

CUERPO, ENFERMEDAD Y MEDICINA
EN LA COSMOLOGÍA MAYA DEL YUCATÁN COLONIAL

MONOGRAFÍAS

18

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

MÓNICA CHÁVEZ GUZMÁN

Cuerpo, enfermedad y medicina
en la cosmología maya del Yucatán colonial



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mérida, 2013

Primera edición: 2013
Fecha de edición: 17 de septiembre de 2013
Primera reimpresión: 3 de mayo de 2019

D. R. © 2013, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, México, D.F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s.n., col. Industrial
Mérida, Yucatán, C. P. 97150
Tels. (999) 922 8446 al 48
Fax: ext. 109
<http://www.cephcis.unam.mx>

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN 978-607-02-4757-6

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.	9
INTRODUCCIÓN	11
Acerca de los textos.	15
Los vocabularios.	15
Los <i>Chilam Balam</i>	16
El ritual de los Bacabes	21
Recetarios de Indios en lengua maya	22
Recetarios en español	24
La península de Yucatán durante la Colonia Española	26
Razones posibles para la elaboración de los documentos	32
Contenido del libro	34
ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO INDÍGENA Y EUROPEO FUNDAMENTALES PARA COMPRENDER LA INFORMACIÓN DE LOS DOCUMENTOS	37
La cosmología maya y su matriz mesoamericana.	37
Algunas de las nuevas ideas que trajeron los europeos a América	46
La búsqueda del dominio del calendario	48
Adaptación y resistencia maya subterránea al abandono de sus costumbres	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.	63
Acerca de la lengua maya	65
Abreviaturas.	66

I

EL SER HUMANO	69
Las “fuerzas vitales” del ser humano	73
<i>Ol</i> , “centro” y esencia	74
<i>Ik</i> , el anhélito y soplo vital	78
<i>Pixan</i> y el álter ego del mundo salvaje.	79
Los viajes del “alma” y la transfiguración del hombre	86
El calor solar <i>kin-kinam</i>	88
La garganta-cuello: “talón de Aquiles” maya	92
Otros conceptos sobre percepción, comprensión y razonamiento	96
Las ideas del cuerpo humano aportadas por los españoles.	98
La influencia de los astros en el cuerpo y la personalidad	102
Recapitulación y consideraciones	106

II

SALUD, ENFERMEDAD Y MUERTE	123
La culpa como causa fundamental de la pérdida de la salud	130
Principales fuerzas divinas relacionadas con la enfermedad	132
La lujuria de los dioses y la entrada de los males	140
Salida de seres del cielo y el inframundo potencialmente dañinos	144
El influjo de los astros en la adquisición de los padecimientos.	147
El <i>tancas</i> y los portales astrales hacia el <i>Metnal</i>	156
Influencia de los astros de acuerdo con las constelaciones y las semanas europeas.	170
Los vientos (<i>ik</i>)	172
El peligro de perder el equilibrio del “calor” solar del individuo.	179
Enfermedades “arrojadas” por los seres humanos	185
Registros de padecimientos desde el periodo prehispánico y su relación con la dieta maya	188
Males más comunes y las nuevas enfermedades	192
Las grandes epidemias	200
Consideraciones finales	204

III

TERAPEUTAS	219
Médicos con poderes sobrenaturales	222
Los sacerdotes y la salud del grupo	228

Designación del oficio y enseñanza médica.	238
Lugares, eventos y estados de conciencia especiales para la iniciación y el aprendizaje	245
El Provisorato de indios y la Inquisición: activos cazadores de los tera- peutas paganos	251
Las campañas de extirpación de la idolatría en la península de Yucatán . .	254
Ajusticiamiento de españoles, negros y castas por relacionarse con la terapéutica nativa	265
El Tribunal del Protomedicato	267
Médicos y sacerdotes hipocrático-galénicos de la península de Yucatán . .	275
Consideraciones finales	277

IV

DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO DE LA ENFERMEDAD	281
Plantas y técnicas sagradas para diagnosticar y pronosticar	282
La adivinación.	287
Mensajes a través de la sangre.	300
Los sueños	303
Síntomas y signos en el enfermo	308
Otras señales y símbolos a tomar en cuenta como augurios	311
Diagnóstico europeo: Análisis del pulso, la orina y el influjo de las estrellas	314
Otros medios y guías para el diagnóstico	317
Consideraciones finales	319

V

TERAPIAS CURATIVAS Y PREVENCIÓN DE LA ENFERMEDAD	325
La importancia del rito y el mito	327
Principales deidades y seres de otros planos cósmicos invocados en los textos coloniales.	331
Cantos, música y danza en los rituales de prevención y curación de enfermedades	338
Algunos cuidados y abstenciones para conservar la salud	340
Pasos generales de la terapéutica maya	345
Dominio del tiempo y del espacio cardinal	350
El poder de las palabras.	355
Batalla campal contra los seres que ocasionan las enfermedades.	359

V.2

TÉCNICAS Y ELEMENTOS CURATIVOS	361
El “calor” como don solar de las plantas medicinales	361
Fauna curativa	368
Resinas y el paulatino incremento en el uso de minerales	372
Vino, vinagre y huevo: famosos remedios españoles	373
Aplicación medicinal de excrecencias y secreciones humanas	375
La purga y el sangrado	376
El fuego sagrado (<i>chub</i>)	387
Agua divina	389
El baño de vapor: convergencia de elementos sagrados	394
Otro tipo de vapores e inhaloterapia	397
Masajes y estregadas	398
Ventosas y otros medios para “chupar” el mal	402
Enemas, supositorios y otros recursos para sacar lo que enferma	404
Remedios ctónicos-celestes y el combate a los hechizos	407
Tratamientos dentales, extracciones y cirugías	414
Horarios, días propicios para medicar y periodos restringidos	416
Colecta de las plantas	418
Preparación y modo de empleo	423

V.3

ABASTECIMIENTOS BOTICARIOS	425
El atractivo negocio de las plantas medicinales	429
Hospitales y boticas de la península de Yucatán	435
Últimas décadas del periodo colonial: Tiempos de cisma y resistencia de las terapias humorales con miras a la medicina moderna	442
EPÍLOGO	453
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	463
Archivos	463
Bibliografía	465

AGRADECIMIENTOS

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

Son muchas las personas a quienes debo expresar mi admiración y gratitud por su valiosa asesoría, ayuda y estímulo para sacar a la luz este libro.

En especial a Mario Humberto Ruz por su acertada dirección y apoyo para publicarlo, así como a Gabriela Solís, Tsubasa Okoshi, y María del Carmen León por la información y minuciosa revisión del documento; a Carmen Valverde por sus enriquecedores consejos para mejorar el texto y a Moisés Chávez, Mercedes de la Garza, Martha Ília Nájera, Jesús Galindo, Miguel Ángel e Ismael May, José Manuel Chávez, Fidencio Briceño, Michel Boccara y Michel Antochiw, por sus sugerencias, datos y comentarios.

Al maestro Fernando Castro Pacheco por brindarme el honor de utilizar sus bellas pinturas para ilustrar este trabajo, así como a Victoria Bricker, Eduardo Íñigo, Pilar Moreno, Bárbara Pichardo, Sergio Quezada, Hernán García, Miguel Güémez, Gabriela Alcérreca, Mariana Estrella y Miguel Ángel Martínez, por las valiosas aportaciones de elementos gráficos y la asesoría en el diseño de varias ilustraciones.

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

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 Santiago 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, a Juan Miis de Chunchucmil, Elda Cam-

branis de Ekmul, Rosa Haw de Pustunich, Yucatán; así como a Flora K'u de Tankuché y Cessia Chuc de Becal, Campeche, por compartir sus conocimientos sobre cultura maya.

Muy en especial es mi reconocimiento a Esteban, Damián y Carlos Alcérreca por su participación y apoyo para la realización de este trabajo, así como al estímulo y ayuda que me otorgaron con frecuencia Lupita Reyes y Flor Pichardo, así como la solidaria colaboración de Elvia Castorena, Claudia Jael y Miguel Lisbona Guillén.

Mi agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por su apoyo para realizar la investigación de este libro, y al Centro Peninsular de Ciencias y Humanidades, de nuestra Máxima Casa de Estudios, con sede en Mérida, Yucatán, por hacer realidad la publicación de este documento.

INTRODUCCIÓN

Este libro aporta nueva información sobre la medicina maya del siglo XVI al XVIII, sobre 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, mediante el análisis y la interpretación de los textos en maya y español que nos aproxima, lo más 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 el ser humano, el 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 los 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 en 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 y aguas cristalinas regeneradoras de ánimas,

hasta desechos animales incluidos en las curaciones; cruces con acceso al inframundo, imágenes de los dioses con sangrantes ofrendas o armónicas oraciones. Médicos transportados al cielo para “aporrear” a sus deidades, muertos causantes de enfermedades que llegan a la tierra a través de formaciones astrales; mayas y negros que bailan y cantan embriagados para ayudar a sus pacientes, autoridades condescendientes, torturadoras, e indígenas alzados, entre otros tantos pasajes que nos mostrarán la gran complejidad del periodo colonial.

