplo, si se habían encontrado en su camino alguna señal que hubiera llamado su atención, pues los dioses manifestaban mediante ellas el futuro de los individuos, y los prevenían de acontecimientos negativos.

En el *Chilam Balam de Maní*, en otras de las integraciones de conceptos españoles e indígenas, se apunta que los truenos al oriente el 21 de marzo eran señales de años venideros con males, rencillas, desgracias y envidias. Si se oían al sur, o había eclipse de sol o luna, era señal de que habría epidemias mortíferas por todo el mundo. Cuando enero empezaba en domingo, si había cometa en el cielo en el este, habría epidemias entre los mayas.¹³⁰ Truenos en medio del cielo o algún tipo de señal en el sol o la luna, eran indicios de muchas enfermedades entre la gente principal. Truenos en el este o si hubiera un signo en el sol o en la luna, eran señal de que ese año la sangre descendería (*bin emec kik*). Los signos también dependían del día de la semana en el que se presentaran, es decir, del planeta que regiera. Por ejemplo, en el domingo (solar) si había truenos sucederían muertes entre la gente de la iglesia, sacerdotes y maestros. Si había truenos en lunes habría mortandad.¹³¹

Por eso el empleo del vocablo *kintah*, adivinar, también significa hacer mucho caso, guardar una cosa para que no se olvide, como los mensajes de los dioses en el cielo, los presagios que traían consigo los pájaros. Tan importantes y negativas eran estas creencias a los ojos de los

¹²⁹ Pitarch, *Ch'ulel: una...*, p. 219.

¹³⁰ Bricker, V, Miram, M., *An Encounter of two words, Chilam Balam of K'aua*, 2002, p. 254.

¹³¹ Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, p. 57.

cristianos, que el fraile Ciudad Real manifiesta en su *Calepino*: “no hagas caso de los cantos de las aves, no creas en ellos (*ma a kín tic u than chhichhob*).”¹³²

Los nahuas también estaban pendientes de las señales otorgadas por los dioses al hombre a través de los elementos de la naturaleza. Por ejemplo, una persona podía decir: “yo vi al animalito que me advirtió que algo vergonzoso, bochornoso me acontecería [...]”. El individuo que había sido receptor del mensaje debía andar con cuidado y consultar a un especialista para que lo descifrara, a quien llamaban *tonalpouhque*, y este agorero o adivino lo consolaba diciéndole:

“Hijo mío, pobrecito, pues que has venido a buscar la declaración del agüero que viste, sábetete que es cosa adversa y trabajosa lo que significa este tu agüero; esto no es porque yo lo digo, sino porque así lo dejaron dicho y escrito nuestros viejos y antepasados. “[...] porque así está escrito en nuestros libros, de que usamos para declarar estas cosas a los cuales acontece [...], que el mismo señor Dios quiso que esto te aconteciese y viniese sobre ti; y no hay que culpar al animal porque él no sabe lo que hace, porque carece de entendimiento, de razón.”¹³³

De acuerdo con fray Domingo de Ara, para los tzeltales de Copanaguastla, los agüeros eran enviados a los hombres a través de búhos o tecolotes, y se asienta que “el canto de las aves significaba enfermedad o muerte,” creencia que persiste en numerosos grupos mesoamericanos. Por eso *uhquel*, mensaje, está relacionado con *uhc*, cantar como ave.¹³⁴

En el *Bocabulario de maya than*, adivinar por aves o sus cantos se denomina *tamay chij*, y a su intérprete como *ah tamay chij*,¹³⁵ al igual que en el *Diccionario de San Francisco*, en donde se incluye agorar por cualquier acaecimiento, anunciar algún mal.¹³⁶

Entre los cakchiqueles coloniales *lab* “agüero” era explicado y enlazado también con experiencias oníricas y de la vida real. Coto señalaba que “si sueñan [los indígenas] que los hieren o, yendo por el monte, oyen algo [como] pájaro, animal, etc... dicen: un mal sueño e soñado [no sé] si es mi agüero, si por ventura me moriré.”¹³⁷ A final de cuentas tanto el sueño como la recepción de señales por medio de emisarios sagrados en la vigilia, eran contactos del individuo con planos sobrehumanos, y el misterioso mundo ctónico-telúrico de los cenotes, las oscuras cavernas, así como la densa vegetación, fuera del orden y control de los hombres, eran considerados lugares

¹³² Ciudad Real, *Calepino maya...*, 2001, p. 338. Barrera, et al., *Diccionario...*, p. 403.

¹³³ Sahagún, B., *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1989, p. 269. López Austin, *Augurios y...*, p. 183.

¹³⁴ Ruz, *Copanaguastla...*, p. 231

¹³⁵ *Bocabulario de...*, 1993, p. 66.

¹³⁶ Barrera, et al., *Diccionario...*, p. 404. Ciudad Real, *Calepino de...* (1995), pp. 29, 768.

¹³⁷ Además el término *lab* se nos muestra en varios otras lenguas mayas con significados parecidos a algo que espanta, que admira, sobrenatural, en: Ruz, *Copanaguastla...*, p. 230.

idóneos para la recepción de los augurios o mensajes divinos.



Las aves eran mensajeras divinas que anunciaban enfermedad o muerte, especialmente las nocturnas.
Lechuza enana (*x'nuk*), *Glaucidium brasilianum*, tomado de: Llamosa, E.,
Common birds of the Yucatan Peninsula, p.71.

Así un jacalteco contemporáneo, al igual que los cakchiqueles coloniales, señala que de acuerdo a “los antiguos” cuando uno va en el monte, donde se encuentran estos espacios no domesticados por las personas, se encuentra señales que le ayudan a saber qué es lo que le puede ocurrir en el futuro.¹³⁸ Algunos mayas yucatecos del siglo XX, por su parte, señalaban que el comportamiento de animales como las hormigas, plantas, el clima, el sol, las nubes, la luna, otorgaban significados para el hombre que la gente mayor podía interpretar y explicar a los otros. Estos mensajes indicaban los deseos de las deidades y predecían el futuro, como sequías o calamidades. Cuando eran presagios malignos se les llamaba como lo hacían sus antepasados: *tamax chi'* o agüero.¹³⁹ Por ejemplo, el aullido del perro, ver serpientes como la coralillo, el sonido de un búho, un zopilote caminando cerca de la puerta de una casa, o los eclipses, eran signos de que la enfermedad y la muerte estaban cerca. Si el sol era eclipsado en el oeste, muchos hombres morirían, si la luna era eclipsada, muchas mujeres lo harían,¹⁴⁰ y son particularmente malos agüeros los encuentros con un cangrejo o libélulas en la casa.¹⁴¹

Entre los mayas de ayer y hoy se sabe que las cosas no suceden sin razón. No es la casualidad lo que hace escuchar al tecolote, ver mariposas negras dentro de las casas, u observar a un venado en el pueblo de día. “El código de la memoria social les ayuda a interpretar lo que de común y ordinario ocurre en la cotidianidad [pues] todo ocurre como parte de un tejido, de un complejo texto que se escribe al mismo tiempo pasado, presente y futuro, y cuya interpretación requiere de una lectura culturalmente determinada.”¹⁴²

¹³⁸ Ruz, M.H., *com. pers.*

¹³⁹ Agorar, Barrera *et al.*, *op.cit.*, p.768.

¹⁴⁰ Redfield y Villa Rojas, *op.cit.*, pp. 210-211.

¹⁴¹ Steggerda, M., *Maya indians of Yucatán*, p. 61.

¹⁴² Ruz, *op.cit.*

Diagnóstico europeo: Análisis del pulso, la orina y el influjo de las estrellas

Para establecer el diagnóstico, los médicos de la Nueva España, con influencia hipocrático-galénica, requerían de todos sus sentidos, de su experiencia, la exploración y el razonamiento. Pero sabían también que el estado de la enfermedad podía ocultarse muchas de las veces, y entonces era necesario someter al paciente a pruebas, por ejemplo las de esfuerzo, como caminar cuesta arriba y escuchar su respiración. El médico debía valorar el grado o intensidad de la enfermedad y la fuerza del paciente. El examen incluía el análisis de las materias excretadas, que podían contener porciones o sustancias de la parte afectada, pues ellas y los sonidos muchas veces delatan el estado de los órganos internos, Si no aportaban información, era preciso palparlos. El color de la lengua, la pigmentación de la piel y la complejión del cuerpo, los ojos y los movimientos eran importantes, pero el signo más acertado para el diagnóstico era el seguimiento del pulso a lo largo de toda la enfermedad.¹⁴³

Era necesaria la indagación del humor predominante, y reconocer si la enfermedad abarcaba todo el cuerpo o sólo una parte. Se interrogaba al paciente para saber qué tipo de alimentación había llevado y en general su régimen de vida antes de perder la salud. Se debía preguntar cual era la influencia de la estación del año en que se encontraban, observar el cielo, establecer qué eventos atmosféricos se habían manifestado, el lugar habitual de residencia, y la edad. De acuerdo a Galeno se debía analizar la enfermedad a partir de la tipificación que pretendía encontrar semejanzas, es decir, establecer la generalidad universal en el caso clínico concreto. Así, el médico debía recoger todos los signos y comparar con otros casos.¹⁴⁴

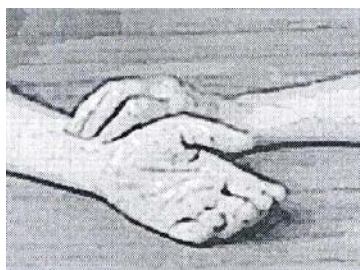
Como hemos mencionado, el *Libro de medicinas* menciona a Farfán, famoso fraile agustino y cirujano de la Nueva España que en 1592 imprimió su *Tractado breve de medicina* para ayudar a la gente pobre y ausente que carece de socorro de médicos,” habla mucho del seguimiento de los signos y señales del enfermo y de lo engañoso de los mismos para establecer el diagnóstico, como el tipo de dolor y su localización, el color y apariencia del esputo, las heces fecales, el físico, entre otras cosas, que indicaban el estado de los humores en el cuerpo del paciente.¹⁴⁵

¹⁴³ García, L., “Galeno”, en: Entralgo, P., *Historia universal de la medicina*, pp.254-256.

¹⁴⁴ García, *op.cit.*, pp.99-100.

¹⁴⁵ Farfán, A., *Tractado breve de medicina*, 1944, pp. 9-10, 27, 104, 121.

En el *Chilam Balam de Kaua* se presentan métodos para diagnosticar diferentes tipos de enfermedades mediante el análisis del pulso, un tanto parecido al que se realiza en algunas comunidades mayas yucatecas actuales, como vimos líneas arriba. En los libros coloniales se manifiestan los tipos de pulsos claramente acordes con la teoría de los humores europea, y con líneas muy similares a las descripciones del *Tesoro de medicinas para todas enfermedades* de Gregorio López, de acuerdo a Bricker y Miram. En ellos se señala que “los golpes o latidos del pulso o grandes y claros anotan en él mucha sangre. Los pesados y ligeros anotan cólera o rabia. Los pequeños y espesos anotan melancolía. Los pequeños y claros anotan flema. Los pequeños y ásperos anotan cólera negra.”¹⁴⁶



Diagnóstico mediante el pulso, tomado de: García Hernán, *et al.*, *Medicina maya tradicional*, p, 105.

Galeno escribió siete tratados sobre el pulso y estableció diferentes variedades, pero ahora sabemos que su mayor error en cuanto a la fisiología humana fue su descripción del sistema circulatorio, misma que dominó en Europa sin oposición hasta el siglo XVII cuando Harvey demostró la circulación. Pese a ello, en 1707 un médico inglés, John Floyer, revivió en sus publicaciones las viejas ideas de los sabios renacentistas que siguieron a Galeno para admitir un pulso especial para cada enfermedad.¹⁴⁷

En las *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, Núñez de la Vega dice que a finales del siglo XVII y principios del XVIII algunos frailes que asistían a los enfermos tomaban el pulso del paciente para establecer un diagnóstico preliminar, mismo que mostraban cuando llegaba el médico profesional:

[...] Por medio de las venas pulsátiles hace la indicación de la enfermedad y dolencia que cada cual padece, y con los movimientos sístole y diástole del pulso le explica al médico el achaque, porque conociéndole aplique al enfermo remedio conveniente, y le da a entender el peligro en el que el enfermo se halla, para que entre ambos médicos velen en el socorro suyo y cada uno, por lo que tocare, le aplique la medicina que conviene a sus debidos tiempos.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 99-100.

¹⁴⁷ Fishleder, B., *Exploración cardiovascular y fonomecanocardiografía clínica*, p. 122.

¹⁴⁸ Núñez de la Vega, *op.cit.*, p. 712.

El *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, posiblemente de la segunda década del siglo XVIII, recomienda igualmente el análisis de la enfermedad a través de los pulsos. Pero a pesar de su uso extendido entre los europeos, el padre Ramírez en su *Ramillote de Flores de la medicina*, de finales del mismo periodo, critica el diagnóstico del estado de los humores a través del pulso, pues señala su capacidad limitada, ya que decía que mediante él “[...] sólo conocerás la mucha o poca fiebre del paciente [...]”.¹⁴⁹

También el análisis de la urea del individuo fue un medio fundamental para distinguir, tanto la gravedad de la enfermedad, como su origen. Hay todo un apartado en el *Kaua* que presenta un “Arte o guía de la orina para aquellos que estén enfermos o que se encuentre[n] bien”¹⁵⁰ y se sintetiza en el cuadro 1. Tan importante era su observación para proporcionar la medicina adecuada, que el padre Ramírez recomienda al que lea su libro: “no apliques [remedio] sin primero no ver la orina [...],” y señala que los vasos con los que se hacían las ventosas también servían para analizarla, si se cuidaba que se encontraran limpios y secos, “pues suele acontecer que por una gota de agua que tenga demuestra otra cosa la orina.”¹⁵¹

Para empezar el fraile indica que hay que traer la muestra del líquido a la medianoche y realizar una serie de mezclas, derramamientos y observaciones del color, sedimentación, consistencia y compatibilidad de la orina con otros elementos característicos del cuerpo humano de hombres y mujeres.¹⁵² Quizá con ello se buscaba representar los cuatro grupos que conforman al cuerpo bajo la *Teoría de los humores*, para ver si eran compatibles con otros elementos, si se encontraban equilibrados, en exceso o disminuidos, y entonces se podían dictaminar que tipo de enfermedades, las posibilidades de recuperación del paciente, o su cercanía a la muerte. Como se recordará, no debía dominar ninguno de los cuatro humores, ni separarse. Por eso, de acuerdo al cuadro, los veredictos de muerte o enfermedad al analizar la orina sola, o mezclada con sangre, leche materna o agua, se asocian con la sedimentación, asentamiento o coagulación de la mezcla.¹⁵³

¹⁴⁹ Ramírez, F., *Ramillote de Flores de la Medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar otra persona*, 1785, pp.4-5.

¹⁵⁰ Bricker y Miram, *op. cit.*, p. 100.

¹⁵¹ Ramírez, *op. cit.*, p.4.

¹⁵² Ramírez, *op. cit.*, p. 5.

¹⁵³ Farfán también decía “[...] si la cámara sale con muy mal olor, es señal mortal.”Farfán, *op. cit.*, p.15.

En el *Kaua* se sugiere para pronosticar el futuro del paciente que al “[...] tomar un vaso de agua limpia con una gota de sangre del enfermo, si la sangre fuere abajo, es de vida y si queda arriba morirá.” Se menciona el diagnóstico de la enfermedad a través del olor de la orina, al revolverla, aunque no se especifica qué características debía de tener al olfato.¹⁵⁴ En uno de los *Libros del judío* también se registra el diagnóstico a través del olor de la orina y su reacción en sangre. El color, la apariencia y los efectos observados ante ciertos elementos humanos y animales determinaban la enfermedad o la salud de la persona¹⁵⁵ (Cuadros 2 y 3).

Hasta el mencionado médico con ascendencia africana, acusado de idolatría, al curar a sus pacientes, de acuerdo al Tribunal de la Santa Inquisición en 1728, aplicaba métodos de diagnóstico de la enfermedad mediante la orina, que posiblemente aprendió con un inglés con quien trabajó, pues se asentó en las actas de su juicio que el curandero señaló “[...] después de haber visto el pie y forma de la orina, que aquello [que padecía el enfermo] era un aire.”¹⁵⁶

Otras herramientas para que el médico europeo estableciera el origen de la enfermedad y el pronóstico era el análisis de los periodos del día, el mes y año en el que había aparecido el mal. Como se señaló en los capítulos anteriores, en los libros *Chilam Balam* aparecen influencias en el hombre de acuerdo a las constelaciones, a los signos del zodiaco y a los astros presentes en el cielo. A través de esta información el lector conocería la tendencia de los humores, qué tipo de enfermedades podía padecer su paciente de acuerdo a la influencia general sobre la humanidad, o específicamente la del día de su nacimiento, y en qué etapa de su vida le iban a afectar los pronósticos. También le proporcionaría datos sobre las posibles trasgresiones del enfermo al no respetar las abstinencias en determinados días y las consecuencias.

Otros medios y guías para el diagnóstico

En la documentación se describen otras alternativas para conocer el futuro del enfermo, como el poner en su almohada una planta llamada altanisa (artemisa). Si no lograba dormir significaría que se encontraba cerca de la muerte. También se podría saber el pronóstico del afectado al darle a comer a un perro grasa de cerdo previamente untada en la pierna del paciente; si

¹⁵⁴ Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 100,324.

¹⁵⁵ Ossado, R., *Libro del judío*, 1979, p.14.

¹⁵⁶ AGI, Inquisición, 1164, “Juicio contra Joseph Zavala mulato curandero por maléfico,” México, 17 de junio de 1723, f.243 v.

la vomitaba serían malas noticias,¹⁵⁷ posiblemente se pensaba que el exceso de cierto humor ocasionaba en el animal una reacción de rechazo.

En el *Kaua* se recomienda para saber si el enfermo se va a morir, que se ponga en su nariz el zumo de ruda: “si estornudare, vivirá.”¹⁵⁸ También en uno de los “Libros del judío” se recomienda preparar una infusión de zacate limón para las pulmonías y fiebres, remedio que debe hacer que sude el enfermo, pues de lo contrario “puede asegurarse que se muere porque no tiene remedio.”¹⁵⁹

Otro tipo de escritos auxiliares para que el terapeuta pudiera diagnosticar la enfermedad de su paciente se presentan en el *Chilam Balam de Kaua*, que brinda un largo apartado con la descripción de los tipos de tiña (*kuch*), o diferentes males cutáneos que llamaban así de manera general, de acuerdo a su apariencia, tipo de dolor o sensación que provoca y lugar de afectación, para distinguirla, aplicar el remedio correcto y tomar precauciones por el riesgo de contagio.¹⁶⁰

En el *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia* se señala cómo diferenciar los tipos de calenturas, su origen, los grupos sensibles a ellas, y también el análisis mediante el pulso y la orina. Por ejemplo, las calenturas que dan a jóvenes, principalmente, pueden ser causadas por ira, exceso de sol, de comida (sobre todo carne); frío, mucho ejercicio, o un aguacero. Al inicio son casi imperceptibles, pero se van tomando cada vez más fuertes, algunas veces el pulso se siente “[...] lleno y desigual, [y] la orina sale muy encendida, muy gruesa, [y] turbia.” También ofrece este texto un amplio “Capítulo de las lombrices” intestinales para distinguirlas de acuerdo a su forma, a las víctimas que atacan y los signos y síntomas que se presentan. Señala su peligrosidad y tipos de dietas que las provocan; guías que debieron ser útiles para quien las consultara, pues además de presentar los tipos de parásitos intestinales, también brindan los remedios para cada uno de ellos.¹⁶¹

Farfán ya presentaba en su texto, a inicios de la Colonia, diferentes descripciones de males, algunas de ellas muy amplias y específicas. Proporciona una breve anatomía del cuerpo (sin ilustraciones) y señala la importancia de contar con ella para diagnosticar y curar sin fallar:

Para que sepan y conozcan todas las cualidades y complexiones y oficios de todas las partes y miembros de él. Y para que sepan también los sitios y lugares de cada miembro, para cuando les apliquen las medicinas. El cirujano conviene que sepa cómo y por dónde cortar, abrir y cauterizar. Y muchos por no saber la anatomía, hacen yerros irremediables cada día.¹⁶²

¹⁵⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 100-104.

¹⁵⁸ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 324.

¹⁵⁹ Ossado, *op.cit.*, p. 56.

¹⁶⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 438-440.

¹⁶¹ Heredia, C., *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, pp. 31-32, 60-64.

¹⁶² Farfán, *op. cit.*, pp. 23-25, 323-353.

Para finalizar veremos un ejemplo de las recomendaciones de este famoso médico de la Nueva España para determinar una enfermedad y su asociación con los humores. Dice que se puede conocer con la edad del paciente, su aspecto, carácter; signos y síntomas, como el color del área afectada, de la orina, el calor que desprende, el pulso; además de la estación del año que se está viviendo y la reacción de los remedios sobre el cuerpo de la persona:

Para conocer cuando esta enfermedad viene de abundancia de sangre, las partes donde está el dolor estarán como llenas, y hinchadas, y no solamente las venas, sino todos los miembros, donde está el dolor. Llegando a la mano, sentirán un calor agudo, y la carne colorada. El pulso algunas veces y las más se muestra grueso y lleno, otras veces no tanto, o conforme al dolor que hay. La orina sale encendida y gruesa, más que cuando hay salud. Otras veces tiene un asiento espeso y blanco, y otras veces con una manera de copo de lana blanca, y como que está colgado en medio de la orina. Conocemos ser el humor de la gota sanguíneo, si el que la tiene es mozo y carnososo, colorado y alegre, y si es verano. También se conoce el humor ser sanguíneo si con los remedios muy fríos o muy calientes (puestos sobre el dolor) el enfermo no se haya [*sic*] bien.¹⁶³

Como se podrá observar en este análisis del paciente, que concluye con la determinación de un tipo de gota, se incorporan varios puntos del diagnóstico europeo que hemos abordado en esta sección.

¹⁶³ Farfán, *op. cit.*, p. 224.

Consideraciones finales

El diagnóstico que realizaban los terapeutas mayas coloniales, principalmente el correspondiente a enfermedades graves, presenta pasos rituales tan importantes como los de las terapias curativas; ambas acciones unidas en ocasiones en un largo proceso de alternancia hasta llegar a curar al paciente o aceptar la incapacidad de alivio.

La influencia de los seres de otros planos del cosmos en la adquisición de tantos padecimientos hacían que el diagnóstico y el pronóstico implicara, en varias ocasiones, que el terapeuta tuviera que acceder a otros niveles del universo para enfrentar a sus habitantes en igualdad de circunstancias: de espíritu a espíritu. Para ello las deidades les regalaban a los médicos elegidos plantas y sueños que les causaban estados de conciencia que les facilitaban la comprensión de los mensajes sagrados.

Los elementos y seres de la tierra y el universo completo eran una madeja de símbolos, de los que había que estar pendientes en todo momento si se quería encontrar la respuesta a las preguntas formuladas. Eran también dones divinos, indicadores del desequilibrio que encendían alarmas para prevenir a los humanos con el fin de que aplicaran sus acciones en corregirlo.

A final de cuentas se creía que diagnóstico y pronóstico dependían de la asesoría directa, de la comunicación, del diálogo, de las respuestas de las deidades y de su venia; además de la participación de los antepasados sabios, y de la propia voz espiritual del paciente que le dictaba sus dificultades. Realizar estos pasos en estados alterados de conciencia en la vigilia, o mediante los sueños a través de su esencia anímica, implicaba entrar en los planos en donde se encontraba el origen, el inicio del mundo y los muertos con sus conocimientos. Tal vez se pensaba que llegaban a ellos en la acción de recordar, de hacer presente de nuevo el valioso legado transmitido de generación en generación; en una comunicación donde las figuras que “los antiguos” plasmaron en las piedras y los libros cobraban vida. Así se le manifestaban los remedios, se ampliaba la capacidad de “ver” del especialista, de interpretar los signos y los síntomas del enfermo para evaluar la mejor terapia, seleccionada también, por supuesto, por lo que le dictaba su experiencia cotidiana.

El pronóstico indígena parece un poco menos drástico y definitivo que el español, pues muchas de las veces el europeo parece determinar deliberadamente el futuro del enfermo; como si una vez encontrados los signos de la muerte en el paciente ya no hubiera marcha atrás por decisión divina. Sorprende imaginar el efecto psicológico de los pronósticos de muerte, tan tajantes, que deben haberle llegado a los afectados como sentencias definitivas que lograban que los augurios

catastróficos se cumplieran en muchos de los casos, pues un cuerpo debilitado sentenciado con un: “seguro se muere” y los santos óleos encima pudieron haber contribuido a su deceso por sugestión.

En cambio entre los mayas el futuro del paciente parece haber sido negociable con las deidades y los seres del mundo incorpóreo hasta el desenlace final, cuando ya no se podía hacer más. Aun cuando hubiera tendencias muy negativas en el pronóstico, las terapias implicaban desde un inicio una actividad constante de seducción, compensación con ofrendas o trueques, promesas, convencimiento, y hasta intimidación a los causantes del mal, que todo el tiempo se esforzaba el curandero por ganar de acuerdo al *Ritual de los Bacabes*.

Los libros *Chilam Balam*, por su parte, son documentos que nos muestran la nueva mezcla cultural maya-española del diagnóstico y el pronóstico con mensajes e influencias del cielo para los hombres, en cuyas hojas predomina el calendario y los signos zodiacales. Pero esta información se incorpora junto con varios temas como los históricos y los religiosos. Es decir, forman parte de una recopilación diversa, aunque la temática médica, correspondiente a los pasos que abordamos en este capítulo, cobra importancia y es más amplia en el caso del *Ixil*, en el *Nah* y particularmente en el *Kaua*. Los recetarios en español del siglo XVIII, a su vez, son ya textos específicos en temas medicinales, aparentemente no copiados por médicos profesionales, sino por frailes y personas interesadas en contar con copias de famosos tratados del tema; excepto los conocidos como “Libros del judío,” aunque sólo encontramos una aportación sobre diagnóstico y pronóstico en ellos.

Los textos en castellano que amplían sobre estos temas presentan nuevas herramientas para reconocer los males, accesibles a cualquier persona y con largas explicaciones; algunas con métodos analíticos para reconocerlos. En ellos se empiezan a observar descripciones sistemáticas y más precisas sobre diferentes tipos de padecimientos, que van explorando las tendencias ilustradas provenientes de Europa manifiestas en recetarios españoles de la Nueva España, difundidos desde inicios del periodo colonial. En estos escritos en castellano ya no se mencionan los diagnósticos y pronóstico mediante la influencia zodiacal, tan importantes en los libros *Chilam Balam* y algunos recopiladores empiezan a manifestar críticas y limitantes de los métodos tradicionales de diagnóstico, en una mezcla de magia y experiencia concreta, típicos de los periodos de transición.

Para finalizar señalaremos que los datos recopilados por ahora en este trabajo no nos permiten encontrar influencias africanas en el diagnóstico y el pronóstico de las enfermedades en la península de Yucatán, pero la presencia de negros y sus aportaciones reconocidas en las terapias, como veremos más adelante, hacen pensar que también hicieron algunas aportaciones al respecto.

Cuadro 1.- Diagnóstico de la salud por medio del análisis de la orina en el Chilam Balam de Kaua.¹⁶⁴

Color de orina	Apariencia	Olor	Reacción en:			Otros aspectos	Frío	Salud	Padecimiento Asociado	Muerte
			Sangre	leche	agua					
Rojo	Gruesa. se asienta									X
Sedimento rojo	Gruesa								Viento	
Púrpura									Pecho con fiebre, alta bilis	
Ahumada	Como atole						X			
	Gruesa					Introducir yerba	X		Viento	
Sedimento blanco	Grueso					Moscas pululan				X
		Al revolver la muestra. No especifica olor.	No coagula					Sano		
			Sí coagula					Muy enfermo		
Naranja						Paciente indiferente		Sano		
Excesivamente roja	Sedimento grueso								Enfermedad venérea	
Marcadamente roja									Fiebre	
Verde-amarilla	Espuma encima								Ético, neumonía, dolor de cabeza	
Transparente							X	Muy enfermo	Frío en recto	
Asiento rojo al fondo	Espeso						En cadera		Fiebre en estómago	
				No mezcla	Va al fondo					Morirá
					Separación					Gran agonía
						Si al orinar en una ortiga. la planta muere.				X

¹⁶⁴ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp100-104.

Cuadro 2.- Para distinguir la compleción del mal en la orina de acuerdo al *Ramillete de flores de la medicina del padre Francisco Xavier Ramírez.*

Humor	Reacción de orina con gotas de aceite de olivas	Reacción sebo ave, o gotas leche materna varón	Color	Apariencia	Afectación del humor	Sabor	Diagnóstico Pronóstico
Cálido y seco	Se extiende en la orina		Canela Encarnada Encarnada	Clara Turbia	Con expulsión de sangre. Sofocación de Sangre. Irritación de humor.		Dolor de costado y fiebre sin sudor
Frígido y húmedo Solamente Frígida	No se extiende en la orina		Blanca	Turbia			Dolores de juntas de huesos y tullimiento.
		Se va al fondo, ocurren las moscas			Humores corruptos	Dulce	Desahuciado

Cuadro 3.- Análisis de la orina en el Libro del Judío¹⁶⁵

Humor	Reacción de orina con gotas de aceite de olivas	Reacción a sebo ave o gotas de leche de madre de varón.	Color	Textura	Afectación del humor	Sabor	Diagnóstico Pronóstico
			Encendida	Espesa			Bilis, tiricia
			Encendida clara				Tabardillo
			Verdosa				Principio de resfriado
		Nube en el asiento	Encendida				Frialdad, sofocación
			Algo verdosa				Resfriado, articular
				Transparente			Salud
		Sedimento en el asiento		Turbia			Mal de orina, arenas y principio de piedra
		Hebras en el asiento		Clara			Embarazo

¹⁶⁵ Ossado, R., *Libro del Judío*, 1983, pp. 46-47;... 1992, p.591; ...1979, p.14.

Capítulo V

Terapias curativas y prevención de la enfermedad

En el siguiente capítulo trataremos de bordar las escenas terapéuticas del paisaje yucateco colonial que nos ofrece la documentación analizada. Se incorporarán en esta labor numerosos hilos de secciones anteriores que contribuirán a conformar la trama del desarrollo de la medicina en tan largo periodo histórico, de la manera más clara y completa posible.

En la reconstrucción destacará el *Ritual de los Bacabes*, libro por excelencia para describir los tratamientos médicos indígenas, y único escrito en lengua nativa dedicado específicamente al alivio de enfermedades, que incluye básicamente conjuros poderosos para males graves, complementados con la aplicación de flora medicinal;¹ al igual que varias terapias del *Kaua*, del “Libro para curaciones” del *Nah*, y de los *Recetarios de indios en lengua maya*² por su rico contenido ritual maya.

Los textos con remedios medicinales como recurso de consulta para la curación de diferentes males sin la asistencia de un médico fueron, al parecer, aportaciones novedosas de los europeos. Costumbre que se incorporó a los libros *Chilam Balam* con abundantes recomendaciones de flora curativa local. Encontramos así desde una breve muestra en las “*Plantas medicinales para curar los males del individuo*” del *Maní* con 12 recetas, hasta el *Kaua* con 322 tan sólo en el segundo volumen, el más extenso y completo, que incluye tratados especiales con diferentes elementos y tratamientos españoles e indígenas, al igual que el de *Ixil*. Todos los libros *Chilam Balam*, excepto este último, contienen además traducciones y adaptaciones de famosos textos del castellano al maya, que hablan de los dos pilares de la *Teoría de los humores*.

Los “Libros del judío” en español, por su parte, ofrecen alternativas de curación con numerosas plantas de Yucatán, pero gran parte de ellas sugieren su aplicación bajo la terapéutica española. Dos de estos documentos reflejan el que sería el nuevo campo de interés del siglo XVIII por los componentes químicos, y se observa la demanda de aquellos tiempos por sustituir famosas plantas medicinales de varias partes del mundo recomendadas en impresos de gran circulación en México, con la ayuda de recursos de la península yucateca.

¹ El *Calepino de Motul* y el *Bocabulario de maya than* incluyen la descripción de algunas actividades medicinales de inicios de periodo colonial en donde destacan los elementos botánicos, las sobadas, estregadas, y algunas medidas preventivas de la enfermedad de manera sucinta.

² Recordemos que este documento comparte mucha de su información con el *Nah*, el *Kaua* y el *Ritual de los Bacabes*.

En el *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias* es ya más representativa la recomendación de abundantes elementos e ideas medicinales europeos, junto con las opciones locales. Más aun en el *Cuaderno de medicinas*, y sobre todo en el *Ramillete de flores de la medicina* de autor español, el cual además ofrece algunas reflexiones sobre las desventajas de algunas terapias humorales de la época, tal como lo empezaban a hacer desde mediados del siglo XVIII muchos médicos del viejo continente, aunque el resto del documento continúe sugiriendo hasta sorprendentes remedios medievales.³

Como veremos el espectro de nuestras fuentes en el característico trenzado de la época, con elementos tanto mesoamericanos como trasatlánticos, abarca desde el manuscrito con la perspectiva curativa más indígena encontrada por ahora, hasta el texto con la visión más europea, aplicada con la ayuda de recursos tanto locales como extranjeros.

Hemos dividido el capítulo en tres secciones para facilitar su lectura. En las siguientes líneas daremos inicio con los conceptos mayas fundamentales sobre la prevención y curación de las enfermedades y el papel del ritual en ellas, particularmente al respecto de males graves que involucran la pérdida de la entidad anímica del paciente. La segunda mostrará la aplicación de técnicas y elementos curativos con la frecuente invocación divina y algunas recomendaciones en la selección, preparación y aplicación de las alternativas medicinales; mientras que la tercera abordará el desarrollo de los nuevos centros de salud de tipo europeo. Finalizaremos con el análisis de las últimas décadas del periodo colonial ante las nuevas perspectivas de la terapéutica moderna que ya empezaban a mostrar sus luces.



Árbol *balché* (*Lonchocarpus* spp.) con cuya corteza y miel se prepara la bebida alcohólica del mismo nombre, de suma importancia en los rituales mayas antiguos. Dibujo tomado de Barrera, V., A., Barrera M., A., y López, R.M., *Nomenclatura etnobotánica maya*, p. 529.

³ Ramírez, F., *Ramillete de flores de la medicina*, 1785, p. 32.

La importancia del rito y el mito

En los rituales mayas encontramos elementos característicos o comunes a la mayoría de los realizados por diferentes grupos de distintas épocas, con importantes mecanismos que contribuyen, en el caso que nos compete, a la prevención y el retorno de la salud del enfermo. Estas generalidades serán presentadas a manera de introducción con el fin de dar un panorama conjunto, que incluye observaciones de varios investigadores clásicos que aun tienen mucho que aportar sobre el tema.

Por lo común en el rito se establece un espacio y un tiempo especiales que rompen con las actividades de la vida cotidiana. En él se manifiesta una repetición de contenidos, formas y acciones de manera ordenada, a pesar de que en algunos momentos se pueda incluir el caos y la espontaneidad. Se presentan comportamientos y símbolos particulares, o comunes, pero empleados de una manera singular, frecuentemente acompañados con comidas, bebidas, estímulos sensoriales y diferentes medios de expresión, como cantos, música, colores, gestos, actuaciones, danzas, máscaras y atuendos, capaces de atraer la atención de los participantes, con el objetivo de fascinar y/o desconcertar y confundir. Los rituales suponen ser representados con reglas del dominio público, “enseñadas y aprendidas socialmente” por alguna comunidad o un actor reconocido, con mensajes especiales. Se encuentran elementos culturales con reglas y guías de acción señaladas por la tradición y por las normas convencionales, aun cuando muchas veces sean difíciles de entender por completo en sus significados y en sus interpretaciones para todos los participantes. En los rituales colectivos, en particular, hay determinaciones sobre quién debe y puede actuar, en qué momento y quién lo hace de manera directa, pues de acuerdo con las normas establecidas, los rituales generalmente “incluyen y excluyen, segregan e integran, oponen y vinculan en ciertos contextos.”⁴

Durkheim señala la importancia del rito como producto de la experiencia colectiva que muestra los preceptos, las maneras de pensar y de actuar valoradas por el grupo que lo desarrolla. En él se hace presente el pasado mítico que expresa las tradiciones, cuyo recuerdo preserva “la manera en que la sociedad representa al hombre y al mundo, es una moral y una cosmología a la vez que una remembranza del pasado.” El rito revive los recuerdos gloriosos del grupo para brindar

⁴ “Algunas propiedades formales de los rituales,” adaptadas por Díaz a partir de las enumeradas por Moore y Myerhoff, Rappaport, Lewis y Grimes, Díaz Cruz, R., *Archipiélago de rituales, Teorías antropológicas del ritual*, pp. 225-226.

a los participantes inspiración, fuerza y confianza. Revitaliza las creencias y los elementos esenciales de la conciencia colectiva con el fin de que no se borren de la memoria, de que periódicamente se reconozcan como seres sociales y se reafirmen los sentimientos de unidad que contribuyen a conservar la fisonomía moral de la colectividad, de acuerdo a lo instituido por sus antepasados. El ritual puede ejercer un profundo bienestar sobre las personas que lo viven, a pesar de que no entiendan del todo la ceremonia, ni las razones por las que ejerce una acción positiva sobre ellos, puesto que saben que éste se encuentra bien fundamentado y les es saludable. Una vez cumplido el sagrado ritual se vuelve a la vida profana con más vigor por haber estado en contacto con una fuerza de energía superior. Agrega además que los rituales que se hacen para contrarrestar las calamidades, o simplemente las recuerdan o deploran, las que inspiran angustia o temor, son importantes porque este tipo de sentimientos necesitan expiación y una proximidad colectiva que compense el debilitamiento de los individuos para realzar la vitalidad social.⁵

Van Gennep incluye los rituales medicinales dentro de los ritos de paso, que tratan de aminorar los efectos negativos de diferentes procesos de cambio por los que pasa el hombre, pues la enfermedad implica un estado de impureza y aislamiento, un estado psicológico y social fuera de lo normal, que después de un proceso de transición termina con una etapa final de agregación a la vida cotidiana en caso de ser exitoso, para volver a ejercer los derechos y obligaciones que le corresponden, o bien pasa a formar parte del reino de los muertos cuando las consecuencias del mal llegan a ser fatales. Así, de acuerdo a este autor, el enfermo transita por etapas de separación, margen y agregación, correspondientes a las fases: preliminar, liminal y postliminal características de los rituales de paso.⁶ Turner, por su parte, señala que la fase liminal se nos muestra como un tiempo y lugar de alejamiento y tranquilidad de las actividades sociales normales, en donde resalta precisamente el tema de la revisión de axiomas y valores de la cultura en los que el mito y el rito aparecen muy elaborados. En casi todas las variedades de liminalidad se presentan características místicas, se contactan poderes protectores punitivos, preterhumanos o divinos, y se evocan las virtudes de la "humanidad."⁷

Es común en muchos grupos la veneración a los muertos, la remembranza de sus obras y preceptos con la solicitud de que funjan como almas protectoras. Acción que llevan a cabo si los

⁵ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 370, 377, 382, 385, 391, 401.

⁶ Van Gennep, A., *Los ritos de paso*, p. 54.

⁷ Turner, V., *El proceso ritual*, pp.78, 112, 171. Que los mayas aspiraban a tener y se manifiesta, como recordaremos, en el término *uinic*, humano, con toda su carga ética-moral.

vivos se comprometen a seguir con las reglas que ellos decretaron. Caso contrario de quienes los olvidan y transgreden sus preceptos, pues arriesgan la salud ante su enojo. Así la enfermedad como parte de los estados especiales de la vida “se convierte en la ocasión para mostrar los valores propios de la comunidad.”⁸

Las acciones del ritual maya adquirirían significado ante los indígenas, por la creencia de que fueron las deidades quienes los establecieron y transmitieron a los antepasados desde tiempos remotos, desde el origen del mundo, para pasar de generación en generación hasta sus días.⁹ Por eso los mitos son elementos de gran importancia en el *Ritual de los Bacabes*, que nos remiten precisamente a los antiguos habitantes de la tierra. La trascendencia del importante legado ancestral mostrado a través de los rituales se nos muestra en el nombre del conjunto de actividades y cargos religiosos de los tzeltales del actual Cancuc: *jtaleltik*, “nuestra tradición,” que en realidad significa: “lo que nos viene dado,” en donde el término *talel* también refiere “al carácter hereditario, recibido de las almas.”¹⁰ En el maya yucateco del *Calepino de Motul*, por su parte, encontramos también la referencia a lo que es propio y natural, como lo que viene de casta y linaje, desde el principio del mundo (*Talkii ti' winik, tal kii ti' winikil*).¹¹

La búsqueda del orden perseguido por numerosos grupos humanos en tantos ritos, coincide con la traducción del “ritual” a la lengua maya: *tsolante*, pues tiene sus raíces en *tsol*, que significa poner en orden, ordenar, y que en *tsolah*, se nos muestra como: “componer lo desbaratado”¹² lo que se encuentra en desorden, como hemos visto, fin esencial de las terapias curativas que involucra no solamente el concierto del interior del individuo afectado, sino también de la sociedad que lo rodea y del universo entero.

Los mayas contactaban con las divinidades a través del ritual, llamaban la atención de las mismas para que acudieran al lugar, con el fin de que atendieran las dificultades cuya solución se encontraba fuera del alcance de los humanos. El terapeuta, con sus virtudes especiales, era capaz de enlazarse con el cielo, el inframundo, con los seres que los habitaban, con las fuerzas divinas en sus diversas manifestaciones y cualidades cardinales, para tratar de estimular, modificar o amortiguar los influjos que lanzaban y afectaban a sus pacientes. Para ello se requería de acciones

⁸ Turner, V., *La selva de símbolos*, p. 339.

⁹ Nájera, M., “Rituales y hombres religiosos,” en: De la Garza, M., Nájera, M. (coord.), *Religión maya*, p. 116.

¹⁰ Pitarch, P., *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, pp., 169, 187.

¹¹ Barrera, V., A., et al., *Diccionario maya*, p. 767.

¹² De acuerdo al *Diccionario de San Francisco* de Juan Pio Pérez y el de Fray Pedro Beltrán de Santa Rosa, Barrera, *op.cit.*, p. 864.

que alteraban la percepción cotidiana del médico, como el consumo de tabaco, de la bebida ritual *balché*, música, danza, o canto, para ver más allá de lo común, hacia mundos paralelos a los que se llegaba también mediante el sueño. Planos cósmicos en los que el hombre se mueve a través de su esencia, de su entidad anímica, lo más importante de su ser, donde abundan los mensajes divinos, los signos, los símbolos que le ayudan a solucionar enigmas como los de la enfermedad, con una visión que no se tiene normalmente en la vigilia.

Los símbolos del ritual intensificaban sus poderes y cobraban vida al despertar con la llegada de las fuerzas divinas, para interactuar con quienes las evocaban. Esta comunicación permitía al hombre conocer los designios de los seres supremos para así tomar las medidas necesarias, pues los símbolos religiosos como señala Eliade, son manifestaciones de lo sagrado, hierofanías expresadas aun en simples objetos, que se transforman así en poderosos medios de comunicación de los seres humanos con lo sacro, y que presentan además características de multivalencia y pluralidad de significados de manera simultánea.¹³

En la *Relación de las cosas de Yucatán* Landa nos brinda rituales públicos en los que participaba toda la comunidad, con ceremonias anuales de prevención de enfermedades, de protección, así como de imploración para la suspensión de epidemias. Lizana, por su parte, otorga escasos datos en el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, mientras que el *Ritual de los Bacabes*, por su parte, es el texto colonial que nos proporciona más información sobre lo que parecen ser rituales privados de curación, y también se presentan algunas descripciones breves en los *Chilam Balam de Kaua, Nah*, los *Recetarios de Indios* y en los informes del Tribunal de la Inquisición.

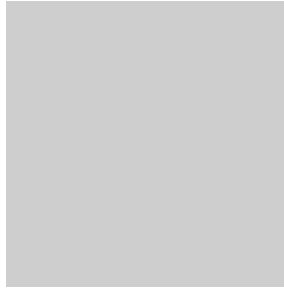
Antes de abordar los rituales públicos de prevención que nos brinda la documentación colonial, abordaremos algunas características generales de las entidades sagradas a las que iban dirigidas las ceremonias.

Principales deidades y seres de otros planos cósmicos invocados en los textos coloniales

Los dioses causantes de las enfermedades descritos en el capítulo II, son también invocados en las terapias curativas por la fuerza dual que los caracterizaba. Así tenemos a Itzam Na, la más importante divinidad del panteón maya; Ixchel la diosa madre, del parto; Yum Cimil, señor de la muerte; así como los seres sagrados cardinales Balamo'ob y Pauhtuno'ob.

¹³ Eliade, M., *Imágenes y símbolos*, p. 202.

Lizana narra que había un templo en Izamal al que peregrinaban muchas personas cuando había pestilencias para adorar a Kinich Kakmo, epifanía de Itzam Na como guacamaya solar, la cual bajaba al mediodía para recoger las ofrendas de los hombres.¹⁴ Recordemos que en su manifestación humana se pensaba que esta entidad divina sanaba a los enfermos y resucitaba a los muertos al tocarlos con la mano, por eso era señor de la vida y de la muerte.¹⁵



Catherwood, F., *Mascarón solar* de la pirámide de *Izamal*,¹⁶ lugar de peregrinación de los indígenas para pedir a *Kinich Kak Mo* solución a males graves, como las epidemias.

Itzam Na como el sol era reverenciado por ser el eje de la vida, del tiempo, de las cuatro estaciones y las direcciones del cosmos. Con él llegaba la luz, la vida y el orden,¹⁷ y su capacidad para otorgar beneficios a la humanidad en su fase benévola se manifiesta en el aspecto del sol en forma de dios anciano del periodo Clásico prehispánico. Los cackchiqueles de Panajachel invocaban al sol antiguamente de manera diaria, y aun lo hacen los tzotziles actuales, pues lo consideran protector del hombre, capaz de alejar a los seres malévolos que atacan en la noche y le brindan oraciones para que les proporcione salud.¹⁸ Él es el padre, dador de vida, de calor, a través del fuego está siempre presente en sus poblaciones y en todo momento se le rinde culto.¹⁹

De acuerdo a testimonios de archivo sobre idolatría a esta deidad, Chuchiack señala que la deidad solar desapareció lentamente de las mentes de los mayas en el transcurso de la colonia,

¹⁴ Lizana, B, de, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, 1973, pp. 62-63.

¹⁵ Thompson señala que las manifestaciones antropomorfas de Itzam Na fueron tal vez demasiado complejas para que la gente común las adorara, y que por esa razón su culto fue desapareciendo junto con los antiguos gobernantes, pues esta deidad en realidad parece haber sido venerada sólo por los niveles más altos de la escala social. Por eso, en su opinión, Itzam Na en general no se manifiesta en los actuales ritos campesinos de Yucatán, Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, pp. 261, 287, 95

¹⁶ www.athenapub.com.izmask.1htm

¹⁷ La identificación del sol con Itzam Na se expresa en "Itzam Na Kinich Ahau, "Dios del ojo solar del dragón," De la Garza, "Maya goods," en: *Maya*, Schmidt, P., Garza, M., de la, Nalda, E., (eds.) p.238.

¹⁸ Thompson, *Historia y...*, pp. 258, 290-293.

¹⁹ Gossen, G., *Los chamulas en el mundo del sol*, pp. 59 y 60.

conforme se fue abandonando el uso del calendario y disminuyeron la nobleza y el sacerdocio indígena de linaje al ser identificado con ellos.²⁰

En 1565 fueron descubiertos cerca de Chemax los vestigios de una ceremonia en la que participaron varios mayas, dentro de ellos algunos “huidos” y el propio enfermo y dueño de la sementera donde se realizó el ritual. Ellos ofrecieron “vino,” seguramente *balché*, copal y el corazón de un perro en sacrificio a Itzam Na; Chac, el dios de la lluvia; Ix Ku una diosa no definida²¹ y Ah Bacab[o’ob, las deidades de los cuatro puntos cardinales relacionadas también con las precipitaciones y los vientos] para que le devolvieran la salud al doliente, además de pedirles agua para sus cultivos.²¹

La asociación de algunas de las expresiones femeninas del universo en el evento del nacimiento de un nuevo ser humano se encuentran en la *Relación de las cosas de Yucatán* de Landa, quien dice que las parteras, denominadas por él como hechiceras, “[...] les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio llamado Ixchel, que decían era la diosa de hacer las criaturas.”²² Al igual que en el *Kaua*, pues se recomienda en este trance poner o asentar a la “bendita señora de la tierra” junto a la mujer (*tuy acunah ca cilich colel cab*). En otra sección de este *Chilam Balam* se recomienda que la madre pronta a parir tome una infusión y un baño con la raíz u hoja de *chokob cat* en la conjunción con la luna, quizá para que el astro nocturno acelere las contracciones de la matriz. Mismo tratamiento para aliviar el “falso embarazo” con crecimiento desmedido del abdomen del hombre o la mujer, causado por una “serpiente de sangre” (solitaria);²³ posiblemente por su movimiento similar al de un feto, en una lógica de expulsión para sacar lo que guarda el abdomen. Así se relaciona el influjo de la divinidad lunar no solamente con la reproducción de un ser humano, sino con la generación, la concepción de otros tipos de vida en un vientre hinchado, o simplemente con el abultamiento en el cuerpo del enfermo similar al de una embarazada. Es decir, se invoca a los supuestos causantes del mal para que vuelvan a la normalidad al paciente.

En el *Ritual de los Bacabes* se denomina a Ixchel como una virgen (*Suhuy Ix Chel “Ix Chel la virgen*), a pesar de la conducta licenciosa con la que la encontramos representada frecuentemente en el propio libro de conjuros, para dar nacimiento a diversas enfermedades, pues en el periodo

²⁰ Chuchiak, J., *The indian inquisition and the extirpation of idolatry, the process of punishment in the Provisorato de Indios of the diocese of Yucatan*, p. 273.

²¹ Scholes, F., Adams, E., *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, II, pp. 331-334.

²² Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1936, p. 58.

²³ Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kaua*, 2002, pp.298, 385-386, 403,408.

colonial, en la característica fusión de elementos europeos e indígenas, se asociaba frecuentemente a Ixchel con la inmaculada María de la religión cristiana. También se le menciona en el texto para “la curación de los huesos” con su cordel divino, pues en el discurso correspondiente el médico decía: “Luego los ligué fuertemente a Chacal Kax Ix Chel “La Cinta Roja de Ixchel,” a Sacal Kax Ix Chel “La cinta blanca de Ix Chel [...]”²⁴ En donde Kax Ix Chel podría hablar de un bejuco medicinal, relacionado con el vendaje de los huesos, cuyo nombre parece aludir a la forma biológica de la planta como sogas de la deidad.



Ixchel, deidad madre, del parto, *Códice de Dresde*. Tomada de Cruz, N., *Las señoras de la luna*, p. 20.

En la asociación de Ixchel con una atadura (*k'ax*) encontramos quizá la manifestación de la energía femenina del cosmos, como la mítica figura de la mujer cuya larga cabellera desenreda con un peine, denominada Ixtab, “La de la cuerda,” la que conduce a los ahorcados al Metnal,²⁵ y hoy se cree que atrapa hace desaparecer a los hombres en la selva nocturna.²⁶

Joseph Zavala, el curandero del siglo XVIII con antepasados africanos, mencionado en anteriores capítulos, aprendió de los mayas una invocación curativa dirigida a Ixtab, la de la cuerda. En sus declaraciones ante la Inquisición confesó que después de haber diagnosticado un aire maligno o hechizo, “[...] recomendó al paciente poner un altar con dos peines para que estos males se alejen [...] y explica que] comúnmente se hacen buenos [los peines] para que se asentase el Estabay, que [de acuerdo al inquisidor que lo entrevistó] quiere decir el demonio cuando toma la

²⁴ *Ritual de los Bacabes*, 1987, pp. 384, 417-419. *K'axil Ixchel, Kaxixchel*, atadura, cinturón de Ixchel, Barrera, M., A., et al., *Nomenclatura etnobotánica maya*, pp. 317,472. “*Kaxixchel*, una yerba que hace bejuco; su raíz mondada, lavada y machacada muy bien y puesta algo caliente es biezma maravillosa para sacar frío de alguna pierna, brazo o mano. *Kaxi ixkuu*, trenza de *ixkuu*, yerba medicinal para soldar cualquier quebradura de huesos,” Ciudad Real, A., *Calepino de Motul*, 1995, I, p.416.

²⁵ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 60. La horca, como una manera sagrada de morir. Barrera Vásquez y Rendón señalan que posiblemente era también deidad de la cacería: El nombre *Tabai* se acopla en el texto de Landa con el de la fecha calendárica de su festejo como Zipitabay, patrona de la cacería con lazo, dueña de los animales, Báez-Jorge, F., *Los oficios de las diosas*, pp. 91-92.

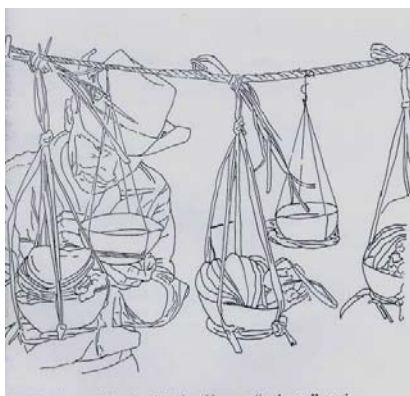
²⁶ Boccara, M., *X tabay, madre cósmica*, p. 61.

forma de mujer, para engañar y hacer algún mal [...].”²⁷ Es decir, una ofrenda asociada con su larga cabellera para agradar a la divinidad y solucionar los males enviados por la misma.

A pesar de que la deidad lunar pasó por varias reelaboraciones y formó parte del aparato ideológico de la religión establecida por los gobernantes mayas, fue importante en el culto popular y logró sobrevivir al paso del tiempo,²⁸ en contraste con Itzam Na, que fue desapareciendo lentamente. Debe haber contribuido a su mantenimiento el enmascaramiento que se hizo de ella con la virgen María, de tal manera que no compitió con ella ni con la máxima autoridad cristiana, como sí lo hizo la suprema divinidad indígena.

Ah Puch y Yum Cimil, por su parte, son las denominaciones favoritas para llamar a la deidad de la muerte de acuerdo a los juicios por idolatría a indígenas sorprendidos en ritos de curación,²⁹ pues en su contraparte destructora parece vincularse con la fertilidad y con la potencia generadora del inframundo que gobierna, cuyas características húmedas y oscuras son propicias para originar la energía con la que se generará la vida: las semillas.³⁰

En un documento de la Inquisición de 1748, se acusa a un grupo de mayas por brindar incienso a esta deidad para pedirle que curara los padecimientos de un agricultor maya; además de ofrecerle tres calabazos de bebida ritual de maíz llamado *sacá* al “traedor de las enfermedades” para que se llevara el mal.³¹



Ofrendas que se otorgan a los seres como trueque (*k'ex*) para que no causen daño a los seres humanos, tomado de Love, B., *Maya shamanism today*, p. 16.