Los escritos básicos que abordaremos en este trabajo 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.
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.

También se incluye en este libro, aunque en menor cuantía, la consulta de archivos coloniales con comunicados entre las autoridades civiles y religiosas oficiales de los territorios conquistados y las de España, que incluyen 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 sus habitantes. Los libros de los fondos antiguos, por su parte, otorgan desde recetarios escritos en maya, hasta descripciones de la labor de galenos europeos y sus opiniones ante los cambios de las perspectivas médicas ilustradas; ideas que influyeron de manera importante en la Nueva España.

La cosmología maya-mesoamericana fue el hilo conductor de gran parte de la información médica recopilada, como ocurre en general en otros nu-

meros aspectos de su cultura; al igual que la europea de la época, ante el notable amalgamamiento maya-español de los textos coloniales, con sus influencias asiáticas y africanas traídas por los conquistadores a América, al igual que las teorías curativas en boga.

El análisis hermenéutico de los documentos coloniales fue muy útil para abordar el complejo mundo de la significación y poder interpretarlos más allá de lo explícito, en su dimensión histórica; principalmente cuando el lenguaje se manifiesta incierto, encubierto, con enunciados que no poseen sentidos unívocos en su estructura lingüística y lógica.¹ Además de ayudar a entender los escritos polisémicos, tan comunes en la lengua maya, de la manera más objetiva posible, en una reflexión de los signos, los símbolos y las metáforas de los textos.²

Las transcripciones y traducciones disponibles fueron una relevante base inicial, para después realizar un estudio y traducción personal cuando se consideró necesario aclarar un significado más profundo y preciso de la información, lo cual fue frecuente.³ Para ello el análisis semántico y etimológico de numerosas palabras y frases clave en maya fueron de gran utilidad.

La información disponible de otros grupos mesoamericanos, prehispánicos y coloniales, particularmente mayas de Guatemala y Chiapas, así como nahuas del centro de México, fue un importante punto de comparación, al igual que la de grupos actuales, principalmente de la península de Yucatán y las regiones mencionadas, en la cual sobresalen conceptos similares en diferentes lenguas mayenses. La analogía de algunos datos encontrados en los documentos coloniales con trabajos etnológicos ayudó 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 interpretación de los textos en español, se complementó y confrontó la información.

¹ Gadamer, pp. 112, 175, 329, 333.

² Ricoeur, pp. 32-36.

³ Excepto la sección médica del *Chilam Balam de Ixil*, la cual paleografiamos y traducimos al español con la ayuda del Lic. Miguel Ángel May May del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA).

Incluimos en el libro diferentes perspectivas mesoamericanas 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, aun cuando también fue preciso tomar en cuenta las particulares y notables diferencias entre las mismas.⁴ 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 la idolatría y sus propias concepciones de la vida. Por ejemplo, vemos que frecuentemente otorgaron a los vocablos significados diferentes a los originales, como al asentar que el *Mitnal*, o inframundo maya, era el infierno cristiano,⁵ por citar una de las interpretaciones más evidentes, pero no siempre se presentan estas tergiversaciones de manera tan notoria.

Hay que tomar en cuenta que la interpretación de textos mayas coloniales presenta frecuentemente 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. Particularmente fue difícil cuando el contenido de los textos tomaba características esotéricas, oscuras, como algunas secciones de los *Chilam Balam*, los *Recetarios de Indios*, y en particular del *Ritual de los Bacabes*, pues se dificulta su entendimiento, y en ocasiones no se logra aclarar el sentido por su ambigüedad.⁶

Encontramos información escasa y poco detallada de para conocer las variaciones de los temas abordados relacionadas con la diversidad de estratos de la sociedad maya. En las ideas sobre el cuerpo y la persona registramos sólo algunas especificaciones de sexo, edad y condición social, mientras que la ausencia de esquemas y descripciones claras impidieron algunas veces identificar las determinaciones anatómicas exactas a las que referían ciertos vocablos. Además, se perciben ciertos vacíos en las aportaciones brindadas por los escritores de los documentos; en algunos casos quizá porque no resultaron de su interés, en otros quizás porque los responsables del contenido o

⁴ López Austin y López, . 10.

⁵ Ciudad Real, *Calepino de Motul*, p. 522.

⁶ *El ritual de los Bacabes*, p. 268.

los informantes indígenas otorgaron los datos bajo la mirada vigilante de los españoles 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.

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*, por la estrecha correspondencia que se encuentra en ambas obras. Presenta numerosos cambios de letra que revelan la participación de varios calígrafos, aunque ninguno de ellos muestra conocimientos profundos de la gramática maya, ni un dominio notable del español.⁷

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 xvi”⁸ en el convento de Maní. 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. Para Acuña, el original antiguo fue elaborado por una sola persona, aunque hay otras opiniones, como la de Ernst Mengin, quien atribuye la obra a varios franciscanos.⁹

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*

⁷ Acuña, “Introducción” en Ciudad Real, *Calepino maya de Motul*, pp. 19-23. Las ediciones empleadas son la mencionada, de Acuña, y el *Calepino de Motul* publicada por Arzápalo en 1995.

⁸ Acuña, “Introducción” en *Bocabulario de maya than*, p. 18 (edición que ofrece facsímil).

⁹ El documento original llegó hasta la Biblioteca de la Corte austriaca y un folio se encuentra en la Biblioteca Phillips de la Universidad de Princeton, en la colección Garrett. Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 13, 15, 18, 22, 24-25, 27.

hubiera tenido una mayor cultura en general que la que poseían el o los que elaboraron el *Bocabulario de maya than*.

Los Chilam Balam

Los libros del *Chilam Balam* que conocemos en la actualidad plasman acontecimientos históricos y diversos aspectos de la cultura maya. Antes de la llegada de los europeos estos libros se realizaban en papel de fibras vegetales, cubiertas con preparados de cal, arreglados como biombos con jeroglíficos.¹⁰ 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”.¹¹

La información de los *Chilam Balam* 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, entre otras cosas, como una tradición clave de control y poder de los líderes indígenas sobre la población maya.¹² Lizana señala acerca de estos textos y quienes los elaboraron que “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”.¹³

A pesar de que muchos libros fueron destruidos por los españoles, con la información de los libros que se salvaron 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 balam* son documentos que en la nueva mezcla cultural maya-española manifiestan de manera importante una nueva expresión religiosa, e incorporan también copias de famosos escritos europeos. 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

¹⁰ Barrera Vásquez y Morley, “The Maya Chronicles”, p. 9.

¹¹ Sánchez de Aguilar, pp. 142-143.

¹² Bracamonte y Solís, pp. 97, 99 y 100.

¹³ Lizana, p. 54.

¹⁴ Bracamonte y Solís, p. 99.

de conservar su información. Además, cada vez que se realizaba una copia se incluían datos de la época.¹⁵

Entre 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 el texto de manera particular, pues contienen abundante información sobre medicina.

El *Códice Pérez*, por su parte, recopila en dos terceras partes de su texto al *Chilam Balam de Maní*,¹⁶ una pequeña parte del *Kaua* y otra del *Ixil*. Fueron copiados por Juan Pío Pérez, quien encontró el *Chilam Balam de Maní* en la población del mismo nombre y lo reprodujo hasta finalizarlo en 1837.¹⁷ Este último se divide en dos secciones:

1. Calendario maya-español con prevenciones de enfermedades y sugerencias para aplicar terapias médicas. Señala características propiciadas por la fecha del nacimiento, los planetas que rigen las partes del cuerpo de acuerdo con los días de la semana y pronósticos de enfermedad y muerte indicados por las señales del cielo. También se hacen sugerencias para sangrar y purgar de acuerdo con los días de la semana y del mes, así como las horas y los lugares del cuerpo adecuados para hacerlo, 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.¹⁸

El *Chilam Balam de Kaua* es el más extenso de los cinco *Chilam balam* consultados para esta investigación y el que cuenta con mayores referencias medicinales. Presenta algunos escasos párrafos en español. Su contenido es

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

¹⁶ En el texto los escritores anotan las fechas: 1689, 1755, 1793, 1837. La edición utilizada fue la de Ermilo Solís de 1949 incluida en el *Códice Pérez* con transcripción del manuscrito en maya y traducción al español. Hay copias fotostáticas negativas en el Museo de Peabody, Universidad de Harvard. Gibson y Glass, p. 385.

¹⁷ Barrera Vásquez y Morley, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸ 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 of Kaua*, editado en el 2002.

heterogéneo, al igual que su estilo, y muestra algunas inconsistencias en la ortografía que pueden ser indicios de la naturaleza del sistema de escritura jeroglífica prehispánica. 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 castellano.¹⁹ Algunas partes de la primera sección parecen haber sido elaboradas por un español, puesto que especifica un dato en “el lenguaje de ellos”. Al igual que en la página 7 del volumen 1, donde se con-signa 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 asimilado a la cultura europea, cuyo objetivo era influir en las costumbres medicinales de los nativos. La segunda parte del posiblemente también fue escrita por un español o un indígena hispanizado con un conocimiento imperfecto del maya.²⁰

Las copias del *Chilam Balam de Kana* no son atribuidas a algún autor o autores,²¹ 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,²² posiblemente en referencia al descendiente del *balach uinic* de Maní, quien murió a finales del siglo xvii, respetado como gobernador y cacique, y quien escribió el “Fragmento de la historia de Yucatán, 1533 a 1545”.²³ En 1689 Diego Chi, escritor de la cofradía de Maní, copió el manuscrito de *Kana* elaborado por Juan Xiú,²⁴ además de algunos almanaques españoles traducidos a la lengua indígena.

El primer volumen contiene un “Tratado de los siete planetas y otro de *Medicinarum sygno*, de sangrar, capítulo primero”, e 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. Además de las venas para sangrar, pulsos, instrucciones para aplicar ventosas y

¹⁹ Los escritores señalan en el documento los años 1789, 1796, 1826. Bricker y Miram, *op. cit.*, “Introduction”, pp. 8-12.

²⁰ Bricker y Miram, pp. 100 y 145.

²¹ *Ibidem*, p. 10.

²² Pérez, *Códice Pérez*, p. 329.

²³ S. Quezada y Okoshi, “Introducción” en *Papeles de los Xiú...*, pp. 21, 34-35.

²⁴ Pérez, *Códice Pérez*, p. 329.

varios remedios. 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 trabajo²⁵ y prácticamente todas las recetas se encuentran en este volumen (322), con algunos diagnósticos.²⁶

El *Chilam Balam de Ixil*, por su parte, se encuentra escrito en maya con subtítulos en castellano y no señala el lugar de donde procede, ni tiene fecha. Presenta una gran influencia medicinal europea con abundantes nombres de plantas, minerales y tratamientos en español proporcionados a través de numerosas recetas, con secciones que son reproducciones literales de documentos del viejo continente, 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.²⁷ Muestra además el influjo de las constelaciones en la personalidad, las partes del cuerpo y las enfermedades que provocan.

El *Chilam Balam de Nah* fue elaborado en Teabo²⁸ y contiene el de *Tekax*. Con el fin de precisar la información, en este libro me referiré a la sección de *Tekax* con esa misma denominación, a pesar de que forma parte de la primera del *Nah*.²⁹ 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 acordes con los

²⁵ Bricker y Miram, pp. 3, 4, 8, 91.

²⁶ Se encuentran copias fotográficas en la Universidad de Hamburgo, en el Instituto Iberoamericano de Cultura en Berlín y en las Universidades de Utah y Harvard. Bricker y Miram, "Introducción", pp. 4, 10-12, 264.

²⁷ Este *Chilam Balam* forma un solo volumen junto con el *Tizimin*, Barrera Vásquez, "Introducción" en *Chilam Balam de Ixil*, pp. 3-6. Se encuentra en el Museo Nacional de Antropología e Historia.

²⁸ Barrera Vásquez y Morley, *op. cit.*, p. 21. En la sección de *Tekax* se anota la fecha 1857 y en la del *Nah*, 1863.

²⁹ Las ediciones del *Chilam Balam de Nah* y *Tekax* utilizadas son la traducción al español del Grupo *Dzibil*, publicada en 1981, varios de ellos miembros de la Academia de la Lengua Maya de Yucatán. *Nah* y *Nah*, *Manuscritos de Tekax y Nah*, "Introducción" sin paginación. 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. 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.

signos del zodiaco a lo largo del año. La segunda sección del documento es el llamado “Libro de medicinas”³⁰ 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.

Lo elaboraron José María y José Secundino Nah,³¹ miembros de una familia de Teabo con ascendencia indígena, educados, que escribieron sobre varios temas mayas de interés. Tenían una preparación poco común,³² 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 preceptos de educación e igualdad como derechos para todos los seres humanos.³³ 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 [...]”.³⁴

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, donde estas ideas deben haber pasado inadvertidas, posiblemente visitaban con frecuencia 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 para medicarse el *Libro de Nuestro Señor San Juan de Dios* escrito en maya, el cual se encontraba en el Hospital de Mérida,³⁵ seguramente el Hospital de San Juan de Dios, fundado a finales del siglo XVI por la Corona.³⁶

Quizá ese entusiasmo ilustrado estimuló a los hermanos Nah a difundir el conocimiento indígena, pues son numerosas las especies medicinales mayas

³⁰ Nah y Nah, p. 54.

³¹ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 15.

³² Barrera Vásquez y Morley, *op. cit.*, p. 21.

³³ Bracamonte y Solís, p. 122.

³⁴ Nah y Nah, p. 53.

³⁵ Nah y Nah, p. 52.

³⁶ López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, I, p. 380. Cárdenas y Valencia, p. 66. El *Chilam Balam de Kana* también menciona a este hospital y a su recetario. Bricker y Miram, pp. 381, 382.

nombradas en el *Chilam Balam de Nab*, aun cuando se encuentran varios elementos de la cultura médica española, sobre todo en la sección que copiaron del Tekax, como mencionamos antes.

El ritual de los Bacabes

Este volumen contiene 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 año.³⁷ 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.³⁸ 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*,³⁹ pero no contamos con elementos para afirmar que fuese también el escritor del *Ritual*, pues podría ser un homónimo.

Posiblemente el *Ritual de los Bacabes* se basa en textos muy antiguos y hasta prehispánicos porque numerosas veces hace referencia a los símbolos de los mismos.⁴⁰ La consulta de este tipo de libros por el autor del *Ritual de los Bacabes* señala la importancia de su rango, pues la escritura y lectura de jeroglíficos era privilegio de los altos estratos sociales mayas.⁴¹

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”.⁴² Se encuentran algunas advocaciones

³⁷ Roys, “Preface” en *Ritual of the Bacabs*, 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 incluye facsímil.

³⁸ Arzápalo, “Introducción” en *El ritual de los Bacabes*, p. 10. Roys opina que podría haberse escrito a inicios del XVII o antes. Roys, p. vii.

³⁹ Okoshi, *Los canules: análisis etnohistórico del Códice Calkiní*, pp. VII, 20-21.

⁴⁰ Se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Princeton. Arzápalo, “Introducción” en *El ritual de...*, p. 10.

⁴¹ *Relaciones histórico geográficas...*, I, p. 73.

⁴² *El ritual de...*, pp. VII, 268-269.

cristianas, como “Padre Nuestro”, “Amén”, “Jesús María”, entre otras, incorporados al concluir muchos de los conjuros, y también se registran términos en náhuatl e hibridaciones maya-nahuas, pero en realidad el documento es casi totalmente maya.⁴³

*Recetarios de Indios en lengua maya*⁴⁴

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 1870.⁴⁵ Comparte información y estilos con el *Nah*, el *Kana* y el *Ritual de los Bacabes*.

La antigüedad del manuscrito podría reforzarla el que al final del mismo se encuentran un dibujo que representa una especie de hacha con la palabra pedernal, tachada, las frases “obsidiano negrísimo” y “1/2 de su tamaño” dentro de la misma figura, y afuera se asienta “Hai o Tzo”, que Birman propone podría indicar *Ah tʒok yab*, “curandero”.⁴⁶ El símbolo del hacha podría señalar la importancia del rango de uno de los autores, de acuerdo con la antigua tradición maya, pues los *Batabes* eran “Los-del-hacha” de los poblados, igual que los “Halach Uiniques”.⁴⁷

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.⁴⁸ Es decir, este instrumento podría ser un símbolo del gran po-

⁴³ *Ibidem*, pp. 393, 401, 421.

⁴⁴ Pérez, *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.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Birman, “Estudio introductorio” en Pérez, *Recetarios de...*, pp. 51-53.

⁴⁷ Barrera Vásquez y Rendón, p. 131, 132, 137.

⁴⁸ *El ritual de...*, pp. 315.

der de los médicos escritores en ambos documentos, o de la capacidad de los líderes gubernamentales de ejercer también el oficio terapéutico.⁴⁹

Los Recetarios de Indios recopilan los siguientes manuscritos medicinales:

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”.

La información parte de varias fuentes, como el mencionado *Chilam Balam de Kaua*, *Ritual de los Bacabes*, el *Cuaderno de Teabo*, el *Manual del mayordomo*,⁵⁰ 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*.⁵¹

⁴⁹ Tema que ampliaremos en el capítulo sobre terapeutas.

⁵⁰ 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.

⁵¹ Pérez califica de imposible 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, Barrera Vásquez, “Introducción” en *Chilam Balam de Ixil*, p. 6. Barrera Vásquez y Morley, p. 21. El original del *Recetario de Indios* se encuentra en la colección Berendt de la Biblioteca Daniel G. Brinton, de la Universidad de Pensilvania,

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”.⁵² Estos últimos nos remiten 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 de los siglos XVI y XVII en español, con subtítulos y nombres de plantas en maya fueron atribuidos a su autoría.⁵³ 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.⁵⁴

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)*.

Filadelfia. Birman, “Estudio introductorio” en Pérez, *Recetarios de...*, pp. 51-53, 143-144, 163, 167-168, 176-177, 179, 190 del documento.

⁵² 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.

⁵³ Barrera y Barrera, “Introducción” en Ossado, *El libro del judío*, pp. VII-VIII.