²⁷ AGN, Inquisición, 1164, Yucatán, 1722-1724, “Proceso contra Joseph Zavala mulato [o pardo] curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan” [Hecelchacán, Campeche], México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.

²⁸ Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 93.

²⁹ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, p. 270.

³⁰ Sotelo, L., *Los dioses del Códice Madrid*, pp. 71-72, 74-75, 78, 81.

³¹ AGN, Inquisición, vol. 904, exp. 4, “Proceso contra Francisco Pantoja y sus cómplices por sospecha de idolatría,” México, 1748, ff. 166-193, en: Sotelo, *op.cit.*, p. 292.

También el cura de Yaxcabá menciona un ritual en las últimas décadas de la colonia “[...] llamado *kex*, que quiere decir “cambio” [o trueque y] que se reduce a colgar ciertas comidas y bebidas alrededor de la casa de algún enfermo para el Yuncimil [Yumcimil], que quiere decir, para la muerte, o señor de la muerte, con lo que piensan rescatar la vida del enfermo.”³²

Hemos visto que los Pauhtuno’ob, sostenedores del plano del inframundo y los Bacabo’ob del terrestre, tal vez concebidos como los árboles ceibas, se relacionaban en general con los puntos cardinales, los vientos y la lluvia en las fuentes coloniales, junto con los Chaaco’ob, como representantes de Itzam Na en los ciclos del agua y sus transformaciones. Los primeros además aparecen en el *Chilam Balam de Chumayel* vinculados con el orden, la muerte y la regeneración.³³

Además de las deidades mencionadas y los antepasados, el terapeuta del *Ritual* habla también de otras fuerzas superiores que lo auxiliaban a dormir a los causantes de los padecimientos, para después sorprenderlos y vencerlos, pues decía: “Mis oraciones habrán de caer hasta Yuyum Acan, “El de los Gemidos Adormecedores” para mecerlo [...]” Lo auxiliaban en su labor los ancestros médicos, como el primer curandero de madera, de piedra, es decir, habitantes del inframundo que ejercieron el oficio en vida.” También solicitaban que bajaran del cielo otros personajes específicos para el tipo de padecimiento que deseaba curar en el paciente, para que lo ayudaran. Así lo hacían los reparadores de huesos mientras el especialista vendaba al enfermo: “Descendió Ah Tzutz, “El gran soldador,” Hunac Ah Hulut, “El Gran Restaurador.” Ven entonces a soldarle los huesos, mi Chacal Uah, “Gran Sustento Rojo”...Sacal Ah Xich’, “El de los Tendones Blancos”...Hunac Ah Mulu, “El Gran Ensamblador” [...]”³⁴

En el *Ritual de los Bacabes* se invoca igualmente a Jesús, María, Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo; mientras que El *Chilam Balam de Kaua*, además de las instrucciones para evitar el purgatorio, por si acaso muere la paciente, recomienda para el dolor de parto tener a la virgen

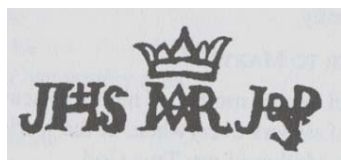
³² Del Granado, B., *Los indios de Yucatán, Sus virtudes, supersticiones, idioma y costumbres*, pp. 7-8. Ofrendas que parecen coincidir con la ceremonia del mismo nombre, que llevan a cabo en la actualidad algunos mayas yucatecos para hacer trueques o intercambios con los “aires” personificados, para mantenerlos contentos y no recibir ningún daño por parte de ellos, Zolla, C., Mellado, V. (coord.), “La medicina maya tradicional,” en: *Los pueblos indígenas de Yucatán*, III, p. 410.

³³ Aestudillo, N., *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, pp. 115-116, 126, 129, 135. Existen muchos ejemplos de veneración a los Pauhtuno’ob y los Chaaco’ob en el periodo colonial de manera integral, en numerosas acusaciones de idolatría indígena y negra para pedir su participación en el buen desarrollo de los cultivos, principalmente en los periodos de sequía y hambruna, Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp.260-261,268-270.

³⁴ *Ritual de los...*,1987, pp. 334, 338, 409, 417-419.

María consigo, porque es bueno que le dé su poder (*utz ix u dzabal yicnal*),³⁵ aun cuando debemos recordar que detrás de la madre de Jesucristo podría encontrarse también el llamado a Ixchel, como manifestación de las fuerzas femeninas del cosmos maya.

Los santos, por su parte, de acuerdo a la religión católica, son enlaces de comunicación de los seres humanos con Dios, y cada uno de ellos es recomendado para abogar por la solución de problemas específicos si se les solicita con ciertas oraciones. En la Nueva España circulaban famosos escritos que orientaban a las personas sobre las plegarias que debían decir para curar diversas enfermedades. Se recomienda por ejemplo, invocar a san Cosme y san Damián, patronos de los médicos, cirujanos y boticarios, para que ayuden a que las inflamaciones en los ganglios, la tiña y los males renales y hepáticos sanen. San Esteban es el indicado para curar el reumatismo, y san Juan Evangelista y san Benito para los hechizos, aun cuando sobre todos ellos reine la virgen María como abogada universal para el combate de todos los males.³⁶ Así el *Cuaderno de Medicinas* sugiere algunas evocaciones acompañadas de tratamientos curiosos, como: “Dice San Alberto que tomes una cabeza de perro negro y la quemes y echa polvos la pongas en el cáncer,”³⁷ mientras que el *Libro de medicinas* recomienda aplicar la ceniza de palmas benditas en Domingo de Ramos para el flujo de sangre, o bien, para la gota coral decir al oído los nombres de los Santos Reyes, un padre nuestro y un ave María.³⁸



Invocación a “Jesús, María y José” del *Chilam Balam de Kaua*, tomado de Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds*, p.236.

Los muertos podían ayudar a curar las enfermedades de acuerdo al *Ramillete de flores de la medicina* del español Ramírez, pues con sus muelas se recomienda fregar la que duele para quitar el dolor, o bien, “la mano de un difunto puesta un rato sobre los lamparones [tumores duros se dice

³⁵ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 298 y 408.

³⁶ Como lo señala el *Florilegio medicinal de todas las enfermedades para el bien de los pobres* elaborado por Johannes Esteyneffer, enfermero jesuita de Bohemia que trabajó en varias partes de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVII. Fue impreso varias veces a partir de 1712, Antochiw, M., *Los santos y las enfermedades de nuestros abuelos*, pp. VI, 9,13, 39.

³⁷ Heredia, C. *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, p. 35.

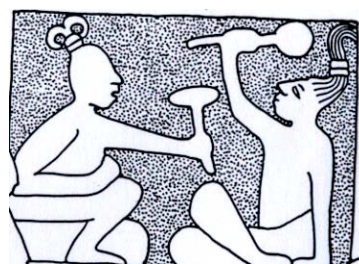
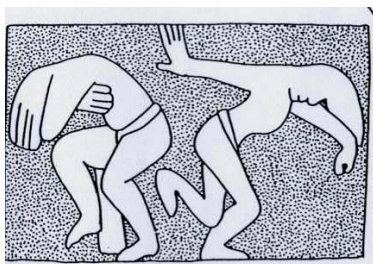
³⁸ *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán*, 1751, pp. 4, 21.

que], los sana.”³⁹ En una especie de contagio de ciertas fuerzas *post mortem*, o quizá como una manera de solicitud de intermediación del descarnado entre Dios y el enfermo.

Cantos, música y danza en los rituales de prevención y curación de enfermedades

En algunas partes del *Ritual de los Bacabes* se perciben ritmos, igual que en el *Códice Dresde*, donde la repetición de glifos clave dan idea de cantos.⁴⁰ En el primero se dice por ejemplo: “[...] en el *kulim che*, retumbos, retumbos en el *kan top’ol kan*, retumbos, retumbos en el *chacah* [...]”.⁴¹ Resonancias que parecen provenir de la percusión del terapeuta sobre este tipo de maderas, y es muy posible que él mismo bailara en el ritual curativo.

En el texto para invocar al venado (*U thanil ceh payab lae*),⁴² se menciona un canto del médico que llega hasta el inframundo acompañado por los vientos: “Trascienden mis cantares, se extienden mis cantares por los grandes vientos. Aquí van pasando sutilmente junto al venado [...] hasta la décima capa del inframundo, donde se desvanece el viento [...]. Ahí se reunieron y se dispersaron los cantares.”⁴³



Danza, cantos y música que favorecen estados alterados de conciencia y el contacto con los dioses. Imágenes tomadas de Barrera, R., A., Taube, C., “Los relieves de San Diego,” en: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, pp. 12, 16.

Aun cuando podría ser metafórico, en el *Ritual* se llamaba también a las deidades cardinales y al ser enviado a causar los males mediante un instrumento musical de aire para curar el viento *tancas*: “Trece veces me erguí y me puse de pie para llamar al viento maligno [...]. Trece veces te

³⁹ Ramírez, *Ramillote...*, 1785, pp. 50-51, 61, 60.

⁴⁰ Thompson, E., *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 33.

⁴¹ *Ritual de...*, 1987, p. 390.

⁴² Epifanía del sol, De la Garza, “Maya goods,”..., p.238.

⁴³ *Ritual de...*, 1987, p. 420. Nótese que se habla de diez capas, una más de las nueve mencionadas comúnmente para el inframundo ¿Por señalar el fin del mismo?

llamé con la flauta ¡Oh, Bacab! desde el centro del cielo. Trece veces os llamé con la flauta ¡Oh, Bacabes! Desde el centro de la tierra. ¡Oh, Señores!, ¡oh, Dioses! [...].”⁴⁴

Quizá un mal causado por un aire podía ser más fácilmente aliviado con la emisión de otros en forma de cantos, música y palabras emitidos por el médico, pues nadie mejor que ellos para acceder a donde se encontraban los causantes y combatirlos. Como recordaremos, para los mayas el canto y el baile tenían una gran importancia ritual, y contribuía a que los participantes alcanzaran estados alterados de conciencia al llevarlo a cabo durante largos periodos de tiempo, por eso fueron severamente reprimidos por las autoridades españolas aquellos que no hubieran sido autorizados.⁴⁵ Encontramos varias menciones sobre danzas prohibidas en los vocabularios coloniales, y en la documentación de archivo sobre juicios a indígenas sorprendidos en bailes paganos, acompañados por gentes con ascendencia africana. Una de estas danzas podría relacionarse con la prevención y quizá el alivio de los padecimientos que hablan de la pérdida de la entidad anímica del hombre o parte de ella: el azote del *tamcaz*, el azote de la sombra (*u hadz booy*), o “pasma de envaramiento.”⁴⁶ La danza era denominada *booyalchee*, *booyalchee*,⁴⁷ término difícil de traducir que podría involucrar la solicitud de protección de la “sombra,” de no ataque por parte de los seres sobrehumanos. Quizá los movimientos rítmicos eran elementos de invocación a las deidades, medios de alabarlos, junto con las ofrendas como intercambio, para solicitarles que los salvaguardaran del mal de la “sombra” y previnieran que les fueran robadas sus entidades anímicas por algún ente maligno.

Otro de los rituales coloniales para eludir las enfermedades, que incluían bailes, era la importante ceremonia pública a *Ihcil Ixchel* en el mes *Uo*, descrita en: “Los sacerdotes y la salud del grupo” del capítulo III, en la cual éstos junto con los médicos y hechiceros dirigían la solicitud de la comunidad para que la deidad participara en el mantenimiento de su salud. El día anterior se realizaba un ritual preliminar a cargo de los sacerdotes en el que todos los participantes debían estar en ayunas, denominada *Pocam*, o lavado. Se purificaban los libros y posiblemente también tenía el sentido de limpieza de las máculas o mugre de las transgresiones de los seres humanos y de alejamiento de entidades malignas. Adoraban a *Cinchau-Itzam Na*, echaban suertes y leían las

⁴⁴ *Ritual de...*, 1987, ..., p. 314.

⁴⁵ De la Garza, M., *Sueño y alucinación*, p. 144.

⁴⁶ *Bocabulario de maya than*, 1993, pp. 319 y 506.

⁴⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*(1995), p. 90. *Bo'oyal che'*: *Bo'oy*, protección, amparo, sombra, pasmo; *-al*, subfijo relacionador: *su*; *che'*, palo, madera, cepo, prisión, cosa cruda, muy, bastante; *chee'*, partícula del que se duele, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp. 9, 67, 85.86.

profecías del año por seguir, las acciones necesarias para evitar males y bailaban a veces una danza a la luna llamada *Okotuii*⁴⁸ que significa interceder y abogar por alguno, rogar.⁴⁹ Es decir el baile era, al parecer, una manera de implorar protección a la deidad suprema.

El día de la ceremonia a *Ihcil Ixchel* se volvía a adorar a *Izamná*, *Citbolontun*, que posiblemente significa “padre de la piedra nueve veces preciosa,”⁵⁰ de la adivinación, así como a *Ahau Chamahez*, “Señor de la muerte,” el que lleva de esta vida o cobra la energía prestada al hombre al nacer para volver a reintegrarla al cosmos, como vimos anteriormente. En ella participaban las mujeres, se consultaba el futuro, y al igual que en el ritual previo, cubrían los libros de los pronósticos con un preparado azul [turquesa] para purificarlos. Al finalizar la celebración llevaban a cabo un baile especial, denominado *Chantunyab*⁵¹ con las herramientas médicas, entre ellas una “piedra estimada.” ¿Pequeña piedra poderosa?⁵²

Ceremonia que giraba alrededor de la conservación de la salud y de la importante actividad de adivinación involucrada en las terapias curativas, por la frecuente alusión a las piedras (*tun*) a las que llamaban también arañas (*am*), con las que se comunicaban a los hombres los mensajes divinos.

Algunos cuidados y abstenciones para conservar la salud

Landa escribió que además del buen comportamiento, del seguimiento de las normas establecidas, como base fundamental para el mantenimiento de la salud, los mayas: “Bañábanse muy a menudo con agua fría [las mujeres] como los hombres, y no lo hacían con sobrada honestidad porque acaecía desnudarse en cueros en el pozo donde iban por agua para ello. [Y lo hacían...] más por causa de salud que por limpieza.”⁵³ Efectivamente, el baño fue una práctica de higiene que contribuyó sin duda a la prevención de numerosas enfermedades, pero de acuerdo a los datos que mostraremos más adelante en las terapias curativas realizadas con la ayuda del agua, el contacto con la vital y sagrada agua en todo el cuerpo parece haber sido, además, un medio de alimentación anímica cotidiana para los mayas.

⁴⁸ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 92.

⁴⁹ *Uil*, cosa de la luna, Ciudad Real, *Calepino maya...*,2001, pp.460, 577.

⁵⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 91, 731. “*Cit*, reverencial para padre,” Fidencio Briceño, com. pers. ¿*O dzit*, cuenta?, aun cuando refiere en el diccionario específicamente para “candelas, hebras de hilo o varas delgadas” (Ciudad Real, *Calepino maya...*,2001, p.182), objetos alargados y no piedras.

⁵¹ *Chan*, pequeño, *tun*, piedra, *yab*, suficiente, poderosa, muchas veces, Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 229, 356, 731.

⁵² Landa, *Relación de las...*,1936, pp. 92-93.

⁵³ Landa, *op. cit.*, p. 55.

La limpieza de la boca, por su parte, como sabemos, ayuda a evitar males de encías y dientes, y Landa también nos dice al respecto que los indígenas se lavaban la boca y las manos después de comer, lo cual probablemente incluía su enjuague, y parece posible que el consumo de chicle hubiera contribuido a disminuir las caries, pues se decía que el hule cocido con agua era comúnmente mascado por las mujeres “porque blanquea la dentadura y desflema mucho.”⁵⁴

Dentro de las abstenciones tenemos las de los días aciagos del final del año maya que, como recordaremos, de acuerdo a los datos de Landa y la adecuación del calendario gregoriano, podrían haber caído del 21 al 25 de julio. En esas fechas debían cuidarse los indígenas de no hacer esfuerzos, ni bañarse, así como llevar acabo ayunos y abstenciones sexuales, además de seguir las sugerencias de untar sus cuerpos con tizne, al parecer para protegerse del ataque de las peligrosas fuerzas del universo desatadas sin control en ese periodo de mayor susceptibilidad a enfermedades, sin protección divina, quizá con el fin de evitar la pérdida del “calor solar” de sus personas hasta que finalizara este riesgoso lapso y se hicieran los rituales públicos correspondientes a la renovación del fuego del año nuevo.⁵⁵ Es decir, cuando se revitalizaran las fuerzas cósmicas del año por seguir.

Lo anterior coincide en ciertos aspectos con las sugerencias de restricciones y cuidados del *Chilam Balam* de *Maní* y *Tekax* del séptimo mes pues se recomienda no tomar baños, además de evitar dormir a medio día, [cuando el sol se encuentra en el centro del cosmos⁵⁶] y las medidas restrictivas se irradian a todo el mes bajo su influjo con limitaciones hasta agosto.⁵⁷

Como recordaremos el *Chilam Balam* de *Chumayel* indica también que el medio día y el verano eran momentos y periodos de gran riesgo por el fuerte contacto con Kinich Kakmo, “Guacamaya de fuego de rostro solar,” epifanía del sol cuando los rayos del sol llegaban a manera de flechas y podían ocasionar enfermedades.⁵⁸ Así que parece posible que los indígenas trataran de escapar de las horas de rayos intensos; además de evitar los amaneceres y atardeceres porque la

⁵⁴ Landa, *op.cit.*, p. 37, Ossado, R., *Medicina doméstica*, 1992, p. 582.

⁵⁵ Landa, *op. cit.*, pp. 88-89. Entre los nahuas, las personas que tenían necesidad de mantener un gran vigor en su *tonalli*, o iban a pasar por situaciones de peligro, no podían cortarse, ni lavarse el cabello, López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, pp. 143,155. Ver “El peligro de perder el equilibrio del “calor” solar del individuo” en el capítulo II.

⁵⁶ Los tojolabales actuales dicen que es cuando el sol se encuentra “sentado,” descansando, y por lo tanto distraído. “Es hora peligrosa” (*kula'n kan*), Mario H. Ruz, *com.pers.*

⁵⁷ Nah, J., Nah, S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, pp. 18-19. Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 24-31.

⁵⁸ Sotelo, L., “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo,” en: *Religión maya...* p.94. Del 23 de julio al 3 de septiembre, aproximadamente, se registra en el hemisferio norte, en particular en las zonas cálidas como la península de Yucatán, un periodo de calor extremo denominado canícula, en el que las altas temperaturas facilitan el desarrollo de diversas enfermedades en el hombre.

entrada y salida del sol abrían las puertas a otros planos cósmicos. Más aun en el riesgoso periodo de calor y humedad de mayo a septiembre, como hemos visto.

Sánchez de Aguilar nos señala, al respecto de este último punto una abusión o superstición maya. Se consideraba que los caminantes sorprendidos por el ocaso debían quitarse las pestañas y soplarlas hacia la dirección donde se oculta el sol,⁵⁹ al poniente; quizá para hacer un trueque con los seres del lugar de los muertos que habían podido acceder a la tierra a través de esas aperturas cósmicas temporales, para que se quedaran con la entidad anímica que albergaban las pestañas, al igual que los cabellos, y no trataran de robársela completa mientras la persona llegaba a su población a protegerse. Una vez ahí podía tener menos riesgos porque las entradas de los pueblos se encontraban resguardadas por los Balames, seres que brindaban ofrendas y rituales periódicos y especiales en las piedras sagradas de los cuatro puntos cardinales, descritas por Landa,⁶⁰ para que cuidaran a sus habitantes del acoso de las fuerzas sobrehumanas. El religioso también nos dice que los mayas pensaban que si iban caminando y se topaban con una piedra grande, “de las que se levantan para abrir los caminos,” creían que era necesario presentarle sus respetos, ponerle encima una rama [como si la roca fuera un ser sagrado, tal vez uno de los antepasados convertido en piedra]⁶¹ y se sacudían con la otra mano las rodillas “para no cansarse;”⁶² posiblemente para que no se le introdujeran entidades malignas por ahí y les dañaran su ánima.

Parece posible que, además de las anteriores acciones preventivas, los caminantes “barrieran” con plantas las fuerzas malignas que se le hubieran pegado a sus pies en el viaje, antes de entrar a sus hogares o a la misma comunidad, para así evitar su contaminación; tal como lo hacen en la actualidad varios grupos indígenas.⁶³

El cuidarse de no padecer antojos frustrados, como hemos mencionado, también fue una medida importante para no adquirir enfermedades y dañar la esencia anímica al probar aquello que ésta apetecía (*kazbal ol*)⁶⁴ o quizá, por lo menos, como hacían los antiguos nahuas, al poner lo deseado en la frente, donde se encontraba concentrado su antojadizo *tonalli*.⁶⁵

⁵⁹ Sánchez de Aguilar, P., *Informe contra idolorum cultores*, 1939, pp. 120-121.

⁶⁰ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 65.

⁶¹ López Austin señala que cuando los nahuas tropezaban con una roca en el camino le pedían disculpas porque lo consideraban su antepasado convertido en piedra, López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 232.

⁶² Sánchez, *Informe contra...*, 1939, pp. 120-121.

⁶³ López Austin, *op.cit.*, p.300.

⁶⁴ Ciudad Real, *Calepino maya...*, 2001, p. 318.

⁶⁵ López Austin, *op.cit.*, p. 225.

En los *Chilam Balam* se registran recomendaciones dietéticas para evitar enfermedades de acuerdo a los signos del zodiaco europeo. Por ejemplo, a los nacidos bajo el signo de escorpión se les sugiere comer hojas de vegetales en octubre, pues en este mes hay tendencias a formar tumores grandes a los lados del vientre y en los pies, aun cuando pareciera que podrían tomarse como sugerencias generales para todos los seres humanos en ese lapso, de acuerdo al *Maní*. En enero, por su parte, mes con característico frío bajo el signo de acuario, se sugiere no tener relaciones sexuales cuando haya conjunción con la luna,⁶⁶ y en este mismo periodo en el *Tekax* y el *Kaua* se dice que se deben comer alimentos cocidos por “ser tiempos de luna llena,” pues hemos visto que este astro incorpora también humedad y frío a los elementos de la tierra.⁶⁷

Encontramos este tipo de sugerencias sobre los alimentos en la documentación colonial porque la *Teoría de los humores* señalaba que lo que se comía u omitía, con sus cuatro cualidades características, podía contribuir a mantener sano o a enfermar a las personas, y también importaba la cantidad consumida, pues todo ello podría afectar el equilibrio del organismo o ayudar a sanarlo.⁶⁸ Bajo la misma teoría médica los libros *Chilam Balam* indican la purga y la sangría de manera periódica y en épocas específicas para prevenir enfermedades, al equilibrar los cuatro humores de la persona mediante la extracción del exceso de sangre, flema, cólera y pituita (Tablas 1 y 2).⁶⁹

El *Cuaderno de medicinas* tiene también recomendaciones diarias para mantener la salud, por ejemplo, comer, cenar, leer o escribir y dormir siesta con mesura, además de huir del sereno o humedad de la atmósfera en el amanecer y la noche.⁷⁰ Los “Libros del Judío,” por su parte, advierten de lo venenoso que puede resultar el aceite de tabaco destilado, y sugieren tomar la semilla de *télcocx* en infusión con vino para evitar la viruela, además del sancocho de *xcacáltun* con un pedazo de alcanfor para hacer buches y evitar las caries.⁷¹ Señalan medidas preventivas que van desde las limitaciones en el “aguardiente, ácidos, salados y picantes, hasta tener cuidado con las sobredosis en la aplicación de medicamentos, como el abuso de agua de añil para el empacho por ser peligrosa, y el olor frecuente del *chac-che*,⁷² pues se dice que “con ella se puede perder la razón.”⁷³

⁶⁶ Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 3 y 43.

⁶⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.239-248. Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 15.

⁶⁸ Vargas, L., “La alimentación en México durante los primeros años de la colonia,” en Aguirre, G., Moreno, R. (coord.), *Historia General de la Medicina en México, Medicina Novohispana S. XVI*, p. 88.

⁶⁹ López, A. *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, 1575, p. 96.

⁷⁰ Heredia, *Cuaderno de...*, p. 33.

⁷¹ Ossado, *El libro del judío*, 1983, pp.12-13, 18, 25, 35-36, 49-50

⁷² Posiblemente *Caesalpinia vesicaria*, Leguminosa, Durán, R. et al., *Listado florístico de la península de Yucatán*, p. 131,

Fray Bernardino de Sahagún nos señala en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* que también los nahuas temían al olor de la flor omixóchitl porque creían que causaba un mal similar a las hemorroides. Esta creencia forma parte de las abusiones al respecto de hechos o influjos de ciertos seres vivos, que podrían ser atractivos o aparentemente inocuos para quienes los recibieran, pero que eran considerados como dañinos. Otras emanaciones peligrosas eran las de las recién paridas, por lo que había que fregar con ceniza las coyunturas y sienes de las criaturas que las visitaran para que no “les crujieran cuando las moviesen” y quedaran mancos;⁷⁴ posiblemente para prevenir que se le introdujera a su cuerpo el exceso de “calor” característico de las mujeres en ese periodo.

Una medida más para evitar males era el portar “piedras de virtud. La “Relación de Valladolid” menciona que se “traían de fuera” muchas de ellas, pero que la llamada bezal (bezoar) se podía encontrar en la península de Yucatán y era muy estimada entre los religiosos españoles.⁷⁵ Se alojaban en el organismo de los venados (*yutal yuc[.l.] ceh*)⁷⁶ a manera de cálculos en los riñones, o en la vesícula biliar.⁷⁷ Este tipo de objetos eran considerados medios importantes de prevención y remedio de enfermedades en Europa desde la época medieval, y se registran en prácticamente todos los documentos coloniales yucatecos. Los españoles pensaban que las piedras adquirían sus dones medicinales al entrar en contacto con las yerbas que comían estos animales.⁷⁸ En los *Chilam Balam* se sugiere la piedra bezoar contra los hechizos, al molerla e incorporar a la bebida del enfermo, o bien al traerla consigo para repeler este tipo de males.⁷⁹

Tal vez ciertos masajes fueron también medios preventivos de enfermedades entre los mayas coloniales. En la actualidad parteras de Kaua aplican “sobadas” que buscan reacomodar “órganos” o partes del cuerpo de sus pacientes que se considera están “fuera de lugar,” de acuerdo a una percepción de la salud y la enfermedad que involucra la idea de “movilidad, orden, equilibrio y alineación” del interior del cuerpo y de sus componentes, en correspondencia con las cuatro

⁷³ Tal vez por pensar que se podía salir su entidad anímica o parte de ella subyugada por el olor de la flor y con ello se provocaba la locura. Recordemos que los nahuas creían que su entidad anímica *tonalli* era atraída por el olor de las flores, López Austin, *Cuerpo...*, p. 316.

⁷⁴ Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1989, p. 279.

⁷⁵ *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, II, 1983, pp. 81, 510.

⁷⁶ *Bocabulario de...*, 1993, p. 521., Ciudad Real, *Calepino de...*(1995), p.378.

⁷⁷ García, A., *Historia de la medicina*, p.174.

⁷⁸ *Diccionario de Autoridades*, I, p. 510.

⁷⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 369, 270. Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 46.

direcciones del cosmos. [Arreglo también señalado en la documentación colonial]⁸⁰ a partir del *tip'te'*, punto central cercano al ombligo que se reconoce por sus latidos,⁸¹ pues cuando éste se mueve se “descompone” y desequilibra el individuo. Las especialistas explican que esto ocurre “porque una vena se desprende del ombligo” por caídas o grandes esfuerzos, y ocasiona la enfermedad con el mismo nombre. Para sanar, o a manera de prevención de males, en su caso, es necesario revisar que se encuentre en su lugar o arreglarlo al arrastrarlo lentamente hacia la posición correcta, ejerciendo presión con el pulgar o la palma de la mano para fijarlo. Además, ante la perspectiva del cuerpo como un todo integral, los masajes deben incluir piernas, brazos, cara y cuello para mantener o restituir el equilibrio al organismo por completo. Las especialistas aplican también manipulaciones especiales a las mujeres embarazadas a partir del tercer mes con el fin de acomodar al feto en la posición correcta y evitar el aborto, y para que sea más rápido el parto y menos doloroso, por ejemplo, al evitar que la placenta se pegue o demore su salida.⁸²

Pasos generales de la terapéutica maya

La sanación del enfermo implicaba el restablecimiento del orden, tanto del interior del individuo como del resto del cosmos, puesto que la enfermedad implicaba con frecuencia la salida de elementos y seres del universo del lugar que les correspondía para agredir al individuo.

El término maya fundamental empleado para referir a la medicina, del cual parten varias derivaciones es *ts'ak*, “cosa saludable que cura y aprovecha a la salud.” *Ts'akah*, medicar, también significa emponzoñar, en la ambivalencia característica de los remedios,⁸³ al atribuirle a los recursos curativos tanto la capacidad de brindarle al hombre el retorno a la salud, como todo lo contrario, la posibilidad de envenenarlo y hasta matarlo. Hecho que ocurre cuando se excede la medida exacta del medicamento, ya sea de manera voluntaria o involuntaria. Este último acto fallido posiblemente dependiente de los designios de las deidades hacia el paciente, de las virtudes del terapeuta para interceder por el mismo y de que fuera digno de iluminación por parte de los seres supremos para conocer el remedio adecuado, cuál dosis, frecuencia, cómo y cuándo administrarlo.

⁸⁰ Ver capítulo sobre cuerpo humano.

⁸¹ Las palpitations son el latido aórtico, Balam, G., *Flora maya medicinal*, p. 13.

⁸² Quattrocchi, P., “Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán,” en: *Península*, I (2), pp. 144,147,167.

⁸³ Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp.870-873. Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 48, 206, *Bocabulario de...*, 1993, p. 222.

Ts'ak, medicina, hace alusión además a “lo que se aumenta, añade, acrecenta, multiplica y crece, mientras *ts'akah* es “hacer que dure alguna cosa y que permanezca.”⁸⁴ Estas últimas definiciones, poco claras por ahora, adquirirán sentido líneas adelante, a nuestro parecer, cuando abordemos la participación de las plantas medicinales en la curación de las enfermedades.

En las terapias curativas se hacía necesario corregir el comportamiento del enfermo, quien se encontraba en ese estado generalmente por la trasgresión de las normas por parte de él, o de las personas cercanas al mismo. Era importante que se acataran de nuevo los preceptos establecidos, para enderezar su “corazón,” su esencia y así recobrar su salud (*dza toh olal [l.] toh ol cinah*).⁸⁵ Se mostraba imprescindible el restablecimiento de la comunicación y protección de las deidades hacia el sujeto, al lograr su perdón y venia para volver a sincronizarlo con el cosmos, para reintegrarlo como eslabón del ciclo universal, de tal manera que recibiera de nuevo los dones de las deidades, en vez de las enfermedades lanzadas por sus culpas o las de las personas que se encontraban cerca de él. Se debía lograr el cobro de los dioses por el regalo de la vida a través de las vías deseadas, las ofrendas, la adoración y el cumplimiento con los deberes. Por eso, una vez curada la enfermedad, en la convalecencia, se decía que era el momento de alistar el “centro,” la fuerza, la sangre y aliento para volver a desempeñar lo que los seres supremos esperaban de él (*cháal muk, ch'aal ik, ch'aal kiik*). Se pensaba que era importante limpiar la suciedad, la impureza de la enfermedad y reintegrar los componentes anímicos del individuo (*ik y ol*) en caso de que se hubieran escapado, u otros seres los tuvieran asidos, aislados, detenidos. El terapeuta tenía que aflojar las ataduras de los males (*chaah*), desatarlas (*choch*), aligerar el peso de la enfermedad, iluminar o aclarar el “centro” o esencia del paciente (*zazal ol*). Quitar del cuerpo lo que le dañaba, le era ajeno, aquello que se le encajaba, empalmaba, ensartaba, lo alcanzaba, azotaba, para apartarlo de su paciente (*haatzal*).⁸⁶ Había que atrapar al mal (*pedz*),⁸⁷ echarlo (*paab*), lanzarlo (*ch'in*) lejos, al lugar en el que le correspondía estar, con las divinidades que lo mandaron, lo crearon. Era necesario sacar las palabras del hechizo (*hoodzah u dzuh uaytan*), acorralar al causante de las enfermedades, cortar de golpe el padecimiento (*mac hojol [l.] xot [hojol]*).⁸⁸

Al parecer había ciertos pasos previos al inicio de las terapias curativas, para que los médicos y enfermos pudieran ser merecedores de la atención de los dioses. Dentro de ellos era

⁸⁴ Barrera et al., *Diccionario...*, pp.870-873. Ciudad Real, *op.cit.*, pp.206.

⁸⁵ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 566, 585.

⁸⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.156, 223, 256-257, 345, 722.

⁸⁷ *Ritual de los...*, 1987, p. 378, 301.

⁸⁸ *Bocabulario de...*, 1993, pp. 566, 585.

fundamental la confesión pública de las faltas del individuo por no seguir las reglas que marcaba la sociedad y habían dado origen a sus males o los de sus seres cercanos, pese a las consecuencias que podría tener para la persona que las manifestara. Al respecto Landa señala:

[...] cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados, y si se descuidaban traénselos sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados, al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres. Los pecados de que comúnmente se acusaban eran el hurto, homicidio, de la carne y falso testimonio y con esto se creían salvos; y muchas veces, sí se escapaban (a la muerte), había revueltas entre el marido y la mujer por las desgracias que les habían sucedido y con las o los que las habían causado.⁸⁹

El ayuno y la ofrenda de sangre eran formas de acercamiento a lo sagrado, medios de purificación y autosacrificio del paciente y el terapeuta, que propiciaban el contacto divino,⁹⁰ quizá realizados de manera más intensa cuando se consideraba que las trasgresiones que habían ocasionado los padecimientos habían sido graves.⁹¹

En el *Ritual de los Bacabes*, como en otros documentos, se mencionan recetas en las que el paciente tenía que tener el estómago vacío para poder recibir a las celestiales plantas medicinales, como en el caso del remedio para el Nichte Tancas, pues para ser aplicado se recomienda: “Trece veces habrá de girar [el enfermo] con la mirada hacia el cielo para recibir en ayunas al *chichibe* rojo, al Tabaco rojo, al Tabaco blanco.”⁹² Abstinencia de alimentos que igualmente podría involucrar una mayor asimilación de los principios activos del medicamento por parte del paciente.

El ayuno también parecía purificar y dignificar al terapeuta, y ello contribuía a que los seres supremos le otorgaran poderes para controlar las fuerzas sobrehumanas y venciera a los seres malignos causantes de las enfermedades. Quizá por eso en el *Ritual* se especifica algunas veces que el médico ayunaba antes de emplear los atributos de una deidad, para actuar como ella y sanar al enfermo. Por eso decía: “Trece (¿días?) me pasé en ayunas para que al Tzootz Bacab, “Bacab del Pelambre” yo representara y pudiera espantar al viento.”⁹³

⁸⁹ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 47.

⁹⁰ Nájera, M., *El don de la sangre en equilibrio cósmico*, pp. 70 y 88.

⁹¹ Una frase sobre el ayuno dice que esta abstinencia “inclina el “centro” del hombre hacia las deidades. Luego entonces, la pena, la fatiga, el dolor, se aplaca y silencia, al igual que el corazón “(he zukin e lic u p[po]lic yol uinic, lic ix yokom cunic yol, lic ix u c[h]en cunic u puczikal xan),” *Bocabulario de...*, 1993, p. 375.

⁹² *Ritual de los...*, 1987, pp. 289, 315.

⁹³ *Ritual de los...*, 1987, p.315.

El contacto divino establecido con las piedras de adivinación y el calendario, además de ayudar a conocer los orígenes del mal, al parecer brindaba la terapia curativa adecuada al alternar diagnóstico y tratamiento, uno en función del otro, pues *k'intah*, adivinar, es también medicar.⁹⁴ Las suertes posiblemente se realizaban hasta que sanara el paciente o se agotaran las posibilidades para su alivio, cuando los pronósticos designados por los dioses dictaminaran un futuro negativo. Quizá este tipo de comunicación sagrada señalaba a qué deidades se debían realizar las ofrendas y oraciones correspondientes para remediar los padecimientos, los días propicios para llevarlas a cabo, así como los lugares y seres supremos idóneos para clamar por su protección, tal como lo hacen en la actualidad algunos mayas de Guatemala.⁹⁵ Es posible que fueran igualmente trascendentales los avisos sagrados que se hubieran recibido en los sueños y la vigilia del afectado y del médico, para definir las acciones adecuadas a seguir para sanarlo.

También debió haber sido importante para llevar a cabo el ritual curativo el sitio en el que se pensaba que se había adquirido el mal, como un cenote, un camino, un cultivo, o los lugares donde era más fácil comunicarse con las deidades involucradas en la enfermedad, como sus hogares o en espacios de acceso a los mismos, por ejemplo las cavernas, consideradas entradas al inframundo, como ocurre con algunos grupos indígenas de hoy. A esta lógica podría obedecer el que Zavala, el médico con antepasados africanos, mencionara en su juicio por idolatría ante la Inquisición que “a un enfermo le dijo que se curaría si hacía una ceremonia con un gallo y un brebaje en una milpa, donde se cuelgan los brebajes,” al parecer para contentar a los dueños de la misma, que habían causado la enfermedad. Este mismo curandero señala que en otra ocasión puso en el altar cuatro jícaras de *balché* para que los acompañantes de una paciente la bebiesen: “diciéndoles que así sanaría y no se moriría la enferma.” En el tribunal Zavala justificó tales acciones “por haber visto que los indios lo ponían en sus altares por adoración de los dioses y para que juzgasen [los presentes] que él sabía curar con tales cosas [...]”⁹⁶

Los rituales médicos coloniales podían presentar la acción de fuerzas animadas, o no, y eran comunes los remedios simpáticos, es decir, la aplicación de elementos semejantes a las enfermedades, algunas veces contrarios, así como la transmisión de propiedades por contagio, que incluían simulacros del médico de las acciones curativas y los efectos esperados sobre objetos, o el

⁹⁴ Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 403.

⁹⁵ Colby, B, Colby, L., *El contador de los días*, pp. 61, 238-239,242. Tedlock, B., *Time in the highland maya*, p. 93.

⁹⁶ AGN, Inquisición, 1164, “Juicio por idolatría a Joseph Zavala, mulato [o pardo] curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan [Hecelchacán, Yucatán],” México, 38 de enero de 1722, ff. 225r y 249v.

propio paciente.⁹⁷ Podían tener un efecto inmediato al movilizar una o varias potencias personificadas del cosmos en beneficio de los deseos de quien ejecutaba el ritual de manera directa; por ejemplo a través del hechizo o contra hechizo, mientras que el indirecto involucraba un vehículo que recibía por transmisión las fuerzas sagradas.⁹⁸

El cura de Yaxcabá decía que los ensalmos curativos mayas que observó a finales del periodo colonial iniciaban “[...] haciendo mención de las enfermedades y de los vientos a quienes les atribuyen [los padecimientos],” y supuestamente rezaban sobre el enfermo el Padre Nuestro, Ave María, y Credo, y alguno de ellos la [¿oración de la?] creación de San Antonio.”⁹⁹ Es decir, empezaban con la invocación a los causantes de los males para que se hicieran presentes y así poder negociar con ellos y combatirlos, al igual que ocurre en el *Ritual de los Bacabes*, que cumple en general con la siguiente secuencia: 1) Nombre del padecimiento, 2) símbolos del “mal” o “seres” que lo provocan, 3) su origen, 4) síntomas del enfermo, 5) invocación a las divinidades y a los entes enviadas por las mismas, 6) remembranza de acontecimientos y seres míticos con el transporte del médico a todos el cosmos y la ruptura de los límites del tiempo y del espacio 7) llamado a las plantas que corresponden a la curación del mal y 8) acciones del terapeuta para que se alejen del paciente los causantes del daño y 9) retorno del equilibrio.

Este orden puede variar, como por ejemplo, concluir el encantamiento y después proporcionar la receta, o puede faltar alguno o varios de estos puntos. Hay conjuros muy largos en contraste con otros muy breves, y casi siempre finalizan con las palabras del discurso cristiano, principalmente “Amén,” que sustituyen a la despedida en maya: “*u dzoc tun hele lae*.”¹⁰⁰ “esta es la conclusión,” presentada en algunas ocasiones, aunque a veces no se incluye elemento alguno que anuncie el final.¹⁰¹

A continuación ejemplificaremos y ampliaremos los pasos mencionados del ritual maya.

⁹⁷ En los tratamientos hay también simulación de las enfermedades, pues así se revela el poder de la misma, se desenmascara se hace visible y se puede atacar mejor, Turner, *La selva de...*, p. 136.

⁹⁸ Van Gennep, *Los ritos...*, p. 16-18, 167.

⁹⁹ Del Granado, *Los indios de...* pp. 7-8.

¹⁰⁰ *Ritual de los...*, 1987, p.393.

¹⁰¹ Martel encuentra en el análisis de uno de los tratamientos tres tiempos [observados en general en el conjunto del *Ritual de los Bacabes*] marcados por las acciones, la fuerza y el tono de los versos: “La primera describe la presencia del mal, la segunda, más intensa enfatiza las acciones del sacerdote para neutralizarlo y la tercera, el regreso del sacerdote del tiempo y del espacio sagrados, una vez restituido el equilibrio, para cerrar el espacio ritual,” Martel, P., “En torno al lenguaje visual y kinético en un conjuro maya yucateco de la época colonial,” en: *Yucatán a través de los siglos*, p.117. Hemos abordado en capítulos anteriores los primeros pasos en las terapias médicas que corresponden al diagnóstico de la enfermedad y su origen, en este apartado describiremos los restantes.

Dominio del tiempo y del espacio cardinal

En el rito de curación del libro de conjuros, como es característico en los mayas hasta nuestros días, se marca el espacio cardinal para invocar a los gobernantes de sus puntos para abrir la comunicación con todos los planos del universo, como con los Bacabo'obs y los Pauhtuno'ob. Estas deidades se presentan de acuerdo a sus colores: rojo, este (*chac*), blanco, norte (*sac*), negro, oeste, (*ek*), amarillo, sur (*kan*). Recordemos que muchas enfermedades se encuentran asociadas a estas cuatro direcciones, como si fueran enviadas por las entidades sagradas, de acuerdo a la manifestación y atributos cardinales que tomaban. Se debía hacer contacto a lo largo del ritual con las divinidades involucradas en los padecimientos y su alivio si se quería curar al enfermo, si se deseaba lograr que su destino fuera marcado por la salud. Principalmente se clamaba a las manifestaciones divinas del oriente, punto de salida del sol.



Círculo cardinal ritual, tomado de García, H, *et al.*, *Medicina maya tradicional*, p.33

Muchas veces se mencionan los cuatro puntos del universo y otras sólo algunos de ellos. En ocasiones se nombran de acuerdo a las manecillas del reloj y en otras al revés. Señalarlos al contrario de las manecillas del reloj es posiblemente un medio para cerrar o conformar un círculo de protección, a la vez que los objetos que se encuentran dentro del círculo adquieren un carácter sagrado, con ciertos poderes y virtudes, se vuelven especiales. De esta manera, se indican los colores en el siguiente orden: *chac*-este, *sac*-blanco, *ek*-negro, y *kan*-amarillo. Así, en uno de los conjuros del *Ritual de los Bacabes* se dice de manera repetitiva: "[...] "las ortigas rojas", las ortigas blancas, las ortigas negras, las ortigas amarillas [...]" Además se señala el círculo cardinal y la ubicación del terapeuta en el mismo, al parecer, para establecer comunicación con los seres de todos los planos cósmicos. Por eso quizá señala el especialista: "¿Hace ya rato que me paré sobre

el gran círculo rojo? [...]” sobre el círculo blanco, [...] círculo negro, [...] círculo amarillo.¹⁰² Entre los tzeltales actuales, con ciertas oraciones se traza un círculo con el movimiento en este sentido, y así se cierra el espacio con el fin de separar las cosas que están en el interior de las que se encuentran en el exterior,¹⁰³ adquiriendo entonces también éstas una característica sacra.

Al entrar al inframundo se abría también la posibilidad de comunicación con sus deidades gobernantes y los habitantes de épocas del pasado. Por eso en el *Ritual de los Bacabes* el médico se encontraba con el primer hombre de madera, de piedra, y en varias terapias el sanador remite al mito del origen del mundo con sus catástrofes, al cardinal 4 Ahau, día del dios del sol, de la creación,¹⁰⁴ pues sólo partiendo del inicio, con la restauración de los preceptos ancestrales, se podía arreglar un desequilibrio severo y curar una enfermedad grave. Como si se necesitara suspender el tiempo y llegar al nacimiento del cosmos para volver a empezar en orden. En particular en padecimientos con la pérdida de una entidad anímica en el paciente como los *tancas*, pues recordemos que éstos parecían implicar el traslado de una de las energías vitales del ser humano al Metnal, al lugar de los muertos, ya fuera de manera voluntaria o involuntaria, al ser robada por uno de sus habitantes. Así el médico debía despejar todas las vías para llegar a este plano del universo, para recuperar el componente anímico del enfermo y también para ser asesorado por los antepasados médicos.

La conexión universal en el lugar del rito permitía que ahí se manifestaran divinidades celestes y sus emisarios, además de plantas medicinales provenientes también del cielo. Todos los seres de los diferentes planos cósmicos involucrados en la enfermedad y su solución podían ser vistos por el terapeuta e interactuar con él, sensibilizado por el ayuno, el sangrado, el insomnio, la meditación, la autohipnosis, el consumo de bebidas embriagantes o tabaco, el baile, el canto, o el tañido del tambor, propiciadores de estados alterados de conciencia.¹⁰⁵

Probablemente era importante la orientación del paciente hacia algún punto específico del cosmos, como dirigir su vista hacia el cielo para que recibiera los dones celestes de las plantas medicinales, o hacia el oriente, lugar de salida del sol. En un procedimiento del *Kaua* para curar las verrugas y viruelas se indica, después de aplicar algunas medicinas, cubrirlas con un trapo rojo,¹⁰⁶

¹⁰² *Ritual de los...*, 1987, pp. 335, 398.

¹⁰³ Pitarch, *Ch'ulel...*, p.246. Los mapas antiguos mayas eran circulares y marcaban al oriente como la dirección más importante, Thompson, *Historia...*, p. 244.

¹⁰⁴ Pitarch, *op.cit.*, p. 334.

¹⁰⁵ De la Garza, *Sueño y...*, p. 144.

¹⁰⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 9,11, 419.

como otro posible medio de invocación al astro rey, a las deidades del este. Dirección contraria para acomodar la cabeza de una persona muerta, pues ésta se guiaba hacia el poniente (*chikin tan cun ex u pol cimen*),¹⁰⁷ asociado con el inframundo, a donde le correspondía dirigirse.¹⁰⁸

En los elementos, repeticiones de frases y oraciones, dosis y frecuencia para medicar sobresalen los números 4, 3, 9 y 13, y es muy probable que tuvieran un sentido ritual o mágico, pues la divinización de la numeración era común entre los mayas. El cuatro simbolizaba las esquinas del mundo, o puntos cardinales y también era la fase solar de Itzam Na (Itzam Na Kinich Ahau).¹⁰⁹ El trece posiblemente refería a las capas del cielo y el nueve a las del inframundo, a los antepasados.¹¹⁰ En particular se menciona el nueve, al parecer por la frecuente participación de los habitantes del Metnal en el origen de las enfermedades, y la clara posibilidad del desenlace de las mismas con la llegada de las deidades de la muerte.¹¹¹

Al respecto del tres, no contamos con datos muy claros referentes a la divinización de este número. Quizá habla de los tres niveles del universo, ya que las demás asignaciones numéricas involucradas en las terapias nos conducen al orden del mismo, pero también podría tener otras connotaciones. La ceremonia del *hetzmek* de los indígenas yucatecos actuales es realizada a los niños a los cuatro meses, cuando se les otorgan de manera simbólica los elementos que emplearán en sus labores al llegar a adultos; número vinculado con la fase solar de la máxima deidad, masculina. En una niña, por su parte, se celebra a los 3 meses por ser el número de las piedras del fogón sobre las que pasará la vida inclinada como base del hogar,¹¹² lo cual podría referirnos a lo femenino del cosmos ¿y/o al fuego divino? En el conjuro para “Enfriar el Agua que está en el Fuego,” relevante para los mayas coloniales, pues lo encontramos en el *Ritual de los Bacabes*, los *Recetarios de indios* y en el *Cuaderno de Teabo*, al mencionar el tres el terapeuta habla de las piedras en las llamas: “¿A qué corresponden los tres montones de pepitas? Su señal es el carbón

¹⁰⁷ *Bocabulario de...*, 1993, p. 393

¹⁰⁸ En la actualidad, en un tratamiento curativo de los tzeltales de Cancuc, el médico ubica al enfermo hacia el sur con los brazos pegados al cuerpo, (Pitarch, *Ch'ulel...*, p. 216) quizá por la asociación de su enfermedad y/o su curación con las deidades de ese punto cardinal.

¹⁰⁹ Thompson, *Historia...*, pp.290-293.

¹¹⁰ De la Garza, “Maya goods...”, pp. 235-236, 238, 241, 243.

¹¹¹ El fraile Antonio Margil menciona que entre los quichés de inicios del siglo XVIII, una de las maneras de curar al enfermo era que éste realizara una ofrenda en las sepulturas de sus antepasados, con nueve flores o nueve cacao, y confesara ante ellos sus pecados, Ruz, M., “La deidad fingida,” *Estudios de cultura maya*, XVIII, p.247.

¹¹² En el niño cuando tiene 4 meses, porque son cuatro las esquinas de la milpa que cultivará. También en la ceremonia del *Chaa chaac*, de la lluvia, los elementos que se incorporan se relacionan con los números mencionados, Thompson, *Historia...*, pp. 210, 239, 243, 266.

[...] ¿La cabeza de Itzamcab? Su señal son las tres piedras de la hoguera.”¹¹³ Texto en el que el fuego parece asociarse con Itzam Na en su manifestación terrestre, femenina.¹¹⁴ Al hablar del tres incluso debemos recordar que es un número importante en el cristianismo pues refiere a la Trinidad divina, y su incorporación en los conjuros curativos, igualmente podría ser el resultado de la asimilación de las nuevas aportaciones religiosas españolas, en una suma de significados.

De esta manera es posible que la repetición de los números, así como la determinación de la dosis y frecuencia de los medicamentos, fueran un medio de invocación a las deidades y seres de los diferentes planos cósmicos relacionados con el mal a combatir y con los que podrían contribuir a solucionarlo para establecer comunicación con ellos, hacerlos presentes y solicitar su ayuda o enfrentarlos. En los *Chilam Balam* son frecuentes también los números 3,4, 9 y 13. Por ejemplo, en el *Tekax*, se recomienda aplicar las medicinas tres veces en varias ocasiones, la mayoría para padecimientos asociados con la sangre, como la orina y el vómito con ella, así como la tisis¹¹⁵ o tuberculosis pulmonar.¹¹⁶

En el *Nah* y los *Recetarios de indios* se recomienda el sangrado de las encías con espinas: “si es hombre trece veces, si es diente de mujer nueve veces.”¹¹⁷ Posiblemente por la relación del cielo, con lo masculino, la luz, así como la tierra, lo oscuro, con el útero femenino.¹¹⁸ En el último texto, el tratamiento para la tiña, con varios casos muy graves, recomienda yerbas de cuatro en cuatro para curar las llagas producidas por esta enfermedad, y para el aire *tancas* se recomienda cortar varias yerbas con cuatro piedras para que se bañe al enfermo.¹¹⁹ El *Chilam Balam de Ixil* recomienda por su parte en la afección del bazo causada por comer tierra,¹²⁰ aplicar un tratamiento

¹¹³ *Ritual de los...*, 1987, pp. 375-337.

¹¹⁴ Como vimos Kinich Kakmo, epifanía de Itzam Na, era visitada en grandes procesiones para que la deidad suspendiera las epidemias de enfermedades pestilentes, que bien podrían haber sido viruela y sarampión, cuyos nombres en maya incluyen fuego (*kak*) y en el *Ritual de los Bacabes* Kinich Kakmo también era causante de fiebre. Thompson señala que en algunos vestigios arqueológicos en los que se identifica la cabeza de Itzam Cab, es decir su manifestación terrestre, lleva a veces el glifo de fuego en el tocado, “como si fuera una divinidad del fuego” (Thompson, *op.cit.*, pp. 261, 265, 282-283). Pero recordemos también que las enfermedades que incluyen fuego pueden ser enviadas por las fuerzas femeninas del cosmos.

¹¹⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 31-32, 37.

¹¹⁶ ¿En una posible asociación fuego-sangre-rojo? aun cuando encontramos excepciones

¹¹⁷ Nah y Nah, *op.cit.*, pp., p.47. Pérez, J., *Recetarios de Indios en lengua maya, Índices de plantas medicinales y de enfermedades*, 1996, p. 180.

¹¹⁸ Thompson, *Historia...*, p.244.

¹¹⁹ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 214, 217-218.

¹²⁰ Los negros trajeron consigo a la Nueva España una enfermedad producida por una lombriz: *Ancylostoma duodenale* que se fija en las paredes intestinales y se alimenta de la sangre de su víctima. Los médicos

en las mañanas durante nueve semanas (*ychil bolon bizkin cutahyalyol*);¹²¹ al igual que en el *Kaua* para la persona que padece el mal del “corazón cubierto” reprimido (*muk olal*), cuya curación implica untar un preparado en 9 zonas del cuerpo.¹²²

Nótese que estos padecimientos asociados, con el 9 con el inframundo y sus habitantes son graves, originan “frío” en la persona, quizá por eso es necesario invocarlos para aquietarlos, al igual que llamar a lo opuesto, al cuatro solar-cardinal, para recuperar la salud.

A lo largo de este capítulo podremos observar numerosas ejemplificaciones de dosis y frecuencias con estos números rituales, así como los señalamientos cardinales en la selección y colecta de plantas medicinales.

El poder de las palabras

Sin duda las palabras fueron elementos fundamentales en la curación de las enfermedades. Ellas en su calidad de vientos no tenían límites y podían llegar a todos los rincones del cosmos. Particularmente poderoso parecía ser el lenguaje esotérico de Suyúa en los tratamientos del *Ritual de los Bacabes*, con su comunicación especial con acertijos, no manejada por la gente común, la cual podía dotar al terapeuta de gran poder a los ojos de su paciente, quien podía mediar entre él y el mundo sacro.

La palabra en los textos antiguos como en el *Popol Vuh*, aparece como “portadora del germen de la creación y es la primera manifestación divina.”¹²³ Para los tzeltales de Cancuc, las valiosas palabras heredadas del pasado se diferencian de las cotidianas en que son palabras donadas por los antepasados, lo cual les confiere gran autoridad y potencia. Una vez emitidas por alguien, ya sean escritas o habladas, adquieren independencia y son capaces de curar y de expulsar la enfermedad del individuo al ser emitidas por una persona con dominio.¹²⁴ Por eso las recomendaciones del *Ritual de los Bacabes* para sanar a los pacientes incluyen la emisión de las palabras especiales (*u thanil*), algunas veces sin ser complementadas con la aplicación de otro tipo

coloniales le llamaron opilación a este mal característico de los esclavos de color, que dentro de los síntomas presenta la tendencia a comer tierra, Aguirre, G., *Antropología médica*, p. 62.

¹²¹ *Chilam Balam de Ixil*, p.12.

¹²² *Muk olal*: el paciente no expresa lo que siente, apenas escucha una palabra, su garganta se deprime y su corazón se asienta, se detiene a causa del anhélito (*Ikal*), pues debajo de su garganta se corta,” Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 381-383. Por falta de aire, Gubler, R., Bolles, D., *The book of Chilam Balam de Na*, 2000, pp.216-217.

¹²³ Sotelo, “Los dioses: energías en...”, p. 84.

¹²⁴ Para los tzeltales cuando el niño emite las primeras palabras adquiere una deuda de intercambio con los dioses, Pitarch, *Ch’ulel...*, pp. 54, 101, 170, 245.

de terapia medicinal. Tan importantes eran que, como recordaremos, el mismo vocablo en maya para la voz: *cal*, significa “fuerza y poder para hacer algo.”¹²⁵

Los juegos de vocablos y la repetición de las mismas frases o similares, tienen además la capacidad de poner al hombre en un estado somnoliento e hipnótico que podría haber ayudado al enfermo a que se relajara para facilitar su alivio.¹²⁶

El terapeuta tenía que establecer un diálogo con seres malignos y dioses específicos, e invocarlos un número especial de veces, o hasta que acudiera a su llamado. Como se lee en el siguiente párrafo: “¡Atención! Yo seré quien deshaga vuestro conjuro Yum Ac Uinic Ik, “Señor del Viento Enano,” Nicté Tancas, “Frenesí Erótico.” Ambos nombres habrán de mencionarse para curar a la persona. Esto se dirá para curarlo, dos veces habrá de decirse.”¹²⁷

Debía solicitar el auxilio de ciertos dioses tomando su imagen, principalmente a los creadores: “Llegan mis invocaciones, hasta allá, al oriente. Ayuda ¡oh! también a los que conformaste a los hombres. Entonces asientas el ídolo.” Había que llamar a determinados seres protectores para que abogaran por el enfermo: “A ti me refiero Chac Tan Pahap, Tan Pahap rojo. Sac Tan Pahap, Tan Pahap blanco para que intercedáis. Esto se hará entonces con la boca y también haciendo invocaciones.”¹²⁸

Había textos específicos para curar los huesos, que de acuerdo al escritor del *Ritual de los Bacabes*, y el terapeuta hablaba con las partes del cuerpo del enfermo mientras las vendaba, como si éstas fueran personajes conscientes e independientes, pues les decía: “Despierta, hueso. Despierta sangre ¡Oh!, así habrá de decirse.” El médico le hablaba a las deidades y a los seres causantes de los males, la mayoría de las veces a través de insultos y no de ruegos y plegarias pues, al parecer, una vez otorgadas las ofrendas, confesadas las transgresiones y dispuesto el enfermo a seguir las reglas establecidas en el pacto entre hombres y deidades, se les reclamaba a los seres supremos que cumplieran con su parte. Les exigía que alejaran a los entes dañinos que enviaron, que engendraron para hacerle daño a la víctima, como se observa en el siguiente párrafo: “[...] y te remojé y apisoné así hasta la madre prostituta de tu madre, al putañero de tu padre [...]” Insultaba a los males mientras le daba el masaje al paciente: “¿Dónde habré de pararme para

¹²⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, 2001, p. 98.

¹²⁶ *Ritual de los...*, 1987, p. 313.

¹²⁷ *Ritual de los...*, 1987, pp. 285, 290.

¹²⁸ *Ritual de los...*, 1987, pp. 277, 283, 365, 373.

arrebatarse esa gran dislocación roja, aquella dislocación negra? ¡Enano! ¡Vástago mamador! ¿Dónde fue que se concluyó el gran masaje rojo, el masaje blanco, el masaje negro?”¹²⁹

Es común en las etapas liminales, cuando se presenta un tiempo y un espacio de alejamiento, de separación del enfermo de la vida cotidiana, cuando el mito y el rito se manifiestan con más fuerza ante la característica revisión de axiomas y valores de la cultura, que la conducta de los individuos se vea liberada de las normas y valores establecidos. De esta manera se pueden pasar por alto las estructuras de poder que se consideran inalterables. Se expresa en la ceremonia una degradación del poder de las autoridades, que en el caso del *Ritual de los Bacabes*, se manifiesta entre el terapeuta y los seres supremos, en una “inversión de estatus.” Así, el primero los imita, al igual que a los seres malignos enviados a causar daño a su paciente y les propina agresiones verbales y físicas, acompañadas muy probablemente de máscaras y atuendos especiales que dotan al sanador de las características de los entes, de las entidades superiores. Los rituales de inversión de *status* cubren así al especialista frente a los poderosos seres que ataca, con sus propios atributos y capacidades.¹³⁰

En el libro de conjuros el terapeuta interpreta muchos papeles, uno tras otro, y a veces encarna la voz de los seres que provocan los males: “¿Acaso soy Chacal Ik, “Viento Huracanado rojo [...] Soy yo quién llegó; soy Hunac Ah Sat “El gran perdedizo.” Otras, como vimos líneas arriba, representa a los propios dioses, al gran médico Itzam Na.”¹³¹

La importancia de la palabra escrita y hablada en los tratamientos médicos indígenas es abordada en uno de los juicios de la inquisición por idolatría en el centro de la Nueva España. En la denuncia se señala que Juan Germán, criado del gobernador, administró una yerba para un dolor de muelas a su paciente. Mientras éste la tenía en la boca, el curandero trazaba en una tablilla de

¹²⁹ *Ritual de los...*, 1987, p. 416.

¹³⁰ No hay mejor que el absurdo o la paradoja para poner énfasis en la regularidad de la jerarquía. Los rituales de inversión se realizan ante la manifestación de irregularidades, de alteraciones en el equilibrio natural que amenazan a la comunidad para restablecer el orden, Turner, *El proceso...*, pp. 171, 179-181.

¹³¹ *Ritual de los...*, 1987, pp.379,384. En los estudios de Allan Burns sobre la forma de contar mitos e historias entre los mayas de Quintan Roo y Yucatán, presenta una especie de intercambio a manera de diálogo o conversación entre el relator y el interlocutor, con numerosas expresiones visuales, de manera teatral. En los cuentos un narrador puede llegar a asumir el papel dramático de voz de una figura histórica del pasado, o incluso llegar a ser poseído. La importancia de la palabra en intercambio se manifiesta en el *Popol Vuh*, pues en él se dice que el mundo fue formado por las deidades mediante una conversación entre Tepeu y Gucumatz, a diferencia del verbo-monólogo creador que se manifiesta en la Biblia, Burns, A., *Una época de milagros, Literatura oral del maya yucateco*, pp. 21-22. Diálogo llevado a cabo entre el terapeuta y los seres que combate en el *Ritual de los Bacabes*.

madera “unas letras y caracteres” que después marcó con un cuchillo, al mismo tiempo que decía, además de “Espíritu Santo,” unas palabras con poca claridad.¹³²

De la Serna también escribió en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en el centro de México, que los curanderos “suelen poner y señalar algunos caracteres en los brazos antes de hacer las sangrías [...] y en muchas partes ponen caracteres a cada invocación [...] y así las llama arañas verdes y pone otros caracteres y les dice que se aparten juntamente con la araña.”¹³³

Los anteriores datos pueden ayudarnos a entender los siguientes párrafos del *Ritual de los Bacabes*, pues en él se registra algo similar a la metáfora de la araña [piedras para adivinar] en asociación con la escritura del doceavo día maya: *chueen*. Es decir podría señalar la consulta del calendario en combinación con las suertes para obtener el mensaje de los dioses, aunque no siempre se encuentran vinculadas en este documento la araña y la escritura. De esta manera, para el frenesí denominado Ix Hun Pedz Kin, con manchas en la piel, dice el médico:

De dónde sacó su araña? De la morada de Ix Yaxal Chueen “Primer chueen-verde” de ahí sacó a Chacal Yax Cab “El gran mundo original.” ¿De dónde sacó, la pelagra de la cara? De ahí la sacó, de la morada de Sac bat, “Mono Blanco Badz” del corazón de Chueen, “Mono-Chueen” de ahí saco la tinta roja, la tinta blanca, la tinta negra, la tinta amarilla [...] Ahí es donde terminó de escribirse, detrás de la parte roja, donde están los Ix Hun Pedz Kin “La mortal.” Se anotó a la madre del día detrás de Hun Pedz Ac [...] A la madre de la noche se le anotó detrás. ¿Cuál le corresponde? [...] ¿Cómo terminó de escribirse en la parte de atrás? [...].¹³⁴

Chueen también podría hablar de alguien que pinta los glifos, pues *ah chuen* significa artista, artífice, artesano,¹³⁵ representado por el mono. Lo cual nos induce a pensar en la posibilidad de que esta curación del *Ritual* incluía, al igual que algunas terapias de los nahuas, la invocación de lo sagrado mediante el trazo que lo representa en caracteres, quizá después de haber sido determinados los glifos correspondientes para combatir la enfermedad mediante la adivinación, el mensaje divino. Así parece ocurrir en otro conjuro para los gusanos de las muelas,¹³⁶ en donde se le adjudica el mal a “[...] Ix Hun Tah Dzib “La de la gran escritura,” y el médico dice: [...] ¿Hace rato que ya escribiste con la arcilla? ¿Dónde tomaste el pincel con que escribiste, es decir, el pincel rojo? Ahí

¹³² AGI, 1674, v 425, “Juicio contra Juan Barroso por curar con ensalmos,” Declaración de Joseph de Montalvo y Vera, notario público del juzgado eclesiástico del obispado, [paciente acusador], México, 14 de marzo de 1672, f.613 r.

¹³³ De la Serna, J., *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, pp. 15v, 159 r, 162 v, 165 v, 337r.

¹³⁴ *Ritual de los...*, 1987, pp.329-331.

¹³⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p.21. Thompson, *Historia...*, p. 388.

¹³⁶ Igual elemento corporal a aliviar con la escritura del criado del gobernador del centro de la Nueva España.

lo tomaste en la orilla de la tierra, durante el mes *chuen*.”¹³⁷ En donde “La de la gran escritura” puede referir a Ix Chebel Yax, “La del pincel,” y probablemente iba marcando el especialista los glifos correspondientes para aliviar la enfermedad. Mientras que las “arañas” o piedras de adivinación con lomos punteados de rojo denominadas *am* [como las tarántulas] se relacionan con Ixchel, patrona del tejido, como la tela de los arácnidos.¹³⁸

Al parecer la marca de caracteres era otro medio para conjurar a las deidades y plantas medicinales, que tenían sus propios símbolos de acuerdo al *Ritual*] para que se hicieran presentes en el terreno de la curación, para atraerlos hacia el paciente.

La consulta a los antiguos libros mayas como ayuda para encontrar el remedio a las dolencias del enfermo, parece manifestarse en el *Ritual de los Bacabes*, cuando el médico observa en el cielo signos como glifos celestes o divinos de la antigua escritura maya (*uoh*), que le indican con qué elementos apartar a los males que dañan a su paciente, a los que también veía como símbolos (*uayasba*). Así, el terapeuta decía: “[...] la escritura habrá de dar la respuesta, los glifos de los cielos, glifos de las nubes [...]: rojos son los borrosos glifos que consulté para aliviar la dolencia de los huesos (*ix [uoh ti] <uoh ti> caan, ix [uoh ti] munyal...chacal in [cho uah] <choo uoh> mahantah chaltic...bac*).¹³⁹

Batalla campal contra los seres que ocasionan las enfermedades

Una vez que se había descubierto al causante de la enfermedad e invocado su presencia, se podía llevar a cabo la separación del agente dañino del paciente mediante su seducción con exhortaciones y ofrendas, como la sangre y las plantas medicinales. De no lograrlo se podían emplear medidas agresivas que logran su huida. El terapeuta iniciaba una verdadera pelea, una aguerida lucha para hacerle daño y lograr que dejara en paz al paciente. Por ejemplo, al estar combatiendo con un viento el médico decía: “Trece veces me apoderé (del viento) y en muchas ocasiones me eché sobre él. Fue así como le di de puntapiés al tal viento [...] Le descuarticé la cabeza, le descuarticé las entrañas [...]” También le daba cachetadas, lo desollaba,¹⁴⁰ le cortaba la cabeza, lo pisaba, le machacaba los ojos, lo hacía girar: “¿Hace ya rato que te aplasté? ¿Hace ya rato que te hice a un lado?...Te enrosqué [parásitos de la barriga] te machaqué los ojos... ¿Hace ya

¹³⁷ *Ritual de los...*, 1987, p. 387.

¹³⁸ Cruz, *Las señoras de la luna*, pp. 15, 82.

¹³⁹ *Ritual de los...*, 1987, pp. 316, 297, 303-304.

¹⁴⁰ *Ritual de los...*, 1987, p. 314, 351, 354.

rato que te dejé tendida?... Fue al dar vueltas cuando te pesqué serpiente blanca *cantipte*. ¿Fue hasta ahí donde te metiste serpiente putrefacta?”¹⁴¹

El momento culminante era cuando el médico se ponía de pie para demostrar su superioridad, para alejar a los enemigos, como los que provocaban el *tancas* lx Hun Pedz Kin, “La mortal:” “Me pongo de pie para disgregar a las hormigas rojas, a las hormigas blancas, a las hormigas negras, a las hormigas amarillas. Me pongo de pie para deshacer los conflictos” rojos, blancos, negros. El curandero tenía que capturar a los agresores, aunque fueran miles: “Ya he capturado 8,000 pájaros *pap* 8,000 pájaros *ch’el*. Ya he capturado 8,000 pájaros *tacay*. He aquí tus símbolos (*uayasba*), los tengo en mi propia mano.”¹⁴²

Como mencionamos líneas antes, algunas veces se dormía al mal que enfermaba al paciente para poder atraparlo. Esto se podía lograr al aplicarle tabaco, virtud posiblemente atribuida de manera simpática por la sensación de entumecimiento que ocasiona la planta en la boca al ser mascada. Así decía el terapeuta: “Cuatro días se pasó bebiendo el jugo hervido de tabaco rojo, de tabaco blanco, del tabaco negro. Ahí fue donde se durmió, ahí fue donde se recostó.” En ese estado de vulnerabilidad era más fácil vencerlo y entonces describe el médico: “Me pongo de pie para sacudirle de la hamaca. Me pongo de pie para echarlo.”¹⁴³ Pero era imprescindible asegurarse de que realmente hubiera hecho dormitar al adversario, porque podía fallar en el momento de capturarlo y quizá podía poner en peligro al doliente, o a él mismo, por la angustia que deja ver en su escrito: “Aquí fue adormecido. ¡Ay, aún no! Aún no se ha dormido. Aún no se ha recogido, ¡ay, no, no!”¹⁴⁴

Llegaba el momento en el que el terapeuta cercaba al “mal,” y éste al verse perdido, se asustaba y se iba, en una especie de exorcismo. Por eso el terapeuta señalaba: “El temor te llegaba hasta la rabadilla, hasta la tierra. Entonces le clavé una estaca en el corazón ¿ya le van saliendo, ya van surgiendo algunas gotas en el pecho, gotas de sangre? ¡Oh! se asustó. Son tus fuerzas las que se desvanecen. Jesús María. ¡Oh! es el viento el que parte.”¹⁴⁵

Había que lanzar los males lejos, aparentemente regresarlos al lugar donde provenían, al inframundo, al cielo, al mar, junto a los dioses que los habían enviado, a alguno de los puntos

¹⁴¹ *Ritual de los...*, 1987, pp. 361-362, 365. *Tipte*, “dolor de tripas o de vientre, de ventosidad que fatiga mucho con latidos que dan en medio,” Ciudad Real, A., *Calepino de...*, 1995, I, p.720.

¹⁴² Ciudad Real, *op.cit.*, pp. 313, 319, 335.

¹⁴³ Arzápalo menciona destruirlo, una de las acepciones de *paab*, Ciudad Real, *op.cit.*, p. 306, 337, pero creo que en este caso se adapta mejor al contexto dispersar, despoblar, desolar, desbaratar de acuerdo a la información de, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 614.

¹⁴⁴ *Ritual de los...*, 1987, pp. 268, 326, 343, 366.

¹⁴⁵ *Ritual de los...*, 1987, pp. 413, 415.

cardinales: “[...] Lanzadlos detrás, muy al oriente, a la entrada de la casa de Chac Pauhtun, “Pauhtun-rojo.” O bien, al centro del cosmos: “Lánzalo tú mismo frente a este dios [...]. Hasta el centro del árbol [conexión con los otros planos del cosmos...].” Era necesario desatar los amarres del frenesí-serpiente en el enfermo: “Aquí es donde deshice las ataduras del cielo de Ix Hun Pedz Kin, La Mortal.¹⁴⁶ En el caso de un ser volador, le son cortadas sus alas y columna vertebral. Es hervido y enviado de nuevo “al monte, a la selva, con su dueña, la suprema fuerza femenina, “La Uno Ahau”. Así dice el médico: “Es aquí donde entrará el resuello del viento (para llegar hasta) la puerta de la casa. He aquí su columna vertebral que ha sido cortada. Es aquí en donde entrará al monte, al corral [de “la Uno Ahau],¹⁴⁷ se lo dirá. Para finalizar la pondré a cocer toda, íntegra, habrá de decirse. Habrá de lanzársela hasta la morada de Ix Hun Ahau “La Uno Ahau.¹⁴⁸

En algunos casos el médico barría o arrastraba el mal con una hacha, símbolo de su poder y liderazgo, hasta sacarlo, siguiendo al parecer la dirección del corazón hacia el brazo en la cura de un viento: “Trece veces barrí, así tuve que barrer al viento de la locura hasta el corazón y el brazo, utilizando mi hacha de escoba [...]” para sacarlo.¹⁴⁹

El sanador debía quitar lo que le impedía al enfermo el funcionamiento normal de su organismo, como en el caso del asma: “He aquí lo que obstruía las fosas nasales “[...] He aquí los objetos causantes de tus dolores,”¹⁵⁰ para ponerle fin a sus padecimientos.



En el *Ritual de los Bacabes* el tabaco ayudaba a dormir a los seres malignos para atacarlos. Dibujo del *Códice Pomar* (ca. 1590), tomado de: Fresquet, J.L., “Plantas mexicanas en Europa en el siglo XVI,” en: *Arqueología mexicana, Plantas medicinales prehispánicas*, VII (39), p.39.

¹⁴⁶ *Ritual de los...*, 1987, pp. 303, 341, 386.

¹⁴⁷ El corral de la diosa de la cacería, dueña de los animales del “monte,” de la selva, posiblemente como entidades vivas y no vivas y en una asociación de la manifestación de las fuerzas femeninas del universo: X tab-Uno-Ahau.

¹⁴⁸ *Ritual de los...*, 1987, p. 288.

¹⁴⁹ *Ritual de los...*, 1987, pp. 315.

¹⁵⁰ *Ritual de los...*, 1987, pp. 319.

V.2 Técnicas y elementos curativos

El “calor” como don solar de las plantas medicinales

Sin duda alguna los mayas tenían, y tienen todavía, una particular percepción de las plantas medicinales que las ubica dentro de una jerarquía sagrada, como una manifestación de las divinidades. Su capacidad curativa se relaciona con la expresión solar de Itzam Na a través de: *kinam xiuoob*, “virtud de las yerbas,” cualidad también característica de ciertas piedras y animales, aunque no tan abundantemente empleados como los elementos del reino vegetal. Como ya señalamos, *kinam* significa fuerza, fortaleza, viene de la raíz *kin*, sol, y muchas de las palabras derivadas de ella hablan de “calidez.”¹ Los dones curativos otorgados a algunas yerbas por el astro rey se mencionan también en dos versiones de los conocidos como “Libros del judío,” pues al describir las propiedades de la Artemisa se menciona que esta planta tiene la cualidad de curar muchas enfermedades y “estas virtudes las recibe de una estrella que los astrónomos llaman sol.”²



Kinam xiuoob, virtud solar de las plantas medicinales para curar las enfermedades. Mascarón con elementos del “Señor del Rostro solar,” tomado de: Velázquez, A., “Cosmogonía Y vida cotidiana en Kohunlich,” en: *Arqueología mexicana*, III (14), p. 34.

En los datos del periodo colonial yucateco encontramos terapias que hacen referencia al “calor” solar transmitido por las plantas medicinales, y por la irradiación directa de esta estrella para todo tipo de padecimientos, ya fuera que al paciente lo aquejaran males que le ocasionaran “frío” o exceso de “calor” en su persona. Por ejemplo, en el *Chilam Balam de Kaua* en la sección que aborda el alivio de diversos tipos de fiebre (*chacau*), como la persistente que aparece cada que anochece,

¹ Ciudad Real, A., *Calepino de Motul*, 1995, pp. 37, 424, 425, 734.

² Ossado, R., *El libro del judío*, 1983, p.1. Ossado, R., “Medicina doméstica,” 1992, p.589.

se recomienda hervir en agua la planta de la noche (*ákab xiuil*)³ y aplicarla en baño tan caliente como el paciente soporte cada mañana, de preferencia cuando el sol esté suficientemente cálido (*ti choco hi bahun uchac u mukik kohane, lay licil y utzcinicob amal haascab chacau kin*). Además, se enfatizan sus propiedades al señalar que esta planta cura por su jugo “caliente” (*tu men licil u toxicob u chocou haail xiu lae*).⁴

Es posible que la importante virtud “calorífica” de la herbolaria medicinal (*kinam*) fuera comprendida por los mayas como una alternativa de intercambio (*k'ex*), para que los seres que le robaban “energía solar” a sus pacientes, como los muertos, los dejaran en paz. Además, por supuesto, de la fuerza vital (*ol*) que se les ofrecía a través de la sangre de las ofrendas, entre otros trueques. Quizá por esa razón el terapeuta del *Ritual de los Bacabes* decía: “[...] ¿Qué fue lo que tomé para hacer el cambio? Fue la yerba *bacalché* roja.”⁵

Probablemente las plantas medicinales como poseedoras de la anhelada cualidad solar funcionaban como señuelos de los entes malignos, y no como elementos que les ocasionaban daño, pues a ellos parecían gustarles las yerbas, de acuerdo a las palabras del médico del libro de conjuros: “Hace un momento me puse de pie, ansioso estaba él por desayunarse la tuna roja. Hace un momento tomó de desayuno el *chacah* rojo [...], el copó rojo.” Esta avidez podría explicar que al momento de la colecta botánica tuvieran que implementarse medidas especiales, como el sacar el ejemplar de la tierra cuando no hubiera viento, posiblemente aires personificados, además de proteger sus raíces con lodo para que éstos no robaran su poder o energía (*kinam*). Al momento de extraer los vegetales de la tierra, después de haber despertado sus poderes por el permiso divino bajaba [*enmesex, emec, emic*]⁶ del cielo su poder curativo a donde se encontraba quien las había invocado, posible interpretación de las siguientes líneas del médico del *Ritual*, respecto a las yerbas que empleaba para aliviar la erisipela: “[...] “las que saqué de las escaleras blancas de piedra,⁷ las *chac ix uuc*, cuando no soplaban el viento [...] rodeado de lodo removido han de ser recogidas. Durante siete días consecutivos [...]. Su planta es el Sacyab, bajadla de ahí, del centro del cielo cuando el viento esté en calma.”⁸

³ *Henrya scorpioides* o *Justicia carthaginensis*, Acanthaceas, Durán, R., *Listado florístico de la península de Yucatán*, pp.7-8.

⁴ Bricker, V. Miram, H., *An encounter of two worlds. The book of Chilam Balam of Kaua*, 2002, p. 330.

⁵ *Ruellia innundata*, *Ritual de los Bacabes*, 1987, p.435.

⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 136, 257.

⁷ ¿En referencia al templo de una deidad, o a las escaleras celestes?

⁸ *Ritual de los...*, 1987, pp. 342, 403, 405.

De acuerdo con lo anterior surge la posibilidad de que la preocupación por conservar el “calor” solar de la persona, o de recuperarlo cuando lo hubiera perdido, por ejemplo a través de la aplicación de plantas medicinales, de su *kinam*, refiera *ts’ak*, medicar. Como habíamos mencionado líneas arriba, el término también significa añadir, acrecentar, multiplicar, posiblemente al hablar de la energía del astro rey reintegrada al enfermo para devolverle la salud, para equilibrar de nuevo su vida y lograr que ésta dure, que permanezca (*ts’akah*).⁹ Así las plantas medicinales podrían haber tenido dos funciones en las terapias curativas: como ofrendas de *kinam* dirigidas a los seres malignos para que se alejaran de sus víctimas, a manera de trueque, y como restauradores de la vitalidad esencial del paciente.

En el *Chilam Balam de Nah* y los *Recetarios de indios* es común la recomendación de conjuntos de numerosas plantas curativas para el alivio de cada enfermedad. Tan importantes eran las yerbas curativas, que tenían sus propios caracteres en la escritura maya, sus glifos. Así el médico del *Ritual de los Bacabes* señalaba: “Las hojas de la higuera son su símbolo y [éste] partió del centro del cielo.” Además, se refiere a las plantas por medio del pronombre *max*, ¿quién?: ¿Quién es su árbol? (*max u che*) ¿Quién es la maleza? (*max yaban*) correspondiente a cada enfermedad. Es decir, el especialista personifica a las plantas y les habla, como todavía lo hacen en la actualidad los mayas: “a vosotras me dirijo, pepitas de calabaza amarillas, a vosotras pepitas de calabaza negras.” Incluso debían ser atrapados los símbolos de las yerbas por el terapeuta: “Aquí fue donde te pesqué Dzulub Tok Aban Blanco [...] ¿Cuáles serán mis símbolos? ¡Oh! El Sac Dzulub Tok y el Chac Dzulub Tok “Recio pedernal rojo.” Los símbolos ya los he atrapado.”¹⁰

La idea de las yerbas medicinales con dones “cálidos” solares como virtud del astro rey para aliviar males tanto “fríos” como “calientes” era contraria a las creencias de los españoles bajo la *Teoría de los humores*, además de inadmisibles bajo la perspectiva religiosa. Para los europeos las plantas, alimentos y medicinas tenían cualidades igualmente dicotómicas que las enfermedades, y no siempre referían a la temperatura de los mismos en cuanto a calor de los cuerpos como cualidad “física,” sino a una propiedad de los seres vivos y no vivos, difícil de explicar, como vimos anteriormente. Para poder aliviar un padecimiento había que aplicar un remedio contrario u opuesto,

⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp.206. Barrera V., A., et al., *Diccionario maya*, pp.870-873.

¹⁰ *Ritual de los...*, 1987, pp. 297, 374, 403, 405.

es decir una curación “fría” para una enfermedad caliente y viceversa.¹¹ En ese orden de ideas, la fiebre necesitaría un remedio “frío” para contrarrestarla y el resfriado uno “caliente.”

Posiblemente por esta razón en la “Relación de la Ciudad de Mérida,” el escribano europeo que la redacta expresa diferencias entre sus conceptos y los de los nativos sobre el “frío-calor” de los medicamentos, y por lo tanto, una falta de conocimiento indígena sobre las propiedades de las plantas que, en su opinión, les impedía aprovecharlas en todo su potencial:

Hay en esta tierra mucha cantidad de hierbas medicinales de diferentes propiedades, y si hubiese persona en ella que tuviese conocimiento de ellas las hallaría de grandísima utilidad y efecto, porque los indios naturales no hay enfermedad a que no apliquen hierbas, pero preguntándoles razón de su propiedad no saben dar otra más de ser fría o caliente, y que suelen usar de ellas para aquél efecto que las aplican [...].¹²

Este tipo de comentarios y la ausencia de manifestaciones directas sobre el concepto del “calor” solar de las terapias curativas en nuestras fuentes coloniales, podrían indicar que los mayas entrevistados prefirieron no manifestar a sus interlocutores esta concepción por temor a las represalias.

Hernández, protomédico que llegó a las tierras conquistadas para conocer las opciones curativas que éstas ofrecían por orden real, calificó de ignorantes a los curanderos indígenas del centro de la Nueva España por no tener una visión acorde a la teoría de los opuestos. Señalaba que no era posible emplear medicinas “en escalas altas de “calor” para curar erupciones de la piel de tipo “cálido,” y al comprobar los resultados de las terapias de los nativos argumentó que posiblemente las plantas tenían partes “frías” ocultas que él desconocía, o quizá las propiedades naturales del suelo hacían que yerbas similares a las europeas tuvieran diferentes atributos. Aun cuando llegó a señalar alguna vez: “[...] Bien se dice que es opinión muy arraigada en los médicos indios que el “calor” se combate con el “calor,” lo cual tal vez no es del todo errado, ni carece por completo de verdad.”¹³

En los textos del siglo XVI no encontramos recomendaciones de remedios medicinales aplicados con contrarios: “frío” contra “calor” y “calor” contra “frío,” pero se registran algunos escasos ejemplos en los *Chilam Balames* que nos muestran la influencia que empezó a tener la perspectiva europea de curación, y más aún en los textos en español. Pensamiento dicotómico que con el tiempo fue ganándole terreno al don del “calor” solar único, para establecerse de manera exitosa,

¹¹ García, L., “Galeno,” *Historia universal de la medicina*, II, pp. 94, 235-236, 252.

¹² *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, I, 1983, p. 78.

¹³ Viesca, A., Martínez, F., “Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática,” en: Aguirre, G., Moreno, R. (coord.), *Historia General de la Medicina en México, Medicina Novohispana*, S. XVI, pp.196-197.

tanto en la península de Yucatán, como en muchas otras partes del continente americano hasta nuestros días.

Así, en el *Nah* se dice que la planta *yxmech luum mixe*, “[...] que se huela y se unte en lo hinchado, si es cálido o está hinchado, frío se le da, tres veces al día, y si no, caliente se ha de poner tres veces.”¹⁴ El recetario del padre español Ramírez recomienda para el “estómago resfriado” un lamedor [¿paleta?] con miel de abeja, pues por ser ésta caliente, lo alivia al incorporar un elemento contrario al mal.¹⁵ También los “Libros del judío” hacen un mayor y frecuente énfasis en el combate a las enfermedades con contrarios. Como la recomendación de orines asoleados con jugo de salvia [¿para tomarse?] contra el reumatismo, considerado “frío,” “porque es cálido.”¹⁶

Otra observación interesante acerca del empleo de la flora, es la aplicación de los hongos de los alimentos en descomposición para las erupciones en el pene, tomados como bebida, pues se indica que para curar este padecimiento: “[...] junto con las semillas y la sal [es necesario] agregar “la ya roja (enmohecida) y agria masa de maíz,”¹⁷ en lo que pareciera ser el reconocimiento de los efectos antibióticos de la penicilina.¹⁸ Procedimiento similar al comentado en uno de los “Libros del judío” pues se sugiere un método de obtención de un remedio para curar el lazarino [nombre que recibían varias afecciones cutáneas, entre ellas la lepra], o “infección de la sangre.” Se debían rociar varios almudes de maíz y cubrirlos con pitas durante cuatro días, se le quitaban los retoños que habían germinado y se cocían hasta formar un atole que debía tomarse diario como refresco. “Mientras más agrio y más moho mejor, pues la fermentación del ácido que producen ambos elementos combinados, es efectivo para detener y curar este mal, tomado con constancia.”¹⁹

Muchas veces las plantas fueron bautizadas con el nombre de la enfermedad que combatían, como la yerba *hunpedzkin* empleada para la mordedura de la víbora de este nombre; o alguna característica de los males, como el fuego grande en la lengua del hombre (*noh kak tu yak uinic*), cuyas yerbas medicinales incluyen en su denominación precisamente el fuego (*kak*), como *noj kak*, *xcantaci kak*, *zacmuclah kak*, *zmahau chun kak*. Otro ejemplos en el *Cuaderno de Teabo* son

¹⁴ Nah, J. y Nah, S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p.45.

¹⁵ Ramírez, F., *Ramillote de flores de la medicina*, 1785, p.73.

¹⁶ Ossado, “Medicina...”,1992, p. 593.

¹⁷ *Ritual de los....*, 1987, p. 431. Pérez, J., *Recetarios de Indios en lengua maya, Índices de plantas medicinales y de enfermedades*, 1996, p.229.

¹⁸ Se puede obtener penicilina en el maíz, Iriarte, Ignacio, “Suplemento voz del campo.” campo@lavozdelinterior.com.ar

¹⁹ Ossado, *El libro....*,1983, p. 41.

plantas que involucran *kik*, sangre, como *kikche*, *kikaban* para las "tripas sangrantes" (*kik choch*), posiblemente disentería.²⁰

En los diccionarios y las relaciones del siglo XVI, el *Chilam Balam de Maní*, de *Tekax* y los *Recetarios de indios*, se mencionan pocas plantas medicinales introducidas de Europa, Asia y África, pero en el *Chilam Balam de Nah* y sobre todo en el *Ixil* y el *Kaua*, se recomiendan varias, o productos derivados a partir de ellas, en una muestra de la paulatina incorporación de productos de sembradíos del viejo continente a Yucatán y un creciente comercio trasatlántico, sobre todo en el siglo XVIII.

El *Libro* y el *Cuaderno de Medicinas*, algunas secciones de los "Libros del judío" y por supuesto, el recetario del español *Ramírez*, presentan una mayor variedad de plantas originarias de esas lejanas tierras o sus derivados. Encontramos así, clavos, trigo, llantén, almendra, higuera, arroz, mastuerzo, ajo, mostaza, col, ruda, higos canela, azúcar, sábila, hinojo, anís, albaca, verbena, orégano, yerba buena, cítricos, pera, rábano, yerba buena, perejil, borrajas, cebolla, lentejas, harina de habas, manzana, eneldo, alhucema y cilantro. Además, granada, trébol, clavel, agua de azahar y azúcar, levadura, hoja zen, poleo, ajeno, jengibre, pimienta de Castilla, manzanilla, cominos, romero, nabos, clavo, por mencionar tan sólo algunas de ellas. Como se verá, varias no factibles de obtener en Yucatán mediante su cultivo.

Los *Chilam Balames* dan cabida también a numerosos elementos botánicos de otras partes de la Nueva España, como el maguey, la vainilla, y se recomiendan otros de gran fama en aquellos tiempos, como la zarzaparrilla y el guayacán para aliviar los malestares de las bubas o sífilis. En el *Libro*, el *Cuaderno de medicinas* y los *Recetarios de indios* se registran estos dos últimos recursos tan valorados, así como la maravillosa raíz de Michoacán, Jalapa y matlaliste.²¹ Remedios difundidos ampliamente en los famosos textos de circulación novohispana, como el *Tractado breve de medicina* del fraile Farfán, en los cuales varias plantas medicinales de la región recibieron nombres en español por su parecido con las europeas.

En los recetarios en español resalta el esfuerzo por orientar al lector para encontrar recursos similares a los que se podían obtener en Europa, al establecer comparaciones con la flora local e indicar los sitios donde se podían encontrar, como *pelixkun*, llamada igualmente canela del país por

²⁰ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp.181, 195, 232.

²¹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 9,16,41, Ossado, R., *Medicina doméstica*, 1834, pp.38, 49.

compartir ambas un olor similar, la cual “se encuentra en los montes de Valladolid.”²² Además de dar información para sustituir plantas americanas de gran fama, como *kaxche ak*, “abundante en la región de Bacalaché (Balancanche’) y que tiene la misma propiedad del guaco.”²³

Hay también dentro de la herbolaria comúnmente empleada, aportaciones importantes del continente africano de gran éxito en la medicina yucateca, como la multicitada planta *koch* “cuyas hojas son buenas para dolor de tripas fajándolas con ellas, calientes a la lumbre.”²⁴ Así como la yerba mora, recomendada por Landa, quien reconocía que había dos tipos de ellas,²⁵ una traída de África.²⁶



Dentro de las plantas medicinales introducidas, frecuentemente mencionadas en la documentación colonial, se encuentra *koch* (*Ricinus communis*) de origen africano.

Vale la pena mencionar un comentario del fraile Ramírez en el *Ramillete de Flores de la Medicina*, quien señala la lógica de curación del “agrio del limón” que chupa el mal, para la erisipela,²⁷ o bien dar a beber el sumo de semillas de espárragos en vino blanco, pues “hacen bajar la locura por la orina,”²⁸ como si el remedio abrazara y arrastrara consigo el mal fuera del cuerpo del enfermo, en otra concepción del funcionamiento de la herbolaria medicinal diferente a la indígena.

²² Ossado, “Medicina...”, 1992, pp. 573.

²³ Ossado, *El libro del Judío o Medicina doméstica*, 1979, p. 72,

²⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 428. *Ricinus communis*, es originaria de África, L., Aguilar, A., *Plantas medicinales del herbario del IMSS*, p. 76. A partir de esta planta se elabora el famoso aceite de ricino. En algunas comunidades de la península de Yucatán se reconocen sus propiedades purgantes. El ácido ricinoleico aumenta la liberación de lipasa pancreática y estimula los movimientos peristálticos del intestino, Germosén, R., *Farmacopea caribeña*, p. 281.

²⁵ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1936, p. 127.

²⁶ *S. nigrum* es originario de África, Zeven, Wet., de, *Dictionary of cultivated plants and their regions of diversity*, p.146. Ambas con propiedades medicinales corroboradas. Las dos especies, casi iguales entre sí, presentan actividad antimicótica-antibacteriana, una de ellas es desinflamatoria, otra hemolítica, y en la actualidad se reconoce su utilidad para deshacer “tumores,” herbario del CICY.

²⁷ Inflamación cutánea superficial acompañada con fiebre. Infección bacteriana por insuficiencia circulatoria y enrojecimiento, Dra. Aidé Bañuelos, *com. pers.*

²⁸ Ramírez, *Ramillete...* 1785, pp. 21, 29, 30, 54, 61-62, 64.

Fauna curativa

En documentos de principios del periodo colonial y en el *Ritual de los Bacabes* es poco frecuente la recomendación de remedios animales o sus productos, y son principalmente insectos. También es escasa la fauna en los *Chilam Balam de Maní y Tekax*, en cambio en el *Nah* y el *Kaua* son abundantes, aun cuando se prefieren pequeñas especies yucatecas silvestres y prácticamente todos estos tratamientos requieren la aplicación de plantas medicinales de manera complementaria.

El médico del *Ritual* pide para curar un *tancas* que la cochinilla de color amarillo “le tienda su provecho” (*tazah u uay*) a su paciente al beberlo después de haber sido remojada en agua junto con algunas yerbas.²⁹ Landa, por su parte, menciona un gusano colorado medicinal muy socorrido en la Colonia, pues lo encontramos en varias fuentes para preparar un ungüento amarillo, por ejemplo, para hinchazones y llagas. Además de grasa de las fragatas para miembros inmóviles por heridas.³⁰

En los diccionarios se sugiere la aplicación de hilos o mechas de algodón posiblemente impregnados de avispa o su avispero molidos, para aplicar en las llagas³¹ y un “cigarrón sin alas” llamado *ix kochol*, “molido y bebido para solucionar el problema de la orina retenida.”³²



La ceniza del ala de zopilote era considerada como medicinal para curar la tiña. Dibujo de Cornelio Castillo, tomado de Chávez, M., *Dzibilchaltún, Flora y fauna*, p.72.

En los libros *Chilam Balam* se registran recomendaciones para untar sangre de iguano en verrugas,³³ tarántulas y huesos de cangrejo quemados para dolores de estómago y tuberculosis,³⁴ y

²⁹ *Ritual de los...*,1987, pp. 290.

³⁰ “[...] y sirve de óleo para pintar los vasos y hace fuerte la pintura,” Landa, *Relación de las...*,1936, pp.123,125,135. *Llaveria axin*,Ciudad Real, *Calepino de...*(1995), p. 561. *Bocabulario de maya than*, 1993, p. 378. Pérez, *Recetarios de...*,1996, pp.174, 176, 181, 187, 227.

³¹ En los Libros de Mena y Sotuta ambos elementos se recomiendan para la tiña y la erupción de la piel llamada piquete de avispa, Roys, R., *Ethnobotany of the maya*, pp. 175, 179. *Bocabulario...*, 1993, p. 467.

³² Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, p. 428.

³³ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 5,6,14.

jugo de alacranes para diarrea.³⁵ Además se presentan elementos curativos animales que irradian sus virtudes por contagio, como el consumo de serpientes para curar la “sangre mala,” e ictericia. Para la fatiga se marcan en específico las virtudes de la *Ahau Can* o cascabel, posiblemente para transmitirle al enfermo el poder del animal [símbolo de la fuerza vital del universo], pues se dice que “su grasa va al tuétano de los huesos (*tu dzuu bacef*).”³⁶ Para el dolor de bazo, por su parte, se sugiere poner encima el mismo órgano de un perro, calentado [que por sí mismo se pensaba era “caliente”]. El tratamiento se hacía al atardecer hasta que viniera de nuevo la luz, como si se temiera que empeorara el mal, al parecer concebido como enfriamiento del bazo, por no contar con la aportación solar y se trataba de recuperar con el “calor” y las propiedades benéficas de otro sano.³⁷

Encontramos ejemplos simpáticos que implican el combate de la enfermedad con los causantes, con similares, o elementos que comparten entre el padecimiento y la cura alguna característica en común. Por ejemplo, en los *Recetarios de indios* para la “tiña de zopilote” en el cuello, parecida a la escamosa apariencia de la cabeza de estos pájaros, se recomienda espolvorear la ceniza de su ala,³⁸ o la aplicación del caldo de avispa contra la picadura de ese mismo animal en el *Cuaderno de medicinas*.³⁹ Otros ejemplos de acción simpática aparecen en el alivio del azote del “aire de guacamaya” (*hatz ne mo ik*) cuando el ojo se pone rojo, pues se recomienda curarlo con una bebida que incluye las plumas chamuscadas y pulverizadas del mismo pájaro-epifanía de la deidad maya causante del padecimiento. También las enfermedades originadas bajo el influjo de ciertas constelaciones implican remedios correspondientes al signo con el que se les representa. Así el mal en el corazón adquirido ante la presencia de Cáncer, para los españoles simbolizado con un cangrejo y reinterpretado por los mayas frecuentemente como una tarántula, tiene como receta una bebida preparada con una araña-hormiga [?] molida, o con las cenizas de una araña-tarántula chamuscada y la “concha” de un cangrejo. O bien, para el mal de la “sangre escorpión-serpiente” se requiere machacar un ciempiés y un árbol con el mismo nombre (*sinan ché*) para untar en el enfermo.⁴⁰

³⁴ Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 87-96.

³⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p. 54.

³⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 269. La serpiente como símbolo de fuerza o energía vital del cosmos, De la Garza, M., “Maya goods,” en: Schmidt, P., De la Garza, M., Nalda, E. (eds.), *Maya*, p. 213.

³⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 407, 412-413, 164-165, 354, 425.

³⁸ Pérez, *Recetarios...*, 1996, p. 218.

³⁹ Heredia, C., *Cuaderno de Medicinas de las yerbas de Provincia*, pp.26, 32, 36.

⁴⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 407, 412-413, 164-165, 354, 425.

El *Chilam Balam Maní y Tekax* registran productos de fauna introducida a América, como del caballo, el toro y la gallina. En el *Kaua* y el *Ixil* se sugieren grasas, copros y secreciones de estos animales domésticos o de corral, y son particularmente abundantes en el *Ramillete de flores de la medicina* del español Ramírez. Así encontramos tratamientos para combatir la diarrea con una bebida medicinal preparada con sebo de macho y excremento de perro quemado. Para las calenturas en la noche leche de vaca negra con azúcar,⁴¹ para el paño en la cara, untos de grasa de gallina y sangre tibia de caballo con vino blanco,⁴² así como cerilla de burro en la nariz para inducir el sueño, aunque se recomienda quitar el parche al poco tiempo, porque si no, “da modorra peor que el opio.”⁴³

Todo lo necesario para un caldero de brujas europeas era recomendado en los textos en español, como en el *Libro de medicinas*, que indica dentro de sus ingredientes: pelos de tigre, de cabras, uñas de asno, tuétano de ternera, verga de buey, hiel, untos de sangre de paloma de Castilla, leche de cabras negras, una gallina vieja, negra, sangre de gallo, y hasta ¡carne podrida! para las heridas.⁴⁴

A veces los remedios varían de acuerdo al sexo del paciente. En el *Kaua*, por ejemplo, para las mujeres que no podían orinar por tener “piedra” se les daba punta de puerco espín macho y de hembra para los hombres, y para la saliva hinchada (?), se recomendaba comer un ratón asado hembra si era mujer y su correspondiente si era hombre.⁴⁵ Mientras que en el *Ramillete de Flores de la Medicina* se recomienda para la “alferecía infantil” o epilepsia.⁴⁶ “Tomar un gatito que mame, ahogarlo, sacarle la hiel, y en una cuchara con agua ponerle cuatro gotas, pero advierte que al niño se da macho, y a la niña hembra.”⁴⁷

Los *Recetarios de indios* por su parte, indican para el vómito con sangre, entre otros ingredientes que incluyen excremento fresco de caballo y perro, dar dos chiles si es hombre, y si es

⁴¹ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 5-6 y14.

⁴² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 236, 387, 404-405, 418, 420,-421, 424.

⁴³ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 11, 22, 76.

⁴⁴ *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán*, 1751, p.13.

⁴⁵ Bricker y Miram, *op.cit.* pp. 367, 421-422.

⁴⁶ “La primera especie de enfermedad convulsiva...lesión y perturbación de las acciones animales de todo el cuerpo o en alguna de sus partes con varios accidentes como son apretar y rechinar los dientes, echar espumajos por la boca y ordinariamente con contracción del dedo pulgar, *Diccionario de autoridades*, I, p.198.

⁴⁷ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 6.

mujer tres,⁴⁸ este último posiblemente por las tres piedras del fogón, del fuego, relacionados con la mujer.

Resinas y el paulatino incremento en el uso de minerales

El empleo de minerales también es poco frecuente en la documentación del siglo XVI, en el *Ritual de los Bacabes*, el *Ixil*, los *Recetarios de indios* y en el *Calepino de Motul*, salvo la incorporación de sal y cal.⁴⁹ Ambas se sugieren varias veces en los preparados botánicos, por ejemplo, al incluirlos en las hojas de varias plantas para los “dolores nocturnos” (*kak akab tok*), fuego “que sale en los brazos y luego en las piernas, cada vez que se pone el sol con ardores [...]” y para erupciones en el miembro masculino.⁵⁰ Así como tostar las hojas de *koch* y *telel ku* con cal para aliviar un mal de los huesos (sin especificar cuál), aplicado de manera externa, al parecer en cataplasmas, cada vez que se ponga al sol, cada vez que amanezca, hasta que por fin se acaba con la afección, posiblemente por asociar ambos minerales blancos con los huesos como remedios simpáticos. Recetas en las que cabe resaltar la asociación de la cal y la sal con el sol.⁵¹

Las piedras también eran recomendadas en la elaboración de varios remedios, por ejemplo el *Kaua* indica para aliviar el azote de viento *tamcaz* (*hadz yk tamcaz*) cuatro piedras, quizá por el “calor” solar o *kinam* que albergan, para freírlas entre las hierbas medicinales, después agregarles agua y tomar un baño con ella.⁵²

En los *Chilam Balam* se mencionan también metales como el oro, plata, cobre, hierro y plomo.⁵³ En el primero se registran ya productos químicos, algunos derivados de los anteriores elementos, y son abundantes en la documentación en español, principalmente en dos de los “Libros del judío,” mismos que recomiendan acudir a las boticas para surtirse de ellos. Así se indica el

⁴⁸ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 199.

⁴⁹ Con propiedades secantes, capaces también de cambiar el ph de heridas o afecciones cutáneas para inhibir el desarrollo de vida nociva en las mismas, y con características hasta quemantes en el segundo caso.

⁵⁰ *Ritual de los...*, 1987, pp. 427, 431,434. *Kak akab tok*, ¿Fuego de la noche del pedernal?, Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 52, 724.

⁵¹ ¿Por el intenso reflejo del astro rey sobre estos compuestos, el ardor como fuego que se siente al aplicarlo en las heridas, o por el calor que desprende la cal al fraguar con el agua?

⁵² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 369, 270. Nah, J., Nah, S., *Manuscritos de...*,1981, pp. 31, 33.

⁵³ Al parecer estos minerales fueron empleados en Mesoamérica más bien como ornamentos o herramientas antes de la llegada de los españoles, quienes los explotaron y comercializaron a gran escala en varias zonas con yacimientos, fuera de la península de Yucatán. El plomo fue escasamente usado y el hierro poco conocido, a través de meteoritos, Barghalló, M., *La química inorgánica y los beneficios de los metales en el México prehispánico y colonial*, omega@ilce.edu.mx.

bicarbonato de soda (sodio) para la indigestión, pues se dice que “purga los malos humores, particularmente del hígado,” y el nitrato de potasa para aliviar a la persona que no pueda orinar.⁵⁴

Encontramos en estos textos el albayalde (carbonato de plomo) para la “fiebre de lombrices” con evacuaciones sangrientas, y se sugiere incorporar metales a los alimentos, por ejemplo al hervir lentejas en vasijas de hierro, o al moler semillas de cacao y de *kanlol* sobre una moneda de plata (tomín) antes de consumirlas, al parecer, con la intención de impregnar el metal o quizá su óxido en las mismas.⁵⁵ Se muestra la utilidad de frotar las verrugas con un anillo de oro,⁵⁶ o el quemar al rojo vivo acero (aleación de hierro con carbono) para luego enfriarlo en vino y beber cuando se padece de “hinchazones de estómago.” También era bastante socorrida la sal de alumbre, por ejemplo para espolvorear sobre las llagas antiguas con el fin de secarlas, al igual que el azufre en las viruelas, y se registra el cardenio (cardenillo),⁵⁷ que podría referir al preparado de cal con añil que hacían los mayas, o al carbonato de cobre conocido por los españoles.

El *Ramillete de Flores* indica la sal de amoniaco para las verrugas, y recomienda la famosa piedra imán y limadura de acero en miel para untar sobre la quebradura o hernia, así como la orina de niño con el mismo producto apícola, hervidas en vasija de cobre para aplicar en las cataratas.⁵⁸ En el *Libro de medicinas* se sugieren las mágicas piedras para detener las hemorragias, además de las virtudes de resinas como liquidámbar, trementina de abeto y el bálsamo, como emolientes para tejidos irritados o inflamados, además de la incorporación de bronce (aleación de cobre y estaño) al restregar una campana con algodón y ponerlo en las llagas con “cáncer.”⁵⁹

Vino, vinagre y huevo: famosos remedios españoles

Estos tres elementos son citados frecuentemente en los libros *Chilam Balam de Kaua*, *Ixil*, y en el *Libro de medicinas*, en conjunto con la herbolaria local, y en diferentes modalidades de preparado y aplicación: cocido, crudo, batido, entero, la clara, la yema, comido o untado. Principalmente la última fuente los recomienda para males diversos.

De acuerdo al famoso *Tratado breve de medicina* de Farfán de gran circulación en la Nueva España, donde abundan sus recomendaciones, el vinagre quita el “calor” del cuerpo porque es frío y

⁵⁴ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 6, 40.

⁵⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp.40,48, 52, 54.

⁵⁶ *Chilam Balam de Ixil*, p. 6.

⁵⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 9, 11, 419.

⁵⁸ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 9, 17, 13, 15, 19, 22, 64, 67.

⁵⁹ *Libro de medicinas...*, 1751, pp. 4-6, 16.

seco y el vino tiene la particularidad de quemar el alimento.⁶⁰ La yema de huevo, por su parte, se hizo famosa para el tratamiento de las heridas y para detener las hemorragias, junto con los vendajes, con el fin de sustituir el terrible cauterio con agua hirviendo y los hierros candentes medievales.⁶¹ A pesar de que en el *Chilam Balam de Maní* y en el de *Tekax* se sigue recomendando el quemado con metal candente.⁶²

El *Ritual de los Bacabes* sugiere la unción de clara de huevo para las llagas y quemaduras,⁶³ mientras que en el *Chilam Balam de Ixil* este producto es citado constantemente, por ejemplo para la hemorragia se sugiere moler la corteza de *chacah* con su clara para aplicar con unguento amarillo, posiblemente el gusano *nin* mencionado líneas arriba.⁶⁴ Para las llagas el *Kaua* indica untarlas con un zopilote con aceite, vinagre y harina, y para el dolor mordiente de ojos se dice que es bueno lavar con vino o aplicar yema de huevo.⁶⁵ Dentro de los escasos ejemplos del *Nah* encontramos la aplicación de huevos fritos y tibios, untados detrás de los testículos hinchados.⁶⁶

Los *Recetarios de indios* sugieren para el dolor de barriga con gases la pepita (semilla) de *puutkaan*,⁶⁷ tomada con vino para desinflamarla⁶⁸ y el *Libro de medicinas* recomienda curar hemorragias internas al beber el zumo de la hierbabuena en vinagre, así como untar clara de huevo alrededor de la zona afectada,⁶⁹ mientras que el recetario de Ramírez indica un poco de cabello molido y tostado de la paciente para dar a beber con un poco de vino y aliviar la “sangre lluvia,” o hemorragia en mujeres.⁷⁰

En los “Libro del judío” se menciona el vino para la elaboración de diferentes remedios de botica, además de otras preparaciones alcohólicas como la Ginebra Campana “legítima de Holanda” destilada con la resina de guayacán, para la gonorrea.⁷¹

⁶⁰ Farfán, A., *Tractado breve de medicina*, 1944, pp. 3, 10 y 17.

⁶¹ Médicos españoles usaban vino para sanar las heridas por recomendaciones de Hipócrates, García, A., *Historia de la medicina*, p.174.

⁶² Pérez, *Códice...*, 1949, pp.3, 19, 25 y 30. Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, p.18.

⁶³ *Ritual de los...*, 1987, p. 380

⁶⁴ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 8, 11, 14, 15.

⁶⁵ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 236, 418, 420, 387, 404-405.

⁶⁶ Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, pp. 42-43.

⁶⁷ *Lepidium virginicum* L., Crucífera, Durán, *op.cit.* p. 74.

⁶⁸ Pérez, *Recetarios...*, 1996, pp. 197, 207.

⁶⁹ *Libro de medicinas...*, 1751, pp.2, 5.

⁷⁰ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp.19, 23,28-29, 31,53, 72.

⁷¹ Ossado, *El libro...*,1983, pp. 14, 49, A., 54, Ossado, “Medicina...”,1992, p. 597.