⁵⁴ Barrera y Barrera, *op. cit.*, pp. 7, 10.

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. La introducción señala que los prodigios en medicina de Ossado hicieron creer que era un hechicero y fue acusado con el obispo. También menciona que se le denominaba *judío* porque así se le llamaba a los forasteros en esos tiempos,⁵⁵ y aclara que la edición no es copia exacta de la obra del médico.⁵⁶

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 lo siguiente:

[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.⁵⁷

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 del *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 a *El Judío*,⁵⁸ otorgado por el doctor Román Sabás Flores de Progreso, Yucatán.⁵⁹

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Este impreso se encuentra en la colección del Middle American Research Institute de la Universidad de Tulane, Louisiana.

⁵⁷ Barrera y Barrera, *op. cit.*, p. VIII y 33 del documento.

⁵⁸ Martínez, M., p. 561. Las segundas partes de las versiones de Martínez y Barrera son la misma fuente con algunas variantes.

⁵⁹ Complementa la información con la identificación de las plantas 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.

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*.⁶⁰ Ambos manuscritos fueron cosidos juntos, pero redactados por diferentes personas.

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, 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 XVI,⁶¹ por haber sido capital de provincia indígena.⁶² El cuaderno no aporta más datos en sus hojas.

El escrito *Ramillite 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.

LA 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 y cuando 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 produjo grandes reacomodos. El papel de los encomenderos fue importante para las nuevas

⁶⁰ Fueron obtenidos en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica, Mérida, Yucatán.

⁶¹ Duch y Antochiw, p. 467.

⁶² S. Quezada, p. 135.

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.⁶³

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; algunos de ellos religiosos. Se presentaron numerosas denuncias de malos tratos y abusos por la exigencia de producción y pagos hacia las repúblicas indígenas, y en algunas partes se desencadenaron peligrosos conflictos. En 1721 Gómez de Parada inició reformas en la península de Yucatán con la intención 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.⁶⁴

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 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

⁶³ S. Quezada, pp. 105, 167-172, 211-212.

⁶⁴ Bracamonte y Solís, pp. 241-242, 245, 247, 272.

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 se extendió desde 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.⁶⁵

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 y repartimientos, así como la creación de centros económicos. Tiempos difíciles para los líderes no aliados a los españoles. Los límites del dominio europeo quedaron fijados por la rebeldía de numerosos indígenas y las condiciones naturales del territorio, pues durante 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, que brindó refugio a los indios que querían huir de las imposiciones del nuevo grupo dominante, y en la que se asentaron varios cacicazgos mayas independientes.⁶⁶

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

⁶⁵ Bracamonte, *La memoria...*, pp. 23-24, 55, 114.

⁶⁶ Bracamonte y Solís, 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. S. Quezada, pp. 85-86.

del común o macehuales, con 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.⁶⁷

Uno de los temas frecuentemente mencionados en los relatos históricos de varios de los *Chilam Balam*, referido también por los redactores de los vocabularios, fueron las variadas épocas de mortandad maya. A partir de la conquista y el contacto con la población europea y africana, se transmitieron patologías trasatlánticas a América, y los mayas no contaban con defensas inmunológicas para combatirlos. 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.⁶⁸

A mediados de siglo XVIII el número de muertes indígenas disminuyó notablemente para alivio también de los españoles, pues necesitaban contar con mayas cuyo incrementara 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.⁶⁹

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

⁶⁷ Bracamonte y Solís, pp. 14-15, 271-273.

⁶⁸ Aguirre Beltrán, *Antropología médica...*, pp. 46 y 47. Ver epidemias en el segundo capítulo.

⁶⁹ Bracamonte y Solís, pp. 24, 97, 109, 122.

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 por una mayor migración de varones solteros a la región y por 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.⁷⁰

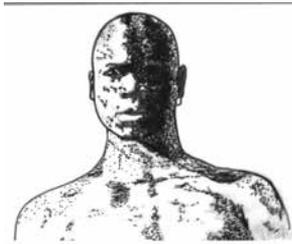


FIGURA 1. Los africanos, al igual que los europeos, influyeron en la conformación de la cultura maya-yucateca, como ocurrió en toda la Nueva España.
Dibujo Mónica Chávez.

La “Matrícula y razón individual del número fijo de los individuos no indios avecindados 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 curanderos, barberos y en ocasiones podían llegar a ser dueños de estancias de ganado.⁷¹ Las denominaciones “pardo” y

⁷⁰ Fernández y Negroe, *Una población...*, 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, p. 95.

⁷¹ AGI, México, 1035, “Matrícula y razón individual del número fijo de los individuos no indios avecindados en los pueblos de la guardianía de Yucatán”, año de 1700, en Solano,

“mulato” eran entendidas por lo general como personas libres, mientras que la de “negro” valía por esclavo.⁷²

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.⁷³ 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 1812.⁷⁴

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 preladados 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. Ése fue el caso de fray Diego de Landa, quien asumió el papel de inquisidor en Maní contra numerosos idólatras mayas en 1562,⁷⁵ 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 de esta instancia hasta la

“Estudio socioantropológico...”, 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, pp. 41, 51.

⁷² Patch, p. 95.

⁷³ N. Quezada, *Enfermedad y maleficio*, pp. 15, 17. León Pinelo, *Recopilación de las Indias*, libro IV, t. VII, leg. J., “Acerca de los protomédicos y cirujanos”, 13 de mayo de 1538, vol. II, p. 1603.

⁷⁴ Tate, *El Real protomedicato...*, p. 17.

⁷⁵ Greenleaf, *La Inquisición...*, p. 17 y “The Inquisition...”, pp. 138-140.

segunda década del siglo XIX, mientras que negros y españoles quedaron bajo el Tribunal del Santo Oficio.⁷⁶ Varios terapeutas indios, negros y españoles fueron procesados por sus respectivos tribunales por idolatría en el ejercicio de su labor médica, entre otros cargos.

RAZONES POSIBLES PARA LA ELABORACIÓN DE LOS DOCUMENTOS

Farriss comenta que los *Libros Chilam Balam* fueron escritos por ciertos mayas en su afán de ser reconocidos por su linaje y autoridad, para que se distinguiera así a los señores legítimos de los que no lo eran.⁷⁷ Okoshi coincide con ella al señalar que algunos documentos fueron hechos por indígenas para mantener privilegios y honras y para que no fueran confundidos con los macehuales, además de ayudar con la información asentada a defender sus derechos ancestrales comunales sobre las tierras. Para elaborar los testimonios utilizaron la escritura con caracteres latinos aprendida 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*.⁷⁸

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.⁷⁹ 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 a futuras generaciones, que trascendiera el paso del tiempo.

⁷⁶ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 2-3, 85, 141.

⁷⁷ Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, pp. 387-388.

⁷⁸ Okoshi, “El estudio filológico de los documentos mayas yucatecos coloniales: pasado y presente”, en Clark y Curiel, pp. 408-409, 429.

⁷⁹ S. Quezada, 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. Papeles de los Xiu..., pp. 19, 21, 31.

Los escritores de los *Chilam Balam* posiblemente se sintieron estimulados para recopilar el conocimiento maya a raíz el interés que manifestaron los reyes de España por los recursos de los territorios conquistados en varios momentos de la Colonia.⁸⁰ 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.⁸¹

Los españoles sabían que los mayas escondían y leían libros en sus reuniones desde inicios de la colonia, como asientan Landa, Lizana, Loyola y Sánchez de Aguilar. Algunos los vieron; el último sabía leerlos, y varios de ellos fueron confiscados por considerarlos mala influencia, pero también valoraron su elaboración 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*.⁸²

No podemos soslayar además que el objetivo de los españoles de que entre los mayas se difundiera 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 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.⁸³ 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 desde una perspectiva europea, con el fin, entre otros, 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; por eso se incluyen recomendaciones imprácticas para la región como triturar las

⁸⁰ Garza e Izquierdo, “Introducción” en *Relaciones histórico geográficas...*, p. XI.

⁸¹ Bracamonte, *La memoria...*, p. 109.

⁸² Okoshi, *op. cit.*, pp. 411-414.

⁸³ Tema sobre el cual abundaremos en el próximo capítulo.

uvas en abril para hacer vino.⁸⁴ 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 de la región, la Nueva España, América y el resto del mundo, con el fin de 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.

CONTENIDO DEL LIBRO

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 de 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 primer capítulo aborda el concepto *cuerpo-persona* indígena como base para entender el resto de los temas. En él se analizan las ciencias mayas sobre los componentes de la persona y las zonas directamente involucradas con la entrada de la enfermedad. En contraste se presentan las ideas españolas, y se incluye la influencia de las constelaciones y los astros en su cuerpo y personalidad.

El capítulo siguiente habla de la manera en que explicaban los mayas la salud, la enfermedad y la muerte, en muchos aspectos diferente a la concepción europea; mientras que el capítulo III, correspondiente a los terapeutas, aborda los tipos de médicos, los requisitos para ejercer el oficio, el apren-

⁸⁴ Pérez, *Códice...*, p. 35.

dizaje, y la persecución de las autoridades españolas contra los sanadores ilegales o idólatras.