Aplicación medicinal de excrecencias y secreciones humanas

En los *Chilam Balam de Tekax, Nah* y principalmente en el *Cuaderno de curaciones* se recomiendan con frecuencia las excrecencias y secreciones humanas, y son comunes en el *Kaua e Ixil*. Dentro de los desechos, la favorita en los *Chilam Balam* es la orina. En varios casos se prefería la de seres humanos “puros” que no hubieran tenido contacto sexual previo, como lavar al enfermo con urea de una virgen para aliviar la hinchazón de la garganta (*ya calil laparon*). Para el dolor en el bazo se indica remojar trapos en orines de niño, específicamente de tres años y ponerlo sobre el bazo,⁷² además de cerilla con el jugo de ciertas plantas para aplicar sobre las cataratas de los ojos,⁷³ mientras que las hemorragias se dice que se detienen con la mezcla de saliva y la planta del este llamada “el azote que cuaja” (*xhatz u lak u kaba*), machacada y untada sobre el área. También la leche materna era frecuentemente mencionada, por ejemplo para sacar al feto muerto, la mujer debía beberla mezclada con aceite.⁷⁴

Los *Recetarios de indios* registran el lavado de llagas con orina de niño,⁷⁵ mientras que en los “Libros del judío” la jícama molida en orines con un grano de sal es buena para la sarna, pero se especifica que tienen que ser de una persona sana.⁷⁶ En el *Cuaderno de curaciones*, por su parte, es frecuente el excremento de hombre y orines para diferentes tipos de llagas,⁷⁷ mientras que Ramírez, recomienda la sangre menstrual deshecha en vinagre para curar la “erisipela” o para aplicar directamente sobre el sarampión y la gota. Dice que el “estírcol” de humano fresco es bueno para las heridas porque “las suelda y libra de corrupción,” así como el cocimiento de orines con sal y *chamico* (toloache) para la hidropesía, aplicado como emplasto.⁷⁸

Surge la duda si en particular los excrementos humanos y la sangre menstrual eran empleados en realidad por los indígenas como remedios medicinales (esta última considerada por ellos como sangre impura) puesto que estas recomendaciones no aparecen en los textos del siglo XVI, y más bien se incorporan a la documentación en castellano, o se les encuentra mezcladas con otras sugerencias y elementos con gran influencia europea. De no haber estado acostumbrados a la

⁷² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 345, 206. *Chilam Balam de Ixil*, pp. 8, 12.

⁷³ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p. 38.

⁷⁴ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 391, 425.

⁷⁵ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 15, 187, 205.

⁷⁶ Ossado, *El libro...*, 1983, p. 6, Ossado, “Medicina...”, 1992, p.598.

⁷⁷ Los desechos humanos eran y son usados por los indígenas actuales de México. La materia fecal se recomienda en el colonial *Código Badiano*, sobre todo el orín, López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, p.193.

⁷⁸ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 19, 23,28-29, 31,53, 72.

aplicación de los mismos, la inclusión de ambos productos humanos podría haber sido una de las razones para que la mayoría de los mayas coloniales hubieran huido de las terapias españolas, y se negaran a entrar en un hospital, como veremos más adelante.

La purga y el sangrado

Hemos visto que el sangrado indígena tenía una importante carga ritual, como acto de penitencia y sacrificio en toda la región maya. Por lo general el líquido vital se sacaba de las orejas, la lengua, el brazo y el pene.⁷⁹ La extracción se llevaba a cabo con el fin de ofrendar a los dioses el dolor físico, retribuirles los dones otorgados y proveerlos de sangre, alimento vital por excelencia para que continuaran con sus labores para mantener el funcionamiento del universo. Esto enaltecía al hombre pues con ello contribuía a la regeneración universal, se purificaban las faltas, y ayudaba a establecer un vínculo de comunicación con las deidades para pedirles que escucharan sus plegarias;⁸⁰ pero en documentos como el *Ritual de los Bacabes* la manera de expresar el sangrado a veces no parece incluir la acción de ofrecer sangre a las deidades, y tiene otro objetivo, aun cuando esto no implica que no se realizara también el autosacrificio de manera complementaria, quizá previa al otro sangrado, como explicaremos a continuación.

Los mayas utilizaron para sus sangrías espinas de plantas, de animales picos de aves, o cualquier instrumento punzante de la naturaleza, al igual que lo hacen en la actualidad.⁸¹ En varias ocasiones se habla en el libro de conjuros del sangrado con espinas de henequén en específico, como en el caso de la recomendación para el alivio de un *tancas*, para lo cual se debía punzar en diferentes partes del cuerpo y decir unas palabras al “Espíritu del Viento Blanco” (Sacal Ik Yikal) para que éste saliera del cuerpo:

[...] habrán de tomarse las espinas del henequén, de las que están en el suelo, enterradas.⁸² Luego se sangrará (*tokoc*) con cuatro de ellas debajo de las comisuras de los labios. Lo mismo se hará en los huesos de las espaldas se le introducirán (*lukul*) en las caderas, se le introducirán en el vientre, se le introducirán en la punta de los pies [...].⁸³

⁷⁹ Thompson, E., *Historia y religión de los mayas*, p. 221.

⁸⁰ Nájera, M., *El don de la sangre*, pp. 35, 61 y 63.

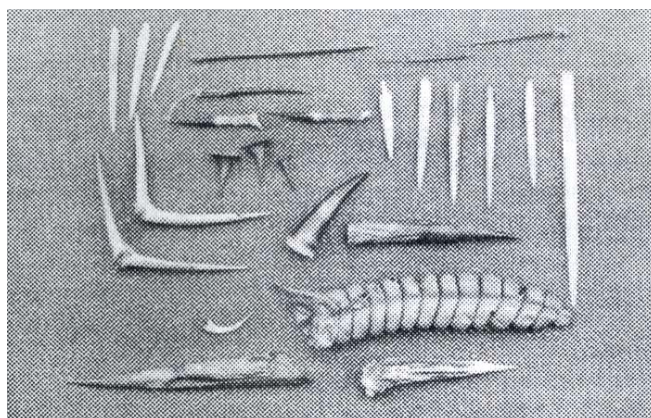
⁸¹ García, H., et al., *Medicina maya tradicional, confrontación con el sistema conceptual chino*, pp. 147-149.

⁸² Posiblemente las que han caído a la tierra y con ello han adquirido la influencia ctónica.

⁸³ *Ritual de los...*, 1987, p. 373. Nótese la importancia del sangrado en la espalda en este tipo de padecimientos, aspecto que ampliaremos en la sección de ventosas.

Cuando se habla de introducir la espina en este párrafo, en realidad se emplea la palabra *lukul*, que significa apartarse, quitarse, librarse⁸⁴ después de haber punzado con el objeto agudo, y también significa librarse o salvarse, probablemente al hacer referencia a la salida de la entidad maligna causante de la enfermedad, que huye por la abertura causada por la espina junto con la sangre. Intruso que es preciso apartar para iniciar la recuperación del enfermo. Algo similar ocurre en la actualidad, pues médicos mayas punzan al paciente para que salgan los “malos vientos” por los orificios.⁸⁵

La mención de la espina de henequén como favorita del terapeuta del *Ritual de los Bacabes*, probablemente se debe a la conocida relación de esta planta con Itzam Na,⁸⁶ tantas veces mencionado a lo largo del libro de encantamientos. Encontramos así unas líneas que dicen: “[...] trozo de caña de henequén, punta del cuerpo [¿de Itzam Na?]. Aquí se te introdujo en la sangre y se te dijo fue tu vigor (*muk*).”⁸⁷ En donde pareciera que la espina del henequén fuera una de las manifestaciones de la deidad. Así posiblemente se expresa el sangrado con una función doble, como liberador de males y a su vez como ofrenda a la divinidad para lograr la curación del paciente.



Herramientas para punzar al enfermo empleadas por especialistas actuales de la península de Yucatán con numerosos elementos vegetales y animales. Tomado de García, H., *et al.*, *Medicina maya tradicional, confrontación con el sistema conceptual chino*, p.124.

Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán* y el encomendero Martín Sánchez en las “Relaciones de Dzidzantún,” decían que los mayas se sangraban en la parte donde le dolía al enfermo, mientras que las de Titzal y Tixtial mencionan que para las gripes y calenturas ellos “[...]”

⁸⁴ Ciudad Real, *Calepino maya de Motul*, 2001, p. 370.

⁸⁵ Comentarios del médico Juan Bautista, curandero de Yaxcaba, Agosto del 2001.

⁸⁶ Quien les brindó a los mayas el conocimiento para el aprovechamiento de su fibra, Duch, J., Antochiw, M. (coord.), *Yucatán en el tiempo*, III, p.230.

⁸⁷ *Ritual de los...*, 1987, p. 413.

no se saben curar sino con sangrías de brazos, y a los que les duele la cabeza les sangran junto a la sien, y ésta es la causa de que se mueran.”⁸⁸

Encontramos en la documentación en maya dos tipos principales de punciones: *hupah*, encajar y *tok*,⁸⁹ sangrar, que también significa pedernal, en una posible asociación de las finas flechas de este material con las que se realizaban algunos sangrados.⁹⁰ Curanderos de Yucatán y Campeche hacen punciones similares a las de la acupuntura china, llamadas del mismo modo. Éstas se hacen con espinas de plantas y animales. La primera es la punción de la piel en un punto unas tres veces de manera subcutánea. Se levanta un pliegue con movimientos de golpeteo y extracción rápida al penetrar la espina o aguja un centímetro aproximadamente. Otra forma de *hup* puede hacerse con elementos menos filosos, al golpear la piel varias veces hasta enrojecerla sin atravesarla. *Tok* es parecido a *hup*, pero con ésta sí se sangra al producir una herida o desgarramiento con espinas estriadas de peces. En general *tok* se emplea para curar males producidos por “exceso de sangre” y “viento” y *hup* para “mover la sangre y el aire estancados,” en aproximadamente cincuenta puntos diferentes del cuerpo.⁹¹



Sangría del enfermo con espina de henequén, tomado de García, H., *op.cit.*, p. 126.

En el *Chilam Balam de K'aua* hay otro sangrado que se realiza al sajar la piel (*xof*), al cortar de un tajo para aliviar la imposibilidad de orinar en un hombre. Se debe cortar la base del cuello para después remojar un paño rápidamente con su sangre y amarrarlo en los testículos (*xotol u cal tu chun u uai kohane cach'abac hunppel paño cacici ch'ul zabac tu zabal yetel kikloe capak kaxac tu*

⁸⁸ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 49. *Relaciones histórico...*, 1983, I, pp. 238, 286-287, 414. Romadizo, destemplanza de la cabeza que ocasiona fluxión de la reuma, especialmente por las narices, *Diccionario de autoridades*, III, p. 634.

⁸⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 340, 724.

⁹⁰ Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p.805.

⁹¹ García, *et al.*, *Medicina maya...*, pp. 147-149.

yeel u ton) [¿Como si se tratara de revivificar, de contagiar la parte afectada con la sangre de una zona del cuerpo vinculada estrechamente con la fuerza y el poder?]. En este mismo documento se recomienda que si alguien se sangra no debe dormir, pues si lo hace mientras se realiza, su alma se irá, será atrapada durante el sueño (*lic bin u hokol u pixan ychil u uenel*).⁹² Posiblemente porque la característica salida de la entidad anímica durante este periodo, aunada a la apertura del cuerpo, podría facilitar que fuera robada la esencia vital del hombre por seres que se encuentran a la caza de las mismas, o que ella misma deseara liberarse del cuerpo.

Los *Recetarios de indios* indican que para un tipo de “viruela,” cuando arden la mano y el pie, es necesario aplicar una sangría nocturna, además de lavar con *pomolché*, hojas de tomate y de *beeb*. También en este documento, al igual que en otros, encontramos que los problemas de encías y muelas tenían como tratamiento frecuente la punción de las primeras. Por ejemplo, se sugiere para el dolor de dientes que “se tome el pico o la lengua de *xkolomte* o pájaro carpintero, y se den algunas pinchadas para que sangre la raíz del diente [...]”.⁹³ Para este tipo de males bucales era común la aplicación de fuego junto con la punción, como veremos en el siguiente segmento.

Antonio Margil comenta en 1704, que en la provincia quiché de Suchitepéquez, Guatemala, los médicos llamados *ah cunes* abrían con lancetas “[...] inhumanas aberturas en brazos, en cabeza y espaldas: a donde estaba el achaque,” posiblemente con el objetivo de drenar tumoraciones infectadas, y sangrar, como lo hacían los tzeltales del siglo XVI.⁹⁴

En cuanto a la purga, la documentación colonial registra algunas plantas nativas que fueron empleadas para realizarla (*halab dzac*).⁹⁵ Dentro de ellas se encuentra la planta *kantunbub*, así como el fruto del *ppih*,⁹⁶ la *cheliz ku* o berenjenilla⁹⁷ y la raíz de *kalabche*, “buena para sacar el “frío,” de acuerdo con Ciudad Real.⁹⁸

⁹² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 1, 7, 17, 67, 104.

⁹³ Pérez, *Recetarios de...*,1996, pp.174, 80.

⁹⁴ Dupiech-Cavalieri, D., Ruz, M. H., “La deidad fingida, Antonio Margil y la religiosidad quiche de 1704,” en: *Estudios de Cultura Maya*, XVIII, p.232.

⁹⁵ *Bocabulario de...*,1993, p. 546.

⁹⁶ Ciudad Real, *Calepino...*,1995, pp. 391, 665. *Ix kantunbub, kantunbub*, “[...] purga el estómago y hace otros efectos de gran virtud,” “Relación de Motul,” en *Relaciones histórico...*,1983, I, p. 273. *Ppih, Jatropha curcas* L. Las partes aéreas de esta planta tienen componentes químicos que atacan a la salmonella, y su savia a *Ascaris lumbricoides*, pero la semilla es altamente tóxica y peligrosa, por lo que su consumo debe haber sido en muy pequeñas dosis (Base de datos NAPRALERT) Produce vómito, dolor abdominal y diarrea, Márquez, C., *et al.*, *Plantas medicinales de México* II, p. 127.

⁹⁷ *Bocabulario de...*, 1993, p. 142.

⁹⁸ Pérez, *Recetarios...*,1996, pp. 176-177, 197.

En varias de las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán*, como en la de Valladolid, se apunta que los mayas consumían la bebida sagrada *balche'*, preparada con la fermentación de la corteza de este árbol, miel y agua para purgarse de parásitos y mantenerse sanos, pero como recordaremos, su ingestión fue prohibida por las autoridades españolas por su asociación con los rituales paganos: “[...] este vino dicen [los mayas] les causaba sanidad porque con él se purgaban los cuerpos y lanzaban por la boca muchas lombrices; criábanse robustos y los viejos vivían mucho tiempo frescos [...]”.⁹⁹

En la “Relación de Tahdziu” se manifiesta también la creencia popular en la disminución en la salud y la longevidad indígena en el siglo XVI, atribuida a la prohibición de esta bebida sagrada, cuyo autor también decía que los purgaba:

Vivían antiguamente más sanos que ahora y llegaban a ser más viejos que ahora, y es cosa entre ellos platicada y experimentada ser causa de ellos el vino de que entonces usaban, llamado *baache* [*balche*], con el cual se purgaban, y el día de hoy no se les permite beber de él, y así les parece que la falta de salud les procede de la privación de este vino.¹⁰⁰

Efectivamente, la importante bebida parecer haber sido un medio de limpieza del hombre, pero posiblemente más que haber sido valorada como purga, como asientan los cronistas españoles, era ingerida para facilitar la comunicación de los indígenas con las deidades prohibidas, a la vez que era una atractiva ofrenda para las mismas. Lo cual, bajo la perspectiva nativa debe haber contribuido a fortalecer su salud.

Su consumo fue tan relevante que continuó siendo utilizado por los mayas de manera subterránea con sus connotaciones rituales durante todo el periodo colonial, pese a las restricciones impuestas por las autoridades, alimentado por el comercio ilegal de la corteza con la que se preparaba,¹⁰¹ como veremos más adelante.

En general la purga pareciera haber sido un medio terapéutico al cual recurrían los mayas para ciertos padecimientos, pero no tan importante como lo fue para los europeos quienes, como mencionamos anteriormente, veían en ésta y la sangría los pilares de la salud bajo las ideas

⁹⁹ “*Relaciones Histórico...*”, 1983, II, p. 39. Desparasitación que no ha sido ratificada dentro de las propiedades del árbol *balche'*, en estudios de laboratorio. Varias especies del género *Lonchocarpus* se utilizan para elaborar la bebida, como *L. longystilus* y *L. violaceus*, pero no hay datos que las avalen como antihelmíntico o desparasitante, sino únicamente como antibacterial y antimicótico de acuerdo a la base de datos NAPRALERT para numerosas especies de *Lonchocarpus*. Los estudios realizados en el CICY no han arrojado más información hasta ahora, Dr. Sergio Peraza, jefe del departamento de Bioquímica, *com.pers.*

¹⁰⁰ *Relaciones histórico...*, 1983, I, p.390.

¹⁰¹ Chuchiak, J., “Its their drinking that hinders them”: *Balché*, and the use of ritual intoxicants among the colonial yucatec maya, 1550-1780,” en: *Estudios de Cultura Maya XXIV*, p. 148.

humorales, pues no es muy frecuente su mención fuera de las copias de famosos textos médicos del viejo continente incluidos en los *Chilam Balam de Maní, Kaua y Tekax*;¹⁰² así como en los “Libros del judío,” en castellano.¹⁰³

Recordaremos que de acuerdo con las teorías médicas europeas la enfermedad significaba que había algún exceso, disminución o defecto de uno de los humores con sus respectivas cualidades, y cuando esto ocurría había que solucionar el desequilibrio al sacar del cuerpo los que estuvieran en malas condiciones. Un texto médico muy empleado en la Nueva España, elaborado en 1535 por Alonso López explica que para corregir estas anomalías eran necesarias las sangrías y las purgas, y que para cada padecimiento se debían herir venas específicas, con métodos, instrumentos, tiempos del año y horas del día particulares para cada caso.¹⁰⁴

En los libros *Chilam Balam* se confirma lo anterior, pues se decía que eran “varios los días en que se podía purgar, sangrar y el especialista tenía que averiguar si era buena la fecha.” Antes de aplicar cualquier terapia se recomendaba observar las tendencias buenas y malas que marcaba el calendario europeo, y averiguar cuales serían las influencias de los astros en el cuerpo del paciente de acuerdo a su nacimiento y sus tendencias.¹⁰⁵

En el “Libro de curaciones” del *Nah* solamente se recomiendan la purga y el sangrado en dos ocasiones, y muy someramente, mientras que el *Tekax* contiene numerosas especificaciones para hacerlo y presenta un cuadro en donde se señalan los meses sugeridos, y aquellos en los que no. Información que se presenta en dos apartados diferentes que se sintetizan en la tabla 1. El texto muestra las venas a sangrar de acuerdo a la influencia zodiacal del año, y se enfatiza el cuidado que había de tenerse para no realizarlo en varios puntos al mismo tiempo, además de indicar cuáles sangrados se debían realizar para males específicos.¹⁰⁶ Los *de Maní* y *Kaua*, por su parte, también indican las influencias de los signos y las venas a abrir (esquema 1). Como vemos, los meses para sangrar o purgar derivan del influjo del signo zodiacal, es decir, de las fuerzas que las constelaciones imprimían en el cuerpo del hombre.

¹⁰² De este interés podría provenir el énfasis en las propiedades purgantes del *balche'* por parte de los españoles.

¹⁰³ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 51, Ossado, “Medicina...”, 1992, pp. 576.

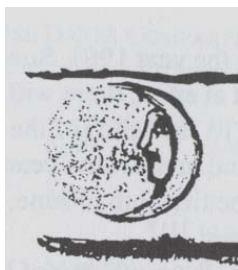
¹⁰⁴ La sangre, semejante al aire, era “caliente” y “húmeda,” la flema como el agua, era “fría” y húmeda, la cólera como el fuego, era “caliente” y “seca,” y la tierra era “fría” y “seca,” López, A., *Suma y recopilación de cirugía, con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, pp. 96-97, 99-100. Cirujano y enfermero del Hospital de San Joseph de los Indios de la ciudad de México, Antochiw, M., *Los santos y las enfermedades de nuestros abuelos*, p.9.

¹⁰⁵ Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 17, 81.

¹⁰⁶ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 24, 26, 40, 43, 54.

Médicos de la Nueva España como el renombrado Francisco Bravo, recomendaban la técnica árabe del sangrado distal para sacar los humores malos en enfermedades graves, es decir, sangrar en las partes más lejanas al sitio afectado para evitar que éstos se acumularan en la zona enferma, y criticaba la técnica griega de corte cerca de la zona con problemas [tal como lo hacían los mayas]. López Hinojosa, ayudante de Francisco Hernández en las prácticas del Hospital Real de Naturales, recomendaba tomar en cuenta la influencia de la luna, puesto que ésta afectaba el flujo y reflujo de los líquidos corporales y de ciertos órganos, de tal manera que algunos padecimientos no podían ser curados, o al revés, en ocasiones era bueno aprovechar su influjo y la de los otros astros.¹⁰⁷ En el famoso *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España* de Henrico Martínez, se manifiesta la tendencia lunar a transmitir frialdad a los elementos de la tierra, además de señalar que en la luna “concorre en cierta manera la influencia de todos los demás planetas y estrellas. La principal virtud de este planeta y la más evidente es humedecer, y así todas las cosas húmedas le están sujetas y siguen su curso y movimiento [...]”¹⁰⁸ Lo cual nos reafirma la importancia que tenía el máximo astro nocturno también en la vida de los españoles.

El *Kaua* indica que en febrero, bajo Piscis y en la conjunción con la luna, se corre el peligro de que la sangría siente mal al paciente,¹⁰⁹ mientras que el Tekax señala que es bueno curar las heridas con dolor en noviembre, en escorpión, con la luna pequeña,¹¹⁰ posiblemente porque al no encontrarse el astro en todo su potencial, y al no haber iniciado el invierno, se evita la transmisión de excesiva humedad y frialdad a la parte afectada para que se puede secar, pero no queda muy claro.



En los libros *Chilam Balam* se toma en cuenta la presencia lunar para la preparación y la aplicación de los remedios, Fragmento de representación de eclipse de sol, tomado de Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds, Chilam Balam of Kaua*, p. 251.

¹⁰⁷ San Filippo, J., “Los tratamientos hipocrático-galénicos,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, p. 209.

¹⁰⁸ Martínez, H., *Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España*, p. 96.

¹⁰⁹ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 298, 408.

¹¹⁰ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.21.

Los *Chilam Balam de Maní y Tekax* apuntan que durante abril, bajo el signo de Tauro, no se debe extraer sangre, y se otorgan los horarios para hacerlo, como el dorso de la mano a las 7 en el mes de junio, y en marzo, en medio de la sien, a las nueve para el resfriado (esquema 3). La purga tampoco debía llevarse a cabo en abril, sino hasta mayo, cuando ya hubiera pasado la influencia del toro, pues de no hacerlo tendría dolor en sus órganos sexuales.¹¹¹

En estos mismos *Chilames y en el Kaua* hay secciones que recomiendan puntos del cuerpo a sangrar sin mostrar su asociación con las constelaciones, con los signos del zodiaco europeo (esquemas 3). Estos apartados presentan coincidencias con los otros *Chilam Balam* que contienen algunas instrucciones de extracción bajo los influjos astrales, pero las numerosas diferencias hacen pensar en la posibilidad de que estas copias de textos europeos, contaran nuevamente con aportaciones personales por parte de los amanuenses mayas.

Se presentan también divergencias en las recomendaciones de los libros *Chilam Balam* hasta en un mismo documento, pues recordemos que los *Chilames* presentan añadiduras hechas por diferentes personas en épocas diversas. Así en las recetas del *Maní* se sugiere sangrar en el mes de febrero, mientras que fuera de ellas no, mismo señalamiento para el mes de julio, periodo para el cual más adelante se dice que sí se puede extraer sangre en medio de la cabeza. De esta manera, si alguien consultaba estos textos para aplicar una terapia, la realizaba de acuerdo con la sección que leía, o al manuscrito o impreso que llegaba a sus manos con múltiples variantes.¹¹²

El *Chilam Balam de Ixil* no contiene una sección específica para sangrar, tan sólo dice que es provechoso hacerlo para "limpiar la sangre," aunque no se señala cómo. Se recomienda el sangrado en la mano para hinchazones en los genitales si no funciona un remedio vegetal untado, y "subraya" que en el pie no debe sangrarse, como si el escribano advirtiera sobre un error comúnmente realizado (*ua matan u dzumale ca tocok u kab, ma u tokoc yoc*).¹¹³

¹¹¹ Pérez, *Códice...*, 1949, pp.13-14,79-81. Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, p.17. Posiblemente estas recomendaciones se basaban en las tendencias mencionadas en el famoso arte para sangrar de López Alonso, quien señalaba que: "En marzo, abril y mayo, que es el verano, reina en el cuerpo humano la sangre. En junio, julio y agosto que es el estío, reina la cólera. En septiembre, octubre y noviembre, que es el otoño, reina la melancolía, y en diciembre, enero y febrero, que es invierno, reina[ba] la flema." (López, *Suma y...*, p.97.) Pero no queda muy claro, pues su explicación a través de estas disposiciones resulta contradictoria.

¹¹² Bajo el signo de Acuario no se debía incorporar al cuerpo medicinas, quizá por eso se recomendaban sólo los gargarismos. Únicamente se sugería la sangría en caso de ser necesario, Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 7, 25-27, 39, 87, 88.

¹¹³ *Chilam Balam de Ixil*, p. 36.

Los extranjeros trajeron instrumentos específicos, denominados lancetas, para sangrar diferentes venas,¹¹⁴ por eso dice el *Chilam Balam de Maní* que con la entrada de los españoles “[...] bajó la lanceta para sangrar.” Metáfora que manifiesta más bien con descontento, al asociarlo con la pesada carga que significó el tributo para los indígenas.¹¹⁵

Al parecer los mayas no conocían o hacían caso omiso de las indicaciones europeas mencionadas para la sangría, pues en las *Relaciones histórico geográficas*, como la de Titzal y Tixtual, los españoles critican su manera de hacerlo,¹¹⁶ y debe haber sido mayor su rechazo cuando el significado religioso de la sangría indígena se hacía patente. Además de la clara función que cumplía la apertura de la piel con el sangrado para drenar las zonas infectadas en ambos tipos de terapias: españolas e indígenas, si tomamos en cuenta los conceptos de enfermedad maya y el europeo parece haber habido otra diferencia básica, además de la ritual, que pudo haber marcado objetivos diferentes en ambos sangrados. Como para los nativos la enfermedad hablaba frecuentemente de la introducción de seres malignos, quizá para ellos no era frecuente extraer una gran cantidad de sangre para extirpar el mal del cuerpo, sino pequeñas punciones, o pequeños sangrados en la piel por donde pudieran salir los entes incorpóreos y volátiles que ocasionaban el daño. Posiblemente con su salida, la calidad de la sangre y los demás componentes del individuo retornaban a la normalidad después de un periodo de recuperación y fortalecimiento, en caso de tener éxito. En cambio, la medicina ibérica colonial necesitaba comúnmente de abundante sangrado para quitar el humor en exceso o mal mezclado producido en el propio organismo, lo cual ocasionaba que algunas personas no lo soportaran, se desmayaran y alguno que otro paciente pasara a mejor vida. Como se observa en las quejas de varios campechanos hacia el cirujano español del ejército Juan Castells a finales del siglo XVIII, quien atendía a la población en general en el Hospital Real de Nuestra Señora del Carmen, del presidio del mismo nombre, pues se dice que por recetar muchas sangrías ocasionó la muerte de numerosos enfermos.¹¹⁷

¹¹⁴ Por ejemplo, “tres maneras de lancetas, que se llama hoja de oliva, que es para venas gruesas y descubiertas, otra más delgada que se llama punta de espina, para los brazos gruesos y carnosos. Y la otra, pico de gorrion, que es para hacer las sajas. Aun cuando también emplearan elementos que la naturaleza les ponía a la mano, como “un cañón de ave que no sea muy duro, y hecho como roseta,” López, *Suma y...*, pp. 97, 99 y 101.

¹¹⁵ Pérez, *Códice...*, 1949, p. 217.

¹¹⁶ *Relaciones histórico...*, 1983, I, pp. 286-287.

¹¹⁷ AGN, *Cárceles y Presidios*, vol.8, exp.6, ff.19-29v., en: Rodríguez-Salas, M.L., et al., *Los cirujanos del ejército*, p. 238.

Alonso López hablaba de los pacientes incapaces de resistir las tremendas torturas que recomendaba, por tener ciertas características humorales que los hacían más débiles para resistir las sangrías:

[...] por ser el paciente colérico, y que se suele desmayar con la sangría, en tal caso no conviene hacer fregación en el brazo. [Son significativos y escalofriantes los siguientes párrafos:...]. Meta la roseta dentro de la nariz y refregando las manos como quien tuerce, estando el cañón entre las manos mansamente, y en comenzando a salir la sangre se afloje la ligadura. [O bien], han de hacer esta sangría con posas, que se entiende tapar y destapar muchas veces la vena...¹¹⁸!!

Extracción abundante por lo que se lee, salvo en algunos puntos, como el de la nariz, en donde el mismo médico señalaba, quizá con un poco de decepción: “[...] siempre aquí sale poca sangre.”¹¹⁹

Se suponía que la primera medida terapéutica galeno-hipocrática era tratar de volver al individuo a las funciones normales, de manera natural con una alimentación adecuada y ciertas restricciones, antes que la aplicación de tratamientos severos, porque se pensaba que la naturaleza misma tendería a sanarlo. Se debía ayudar al paciente sin interferir ni dañar y sólo cuando no mejoraba el enfermo se debían aplicar purgas y sangrías.¹²⁰ Indicaciones que parecen haber sido olvidadas por varios médicos de la Nueva España de manera frecuente.

El fuego sagrado (chuh)

En algunas ocasiones el *Ritual de los Bacabes* y el *Chilam Balam de Kaua* sugieren sangrar y quemar al mismo tiempo, al parecer, al poner en el fuego las espinas y pinchar con ellas. Tal es el caso de la punción (*hup'pudzbil ti*) para aliviar los dolores nocturnos en las encías, que también recomienda hacer un corte (*kupbil*). La salida del mal, y con ello del dolor, se logra por cualquier orificio del individuo, hasta por los ojos, pues quizá se pensaba que las aguzadas puntas lastimaba al intruso para que decidiera huir:

Para que se le salga (el dolor) por la nariz, la boca, los ojos; ya sea también por las comisuras de la boca, ya sea por las del ano, ya sea por el miembro del hombre, de la mujer, habrán de punzársele [las encías (*hup'pudzbil ti*): con cuatro agujas [espinas] para quemárselas (*chuhuc*). Estas son sus plantas: *ek le muy*, corteza de *xoyoc*, de tzalam, espinas de *chucum*.¹²¹

¹¹⁸ López, *Suma y...*, pp.99-101.

¹¹⁹ López, *op.cit.*, p. 103.

¹²⁰ Viesca, C., Martínez, F., “Plantas medicinales americanas... en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, p.206.

¹²¹ *Malmea depressa*, *Erithrina standleyana*, *Lysiloma bahamense*, *Pithecellobium albicans*, *Ritual de los...*, 1987, p. 425.

En el mismo texto, para las “encías púrpuras de mono” (*chac nich' max*), con dolor hasta la garganta de la persona, se marca la aplicación del fuego con varias plantas, que llevan el nombre del área que curan (*max*: encías), y se aplica en la heridas la planta *ix chac ak*. Con ello “se le irá calmando la pus.”¹²²

En el *Kaua* se dice que es bueno el quemado y sangrado de las encías para dolor de dientes y se recomienda hacerlo lentamente, así como rallar y raspar con la espina de una planta llamada *ix cay*. También los carbunclos¹²³ o tumores de fuego (*kabak kak*) que salen en las encías de los dientes y en las esquinas de los ojos y de la boca, se curan quemándolos con plantas, sin punción, y para las hemorroides muy largas se indica moler ciertas plantas, calentarlas y quemar con ellas el área.¹²⁴

El quemado sin yerbas es sugerido en postemas o abscesos supurados (*inlichi[b]kak[tah] u bocan*), en la base de la muela (*tin nak chuh tah u chun ch[a]m*), después de limpiarlos, así como abrazar o quemar las heridas que ponen en riesgo la vida del paciente (*tu chu[h]jah in kab*),¹²⁵ Se podía chamuscar la parte afectada con una astilla encendida o con un hierro candente. Mientras que en los *Recetarios de indios* se recomienda quemar la herida de la sarna con la planta *xbezinic* “a la medida de lo que aguante, después de haberla lavado con agua caliente para cauterizarla.”¹²⁶

A veces se podía aplicar calor al paciente con piedras cubiertas con hojas de plantas medicinales, como por ejemplo, para aliviar el Frenesí Ix Hun Pedz Kin, “La mortal,” que incluye pelagra, se especifica que: “Una piedra lisa habrá de calentarse bien envuelta en higuera. Ha de estar bien caliente para írsela pasando varias veces por la piel” mientras se soba al enfermo.¹²⁷ También para aplicar en la “picada de mechura de *am*” o pelitos de tarántula, se recomienda calentar una piedra al fuego y cuando casi se torne colorada se saca y se envuelve en hojas de anona que no haya dado fruto.¹²⁸ Recomendación que se otorga, al parecer, porque la cantidad de principios activos de las plantas varía considerablemente de acuerdo a la etapa de crecimiento en la que se

¹²² *Ritual de los...*, 1987, p. 426.

¹²³ Carbuncho, tumor o apostema que se hace a causa de estar la sangre sumamente quemada, gruesa y podrida, el cual negrea en la superficie de la carne, y arde como si fuera lumbre. Apostema, humor acre que se encierra en alguna parte del cuerpo, y a poco se va condensando entre dos telas o membranas y después se va extendiendo y cría copia de materias, *Diccionario de Autoridades*, I, p.286, 390.

¹²⁴ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.369. Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, pp.43.

¹²⁵ *Bocabulario de...*,1993, pp.178, 237, 552. Ver carbunclos líneas arriba.

¹²⁶ Pérez, *Recetarios...*, 1996, pp. 182, 217.

¹²⁷ *Ritual de los...*, 1987, p. 328

¹²⁸ Ramírez, *Ramillote...*, 1785, p. 56.

encuentre, y con frecuencia coincide la floración con un incremento en el contenido de los principios activos,¹²⁹ antes de que aparezca el fruto.

En el *Cuaderno de Teabo* se sugiere para el mal llamado *ka kakzahe*, que incluye la sensación de fuego (*kak*), se unten varias yerbas en la base de la barriga, además de poner debajo del enfermo una piedra caliente¹³⁰ (*tupzin tun tabac yalan xan*),¹³¹ tal vez con la idea de que éste sudara el mal, y/o asimilara su calidez, quizá su *kinam*.

Tan importante era el fuego que en el *Ritual de los Bacabes* parece necesario contar en el lugar de la terapia con velas para chamuscar a los seres dañinos: “Los malignos son los que se queman y se desvanecen. Y se ponen a funcionar las astas de las velas [...]”¹³² Por eso era recomendable tener cerca el comal, aunque fuera en la mente del terapeuta, para tostarlos, pues varias veces se menciona por ejemplo, para los Gusanos Malignos de las Muelas (Ix Nok tii Co Kakak Nok):

Mi comal rojo pues, mi comal blanco, mi comal negro y mi comal amarillo. Entonces le tosté los ojos, es decir, a ti, mi Chakal Ik, “Viento huracanado rojo” mi Sacal Ik “Viento blanco” mi Ekel Ik “Viento negro” mi Kanal Ik “Viento amarillo” y te lanzo hasta los pedernales rojos...te asé los ojos y la boca en las cuatro direcciones están [...]”¹³³

Además de quemarlos con el fuego se trataba de asfixiar a los seres del mal, pues en el libro de conjuros también se decía: “Me pongo de pie para tomarles el fuego. Los tosté mientras se asfixiaban, en los dientes [...]”¹³⁴

Quizá de la capacidad del fuego de ahuyentar a los entes dañinos proviene la acepción del quemado (*tok*) que refiere a “defender o librar arrebatando o quitando, disparcir a los que están asidos, a los que riñen,” y se emplea para indicar la liberación de los enemigos.¹³⁵

El fuego curativo, protector contra las fuerzas malignas del cosmos y dador de calor, fecundante, como hemos visto era probablemente asociado con Itzam Na en su fase benigna. En el altiplano mexicano el culto al dios del fuego era extremadamente importante.¹³⁶ De la Serna en el

¹²⁹ También depende la cantidad de principios activos con el momento del día y del año, así como la parte de la planta que se use, dependiendo de la especie, Thompson, W., *Las plantas medicinales*, p. 161.

¹³⁰ Se especifica “piedra de baño,” que como explicaremos más adelante, se calentaba y se le arrojaba agua para que produjeran vapores y sudara la persona.

¹³¹ Pérez, *Recetarios...*, 1996, p. 232.

¹³² *Ritual de los...*, 1987, p. 378.

¹³³ *Ritual de los...*, 1987, p. 389.

¹³⁴ *Ritual de los...*, 1987, p. 388.

¹³⁵ Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 803.

¹³⁶ Thompson, *Historia...*, p. 378.

siglo XVII enfatiza precisamente en la adoración a Huehuetzin, el dios viejo del fuego en el centro de México, necesario en las terapias curativas.

Agua divina

En la terapia del *Ritual de los Bacabes* para curar un *tancas* sin nombre, después de sangrar debajo de las comisuras de los labios y en los huesos de la espalda para sacar a los seres malignos que habían ocasionado la enfermedad, se aconseja echar encima un cántaro de agua caliente y un cántaro de agua fría. Misma recomendación después del sangrado en la lengua con el fin de extraer el *Tancas Nicté* del paciente, para después lanzarle agua en el centro de la espalda hasta dejarlo chorreando.¹³⁷

La razón del contacto de los enfermos con el vital líquido en ambos tratamientos podría encontrarse en la necesidad de atraer con él las fuerzas vitales que habían perdido a causa del ataque de los *tancas*, para que éstas regresaran al paciente. Como recordaremos, entre los cakchiqueles actuales, cuando una de sus “ánimas” se pierde se puede hacer que regrese con un baño en el río,¹³⁸ y los nahuas antiguos mantenían o atraían de nuevo a su *tonalli*, una de sus entidades anímicas, con el señuelo del agua.¹³⁹

La selección de la columna vertebral en esta terapia curativa, al igual que en otras que abordaremos, busca solucionar la pérdida de entidades anímicas, y quizá tiene su razón de ser porque con el susto, una de las causas de este tipo de padecimientos en la que intervienen entes malignos, se presenta una peculiar sensación a lo largo de los nervios de la misma (al igual que en la cabeza). Así, posiblemente se pensaba que esta señal indicaba la entrada y transporte de los invasores a lo largo del eje óseo para alojarse en él. Mismo camino que debía seguir la entidad robada al salir del cuerpo, seducida por el agua.

En el *Kaua* se menciona un remedio denominado “tirar agua” (*ch'inbil hay alal*). Se trata de arrojar el líquido a la frente del enfermo para aliviar el frío que viene poco a poquito (*sistal dzedzec*). El agua [al parecer previamente calentada] debe dejarse enfriar un poco, no se debe derramar, y se advierte que si rebosa en su boca el paciente se quemará [tendrá calentura] a causa de “la caída”

¹³⁷ *Ritual de los....*, 1987, pp. 290, 374.

¹³⁸ Hill, R., Fischer, E., “States of heart, An ethnohistorical approach to Kaqchikel Maya ethnopsychology”: *Ancient Mesoamerica*, p. 320.

¹³⁹ López Austin, *Cuerpo humano....*, pp. 236.

[*lubul*, envío del cielo del mal] del *tancas*, a través de un “mal aire.” Pero si se hace el tratamiento de manera correcta, en tres o cuatro aplicaciones se alivia.¹⁴⁰

En el *Ritual de los Bacabes* el agua también se recomienda para apagar los males con fuego, como las “viruelas rojo encendido” (*ix chac nak kak*), para las cuales el médico dice: “Con él llegaron mi cenote rojo, blanco, negro en donde le enfrié la dolencia [...]” El trece, número de las capas celestiales, es mencionado en tratamientos que incluyen agua para combatir el fuego de la enfermedad y hacen alusión a la neblina y al rocío que proviene de este plano cósmico, relacionados con Itzam Na. Como el remedio para aliviar el mal del “Sol Totalmente Anaranjado” (Kan Pet Kin), para el cual se requiere aplicar agua trece veces con el fin de bajar las hinchazones: “Mi agua del cielo, mi agua de la neblina para irle enfriando la dolencia [...]” Al igual que en la curación de los huesos (*u thanil bak*) cuando había que asperjar al paciente con agua,¹⁴¹ al parecer para combatir al “Ser del Gran Calor,” para quitarle el dolor después de haber apresado a los males: “Con las trece aspersiones de mi gran cenote rojo le atajé la dolencia. Hunac Ah Kinam “Gran Señor de las Dolencias” [...].”¹⁴²

En otra terapia del *Ritual de los Bacabes* el agua e Itzam Na son también mencionados en la curación de los gusanos de las muelas (*nok tii co xan lae*), pues el terapeuta pide: “Reverendo padre, reverendo padre, haz resonar el agua para que se vayan, para que asciendan hasta el cielo [los males] hasta la morada de su padre, Oxlahun Tii Ku “Trece deidad.”¹⁴³ Posiblemente como deseo de que los causantes de las picaduras de los dientes se evaporaran como lo hace el agua hasta elevarse a las capas de los cielos, para que regresaran a su lugar de origen, con su progenitor.

Itzam Na, el Dragón, en el *Códice Madrid* lleva una vasija invertida y una serpiente de la cual cae el vital líquido, que como Gucumatz entre los quichés, es la energía vital de la cual se formó el mundo. El ofidio encarna simbólicamente la fecundidad de la tierra que alberga el inframundo, sitio de la muerte que contiene la simiente de la vida, representa “una energía sagrada común a los dioses y a los hombres,”¹⁴⁴ y parece ser el vínculo de los tres niveles cósmicos del universo

¹⁴⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.333. ¿Posible castigo por el desperdicio de agua en el rito por ser una ofensa a las deidades, en tanto que este elemento es una manifestación de las mismas?

¹⁴¹ Aunque también podría ser con una bebida alcohólica, como lo hacen de manera común los médicos actuales de varios grupos de Mesoamérica.

¹⁴² *Ritual de los...*, 1987, pp. 345, 371, 418-419, 431.

¹⁴³ *Ritual de los...*, 1987, pp. 391-392.

¹⁴⁴ De la Garza, “Maya goods,” ..., pp.91, 237, 213.

maya.”¹⁴⁵ En este códice también hay manifestaciones de la deidad femenina joven o anciana vertiendo agua con una vasija en las manos, en algunas ocasiones con su carácter fecundador, regenerador y purificador por excelencia.



Dios B y Diosa O vertiendo agua, *Códice Madrid*, 10b, tomado de: Cruz, N., *Las señoras de la luna*, p. 61.

De la Serna decía que para los nahuas del siglo XVII el agua era la diosa Chalchiutlicue, “La de la saya de las piedras preciosas,” y la invocaban para que sanara a los enfermos.¹⁴⁶ El franciscano Margil al inicio del siglo XVIII también encontró que para los quiches los dioses creadores se ligaban al agua a través de una serpiente, o bien, era la “diosa de las aguas.”¹⁴⁷

Así, es posible que el contacto con el líquido entre los mayas yucatecos hubiera sido una manera de participación de una fuerza vital que las deidades progenitoras otorgaban a los seres humanos a través de ella.

La aplicación de plantas medicinales con agua, ya fuera en baños, lavadas, estregadas o bebidas, podía haber sido percibida entonces por los indígenas como la suma de poderes de ambos recursos: el *kinam* solar de las yerbas, además de la fuerza vital del preciado líquido otorgado por las deidades. Los baños con numerosas yerbas se sugieren varias veces en la documentación en maya. Por ejemplo para manchas blancas en los brazos se recomienda ducharse en agua

¹⁴⁵ Báez-Jorge, F., *Los oficios de las diosas*, p. 111. Recordemos que Itzam Na es el rocío o sustancia del cielo y las nubes, es el “Brujo del agua,” y en su nombre lleva también la raíz *itz*, que se asocia con los líquidos vitales que darán origen a la vida, y en *its’* los conocimientos sagrados del universo. De ahí la traducción de este título más bien como sabio poseedor de secretos capaces de generar y conservar la vida, Sotelo, L., “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo,” en: De la Garza, M., Coronado, M.I. (coord.), *Religión maya*, pp. 84-85.

¹⁴⁶ De la Serna, J., *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, ff.164v-165r.

¹⁴⁷ Dupiech-Cavalieri y Ruz, “La deidad...”, p.227.

“calientita” del cocimiento del cogollo de *tamay*, de *tah*, *xtokaban* y *beeb*, para la hidropesía (*zac yoom can*).¹⁴⁸

En los Libros del Judío se sugieren con frecuencia duchas con la decocción de yerbas para aliviar los males causados por el ataque de “aires malignos” y/o la pérdida de una de las entidades anímicas, quizá con el fin de purificar al paciente, a la vez que restituir su energía vital. Mencionaremos el baño con *xoltexnúc* o sauco para “la calentura que da de noche, principalmente cuando proviene de “batida de viento,” el de *sinanché* para el “viento del escorpión” (*sinan lk*),¹⁴⁹ o el de varias yerbas, además de sangrar, para remediar los males provocados por *yax mo tamcas*.¹⁵⁰

La energía divina que parece haber sido reconocida en el agua por los mayas, podría haber dado como resultado que el baño cotidiano fuera más importante de lo que imaginamos, como hemos mencionado anteriormente, más allá de la higiene diaria, como una medida de prevención de enfermedades y posiblemente de alimentación anímica. Además, si tomamos en cuenta que la enfermedad era sinónimo de pecado y mugre (*ch'apahal*), el baño como depuración adquiriría un sentido mayor de limpieza ritual, de arrastre del mal, de las enfermedades con la misma.

Sabemos que los españoles no compartían la costumbre del baño, entre otras cosas, porque la medicina humoral señalaba que éste podía ocasionar trastornos morbosos, por eso había ciertos días indicados para hacerlo.¹⁵¹ En las *Relaciones Histórico Geográficas* se mencionan varias veces los esfuerzos de los europeos por convencer a los mayas de no bañarse cuando se encontraran enfermos de las vías respiratorias. Sobre todo el hacerlo con agua fría: “[...] sin que para que no lo hagan basten persuasiones de sus encomenderos y del religioso que los doctrina.”¹⁵² Posiblemente en referencia a los comunes baños indígenas al aire libre en individuos afectados por padecimientos desconocidos, para los que no se encontraban preparados inmunológicamente para resistirlos, como la influenza, introducida por los españoles.¹⁵³

¹⁴⁸ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, pp. 195, 208.

¹⁴⁹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 6, 21, 465.

¹⁵⁰ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 161-162, 420.

¹⁵¹ García, “Galeno...”, p. 247. Tablas 1 y 2.

¹⁵² *Relaciones histórico...*, 1983, I, pp. 380, 390, 386-387.

¹⁵³ Thompson, *Historia...*, p. 78.



El baño más allá de la limpieza, como agente purificador y transmisor de la energía anímica del agua.
Fragmento de pintura de Tom Hall, tomada de Stuart, G., Garrett K., "City of Kings and commoners:" *National Geographic*, 176 (4), p.501.

En el siglo XVIII empezó a surgir en Europa todo un movimiento en apoyo al alivio de enfermedades con la ayuda del agua, contrario a lo que se pensaba antes, sobre todo en baños parciales. Algunos médicos sopesaron y rescataron los señalamientos originales de Galeno, quien apuntaba que el agua podría ocasionar enfermedades pero que al "aplicarla de manera conveniente" era una medicina universal con la que se podían curar todo tipo de padecimientos. También se recuperaron las recomendaciones de Hipócrates sobre las frotaciones en el baño con agua fría para la curación de las enfermedades más graves.¹⁵⁴ Así, hubo especialistas que se pronunciaron a mediados de ese siglo a favor de las maravillas del agua al aplicarse en: abluciones, vendajes mojados, baño medio, de pies, de cabeza, dedos, ojos, piernas, duchas de asiento, y se enfatizó la importancia de la higiene. Se dio paso a la crítica hacia los médicos, que en su mayoría "[...] miran el agua común como incapaz de que pueda ser remedio curativo de los morbos, antes muchos la tienen por contraria a la salud y la única causa deste error es porque no conocen lo que es el agua, ni el tesoro de virtudes que en sí encierra [...] útil a los que gozan de salud y a los enfermos."¹⁵⁵

En la documentación escrita en español encontramos algunas recomendaciones de baños parciales, como el baño con agua de mar para la hidropesía, previo contacto con su vapor, además de tomar una taza de agua caliente,¹⁵⁶ y en el cuadernillo de *Medicina doméstica* se sugiere el cocimiento de poleo en baños de asiento para las "ventosidades, durezas y desvíos de la madre o

¹⁵⁴ Como consecuencia se fundaron en el siglo XIX varios establecimientos u hospitales hidropáticos en Alemania, Hungría, Polonia y Rusia, *Gutiérrez de los Ríos, M., Juicio que sobre la método controvertida de curar los morbos con el uso del agua*, 1736, pp. 51,174.

¹⁵⁵ Claridge, R.T., *Hidropatía o cura por medio del agua fría*, 1843, pp. 26,40-50, 272-273.

¹⁵⁶ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 53

matriz.”¹⁵⁷ Los “Libros del Judío,” por su parte, dicen que son buenos los baños tibios de pies con la infusión de hojas verdes del árbol *xchioplé* o de naranja agria para los estornudos, para sudar la calentura el remojo de pies en infusión de albahaca, y ya se sugiere también un chorrito de aguardiente alcanforado con la aromática planta *xoltexnuc* en los baños para el reumatismo.¹⁵⁸

El baño de vapor: convergencia de elementos sagrados

Encontramos el baño de vapor en el *Bocabulario de maya than* como *pib*, mismo término para referir al horno bajo tierra con el que los mayas cocían y continúan preparando varios alimentos, como los tamales. Se dice que es el “baño en que entran las indias recién paridas y otros enfermos.” También se le llama *zim tun*, baño que dan a los mismos “muy caliente para que suden, poniéndolos junto a una piedra muy caliente.” Se manifiestan en este texto sus cualidades terapéuticas para sanar (*pib ba u cibah, ca tohnil yol*), que con el término *cibah* más bien expresa la concesión de los dioses para curar al doliente. Además de especificar que con él se aflojan los amarres de la enfermedad (*ocen ti çim tun, ca haua[c] a ç[hh]apaha*).¹⁵⁹

En el *Ritual de los Bacabes* encontramos la mención del baño de vapor, varias veces, bajo la denominación náhuatl: *temascal*¹⁶⁰ y quizá algunos baños de vapor mayas podrían haber incluido algunos de los elementos y pasos terapéuticos que describe Clavijero en el centro de México del siglo XVIII. Él decía que el *temascal* era una pequeña construcción de adobe con orificios en la parte superior, piso de tierra y un apartado donde se encontraba la hornilla con su propia entrada para alimentar el fuego y dejar escapar sus humos. Cuando se quería aplicar el baño se metía al paciente junto con un acompañante, si era necesario, quien llevaba consigo una vasija con agua y un buen manojo de yerbas. Se acostaba al enfermo desnudo en una estera y se le arrojaba agua a las piedras ardientes. El vapor que llegaba a la parte alta del baño se bajaba con las plantas y se azotaba suavemente al enfermo con las mismas, en particular la zona afectada, mientras el sujeto sudaba. Había otros baños de vapor que “[...] se reducían a un pequeño edificio o choza cuadrilona

¹⁵⁷ Ossado, R., “Medicina doméstica,” 1834, pp. 35, 44

¹⁵⁸ Ossado, R., “Medicina...”, 1992, p.581, ...*El libro del...*, 1979, pp. 16, 89, ...*El libro del judío*, 1983, pp. 28, 38.

¹⁵⁹ *Çim tun*, piedra, y espacio en el que se bañaba la persona, de acuerdo a David Boiles, *Bocabulario maya...*, 1993, p.137. *Zim* refiere a sonar o echar mocos, junto con *tun* piedra. Posiblemente *çim tun*, quiere decir piedra con la que se saca lo malo. El *Diccionario de San Francisco* señala que se ponía al fuego hasta quedar negras y el de *Ticul* las identifica con las piedras que se ponen en el horno pibil (Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 729), para preparar los alimentos bajo tierra.

¹⁶⁰ *Ritual de los...*, 1987, pp. 270, 273, 301, 316.

y sin bóveda ni hornilla pero más abrigada,”¹⁶¹ como fue quizá el baño popular maya, más sencillo, de acuerdo a una posible interpretación de su nombre en la documentación colonial: *zumpulche*. Ciudad Real señala que el *zumpulche* (*çum pul che*) es “enjugador para enjugar o perfumar la ropa,” o “baño en el que entraban las recién paridas y otros enfermos para echar fuera lo frío que tienen en el cuerpo,”¹⁶² que tal vez podría traducirse como: “cuarto de madera en el que se aplica calor a la persona para que arroje lo malo.”

El baño de vapor conjunta elementos divinos como el agua y el fuego, además de los dones de las plantas medicinales, también de carácter sagrado. Los dos primeros son agentes purificadores por excelencia, y todos ellos se encuentran involucrados con energías vivificantes del ser humano y no es difícil que se pensara que el *kinam* de las piedras ardientes contribuyera al alivio del paciente.¹⁶³

Varios grupos indígenas del centro de México del periodo colonial y actual han relacionado al temascal con numerosas divinidades de la tierra, con la diosa lunar como patrona. Este representa el útero terrestre, lugar de la creación, y algunos mitos totonacas señalan su suelo como el medio de comunicación con el inframundo. En Mesoamérica el baño de vapor ha involucrado en general la limpieza del cuerpo, del espíritu, y aun hoy es primordial en las actividades alrededor del parto y la curación de las enfermedades en regiones mayas no peninsulares, y es muy valorado por el vigor y fortaleza que proporciona, pues se piensa que cuando el individuo sale del temascal obtiene una especie de renacimiento.¹⁶⁴

¹⁶¹ Clavijero, F., *Historia antigua*, p. 263. En el área yucateca encontramos vestigios de baños de vapor de mampostería en centros ceremoniales prehispánicos, utilizados al parecer para purificar a las personas que iban a ser sacrificadas, como en Uxmal, Chichen Itza y Dzibilchaltún (Barrera Rubio, A., *et al.*, *Architectural restoration at Uxmal*, p. 56, Piña Chan, R., *Informe preliminar de la reciente exploración del cenote sagrado de Chichen Itza*, p. 31.) La mayoría de los restos arqueológicos de baño de vapor ceremoniales de la zona maya se encuentran en áreas templadas y frías de Chiapas y Guatemala del clásico tardío (Alcina, J., *Temazcalli, Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*, pp. 29, 31, 35, 39, 68, 70, 109-131, 147, 224, 240). Pero no se han encontrado antecedentes de baño de vapor en conjuntos habitacionales de la gente común, posiblemente por haber sido construidos de material perecedero.

¹⁶² Perdigar o soasar algo (*çum*); *pulah*, arrojar o desechar, y *che*, madera, en una referencia al cuarto de ese material para aplicar el baño, pero *che* también es algo crudo (Ciudad Real, *Calepino maya...*(2001), pp. 156, 502, 192.). Así es que igualmente podría hablar de la acción de quitar lo “crudo,” lo no “cocido” y “frío” de la persona, mediante la aplicación de vapores.

¹⁶³ A manera de especulación, si el suelo del baño maya no tenía piso aislante de la tierra más que un petate como el de los nahuas, quizá al incluir el contacto del paciente con ésta se adquiriría un importante sentido de confluencia: agua-tierra-fuego.

¹⁶⁴ Alcina, *op.cit.*, pp. 34-35, 135-190.

En nuestra región de estudio la costumbre de este tipo de baño no parece haber perdurado, posiblemente porque la entrada del individuo a un vaporoso apartado no resultó reconfortante ante el agobiante clima yucateco, caliente y húmedo la mayor parte del año.¹⁶⁵

La importancia del baño de vapor en la reproducción, lugar estimulante para la realización del coito, principalmente para los recién casados y en casos de esterilidad,¹⁶⁶ es al parecer la razón por la que el terapeuta del *Ritual* relaciona al temascal con el origen, la creación de las enfermedades, con Cuatro Ahau y los Acantunes, vinculados con el nacimiento del mundo¹⁶⁷ y quizá, al igual que los totonacas, fue asociado con el inframundo y sus habitantes generadores de numerosos males, más este documento no nos muestra algún tratamiento medicinal específico a partir del baño de vapor.

En las fuentes del siglo XVIII se menciona la aplicación de vapores, pero excepto en dos registros que indican el nombre náhuatl del baño de vapor, aparentemente no involucra la introducción a algún cuarto especial. Por ejemplo en el *Chilam Balam de Nah* se dice que se curan las calenturas nocturnas con una ducha de varias plantas, y la aplicación de los calores de “esa piedra que suda” diariamente.¹⁶⁸ Los “Libros del judío” recomiendan meter dentro de las piedras la yerba *xtuab* para rociarlas con agua caliente y un poco de la sábila, además de un baño de romero para “la batida de viento,” las dos últimas plantas introducidas a Yucatán por los españoles.¹⁶⁹ El *Cuaderno* y el *Libro de Medicinas* recomiendan el temascal para aliviar las bubas, o bien acercarse a un hornillo para “tomar su calor, y estando ya sudando el cuerpo se le untan las coyunturas con chile molido.”¹⁷⁰

Otro tipo de vapores e inhaloterapia

La inhaloterapia y la aplicación de vapores en zonas específicas del cuerpo, a menudo los genitales, están presentes en el *Chilam Balam de Ixil*, como la aplicación de los producidos por la decocción de yerbas introducidas a América para aliviar la hinchazón del sexo masculino.¹⁷¹ Otra modalidad para remediar el mismo mal se da en el *Ramillete de flores*, al meter las partes afectadas

¹⁶⁵ Alcina, *op.cit.*, p.70.

¹⁶⁶ Ruz, M. H., *com.pers.* El importante valor de la sexualidad en el baño de vapor hizo que los misioneros españoles percibieran al temascal como un lugar de lujuria y vicio, Alcina, *op.cit.*, p. 35.

¹⁶⁷ *Ritual de los...*,1987, pp. 270, 273, 301, 316.

¹⁶⁸ Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, p. 31.

¹⁶⁹ Ossado, “Medicina...”(1834), pp.35, 44, ...“Medicina....”,1992, pp. 581, ...*El libro del...*,1979, pp. 89.

¹⁷⁰ Recordemos que las coyunturas eran sitios delicados por donde podían entrar males y también posiblemente se podía perder calor.

¹⁷¹ Altamisa,romero,zizin, eneldo,ruda,manzanilla, alhucema, *Chilam Balam de Ixil*, p.2.

dentro del fruto del güiro o jícaro durante seis horas. Previamente debe asarse este fruto grande y sólido en el rescoldo del fuego, y vaciar sus semillas.

En las “Relaciones de Mama y Kantemo” se menciona que el copal era muy utilizado por los indios como sahumero para aliviar los dolores de cabeza;¹⁷² y el *Kaua* lo sugiere para el “menstruo de mujer que la ahoga,” posiblemente hemorragia. La paciente deberá sentarse sobre los vapores del cocimiento del poleo, o bien, oler sangre de chinchas. Si se requiere retener la placenta de la embarazada es bueno hervir una planta y dejar que los vapores fluyan entre las piernas, mientras que la hemorragia nasal se detiene con la sangre inhalada del propio paciente quemada, como si se quisiera tapar la hemorragia con sangre “coagulada” por el fuego, o bien aspirar excremento de perro. En cuanto al “corazón cubierto,” reprimido que no expresa lo que siente (*muk olal*) es conveniente darle a oler un algodón impregnado en agua de azahar para que el aroma llegue a él y lo estimule, lo revitalice. También para nariz tapada y gripa se recomienda aplastar la raíz de *cabal chon*, aplicarla en la frente, e inhalar¹⁷³ sus componentes volátiles.

El *Libro de medicinas* recomienda quemar la suela de zapatos viejos, al parecer de cuero animal, y sahumar a la mujer para el “mal de madre” o matriz,¹⁷⁴ mientras que los “Libros del Judío” dicen que para sacar las pares después del parto se hierven hojas de ajo y se sienta a la mujer sobre la olla a que le den los vapores. El olor del eneldo, por su parte, es bueno para abrir el apetito, atajar el vómito, el dolor de cabeza y para el insomnio se sugiere poner bajo la almohada la misma planta con raíz, pero sin que el paciente lo sepa.¹⁷⁵ Plantas introducidas por los europeos que quizá nos hablan de sugerencias curativas típicamente españolas.

Masajes y estregadas

Pedznak, es la acción de “sobar la barriga apretándola para sacar el “frío” o “ventosidad” poniendo la mano encima, como quien desinfla una bota para sacar el mal que daña o enferma, con una suave compresión (*yoth yah*). Otro tipo de manipulación es aquella con movimientos “[...] a manera de quien exprime materia a una llaga, vacía tripas o adelgaza un hilo para emparejarlo y

¹⁷² *Relaciones histórico...* 1983, I, p.114

¹⁷³ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 5, 28, 30, 32,36. Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 205, 360, 365, 392, 383, 408, 413-414.

¹⁷⁴ *Libro de medicinas...*, 1751, pp.44, 55.

¹⁷⁵ Ossado, “Medicina...”,1992, pp. 557, 565,... *El libro...*,1983, p. 21,...*El libro del...*,1979, p. 32.

quitarle las motas (*padztah*).” Se realiza por ejemplo en las piernas y los brazos del enfermo,¹⁷⁶ quizá también con el fin de echar fuera el mal.

El *Chilam Balam de Kaua* recomienda masajes que incluyen apesgar como atando (*peedz kaxbil*) y apretar fuertemente como si las manos fueran mandíbulas (*nach'bil*), además de fregar-restregar (*choboc*) y exprimir (*padz*). Por ejemplo para el dolor de cabeza “caliente” es bueno dar al paciente manipulaciones diarias del primer tipo al amanecer (*uts ix peedz kaxbil*), y cuando el paciente padece ¿”manchas negras que se esconden en la sangre, cuando lo negro se menea”? se recomienda apretar sus pantorrillas (*nach'bil*) y ejercer presiones en “la mitad del cáliz de su tronco” (*tanxel ti cul pach u talel*), posiblemente su región lumbar. Para la fiebre, por su parte, se dice que es bueno apretar esta misma zona y el muslo (*nachbil u bul yoc tanxel ti cul pach u talel*). También se recomienda restregar las articulaciones del paciente cuando presenta escalofríos (*choboc u hol u bacelob*), previo baño con la decocción de plantas medicinales, posiblemente con el fin de incrementar el calor del individuo a través de esas zonas del cuerpo, que parecen haber sido percibidas como lugares de “entrada y salida energética” de la vital energía del hombre.¹⁷⁷

En el *Ritual de los Bacabes* el médico da un masaje apretando (*pedz*) el vientre de la persona con el jugo de tabaco, para que a través de sus paredes lo absorban las lombrices de la barriga (serpientes *cantipte*), se duerman y posiblemente para que salgan del paciente con la opresión. Misma manipulación realizada para sacar el puntal introducido, fijado (*xolob*) en los huesos fracturados, y para ahuyentar las hormigas que se metieron en los tendones (*say*), quizá en alusión al dolor en la zona afectada. Además se deben aplicar ciertas yerbas, atar y asperjar trece veces con el agua en que se hirvieron o deslieron (*oxlahun tzen in chacal dzonot*), para concluir con el vendado del área lastimada.¹⁷⁸ Aunque también podría referirse a rociarla con una bebida alcohólica, como lo hacen algunos terapeutas mayas actuales, pero no se especifica.

Los hueseros tenían que sobar para acomodar el esqueleto y los músculos del paciente, para relajarlos. Al analizar el nombre de la persona que “pegaba” los huesos, los “concertaba:” *ah pakbac*, podemos especular sobre la manera en que lo hacía, pues *pacachtah* es “hacer tortillas de maíz formándolas y palmeándolas entre las manos, “al igual que plantar y poner árboles. *Ah kax bac* parece especificar en su nombre la aplicación de vendajes (*kax*) y probablemente también de tablillas para inmovilizar las zonas fracturadas, fisuradas o dislocadas, entre otros accidentes. Como

¹⁷⁶ *Bocabulario...*, 1993, pp. 599, 619. Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, pp. 375, 609, 633, 635.

¹⁷⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 200, 390, 415-417, 419.

¹⁷⁸ *Ritual de los...*, 1987, pp. . 268, 326, 343, 366, 416-417, 419.

ejemplos de plantas que se acostumbraban aplicar en este tipo de terapias tenemos la denominada “medicina de los huesos”: *ixdzacal baac*, “una yerba o mata cuya raíz asada y machacada [aplicada como bisma] es buena para curar aquellos huesos que se encontraban quebrados o desencajados.”¹⁷⁹

El empleo de aceites y grasas animales, tan acostumbrado por los españoles, se recomienda frecuentemente en el *Chilam Balam de Ixil* y *Kaua* para facilitar los masajes y frotaciones. En el primero se especifica muchas veces que debe emplearse el “unto sin sal” o “manteca sin sal,” por ejemplo, sobar con sebo la barriga del enfermo para la indigestión¹⁸⁰ y se incorporan otros ingredientes europeos como el vinagre y el jabón español o castellano, elaborado a partir del sebo de animales (*ca choboc ynquento ti nak dzumsic ua engundia castran jabon y vinagre*), por ejemplo para aliviar las “bubas españolas.”¹⁸¹

El “Recetario de indios” por su parte, indica para el “torzón de tripas por gases” (*pulba o pulmal*) la lombriz de tierra con el sebo de gallina o de ganado vacuno muy calentito para sobar la barriga del paciente,¹⁸² mientras que los “Libros del judío” dicen que para curar el sirro (*tippte*, dolor de tripas o de vientre)¹⁸³ hay un “unto maravilloso” elaborado con manteca sin sal, cebolla blanca, ruda, albahaca, manzanilla, poleo, hiel de vaca y aceite para comer, con el fin de aplicarlo en el vientre.¹⁸⁴ En donde se observan remedios hispanos para una enfermedad “típicamente” maya.¹⁸⁵

En la actualidad, un huesero tzotzil, por ejemplo, golpea inicialmente la parte afectada con plantas medicinales con el fin de sacar “los aires,” y luego las aplica calientes para después enderezar el hueso, entablillar y amarrarlo junto con las yerbas.¹⁸⁶ Médicos campechanos y yucatecos, por su parte, realizan diferentes tipos de masajes y “talladas” de acuerdo al problema, entre ellos las contracturas, dolores de espalda, de cabeza, acomodadas de tendones, músculos, huesos, reumas, y la presión o pellizcamiento de puntos diversos jalando la piel, quizá similares al *pedzkabtah* mencionado, con el fin de estimular los órganos para que trabajen bien.¹⁸⁷

¹⁷⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, pp. 29, 39, 64, 395, 204, 619. *Bocabulario...*,1993, pp. 79, 194, 303. Barrera *et al.*, *Diccionario...*, pp. 624, 627. En la actualidad se emplea para deshinchar contusiones por sus cualidades frías. *Ruellia inundata*. *R.albicans*, Herbario del CICY.

¹⁸⁰ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 5,10, 14-15, 22.

¹⁸¹ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 345.

¹⁸² Pérez, *Recetarios...*,1996, pp. 200.

¹⁸³ Ciudad Real, *Calepino de...*,1995, p.720.

¹⁸⁴ Ossado, *El libro del...*,1983, pp. 4-5.

¹⁸⁵ M.H. Ruz, *com pers.*

¹⁸⁶ Holland, W., *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 173, 176-177.

¹⁸⁷ García, H., *Medicina...*, pp.115-121.



Fotografía de Christa Cowrie

“Sobada para curar una torcedura, Izamal, Yucatán.” Tomado de Zolla, C., “La medicina tradicional indígena en el México actual,” *Arqueología mexicana*, XIII (74), p.62.

Hemos visto que parteras de Kaua, Yucatán, nos muestran varios tipos de manipulaciones para reordenar el cuerpo, mantener el equilibrio de la persona y prevenir enfermedades. Ellas aplican otros masajes para transmitir calor, de gran importancia para el alivio de varios padecimientos como el pasmo, o “frialdad,” que puede ocasionar infertilidad. Son considerados necesarios los masajes del embarazo, parto y puerperio (*yot’* y *pats’*). En la cuarentena, después del nacimiento del hijo, se considera que el cuerpo se encuentra “caliente y abierto,” “descompuesto y tierno,” y las sobadas tienen el fin de volverla a la normalidad junto con una dieta de alimentos fríos y el cuidado de vientos y esfuerzos. En los días siguientes al parto se deben recomponer los órganos y levantar el útero. El del octavo es el “arreglo” más importante porque “cierra” el cuerpo para que la mujer deje su condición de “apertura,” y es conocido como “amarrado” (*k’aax yoot’*). La partera envuelve y aprieta varias zonas del cuerpo con su rebozo, asistida por otra persona, al tirar de los dos extremos lo más fuerte posible y durante varios minutos. Debe hacerse de la cabeza a los pies pero evitar la parte baja inflamada. Así se cierra definitivamente el cuerpo para que no se introduzcan elementos negativos, como los “aires” y se recompone todo su organismo para que sus partes no se vuelvan a mover.¹⁸⁸ Manipulaciones que posiblemente fueron aplicadas de manera similar por los especialistas mayas en el periodo colonial, pero que no aparecen en la documentación consultada, posiblemente por ser terapias femeninas muy íntimas, a las cuales no les era fácil acceder a los escritores.

¹⁸⁸ Quattrocchi, P., “Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán,” en: *Península*, I (2), pp. 152, 154, 157.

La información otorgada por las parteras de Kaua a Quattrocchi podría ser reveladora para entender el masaje *peedz kaxbil* colonial, que posiblemente hubiera sido aplicado no solamente a la mujer después del parto, sino a cualquier individuo que hubiera sufrido algún evento que dejara aberturas en su persona y facilitaran la salida de sus entidades anímicas y la entrada de seres malignos, como sucede en un susto. Ataduras que posiblemente debían ser aplicadas una vez que se sacara del cuerpo al ser extraño.¹⁸⁹

Ventosas y otros medios para “chupar” el mal

Las ventosas fueron muy valoradas por los europeos. Para aplicarlas se debía prender fuego en el interior de vasos u otros recipientes similares, o bien se sumergían en agua muy caliente para crear un vacío, que al momento de pegarlos a la piel del paciente atraía a la superficie el fluido de los conductos sanguíneos. Se pensaba que esta aplicación era capaz de sacar el humor malo del cuerpo del enfermo. Alonso López en su *Arte para sangrar* señalaba que algunas veces se hacía un pequeño corte en la piel antes de aplicar la ventosa, para facilitar la salida de la sangre en “mal estado,” pero advierte sobre el riesgo de ampulación de la piel si se mantiene el vaso en el mismo lugar por mucho tiempo:

[...] se podían hacer secas o con sajadura. Para echar las ventosas cuando tuvieren intención de sajar han de dejar quemar dos veces las estopas dentro de las ventosas hasta que esté la ventosa caliente. Consumido el aire grueso que tiene dentro, de esta manera se hace más breve demostración de sangre. Cuando no hubiere de sajar, no han de estar mucho echadas las ventosas porque sucede hacerse vejigas, y por esto es bueno quitarlas y ponerlas muchas veces. Si el paciente fuere delicado y tuviere miedo al fuego o no hubiere estopas ni candelillas, se calienta una paila de agua y en ella se metan las ventosas hasta que se caliente, que luego hará mejor efecto que las estopas.¹⁹⁰

En la documentación más temprana del periodo colonial no encontramos registrada la presencia de ventosas, pero en el *Motul II* se presentan como *nup'luch*, que significa aproximadamente “jícara encajada,” empalmada.¹⁹¹ Tal nombre en maya fue adquirido porque este tipo de remedio parece haber sido aplicado, o más bien adaptado a la región con los frutos de la calabaza y del árbol llamados *leek* o *homa'* y *waas* o *güiro*, correspondientemente, comunes en la península de Yucatán, pues al extraerles la pulpa y semillas se secan y forman recipientes de apariencia de delgadas maderas que se cortan como tazones.¹⁹² En el *Kaua* se mencionan también

¹⁸⁹ ¿Quizá renovar la devanadura del *pixan*?

¹⁹⁰ López, *Suma y...*, 1575, p. 107.

¹⁹¹ *Motul II*, Barrera et al., *Diccionario...*, p. 464.

¹⁹² *Lagenaria siceraria* (Cucurbitaceae) y *Crescentia cujete* (Bignoniaceae), Durán, *op.cit.*, pp. 31,76.

los cristalinos vasos españoles con los que los europeos aplicaban las ventosas,¹⁹³ mientras que en el *Ramillete de Flores de la Medicina* se especifica la utilidad complementaria de éstos para analizar la orina de los pacientes.¹⁹⁴

El *Chilam Balam de Maní* y el *Kaua* sugieren las ventosas para sacar la sangre enferma generada bajo el influjo de Géminis en el mes de mayo, cuando “el aire tuerce la boca de las personas” y cae el pasmo, el viento blanco (*lic u lubul pasmal, sac ik*), hay dolor en las manos o uñas, o se encuentra sangre en su orina. Para estos dos últimos padecimientos se dice que es importante aplicar el calabazo “para que chupe” (*dzabac homai can dzudze*), así como el sajado de sus caderas, al parecer, previa succión del mal en esa zona corporal.¹⁹⁵

El *Kaua* contiene un apartado especial con instrucciones de aplicación de ventosas, contrariamente a los otros *Chilames* en los que apenas se les toma importancia. Se presenta después del correspondiente para sangrar, al igual que en otros documentos españoles del siglo XVI. Es decir, siguen el mismo orden, con información sobre las partes del cuerpo donde se debían de aplicar y en qué tipo de padecimientos. En el alivio de la “sombra,” que implica la pérdida de una de las entidades anímicas, se elige la columna vertebral como lugar de aplicación de la ventosa, punzar y aplicar agua con los mismos fines, y sacar a los entes malignos que entran y se instalan en el eje óseo. Quizá por ello “la torcedura o encorvadura de la espalda, la caída de la cabeza, el miedo y el espanto,” requieren de la terapia llamada: “ventosa para proteger el dorso de la persona de la sombra” (*lai boy u cambaltabal tu pache*), y se recomienda aplicarla “reciamente al final de la espalda del enfermo.”¹⁹⁶

Dentro de las recetas del *Ixil* se hace una sugerencia de ventosa de acuerdo al sexo del paciente, pues se dice que en la hemorragia nasal, si sigue saliendo sangre después de gotear el jugo de la ruda en la nariz “es provechoso encajar o pegar la “mentosa:” Encima de su mano si es hombre, y si es mujer encima de su pezón (*ua cu hokol kik...cadzabac hupp homa mentosa yalabal yokol u kab canal, ua chuplal yamile lay chapahal lae yokol yim bin dzabac*).¹⁹⁷

¹⁹³ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 157, 204.

¹⁹⁴ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, p. 4.

¹⁹⁵ Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 17-19.

¹⁹⁶ Salaya, S., de, *Reportorio de Tiempos* (1542) en: Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.157-158, 203-204. Recordemos que la “sombra” era un padecimiento en el que una de las fuerzas vitales del hombre podía salirse por un espanto, provocado por seres ávidos de su energía.

¹⁹⁷ *Chilam Balam de Ixil*, p.14

El *Libro* y el *Cuaderno de medicinas* proponen para el dolor de estómago la aplicación de ventosas y sangrado en el ombligo, en la espalda e ijada, o sea, en las dos cavidades entre las costillas y las caderas. Mientras que los *Recetarios de indios* sugieren aplicar una ventosa en el ombligo en la curación de la “frialdad en la barriga” que busca suspender una hemorragia femenina, (*chuplal tzayal ziz tu nake nup homabil u tuch*).¹⁹⁸

En la actualidad, médicos de la península de Yucatán incluyen una ventosa en casos de dolor de espalda causado por “viento.” Primero engrasan el dorso del enfermo, luego aplican el vaso al que previamente se le introdujo una vela encendida, y lo deslizan por el área afectada.¹⁹⁹

Enemas, supositorios y otros recursos para sacar lo que enferma

Los relieves de San Diego en Yucatán, correspondientes al Clásico Tardío, como vimos anteriormente, nos muestran el empleo de enemas rituales estimulantes de estados alterados de conciencia, preparadas posiblemente con el fermento alcohólico de la corteza del árbol *balché* con miel. En ellos se muestran hombres vaciando el líquido de una vasija grande en el enema, bailes extáticos de los participantes; así como escenas aparentemente sexuales, incluso orgiásticas. Los objetos que aparecen en los relieves para la aplicación de los enemas son similares a los frutos de las pequeñas calabazas llamadas *lek*, con las que se realizaban las ventosas, pues una vez secas forman delgadas vasijas de apariencia de madera en forma de botella de cuello largo, adecuadas para aplicar líquidos por vía anal. Encontramos representaciones de este tipo de objetos en una jamba, posiblemente de Campeche, y en una estela de Oxkintok, así como de cerámica en el centro de México y en otras zonas del área maya como el Petén, estas últimas con un estilo más sofisticado, similar a un torpedo, pero todas limitadas al Clásico Tardío. López Austin señala la posibilidad de que estos utensilios hubieran sido empleados por algunos médicos para aplicar enemas curativos.²⁰⁰

El uso de este tipo de objetos con fines medicinales se encuentra representado de manera gráfica en el *Códice Florentino* de los nahuas del siglo XVI, en la cura de enfermedades como las hemorroides o la tos persistente con flemas y sangre, aun cuando la ilustración nos muestra una cánula parecida a la del enema europeo. Es posible que en varias culturas mesoamericanas los

¹⁹⁸ Pérez, *Recetarios...*, 1996, pp. 207.

¹⁹⁹ García, *Medicina maya...*, pp. 119-120.

²⁰⁰ *Lek*, *Lagenaria siceraria*, Barrera, A., Taube, T., “Los relieves de San Diego: una nueva perspectiva,” en: *Boletín de la escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, pp.8, 10-14.

enemas hubieran formado parte de una purificación ritual, que contribuía a mantener el cuerpo saludable, junto con el ayuno, la limpia [con yerbas] y el baño de temascal. De hecho el *Códice* señala que para entrar en él era conveniente aplicarse una lavativa.²⁰¹

Fuera de las representaciones de enemas prehispánicos rituales en la península de Yucatán no encontramos registros de ellas sino hasta el colonial *Bocabulario de maya than*, aplicadas con instrumentos traídos por los españoles, con una vasija de hierro: “Aiudar o echar jeringa o *mazcabil it*,” explicado en maya como “hurgar con agujón” (*hul che*).²⁰²

Las “lavativas,” enemas o “ayudas” con el objetivo de asimilar productos medicinales y sacar del cuerpo lo que le causa daño, son comunes en el *Chilam Balam de Kaua* y sobre todo en el de *Ixil*, con la incorporación de elementos traídos a América por los europeos. Por ejemplo en este último se recomienda para curar calenturas de noche (*u dzacal akab chacuil*) “[...] tomar cuatro huevos y batirlos con una onza de azúcar y hervir, para poner con ello cuatro “ayudas” al enfermo en dos días.”²⁰³ O bien, se dice que para la picadura de víbora o la viruela se debe dar “aiuda ordenario,” con la decocción de varias plantas,²⁰⁴ mientras que en uno de los “Libros del Judío” se sugieren las lavativas con la infusión del rabo de mico para la disentería y pujos, mencionadas ya también como irrigaciones.²⁰⁵

El padre Ramírez en su *Ramillete de Flores de la Medicina* no recomienda las lavativas en una sección, pues “dejan crudos los humores,” aun cuando más adelante sugiere para la apoplejía, hiel de animal untada en la calilla con la que se aplica la lavativa en el recto para hacer evacuar al enfermo; así como la aplicación de una infusión de toronjil en la vagina con la ayuda de un embudo para provocar la menstruación.²⁰⁶

Al respecto de los supositorios, en el *Chilam Balam de Kaua* se recomienda prepararlos con varias plantas molidas, como chile *max*, raíz de *pai che* y de *kan t’hix* del este, para aplicarlos como pelotillas envueltas en algodón,²⁰⁷ mientras que en uno de los “Recetarios de indios” se recomienda

²⁰¹ Taube, K., “Enemas rituales en Mesoamérica,” en: *Arqueología mexicana*, VI (34), p. 40.

²⁰² Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 486, *Bocabulario...*, 1993, p.78.

²⁰³ *Chilam Balam de Ixil*, p.5.

²⁰⁴ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp.391, 433.

²⁰⁵ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 5, 9.

²⁰⁶ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 4-5,35.

²⁰⁷ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 341.

para aliviar a quien se encuentra ahito, lleno de aire, hinchado [*pupul ik*] la planta *zACLale* molida, vía anal, “para que pase el dolor de barriga.”²⁰⁸

El *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias* sugiere las calillas, o mechas anales para “evacuar el vientre” elaboradas con jabón o semillas de frutos; así como varias “ayudas” o lavativas que incluyen por ejemplo un preparado en agua con “[...] media gallina negra, vieja y sin lavar, machacada con huesos y todo [...]”²⁰⁹

Los medicamentos eméticos y depurativos eran medios importantes para extraer lo que dañaba al paciente. En los documentos del siglo XVI no encontramos este tipo de recomendaciones, pero en los *Chilam Balames*, los *Recetarios de indios* y los textos en español, se hace frecuentemente. Por ejemplo para sudar lo que causa la gota se dice que es bueno aplicar cera consumida de vela en la planta del pie,²¹⁰ y la fiebre recurrente requiere beber miel, vinagre y tabaco verde, además de ayunar y tapar al enfermo para que sude,” mientras que para los escalofríos se debe beber agua entibiada cada día y meter el dedo en la garganta para que vomite el mal.²¹¹

Los vómitos y lavativas son sugeridos varias veces para extraer del cuerpo los males arrojados por otras personas o hechizos, como por ejemplo, aplicar una “ayuda” con la planta *ah pakunpak*, al parecer elaborada con la maceración de esta yerba con agua, aplicada cuatro veces al día.²¹²

Remedios ctónicos-celestes y el combate a los hechizos

En el *Chilam Balam de Kaua* encontramos numerosos ejemplos sobre ingredientes medicinales con fuerte simbolismo sacro, que tienen el fin de transmitir sus poderosas energías al enfermo. Por ejemplo para el “dolor mordiente de corazón, corazón cubierto, o reprimido” (*muk olal*), varias veces mencionado en este capítulo por sus significativos y variados tratamientos, se recomienda rellenar la cabeza de un colibrí con el jugo de la raíz del añil o *ch'oh*²¹³ con miel, para después incorporar un carbón encendido. Cuando éste se extinga se debe dar a beber al paciente, cubrirlo para que sude y esperar a que vomite. Otro padecimiento es el corazón triste, fatigado (*okom puczikal*), para el que se recomienda un remedio por contagio, pues se dice que es bueno

²⁰⁸ Pérez, *Recetarios...*, 1996, pp. 197.

²⁰⁹ *Libro de medicinas...*, 1751, pp. 2,7.

²¹⁰ *Chilam Balam de Ixil*, p.15.

²¹¹ Pérez, *Recetarios de...* 1996, pp. 176-177, 197.

²¹² Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 327, 409, 433.

²¹³ *Indigofera suffruticosa*, Leguminosa, Durán, *et al.*, *op.cit.*, p.142. Recordaremos que con esta planta se elaboraba el color ritual verde azul con el que se purificaban los libros sagrados.

colgar en el brazo izquierdo [cerca del lugar afectado] los corazones de cuatro golondrinas de pozo.²¹⁴ El colibrí podría ser tan sólo un recipiente, una pequeña medida para beber la medicina, pero parece significar más bien la evocación de la expresión sexual positiva del sol como fuente de vida, pues esta ave se vincula con ella.²¹⁵ De ser así, este tratamiento en conjunto se nos presenta como una manera de extraer el mal del cuerpo, además de un medio de revitalización del corazón o “centro” del enfermo, de transmisión de la fuerza que le falta con la evocación divina a través del cráneo de este pájaro, epifanía de Itzam Na. En cuanto a las golondrinas de pozo, no contamos con datos sobre su significado, pero como dentro del tratamiento se recomienda también un baño en este tipo de fuentes de agua, quizá se pensaba que el corazón de esta ave contribuía a transmitir la energía vital del líquido que frecuentan, pues son animales característicos de estos depósitos de agua, de cuevas y cenotes con gran significado ctónico, por ser entradas al inframundo, o quizá se pretendía que por contagio le pasaran al enfermo la agradable vitalidad y fuerza de su vuelo.



El colibrí como trasmisor de la fuerza del sol para males anímicos, Imagen tomada de: LLamosa, A., *Aves de Yucatán*, p. 35.

En el *Kaua*, el *Nah* y los *Recetarios de indios* con algunas variaciones recomiendan para el “falso embarazo” que la mujer orine en un calabazo [tan voluminoso como su vientre] para ponerlo a calentar cerca del fuego, hasta que se seque el líquido vertido. Ella debe buscar varias cortezas de la flor de mayo [asociada con la luna]²¹⁶ bajo el sol [en el *Nah* se especifica que al amanecer], para hacer con ella una sandalia con la medida de su pie izquierdo y colgarla bajo el sol;²¹⁷ quizá para invocarlo para que seque, al igual que el contenido del jícaro, el líquido del vientre que causó la

²¹⁴ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 371, 425.

²¹⁵ De la Garza, M., *Aves sagradas de los mayas*, p.60. En la actualidad todavía se considera curativa la cabeza de colibrí para la “melancolía” y “el mal de amores,” M.H. Ruz, *com.pers.*

²¹⁶ De acuerdo a los *Libros Chilam Balam*. Esta flor era la Xóchitl de los nahuas empleado en los rituales para la fecundidad, Barrera Vásquez, A., Rendón, S., *El libro de los libros del Chilam Balam*, p.159.

²¹⁷ Además debe comer dos ajos asados en ayunas, justo al amanecer, hasta que se seque todo, Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 376-377. Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, p.49, Gubler, R., Bolles, D., *The book of Chilam Balam of Na*,2000, pp. 204-205. Pérez, *Recetarios...*,1996, p. 193.

inflamación. La sandalia del pie, por su parte, funge posiblemente como símbolo del contacto de la enferma con la energía de la tierra, femenina, a manera de invocación para que remedie la hinchazón que causó en el vientre, pues no hay semilla de la vida que le de razón de ser. De esta manera se emplea un objeto simpático de la enfermedad: el jícaro con la orina ► se llama a las energías femeninas responsables del mal con la corteza-zapato y ► se solicita el influjo positivo del gran curador solar.

En el *Calepino de Motul* se brinda también un remedio medicinal en asociación con la aparición de la diosa de la noche, al hablar de *ix chuch*, “una yerba medicinal, molida verde y echado su sumo en la oreja derecha del lamparoso [tumor duro, redondo como el vientre de una embarazada]²¹⁸ en la conjunción de la luna, y a la otra conjunción echado el dicho zumo en la otra oreja, se sacan los lamparones y consumen.” El nombre de la planta significa “la que urde” posiblemente al vincularla con el tejido de Ixchel.²¹⁹

Para curar el “canto del amor” o “hechizo de amor” (*kaibil nicté*) se sugiere en el *Kaua* coleccionar pepino (*cat*) del este, lugar de salida del sol, además de las raíces de *kulche* o cedro, fragante madera con atributos especiales pues era empleada para la elaboración de ídolos,²²⁰ para hervir con miel y beberlo. A las nueve del día se dice que se vomitarán las *nictés*, flores símbolos de la sexualidad, asociadas con la deidad lunar. Desecho que debía ser recogido y quemado en la puerta de la casa con la cáscara de frijoles,²²¹ para después ser lanzado frente al tronco del *kul che* de donde se sacó la raíz, quizá en busca de anular su fuerza de manera definitiva a través de la purificación con fuego y de los poderes especiales de este árbol, y quizá también con la fuerza de ciertas entidades protectoras del hogar del enfermo. Recordemos que en varias culturas la

²¹⁸ Lamparón, tumor duro, *Diccionario de Autoridades*, III, p.599.

²¹⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*(1995), pp. 390, 249. La especificación del lado izquierdo y el derecho en las dos últimas terapias no queda claro. En varias culturas diestra y siniestra tienen connotaciones de fuerzas masculinas y femeninas, pero por ahora no hemos encontrado datos entre los mayas yucatecos sobre este tipo de determinaciones, aunque podría ser que el primer caso, que involucra al sol, dirija su acción al lado izquierdo, donde se encuentra el corazón y por lo tanto darle una tendencia masculina, mientras que en la segunda terapia que únicamente invoca a la luna se empieza el tratamiento por la oreja derecha.

²²⁰ Cedro, *Cedrela odorata*, Meliaceae, Sosa, V. et al., *Etnoflora yucatanense*, p. 138. *K'ul*, cosa divina, Barrera et al., *Diccionario...*, p. 421.

²²¹ ¿Negros como representación de las fuerzas nocturnas en acción, como ocurre también con una de las siguientes terapias? Se realiza el ritual en la noche, sinónimo del interior de la tierra, al igual que las flores de mayo, representación del útero fecundo, de la sexualidad. *Libro de los Cantares de Dzitbalché*, 2007, pp. 47-60. Posiblemente las acostumbradas ofrendas con esta inflorescencia a la virgen María, en ese mes primaveral, tuvieron su origen en la tradición maya antigua, en otro enlace de las deidades femeninas cristianas e indígenas.

necesidad de resguardarse de las fuerzas invisibles de la naturaleza, de contar con un lugar de albergue y refugio donde relajarse y sentirse seguro, estimulan la celebración de ritos de protección y purificación de la casa, en los que las puertas, como medios de comunicación con el exterior, juegan un importante papel. Así se puede ubicar hacia alguna dirección, como el oriente, rociar el umbral con agua o con sangre, y pactar con ciertos espíritus [posiblemente ancestros] para que funjan como guardianes personales de sus habitantes. Medidas también tomadas en las entradas de algunos poblados,²²² como vimos anteriormente.

En otro ejemplo de curación de hechizos con la ayuda de aliados sobrehumanos vigilantes del umbral de la casa, se necesita extraer los males del cuerpo, previamente, con la ayuda de una bebida elaborada a partir de las raíces de la olorosa *kokobcaat*,²²³ para posteriormente sacar el desecho a la puerta, quemarlo, y así “matar al brujo causante del mal.” Además se recomienda extraer la raíz de *pai che*,²²⁴ del zorrillo [una hierba de olor peculiar] en viernes, para hacer una cruz ahí y lanzar conjuros especiales.²²⁵ Este día y el martes son considerados para muchos indígenas actuales como especiales, tanto para la curación de enfermedades, como para la adquisición de las mismas. Esta ambivalencia quizá tiene su razón de ser, como vimos anteriormente, por la apertura divina de portales que por una parte “liberan los malos vientos,” es decir, permiten la salida de potenciales atacantes del inframundo a la tierra, a la vez que tienen un efecto positivo, puesto que los accesos facilitan su regreso al lugar que les corresponde.²²⁶ Tema que volveremos a abordar más adelante.

En los “Libros del judío” se dice que la infusión de la raíz de berenjena (*chobobot*)²²⁷ es buena para “[...] curar los encantamientos, pero si no vomita el paciente se sugería dar frijol negro²²⁸ molido crudo: “Esto es para librarse de los maleficios. “Además se hace una cruz con la mencionada raíz de zorrillo para llevarla en el cuello diariamente y con esto estarás libre de todo mal.” Para la retención de orina, dolor de riñones y hechizos, por su parte, se indica disolver en agua tibia la “tela de araña de una casa de paja, la que se encuentra encima del anafre” y después posiblemente

²²² Van Gennep, A., *Los ritos de paso*, pp. 28-31, 34.

²²³ Posiblemente *k'ok'ob ak'*, *Aristolochia odoratissima*, Barrera, et al. *Diccionario...*, p. 410.

²²⁴ *Petiveria alliacea*, Phytolaccaceae, Durán, et al., *op.cit.*, pp.7-8,191.

²²⁵ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 327, 409, 433.

²²⁶ Quizá para los europeos coloniales eran benéficos por el influjo de Venus y Marte reinantes en esos días de la semana del calendario juliano y gregoriano;

²²⁷ Probablemente una planta nativa llamada en la actualidad berenjena: *Solanum marginatum*, una Solanácea y no la berenjena trasatlántica traída por los españoles.

²²⁸ Quizá nuevamente el negro como símbolo del inframundo.

beberla, pues no se especifica su aplicación.²²⁹ Aquí la red con el influjo del fogón posiblemente es un símbolo invocador de la manifestación femenina de la naturaleza para que contribuya a sanar al enfermo.

Hay sugerencias para remediar los males arrojados por otras personas al incorporar al tratamiento el mismo tipo de elementos que utilizaron los enemigos para ocasionarlos, como la planta *xmuts*, leguminosa, quizá considerada una planta animada, pues tiene la poca común particularidad de cerrar sus folios cuando se toca. Por eso es llamada “hechicera” y “sirve para las intenciones peligrosas.” Con sólo lavar la parte enferma o bañarse con el sancocho de las mismas se cura, y tomado en gotas es útil contra los “vientos malignos.”²³⁰

En el *Ramillete de Flores* se menciona el tubérculo *macalcuch*²³¹ que en su nombre incorpora el del padecimiento que alivia: el hechizo “que los indios llaman *tancuch*,” posiblemente un mal arrojado para causar tiña, mientras que para el llamado *kayak*, especie de colgajos [?] en mujeres y perros, es buena la leche de bonetillo”de monte” untada en los mismos.”²³² El fraile también sugería que si se vomitaban flores u hojas, se debía dar a beber “las que vomitase en vino o agua de azahar,”²³³ en otro ejemplo de curación de igual con igual: lo mismo que había causado el mal arrojado podía remediarlo.

La inclusión de trucos y engaños en las terapias coloniales para aliviar a los pacientes no podía faltar. Son mostrados por el multicitado Joseph Zavala, curandero con ascendencia africana, quien en sus declaraciones al Tribunal de la Inquisición dijo haber sanado algunas veces a sus pacientes al poner un sapo en un vaso y enseñárselo a la persona doliente: “para que la enfermedad creyese que la tenía dentro, para ganar dinero,”²³⁴ y así poder decirle al individuo afectado que había logrado extraer el mal que le había arrojado un enemigo. Al respecto de una posible influencia negra en las terapias curativas de médicos mayas ya hablamos sobre la adivinación de una enfermedad causada por algo similar a la magia vudú, realizada por uno de ellos, quien rompió el hechizo de su

²²⁹ Ossado, *El libro...*, 1979, pp.13-14, 19,...“Medicina...”,1992, p. 593. Ossado, *El libro...*,1983. pp. 5,

²³⁰ Ossado, *El libro...*,1983., pp. 22, 30, ...“Medicina...”,1992, pp. 571, 600,... *El libro del...*,1979, pp.24, 32-33,39. *Mimosa pudica*, Leguminosa, Durán *et al.*, *op.cit.*, p.145.

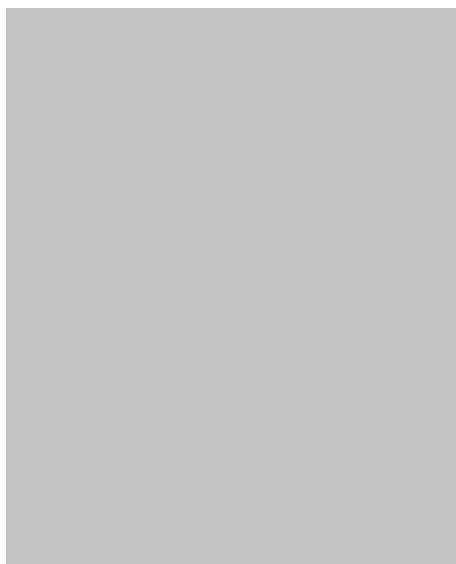
²³¹ *Dioscorea apiculata*, Dioscoreacea, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p.481.

²³² *Jacarantia mexicana*, Caricacea, Durán *et al.*, *op.cit.*, p.47.

²³³ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp.26-27.

²³⁴ AGI, Inquisición, 1164, “Juicio contra Joseph Zavala mulato [o pardo] curandero por maléfico,” México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.

paciente al encontrar el muñeco de cera atravesado con una espina que le había servido de vehículo para causarle daño.²³⁵



La cruz como posible medio de retorno al inframundo de los seres causantes de los males del hombre.
Imagen tomada de Carrington, L., *El mundo mágico de los mayas*.²³⁶

Hemos visto que la conjunción de elementos europeos e indígenas en las terapias curativas para el alivio de males fuera del control del hombre común, ya fueran lanzadas por seres supremos o por otros humanos, no escatimaron la ayuda disponible en ambas culturas para controlarlas. Pero resalta el dominio de los recursos mayas y sus conocimientos, pues aun cuando se incorporan rezos cristianos y días específicos para los remedios bajo el calendario español, entre otras cosas, en la mayoría de los casos se sugieren elementos rituales mayas. Quizá, como señala Farriss, en el universo plagado de magia español los extranjeros cedieron gran parte del control de las fuerzas sobrehumanas a los nativos, quienes conocían mejor el lugar donde se generaban.²³⁷ Aun la cruz requerida para contrarrestar los hechizos, podría tener un significado de acción bivalente simultánea, pues este símbolo compartido entre mayas y europeos, arquetipo de tantas culturas, podría haber

²³⁵ Del Granado, B., *Los indios de Yucatán, Sus virtudes, idioma y costumbres*, 1937, pp. 5-7.

²³⁶ Edición del INAH sin paginación.

²³⁷ Farris, N., *La Sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, 443. En la Nueva España muchos curanderos negros o españoles fueron acusados de emplear técnicas supersticiosas indígenas, como vemos en el proceso contra: la mulata Andrea por bruja, AGN, Inquisición, Yucatán, 1676, vol. 627, exp. 6; Petrona Trujeque por curandera que adivina, 1748, AGN, Ramo de Inquisición, vol. 919, exp. 26, y la mestiza María Rincón por curar con copal, Mérida, 1675, AGN, Ramo de Inquisición, vol 626, exp. 10, en. Chuchiak, J., *The indian inquisition and the extirpation of idolatry, the process of punishment in the Provisorato de Indios of the diocese of Yucatan*, p.482.

invocado al poder del Dios del cristianismo, al mismo tiempo que a la sagrada ceiba, conexión con todos los planos del universo pagano. En particular cuando se indica arrojar una cruz a un agujero en la tierra como remate del ritual curativo de los hechizos, se podría estar incitando a la entidad maligna culpable del mal a que regresara al inframundo a través del enlace cósmico. Para los tzeltales de Cancú por ejemplo, la cruz que se encuentra frente a la iglesia del pueblo es un medio de acceso de los *ch'ulel* de los difuntos al reino que les corresponde bajo la tierra.²³⁸

Los especialistas con antepasados africanos gozaron también de particular reconocimiento para participar como mediadores entre las energías desconocidas del cosmos y los hombres, como podemos observar tanto en el juicio de Zavala, como en otros numerosos procesos de la Inquisición contra desafortunados curanderos que fueron considerados hechiceros del diablo en toda la Nueva España.

Vale la pena resaltar la preferencia por los remedios botánicos silvestres, es decir, yerbas de lugares poco alterados por la mano del hombre en el combate a los hechizos y males anímicos. Estudios científicos han comprobado que éstas contienen principios activos más efectivos que las yerbas que se desarrollan fuera de ellos, por haber compartido los nutrientes de un ecosistema más completo y equilibrado.²³⁹ No sería extraño que para los mayas esta superioridad en las cualidades de las plantas medicinales fuera atribuida a los poderes especiales de una naturaleza libre de la influencia humana, adorada pero a la vez temida por la imposibilidad de ejercer ciertas medidas de control que disminuyeran el libre deambular de las entidades de los dueños del monte, de los cenotes, de otros planos cósmicos, causantes frecuentes de tantos males. En cambio en sus poblaciones, en un espacio más reducido y delimitado, los indígenas sí podían hacerlo en cierta medida, y sentirse un poco más protegidos con la realización de ritos preventivos, de purificación y de alianza con seres guardianes. Posiblemente se explicaban que las yerbas de “selva adentro” contenían las fuerzas de ese reino, sombrío aun de día, necesarias para combatir a sus propios habitantes. Mayas actuales de Campeche piensan que las yerbas que crecen en sitios antiguamente habitados por sus antepasados, tienen también poderes especiales de curación,²⁴⁰ como las zonas arqueológicas. Especialistas de varios lugares del área maya consideran que los objetos prehispánicos encontrados en estos lugares, ya sea hachas, figurillas o huesos, son muy valorados

²³⁸ Pitarch, P., *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p. 186.

²³⁹ Thomson, W., *Las plantas medicinales*, p. 152.

²⁴⁰ M.H. Ruz, *com.pers.*

para dirigir las manos de los terapeutas, además de servirles para adivinar, puesto que se encuentran animados por seres sobrehumanos.²⁴¹

Regresemos a las recetas coloniales para hacer notar, además, la indicación específica de incorporación de raíces en los preparados botánicos. Si bien la razón de esta selección sería probable que consistiera en una mayor concentración de determinados principios activos en ellas, el aprovechamiento de las partes no aéreas podría tener su razón de ser igualmente en la búsqueda de mayores poderes ctónicos para combatir a las fuerzas de su propia región de las tinieblas bajo la tierra, a la vez albergue de las semillas de la vida y de la renovación. Así, probablemente la determinación de plantas silvestres y raíces significaban la convocatoria a las fuerzas femeninas del cosmos, manifiestas en la oscuridad del universo, en la umbría de la selva y en las cavernas, al parecer muy útiles para el tratamiento de males anímicos. Raíces resguardadas también bajo tierra por la amenaza de aires personificados intrusos, capaces de robar o disminuir su virtuosa energía como vimos líneas arriba.

Por supuesto son de gran importancia los elementos medicinales opuestos y complementarios asociados con las divinidades celestes, con sus epifanías aladas, además de las yerbas con características especiales que se diferencian de las otras por su particular animación, sus enigmáticas y protectoras espinas, aromas agradables (*cedro*, *nictes*, *kokobcaat*), o desagradables (yerba del zorrillo), pues con sus desprendimientos etéreos, iguales a los entes malignos, se convertían en elementos idóneos para actuar como señuelos de los mismos, o todo lo contrario, como repelentes, para que se alejaran.

Tratamientos dentales, extracciones y cirugías

Había métodos para sacar las muelas que dolían con la ayuda de plantas como *chacmuc*, cuya corteza y resina puesta por gotas sobre la picadura hace pedazos la pieza y facilita su salida,²⁴² o bien la aplicación de savia de *u cuch*,²⁴³ o de *emdzul* para una especie de picadura de dientes que los afloja y provoca su caída.²⁴⁴ Todas ellas empleadas con el fin de evitar el doloroso método de

²⁴¹ Brown, L., *Cuando la recolección de artefactos es una conversación con los dioses*, pp.2-4, Department of Anthropology, The George Washington University, USA, 2005 (www.famsi.org/reports/013101es/58brown.pdf).

²⁴² Ossado, *El libro del...*(1979), pp. 22.

²⁴³ Posiblemente *k'uchulxiw*, *Asclepias curassavica*, Asclepiadaceae, Barrera *et al.*, *Diccionario...*, p. 419, que se emplea en la actualidad para romperlas al aplicar su lechecilla sobre ellas.

²⁴⁴ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, p. 194.

extracción directa, al arrancar el diente o muela de la encía (*hoodz, toc pay [t.] hoodzol*).²⁴⁵ Otras alternativas que se brindan en la documentación son el frotado de cuerno de venado, molido con vino y leche de perro en el diente malo para deshacerse de él fácilmente,²⁴⁶ y hasta la unción del mismo con las cenizas de un iguano de garganta amarilla, quemado vivo con la boca cosida, para zafarlo y así evitar sacarlo “con hierro.”²⁴⁷

Landa decía que había un “árbol cuya leche es singular medicina para “encarnar” dientes,”²⁴⁸ mientras que el *Nah*, para curar la dentadura de quien va envejeciendo, sugiere calentar y moler la raíz de *yx chacah* y de *citam che* para aplicar en las encías.²⁴⁹ Ambas recomendaciones probablemente con la intención de fortalecer la fijación y evitar la pérdida de elementos dentales.

El *Ramillete de Flores de la medicina* es el único texto que habla cirugía mayor, pero brevemente y de manera indirecta, pues brinda un método para disminuir el dolor de la amputación de una pierna o brazo. Para ello recomienda quemar la piel de cocodrilo, amasar la ceniza con vinagre fuerte y untar en la parte que se quiere cortar con el fin de adormecerlo.”²⁵⁰ El *Chilarm Balam de Kaua*, por su parte, como hemos visto, también incluye en un tratamiento para las hemorroides muy largas el “corte” de las mismas, lo cual parece referir a una cirugía.²⁵¹

Al respecto de este tema hemos visto que había médicos indígenas “cirujanos,” unos dedicados en especial a la atención de llagas²⁵² y otros que desempeñaban el mismo oficio, además de un espectro más amplio de actividades como terapeutas generales, de acuerdo a Ciudad Real.²⁵³ El primer título implicaría curar heridas, supurar tumores y abrir y cortar partes del cuerpo, pero en nuestra documentación no se hacen recomendaciones bajo ninguna de los dos tipos de medicinas: maya ni europea. Posiblemente se consideraba que éste no era un conocimiento que pudiera brindarse a través de recetarios domésticos, y en caso de necesitarse era imprescindible acudir a personas con preparación y experiencia.

Ruz Lhuillier señala que algunos restos humanos encontrados en vestigios arqueológicos indican que los mayas prehispánicos llevaban a cabo complicadas operaciones como la trepanación,

²⁴⁵ *Bocabulario de...*, 1993, p. 420, 591.

²⁴⁶ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 236, 418, 420, 387, 404-405.

²⁴⁷ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.50.

²⁴⁸ Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 130.

²⁴⁹ Nah y Nah, *op.cit.*, 46.

²⁵⁰ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, pp. 29, 30, 54, 61-62, 64.

²⁵¹ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.369. Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.47.

²⁵² *Bocabulario de...*, 1993, p.232.

²⁵³ Ciudad Real, *Calepino...*, 1995, p. 48.

al raspar el hueso occipital hasta perforarlo, aunque al parecer muchas veces no se tuvo éxito. Este tipo de operaciones parecen haber sido realizadas para remediar el necrosamiento causado en algunos sujetos a causa de la práctica de deformación craneana acostumbrada por los indígenas.²⁵⁴ Cirugías que quizá llegaron a realizarse en el periodo colonial, pero que no figuran en nuestros documentos.

Horarios, días propicios para medicar y periodos restringidos

En las recetas del *Nah* se manifiestan horarios para medicar, por ejemplo para curar la retención de orina se sugiere tomar un preparado de plantas a las cinco de la mañana, al igual que para el padecimiento anímico “corazón encubierto:” *muk ola*²⁵⁵ antes mencionado. Este tipo de recomendaciones podrían haber tenido su origen en varias explicaciones, como el asegurar que se tomara en ayunas para una mayor asimilación de sus virtudes; o bien tener un acercamiento especial a la deidad solar para facilitar el alivio. Un sacerdote maya actual de Yalkobá señala que en la realización de rituales [como los curativos] se deben observar las posiciones, horarios y días correctos para comunicarse con Hahal Dios o “Dios verdadero” para solicitar que envíe beneficios o expulse el mal a través de los portales temporales que se abren al mundo sacro, de los dioses, o “huecos de la gloria” (*u hol gloria*). Estos son los puntos centrales del cielo diurno y el nocturno, a las 12 del día y 12 de la noche (cenit), y aquellos en los que se oculta o sale el sol, en direcciones diferentes, incluidas las intercardinales de acuerdo a la época del año, pues estos son agujeros en la tierra que el sol “escarba,” por donde pasan también los otros astros del cielo [al inframundo y viceversa].²⁵⁶

Las sugerencias de medicación al amanecer del *Nah* también podrían haber sido indicadas de acuerdo a la *Teoría de los humores*. La cual determinaba que “desde las tres de la mañana hasta las nueve del día reinaba la sangre; desde las nueve de la mañana hasta las tres de la tarde reinaba la cólera; desde las tres de la tarde hasta las nueve de la noche reinaba la melancolía y desde las nueve de la noche hasta las tres de la mañana reinaba la flema.” Lo anterior se tomaba en cuenta para saber cuál de los humores estaba causando la enfermedad, es decir, para diagnosticarla, pero probablemente determinaba también las horas en que podían surtir mejor efecto las curaciones de

²⁵⁴ Ruz, Alberto, *El pueblo maya*, p. 129.

²⁵⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 37, 41, 43, 52.

²⁵⁶ Sosa, John, “Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca,” en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Broda, J., Stanislaw, I., Maupomé, L., (ed.), pp. 196-199. Aun cuando estas aberturas también pueden dejar salir a seres de ese mundo potencialmente peligrosos, como vimos en el capítulo II.

acuerdo al tipo de tendencia humoral.²⁵⁷ De haber seguido este criterio, las recetas del *Nah* estaban recomendando aplicar la medicina cuando reinara la sangre en el paciente. También en el *Libro de medicinas* se dice que es bueno dar jarabes a mitad de la noche o en la madrugada,²⁵⁸ cuando dominara la flema en el cuerpo y ésta se pudiera extraer del cuerpo con más eficacia.

En los libros *Chilam Balam*, al igual que para sangrar y purgar, se mencionan meses y días no propicios para bañar, circuncidar y cauterizar. Por ejemplo, en enero, durante el signo de acuario, no se debían dar medicinas, solamente se recomendaba la sangría en caso de ser necesaria, y la cauterización con hierro candente se restringía durante el mes de mayo.²⁵⁹ Había periodos extremos en los que se decía que no se recomendaba terapia alguna, como en el mes de febrero, cuando se consideraba cualquier medida curativa peligrosa. Además, en el mes de julio no se sugería purgar, ni se podía sangrar, al igual que en el mes de agosto, en el que había restricciones similares.²⁶⁰ Las abstenciones en el mes de julio para medicar coinciden nuevamente con los días aciagos del fin de año indígena, cuando los mayas no debían realizar ningún tipo de actividad, y posiblemente tampoco se podían curar, como sucedía con los nahuas.²⁶¹

Había momentos en los que se sumaban a las fuerzas mensuales de los signos del zodiaco otras energías, por ejemplo en noviembre, mes en que regía Sagitario, también influía Géminis del 8 al 17. Es decir, se incorporaban los poderes de otras constelaciones además de la que predominaba en el periodo correspondiente. Este lapso se decía que era propicio para aliviar enfermedades que no habían podido ser curadas, como la reuma, o el dolor corredizo en el cuerpo, y los beneficios llegaban a otros seres de la tierra pues se identificaba como una buena época para trasplantar y sembrar algunas semillas o plantas.²⁶²

Ya hemos visto también que los martes y viernes son sugeridos como días idóneos en terapias coloniales y actuales para curar enfermedades, posiblemente por considerar que es cuando los vientos, que vienen del interior de la tierra, son reunidos por las divinidades de nuevo en su lugar de origen por la apertura de portales hacia el inframundo que facilitan su regreso al lugar que pertenecen. De esta manera si algún “mal aire” se ha apoderado de una persona es más fácil

²⁵⁷ López, *Suma y...*, 1575, p.97.