Más adelante se abordan 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 quinto capítulo, el más extenso, abarca la prevención de la enfermedad, los fundamentos de la curación, las características generales del ritual, el combate de los especialistas a los males, así como los recursos medicinales empleados. Se explican los tipos de terapias nativas y se comparan éstas, 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 las ideas sobre la patología en los albores de la Independencia. Proporciona también un breve panorama de las reformas en la enseñanza, la investigación, las clínicas y las academias, el advenimiento de la patología celular, la entrada de libros, noticias europeas, y el abandono de las teorías humorales.

Para finalizar, 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 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.

ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO INDÍGENA Y EUROPEO FUNDAMENTALES PARA COMPRENDER LA INFORMACIÓN DE LOS DOCUMENTOS

LA COSMOLOGÍA MAYA Y SU MATRIZ MESOAMERICANA¹

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 y 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 Zuyuá, entre otros, y sobresale la figura de un sacerdote-gobernante de gran importancia llamado como el dios, *Quetzalcóatl* o serpiente emplumada.²

Al parecer esta coincidencia de perspectivas fue el resultado de un complejo proceso histórico ocurrido en varias zonas de Mesoamérica entre los

¹ Veremos algunos puntos de la cosmología maya-yucateca colonial que serán de utilidad para entender los datos de los textos estudiados. Para ampliar la información se sugiere consultar Garza y Nájera; Cruz, N.; Thompson, E., *Un comentario al Códice Dresde*; Garza, *El universo...*; Garza, "Maya Gods" en Schmidt, Garza y Nalda; Taube, *The Major gods...*; Sotelo, *Los dioses...*; entre otros.

² Tollan era un sitio mítico de unidad lingüística, la separación de las lenguas a partir de una lengua original es un tema mítico. López Austin y López, *Mito y...*, pp. 10-11, 19, 22, 33-34, 45, 48, 53, 59.

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 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.³

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.⁴ 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. 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 por su

³ López Austin y López, pp. 17-19, 44.

⁴ 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. 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.

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.⁵

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.⁶

De acuerdo con lo anterior, los grupos que migraron a Yucatán, en diferentes momentos, impusieron su poder sobre la población nativa en el pos-clásico, 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*.⁷

Como mencionamos líneas antes, en las fuentes coloniales de Yucatán encontramos un lenguaje esotérico denominado *de 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.⁸

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 intromi-

⁵ Algunos especialistas dicen que no necesariamente fueron invasiones de extranjeros 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. López Austin y López, pp. 30-32, 36, 45, 107, 111, 149.

⁶ Bracamonte, *La encarnación de...*, pp. 16-17. *Zuina*, es una palabra, al parecer náhuatl, muy estrechamente relacionada con los invasores mexicanos o mexicanizados que decían ser de origen tolteca. *Holtún Zuina* refiere a Puerto Escondido de *Zuina*, 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.

⁷ Bracamonte, *op. cit.*, p. 14.

⁸ López Austin y López, pp. 36-37.

sión 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,⁹ los-del-hacha de los pueblos, con los hombres que son alcaldes” y regidores. Éste es el lenguaje que solicitaban los Halach Uniques, jefes de los pueblos, al llegar al término del poder [...]. Éstos 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 comprenden los Batabes, Los-del-hacha, y Halach Uniques, jefes, como jefes que son. Si es cierto que descienden los Batabes, los Halach Uniques, jefes, realmente han de demostrarlo... si realmente eres de la raza de los Halach Uniques jefes, y de la raza de los Ahaues, señores príncipes de esta tierra, sí puedes comprender el habla de Zuyua.¹⁰

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”.¹¹

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, 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 indicadores arquitectónicos y escultóricos comunes, 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.¹²

A pesar del extenso intercambio entre grupos mesoamericanos, de las grandes coincidencias cosmogónicas comunes entre mayas y nahuas del Pos-

⁹ Batab, cacique. Ciudad Real, *Calepino de Motul*, 1995, p. 79.

¹⁰ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de...*, pp. 131, 132, 137.

¹¹ *El ritual de...*, pp. 268-269, 413.

¹² Thompson, *Historia y...*, pp. 106, 119-121, 127.

clásico que nos hablan de una base común, se presentan notables versiones particulares adaptadas a sus respectivas culturas. Diferencias que se manifiestan aún entre los habitantes de la región maya.

Las creencias religiosas de los mayas se manifestaban en su vida cotidiana, pues “los dioses estaban en todo, eran el origen y la generación continua de las cosas, el espacio y el tiempo”.¹³ 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, lograran que el cosmos continuara con sus funciones elementales de vida, muerte y regeneración. Pero si el hombre no cumplía con su parte, el equilibrio del universo y 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 “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.

En cuanto al universo indígena, éste se concebía compuesto del ámbito celeste, la tierra y el inframundo, el 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 alzaba una gigantesca ceiba madre, árbol sagrado de los mayas, *yaxche*,

¹³ Garza, *El hombre...*, p. 13.

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: *Oxlabuntiku* y *Bolontiku*.¹⁴

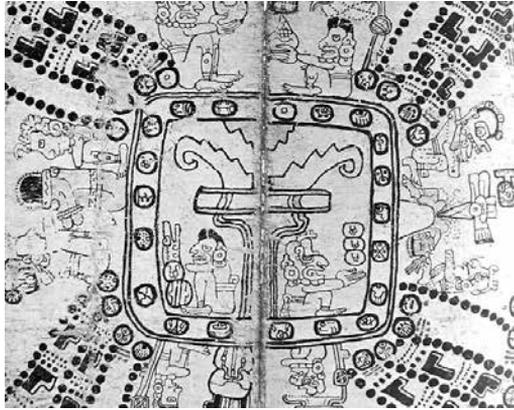


FIGURA 2. Los cuatro puntos cardinales con la pareja divina primordial en el centro cósmico, en el árbol de la vida que comunica a la tierra con el cielo y el inframundo,⁹⁹ *Códice Madrid*, almanaques 75-76. (Villacorta y Villacorta, *Códices mayas*, pp. 374-375).

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.¹⁶

¹⁴ Thompson, *Historia y...*, pp. 243, 245, 337.

¹⁵ Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid...*, pp. 112-115.

¹⁶ Garza, *op. cit.*, pp. 34-35.

En ambos *Chilam Balam* 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.¹⁷

En el *Chilam Balam de Chumayel*, principalmente, y en otros *Chilam*, 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 Gucumatz, o Quetzalcóatl, “Corazón del cielo”, esencia del universo.¹⁸

El *Popol Vuh* asienta que 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 “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”.¹⁹ 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.²⁰

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

¹⁷ Garza, “Maya Gods”, en Schmidt, pp. 321-322, 91.

¹⁸ Garza, *El hombre...*, pp. 37, 39-40.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 41-42.

²⁰ *Idem*.

expandirse en los puntos cardinales, y eran representados con una mezcla de rasgos humanos y animales.²¹

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.²²

En nuestros textos vemos mencionadas con frecuencia las fuerzas femeninas y masculinas, ctónicas y celestes del cosmos en diversas manifestaciones, entre las cuales sobresalen Itzam Na e Ixchel, con sus expresiones lunar y solar, así como Yum Cimil, señor de la muerte.²³

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,²⁴ 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.

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.²⁵ 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

²¹ Garza, “Maya Gods”, pp. 235, 249.

²² Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 247, 252 313, 315, 339.

²³ Divinidades de las que hablaremos con más amplitud en los siguientes capítulos, en el contexto de la información colonial recabada.

²⁴ Ruz, M. H., “Los rostros de la resistencia” en León, Ruz y Alejos, *Del Katún al siglo...*, pp. 150-151.

²⁵ 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, *El orden de la memoria...*, p. 218.

“rueda calendárica”. *Tzolk'in* 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 adquiría 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,²⁶ los que no tenían nombre.²⁷

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.²⁸ 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.²⁹

Las influencias en la personalidad y tendencias de los hombres que las deidades otorgaban de acuerdo con el día del nacimiento en el calendario *tzolk'in*, y que aparecen en los libros *Chilam Balam de Maní* y *Kabua*, se manifiestan a través de un complejo lenguaje esotérico.³⁰

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 *ab k'ines* o sacerdotes, quienes poseían conocimientos para pronosticar los influjos de los mismos. Esta necesidad prevaleció a lo largo del periodo colonial,³¹ sobre todo porque los especialistas tenían que enten-

²⁶ Bricker y Miram, pp. 39, 40, 43.

²⁷ Pérez, *Códice...*, p. 156. Es decir, que no se encontraban bajo el orden de alguna deidad.

²⁸ Garza, *La conciencia histórica...*, pp. 14, 36 y 100. León Portilla, *Tiempo y realidad...*, p. 99.

²⁹ Pérez, *Códice...*, p. 15.

³⁰ Barrera Vásquez, *Horóscopos mayas...*, pp. 17-26.

³¹ Bracamonte, *La encarnación de...*, pp. 198 -199.

der 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.³²

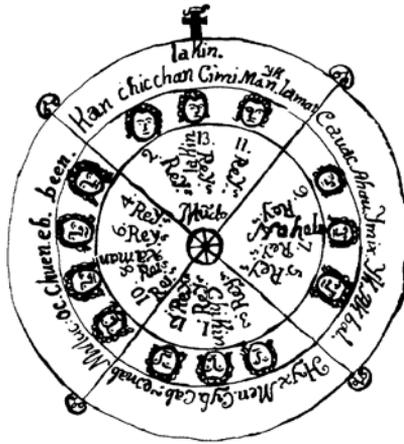


FIGURA 3. Rueda calendárica asociada con los puntos cardinales, *Chilam Balam de K'aua*, (tomado de Bricker y Miram, p. 103. Cortesía del Middle American Research Institute).

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 encargada a los franciscanos;³³

³² León Portilla, *Tiempo y...*, pp. 51, 55, 110.

³³ Solís, G., *Entre la tierra y el cielo...*, pp. 93, 331.

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.³⁴

Los franciscanos trabajaron arduamente para lograr el paraíso terrenal en América, trataron de alejar a los nativos de los relapsos europeos, sobre todo los primeros en cruzar el Atlántico,³⁵ 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.³⁶

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.³⁷

El calendario que emplearon los europeos fue el solar de 365 días divididos en 12 meses que nosotros heredamos, y en algunos contextos religiosos

³⁴ Evento que se espera con la segunda venida del hijo de Dios, en 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. Frost, pp. 16, 17, 38, 42, 68, 70, 71, 73.

³⁵ 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, pp. 41, 42, 71-72, 76, 83.

³⁶ León, “Estudio preliminar” en Landa, *Relación de las cosas*, 1994, p. 13.

³⁷ Frost, p. 3.

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. 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. El día de la semana en el que el individuo nacía determinaba, para los españoles, su destino, 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.³⁸ Astrología que fue reprobada por la Iglesia por su intención adelantarse a los decretos divinos, así como por contravenir la idea del libre albedrío del hombre;³⁹ sin embargo este tipo de información fue difundida en varios textos que no pasaron por la revisión de la Inquisición.⁴⁰

Algunas formaciones astrales fueron importantes para ambas culturas pero interpretadas de manera diferente y, contrariamente a lo que pensaban los españoles, para los mayas la presencia o visibilidad de los astros era la que determinaba el influjo.⁴¹

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 encontraban el Sol, la Luna, y los cinco planetas conocidos hasta esos tiempos: 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.⁴²

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 po-

³⁸ Bricker y Miram, pp. 12, 23, 27.

³⁹ Núñez de la Vega, *Constituciones...*, p. 753.

⁴⁰ Su práctica fue causa de numerosos enjuiciamientos, Godinas, www.rlp.culturaspopulares.org/textos/3/04-dodinas.pdf.

⁴¹ Bricker y Miram, pp. 18, 22, 37.

⁴² *Ibidem*, pp. 12-13.

blación, 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.⁴³ 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.⁴⁴

En los libros *Chilam Balam* encontramos de manera paralela con los almanaques europeos los tiempos lineal y cíclico. 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”.⁴⁵ Este peligro fue advertido por López Medel desde inicios del periodo colonial y por eso en 1552 prohibió a los indígenas que hubieran sido bautizados la tradición de las prácticas adivinatorias que incluían, entre otras cosas, la consulta de este tipo de pronósticos mayas.⁴⁶

Tal vez algunas versiones del *Chilam Balam*, o de sus secciones escritas por indígenas, hubieran sido elaboradas 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

⁴³ Le Goff, *El orden de...*, pp. 83, 134, 184-186, 191, 192, 218, 226.

⁴⁴ Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 19.

⁴⁵ Solís, G., *Entre la tierra y...*, pp. 90-91.

⁴⁶ Bracamonte y Solís, *Espacios...*, p. 100.

la sabiduría local de utilidad; sino también para combatir los aspectos que creyeran nocivos.

La tradición de los *Chilam balam* 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, como datos astronómicos y astrológicos, históricos, religiosos, sociales, recomendaciones agrícolas, medicinales, efemérides, fábulas y cuentos.⁴⁷ 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 similitudes.

ADAPTACIÓN Y RESISTENCIA MAYA SUBTERRÁNEA AL ABANDONO DE SUS COSTUMBRES

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 indígenas, 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 de las personas que lo rodeaban era correcto y cumplían con sus obligaciones para la sobrevivencia de todos los integrantes del cosmos.⁴⁸ Sólo así podían contar con la protec-

⁴⁷ Pérez, *Códice...*, p. 35.

⁴⁸ Ruz, M. H., “Amarrando juntos. La religiosidad maya en la época colonial” en Garza y Najera, pp. 261.

ción y comunicación con los dioses, ser dignos de recibir alimentos, salud y de mantenerse de la manera más armónica posible con el universo.⁴⁹

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 si 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.⁵⁰

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; así como 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.⁵¹

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 circunstancias

⁴⁹ 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 la resistencia. Los mayas ante el dominio español”, en León, Ruz y Alejos, *Del Katún al siglo...*, pp. 150-151.

⁵⁰ Farriss, *La sociedad...*, pp. 444, 445, 447.

⁵¹ Ruz, “Amarrando juntos...” en Garza y Najera, pp. 250-251.

que encontraron las mayorías para continuar con sus costumbres religiosas, y a la vez incorporar a su modo las nuevas propuestas.⁵²

Como era de esperar de una religión monoteísta, esta disposición abierta que mostraron los mayas no fue aprobada por los evangelizadores, quienes rechazaron de manera violenta sus creencias religiosas. Además, las deidades fueron señaladas como representaciones mismas del diablo, el cual fue ubicado en el inframundo maya o *Mitnal*, con los atributos del infierno católico.⁵³ 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.⁵⁴

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 cambezab*)⁵⁵ en maya, lo cual permitía adecuar los preceptos cristianos a la perspectiva nativa.⁵⁶

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

⁵² Ruz, *op. cit.*, pp. 247-249.

⁵³ *Ibidem*, p. 264.

⁵⁴ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 313, 343-344, 356.

⁵⁵ *Ah cambezab*, maestro de la escuela; *ah cambezab than*, doctrinero, que enseña la doctrina, Ciudad Real, *Calepino de Motul*, p. 11.

⁵⁶ Solís, G., *Entre la tierra y...*, p. 333.

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.⁵⁷

Una clave en la continuación del ejercicio del paganismo fue que, a pesar de la destitución o la muerte de los líderes mayas que no pactaron con los españoles, las elites de las “repúblicas de indios”, con cierta autonomía de los españoles, mantuvieron 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.⁵⁸

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.⁵⁹ El característico pensamiento mesoamericano, abierto a la posibilidad de incorporar nuevos elementos religiosos que pudieran traerles beneficios, les permitió sumar 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*.⁶⁰ Jesucristo, la virgen y los santos compartieron el mismo altar con estos últimos y los *pauabtuno'ob*,⁶¹ relacionados también con la precipitación de agua del cielo y los puntos cardinales.⁶² 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

⁵⁷ Bracamonte, *La encarnación de...*, pp. 32, 83.

⁵⁸ Solís, G., *op. cit.*, p. 333.

⁵⁹ Ruz, “Los rostros de la...” en León, Ruz y Alejos, *Del Katún al siglo...*, p. 141.

⁶⁰ Thompson, *Historia y...*, p. 208.

⁶¹ Solís, G., *op. cit.*, p. 135.

⁶² Garza, *El universo...*, p. 159.

Venus,⁶³ que para los mayas era la manifestación celeste del hombre-dios Quetzalcóatl-Kukulcan como estrella matutina, que en su ciclo divino se pensaba que moría y descendía al inframundo para regresar a la tierra.⁶⁴

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 el mundo subterráneo. Por eso es posible que percibieran la señal de la Santa Cruz como “el misterio cardinal del cristianismo” en una confirmación de sus creencias.⁶⁵

En el *Ritual de los Bacabes* encontramos ejemplos de la invocación de los poderes de las deidades mayas y españolas a lo largo de los rituales de curación: Jesús, María y el Padre Nuestro, además de incluir Amén, la importante palabra del rito cristiano, al concluir muchos de los conjuros de este texto.⁶⁶

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.⁶⁷ Ixchel podía encontrarse atrás de Santa Ana,⁶⁸ y la deidad solar, aunque en menor medida, se asoció con Jesús, en tanto que los *chaaco'ob* con los arcángeles.⁶⁹

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.⁷⁰ A pesar de que supuestamente los sacerdotes y la 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.⁷¹

⁶³ Farriss, pp. 462, 467, 473-474, 476.

⁶⁴ Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, p. 296.

⁶⁵ Paz, *Los privilegios de la vista*, p. 51.

⁶⁶ *El ritual de...*, pp. 393, 401, 421.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Garza y Nájera, pp. 267, 269.

⁶⁹ Thompson, *Historia y...*, p. 249.

⁷⁰ Farriss, pp. 469, 470, 479.

⁷¹ Comunicaciones personales con varios sacerdotes. Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 343-344, 356.

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.⁷²

Los europeos trajeron consigo sus propias entidades incorpóreas que ocasionaban problemas o ayudaban a los humanos en su vida cotidiana. 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.⁷³

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, no pueden trasladarse al periodo colonial de la Nueva España, aunque ciertamente 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 mística por Orisha,

⁷² Chuchiak, *op. cit.*, pp. 346, 381-382, 384, 388, 389, 438, 439.