²⁵⁸ *Libro de medicinas...*, 1751, pp. 8-9, 11 y 16.

²⁵⁹ Pérez, *Códice...*, 1949, pp.3, 19, 25 y 30. Nah y Nah, *Manuscritos de...*,1981, p.18.

²⁶⁰ Nah y Nah, *op.cit.*, p.19. Pérez, *Códice...*, 1949, pp. 19, 29.

²⁶¹ López Austin, *Cuerpo...*, pp. 143 y 155.

²⁶² Pérez, *Códice...*,1949, p.43.

retirarlo en esos días, a diferencia del resto de la semana cuando “están dispersos,” de acuerdo a un curandero de Peto.²⁶³

Colecta de las plantas

En los libros *Chilam Balam* los colores y puntos cardinales: *chac*, oriente, rojo; *kan*, sur, amarillo; *sac*, norte, blanco, también se encuentran presentes en la selección de las plantas medicinales, muchas veces en asociaciones de vegetales de un color para enfermedades con características del mismo, y sólo en dos ocasiones se incluye *ek*, negro poniente. Escasas citas quizá porque esta dirección se encuentra asociada con el inframundo, es decir, con lo opuesto a la salud y la vida, y principalmente se recomienda el oriente, dirección de salida del sol.²⁶⁴ Probablemente este tipo de clasificaciones dio pie a una percepción cardinal importante en la herbolaria medicinal, que influía en sus efectos. Por eso la selección de las mismas respecto a su ubicación en el poblado, o al lugar del rito preliminar a la colecta, podría haber incluido la influencia de las manifestaciones de los dioses de cada orientación sobre plantas particulares, de acuerdo al tipo de enfermedad, también dependiente de las fuerzas cardinales, aun cuando encontramos excepciones a este tipo de lógica terapéutica. Así tenemos la determinación simpática de ejemplares botánicos que crecen hacia el oriente, en numerosas terapias que combaten padecimientos que involucran sangre, enfermedades rojas como el color de esta dirección. Por ejemplo, para la orina y el vómito con sangre se recomienda la raíz de *xeeek tu ak* que crece hacia el este, el rojizo *cuxum che*, lo rojo de las puntas de las hojas de *chac catzim* y el moho de la tierra rojiza, como los rojos granos de la mazorca manchada.²⁶⁵

El este es importante también para sacar la astilla encajada y detener la sangre (*u dzacal yocol che*), pues se debía tomar resina de *yx hatz* del oriente, molerla y exprimirla en un pedazo de tela²⁶⁶ para aplicarla en la zona afectada. Otras yerbas orientales son requeridas para padecimientos como el dolor de oído cuando sale materia o pus y da sordera,²⁶⁷ y también para la inflamación del

²⁶³ Cardeña, I., *La medicina nativa yucateca*, pp.74, 80-83, 87. Ver en la sección anterior sobre los remedios ctónico-celestes y en el capítulo de enfermedades: *tancas* y vientos.

²⁶⁴ En el *Calepino de Motul* encontramos nombres de plantas medicinales de acuerdo a los colores de los puntos cardinales, como *chacah*, *chac ppoppox zac ppoppox*, *yaax ppoppox* y *kantunbub*, Ciudad Real, *Calepino de...* (1995), pp.223, 669, 391. *Bursera simaruba*, Simarubaceae. *Sanvitalia procumbens*, Compositae, *Tragia yucatanensis*, Euphorbiaceae, Durán, *op.cit.*, p. 102.

²⁶⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, pp. 31-33, 36, 40. Bricker y Miram, *op.cit.*, p.354

²⁶⁶ *Chilam Balam de Ixil*, p.7

²⁶⁷ Nah y Nah, *op.cit.*, pp. 47.

seno, es decir, frío en la zona (*lakintan mol*),²⁶⁸ posiblemente para invocar el calor asociado con esta dirección. Para detener las hemorragias se necesita de varias plantas, dentro de ellas algunas rojas, como el fruto maduro del nopal o grana, además de una pluma de pájaro cardenal: “Se ponen al fuego los montoncitos desparramados en el fondo de un cántaro junto con el meollo del *kuxub* [achiote], [y] así se venera (*u kulbil lae*).”²⁶⁹ Este último comentario parece enfatizar la inclusión de elementos asociados con los puntos cardinales, a manera de invocación, de presentación de respetos a las deidades correspondientes para que contribuyan a sanar al enfermo.

Estudios sobre la clasificación botánica maya en Cobá del siglo XX coinciden con la determinación cardinal de las plantas, entre otras cosas, porque muchos nombres de las mismas comienzan con los morfemas *chac*, *sac*, *k'an*, *ya'ax*, *ek'*, con sus connotaciones cardinales y cromáticas. Los dos primeros aparecen con más frecuencia, siendo *chac* ligeramente más empleado que *sac*. Los cuatro colores pueden determinar nombres genéricos, es decir, un nivel de agrupación en el reino vegetal de acuerdo a características comunes (similar al género moderno).²⁷⁰ *Chac* es el principal clasificador de géneros, lo cual no es de extrañar por su relación cardinal con el sol; *sac* el segundo, y ambos se aplican también para señalar el color de una parte de la planta, o en el caso del segundo, para marcar ciertas yerbas como falsas o imitadoras de otras, porque comparten características pero no son iguales. Los colores en los nombres de los vegetales podrían haber tenido en sus orígenes significados adicionales a las características morfológicas (tronco verde, envés de hojas blanco, flores amarillas, espinas negras) y también encontrarse ligadas a las deidades correspondientes a cada orientación. Así, en el nombre del árbol *chacah*, *chac*, se puede hablar del color rojo de su tronco, o darle una clasificación a nivel del género como en la botánica moderna (*Bursera*) muy parecida a la maya, pues se reconocen géneros y especies de una manera muy similar a la clasificación linneana actual, pero también podría referir al dios *Chac* de la lluvia, o tener más de un significado.²⁷¹

²⁶⁸ Bricker y Miram, *op.cit.*, pp. 355, 393-394.

²⁶⁹ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, p. 202.

²⁷⁰ Por ejemplo, hay varios tipos de árboles *balche*, todos ellos bajo el la clasificación científica *Lonchocarpus*, cuyos integrantes son similares aquí y en otras partes del planeta, aunque reciban nombres distintos, y a su vez ciertas diferencias entre ellos dan pie a separarlos en especies diferentes.

²⁷¹ Barrera Vásquez, A., *et al.*, *Nomenclatura etnobotánica maya*, pp. 474, 479, 480, 483, 779.

También en uno de los “Libros del Judío” parece encontrarse la lógica cardinal oriental pues se recomienda *lakintan* [la yerba del este] para calentura y vómitos con sangre y *chac che* para cámaras (diarrea) con la misma.²⁷²

Encontramos otros influjos cardinales en el alivio de un tipo de diarrea con “amarrado” amarillo (*kan kaxil ti uinic*) cuyo remedio es hervir el árbol amarillo del poniente (*kan chikin che*),²⁷³ al igual que las yerbas *kan tunbuk* y *kan mucuy che* para la ictericia.²⁷⁴ Es decir yerbas amarillas para enfermedades amarillas, pero nótese que en *kan-chikin* no concuerda el color con la dirección cardinal correspondiente, quizá por referir a un punto intermedio entre el sur y el oeste, pues para algunos mayas actuales el color amarillo va de sur a oeste, a pesar de que esto implique un sentido inverso del recorrido simbólico ritual.²⁷⁵ *kan-chikin*

Para curar el pasmo, frío, por su parte, se sugieren unos bejucos que se encuentran en los árboles del norte,²⁷⁶ y para el mismo padecimiento que ocasiona que la persona no pueda hablar (*minan uthan*), se recomienda beber la cocción de plantas que crecen al sur, la dirección contraria.²⁷⁷

Una receta del *Kaua* hace una combinación de orientaciones quizá por la gravedad del “mal de corazón,” pues se requiere que los ingredientes (todos importados) se recojan: tres en el este, dos en el norte, dos en el oeste y dos en el sur, para beber su decocción con agua.²⁷⁸

La selección de plantas del mismo color de los padecimientos manifiesta ciertas similitudes con la *Teoría de la signatura* de Paracelso de curar “igual con igual,” incorporada a la medicina europea, pero no del todo, ya que nunca se relacionan los remedios con la forma de los órganos. En uno de los “Libros del judío” se asocian las plantas medicinales y los órganos enfermos según las formas y colores,²⁷⁹ pues se recomienda el bejuco *kampetkin* con hojas que parecen pechos de

²⁷² Ossado, *Medicina...*, 1992, pp.600-601, Ossado, *El libro...*, 1979, p. 33.

²⁷³ Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 347.

²⁷⁴ *Libro de medicinas...*, 1751, p.1.Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.36.Pérez, *Recetarios de...*, 1996, p. 231.

²⁷⁵ M. en C. Fidencio Briceño, *com. pers.*

²⁷⁶ Nah y Nah, *op.cit.*, p. 39.

²⁷⁷ *Chilam Balam de Ixil*, p.10.

²⁷⁸ Recordemos que el paciente con este mal “no expresa lo que siente, apenas escucha una palabra aunque sea solo un llamado y su garganta se deprime. Empieza a entrar. Su corazón se asienta, se detiene por causa del viento del espíritu (*ikal*). Debajo de su garganta se corta (*kom homcil*), se hace muy tierna, endeble (*Iluccancil*, la palma de los ojos se enrojece como piel vieja, cruda y si es un hombre es muy serio el padecimiento, Bricker y Miram, *op.cit.*, p. 462.

²⁷⁹ Laín, P. *Historia universal de la medicina*, p.240.

mujeres para tumor en los senos, porque además “el color es moreteado como dicho carbunco,”²⁸⁰ a manera de mensajes y orientaciones simpáticas divinas. Al igual que en los *Recetarios de indios* para la curación de la *ekmaaxtzul*, cuando los hombres se ennegrecen por esta enfermedad y da escalofríos, y calenturas, pues este mal se cura con *ekak*, cuya enredadera “es muy negra.”²⁸¹

Otra sugerencia al recopilar la herbolaria medicinal es la no emisión de palabras por parte del colector o su acompañante al sacar la raíz de *chác cancelxiu*, manifiesta en uno de los “Libros del judío” quizá porque los propios hálitos de estas personas podrían introducirse en el rizoma y disminuir su efectividad para combatir la erisipela.²⁸² Recomendación que tiene cierta similitud con la del médico del *Ritual de los Bacabes* de extraer una planta medicinal cuando no hubiera viento y cubrir sus raíces con lodo, como recordaremos, tal vez con el fin de que ningún “aire” le robara su poder curativo.²⁸³

En los *Libros del judío* hay más especificaciones en la selección de los vegetales, como escoger *kokobeche* de cáscara o corteza delgada porque la gruesa es ponzoñosa, y se hace énfasis en algunas ocasiones no solamente sobre la efectividad de las yerbas de la selva, pues “la de monte es mejor que la que se cultiva en el poblado,” sino también en los óptimos resultados obtenidos con las yerbas frescas en comparación con las secas.²⁸⁴ Además apuntan que ciertas yerbas deben cortarse antes de que florezca la planta, como el cardo santo,²⁸⁵ para contar con la mayor potencia medicinal de los ejemplares botánicos. Al parecer, indicaciones que pretenden que cualquier persona pueda encontrar los remedios en óptimas condiciones, sin ayuda de un especialista.

Algunas veces se debían coleccionar plantas medicinales y otros productos en lugares lejanos a los asentamientos mayas, o mercar con los indios libres.²⁸⁶ En Guatemala los españoles se quejaban de las largas temporadas que pasaban los nativos en la selva para adquirir el achiote, como hemos visto, de utilidad en terapias curativas, además de la cocina maya y el pintado de sus cuerpos. Los indígenas decían que no eran suficientes las plantas cultivadas en las cercanías, y al

²⁸⁰ Ossado, R., *El libro...*, 1983, pp. 15, 19. Carbunco, tumor o apostema que se hace a causa de estar la sangre sumamente quemada, gruesa y podrida, el cual negrea en la superficie de la carne, y arde como si fuera lumbre, o un carbón encendido. Lo mismo carbunco, *Diccionario de Autoridades*, II, p. 246.

²⁸¹ Pérez, *Recetarios de...*, 1996, p. 221.

²⁸² Ossado, *El libro del Judío*, 1983, pp. 43

²⁸³ *Portulaca oleracea* o *pilosa*, *Gliricidia sepium*, *Ritual de los Bacabes*, 1987, p. 342.

²⁸⁴ Ossado, *op.cit.*, p. 11,... *Medicina...*, 1992, pp. 559, 568, 573, 595.

²⁸⁵ Ramírez, *Ramillete...*, 1785, p. 54.

²⁸⁶ Solís, G., *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, p.247

parecer la búsqueda les servía de pretexto para gozar temporalmente de un poco de libertad y de intercambio con los indios libres:²⁸⁷

[...] van a las montañas por muchos días con pretexto de muy pocos árboles de este género que les conocen, luego vienen cargados de él con que se ve que es comercio con otros indios y todos cuantos he oído hablar de este punto así eclesiástico como seculares convienen en que mucha parte del año están estos indios en el monte a donde los llevan sus utilidades y picardías y la general propensión de todo indio con que la repugnancia no es por no ir a la montaña, sino por no trabajar [...].²⁸⁸

En documentación de archivo encontramos quejas por el abandono de los pueblos hasta por varios meses, para obtener y mercar con la alimenticia y medicinal miel en el siglo XVIII, que además era tributo obligado. Mientras que la prohibición de los españoles al consumo de la bebida *balché*, fundamental en los rituales, también preparada con este dulce producto y la corteza del árbol del mismo nombre, dio pie a un intenso comercio ilegal de la misma debido a la tala que las autoridades hicieron de las especies que crecían en las cercanías de los poblados. Así, la “cáscara” de *balché* se tuvo que traer de lugares lejanos a la vigilancia de los europeos, y el mercado fue controlado principalmente por caciques o bataves, pues eran quienes contaban con la gente y los recursos necesarios para dirigirlo. Con ello ganaban prestigio social, político y religioso, pues significaba que contaban con los elementos necesarios para llevar a cabo las ceremonias sagradas. Eran capaces de abastecer de la materia prima básica para elaborar el importante *balché*, que actuaba como medio de cohesión al ser bebido entre los participantes de los rituales, lo cual mejoraba su posición frente a sus súbditos y otros líderes, a la vez que se incrementaban sus ingresos. Los mayas del occidente de la península importaron *balché* de tierras como Ichmul (Ekmul) y Mopilá, por su cercanía con la selva. En el siglo XVIII ya cuando habitaba un mayor número de mestizos y gente con ascendencia negra en comunidades mayas, algunos casados con indígenas, ellos participaron en su distribución dentro de la comunidad y la consumían en los rituales.²⁸⁹

Preparación y modo de empleo

En los documentos en maya, especialmente los diccionarios del siglo XVI, en el *Ritual de los Bacabes* y en los *Recetarios de indios*, las indicaciones de preparación marcan la preferencia en el machacado para sacar el “jugo” de las plantas, principalmente las hojas, y la aplicación directa de las

²⁸⁷ Como para hemorragias, succionar la mordida del reptil *xacat*, y para el dolor en los ojos, Pérez, *Recetarios de indios...*, 1996, pp. 202, Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p. 30.

²⁸⁸ AGI, Guatemala 151, cuaderno 9, “Testimonio de Juan de Avendaño,” Mérida, mayo de 1696, f. 534 v.

²⁸⁹ Chuchiak, J., “Its their drinking that hinders them”: *Balché*, and the use of ritual intoxicants among the colonial yucatec maya, 1550-1780.” en: *Estudios de cultura maya*, XXIV, pp. 139-157.

mismas de manera externa. Su molienda y el desleído en agua para untar, fregar, dar baños totales o lavar la zona afectada son más frecuentes, y no tan abundantes las recomendaciones para beber los remedios en relación a los documentos en español.²⁹⁰

Es usual la sugerencia de transmitir calor al paciente a través de plantas previamente entibiadas en el comal, el quemado con yerbas, la incorporación de piedras en las brazas para aplicar directamente, o bien la recepción de sus vapores. En estos textos son escasas las cocciones, muy apreciadas y abundantes en los documentos en castellano, en algunas secciones del *Chilam Balam de Kaua*, y en menor medida en los otros *Chilames*. Mientras más avanzamos en el periodo colonial se vuelve más característico hervir las plantas, sobre todo en agua, como modo de preparación de los medicamentos. También se presentan ya las mezclas con vino y vinagre, las sugerencias para endulzar con azúcar las bebidas, y se recomienda también en mayor medida la aplicación de fomentos, paños y parches.

En los Libros del judío y en el *Kaua* se indica varias veces poner los .preparados con plantas a la intemperie durante la noche para “serenarlos,” posiblemente para incorporar en ellos las fuerzas de los astros nocturnos.²⁹¹

En algunos *Chilam Balam* y en varios de los documentos en castellano, se insta varias veces a agregar las medicinas al chocolate y al atole, posiblemente por haber sido recomendados por los médicos europeos como alimentos altamente nutritivos y curativos “para todo tipo de enfermedad.”²⁹² Hasta se llegaron a elaborar capítulos completos de libros sobre estos productos, como el famoso tratado escrito por De Cárdenas que hablaba de las “Propiedades y efectos del cacao.”²⁹³

La preparación y aplicación de los elementos animales en las recetas es variable. Se podían asar y comer, tomar directamente, o quemar y moler para agregar a la bebida, o bien untarlos. El uso de aceites y mantecas, sobre todo animales, en la aplicación de algunas cataplasmas calientes

²⁹⁰ La forma cruda o natural de tomar los medicamentos es la más simple y mejor, pues “en las yerbas frescas el contenido natural de las enzimas, vitaminas y otros principios activos se conserva de modo más perfecto,” Thomson, W., *Las plantas...*, p.152

²⁹¹ Bricker y Miram, *op.cit.*, p.356. Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 5,7, ... *Medicina...*, 1992, pp. 590.

²⁹² Hernández sugería el chocolate para templar el calor y mitigar los ardores o las enfermedades de gravedad, pues purga, purifica y equilibra los humores, aunque reconoce el daño que provoca cuando se consume en exceso, Viesca, A., Martínez, F., “Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp, p. 207.

²⁹³ De Cárdenas, J. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, en: Somolinos, J, *El cacao*, www.mx.geocities.com/colmedoax06cacao.htm.

y masajes son más comunes en los recetarios que incorporan más elementos y costumbres españolas.

Muchas de las elaboraciones incluidas en los recetarios del siglo XVIII requerían de productos de las boticas, con medidas, pesos y conocimientos químicos propios de los especialistas oficiales. En varios de los “Libros del judío” se incluyen los remedios de preparación más compleja en la documentación estudiada, al parecer por la aportación de médicos o boticarios profesionales. En ellos se dice que sus páginas otorgan los verdaderos remedios de estos expendios de medicinas, y se dan advertencias para su elaboración. Por ejemplo, se dice que al hacer un atole con las hojas de *xpetun* para aliviar llagas y mujeres estériles: “si no cuaja es inútil tomarlo.”²⁹⁴

La presencia del máximo astro nocturno en ciertas fases era también importante para crear un famoso contraveneno, llamado ambir, pues se señala el “Modo de preparar este precioso líquido que data desde la conquista de las Américas,” elaborado con el cocimiento de plantas de la región, como tabaco y *telcuch*, con un poco de vino o aguardiente, pero se debe procurar hacerlo en luna menguante para que tenga más virtud el contraveneno.²⁹⁵ Servía contra las mordeduras de perro rabioso o intoxicación por alimentos, además de curar postemas o abscesos supurados, sarna y tiña, “por ser muy fuerte.”²⁹⁶

Algunas veces se dan indicaciones sencillas, como la elaboración de agua Guadrón o vulneraria balsámica y depurativa para curar el asma, escorbuto, tisis y úlceras internas. “Su uso viene de mucho tiempo y se prepara a partir de pez negra [resina de pino importado de tierras templadas y frías]²⁹⁷ en dos litros de agua hirviendo, para moverlo en un cuarto de hora y dejarlo reposar dos días, después de lo cual se le quita la película o nata que se formó encima y luego se saca por declinación.”²⁹⁸ Pero hay otras recetas que parece difícil que cualquier persona las pudiera llevar a cabo, pues se necesitaban conocimientos y aparatos más especializados, como veremos en la siguiente sección.

²⁹⁴ Ossado, *Medicina...*, 1992, pp.581, 590.

²⁹⁵ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 2, 36-37.

²⁹⁶ Ossado, *Medicina...*, 1992, pp. 570, 577, 579, ... *El libro...*, 1979, p.47.

²⁹⁷ *Diccionario de Autoridades*, IV, p. 105.

²⁹⁸ Ossado, *op.cit.*, pp.24, 36,... *El libro...*, 1983, pp. 591, Ossado, *Medicina doméstica*, 1834, pp. 22.

V.3. Abastecimientos boticarios

En los *Chilam Balam de K'au, Nah y Chan Cah*, se menciona una lista de productos obtenidos en las boticas en versiones muy similares. Dentro de los ingredientes de las tres fuentes se encuentran: agua de azahar, oro y plata para pintor, cintas de doncella y granates, además de productos animales y vegetales que se podían obtener en la península de Yucatán pero que, al parecer, se ponían al alcance de la mano en estos centros especiales de abastecimiento de medicinas, tales como: las rojas alas del *xkau*, de la cola de guacamaya, corales, una vieja colmena de *xtucil*, “muertos sus insectos;” una vieja colmena de avispa, el jugo de la casa de *holon* viejo [de avispa o abejorro grande]. Y plantas secas como *halal* e higuierilla.¹ También Joseph Zavala, nuestro curandero negro, afirmaba que obtenía de una botica un unguento para aplicar a su paciente con el “pie baldado.”²



Las boticas como nuevos centros de abastecimiento de productos medicinales en América a partir del periodo colonial, tomado de Malvido, E., Del Amo, S., “Médicos y farmacéuticos mexicanos en el siglo XIX,” en: *Arqueología mexicana*, VII (39), p.48.

Los “Libros del judío” recomiendan frecuentemente buscar productos medicinales en las boticas,” o bien, acudir a donde hubiera “un botiquín de urgencias,” si es que lo hay “en su localidad,” como por ejemplo, polvo calomel para la cauterización de la herida y mordeduras de culebra.³ Por eso la mayor parte de la información que brindaremos a continuación, proviene de los famosos libros atribuidos al médico italiano y también al español fraile Ramírez, quienes aportarán varios datos sobre la nueva medicina farmacéutica colonial.

¹ Bricker, V., Miram, H., *An encounter of two worlds*, pp. 381-383, Nah, J.M., Nah, J.S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, p. 53. *Manuscrito de Chan Cah*, 1982, pp.125-126.

² AGN, Inquisición, 1164, “Juicio por idolatría a Joseph Zavala, mulato [o pardo] curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan [Hecelchacán, Yucatán],” México, 19 de febrero de 1724, f. 243v.

³ Ossado, R., *El libro del judío*, 1983, pp. 69.

Dentro de las recetas más complicadas de los “Libros del judío” se encuentra la siguiente: “El fosfato de cal y opio en polvo, con la corteza de copó, para el cual se prepara un cerato [composición con cera y otras grasas] madurativo, y el parénquima [tejido celular de las plantas] quemado, que sin la intervención del aire produce un carbón que hecho polvo se toma para curar las enfermedades del estómago, o sea, la dispepsia [mala digestión].” Como vemos, se incluyen drogas fuertes, comunes y accesibles en el mercado en esos tiempos, como el mencionado opio, bueno también para aliviar dolores severos, o la flor con la que se prepara: la amapola para el catarro.⁴

La destilación para separar las sustancias volátiles de las fijas y obtener extractos de plantas también es frecuente en la documentación en la que dominan elementos europeos. Ramírez la menciona para el destilado en seco de orégano, ortiga, epazote, hinojo, salvia y rábano para que lo beba el enfermo con “retención de orina.”⁵ Mientras que el *Cuaderno y el Libro de medicinas* recomiendan el “agua rosada,” “estilada,” elaborada con cidra [fruto similar al limón] y azahar.⁶

Se señalan varios tipos de “aguas,” la de vulneraria a partir de la destilación de la agrimonia y betónica, con vino para úlceras y heridas, que al agregarle oxicato resuelve las inflamaciones que sobrevienen a las contusiones.⁷

Las tinturas son soluciones alcohólicas que incluyen el líquido de yerbas maceradas y coladas en concentraciones comparativamente bajas,⁸ como la de nabá hecha con su semilla molida y remojada en vino para la retención del periodo [menstrual],” mientras el aguamiel y el aguardiente romo inglés son recomendados para varios tipos de preparaciones.⁹

Posiblemente llegaron también a América con los europeos las pomadas, al agregar a las plantas nativas o importadas aceites, o cera blanca, y calentarlas al fuego. Tenemos el de sapoyo, elaborado a partir de la tropical semilla de mamey o el de aceite de limón y violado, francés, de alcaparrosa, linaza, de val, Aparicio, ungüento egipciaco, así como jabón de Puebla.¹⁰

⁴ Ossado, R., *El libro del judío*, 1983, p. 40. Ossado, R., *El libro el judío*, 1979, pp.43, 61, 97.

⁵ Ramírez, R., *Ramillete de flores de la medicina*, 1785, p. 44.

⁶ *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias*, 1751, p.23, Heredia, *Cuaderno de medicinas...*, p. 38.

⁷ Ossado, R., *Medicina doméstica*, 1992, pp. 591.

⁸ Thomson, W. *Las plantas medicinales*, p. 158.

⁹ Ramírez, *op.cit.*, pp. 13, 31.

¹⁰ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 39-40, Ossado, *Medicina...*, 1992, pp. 562; Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 39; Ramírez, *op.cit.*, pp. 13, 31.

Se mencionan varias veces jarabes que contribuían a la preservación de los zumos y virtudes de los medicamentos con azúcar. Por ejemplo, con el fruto de *gúiro* (jícaro)¹¹ se elaboraba uno con yodoformo para la tisis, mientras que el de piñuela era bueno para sacar las lombrices.¹²



La zarzaparrilla ha gozado de fama y demanda en América y varias partes del mundo. Este antiguo cartel colgado de una pared de Acayucan, Veracruz, al parecer de las primeras décadas del siglo pasado, y elaborado por comerciantes extranjeros que comerciaban con el recurso mexicano y lo exportaban a Estados Unidos o Inglaterra, muestra las glorias de abundancia de la planta en el pasado. Los vendedores prometían grandes ventajas a los consumidores, lo cual incluía, por supuesto: la belleza de la modelo.¹³

Imagen 1.- "Sarsaparilla marca Ayer. Fortalece al débil. Purifica la sangre. Mejora la constitución del cuerpo. Ella usa: Zarzaparrilla Ayer."

Fotografía de Carlos Alcérreca.

También se sugieren yerbas en sustitución de famosos productos químicos como *ycaban*, pues se decía que era "de la calidad del solimán."¹⁴ Este último obtenido por la sublimación de cloro y mercurio, fue considerado una verdadera panacea para el alivio de males difíciles de curar como las bubas, aun cuando con el tiempo se reconocieron los severos efectos tóxicos secundarios que ocasionaba su uso, sobre todo por periodos largos, hasta causar la

¹¹ *Crescentia cujete*, Bignoniaceae, Durán, R., et al., *Listado florístico de la península de Yucatán*, p.31.

¹² Ossado, *El libro...*, 1983, p. 44.

¹³ *Smilax spp.* Smilacaceae. En la península de Yucatán: *S. mollis* y *S. spinosa* (Durán, *op.cit.*, pp.216-217.). En el *Diccionario de la lengua maya* de Juan Pío Pérez y en el *Bocabulario del maya than* recibe el nombre de *Kokeh* y se le atribuyen propiedades depurativas, Barrera, A., et al., *Diccionario maya*, p. 330). Eras exportadas a mediados del siglo XX de Yucatán y Quintana Roo como tónico, estimulante y depurativo, especialmente para males sifilíticos, fiebres y reumatismo, Stanley, Paul, "La Flora," en: *Enciclopedia yucatanense*, III, *op. cit.*, p. 312. Las plantas de este género fueron de los primeros recursos del nuevo mundo que se incorporaron al mercado ultramarino. La deforestación y sobreexplotación ha ocasionado que sea un recurso en riesgo en Centroamérica y México según la FAO. Dentro de sus especies se han reconocido científicamente propiedades diuréticas y barbitúricas, para problemas genito-uritarios, hiperazotemia, hiperglucemia, gota, hipertensión arterial, edema, diabetes y parece funcionar como ansiolítico (Desarrollo y manejo sostenible de *Smilax spp.* En América Central: Desde la producción hasta la comercialización, CATIE, FONTAGRO, UCR, UNAN, ITCR, 2003, www.fontagro.org/projects/99_55_smilaxfinal_infotec_99_55).

¹⁴ Ossado, *Medicina...*, 1992, pp. 583, 606, *Medicina...*, 1834, pp. 30,...*El libro...*, 1983, p.31.

muerte.¹⁵ En el *Libro y el cuaderno de curaciones* se menciona el mercurio como piedra de azogue.¹⁶

En uno de los *Libros del Judío* se habla del famoso “depurativo jarabe de zarzaparrilla.” Se recomienda para curar el gálico “pasma *kik*”, “que degenera en lazarino,”¹⁷ mal que además de afectar la piel daña los principales órganos del individuo. Para preparar el remedio “se pone a hervir poco más de media botella de agua, cuatro adarmes de esta raíz y se le agrega una pizca de flores de sauco, hojas de sen, flores de borraja y algunos granos de anís verde, y a medio cocer, se le agrega “cuarta botella de miel de abeja.” En caso de no conseguir estos elementos, se mencionan posibles sustitutos locales.¹⁸

Sostener una botica con los medicamentos necesarios y en buen estado en la Nueva España era algo difícil de lograr y muy caro. Hay datos de hospitales que llegaron a gastar hasta la cuarta parte de sus recursos en ellas, sin contar los sueldos de quienes las atendían, que también eran de los más elevados. Algunas veces los proveedores tardaban mucho tiempo en surtir los pedidos por buscar remedios que les dejaban mayores ganancias. Además el transporte a lugares lejanos hacía que los frascos que los contenían se rompieran y llegaran los medicamentos en condiciones deplorables. El comercio de medicinas que se llevó a cabo en varios hospitales ayudó a disminuir esta carga en varios de los casos,¹⁹ aunque no fueron los únicos interesados en mercar con este tipo de productos, como veremos a continuación.

¹⁵ Los soyatitecos de Chiapas lo utilizaban en el periodo colonial contra “el Pinto,” mezclado con jabón y cal para las manchas pequeñas, pero el cura del pueblo advirtió sobre las consecuencias mortales que observó en las personas que lo emplearon de manera frecuente. En Soconusco una persona señaló también lo peligrosa que resultaba la panacea del “mercurio dulce,” ingerido como píldoras sin restricción provocaban la muerte a los pocos años. Llegaron a observarse “espectáculos tan monstruosos con que en su aplicación bárbara se empeñaban los médicos,” Ruz, M., Aramoni, D., “La enfermedad que muda de matices, caracterización del mal del pinto en Chiapas, siglo XVIII,” *Estudios de cultura maya*, XVII, pp. 383, 385.

¹⁶ *Libro de medicinas...*, 1751, p. 6, Heredia, *Cuaderno de...*, p. 48.

¹⁷ Pasma *kik*, ¿Enfriamiento en la sangre? Lazarino o lepra, como ya señalamos, era un término denominado para varias afecciones cutáneas de la piel.

¹⁸ Ossado, *El libro...*, 1979, pp. 67-58.

¹⁹ Avendaño, J., “Boticas y boticarios,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, p. 305.

El atractivo negocio de las plantas medicinales

Algunas personas descubrieron en las plantas medicinales de la península de Yucatán un excelente negocio. En la segunda década del siglo XVIII el comercio del copal o *pom*, empleado entre otras cosas para los dolores de cabeza,²⁰ era obtenido algunas veces a partir del trabajo forzado de los mayas para coleccionar la resina en selvas del actual estado de Quintana Roo, lejanas a sus hogares.

La colecta se realizaba durante prolongados periodos con riesgo de que los indígenas se enfermaran o escaparan del dominio español, y con pocas ganancias para los mayas, de acuerdo a denuncias de Luis Coello Gaitán, secretario e intérprete del entonces obispo de Yucatán, Juan Gómez de Parada, quien decía:

Suelen enviar los capitanes de Bacalar a los indios por los montes a buscar copal (que es cierta resina muy medicinal) obligándolos por fuerza a que vayan a buscarla, dándoles por sólo una vez cuatro reales a cada indio gastando dos o tres meses en buscar por los montes y despoblados en donde muchos enferman y mueren, otros se quedan para siempre por vivir sin estas presiones y los que vuelven con el copal, le vale \$10 al capitán lo que trae cada indio.²¹

Caso similar al del copal fue el del mercado de la maravillosa *xkabalhaw* o contrahierba, utilizada para contrarrestar calenturas y cualquier tipo de veneno,²² entre otras de las numerosas virtudes de esta popular planta.²³ Las autoridades regularon su comercio a través del “Sistema de Repartimientos” argumentando que “la raíz que llaman la contrahierba” había sido tan sobre explotada, que los indígenas debían buscarla en lugares alejados de sus casas y cerca de las

²⁰ “Llámanle los españoles copal y huele muy bien y tiene muchas virtudes, con lo cual se curan los indios, y los españoles lo tienen en mucho porque es sahumero para la cabeza y para bilmas y otras muchas cosas...”, Relaciones de Mama y Kantemo, *Relaciones histórico...* I, p.114. *Protium copal* y *P. schippii*, Burseraceae, Durán, *op.cit.*, p.42.

²¹ AGI, México, 1030, “Informe al rey sobre el estado y sucesos de las provincias de Yucatán.” Carta de Luis Coello Gaitán al Rey por comisión, en virtud del poder del Obispo de Yucatán,” Mérida, 9 de diciembre de 1721, f. 206r.

²² Pérez, J., *Recetarios de indios en lengua maya*, 1996, p.180. “Relación de Motul,” en: *Relaciones histórico...* I, p.273. Ciudad Real, *Calepino de...*, 1995, p. 99. *Diccionario de Autoridades*, II, p. 528.

²³ Este nombre puede referir en la actualidad a varias especies distintas, pero la planta más famosa conocida como (*ix*) *kabalhaw* y con estas propiedades es *Dorstenia contrajerva*, de la familia de las Moraceas, pero no han sido confirmadas en estudios científicos. De acuerdo a la información de los ejemplares del Herbario del Centro de Investigación Científica de Yucatán, encontramos antecedentes del uso de *cabalhau*, *ix cabalhau*, como contrahierba, en Hopelchén, Campeche. En Carrillo Puerto para la mordedura de serpiente, fortificante, dolor de pasmo en estómago y aire frío, en el último poblado, al igual que en Othon Blanco, Solidaridad y Tinum, al beber la infusión de la raíz. En estudios de laboratorio se ha encontrado que esta especie tiene actividad citotóxica (NAPRALERT). En la raíz se han identificado cardenólidos, riogenina, y en una muestra de hojas y tallos se detectó la presencia de alcaloides, Argueta, *et al.*, *Atlas de plantas medicinales tradicionales mexicanas*, p. 506.

costas, donde acechaban los piratas para conseguir esclavos. Se señalaba igualmente el peligro de que los mayas pudieran “[...] huirse de sus poblaciones y quedarse en los montes, con riesgo indubitable de perder sus almas sin el cultivo necesario [...]”²⁴ que les proporcionaba la doctrina cristiana; además de la pérdida de tributos que implicaba su ausencia para los encomenderos.

Trabajaban en la colecta de la yerba habitantes de varias poblaciones de la Provincia de Valladolid, como la villa del mismo nombre, además de Tikuche [Tikuch], Chemax, Tahcabo, Cehas [Cehac], Espita, Calatmul [Calotmul] y Chancenote, principalmente las tres últimas, y se decía que las cantidades solicitadas excedían la capacidad de los nativos para obtenerlas. Algunas veces la medicina se vendía deshidratada, lo cual debe haber beneficiado el transporte de mayor producto en buen estado, pero probablemente reducía las ganancias indígenas. Se asentaba que “[...] para conseguir veinte y una arrobas que importan secas a 7 reales es menester más de doscientos sextos, para que queden otra contrahierba en las otras veinte y una arrobas [241.5 kg.], y que por ser cantidad tan considerable no han podido conseguir su entrega por la dificultad ya dicha [...]”²⁵

Es decir, se recibía por una carga tan grande una paga aproximada de 147 reales para el equipo de colectores. A pesar de que no se señala cuántos indígenas participaban y durante cuánto tiempo, parece difícil que se incorporaran al trabajo no menos de diez a quince mayas, con una ganancia máxima de 14.7 reales por persona y por un periodo quizá similar al del copal de dos o tres meses. En Chemax supuestamente pagaban más, pues les daban por “[...] la diligencia de sacar contrahierba \$20 por persona, por los evidentes peligros que tienen.”²⁶ Si tomamos en cuenta que en Yucatán en 1728 se estableció supuestamente un salario de cuatro reales por semana para los indígenas varones y tres para las mujeres, y que un albañil en esos tiempos ganaba en 17 días, 12 pesos con 6 reales,²⁷ nos daremos cuenta de que, al igual que con el copal,

²⁴ AGI, México, 1039, “Testimonio de las diligencias hechas en cumplimiento del despacho librado por el gobernador de Yucatán al teniente de la villa de Valladolid impidiendo la saca de la contrahierba por las que consta haberse hecho el repartimiento de éste,” Comparecencia del cacique de Tikuche ante Joseph [Luis] Coello Gaitán, Valladolid 7 de septiembre de 1722, f. 41v.

²⁵ AGI, México, 1039, *op.cit.*, Valladolid, 3 de septiembre de 1722, y comparecencias de caciques ante Ambrosio de Vettancurt, Chemax, Espita, Cehas y Tahcabo, junio de 1723, ff. 39r-44r. 1 arroba era igual a 11.500 kilogramos y la carga común era de 42 kg. a finales del siglo XVIII, de acuerdo a equivalencias de Bracamonte, P., *La memoria enclaustrada, Historia indígena de Yucatán 1750-1915*, pp. 62, 64.

²⁶ AGI, México, 1039, *op.cit.* Comparecencia del cacique de Chemax ante Joseph [Luis] Coello Gaitán, Valladolid 7 de septiembre de 1722, ff. 40v.

²⁷ Solís, *Entre la tierra y...*, p.273.

y como era común, la búsqueda de *xkabalhaw* no le brindaba a las personas que hacían el trabajo pesado ganancias ni de lejos medianamente justas.

En cambio, para el intermediario que compraba la planta a los mayas era un buen negocio, puesto que se involucraron incluso individuos “ejemplar[es] de que no se puede hacer mención [...]” En la villa de Valladolid se comentaba que eran: “[...] solamente personas eclesiásticas las que hacían este comercio [...],”²⁸ pues como veremos más adelante, varios religiosos estaban a cargo de hospitales y enfermerías que requerían tanto del remedio, como de recursos económicos para sostenerlas, aun cuando no debe haber faltado quien sacó provecho personal del recurso y la colecta de los nativos.

Ix cabalhau (Dorstenia contrajerva).

La contrayerba, planta de gran demanda en el mercado colonial obtenida mediante la explotación de la mano de obra indígena.²⁹



El cacique del pueblo de Tikuch decía que también un capitán les había comprado la planta para llevarla a Mérida, pero el líder indígena fue amenazado hasta con la pérdida de sus poderes si volvía a permitir este tipo de mercado debido a los riesgos mencionados, por órdenes del teniente de la Villa de Valladolid y de la autoridad civil máxima de Yucatán:

[...] doce sextos de contrahierba que llaman en su idioma *xkabalhaw* y que ésta saben se llevó a la ciudad de Mérida al capitán Andrés Vásquez, y que cada sexto le pagó a dos reales [...Pero] le ordenaron al cacique que no volviera a admitirles dinero para otra contrahierba, pena de que serían castigados y desposeídos de sus cargos y empleos, por el daño que resulta contra el común de su pueblo por ir a partes remotas y enfermerías y el riesgo que tienen de ser cogidos del enemigo pirata, por ser los parajes muy cercanos a la playa [...].³⁰

²⁸ Respuesta a su majestad de la cédula de 28 de noviembre de 1722 para que proceda contra los excesos que ha informado en su carta del 6 de abril de 1721, que es el memorial de Luis Coello Gaitán en su visita a Maxcanú,” de paso al puerto de Campeche, Carta del gobernador Antonio de Cortaire, julio 2 de 1723, f.4v.

²⁹ Ilustración tomada de library.pref.osaka.jo/.../p_page170html.

³⁰ AGI, México, 1039, *op cit.*, Comparecencia del cacique de Tikuche ante Joseph [Luis] Coello Gaitán, Valladolid 5 de septiembre de 1722, ff. 1r, 40r-40v.

Efectivamente, parece ser que el gobernador de Yucatán, Antonio de Cortaire, quien asumió el poder en 1720, tuvo que decidir la prohibición del comercio de la planta, posiblemente muy a su pesar, porque sus frecuentes combates con piratas lo habían alertado del peligro de secuestro de personas que rondaran cerca de las costas.³¹ También deben haber influido los designios de Gómez de Parada, quien dedicó gran parte de sus labores en el Obispado a denunciar al rey los excesos de varios españoles, como los del propio gobernador hacia los nativos en diferentes rubros de trabajo, dentro de los que se encontraba el aprovechamiento de productos silvestres, pues el religioso se opuso a la idea de la servidumbre natural de los indios y pugnó por establecer la libertad de contratación y la legislación en sus labores.³²

Los repartimientos forzosos fueron importantes fuentes de ingresos económicos para el gobernador de la provincia, quien daba muchas veces las indicaciones de este tipo de trabajos [por lo que posiblemente él era “una de las personas ejemplares de que no se podía hacer mención”], así como para los tenientes y capitanes de guerra de los partidos, quienes fungían como jueces repartidores ante el estímulo de las comisiones. Pero también fue valorado este tipo de trabajos por muchos indígenas ya que, a pesar de las malas retribuciones, fueron medios para agenciarse de recursos, solventar las cargas tributarias, las obvenciones religiosas, así como para comprar objetos más allá del comercio local. Siempre y cuando se les pagara, lo que frecuentemente no se hacía.³³ De esta manera, a pesar de lo pesado del trabajo y del alejamiento de sus sementeras quizá convenían estas solicitudes a los precarios bolsillos mayas, y de ahí la aparente queja de algunos mayas hacia la prohibición del obispo, además del conflicto que significaba para ellos la elección de obediencia entre las dos autoridades, pues de no suspender

³¹ Este gobernador tomó posesión del gobierno de Yucatán en 1720 y fue conocido por sus abusos a través del sistema de repartimientos por acusaciones del obispo Gómez de Parada ante el rey, Duch, J., Antochiw, M. (coord.), *Yucatán en el tiempo*, II, p. 338.

³² Gómez de Parada recibió la venia del Consejo de Indias en marzo de 1722 para poner remedio a la explotación indígena, “con total inhibición de todos los gobernadores y demás justicias de esa provincia,” lo cual provocó fuertes reacciones en su contra. Así se generaron órdenes opuestas hacia los nativos, dependiendo si provenían de la autoridad civil o eclesiástica [lo cual los colocó en una situación muy difícil]. Pocos años más tarde, después de muchos enfrentamientos el Consejo de Indias volvió a permitir la continuación del trabajo forzado en Yucatán, Solís, G., *Contra viento y marea*, pp. XXVI-XXIX.

³³ Pero las gestiones del obispo se continuó con esta forma de trabajo, aunque se reglamentó la distribución entre los españoles y en 1728 se estipuló un salario de cuatro reales por semana para los hombres y tres para las mujeres, Bracamonte, *La memoria...* pp. 76-77.

esta actividad, además de la mencionada privación de sus oficios, los nativos se arriesgaban a tener la pena “impuesta por su santidad de 200 azotes.”³⁴

En general, las virtudes de la herbolaria medicinal americana despertaron un vivo interés por parte de los europeos. Por ello se enviaron expediciones a la Nueva España en la segunda década del siglo XVIII ante el apoyo a las ciencias naturales que mostró Carlos III, como la de Sessé y Mociño, quienes visitaron desde el sur de México hasta Guatemala, “para que México pudiera gloriarse de tener su materia médica propia completa sólo de remedios de virtud indisputable.”³⁵ Además, debido a lo caro de los productos farmacéuticos importados estos investigadores también difundieron las ventajas del empleo de plantas locales en vez de las caras y exóticas yerbas traídas de tierras lejanas.³⁶

Pero la Corona se encontraba interesada en la herbolaria medicinal no solamente por el alivio de los males que aquejaban a los habitantes de su reino. Desde el siglo XVI las dificultades financieras por las que atravesaba hicieron que éstas, junto con las especias y los metales, entre otros recursos de las nuevas tierras, fueran vistas por sus administradores como elementos de comercio trasatlántico de gran demanda en Europa, lo cual implicaba abundantes ganancias económicas. Los médicos, boticarios y comerciantes españoles esperaban con ansias las nuevas noticias de los exóticos remedios con el fin de incorporarlos a las terapias medicinales y engordar sus bolsillos.³⁷

Un médico sevillano, Nicolás Monardes, publicó en su ciudad el “Tratado de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales que sirven al uso de la medicina,” en donde cita las virtudes de varias plantas mexicanas, como la raíz de Michoacán, el tabaco, el palo santo, y la raíz de Jalapa. Éstas fueron experimentadas por él en sus enfermos, y las cultivó en el jardín botánico de Sevilla. Publicación que hizo que acudieran a visitarlo numerosos colegas y naturistas de otras partes de Europa.³⁸ En la *Ópera medicinalis* del madrileño Francisco Bravo, tan famosa en la Nueva España se dedica un capítulo completo a la “zarzaparrilla de estas tierras,”³⁹

³⁴ AGI, *op cit.*, Entrevista de caciques de Calotmul y Chancerote ante Ambrosio de Vettancurt, Pueblo de Tahcabo, junio de 1723, f. 43 v-44r.

³⁵ De la Peña, I., *Reseña de las exploraciones botánicas en México. Siglos XVI-XIX*, pp. 56-58.

³⁶ Benegas, C., *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, SEP-INAH, pp. 135.

³⁷ Avendaño, J., “Boticas y Boticarios de la Colonia,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, p.300.

³⁸ Monardes, N., *Tratado de todas las cosas que traen de nuestras indias occidentales que sirven al uso de la medicina*, p.46.

³⁹ Somolinos, G., “La fusión indoeuropea,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp.129-130. “Hay en lo de Bacalar [Bacalar] zarzaparrilla,” Landa, D., *Relación de las cosas de Yucatán*, 1936, p. 127.

frecuentemente comparada con la europea por la efectividad de la primera para “limpiar la sangre.” Hernández la recomendó y escribió un método para su aplicación y la del guayacán para el alivio de la sífilis.⁴⁰ Hasta hubo españoles como Jacobo Boncio que llegaron a señalar en la península ibérica que el conocimiento de los indios en materia botánica excedía en mucho al de los europeos.⁴¹

La difusión de las virtudes medicinales era común, muy valorada y buscada en todo el reino, pues quien lo hiciera podía captar la atención y hasta obtener prebendas por parte de la Corona. Sobre todo aquellas personas que se esmeraban en encontrar nuevos remedios para el alivio de males incurables o de difícil solución en bien de la humanidad. Encontramos por ejemplo, una carta del arzobispo de México al rey escrita en 1794 en la que se solicita, además de la venia para que el jardín botánico de la ciudad de México difundiera las virtudes de las raíces de begonia y maguey, la petición de instrucciones para laurear al Dr. Balmis,⁴² médico que llevó a cabo la “Expedición filantrópica” de vacunación antivariolosa en la Nueva España y además elaboró un texto sobre las plantas medicinales de la región.⁴³

Hay recomendaciones de la Corona Española escritas en 1795 para promover el empleo de plantas medicinales de otras partes del Reino entre los habitantes de Yucatán, “por haber sido experimentada su efectividad.” Además, con la intención de dar seguimiento a los efectos de las yerbas propuestas, se solicita al gobernador enviar respuesta con los resultados que se obtuvieran en la región. Tal es el caso del Palo Canimar y bálsamo de Copiagua [¿Copaiba?] descubierto en Cuba, para aplicar su aceite en el cordón umbilical de los bebés, con el fin de evitar el “Mal de siete días,” causa común de muerte en las Indias, cuya característica era una especie de:

[...] alferecía [al parecer algo semejante a tétanos]⁴⁴ que acomete a los recién nacidos en los primeros días de su vida, mal que se creía incurable. Los que escapaban morían a los siete o veinte y un años., en que les repetía [...] y deseando el rey que su uso se propague en beneficio de la humanidad, y de sus amados vasallos, de esos dominios de Indias, donde es casi general ese mal, e iguales los estragos que causa, comunico a Vuestro Gobernador de su Real orden esta noticia, a fin de que la haga publicar a ese distrito, avisando oportunamente los efectos que se experimenten [...].⁴⁵

⁴⁰ Viesca, “Plantas medicinales americanas...”, p. 196.

⁴¹ Gutiérrez, M., *Juicio que sobre la método controvertida de curar los morbos con el uso del agua y limitación de los purgantes*, 1736, p.232.

⁴² AGI, Estado 41.10, Carta del arzobispo de México al rey solicitando premios para personas que han hecho aportaciones a la medicina, México, julio de 1794, f. 1 r.

⁴³ Rodríguez, M.L., *et al.*, *Los cirujanos del ejército*, p.200.

⁴⁴ Cárdenas, E., *Historia de la medicina en la ciudad de México*, 1937, p. 113.

⁴⁵ AGE, Reales Cédulas, 1795, vol.2 exp.5 Medicamentos, “Sobre las cualidades del Bálsamo.” Carta de Eugenio de ¿Laguna? Al Gobernador Intendente y Capitán General de Yucatán, Aranjuez, mayo 25 de 1795, 2 ff.

También en este archivo podemos leer la solicitud de 1783 al rey por parte del médico francés Bartolomé Gouyoun, titular de Mérida, rico y poderoso cirujano del Batallón de infantería de Voluntarios Blancos,⁴⁶ quien pedía permiso para ir con goce de sueldo a una corte, posiblemente la de la ciudad de México, para difundir los resultados de sus trabajos médicos, por “[...] haber experimentado muy favorablemente contra el mal de las tercianas,⁴⁷ los polvos de un árbol, que produce este país, que llaman *Chooch*.”⁴⁸

Hospitales y boticas de la península de Yucatán

En 1541 Carlos I ordenó la fundación de hospitales en América. Éstos debían contar con licencia, dar informes económicos y de labores al rey y atender a inspecciones periódicas. Se determinó que la función caritativa de los hospitales debía quedar bajo la custodia de la Iglesia, aun cuando hubieran sido fundados por laicos, pero a pesar del supuesto papel vigilante del desarrollo hospitalario por parte del Estado Español, en realidad sus funciones se limitaron a la promoción, orientación y a cierto control.⁴⁹

Empezaremos primero por el establecimiento de los “Hospitales de indios,” dispuesto por el Primer Concilio de México en 1555, con el objetivo de atender a las personas que tuvieran escasos recursos y a los forasteros, así como para tratar de controlar las frecuentes epidemias que asolaron la Nueva España a partir de la conquista. Debían instalarse de preferencia en los conventos o cerca de los mismos, de la iglesia, para que los frailes pudieran difundir la doctrina cristiana y brindaran los sacramentos a los pacientes. Se suponía además que debían contar con una botica.⁵⁰

Durante el segundo tercio del siglo XVI aumentaron los centros de salud para indios en la Nueva España. El personal de los hospitales tenía la obligación de ayudar a los mendigos, velar a

⁴⁶ Rodríguez, *op.cit.*, p.244.

⁴⁷ “Especie de calentura intermitente que repite al tercer día,” *Diccionario de Autoridades*, IV, p. 386.

⁴⁸ Los folios lo citan como B. Guijon y B. Gouyoun, AGE, Reales cédulas, 1783, vol.1, exp. 13, Medicamentos, “Solicita médico a gobernador pasar a la corte para explicar las propiedades medicinales del *chooch*, Mérida, Yucatán, 15 de febrero de 1783, 4 fs. Posiblemente pariente de los zapotes. *Pouteria glomerata*, antes *Lucuma hypoglauca*, Sapotacea, Durán, R., *Listado...*, p.213. Barrera, V., A., *et al.*, *Diccionario maya*, p. 103. De acuerdo con el nombre no encontramos su empleo medicinal en los datos etnobotánicos del herbario del CICY, ni en la bibliografía. Únicamente se señala su fruto como comestible.

⁴⁹ Muriel, J., “Los hospitales de la Nueva España en el siglo XVI,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp. 228-229.

⁵⁰ Benegas, *Régimen hospitalario...*, p. 32.

los muertos, y debían ser lugares de catequización y control social.⁵¹ Tan atractivos resultaron para atraer a los indios, congregarlos y atender a la “salud espiritual” en algunos lugares del reino, que se enviaron órdenes para establecerlos en todo el territorio conquistado. Se pretendió que los propios nativos los mantuvieran con sus recursos y gente, apoyados con donativos, pero en realidad fueron disminuyendo poco a poco, de tal manera que a finales del periodo colonial la mayoría se encontraron en ruinas, o pasaron a ser atendidos por españoles, tal y como sucedió con otras instituciones indígenas. Ciertos hospitales recibieron la atención de médicos nativos con el compromiso de omitir elementos paganos, y en los casos en los que éstos participaron de manera conjunta con famosos especialistas de la medicina española, como Farfán, Gregorio López y Hernández, se difundieron los resultados de la rica herbolaria mexicana y sus usos a través de populares publicaciones, hasta llegar a influir notablemente en las perspectivas de la medicina europea. Así las enfermerías y hospitales en donde se logró esta unión de esfuerzos llegaron a ser centros de intercambio de saberes médicos de dos culturas distintas,⁵² lo cual tal vez llegó a ocurrir también en la península de Yucatán.

En algunos lugares las cofradías indígenas jugaron un importante papel en el funcionamiento de los hospitales, como en Michoacán, en donde su participación fue muy grande a pesar de las dificultades por las que atravesaron, sobre todo por la imposibilidad de erradicar totalmente la persistencia de prácticas paganas.⁵³ También en la provincia de Chiapas en el siglo XVIII se contó con donaciones indígenas para su desarrollo a través de las cofradías, y de manera voluntaria, pues cada hospital se enlazaba con una para fomentar la caridad en sus integrantes, aun cuando hubo ocasiones en que se trató de forzar su ayuda, a pesar de que fuera considerado ilegal.⁵⁴

En la península de Yucatán hubo esfuerzos tempranos para incorporar a los indios a los servicios hospitalarios,⁵⁵ pero parece ser que en realidad no mantuvieron su participación. En 1582 se fundó uno en la población de Maní organizado y construido por indios bajo la protección de “Nuestra Señora del Rosario.” El Obispo Montalvo señala que no recibía renta y por eso

⁵¹ Viesca, C., “Los médicos indígenas frente a la medicina europea,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp. 140,142, 160.

⁵² Los hospitales de indios pertenecían al Patronato Real y debían mantenerse con las cuotas de las tasas destinadas para ello, además de las sementeras y otros bienes de comunidad de los indios, San Filippo, J., “*Medicina Novohispana*, S.XVI,” en: Aguirre y Moreno, *op.cit.*, pp. 210, 220.

⁵³ Bechtloff, D., *Las cofradías de Michoacán durante la época de la Colonia*, pp. 15 y 64.

⁵⁴ Ruz, M.H., *Chiapas Colonial. Dos esbozos documentales*, pp.142, 144,151-152,156.

⁵⁵ Solís, *Entre el cielo...*, p.214

fracasó.⁵⁶A este lugar de asistencia podría referirse el “Espital de enfermos,” registrado por el autor del *Bocabulario de Maya Than*, al parecer escrito en esta población. El texto dice que se estableció en una parcialidad o parte del pueblo para atender a los enfermos (*u tzucul na chhapanob*). El lugar era también posada para huéspedes [forasteros] y servía como casa común donde se junta[ba]n las indias a tejer (*u kamul na kohanob*).” En otras dos entradas del diccionario se señala que en el “Espital de pobres mendigos” o casa de los que tenían algún padecimiento (*u kamul na*) había una persona que se encargaba de los limosneros (*ah kat matanob*), además de una cuadrilla de gente que atendía a los pacientes (*u tzucul chhapanob kohanob*).⁵⁷

Es posible que de manera inicial se hubiera establecido un equipo de colaboradores en el hospital de Maní por orden de las autoridades civiles y de la Iglesia, en un intento por copiar las experiencias de otros hospitales de la Nueva España. Se suponía que los centros de salud debían contar, además del religioso que los dirigiría, con un mayordomo administrador elegido por los cofrades para vigilar su funcionamiento, encargados de hacer cumplir las obligaciones cristianas, diputados o representantes nombrados por elección popular, e indios voluntarios para el cuidado de los enfermos y diferentes servicios del hospital. En los centros de salud modelo entraban cada semana varios indios con sus mujeres y daban limosna de acuerdo a sus posibilidades.⁵⁸

Cárdenas y Valencia señala en su *Relación* de 1636 que cada una de las parcialidades o barrios de los pueblos mayas contaba con un indio llamado “patrón de los enfermos” elegido un día del año junto con los otros integrantes del grupo, y decía que “a aqueste [patrón] le dan una vara con una insignia que las más veces es de Nuestra Señora y una cruz arriba.” Sus obligaciones eran el cuidado de los enfermos “[...] y así todos los días la trajinan y visitan, y también dan aviso al ministro para que confiese a los desahuciados y les proporcione los sacramentos [...]”⁵⁹ Designación que parece más bien haber sido otorgada con el objetivo de contar con un espía para que contribuyera a quitarle a los médicos indígenas la dirección de las plegarias de los enfermos, o desahuciados hacia las deidades paganas, y las enfocaran hacia las católicas, para así “salvar su alma.”

⁵⁶ DHY(II) *La iglesia en Yucatán*, 1560-1610, Doc. XXX, Carta del obispo don fray Gregorio de Montalvo a su Majestad, Mérida, a 6 de enero de 1582, pp.87-88, Solís, G., *op. cit.*..., p.214.

⁵⁷ *Bocabulario de maya than*, 1993, pp. 302, 497.

⁵⁸ Benegas, *Régimen hospitalario*..., pp. 128, 133-134

⁵⁹ Cárdenas, F., *Relación Histórica Eclesiástica de la Provincia de Yucatán en la Nueva España*, 1937, p.113.

Pero al parecer el hospital de Maní con todo y cuadrilla no tuvo medios para continuar y tampoco los hospitales de indios de Conkal y Calkini. El obispo Juan Izquierdo señaló en 1596 que ninguno de ellos cumplía con su función, pues no acudían a tomar los servicios ni siquiera los españoles. Estos últimos lo hacían en sus casas y no cooperaban para su sostenimiento. Cuando un forastero enfermaba más bien era ayudado con la colecta de limosnas. También señaló que los indios se curaban en sus casas y “aborrecen todo tipo de regalo y medicina.”⁶⁰ Cárdenas y Valencia coincide al anotar que los hospitales indígenas se encontraban sin recursos y vacíos, pues dice que “en ninguno de ellos hay indio que se quiera ir a curar al hospital, por una superstición que tienen de que entrado en él han de morir.”⁶¹

También en el Obispado de Chiapa muy a pesar de los deseos de Núñez de la Vega, muchos indígenas prefirieron continuar con el alivio de las enfermedades que les ofrecía su conocida terapéutica y médicos paganos, y rechazaron los remedios de la medicina europea:

[...] huyendo de la medicina eficaz y saludable hacen incurable su enfermedad y dejan su conciencia con el irremediable cáncer de la obstinación, y puerta abierta para que el Demonio siembre en ella todas las culpas que quisiere [...] y a esto se llega por la poca fe que ellos tienen con nuestras medicinas y no quieren usar de ellas por usar de las de sus antiguos y sacrílegos médicos, que no solo no les pueden curar en el cuerpo más de hecho los matan.⁶²

Parece que numerosos mayas de Yucatán prefirieron continuar con sus antiguas costumbres médicas, y los españoles no lograron su participación en la conformación de los hospitales de indios a través de las cofradías. En lo que si participaron estas congregaciones, entre otras cosas de gran importancia que mencionamos anteriormente, fue en cubrir total o parcialmente las obligaciones de sus enfermos e incapacitados hacia los europeos, aunque oficialmente éstos continuaran exigiéndolas, además de contribuir a que los indígenas pudieran afrontar hambres y epidemias.⁶³

Benegas señala que una vez disminuidas las epidemias más severas y ante el éxito del adoctrinamiento indígena, los hospitales de indios en la Nueva España y su seguimiento ya no despertaron interés en las autoridades y los dejaron a su suerte.⁶⁴

⁶⁰ DHY (II), Doc. XXXII, carta del Obispo de Yucatán don fray Juan de Izquierdo contestando a una carta de su Majestad el 7 de septiembre de 1596, Mérida, 1 de abril de 1598, pp. 103-104. Información proporcionada por la Dra. Gabriela Solís.

⁶¹ Cárdenas, *op.cit.*, p.113.

⁶² Núñez de la Vega, F., *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, León, C., Ruz, M. (eds.), C.P. IX, § XVII, 1988, p. 759.

⁶³ Farriss, N., *La Sociedad maya bajo el dominio colonial*. La empresa colectiva de la supervivencia, p.418.

⁶⁴ Benegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 32, 35, 104.

En cuanto a los centros de salud de atención general en las grandes poblaciones de la península de Yucatán, los franciscanos acondicionaron y atendieron una enfermería desde la década de los cuarentas del siglo XVI, en el lugar donde se encontraba el templo mayor de los mayas en la Ciudad de Mérida, dirigida por un médico militar. En 1562 fue inaugurado por el Ayuntamiento el hospital de “Nuestra Señora del Rosario” con el liderazgo del mismo galeno,⁶⁵ y se mantuvo con la ayuda y donaciones de los vecinos para atender tanto a pobres como a forasteros.⁶⁶ El terreno donado se encontraba a un lado de la catedral y se dice que el rey de España aportó una gran limosna a principios del siglo XVII con una renta de \$450 pesos [anuales]. Las autoridades seleccionaban y pagaban al médico más capacitado para tomar el mando del centro de salud, y había religiosos “[...] que acudían a su ministerio con particular cuidado, agregando y recogiendo a los enfermos españoles e indios, negros y mulatos, para curarlos.”⁶⁷

A pesar de los apoyos reales el hospital contó con una instalación humilde, y como el Obispado ayudaba con algunos diezmos y limosnas para su manutención, pasó a ser dirigido por el mismo. En 1625 fue entregado el hospital a los hermanos de San Juan de Dios para tomar su nombre, mencionado en los *Chilam Balam de Nah* y el *Kaua*, al recomendar el *Libro de Nuestro Señor San Juan de Dios*, recetario que se vendía en el hospital de Mérida a dos pesos.⁶⁸ Los juaninos fueron muy importantes por la cantidad y calidad de hospitales que establecieron en la Nueva España,⁶⁹ y al parecer estos religiosos consiguieron una fuerte ayuda real de 550 ducados anuales en indios vacos para este sanatorio. Los mayas tuvieron que contribuir con 300 cargas de maíz de las milpas comunales por año para su funcionamiento, mientras los militares aportaron cuotas que les garantizaron los servicios del hospital, y los miembros de las cofradías de la Santa Veracruz y la de Jesús de Nazareno de la Iglesia participaron en el auxilio a los pacientes.⁷⁰ Cogolludo señaló que los cofrades “[...] ejercita[ban] mucho la caridad asistiendo a servir a sus casas a los enfermos, especialmente pobres y necesitados.”⁷¹

⁶⁵ Duch y Antochiw, *op.cit.* III, p. 334, IV, p. 116

⁶⁶ De acuerdo al II Concilio Provisional Mexicano (1585) los ricos serían atendidos en todos los hospitales de manera excepcional, bajo compromiso de pago, Muriel, J., “Los hospitales de la... pp. 228-229.

⁶⁷ Cárdenas, *Relación historial...*, 1937, pp. 66-67.

⁶⁸ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, 1981, p.52.

⁶⁹ La mayoría de las órdenes hospitalarias llegan a la Nueva España al inicio del siglo XVII. La orden de los juaninos fue fundada en el siglo XVI en Granada, España, Rodríguez-Sala, M.L., *et al.*, *Los cirujanos de hospitales de la Nueva España*, p. 36.

⁷⁰ Muriel, “Los hospitales...pp.249.

⁷¹ López Cogolludo, D., *Historia de Yucatán*, 1996, pp. 381 y 386.

Mérida también contó con la enfermería de “San Francisco,” que fue ampliada a finales del siglo XVII cuando los franciscanos extendieron el convento de “La Mejorada,” con el fin de establecer un hospital para los necesitados, aun cuando después de varios años restringieron los servicios a los religiosos. Para esos tiempos abrió el Obispado la primera botica pública en los bajos del mismo.⁷² Al respecto de Valladolid, tenemos escasos datos sobre el hospital que el alcalde Diego Sarmiento fundó en 1575, al parecer con el apoyo de la hermandad de Veracruz y por lo menos continuó todo el siglo XVI cuando el vicario Francisco Ruiz otorgó recursos para su mantenimiento en el transcurso de este siglo.⁷³ Sabemos que se estableció otro junto al convento de Izamal a partir de la segunda mitad del siglo XVI, pero no hay información sobre su destino.⁷⁴

En el puerto de Campeche desde inicios del periodo colonial fue instalado por laicos el hospital de “Nuestra Señora de los Remedios” con cuotas que pagaban soldados, marineros y comerciantes para poder gozar de sus servicios.⁷⁵ En 1636 empezó a ser atendido por los juaninos junto con una botica hasta finales del siglo XVIII gracias a las aportaciones del rey, del episcopado, limosnas, además de continuar con las de marinos, soldados y sobrevivir con dificultades, hasta finales del siglo XIX,⁷⁶ pues entre otras cosas fue atacado y demolido por piratas ingleses en 1663. Hasta después de diez años de este hecho le fueron otorgados 500 ducados para renta en pensiones de encomiendas de indios para reconstruirlo, a quienes se dice que también se atendía en este centro de salud.⁷⁷

También en Campeche se abrió de manera oficial el Hospital Real y Militar de Nuestra Señora del Carmen en 1774, en la isla del mismo nombre, aunque se atendía tanto a militares como a sus habitantes desde 1748, cuando era únicamente un presidio, pero a partir de la segunda década del siglo XIX ya no encontramos datos de este centro de salud.⁷⁸ El Hospital de San Lázaro, por su parte, se estableció en las afueras de la ciudad de Campeche en 1795, después de muchos años de solicitud, con la donación de un particular y un pequeño apoyo de la Depositaria General, de acuerdo a instrucciones del rey, con el fin de internar a los leprosos de Mérida, Tabasco, Chiapas, y de otras regiones de Nueva España. Varios desafortunados

⁷² Duch y Antochiw, *op.cit.*, IV, p.139. III, p. 333.

⁷³ Rodríguez-Sala, *et al.*, *Los cirujanos de hospitales...*, p.98.

⁷⁴ Ferrer, G., “Historia de la beneficencia pública y privada,” en: *Enciclopedia yucatanense* IV, p. 74-75.

⁷⁵ Rodríguez-Sala, *op.cit.*, p. 95.

⁷⁶ Muriel, “Los hospitales...”, pp. 246-247.

⁷⁷ Benegas, *Régimen hospitalario...*, p.113.

⁷⁸ Rodríguez-Sala, *et al.*, *Los cirujanos del ejército*, pp.235, 242.

pacientes que en realidad no tenían lepra quedaron reclusos bajo estrictas condiciones, y a partir de la segunda década del siglo XIX empezó su decadencia por la falta de recursos.⁷⁹

De acuerdo con los datos recabados, parece ser que las posibilidades de atención de enfermedades en hospitales y enfermerías que seguían los métodos de la medicina oficial, se encontraba restringido a las principales villas: Mérida, Campeche y quizá Valladolid, si así se deseaba, puesto que al parecer los individuos que contaban con recursos económicos preferían el servicio de los especialistas en sus propios domicilios. En particular en el de San Juan de Dios en el que participaron poco tiempo los franciscanos y luego los juaninos, más especializados en medicina, logró mantenerse a lo largo del periodo colonial, a pesar de las dificultades y carencias, puesto que los otros establecimientos tuvieron periódicas altas, bajas y hasta desapariciones. Por su parte, las nuevas boticas que incorporaron la posibilidad de adquirir remedios de tierras lejanas empezaron a estar abiertamente disponibles al público en Campeche y Mérida hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el comercio con otros lugares del reino español se hizo más eficiente, aunque también enfrentaran dificultades en el abastecimiento. Antes de que esto ocurriera varios de los centros de salud deben haber proporcionado productos cuando sus necesidades se encontraban medianamente satisfechas, o se obtenían en el mercado general pero, al parecer, no siempre en buenas condiciones. Ya a principios del siglo XIX encontramos dos boticas particulares de la península de Yucatán, una en Campeche y otra en Mérida.⁸⁰

Es evidente que el tema de los servicios médicos en centros donde se aplicaban terapias médicas europeas requiere de más investigaciones, sobre todo fuera de las grandes villas, en los conventos y en las propiedades particulares que posiblemente proporcionaron estos servicios de manera no oficial, frecuentemente sin terapeutas profesionales, y quizá de manera precaria, como ocurrió en otras partes de la Nueva España, a veces hasta llegar a enfrentar problemas legales. Por ahora este estudio excede nuestros objetivos, pero nos pareció importante abordar este punto de manera general, para dar una idea de los recursos médicos disponibles bajo la perspectiva española de la salud con los que se contaba en la península de Yucatán. Posibilidades terapéuticas que se fueron ampliando poco a poco, sobre todo en las últimas décadas de la Colonia, ante el establecimiento de más médicos profesionales y centros de abastecimiento farmacéuticos, aun cuando continuara su concentración en las principales poblaciones.

⁷⁹ AGI, México, 1806, "Reglamento Hospital de San Lázaro," Mérida, 24 de septiembre de 1795, f.14r. Lanz, Manuel, *Compendio de historia de Campeche*, pp.483, 486-487, en: Ferrer, *op.cit.*, pp. 66, 70-71.

⁸⁰ AGI, México, 1806, *op.cit.*, p. 272.

Últimas décadas del periodo colonial: Tiempos de cisma y resistencia de las terapias humorales con miras a la medicina moderna

*Destierra el sol tinieblas horrorosas...
Hoy ilustras, creciendo tus honores
Con voces de la fama sonoras
Oponiendo doctrina acrisolada
Rumbo que sigue norte más luciente
Niegas la novedad no bien fundada
Expresando verdad permaneciste
Juntas en esta lira bien templada,
Opuesto punto a solfa impertinente*

Anónimo español, 1699.⁸¹

Los últimos años del siglo XVIII en Yucatán, al igual que en toda la Nueva España cimbraron los pilares médicos oficiales que se pensaron inamovibles durante tantas centurias, como muchos otros aspectos en la economía, la sociedad y la política que desde décadas antes habían empezado a manifestarse. Futuras y drásticas modificaciones estaban por venir en los grupos en el poder que cambiarían las estructuras y la forma de vida prevalecientes, para mostrar un nuevo panorama al que tendrían que adaptarse los mayas una vez más de la mejor manera posible.

Llegaron a América los aires de cuestionamiento y transición europeos, que desde la segunda mitad de este siglo tomaron fuerza a través de las voces de varios personajes europeos. Entre ellos médicos que atacaron las teorías médicas de la época ante los avances anatómicos y fisiológicos alcanzados por varios investigadores, quienes pusieron en tela de juicio la validez de los preceptos apoyados por la Iglesia, pese al riesgo que esto implicaba. Carlos III de España estimuló que las ideas ilustradas fueran difundidas y empezó a considerarse importante la separación entre la ciencia y las creencias religiosas y las supersticiones, así como la formación de academias, colegios de medicina con nuevas cátedras, y se dieron facilidades para realizar investigaciones donde la observación y la experiencia decidieran la terapia más oportuna para los pacientes.⁸²

Se reconoció que la enfermedad no se explicaba por los humores, y se empezaron a rechazar las fórmulas con numerosos componentes para aplicar preparados simples, con

⁸¹ Alabanza al libro de Flores, Salvador, *Galeno ilustrado, Avicena explicado y doctores sevillanos defendidos*.

⁸² Gortari, E., *La ciencia en la historia de México*, pp. 237-238.

esfuerzos por tratar de identificar el químico activo de plantas y remedios. En ese importante siglo las autoridades europeas también cambiaron su visión de los hospitales como lugares para practicar la caridad, y a los religiosos les fue negada la administración de los centros de salud, que pasaron a ser secularizados.⁸³

Se empezaron a hacer públicos los riesgos del empleo de las que se creían técnicas fundamentales de curación, pero como todo proceso de cambio, tomó mucho tiempo para que la mayoría de los especialistas en la salud, aferrados a sus tradiciones médicas, analizaran con más objetividad la medicina empleada hasta ese momento y los beneficios de las nuevas propuestas. Dentro de los críticos, se encontraba un médico belga que se opuso de manera activa a “las dos niñas de los ojos” de la medicina galeno-hipocrática: la purga y la sangría, recomendadas de manera periódica para prevenir enfermedades, tras conocer las muertes provocadas por las mismas.⁸⁴ Sus reclamos se hicieron más fuertes ante el deceso de un personaje famoso del gobierno español, a quien los médicos dieron píldoras de acíbar [un purgante a partir de hojas de sábila], de acuerdo a la dosis estipulada, sin lograr que obrara como se deseaba, por lo que le ordenaron otras que provocaron en su organismo una diarrea fulminante que le hizo perder la vida. [...] “A esta engañosa y peligrosa preparación por primavera de sangrías y purgas que se aconseja a los que están buenos, para estar mejor, acude el epitafio que hay en Portugal sobre la sepultura de un español, que dice así:”

Aquí yace un español
en este ataúd de palo
no murió por estar malo
sino por estar mejor.⁸⁵

El texto podrá arrancarnos una sonrisa, pero en realidad invoca el drama al que se arriesgaba el individuo sujeto a purgas y sangrías, sugeridas con frecuencia en los *Libros Chilam Balam*, y que igualmente provocaron el deceso de varias personas en la península yucateca.

En la defensa de Hipócrates y Galeno se trataron de recuperar sus preceptos originales, y salieron a la luz los juicios a aquellos doctores que hacían caso omiso de sus recomendaciones,

⁸³ Benegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 31, 134-135, 174.

⁸⁴ Paracelso también criticó las teorías de Galeno y las de Avicena desde el siglo XVI. Se reía de las purgas y halagaba solamente las terapias hipocráticas, García, A., *Historia de la medicina*, pp. 171 y 173.

⁸⁵ Habla del médico Juan Bautista van Helmont (Helmoncio) “Príncipe de los modernos.” Gutiérrez era presbítero médico de Cádiz y doctor del claustro de medicina de Sevilla, Gutiérrez, M., *Juicio que sobre la método controvertida de curar los morbos con el uso del agua y limitación de los purgantes*, 1736, pp. 74, 78, 84-85, 119, 140.

como la de sangrar poco a los pacientes, para preferir los abundantes derrames del vital líquido tan comunes en la época: “hasta acabar con la enfermedad o con el enfermo.”⁸⁶

En esos tiempos de revisión también se pusieron en tela de juicio las consideradas panaceas químicas y minerales⁸⁷ que fueron empleadas frecuentemente, con terribles efectos secundarios y muertes, y se empezaron a escribir libros que dieron “advertencia[s] crítica[s] médicas al público sobre muchas máximas de la medicina comúnmente adoptadas en perjuicio de su salud.” Sin embargo como en todo proceso de transición, se continuó con la aplicación de purgantes y sangrías durante mucho tiempo más.⁸⁸

Estas ideas ilustradas empezaron a llegar a la Nueva España a finales del XVII y principios del siguiente con los primeros tratados y descripciones anatómicas, pero se propagaron muy lentamente, y significaron no sólo el abandono de la ciencia escolástica, sino también algo que dio pie a los cambios que se aproximaban: el reconocimiento de la riqueza de la propia cultura desarrollada en el nuevo continente, la valoración de su importancia, y la necesidad de ampliar los horizontes de manera independiente de España. Por vez primera, los criollos, que empezaron a tener más presencia, se pusieron en contacto con investigadores de varios países europeos y ya no solamente con los españoles. En las grandes ciudades estas ideas se divulgaron fuera del medio académico oficial, en reuniones privadas, y los libros prohibidos se adquirieron de manera oculta, apoyados por las nuevas imprentas mexicanas, principalmente a finales del periodo colonial⁸⁹ ante el relajamiento de las actividades de la Inquisición.⁹⁰ Se enviaron muchas órdenes de la autoridad civil que aducían falta de experiencia de los religiosos para atender a los enfermos, y en muchos casos se les culpó de abandono de sus obligaciones médicas por avocarse a la administración de sus propiedades, lo cual fue causa de numerosos conflictos.⁹¹

La abolición del Santo Oficio en la segunda década del siglo XIX fue fundamental para el desarrollo de la nueva visión medicinal, pues permitió la libre entrada de publicaciones e

⁸⁶ Sánchez, P., *Advertencias crítico médicas al público sobre muchas máximas de la medicina comúnmente adoptadas en perjuicio de la salud*, 1787, p. 17.

⁸⁷ López Comejo, A., *Ampliación del título Galeno ilustrado. Refutase la Nueva con la antigua medicina*, 1699, p.87.

⁸⁸ Benegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 31, 134-135, 174.

⁸⁹ Gortari, *La ciencia en...*, pp. 56, 241, 243-244.

⁹⁰ Mora, J. L., “La Iglesia indiana en la segunda mitad del siglo XVIII,” en Navarro, L. (coord.), *Historia de las Américas III*, p.636.

⁹¹ Alba, D., Morales, C., “Hospital General de San Andrés” en: *La modernización de la medicina novohispana (1770-1833)*, Aceves, P. (ed.), pp. 27, 29.

instrumentos a México.⁹² Después de la Independencia se empezaron a dar los pasos necesarios para las reformas hacia la ciencia moderna, con la llegada de la patología celular y los métodos antisépticos, la higiene pública y los grandes avances en la cirugía.⁹³

El nacimiento del nuevo siglo depararía a la península de Yucatán, así como a otras regiones del mundo, la excelente herramienta de la vacunación para el combate a la mortal viruela, y la apertura de la primera Junta de Sanidad del Estado. La década de los treinta inició con el establecimiento de la nueva Escuela de Medicina y Farmacia en Mérida, con varios profesores preparados en los grandes centros de educación europea,⁹⁴ y nuevas exigencias para ejercer la medicina que pusieron en aprietos a las tradicionales parteras, pues se estableció la obligación de que tomaran un curso con certificación para evitar ser sancionadas. Los hospitales coloniales, por su parte, sufrieron muchos cambios y hasta suspensiones ante las nuevas disposiciones de atención en manos de los ayuntamientos, en vez de las de los religiosos.⁹⁵

Las nuevas exigencias en la población yucateca para incorporarse a los cambios en la medicina las encontramos incorporadas al “Libro del judío,” impreso en 1834 a partir de un manuscrito más antiguo, en el artículo del diario “El Demócrata” de la ciudad de México, que habla de las maravillosas propiedades del guaco sudamericano, y de acuerdo a este hallazgo se manifiesta la solicitud general para acelerar los estudios y experimentación médica dirigida al combate a las epidemias y al ataque de animales venenosos, preguntándose el compilador: “¿Por qué nuestros sabios mexicanos en los hospitales de observación no han terminado su análisis y aplicaciones farmacéuticas?” mismo que insta a nuevas investigaciones químicas para encontrar otras virtudes medicinales , así como al trabajo conjunto de médicos y botánicos para un mayor aprovechamiento de las yerbas curativas. Aun cuando en el cuerpo del recetario se siguen recomendando las purgas de acuerdo a los textos de Farfán⁹⁶ de principios del periodo colonial,

⁹² Se crearon la Real Sociedad de Medicina de Sevilla y la Junta Central de Sanidad, jardines botánicos y colegios de cirugía, ante los objetivos de mayor control sobre las nuevas instituciones, Benegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 31, 134-135, 174.

⁹³ Cárdenas, *Historia de la...*, 1937, pp.23, 113, 118-119, 129, 130,159.

⁹⁴ Rodríguez-Sala, *et al.*, *Los cirujanos del mar*, pp. 113, 138, 327-328

⁹⁵ A partir de 1815 los hospitales de Mérida sufrieron varias suspensiones y reorganizaciones. Al Hospital de Mejorada lo convirtieron en cuartel para volver a funcionar y albergar a los enfermos del hospital de San Juan de Dios en 1821, cuando se pasó de la administración de los juaninos a la del Ayuntamiento. Seis años después se les devolvió a los frailes como “Hospital General de San Juan de Dios,” para que en 1832 el gobierno del estado se hiciera cargo de él como Hospital General de Mérida y finalmente se clausuró el de Mejorada, Ferrer, “Historia...”, IV, pp.113, 327-328, 344.

⁹⁶ Ossado, *Medicina...*, 1834, pp. 40, 62-63-65,

como ejemplos de la mezcla de ideas antiguas y “modernas” características de los procesos de transición.

Las adecuaciones en el pensamiento terapéutico mexicano de finales del siglo XVIII se presentan en el marco de un Yucatán que, al igual que el resto de la Nueva España, empieza a sentir los efectos de la concreción de una nueva forma de dominio de la corona española en América, maquinada desde tiempo antes. Encomenderos y religiosos que se interponían en el camino de una explotación de los recursos que les brindara mayores ganancias para sus arcas en crisis fueron puestos a un lado, en un largo y difícil proceso de resistencia que también tuvieron que enfrentar los mayas al pasar de trabajadores tributarios a sirvientes, en un penoso reacomodo que duró por lo menos hasta mediados del siglo XIX. Los indígenas se incorporaron a la nueva organización agrícola, ganadera, comercial y redujeron notablemente su libertad para pasar a vivir en las haciendas, con estricta vigilancia y explotación. Nuevos y severos retos se presentaron para su subsistencia, sobre todo ante el despojo de sus haciendas y bienes de cofradía, cajas y tierras de comunidad para beneficio de la creciente población criolla, mestiza y española, quienes se convirtieron en los nuevos empresarios estancieros y rancheros que transformaron muchas hectáreas de selvas y milpas en tierras de pastoreo y agricultura comercial.⁹⁷

En las nuevas haciendas se construyeron capillas que contribuyeron al fomento de las actividades cristianas.⁹⁸ Las autoridades mayas fueron perdiendo su liderazgo y control paulatinamente para ser remplazadas por los nuevos hacendados con sus mayordomos y capataces. Numerosos indígenas no soportaron las nuevas condiciones y huyeron al oriente, a lugares que los criollos todavía no podían dominar, para albergarse en la zona de resistencia que quedaba. El cambio se aceleró después de la proclamación de la Independencia. Se crearon municipios libres gobernados por Ayuntamientos y, con las nuevas ideas liberales, los indígenas pasaron a ser “ciudadanos,” supuestamente con los mismos derechos, obligaciones, y posibilidades de acceder a la educación.⁹⁹

Se estableció que los dueños tendrían la obligación de dar atención médica y medicinas a sus trabajadores, y al finalizar la época colonial continuó esta práctica sin necesidad de presión legal, pues generalmente el hacendado se preocupaba por contar con mano de obra sana, para no padecer de la incapacidad parcial, total o el fallecimiento de un peón que afectara su economía.

⁹⁷ Bracamonte, P., *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, p., 22

⁹⁸ Solís, *Entre la tierra y...*, pp. 85, 89, 101, 106.

⁹⁹ Bracamonte, *La memoria...*, 85, 89, 101, 106.

Varios de ellos sostuvieron enfermerías en las fincas o en sus propias casas, y en Mérida, Motul e Izamal se contaba con botiquines, algunos de ellos visitados periódicamente por médicos.¹⁰⁰

Quizá muchos indígenas tuvieron ciertas restricciones para coleccionar los recursos medicinales que necesitaban, y posiblemente debieron continuar en la oscuridad las actividades terapéuticas tenidas por paganas, en los casos en que los dueños de las haciendas presumían de gran celo cristiano y presionaban para el uso de técnicas médicas que para ellos garantizaban la salud de sus trabajadores. También es cierto que para esas épocas los ritos de los indios dejaron de tener importancia para las autoridades y sus ideas, entre ellas las medicinales, fueron consideradas como meras supersticiones,¹⁰¹ mas no por eso dejaron de recibir periódicos azotes y castigos.¹⁰²

La explotación y la pérdida del poder de los líderes mayas sembró mucho descontento entre numerosos indígenas, lo cual como sabemos, dio origen a las severas revueltas de mediados del siglo XIX, que a la larga volvieron a ser brutalmente acalladas para continuar con el inexorable paso del nuevo sistema económico, político y social.



Gerrit Ludens (1622-1683), Sutura de herida en una barbería.¹⁰³

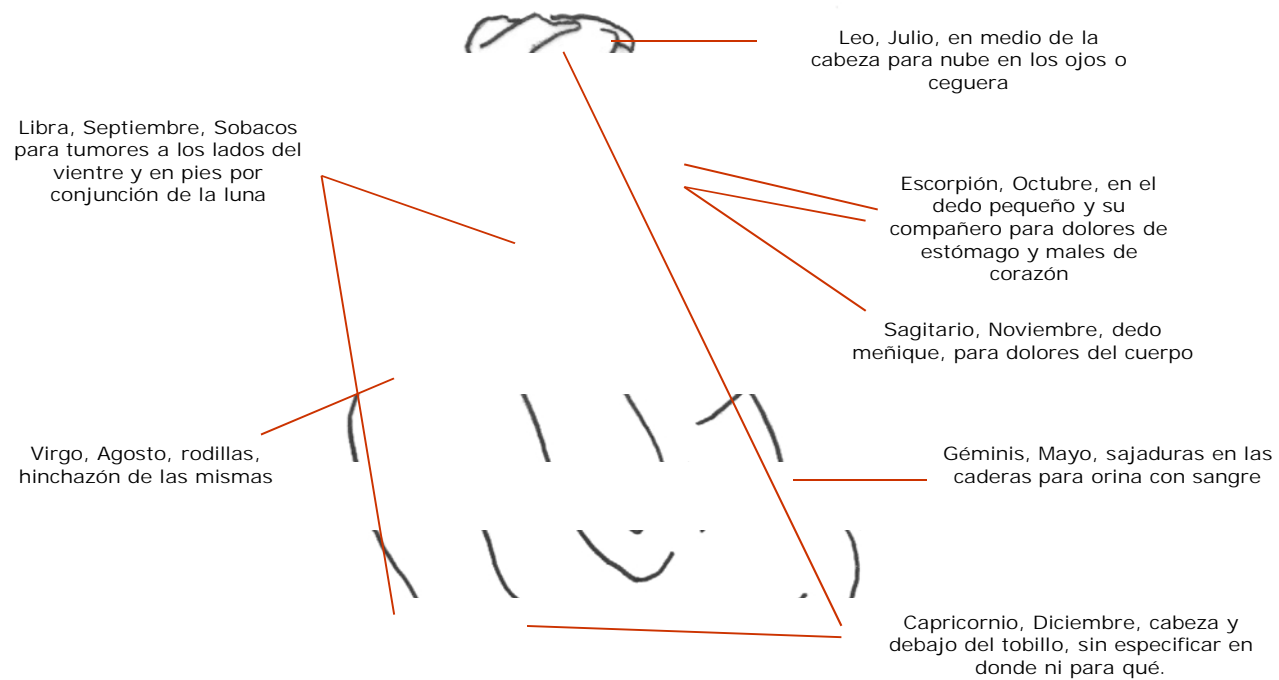
¹⁰⁰ Couch, F., *El régimen hospitalario indígena en Yucatán durante el siglo XIX*, pp.19, 35, 67.

¹⁰¹ Taylor, William B., "Curas párrocos en el México borbónico," en: *Ministros de lo sagrado*, p. 126.

¹⁰² Del Granado, B., *Los indios de Yucatán, Sus virtudes, idioma y costumbres*, 1937, p.6.

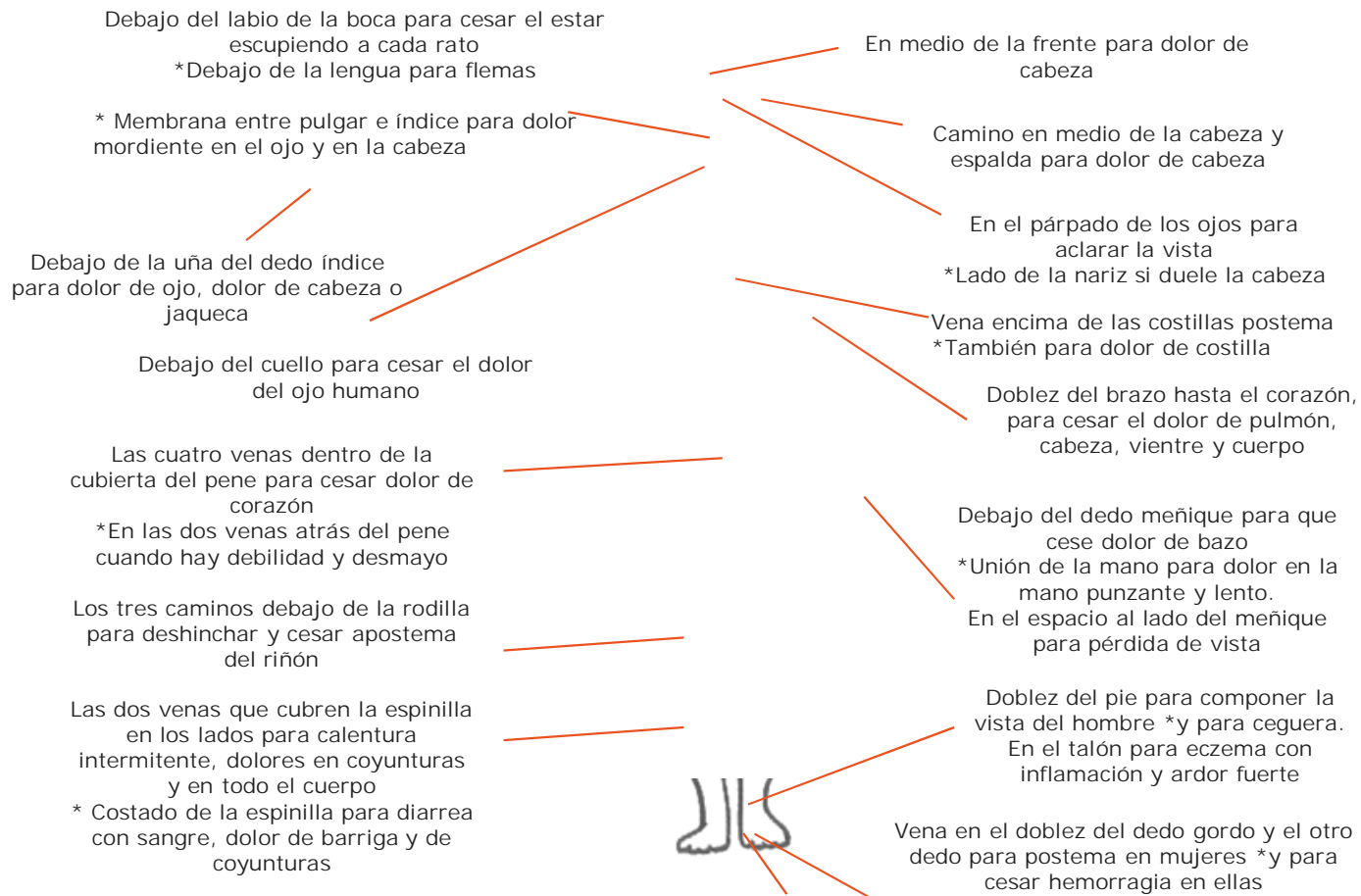
¹⁰³ Imagen tomada de: es.wikipedia.org/wiki/historia_de_la_cirug%C3%ada.

Esquema 1.- Sangrías recomendadas de acuerdo al zodiaco
Chilam Balam de Maní *



* Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 17-47

Esquema 2. Colocación del camino de la vena "que ha sido vista por los sangradores"
Chilam Balam de Tekax y Kaua*



Nah, J., Nah, S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, pp. 8-29.

* Bricker, Victoria y Miram, Helga, *An encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kaua*, 2002, pp.154-155.

Tabla 1.- Purga-Sangría Chilam Balam de Tekax (1)

MES	ENFERMEDAD	TERAPIA	RECOMENDACIONES Y COMENTARIOS	RIESGOS	PP.
Enero Acuario		Sangrar si es necesario, bañar	Comer comida cocida. Son tiempos de luna llena completa		16
Febrero Piscis	Enfermarán por sus pesares conforme se llene la luna	Purgar, sangrar, cada vena en su día	No se ha de sangrar el pie adolorido		16
Marzo Aries	Comenzarán a aumentar los malos días y el dolor del hombre. Malos humores que dicen. Dolor de cuerpo probable dolor de cabeza	Sangrar	No purga		16-17
Abril Tauro	Trabajo por los pecados que han buscado y debieron evitar	<i>Purgar</i>	No sangrar, no purgar <i>el dolor que viene a los pies no es bueno sangrarlo. No quemar con hierro caliente.</i> Purgar por demasia de sangre. <i>En este mes se cura la demasia de sangre</i>	Cualquier dolor en el gaxnate es peligroso, <i>es peligroso que duelan mucho los pies</i>	17
Mayo Géminis		Diferentes días de sangrado y de purga	No quemar con hierro caliente, <i>no es bueno que se sangre por los dolores de mano</i>	Si hay dolor lento o cualquier dolor de mano es peligroso, también para las uñas del hombre	17
Junio Cáncer		Purgar, sangrar, escogiendo los días	<i>No es bueno sangrar porque es peligroso que duela el pecho del hombre y su hígado</i>	Si hay dolor en el pulmón o en su hígado es muy peligrosa una des- coyuntura	18
Julio Leo		No purgar, no sangrar, no bañarse	Es bueno que se coma arroz, sólo eso	De temerse el sueño al me-dio día, si hay dolor de co-razón y vientre es peligroso	18
Agosto Virgo			No purgar, no sangrar, no dormir mucho, ni dar medicina si no está		19

MES	ENFERMEDAD	TERAPIA	RECOMENDACIONES Y COMENTARIOS	RIESGOS	PP.
			bastante enfermo. Cuidar el baño y el demasiado comer. Comienzan a regir los días de luna allí		
Septiembre Libra		Purga según sea necesario, sangrar	Si hay dolor del pie no sangrar	Peligroso dolor de rabadilla y ano	19-20
Octubre Escorpión		Purgar, sangrar en distintos días	<i>No es bueno sangrar porque es peligroso que duela el pene</i>	Si hubiera enfermedades es peligrosa una descoyuntura	20
Noviembre Sagitario		Purgar, sangría. Cuando esté pequeña la luna medicar las heridas con dolor, así como sangrar. Baño o nado	Es peligroso pero puede sangrarse bien		20-21
Diciembre Capricornio		<i>Es bueno sangrar</i>	No purga, no sangrar heridas. No sangrar la cabeza. Comidas calientes, si hay dolor en la rodilla no sangrar		21

(1) Nah, J., Nah, S., *Manuscritos de Tekax y Nah*, 1981, pp. 24, 26-27.

La información en itálica proviene de una sección diferente del documento. Nótese las contradicciones

Tabla 2.-Purga-Sangría Chilam Balam de Maní (1)

MES	ENFERMEDAD	TERAPIA	RECOMENDACIONES	RIESGOS	PP.
Enero Acuario	Tendrán dos enfermedades, la primera a los 34 y la segunda a los 37, tal vez	Sangrado si se necesita. Baños y natación			3
Febrero Piscis	Enfermarán por su mal estado de ánimo. Una enfermedad al 1º y 30 años	Purga	Sangría peligrosa		7
Marzo Aries	Aumentan los males de la sangre por la mala luna	Sangría	No purgantes	Es peligroso tener dolor de cabeza u oído.	9-11
Abril Tauro			No purgar, no sangrar	Aumenta la sangre	13-15
Mayo Géminis	Dolor en las manos o uñas, el aire torcerá la boca. Sangre en la orina	Variables días de purga y sangrado. Ventosas para sacar sangre enferma. Sajaduras en caderas.	Si doliesen las manos o uñas no cauterizar con hie-rro candente. Purga ahora que pasó la influencia del toro pues si no se tendrá dolor en las necesidades		17-19
Junio Cáncer	Peligro tener enfermedades en los pulmones o hígado cuando rigen los cuatro caballos negros, los cuatro toros, los dos peces, el dragón, la figura de la tarántula y del cangrejo. Le vienen muchos males, el estómago se enferma, duele, tisis es su consecuencia		Purga y sangrado en días escogidos		20-23
Julio Leo	Sufrirán seis enfermedades empezando a los 40 años. El león se agarra a la panza del hombre. No hay vida, se come el hígado. Nube en los ojos o ceguera. La sangre y la piel se enferman	Sangría en medio de la cabeza	No dar purgantes ni sangrías, no dormir a medio día, ni bañarse	Es muy peligroso enfermar-se	24-27

MES	ENFERMEDAD	TERAPIA	RECOMENDACIONES	RIESGOS	PP.
Agosto Virgo	Tres enfermedades, la primera a los 29, la segunda a los 36 y la tercera a los 50. Calenturas de bazo tanto en varones como en hembras. Hinchazón de rodillas	Para calenturas del bazo: apretar pantorrillas de un lado estando de espaldas. Para hinchazón de rodillas sangrar ahí.	No es bueno acompañarse de mujeres ni dormir a medio día ni bañarse, ningún remedio es bueno		29-31
Septiembre Libra	Tres enfermedades, una a los 6 años, otra a los 18 y la tercera a los 35. Tumores grandes a los lados del vientre y en los pies.	Sangrar si es necesario. Para los tumores sangría en el sobaco	Se pueden comer hojas de vegetales	Peligroso lastimarse rabadilla o el ano, así como pecar con mujer en conjunción de la luna	33-35
Octubre Escorpión	Hasta el día 14 empiezan las enfermedades y los dolores en el corazón	Purgar, sangrar a elección. Sangría en el dedo pequeño y su compañero		Males venéreos el día 11, abstenerse de fornicar porque vienen males del estómago y del corazón	36-39
Noviembre Sagitario	Enfermedad a los 7 años, a los 18 y a los 28. Dolores en el cuerpo.	Purgar y sangrar. Para dolores en el cuerpo sangrar y bañar. Sangría en los 2 dedos meñiques cuando rija Géminis			41-43
Diciembre Capricornio		Sangrar en la cabeza y debajo del tobillo	No purgar, no sangrar en el cuerpo y las rodillas		47

(1) Pérez, J., *Códice Pérez*, 1949, pp. 4-47.

Epílogo

No cabe duda que la medicina maya en el Yucatán colonial fue una de las maneras de expresión de la notable resistencia cultural de los nativos, en una negación al abandono de las creencias ancestrales básicas que dieron sustento a su existencia, puesto que la experiencia les marcaba el éxito de muchas de sus costumbres para resolver problemas y necesidades de su vida cotidiana. Lo hicieron a pesar de las agresivas medidas tomadas por los españoles, quienes consideraron necesario erradicar muchas de las costumbres mayas de acuerdo a las ideas de su tiempo y su cultura, varios de ellos en un sincero intento por rescatar las almas de los nativos.

Como ocurre frecuentemente ante la imposición de un grupo dominante, los mayas echaron mano de sus rituales, como los médicos, que además de sanarlos sirvieron para revitalizar su cultura, para alimentar la solidaridad entre ellos, encontrar respuestas, soluciones y aminorar sus temores mediante la invocación a las fuerzas del cosmos, y para establecer un medio de escape a la represión de los europeos.

Hemos visto varios factores que contribuyeron a la continuidad de muchos elementos del pensamiento mesoamericano, como el mantenimiento de la lengua maya que ocultó la esencia de las ideas indígenas en su polisemia y les permitió adecuar conceptos españoles, como los cristianos, a su forma de razonamiento. También lo fueron el logro de los espacios de autonomía indígena, el contacto con los mayas libres; así como el desarrollo de una estrategia de renovación de especialistas y elementos prohibidos de manera tan eficiente y rápida como lo marcaba el riesgo de ataque de los extranjeros. No podemos dejar de mencionar las pugnas constantes entre los miembros de la Iglesia y del Estado español por el dominio indígena, propiciadas por las propias estrategias de control de la Corona. Conflictos que invalidaron una represión coordinada en un territorio tan amplio y con sistemas naturales de complicado acceso para darle un eficiente seguimiento.

A lo largo del periodo colonial los mayas continuaron con la revisión de sus principios de frente a las nuevas opciones, a la entrada de diferentes identidades y su influencia, para construir una nueva cultura de mezcla, pues como sabemos, es necesario pasar por la alteridad para reconstruir la identidad propia.

Con la llegada de los europeos las opciones medicinales de la región se vieron enriquecidas. Los nativos tomaron técnicas médicas, fuerzas divinas y recursos naturales europeos, asiáticos, africanos y del resto de América que aplicaron con frecuencia a través de una lógica muy diferente y

hasta inconcebible para una mente cristiana. Conformaron así una nueva terapéutica bordada con los hilos trasatlánticos que les parecieron de utilidad, en la característica apertura de los mayas a incorporar todo aquello que a sus ojos pudiera traerles beneficios bajo su propia perspectiva, con una reelaboración de símbolos, escondiendo las ideas consideradas satánicas para los europeos y una imagen exterior que les evitara problemas.



Sobresale en la medicina maya un importante arquetipo de la humanidad como punto de atención y enlace entre la cultura indígena y la europea: la cruz. Símbolo fundamental en ambos grupos que tal vez contribuyó al éxito de la conquista de la Nueva España, aun cuando cada uno la concibiera de maneras muy diferentes. Paradójicamente a lo que desearon los españoles, la cruz alimentó el pensamiento mesoamericano en los propios rituales cristianos, sin dejar de ser enriquecida con los nuevos significados de la religión extranjera. Así tenemos que la cruz, símbolo cardinal y de confluencia de la tierra con el cielo y el inframundo, nos ha seguido capítulo a capítulo por encontrarse en la concepción del cosmos, las bases del cuerpo humano, los orígenes de la enfermedad; la recuperación de la salud con la labor de los médicos y sus visitas a los planos alternos del cosmos para sanar a sus pacientes; además de servir de medio para regresar a los entes causantes de la enfermedad a su lugar de origen, y como protección contra los malos espíritus. Es a través de la ceiba axial que se encuentra en la cruz que llegamos al nivel más profundo de la pérdida de la salud y la curación maya, como la expresión de la confluencia de las energías celestes y telúricas, masculinas y femeninas del cosmos.

El mecanismo detonador fundamental de las terapias curativas parte, por supuesto, de la presencia acechante de la muerte a lo largo de toda la existencia del hombre y la necesidad de mantener una vida saludable y vigorosa. Pero en el pensamiento maya va mucho más allá de estos evidentes factores, para abrazar el especial apego indígena a la continuidad de sus raíces y simiente. Nos lleva a su conocida y particular atención por el tiempo, por la unión del presente con el pasado, por el contacto con sus antepasados, con el conocimiento y sabiduría primordiales, de imprescindible utilidad para su existencia, a la cual se accede también a través del árbol cósmico. El reino de la muerte se manifiesta así más allá del indudable ámbito de la salud y la enfermedad para dar sentido y “animar” numerosos acontecimientos y guiar diversos aspectos de su desarrollo, pues es un importante motor en el desenvolvimiento de su existencia, una forzosa compañera. Punto de origen, de partida y de llegada.

Pareciera que al igual que para los tzeltales actuales de Cancuc, el pasado y el futuro formaran parte de un presente, en cierta manera sin distinciones, por considerar al tiempo de hoy esencialmente igual al remoto, aun cuando ambos puedan ser analizados en su contexto.¹ Así encontramos en un registro de un vocabulario colonial que cualquier “cosa que es natural y propia, que generalmente se usa y pasa así,” es denominada como *ahci cab*: “desde el principio del mundo.” Como aquello que ha venido ocurriendo desde el inicio de los tiempos, desde los primeros antepasados. Mientras que lo sagrado y solemne, misterioso: *k'uul talan*, *k'uultah* nos remite de nuevo, con *tal*, a los ancestros de linaje, a la herencia dada desde el principio de la vida, a lo que es conveniente y correcto [*taleb*].² He aquí una fuerte justificación para luchar por las antiguas costumbres.

Así, en el eterno proceso natural que destruye, transforma y concibe nuevos elementos, el pasado es fundamental, pues se reintegra y alimenta constantemente a la nueva vida que surge para nutrir nuevos inicios en el presente; no sólo de manera material, sino también al revivir periódicamente los parámetros de toda la línea ancestral de acciones que han de continuar vigentes, y al cual se ha de recurrir de manera constante para el bienestar del grupo, asesorados con frecuencia por los mismos muertos que los establecieron.



Los rituales de sanación enfatizan también la regeneración, la importancia de la fecundidad; el constante acoplamiento de las fuerzas femeninas y masculinas de un cosmos creador de diversas formas de vida, tanto benéficas como maléficas, en permanente interacción con los seres que habitan la tierra.³ Así el rito curativo debe desbordar la lujuria de las energías ctónico-celestes, debe imitarlas, hacerlas visibles, seguir sus pasos para conocerlas, controlarlas, y apelar a las divinidades para la recuperación del equilibrio de los contrarios, de la armonía, en la búsqueda de la fertilidad del hombre y del universo en todos sus sentidos.

La renovación se manifiesta igualmente en la tendencia del cosmos al reciclamiento de la energía calorífica y con ello el temor del hombre al frío, a perder la fuerza solar almacenada en su persona a partir del nacimiento, pues el calor es vida; la muerte, frío. La constante persecución de

¹ Pitarch, P., *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p. 169.

² Ciudad Real, A., *Calepino de Motul*, p.13. Barrera, V., et al., *Diccionario maya*, pp.422, 764-766. Entre los tzeltales: *jtaleltik* podría traducirse aproximadamente como “nuestra tradición,” o mejor: lo que nos viene dado,” en donde *talel* destaca “el carácter hereditario recibido de las almas, Pitarch, P., *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, p. 187.

³ De la Garza, M., *El universo sagrado de la serpiente*, p. 316

los habitantes del inframundo para robarle su cálido don, la anhelada vitalidad que en un cosmos en constante movimiento, inestable, desata fácilmente el ímpetu contenido entre los muertos por adquirir el preciado regalo del astro rey (*kin-kinam*) albergado en la sangre, el corazón, las entrañas, en el centro, en la esencia del hombre (*ol*). Pareciera como si la falla en la circulación de energía del sistema cósmico causada por el mal desempeño de uno de los eslabones humanos, ante el incumplimiento en sus deberes, detonara la salida de elementos “fríos” del inframundo para quitarle el calor no merecido al infractor, como un mecanismo que regula, que trata de subsanar el desperfecto. Por eso prácticamente todas las terapias curativas van acompañadas de plantas medicinales, de sus importantes virtudes curativas (*kinam*), como medio indirecto de transmisión del calor solar imprescindible para la salud y la vida, deseado también por los entes de la oscuridad.

Esta visión maya del ser humano como pieza activa en el mantenimiento del mundo ocasiona que el hombre, desde su nacimiento, se sienta sometido a una fuerte tendencia que lucha inmovible por la eficiencia del ciclo universal, por devolverle a la matriz del cosmos los elementos que lo componen cuando así se requiera, en una inercia hacia el reciclamiento de los mismos que busca regresarle al cosmos lo que le pertenece para originar nuevas formas de vida.



La búsqueda del retorno al orden interno del individuo en las terapias curativas es también elemental, pero entre los mayas este regreso se extiende al dominio del cosmos, a la reubicación de seres y elementos causantes de la enfermedad que han salido del espacio-tiempo que les corresponde. Con la armonía finaliza la etapa liminal del paciente e inicia su reinserción al ciclo universal para que continúe con sus funciones en la corresponsabilidad estipulada entre hombres y deidades para su mantenimiento, pues su propio equilibrio deviene en concordancia con el del exterior. Esta dependencia hace que la enfermedad y su alivio se conviertan en interés no solamente de quien la padece, sino de todos los seres del cosmos que en la tierra se manifiestan, en una presión de la sociedad que obliga, a través de la culpa, al seguimiento de las normas sociales y divinas por parte de todos sus integrantes. Así encontramos el trueque como base del bienestar en el que la regla básica es cumplir para recibir. De esta manera el mantenimiento de los requerimientos para su existencia, los de la familia, la comunidad y el cosmos completo, debe haber significado una tremenda responsabilidad que hacía muy riesgosa la transgresión de las normas para los indígenas.

Si tomamos en cuenta lo anterior, no podemos soslayar el papel de los conceptos de enfermedad y el alivio de las mismas a partir del cumplimiento de las funciones sociales y divinas;

así como el poder de los conocimientos especializados de curación como mecanismos de control de los líderes indígenas sobre los mayas comunes, a partir de estas ideas. El riesgo de la pérdida de la salud, entre otras cosas, debe haber contribuido notablemente a facilitar la obediencia para el desarrollo del grupo, así como a ordenar de la mejor manera posible las acciones de participación para el mantenimiento de los preceptos antiguos que continuaron dándole razón de ser a su organización, en prácticamente todo el periodo colonial. Aun cuando al mismo tiempo fungieran estos parámetros como “mecanismos de descontrol” y conflicto en la comunidad, al culparse entre sus integrantes por los males recibidos.