⁷³ Farriss, pp. 456-460.

Vodú o Loa como medios de comunicación entre el mundo de los muertos y los vivos.⁷⁴

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 sus fondos se enterraba a los muertos, principalmente en las epidemias; algunas veces, además, con estos recursos se ayudó a viudas y huérfanos. Todos los barrios de Mérida tuvieron una.⁷⁵ A partir del concilio de Trento la Iglesia se esforzó por unificar a todas las cofradías existentes, con el fin de que fueran eficientes para encauzar 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, por eso 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, 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 valiosas en la generación de recursos económicos.⁷⁶

Las cofradías dirigidas por indígenas parecen haber aparecido a lo largo del siglo XVII. Surgieron originalmente, como las de los españoles, para fortalecer el culto cristiano (y como mecanismos para consolidar la economía conventual),⁷⁷ y sus recursos se asignaron a misas, fiestas, procesiones y sepelios. Algunas veces se emplearon en la adquisición de objetos de culto y en la construcción y reparación de iglesias. Pero también fueron congregaciones que sirvieron para aliviar hambres o enfermedades, y ayudaron notablemente a los mayas a afrontar las obligaciones que les imponía el nuevo gobierno.

⁷⁴ Aguirre, Beltrán, *Medicina y magia...*, pp. 59-68, 178.

⁷⁵ Farriss, pp. 413, 418-419.

⁷⁶ Solís, G., *Entre la tierra y...*, p. 212.

⁷⁷ Ruz, M. H., comunicación personal.

Por eso encontramos testimonios de 1782 que dejan ver la relevancia de las cofradías en el mantenimiento de la haciendas, la mayoría de ellas ganaderas, para sufragar las necesidades del pueblo, lo cual las convirtió en un importante elemento de cohesión comunitaria.⁷⁸

La eficiencia de la labor política, social, económica y religiosa del *cab*, unidad fundamental de la sociedad maya, involucraba un importante sentido de identidad y 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 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,⁷⁹ además del culto a los antepasados.⁸⁰

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,⁸¹ además de ayudar a mantener el control del ritual público y las fiestas en sus manos.⁸²

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, cohesión y cooperación sociales, en la cual se reelaboraron los símbolos cristianos y se escondieron dioses y creencias prohibidas tras apariencias legítimas.⁸³

El culto abierto de las cofradías también fungió como un importante medio para disminuir las tensiones de la imposición de la nueva religión. Las congregaciones mayas fueron formalizadas mediante escritos en su lengua, sin la intervención de las autoridades de la Iglesia ni del gobierno español, aunque

⁷⁸ Solís, G., *op. cit.*, pp. 208-210, 213, 225, 240, 267, 282, 335-336.

⁷⁹ Cada individuo maya se encontraba ligado a un *cab*, 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, *The Maya World...*, pp. 13, 17, 50, 152-153.

⁸⁰ Ruz, “Los rostros de...”, en León, Ruz y Alejos, p. 270.

⁸¹ Patch, p. 25.

⁸² Ruz, *op. cit.*, p. 145.

⁸³ Rojas, *La simbología del lenguaje...*, pp. 12, 16, 18, 24.

ambas frecuentemente se entrometieron para intentar 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 indígenas, con cierta independencia de los europeos. Los mayas llegaron a participar en cofradías con negros y españoles, principalmente en las zonas urbanas, y cada uno de estos grupos también formó sus propias cofradías.⁸⁴

Las hermandades indígenas lograron un importante crecimiento hasta la sexta década del siglo XVIII, pero 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.⁸⁵

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.⁸⁶

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 anteriormente, aun los indios de su confianza continuaron haciéndolo. Los sacerdotes (*ab k'ino'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 *ab k'ino'ob* hasta visitaron y 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

⁸⁴ Solís, G., *Entre la tierra y...*, pp. 209, 211, 223, 247, 283, 287, 299, 333, 336.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 333, 337-338.

⁸⁶ Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 136.

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.⁸⁷

Los *ab 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.⁸⁸ Así por ejemplo, en la segunda década del siglo XVII los habitantes de Hecelchakán, principalmente por el comercio, mantuvieron relaciones frecuentes con el asentamiento rebelde de Ixpimienta, que se encontraba en la región sin conquistar y asistían a un templo en esta última población, atendido por cuatro *ab kino'ob* “huidos”, además de que 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.⁸⁹

En la península de Yucatán se presentaron alzamientos 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 con lo que predicaba la doctrina católica.⁹⁰

Los levantamientos, aunque no contaron con el consenso de todos los mayas, contribuyeron a la sobrevivencia de numerosas creencias nativas, aunque ya tuvieran una gran influencia del pensamiento español. Prácticamente en todas las rebeliones fueron los *ab kino'ob* quienes con su gran liderazgo presentaron la idea del tiempo cíclico que marcaba el final del poder de los extranjeros como bandera. 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 prelude de una rebelión mucho más aguda en 1847, la Guerra de Castas.

⁸⁷ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 381, 382, 384, 388, 389, 438, 439.

⁸⁸ Bracamonte, *La conquista inconclusa*, pp. 65-72.

⁸⁹ “Documents Relating to the Mirones Expedition to the Interior of Yucatan, 1621-1624, part II” en Scholes y Adams, *apud* Solís, G., *Entre la tierra y...*, pp. 89, 246, 257-259, 333.

⁹⁰ Bracamonte, *La encarnación de...*, p. 56.

Pero Canek es también una 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,⁹¹ 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 indígenas, aunque todavía se conserven hasta nuestros días rituales prehispánicos tan importantes como la ceremonia de *Chaa Chaac* para pedir lluvia, con la participación de los santos en las ceremonias.⁹² 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 símbolo del mal dentro del catolicismo.⁹³

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 Kulkán y el Sol. Actualmente en varios pueblos de Guatemala⁹⁴ y Chiapas, como entre los tzotziles, sobrevive el culto al astro rey,⁹⁵ pero no de manera tan importante como lo fue en la antigüedad.⁹⁶

Para finalizar este capítulo veremos a continuación, brevemente, las bases y orígenes de la terapéutica que trajeron los europeos a la Nueva España, pues la 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

Durante 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

⁹¹ Bracamonte, *op. cit.*, pp. 24, 25, 56, 97-100.

⁹² *Ibidem*, p. 83.

⁹³ 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, Garza, *El universo...*, p. 155.

⁹⁴ Ruz, M. H., *comunicación personal*.

⁹⁵ Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, pp. 59, 60.

⁹⁶ Thompson, *Historia y...*, pp. 75, 206.

aristotélica manifiestos en la *Teoría de los humores*.⁹⁷ La sangría era fundamental, al igual que la purga, esta última sobre todo al principio de este periodo. La cirugía casi no entraba en las prácticas de la época, pues se pensaba que el propio cuerpo debía sanar, retornar al camino natural sin medidas extremas, como lo eran las operaciones quirúrgicas.⁹⁸ Hipócrates tenía una frase significativa que expresa las tendencias originales de su medicina:

El remedio cura lo que no hace la dieta, el hierro [la cirugía] cura lo que los remedios son incapaces de curar y el fuego [el cauterio] cura lo que no alcanza a curar el hierro.⁹⁹

Hubo varios investigadores que empezaron a debatir los preceptos galénicos, sobre todo en la segunda mitad de la centuria, cuando surgieron ideas en Europa basadas en el estudio de la naturaleza y sobresalieron las traducciones de Dioscórides, médico griego que difundió el empleo de plantas medicinales. Los conceptos sobre anatomía medieval continuaron en una buena parte del Renacimiento, pero con la difusión de los esquemas corporales de Vesalio que corregían las descripciones basadas en estudios sobre animales, y otros novedosos aspectos de la medicina difundidos con la imprenta, surgieron nuevas investigaciones en Europa.¹⁰⁰

Paracelso también criticó a Galeno y Avicena, así como las purgas, y recomendaba el agua como elemento curativo y la moderación en los alimentos. Sus ideas eran una mezcla de magia y cristianismo, como las de casi todos en la Europa del 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, en boga entonces,¹⁰¹ y sostuvo la *Teoría de la signatura*, muy estimada en el medievo, la cual relacionaba los remedios y los órganos enfermos según las formas y colores.¹⁰²

⁹⁷ García, L., "Galeno", *Historia universal de la medicina*, pp. 94, 235-236, 252. Ampliaremos sobre esta teoría en los capítulos cuarto y quinto.

⁹⁸ García, A., *Historia de la medicina*, pp. 99-102, 174, 177.

⁹⁹ Viesca y Martínez, "Plantas medicinales...", p. 206.

¹⁰⁰ Aguirre y Moreno, *Historia general de la medicina...*, pp. 99-102, 171, 174.

¹⁰¹ García, A., *op. cit.*, pp. 171 y 173.

¹⁰² Laín, *Historia universal de la medicina*, p. 240.