Los rituales curativos son una muestra de los esfuerzos por manipular, por domesticar las energías del cielo y de la tierra, lo invisible, lo que parece fuera de control para tratar de domarlo, de amortiguarlo, principalmente las segundas, las que surgen de la vida silvestre, de las selvas, de las cuevas, de la noche, de lo oscuro, de las entradas al lugar de los muertos que reciben su influjo en su aspecto negativo. Los tratamientos implican frecuentemente una combinación de elementos e invocaciones ctónicas y celestes, como si se partiera de la necesidad primera de convocar a los causantes de los males para obtener, por diferentes medios, que se alejen y retornen a su lugar y orden originales. Para estos efectos podrían utilizarse métodos de intercambio, de seducción, o bien de coerción mediante la agresividad del médico y la extracción manual. Por momentos el *ah dzac* se enfrenta a los dioses, a los seres malignos a través de su entidad anímica, como si fueran iguales, y al hacer temblar al mal se fortalece. Luego debe compensar los daños en el enfermo, restaurar su energía vital y volver a fertilizarlo, en una especie de renovación, de renacimiento después de la enfermedad, del acercamiento a la muerte, que le otorga al individuo una nueva oportunidad divina, un nuevo punto de partida.

Como los primeros pasos en la domesticación de las plantas y los animales por el hombre, el terapeuta debe separar al enfermo del medio salvaje en el círculo ritual, centro de manipulación donde se pueden manifestar con más claridad las variables para dirigir las fuerzas y controlarlas mejor. Así estudia los factores involucrados, analiza sus características, las conoce, le quita las “malas yerbas” que le roban fuerza, aleja a sus depredadores y proporciona al enfermo los elementos que lo pueden fortalecer, nutrir, le marca el camino para su mejor desarrollo, lo enderezan. En este manejo se torna imprescindible el conocimiento especializado sobre el ciclo de las energías cósmicas diarias, anuales, mensuales, y los movimientos de sus influjos tanto de manera preventiva, como curativa. El especialista sabe las combinaciones adecuadas entre los

diferentes símbolos de los diagnósticos y los tratamientos mostrados en los sueños, en las escrituras, en el universo entero, y es capaz de comprender y movilizar las fuerzas metafísicas del gigantesco sistema semántico que es el cosmos.

Sobresalen en los procedimientos médicos los elementos básicos del pensamiento universal del hombre: agua, aire y fuego⁴ con sus atributos positivos y negativos tanto celestes como terrestres. Así tenemos el agua, purificadora, vigorizante del enfermo, nutriente cotidiano vital de los seres humanos, enriquecida con las energías de los tres planos del cosmos por los que cruza. Es la serpiente divina que se mueve en círculo permanentemente en un sistema sano, en equilibrio, que regenera con sus fuerzas germinativas y fertiliza al hombre, al cosmos entero. El aire, por su parte, es el aliento vital vagabundo de todos los rincones del universo. Aire que es comunicación sacra en las valiosas palabras, manifiestas en los documentos como ecos del pasado, de los ancestros. Vienen desde el origen de los tiempos con gran autoridad y poder, igualmente generadoras, creadoras de la vida. Surge la voz de la garganta, de las entrañas del hombre, nutridas, vitalizadas por el influjo del sol, de la esencia o “centro” del individuo, como herramienta fundamental para el combate a las fuerzas nocivas. Fluyen de esta fuente de poder con vigor en individuos con dones y preparación especiales para enlazarse con los moradores de todos los rincones del cosmos; mientras que el fuego, por su parte, como una extensión divina del sol, se torna en elemento transmisor de calor al hombre, fecundante, a la vez purificador, renovador y liberador de entidades causantes de males.



Los españoles también adaptaron diversos conocimientos indígenas al reconocer la efectividad de muchos de ellos, instados también por la poca disponibilidad de productos importados de sus lugares de origen en las nuevas tierras. Bienvenidos fueron los sorprendentes remedios para enfermedades ante las cuales los europeos encontraron limitaciones. Los recursos medicinales fueron aplicados por ellos ya fuera apegados a su propia perspectiva médica, o siguiendo muchas de las prohibidas recomendaciones de los nativos, aun cuando no fuera de manera pública y abierta por la mirada de la reguladora Iglesia. Así mayas y europeos aplicaron mezclas curativas, hicieron uso de las aportaciones de los “otros” que consideraron adecuadas y, como siempre sucede, no faltaron integrantes que por un mayor contacto y cercanía adoptaron y prefirieron las visiones del bando contrario a los de su antigua cultura. La propia influencia de los mayas llegó en muchas

⁴ En el *Popol Vuh* en fecundante tormenta se combinaron agua, aire y fuego en la creación de la tierra, Sotelo, L., “Los dioses: energías en el espacio,” en: De la Garza, M., y Nájera, M. (eds.), *Religión maya*, p. 84.

ocasiones a tener un impacto más allá del esperado por las autoridades, sobre numerosos individuos de los sectores que los conquistaron. No en vano se dictaron reglas para evitar el acercamiento entre los europeos y los indios a su servicio. Determinaciones que hicieron énfasis en el uso de la lengua maya, con la peligrosa influencia de toda la visión del cosmos indígena inmersa en ella.⁵

La terapéutica europea traída por los españoles a América fue una medicina estancada, impuesta por la Iglesia durante varios siglos en los que sus integrantes se esforzaron por liberar al hombre de todo razonamiento novedoso que pusiera en peligro su hegemonía. Muchas de estas alternativas curativas fueron difícilmente accesibles para los mayas por la falta de recursos económicos y, además, muchos de ellos se negaron a utilizarlas cuando tuvieron la posibilidad de hacerlo, como ocurrió en los intentos por establecer hospitales indígenas, ante una medicina nativa que a pesar de sus limitaciones, como la española, alivió sus enfermedades en incontables ocasiones a través de la larga y ancestral experiencia de los médicos de su grupo. A lo anterior hay que agregar la imposibilidad de mantener servicios y médicos oficiales en las zonas rurales, y seguramente también la falta de interés para hacerlo por parte de las autoridades españolas, una vez pasadas las crisis de epidemias en la población nativa. Aun los principales centros de desarrollo llegaron a carecer de galenos con buena preparación y boticas surtidas hasta prácticamente finales del periodo colonial.

Con la entrada de los europeos, y en particular en los últimos años coloniales la selva, considerada como sagrada para los mayas, se vio violentada ante una explotación de los recursos naturales nunca antes vista por ellos. La tala de árboles para establecer monocultivos y ganadería, la explotación de recursos naturales con mejores tecnologías sin la venia de los dueños “del monte,” debe haber resultado algo insólito en la perspectiva mesoamericana, que poco a poco fue transformando las posibilidades de interacción hombre-naturaleza, principalmente en las grandes villas. Se amplió el mercado a distancias antes inimaginables y se incrementó el procesamiento de las plantas medicinales con una mayor tendencia a modificarlas, a no emplearlas como se encuentran de manera silvestre, a hervirlas, a retardar su descomposición, a conservarlas y almacenarlas a través de azúcares y alcoholes, hasta llegar a pasos químicos más complejos, olvidando poco a poco la transmisión curativa divina solar que otorgaban por sí mismas.

⁵ AGI, México, 1040, Concilio Mexicano Sección 4.2, “Constituciones Sinodales dispuestas por el orden de Libros y Títulos y Santos Decretos del Concilio Mexicano III para el Obispado de Yucatán por el Obispo Don Juan Gómez de Parada, Mérida, Yucatán, 6 de agosto de 1622, f.26r.

Con el paso del tiempo, a partir del siglo XVIII, los legados medicinales escritos en español se fueron especializando en el tema de la curación, ubicando aparte historias y almanaques, entre otras cosas. Son textos escritos quizá por algunos médicos profesionales, pero también por frailes y personas interesadas en contar con guías médicas a partir de copias de famosos tratados sobre terapias curativas. Ya notamos en ellos una notable disminución de los pilares de la medicina europea medieval y renacentista, posiblemente por el avance de otras alternativas, como el empleo de químicos eficientes de manera más rápida para males graves, pese a que muchos de ellos tuvieran severas consecuencias secundarias.

La promoción de los maravillosos remedios provenientes de varias partes del mundo trajo consigo el ideal del hombre de incrementar las posibilidades para el combate a enfermedades de difícil curación, pero aun cuando existía un importante comercio entre las colonias americanas y las tierras europeas, eran recursos costosos y al parecer no siempre llegaban en buenas condiciones. Quizá en ello estribó el gran éxito de los “Libros del judío” en español, pues a las nuevas expectativas y la limitada disponibilidad se aunaron tiempos de valoración de los recursos naturales locales, capaces de sustituirlas. Éstos libros se nos presentan como dignos representantes del “criollismo” mexicano que incorporan los recursos medicinales propios con orgullo, además de los extranjeros y la sabiduría de su uso, pero en mucho se recomienda su empleo bajo la perspectiva humoral, con la incorporación de los nuevos compuestos que darán un paso más hacia la medicina moderna.

El encuentro de diferentes perspectivas sobre la salud y la enfermedad de dos culturas medicinales tan exitosas: la europea y la maya se manifiesta en el mantenimiento de varios de sus preceptos hasta la actualidad. Ambas han dejado huellas tan importantes que hoy se continúan usando diversas terapias indígenas y españolas de manera muy similar a la descrita en la documentación colonial; a pesar de que perdieran su sentido original y se nos remita a ello tan sólo en la etimología de sus denominaciones, o en el empleo de términos que hablan de los humores en nuestro propio léxico cotidiano, sin darnos cuenta. Dentro de la asimilación de ideas europeas es notable el concepto del “frío-calor,” no registrada en realidad en los documentos en maya del periodo colonial, que al parecer se incorporó con fuerza en tiempos posteriores, pues ahora es comúnmente manejado, tanto en la medicina como en la vida doméstica indígena.



Muchas cosas cambiaron a partir de las drásticas modificaciones que trajeron consigo las leyes borbónicas y posteriormente la instalación de la Nueva República en manos criollas, pues, al

parecer, la nueva organización en las haciendas hizo a los indígenas más partícipes de las costumbres europeas, aun cuando continuaran alimentando en la marginalidad sus viejas costumbres. La aceleración en la pérdida del poder de la nobleza y de los sacerdotes de linaje, su liga solar y con ellos el cada vez mayor abandono del calendario maya y la disminución de los espacios de autonomía, parecen haber contribuido notablemente a un mayor acercamiento a la herencia española. Con el tiempo los indígenas, en la permanente y paulatina reestructuración característica de toda cultura, revitalizaron y abandonaron elementos y conceptos que les resultaron poco útiles o complicados en su nueva experiencia cotidiana.

Pero la peor afrenta a los mayas estaba por ocurrir ante las nuevas ideas liberales que les deparaba el siglo XIX, las propuestas de homogenizar a la nación con una “tendencia a la destrucción de la identidad indígena en pos del nuevo proyecto de nación”⁶ con una igualdad hasta ahora no cumplida.

Finalizaremos con la reflexión sobre la influencia global que ciertamente dio grandes pasos con el intercambio de pensamientos y recursos europeos, asiáticos, africanos y americanos a partir de la conquista en el periodo colonial, pero que no logró filtrarse tanto y de manera tan acelerada en las costumbres cotidianas mayas en tantos siglos, como se ha logrado en las últimas décadas; con efectos tanto positivos como negativos, al igual que ocurre en muchos otros lugares del mundo. Seguramente continuaremos sorprendiéndonos con la recreación de la cultura maya peninsular, la refuncionalización y reconstrucción de elementos tanto ajenos como propios hecha por sus integrantes, aun cuando se encuentren muy lejos de sus tierras, en un mundo tendiente a cierta homogenización.

Es de llamar nuestra atención el peligro que corren los recursos naturales, dentro de ellos las importantes variedades de maíz y de plantas medicinales silvestres yucatecas, mexicanas, que bien podríamos necesitar en el futuro. Recordemos, por ejemplo, que las yerbas que se desarrollan en su medio natural son elementos potenciales para aliviar numerosos males actuales, y aun desconocidos, que se están perdiendo junto con sus ecosistemas por distintas razones. Así, nunca como hoy el hombre ha dado un ataque frontal sin precedentes al medio ctónico, fértil, húmedo y oscuro de nuestro planeta, que puede dejar a la tierra desnuda y árida, bajo el influjo celeste, como parte del creciente peligro en el que se encuentra la interacción y armonía de los contrarios.

⁶ Bracamonte, P., *La encarnación de la....*, pp., 85-87, 89, 97, 101, 106, 113.

Habremos de incrementar los esfuerzos para conservar, aprovechar las alternativas que nos brinda la naturaleza y los importantes conocimientos indígenas que todavía, pero cada vez más escasamente, se pueden encontrar a nuestro alcance, y que muchos extranjeros se llevan del país por redituales importantes ganancias económicas que bien podrían quedarse aquí, en su lugar de origen, para beneficio de los mexicanos en general, y en particular de los propios mayas.

U dzoc tun hele lae
Esta es la conclusión



Porta paz de plata repujada [en la que la cruz pareciera incluir elementos serpentinos prehispánicos] Periodo Colonial, Museo Nacional de Honduras, tomado de: Bali, J. (ed.), *Nuestras raíces*, p.110.

Archivos

AGN Archivo General de la Nación. México, D. F.

AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.

AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid, España

AGN

Inquisición, 316, Mérida, Yucatán, "Testificación contra doña Leonor de Medina por tener unos papeles de hechizos y encantamientos", México, 12 de agosto de 1616.

Inquisición, 953, exp. 41, Yucatán, "Denuncia contra una mujer llamada Marcela (partera) por maleficio, Yucatán", México, 14 de marzo de 1753.

Inquisición, 1164, "Proceso contra Joseph Zavala, pardo, vecino de Xechelchacan por curandero y maléfico", México, 19 de febrero de 1724.

Consejo de Salud, Exp. 33, L.13 "Boticas-visitas: Luis Vargas presenta queja contra curanderos sin licencia en Valladolid", México, abril de 1761.

Consejo de Salud, Exp. 59, foja 16, "Órdenes para los comisionados a visitar a boticas," México, 19 de noviembre de 1781.

Consejo de Salud, Exp. 71, L. 12, Foja 6, "Boticas-visitas: José Victoriano García nombrado juez comisario visitador de boticas de Mérida", México, 1766.

AGI

Audiencia de México, 301, "Carta de Antón de Castillar ¿Unzueta?, beneficiado del patronato de los barrios de Santiago Santa Ana y Santa Catalina, Mérida sobre las idolatrías de los indios naborios," Mérida, 14 de febrero de 1624.

Audiencia de México, 307, "Solicitud de fondos al rey para mantenimiento del hospital Nuestra Señora del Rosario", Mérida, 1654.

Audiencia de México 1020, "Certificaciones de médicos sobre haber asistido a casas de españoles a curar indios de servicio", Mérida, 22 de agosto de 1722.

Audiencia de México, 1039, "Gobernador de Yucatán da cuenta al rey de los excesos del obispado con los indios", Campeche, 21 de junio de 1724.

Audiencia de México, 1040, "Constituciones Sinodales", Mérida, 27 de enero de 1724.

Patronato, 184. R. 54., "Estado del Obispado de Yucatán, Cartas del buen Gobierno, escritas por el provisor y vicario general, Francisco López", Yucatán, 1571.

AHN

Inquisición, México, 1064, "Acusación contra Juana Román", Veracruz, 14 de julio de 1672.

Inquisición, México, Libro 1066, Juicios a: "Antonia Ortega y Aguirre, testificada de adivinaciones supersticiosas y de fama de hechicera," Celaya, 30 de mayo de 1672; "Matías García, mulato, por curandero y supersticioso, Villa de León, Michoacán, 18 de enero de 1695.

Inquisición, México, Libro, 1067, "De la Vega, negro, por idolatría en cueva," Tlaxcala, 5 de octubre de 1694.

México, 307, "Solicitud de fondos al rey para mantenimiento del hospital de Nuestra Señora del Rosario", Mérida, 1654.

México, 1806, "Reglamento Hospital de San Lázaro," Mérida, 24 de septiembre de 1795.

Bibliografía

Adams, Richard, Murdo MacLeod (coord.), *Mesoamérica*, Native peoples of the Americas, II, part.2, Cambridge University Press, Cambridge, England, 2000.

Aestudillo, Nelly, *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, Tesis de Maestría, UNAM, FFYL, México, 2006.

Aguado, José Carlos, *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, Tesis de Doctorado, UNAM, México, 1998.

Aguilar, Abigail, *Plantas medicinales del herbario del Instituto Mexicano del Seguro Social*, IMSS, México, 1994.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Programas de salud en la situación intercultural*, Instituto Indigenista Interamericano, IMSS, México, 1980.
- ...*Antropología médica*, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1986.
- ...*Medicina y magia, El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Obra Antropológica VIII, Sección de obras de Antropología, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, México, 1992.
- ... y Roberto Moreno de los Arcos, (coords.), *Historia General de la Medicina en México, Medicina Novohispana S. XVI*, vol. 2, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM, México, 1990.
- Alba, Dolores, Cosme Morales, "Hospital General de San Andrés" (pp. 18-56) en: *La modernización de la medicina novohispana (1770-1833)*, Patricia Aceves (Ed.), Biblioteca Histórica de la Farmacia, UAM Xochimilco, México, 2002.
- Alcina, José, *Temazcalli, Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, España, 2000.
- Argueta, Arturo, Leticia Cano, *Atlas de plantas medicinales tradicionales mexicanas*, 3 vols., INI, México, 1994.
- Aveni, Anthony, *Observadores del cielo en el México antiguo*, FCE, México, 1993.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 2002.
- Balam, Gilberto, *Flora maya medicinal*, CINVESTAV, Maldonado Eds. Yucatán, México, 2003.
- Bali, Jaime (Ed.), *Nuestras raíces, Muestra de arte Iberoamericano*, CONACULTA, ONU, INAH, México, 1991.
- Barrera Marín, Alfredo, Rosa Ma. López Franco, Alfredo Barrera Vásquez, *Nomenclatura etnobotánica maya*, México, INAH, SEP, 1976.
- Barrera Rubio, Alfredo, Karl Taube, "Los relieves de San Diego: una nueva perspectiva" (pp.1-23), *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*, UADY, Mérida, Yucatán, México, 1987.
- Barrera Vásquez, Alfredo, Sylvanus Morley, "The maya chronicles" (pp.1-85): *Contributions to American Anthropology and history*, 10 (48), Carnegie Institution of Washington, USA, 1949.
- ...*Horóscopos mayas: El pronóstico de los veinte signos del Tzolkin, según los libros de Chilam Balam, de Kaua y de Maní*, Edición facsimilar, Biblioteca de la Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, Yucatán, México, 1975.
- ... y Silvia Rendón, *El libro de los libros del Chilam Balam*, FCE, México, 1963.
- ... y Juan Bastarrachea, William Brito, Refugio Belmont, David Dzul, *Diccionario maya*, Editorial Porrúa, 2ª. ed., México, 1995.
- Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, México, 1996.
- Benegas, Carmen, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, SEP-INAH, 1973.
- Bocabulario de Maya Than*, René Acuña (Ed.), UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, México, 1993 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 10).
- Boccaro, Michel, *Kuxan su'um, La saga de vida, El cordón umbilical celeste y X-Tabay, Madre cósmica. Mitología del amor, Los laberintos sonoros y Enciclopedia de la mitología yucateca*, 6 vols., Editions Ductus & Psicoanálisis y prácticas sociales, Universidades de Picardie y Paris, Francia, 2002.
- Boix, Miguel, *Hipócrates defendido de las imposturas que algunos médicos le imputan*, Impresor Mateo Blanco, Fondo Antiguo de la Biblioteca Colombina, Universidad de Sevilla, Madrid, España, 1711.
- Bourdin, Gabriel, *El cuerpo y la persona humana en el léxico del maya yucateco*, Tesis de maestría, UNAM, FFYL, IIA, México, 2002.
- Bracamonte, Pedro, *La memoria enclaustrada*, Historia indígena de Yucatán, CIESAS, INI, México, 1994.
- ..., *La encarnación de la profecía*. Canek en Cisteil, CIESAS, M.A. Porrúa, México, 2004.
- ... y Gabriela Solís, *Espacios mayas de autonomía*, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida, Yucatán, México, 1996.
- Bricker, Victoria y Helga Miram, *An encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kaua*, Middle American Research Institute, 68, Tulane University, New Orleans, USA, 2002.
- Broda, Johana, Stanislaw, Iwaniszewski, Lucrecia Maupomé (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, IIH, México, 1991.

- ... y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001.
- Burns, Alan, *Una época de milagros, Literatura oral del maya yucateco*, Traducción de Pilar Abio y José Lisón, UADY, Mérida, Yucatán, 1995.
- Cárdenas de la Peña, Enrique, *Historia de la medicina en la ciudad de México*, Colección Metropolitana, México, 1976.
- Cárdenas y Valencia, Francisco, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España (1639)*, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1937.
- Cardeña, Indalecio, *La medicina nativa yucateca*, Tesis de Licenciatura, UADY, Yucatán, México, 1986.
- Carrillo, Ana María, *La cocina del tomate frijol y calabaza*, Ed. Clío, México, 1998 (Serie La cocina mexicana a través de los siglos).
- Carrington, Leonora, *El mundo mágico de los mayas*, Textos de Andrés Medina y Laurette Sejourne, Museo Nacional de Antropología, INAH, 1ª ed., México, 1964.
- Casares, Orlando, *Un estudio arqueoastronómico en Oxkintok*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, México, 2002.
- Castro Pacheco, Fernando, *Color e imagen de Yucatán*, Ed. Mérida, Yucatán, 1999.
- Ciudad Real, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, Josefina García, Víctor Castillo (Eds.), UNAM, IIH, México, 1993 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 6).
- ...*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, Ramón Arzápalo (Ed.), 3 vols., UNAM, IIA, México, 1995.
- ...*Calepino maya de Motul*, René Acuña (Ed.), UNAM, IIFL, Plaza y Valdés Editores, México, 2001.
- Claridge, R.T. (?), *Hidropatía o cura por medio del agua fría*, Imprenta Comercio, Cádiz, España, 1843.
- Clark, Belem, Fernando Curiel (Eds.), *Filología mexicana*, UNAM, IIFL, México, 2001 (Ediciones especiales, 23).
- Clavijero, Francisco, *Historia Antigua de México*, Colección Sepan Cuantos, 29, Ed. Porrúa, 1991.
- Colby, Benjamín, Lore Colby, *El contador de los días, vida y discurso de un adivino ixil*, FCE, México, 1986.
- Connaughton, Brian, Andrés Lira (coords.) *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, UAM, Iztapalapa, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1996.
- Cook, Sherburne, Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 2 vols., Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- Coronel, Juan, *Arte en lengua maya*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1998 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 14).
- Couoh, Felipe, *El régimen hospitalario indígena en Yucatán durante el siglo XIX*, Tesis de Licenciatura, UADY, Mérida, Yucatán, México, 1986.
- Cruz, Noemí, *Las señoras de la luna*, UNAM, IIFL, México, 2005 (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 32).
- Chávez, Mónica, *Dzibilchaltún, Flora y Fauna*, CONABIO, Biocenosis, A.C., México, 1995.
- Chilam Balam de Ixil*, Introducción de Alfredo Barrera Vásquez, Manuscrito de la Subdirección de Documentación. Colección de Códices. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, ¿Siglo XVIII?
- Chuchiak, John, *The indian inquisition and the extirpation of idolatry, the process of punishment in the Provisorato de Indios of the diocese of Yucatan, 1563-1812*, Dissertation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Latin American Studies, Tulane University, USA, 2000.
- ..., "Its their drinking that hinders them": Balché, and the use of ritual intoxicants among the colonial yucatec maya, 1550-1780" (pp. 137-171), en: *Estudios de cultura maya*, XXIV, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 2004.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales*, Teorías antropológicas del ritual, Anthropos, UAM-I, Barcelona, España, México, 1998.
- Diccionario de Autoridades*, Edición facsímil, 4 vols., Madrid, España, Gredos, 1973.
- Diccionario enciclopédico ilustrado de la lengua española*, Ed. Ramón Sopena, Barcelona, España, 1962.
- Duch, Juan, Michel Antochiw (coords.), *Yucatán en el tiempo*, 4 vols., Inversiones Cares, Mérida, Yucatán, México, 1999.

- Dupiech-Cavaliere, Daniel, Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida, Antonio Margil y la religiosidad quiche de 1704" (pp. 213-268) en: *Estudios de Cultura Maya*, XVIII, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1988.
- Durán, Rafael, Goreti Campos, Jorge Carlos Trejo, Pailino Simá, Filogonio May, Miriam Juan, *Listado florístico de la península de Yucatán*, CICY, PNUD, FMAM, México, 2000.
- Durkheim, Emilio, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Schapire, Buenos Aires, Argentina, 1968.
- Eco, Humberto, *La estructura ausente, Introducción a la Semiótica*, Ed. De Bolsillo, Traducción Francisco Sierra de Cantarell, México, 2005.
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Ed. Taurus, Carmen Castro (trad.), Madrid, España, 1955.
- ..., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Sección de Obras de Antropología, Siglo XXI, México, 1986.
- El libro de los Cantares de Dzitbalche*, Barrera Vásquez, Alfredo (Transcripción, Traducción y Edición), INAH, México, 1965 (Serie Investigaciones, 9).
- El libro de los libros del Chilam Balam*, Barrera Vásquez, Alfredo, Silvia Rendón (Eds.), FCE, México, 1963.
- Espinosa, José, *Manual del mayordomo de las fincas rústicas de Yucatán*, Imprenta del autor, Mérida, Yucatán, 1860.
- Esteyneffer, Juan, *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, Los santos y las enfermedades de nuestros abuelos*, Michel Antochiw (Ed.), Colección La Ceiba (1), Ed. La Ceiba, Yucatán, 2001.
- Farfán, Agustín, *Tractado breve de Medicina* (1592), Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, España, 1944.
- Farriss, Nancy, *La Sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1984.
- Fernández del Castillo, Francisco, Alicia Hernández, *El tribunal del protomedicato en la Nueva España. Según el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina*, Archivalia Médica, 2, UNAM, FM, México, 1965.
- Fernández, Francisco, Genny Negroe, *Una población perdida en la memoria, Los negros de Yucatán*, Documentos de Investigación I, UADY, Mérida, Yucatán, 1995.
- Ferrer, Gabriel, "Historia de la Beneficencia pública y privada," en: *Enciclopedia yucatanense*, 4 vols., Ed. Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, 1977.
- Fishleder, Bernardo, *Exploración cardiovascular y fonomecanocardiografía clínica*, La prensa médica mexicana, 2ª Ed., México, 1978.
- Flores, Salvador, de, *Galeno ilustrado, Avicena explicado y doctores sevillanos defendidos*, Impresor Pirerta, Biblioteca Colombina, Universidad de Sevilla, España, 1699.
- Freidel, David, Linda Schele, Joy Parker, *El cosmos maya, Tres mil años por la senda de los chamanes*, FCE, Trad. Jorge Ferreiro Santana, México, 1993.
- Frost, Cecilia, *Este nuevo orbe*, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 1996 (Serie Nuestra América, 52).
- Furst, Peter, *Los alucinógenos y la cultura*, FCE, Colección Popular 190, México, 1980.
- Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, II, Ediciones Sígueme, Hermeneia, 34, Trad. Manuel Olsagasti, Salamanca, España, 1998.
- Galindo, Jesús, "La astronomía en Mesoamérica" (pp. 69-72) en: *Arqueología mexicana* I (4), CONACULTA, INAH, Ed. Raíces, México, 1993.
- Galinier, Jacques, Lagarriga, Michel (coord.), *Chamanismo en latinoamérica, Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés, CEMCA, Universidad Iberoamericana, México, 1995.
- García, Alberto, *Historia de la medicina*, Interamericana Mc Graw Hill, Madrid, España, 1987.
- García, M. Cristina, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, España, 1978.
- García, Hernán, Antonio Sierra, Gilberto Balam, *Medicina maya tradicional, confrontación con el sistema conceptual chino*, EDUCE, FAM, VEMMESS, PRODUSSEP y Huelsz, México, 1996.
- García, Manuela, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1978.
- García, Luis, "Galeno," en: *Historia universal de la medicina* (pp.116-189), Laín Pedro (coord.) 2 vols., Salvat, España, 1972.

- Garza, Mercedes, de la, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1975.
- ..., *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, México, 1978 (Cuadernos del Centro de Estudios mayas, 14).
- ..., *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, Centro de Estudios Mayas, México, UNAM, IIFL, 1990.
- ..., *Aves sagradas de los mayas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, 1995.
- ..., *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, UNAM, Paidós, México, 1998.
- ... *El universo sagrado de la serpiente*, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 1998.
- ..., "Simbolismo de los loros en el mundo indígena mesoamericano" (pp. 3-10), *Revista de la UNAM*, Agosto-Diciembre, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 2000.
- ... y Martha Iliá Nájera (eds.), *Religión maya*, Enciclopedia iberoamericana de las religiones, Ed. Trotta, Madrid, 2002.
- Germosén-Robineau, Leonel, *Farmacopea caribeña*, Tramil, Santo Domingo, Ediciones Emile Desormeaux, República Dominicana, 1996.
- Gibson, Charles, John Glass, "A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition" (pp. 320-416): *Handbook of Middle American Indians, Guide to ethnohistorical sources*, 15, Cline, Howard, Wauchope, Robert (eds.), University of Texas Press, Austin Texas, USA, 1975.
- Gortari, Eli, de, *La ciencia en la historia de México*, Grijalbo, México, 1979.
- Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del sol*, Instituto Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.
- Granado, Bartolomé, del, *Los indios de Yucatán, Sus virtudes, idioma y costumbres*, Informe rendido en 1813 al obispo Estévez y Ugarte, Ed. Ricardo Mimenza Castillo, Edición Lilliput, Mérida, Yucatán, 1937.
- Greenleaf, Richard, "The inquisition and the indians of New Spain: A study in jurisdictional confusion" (pp.138-166) in: *The Américas*, XXII (2), Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., USA, 1965.
- ..., *La Inquisición en la Nueva España*, S. XVI, Trad. de Carlos Váldés, FCE, México, 1981.
- Gubler, Ruth, "La medicina tradicional en Yucatán, Fuentes coloniales" (pp. 71-92): *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, Ramón Arzápalo y Ruth Gubler (comp.), UADY, 1997.
- ..."La medicina tradicional en Yucatán a través de los siglos" (pp. 229-247), *Yucatán a través de los siglos*, Memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas, Quito, Ecuador, Ruth Gubler, Patricia Martell (comps.), UADY, Yucatán, México, 1997.
- ..."Libro de medicinas muy seguro: Transcripto of an old manuscript (1751) (pp. 18-22): *Mexican aktuelle informationenund studien zu Mesoamerika*, XXII (1), News and studies on Marka Schwabing, Ed. Anton Saurwein, Germany, 2000.
- ..."Antiguos documentos de medicina maya" (pp. 321-335), *Anales de Antropología*, 34, UNAM, IIA, México, 2000.
- ..."La herbolaria y otras practicas médicas en fuentes coloniales yucatecas" (pp.34-44), *Ketzalcalli I*, Andreas Koechert, Bárbara Pfeiler, Ruth Gubler (eds.), UADY, UNAM, Universidad de California, Los Ángeles, 2004.
- ..."Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca, Del *Ritual de los Bacabes* a la ritualidad moderna" (pp. 76-99): *Ketzalcalli I*, Andreas Koechert, Bárbara Pfeiler, Ruth Gubler (eds.), UADY, UNAM, Universidad de California, Los Ángeles, 2007.
- ... y David Bolles, *The book of Chilam Balam of Na*, Ruth Gubler & David Bolles (Eds.), Labyrinthos, California, 2000.
- Güémez, Miguel, *Estado actual de las prácticas médicas tradicionales en Pustunich*, Tesis. Escuela de Ciencias Antropológicas, UADY, Mérida, 1984.
- ..., "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas" (pp.308-325) *Mesoamérica*, Vermont, Plumsock Mesoamerican Studies-Cirma, Año 21 (39), junio, USA, 2000.
- Guiteras, Calixta, *Los peligros del alma, Visión del mundo de un tzotzil*, FCE México, 1965.

- Gutiérrez de los Ríos, Manuel, *Juicio que sobre la método controvertida de curar los morbos con el uso del agua y limitación de los purgantes*, Sevilla, imprenta de Joseph Navarro Armijo, Biblioteca Colombina, Universidad de Sevilla, España, 1736.
- Guzmán, Gastón, *Hongos*, Ed. Limusa, México, 1985.
- Heredia, Cristóbal, *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, manuscrito original en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica, Mérida, Yucatán, México, ¿Siglo XVIII?
- Hermitte, Esther, *Poder sobrenatural y control social*, Gobierno del Estado de Chiapas, INI, Chiapas, México, 1989.
- Hernández, Mauricio, *Percepción de los cambios en la vegetación de los hongos macroscópicos en la región del Usumacinta*, Tesis de Licenciatura, Tabasco, México
- Hill, Robert, Edward Fischer, "States of the heart, An ethnohistorical approach to Kaqchikel Maya ethnopsychology" (pp. 313-325): *Ancient Mesoamerica*, 10 (2), USA, Cambridge University, 1999.
- Holland, William, *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, INI, Colección de Antropología Social, México, 1963.
- Jones, Graham, "The lowland mayas, from the conquest to the present" (pp. 363-364), en: Richard Adams, Murdo Macleod, (Eds.), *Mesoamérica*, Native peoples of the Americas, 2 vols., part.2, Cambridge University Press, Cambridge, England, 2000.
- Koselleck, Reinhart, *Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Básica, Barcelona, España, 1993.
- Lain, Pedro, *Historia universal de la medicina*, 2 vols., Salvat, Barcelona, España, 1972.
- Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Ed. Porrúa, prólogo de Ricardo Garibay, México, 1986.
- *Relación de las cosas de Yucatán*, Estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León Cázares, Editorial Cien de México, 2ª ed., México, 2003.
- Laughlin, Robert, "Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco interpreta sus sueños" (pp. 396-413) en: Evon Vogt (Ed.), *Los zinacantecos*, INI, México, 1980.
- ...y Carol Karasik (eds.), *Zinacantán, canto y sueño* (Trad. Iliana Gómez y Elisa Ramírez), CONACULTA, INI, México, 1992.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Piados Básica, Barcelona, España, 1991.
- León, Ma. del Carmen, Mario Humberto Ruz, José Alejos, *Del katún al siglo, Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México, 1992.
- ..., "El obispo fray Diego de Landa y sus relaciones con el Santo Tribunal de la Fe" (pp. 243-259) en: *Inquisición novohispana*, Ma. Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (Eds.), UAM, UNAM, IIA, 2 vols., México, 2000.
- León Portilla, Ascensión, de *Estudios de lingüística y filología nahuas*, UNAM, IIFL, México, 1989.
- León Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, UNAM, IIH, México, 2003 (Serie Culturas Mesoamericanas, 2).
- Libro del Chilam Balam de Chumayel*, Antonio Mediz Bolio (trad.), UNAM, México, 1973.
- Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán*, Manuscrito del Centro de Apoyo a la Investigación Histórica, en Mérida, Yucatán, 1751.
- Lizana, Bernardo, de, *Devocionario de nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, René Acuña (Ed.), UNAM, IIFL, México, 1973 (Fuentes para el Estudio de la cultura maya, 12).
- Long, Janet, Manuel Álvarez, Aranzazu Camarena, *El placer del chile*, Ed. Clío., *La cocina mexicana a través de los siglos*, México, 1998.
- López, Alonso, *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*, México, 1575.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl" (pp.70-153) en: *Estudios de cultura náhuatl*, VII, UNAM, IIH, México, 1967.
- ... *Augurios y abusiones*, UNAM, IIA, México, 1969.
- ..., *Textos de medicina náhuatl*, UNAM, IIA, México, 1984.
- ...*Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, IIA, 2 vols., México, 1996.

- ...y Leonardo López, Mito y realidad de Zuyuá, *Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, México, 1999.
- López Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán (1688)*, Ayuntamiento de Campeche, Colección Pablo García, 6, México, Campeche, México, 1996.
- López Cornejo, Alonso, *Galeno ilustrado, Avicena explicado y doctores sevillanos difundidos: Refutase la nueva con la antigua medicina*, Juan de la Puerta Ed., Sevilla, Biblioteca Colombina de Sevilla, España, ¿1699?
- Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa Mesoamericana*, Introducción y comentarios de Martha I. Nájera, Traducción y Transcripción de Alfredo Barrera V., Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 2007.
- Lotman, Jurij, *Lotman y Escuela de Tartu, Semiótica de la Cultura*, Introd. y selección de Jorge Lozano, Trad. Nieves Méndez, Ed. Cátedra, Madrid, 1979.
- Love, Bruce, *Maya shamanism today, Connecting with the Cosmos in rural Yucatan*, Labyrinthos, California, USA, 2004.
- ..., Peraza, E., "Wahil Kol. A yucatec maya agricultural ceremony" (pp.231-303), en: *Estudios de cultura maya*, XV, UNAM, IIFL, México, 1984.
- Luxton, Richard, Pablo, Balam, *Sueño del camino maya, El chamanismo ilustrado en Yucatán*, Traducción de Marcelo Uribe, FCE, México, 1986.
- Lyons, M.D., Petruche, *Historia de la medicina*, Ed. Duyma, Barcelona, 1980.
- Manuscrito de Chan Cah*, Grupo Dzibil, Compañía Editorial Impresora y Distribuidora, México, 1982.
- Márquez, Carmen, *Plantas Medicinales de México*, II, Composición, usos y actividad biológica, UNAM, IB, México, 1999.
- Martel, Patricia, "En torno al lenguaje visual y quinético en un conjuro maya yucateco de la época colonial" (pp. 106-128), en: *Yucatán a través de los siglos, Memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas*, Ruth Gubler, Patricia Martel (Coords.), UADY, México, 1997.
- Martínez, Fernando, *Historia general de la medicina en México*, México, Academia Nacional de Medicina, Nuestros Clásicos, 2 vols., 1977.
- Martínez, Henrico, *Reportorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España (1606)*, CONACULTA, México, 1991.
- Molina, Juan Francisco, *Historia de Yucatán durante la dominación española*, 3 vols., Mérida, Imprenta de la Lotería del Estado, Mérida, Yucatán, 1943.
- Molina Solís, Juan, *Historia de Yucatán durante la dominación española*, Imprenta de la Lotería del Estado, 3 vols., Mérida, 1904-1913.
- Monardes, Nicolás, *Tratado de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales que sirven de uso de la medicina*, Casa de Hernando Díaz, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, Universidad Complutense, Madrid, España, 1565.
- Mora, Jose Luis, *Historia de las Américas*, III, Sevilla, España, 1991.
- Nah, José Ma. y José Secundino Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, Juan Ramón Bastarrachea, Domingo Dzul, William Brito, Crescencio Aguayo, Daniel Medina, Juan González, Joaquín Medina y Ermilo Yah, México, 1981.
- Nájera, Martha Ília, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1987.
- *El umbral hacia la vida, El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 2000.
- Nalda, Enrique y Javier, López, "Investigaciones arqueológicas en el sur de Quintana Roo," en: *Arqueología mexicana*, III, (14), CONACULTA, INAH, Ed. Raíces, México, 1995.
- Natural products alert database (NAPRALERT)*, College of Pharmacy University of Illinois, Chicago, USA, 2000.
- Núñez de la Vega, Francisco, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa (1702)*, México, Edición crítica de Ma. del Carmen León y Mario H. Ruz, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1988 (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6).
- Okoshi, Tsubasa, *Los Canules: análisis etnohistórico del Códice Calkini*, Tesis de doctorado, UNAM, México, 1992.

- Orellana, Sandra, *Indian medicine in highland Guatemala, The prehispanic and colonial period*, University of New Mexico Press, Albuquerque, USA, 1987.
- Ossado, Ricardo, *Medicina doméstica*. Descripción de los nombres y virtudes de las yerbas indígenas de Yucatán y las enfermedades a que se aplican que dejó manuscrito el famoso médico romano D. Ricardo Osado (alias el judío), Dedicado a los pueblos que carecen de facultativo, Cuaderno 2º, Mérida, Yucatán, 1834, Impresión en el Fondo del Middle American Research Institute, Tulane University of Louisiana, USA.
- ... *El libro del Judío o Medicina doméstica*, Descripción de los nombres y virtudes de las yerbas indígenas de Yucatán y las enfermedades a que se aplican, Siglo XVII, Aumentado con fuentes de información, Dorothy Andrews, (Ed.), Mérida, Yucatán, México, 1979.
- ... *El libro del Judío*, Alfredo Barrera Marín y Alfredo Barrera Vásquez, (eds.), INIREB, Xalapa, Veracruz, México, 1983.
- ... *Medicina doméstica*. Descripción de los nombres y virtudes de las yerbas indígenas de Yucatán y las enfermedades a que se aplican” en: *Las plantas medicinales de México*, Maximino Martínez (Ed.), Ediciones Botas, 6ª Ed, México, 1992.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Siglo XXI, México, 1993.
- Owen, Michael, *Concordance of the Ritual of the Bacabes*, Copy Mart, Seattle, Washington, 1970.
- Papeles de los Xiu de Yaxá*, Yucatán, Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi (eds.), Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 2001 (Fuentes para el Estudio de la Cultura maya 15).
- Patch, Robert, *Maya and spaniard in Yucatan, 1648-1812*, Stanford University Press, Stanford, California, USA, 1993.
- Paz, Octavio, *Los privilegios de la vista, II, Arte de México*, Obras completas, vol. 7, Letras mexicanas, FCE, México, 1993.
- Peña Ignacio, de la, *Reseña de las exploraciones botánicas en México, Siglos XVI-XIX*, Estudios de Antropología Médica, 4, UNAM, México, 1986.
- Pérez, Juan Pío, *Códice Pérez*, Ermilo Solís (Ed.), Imprenta Oriente, Mérida, Yucatán, México, 1949.
- ...*Recetarios de indios en lengua maya*, Índices de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pío Pérez, con extractos de los Recetarios, Notas y añadiduras por C. Hermann Berendt. M. D., Raquel Birman (Ed.), Traducción de Domingo Dzul y Revisión de Tsubasa Okoshi, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, México, 1996 (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 13).
- Perrin, Michel, *El camino de los indios muertos*, Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela, 1980.
- Phelan, John, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo mundo*, Trad. de Josefina Vázquez, UNAM, IIFL, México, 1972 (Serie de Historia Novohispana, 22).
- Pietschmann, Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendentes en Nueva España*, Un estudio político-administrativo, FCE, México, p.103.
- Pitarch, Pedro, “El mal del texto” (pp.137-157) en: *Sustentos, Aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Manuel Gutiérrez (Ed.), Casa de las Américas, Diálogos Amerindios, Madrid, 2000.
- ...*Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 1996.
- Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*, Adrián Recinos (Ed.), FCE, 26ª ed., México, 2002.
- Powlison, Paul, “La cosmovisión elemento clave en la comunicación de ideas” (pp.130-154) en: *Folklore Americano*, 19, Organización de Estados Americanos, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1975.
- Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio*, I, UNAM, IIA, México, 1989.
- ...*Sexualidad, amor y erotismo*, México prehispánico y México colonial, UNAM, IIA, Plaza y Valdés, México, 1996.
- Quezada, Sergio, *Los pies de la República, Los indios peninsulares 1550-1750*, INI-CIESAS, México, 1997.
- Quattrocchi, Patrizia, “¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán” (pp.143-169) en: *Península* 1 (2), Coordinación de Humanidades, UACSHUM, UNAM, Mérida, Yucatán, 2006.
- Quintanilla, Alejandra, “El dilema de *ah kimsah k’ax*, “el que mata el monte:” Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán” (pp.255-285), en: *Mesoamérica*, 39 (junio), Plumssock Mesoamerican Studies, México, 2000.

- Ramírez, Francisco Xavier, *Ramillete de flores de la medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar a otra persona*, Manuscrito localizado en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica, Mérida, Yucatán, 1785.
- Recetario gastronómico (cocina indígena)*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro coordinador de Maxcanú, Yucatán, 2006.
- Recopilación de las leyes de Indias*, Antonio de León (compilador), Edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bello, Escuela Libre de Derecho, Gobierno de Chiapas y Morelos, UNAM, IJ, Universidad Cristóbal Colón, Universidad de Navarra, M. Á. Porrúa Ed., México, 1992.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a maya village*, 2ª. Ed. Chicago-London, The University of Chicago Press, USA, 1964.
- ... y Margaret Redfield, "Disease and its treatment in Dzitas, Yucatán" (pp.26-61) en: *American Anthropology and history*, 32, USA. 1940.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond de milky way, Hallucinatory imagery of the tukano Indians*, University of California, Los Ángeles, USA, 1977.
- Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo y Ma. del Carmen León (eds.), Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, 2 vols., México, 1983 (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1).
- Remesal, Antonio, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Yucatán y Guatemala*, 2 vols. Ed. Porrúa, 89, México, D.F., 1988.
- Restall, Matthew, *The maya world, yucatec culture and society, 1550-1850*, Standford University Press, Standford, California, USA, 1997.
- Restall, M., "Etnogénesis maya," en: *Estrategias identitarias, Educación y la antropología histórica* (pp. 33-60) en: *Yucatán*, Juan Castillo, Quetzil Castaneda, (eds.), Universidad Pedagógica Nacional, Open School of Ethnography and Antropology, SEP, Mérida, Yucatán, México, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Ensayos de Hermenéutica II, FCE, México, 1981.
- Ritual de los Bacabes*, Ramón Arzápalo (Ed.), Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1987 (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5).
- Ritual de los Bacabes*, Ralph Roys, (trans. & Ed.), University of Oklahoma Press: Norman, Oklahoma, USA, 1965.
- Robicsek, Francis, *The smoking gods, Tobacco in maya art, history and religion*, University of Oklahoma Press: Norman, USA, 1978.
- Rodríguez-Sala, María Luisa, Neria Mosco, Verónica Ramírez, Alejandra Tolentino, *Los cirujanos del mar en la Nueva España (1572-1826)*, Universidad Autónoma de Nayarit, Instituto Veracruzano de Cultura, Academia Mexicana de Cirugía, UNAM, IIS, México, 2004.
- ... Josefina Guzmán, Neria Mosco, Verónica Ramírez, Hadya Rivera, Alejandra Tolentino, *Los cirujanos del ejército en la Nueva España (1713-1820)*, UNAM, IIS, FM, Instituto Tecnológico de Estudios de la Región Carbonífera, México, 2005 (Serie "Los cirujanos de la Nueva España," II).
- ..., Ramírez, Verónica, Tolentino, Alejandra, Rivera, Cecilia, Pérez, Alonso, Mireles, Ángel, *Los cirujanos de hospitales de la Nueva España (siglos XVI-XVII)*, UNAM, IIS, México, 2006 (Serie "Los cirujanos de la Nueva España," IV).
- Rojas, Flavio, *La simbología del lenguaje en la cofradía indígena*, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca No. 29, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1984.
- Rojas, Teresa, William Sanders (Eds.), *Historia de la agricultura en la época prehispánica*, 2 vols., Colección Bibliotecas del INAH, México, 1985.
- Roys, Ralph, *The Ethnobotany of the maya*, Tulane University of Louisiana, Middle American Research Institute, Publication 2, New Orleans, USA, 1931.
- ..., "Antonio de Ciudad Real, Ethnographer," *American Anthropologist*, New Orleans, Louisiana, 34 (1), Middle American Research Institute, Tulane University of Louisiana, USA, 1932.
- Ruz, Alberto, *El pueblo maya*, Salvat, México, 1993.
- Ruz, Mario Humberto, "El Resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos," pp. 107-136, en: *Sustentos, Aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Manuel Gutiérrez (Ed.), Casa de las Américas, Diálogos Amerindios, Madrid, 2000.
- ... *Copanaguastla en un espejo, Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios indígenas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1985.

- ...*Chiapas Colonial, Dos esbozos documentales*, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, México, 1989 (Cuadernos de Cultura Maya, 21).
- ...(ed.), *Los legítimos hombres, Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol.III, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1990.
- ... y Dolores Aramoni, "La enfermedad que muda de matices, caracterización del mal del pinto en Chiapas, siglo XVIII," en: *Estudios de cultura maya*, XVIII, Centro de Estudios Mayas, UNAM, IIFL, México, 1988.
- Rzedowski, Jerzy, *La vegetación de México*, Ed. Limusa, México, 1983.
- ...y Miguel Equihua, *Atlas cultural de México, Flora*, México, SEP, INAH, Grupo Editorial Planeta, 1987.
- Sáenz de Santa María, Carmelo, "Una revisión etnoreligiosa de la Guatemala de 1794, según fray Antonio Margil de Jesús" (pp.445-497), *Revista de Indias*, 165, Artes Gráficas Benzal, Madrid, 1981.
- Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Josefina García, Alfredo López Austin (eds.), Introducción, paleografía, glosario y notas, CONACULTA, Ed. Patria, 6ª. ed., México, 1989.
- Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores*, Editorial Triay e hijos, 3ª ed., Mérida, Yucatán, 1937.
- Sánchez, Patricio, *Advertencias crítico médicas al público sobre muchas máximas de la medicina comúnmente adoptadas en perjuicio de la salud*, Imprenta de Domingo Pamplona, Biblioteca Colombina, Universidad de Sevilla, España, ¿1787?
- Schele, Linda, Meter Mathews, *The code of kings*, Scribner, New Cork, USA, 1998.
- Serna, Jacinto, de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Sala de Manuscritos incunables y raros, Biblioteca Nacional, Madrid, España, Siglo XVII.
- Solano, Francisco, de, "La población indígena de Yucatán durante la primera mitad del siglo XVII" (pp. 165-200) en: *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII, México, 1971.
- ... "Estudio Socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán, 1700" (pp. 25-52), *Revista de la Universidad de Yucatán*, Marzo y Abril, vol. XVII, Mérida, Yucatán, 1975.
- Peter Schmidt, Mercedes de la Garza, Enrique Nalda (eds.), *Maya*, Bompiani, INAH, Milán, Italia, 1998.
- Scholes, France y Eleanor Adams (comps.), *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, 2 vols., Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México, 1938.
- Shulman, David y Guy Stroumsa (Eds.), *Explorations in the comparative history of dreaming*, Oxford University Press, USA, 1999.
- Schultes, Richard, Albert Hofmann, *Plantas medicinales, Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE, México, 1982.
- Solís, Felipe, *La cultura del maíz, La cocina mexicana a través de los siglos*, Ed. Clío, México, 1998.
- Solís, Gabriela, *Contra viento y marea, Documentos sobre las reformas del Obispo Juan Gómez de Parada al trabajo indígena*, Colección Peninsular, Memoria Documental, Ed. Pareceres, CIESAS, ICY, Fondo para la Publicación de Obras Antropológicas, A.C., México, 2003.
- ...*Entre la tierra y el cielo, Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, Colección Peninsular, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, ICY, México, 2005.
- Sotelo, Laura, *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, Tesis de licenciatura, UNAM, México, 1982.
- ...*Los Dioses del Códice Madrid*, Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya, UNAM, FFYL, México, 2002.
- Sosa, Victoria, Salvador Flores, Victor Rico, Rafael Lira, Juan Ortiz, *Etnoflora yucatanense*, Lista florística y sinonimia maya, 1, INIREB, Veracruz, México, 1985.
- Staines, Leticia. (coord.), *La pintura mural prehispánica*, UNAM, II, IIE, México, 1998.
- Steggerda, Morris, *Maya indians of Yucatán*, Carnegie Institution of Washington, 31, Washington, USA, 1941.
- Stephens, John, *En busca de los mayas. Viajes a Yucatán*, Dante, Mérida, Yucatán, 1984.
- Tate, John, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*, Miriam Díaz y José Luis Soberanes (trad.), UNAM, FM, IJJ, México, 1997.
- Taube, Karl, *The maya goods in ancient Yucatan*, Dunbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., USA, 1992.

- ..., "Enemas rituales en Mesoamérica," en: *Ritos de México prehispánico, Arqueología mexicana*, VI (34), CONACULTA, INAH, Ed. Raíces, México, 1998.
- Taylor, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, FCE, México, 1987.
- ..., *Ministros de lo sagrado*, Colegio de Michoacán, México, 1999.
- Tedlock, Bárbara, *Time and the highland maya*, New Mexico University Press, Albuquerque, New Mexico, 1982.
- Thompson, Eric, *Maya hieroglyphic writing, An Introduction*, 2a. Ed., University of Oklahoma Press: Norman, USA, 1960.
- ...*Historia y Religión de los Mayas*, México, Siglo XXI, 1975.
- ..., *Un comentario al Códice Dresde*, Libro de jeroglíficos mayas, FCE, México, 1993.
- Thomson, William, *Las plantas medicinales*, Ed. Blume, Barcelona, España, 1978.
- Tiesler, Vera, *Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*, México, Ediciones Euroamericanas, CONACULTA, INAH, México, 2001.
- Turner, Víctor, *La selva de símbolos*, 3ª. Ed., Trad. de Ramón Valdés y Alberto Cardín, Siglo XXI, México, 1980.
- ..., *El proceso ritual, Estructura y antiestructura*, Revisión de la trad., al español de Beatriz García, Taurus, Madrid, España, 1988.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Trad. de Juan Aranzandi, Ensayistas 266, Ed. Taurus, Alfaguara, Madrid, 1986.
- Velázquez, Adriana, "Cosmogonía y vida cotidiana en Kohunlich" (pp.32-42) en: *Arqueología mexicana*, III, (14), CONACULTA, INAH, Ed. Raíces, México, 1995.
- Viesca, Carlos, "Las enfermedades en Mesoamérica" (pp. 38-41) en: *Arqueología mexicana*, XIII (74), CONACULTA, INAH, Ed. Raíces, México, 2005.
- Vigo, Giovanni, *Libro o práctica de cirugía del muy famoso y experto doctor Juan de Vigo*, Burgos, Biblioteca Histórica "Marqués de Valdecilla" de la Universidad Complutense, Madrid, España, 1564.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios, Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, 56, Prólogo de León Portilla, México, 1978.
- ..."La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán" (pp. 22-45) *Anales de antropología*, 11, México, UNAM, IIA, 1980.
- ..."Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán," *Anales de Antropología*, UNAM, IIA, México, 1981.
- Vogt, Evon, *Ofrendas para los dioses*, Análisis simbólico de rituales zinacantecos, trad. Stella Mastrangelo, FCE, México, 1979.
- ...(Ed.), *Los zinacantecos*, INI, México. 1980.
- Whittington, Stephen y David Reed (eds.), *Bones of maya, Studies of ancient skeletons* (pp. 51-64), Smithsonian Institution Press, Washington-London, USA.
- Zamorano, Rodrigo, *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*, Rodrigo Cabrera (Ed.) Sevilla, Biblioteca Histórica "Marqués de Valdecilla" de la Universidad Complutense, Madrid, España, 1594.
- Zeven, Harten & Wet de, J.M.J. *Dictionary of cultivated plants and their regions of diversity*, Centre for agricultural publishing and documentation, Wagening, Dinamarca, 1982.
- Zolla, Carlos y Virginia Mellado (coords.) *La medicina maya tradicional de los pueblos indígenas de México*, 4 vols., INI, México, 1994.
- ..., "La medicina tradicional indígena en el México actual" (pp.62-65), en: *Arqueología mexicana*, XI (65), CONACULTA, INAH, Ed. Raíces, México, 2004.