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 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 la generación de la sangre en el hígado.¹⁰³

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 al luchar por una ciencia alejada de las supersticiones y separada de la religión. Estimuló la formación de las academias y el establecimiento de instalaciones especiales: “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”.¹⁰⁴

Los nuevos hallazgos médicos tardaron en ser publicados y aceptados en Europa, y demoraron aún más en llegar a los principales centros administrativos 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.¹⁰⁵ Los nuevos estudios sobre la circulación sanguínea llegaron a México a finales del siglo XVII y las primeras descripciones en 1727.¹⁰⁶ Así que las ideas renacentistas y medievales continuaron difundándose en la Nueva España durante prácticamente todo el periodo colonial, como podremos observar en nuestra documentación.

El *Chilam Balam de Kana* brinda la ficha bibliográfica de una famosa obra española de finales del siglo XVI, con variaciones en las fechas de edición y en los dibujantes: *Cronología y Reportorio de la Razón de los tiempos. El más copioso que hasta hoy se ha visto*, compuesto por el Licenciado Rodrigo Zamorano, “cosmó-

¹⁰³ Laín, pp. 216 y 224.

¹⁰⁴ Gortari, *La ciencia en la historia de México*, pp. 237-238.

¹⁰⁵ García, A., *op. cit.*, p. 171.

¹⁰⁶ Laín, pp. 223, 224 y 229.

grafo de su majestad”,¹⁰⁷ quien fue reconocido en España por reproducir el primer reportorio posterior a las reformas gregorianas al calendario juliano.¹⁰⁸ El *Kana* y el *Ixil* contienen partes de esta impresión literalmente traducidas al español y al maya. Al parecer también fue consultado un anónimo de 1554 que muestra una ilustración del cuerpo y la influencia de los astros sobre él, pues en los libros mayas se presentan semejanzas notables.¹⁰⁹

Los recetarios en español estudiados también toman elementos de textos médicos en circulación en la Nueva España. La información era copiada de un documento a otro, como el famoso *Tractado breve de medicina para ayudar a la gente pobre y ausente que carece de socorro de médicos*, elaborada en 1592 por el fraile agustino y médico-cirujano Agustín Farfán, quien aportó datos terapéuticos del viejo continente junto con sus experiencias en la Nueva España.¹¹⁰ Este tratado ofrecía la ventaja de recomendar remedios con elementos locales, más fáciles de obtener que los europeos.¹¹¹ Su nombre y remedios aparecen en el *Cuaderno de medicinas*, en los *Libros del judío*, y uno de ellos menciona a Ramírez, al parecer en referencia a una receta de su *Ramillete de flores*.¹¹² A su vez el *Cuaderno* cita al *Libro de medicinas*, en una muestra del intercambio de tratamientos entre los documentos coloniales, tanto del Yucatán de finales de ese siglo, como de textos provenientes de lejanas tierras de Nueva España y Europa elaborados varias centurias atrás.

CONSIDERACIONES

La gran apertura de algunos mayas para incorporar lo que les podía ser de utilidad, como algunas de las nuevas ideas religiosas cristianas, facilitó la convivencia entre europeos e indígenas en las áreas conquistadas. Esto se logró a pesar del aparente cumplimiento externo de los objetivos españoles, quienes buscaban sustituir las creencias paganas por los preceptos dictados por la

¹⁰⁷ Bricker y Miram, pp. 278-279.

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ Bricker y Miram, pp. 26, 170, 444.

¹¹⁰ Farfán, “Introducción”.

¹¹¹ Avendaño, p. 302.

¹¹² Ossado, *El Libro...*, pp. VII-VIII, 12; Ossado, *Medicina doméstica*, pp. 5, 39; Ossado, *Medicina doméstica*, pp. 568, 576, 592.

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 con el modo especial como lo hicieron; adaptaron 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 las influencias 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 españoles fue la característica del periodo colonial y se reforzó con la autonomía indígena en ciertos espacios, la cual les permitió continuar con muchas de sus tradiciones. También contribuyó la retroalimentación de la cultura maya mediante el intercambio que se dio entre los indios de las zonas conquistadas y los de los territorios libres, quienes continuaron con sus costumbres prehispánicas, amén de las europeas que les parecieron adecuadas, durante gran parte de la Colonia.

A pesar de ello 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 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 los cambios no se dieron rápidamente en la colonia, y menos entre los sacerdotes mayas que guardaron ambas religiones, alguno de ellos autor de uno de los más importantes textos medicinales analizados. Su perspectiva de la manera de solucionar, o por lo menos paliar, los conflictos de la vida con la ayuda de fuerzas divinas a las circunstancias regionales, continuó largo rato en la historia, y en muchos casos superó el lapso colonial. Tan eficientes fueron percibidas algunas de las prácticas, dentro de ellas las prohibidas, que llegaron a influir en varios extranjeros, 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 las dificultades de algunas etapas de la Colonia, dioses prácticos y 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, algunos escapes 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 algunos 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 textos famosos 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 denostados por numerosos investigadores del viejo continente.

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 veces 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* tienen 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 $ẓ$ equivale a s , al igual que $tẓ$ a ts . El signo \mathfrak{D} , encontrado en los documentos, se transcribió directamente como $dẓ$ y la $cḥ$ 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)



FIGURA 4. Cabeceras eclesiásticas y red caminera a mediados del siglo xvi.
(Cortesía del Dr. Sergio Quezada).

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 y 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 a su cosmogonía y al ideal del hombre en el 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 influencias que ejercieron sobre la visión indígena de la salud y la enfermedad.

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 con el sexo, la edad y la condición social de los individuos, aun cuando la información no es tan abundante y

¹ Aguado, pp. 1, 242.

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 ahora Norte de México, cada uno con sus particulares adaptaciones.

Empezaremos por el origen del hombre, por su creación a partir del maíz de acuerdo con el mito descrito en el *Popol Vuh*, después de los experimentos realizados por las deidades con otros 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 (*ꝥaa*), mientras que el semen se compara con el pozol (*keoy*), 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 con las normas sociales,⁴ 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 las actividades sexuales, así como denominaciones en latín para evitar que pudiesen ser comprendidos o recordados por los indígenas, de caer en sus manos, 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*,⁵ 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

² La información del capítulo no pretende ser exhaustiva, pues el tema es amplio y complejo. La intención es dar las bases para comprender el sistema compuesto por enfermedad, salud, muerte y terapias, que abordaremos en los siguientes apartados. Se recomienda consultar Bourdin, López Austin, *Cuerpo humano...*, y Aguado.

³ *Popol Vuh...*, pp. 9 y 27.

⁴ Quezada, N., *Sexualidad, amor y erotismo...*, p. 56.

⁵ *Bocabulario de maya than*, p. 193. *Men*, ocupado, Ciudad Real, *Calepino de...*, I, p. 520.

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.⁶ 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”.⁷

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 a lo espacial y lo geométrico.⁸ El primero presenta significados asociados a la idea de rodar, envolver y pudo haber derivado de una forma anterior: *cul*, con el significado doble: “tronco-cosa corporal asentada”,⁹ pues numerosas palabras con esta raíz indican estabilidad, establecimiento y fijación.¹⁰

También podemos observar la asociación del cuerpo con lo vegetal en las denominaciones de partes que incorporan, además de los términos más abundantes: tronco (*cheil*), ramas (*kab*), jugo (*kab*), corteza (*box*) o bejuco (*ak*). También designan 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 (*xan*).¹¹

La continua asociación de los mayas con el reino vegetal por las similitudes lleva también, al igual que en otras culturas del mundo, a la creencia de un pa-

⁶ Bourdin, pp. 77-79, 86, 90.

⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 140.

⁸ *Cucutil* traducido al español como piel, pero parece ser incorrecto, Bourdin, pp. 54-61, 65-69, 72.

⁹ *Maac* refiere de forma genérica a una persona en interrogante ¿quién?, y tiene una similitud fonética con *mac*, tapadera. Sus derivados remiten a un espacio cerrado, individualizado, cubrir, encerrar. *Ibidem*, pp. 62-69, 94-95.

¹⁰ Contrasta el hombre sano, de esas características, con el enfermo, opuesto al “tronco asentado”, que incluye términos como amotinamiento (*hub*) o pérdida (*ꝑꝑat*, *benel*) de los componentes de la persona (Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 83, 145, 164, 352).

¹¹ Véase el anexo.

rentesco 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 cuerpo hacia el cielo para ramificarse en brazos, dedos y venas. En particular, destacan las direcciones a las que se dirigen ambos extremos del hombre y los árboles: la celeste y la del inframundo, con 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.

La alineación del hombre de acuerdo con 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 con “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. 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 (*u ich puc’z’ikal*) y los lados (*bay 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

¹² Bourdin, pp. 65-69, 72, 86.

¹³ *Popol Vuh*..., pp. 24-25.

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

¹⁵ *Tipté* es como un tomate pequeño que late, Villa Rojas, “La imagen del cuerpo humano...”, pp. 35-37. En el *Calepino de Motul*, *tiptte* es “dolor de tripas o de vientre, de ventosidad que fatiga mucho con latidos que dan en medio”. Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 652, 720, 759.

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

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.¹⁷



FIGURA 5. Alineación del tronco (*tan*) acorde a las direcciones: norte-blanco (*sak*); oriente-rojo (*chak*); sur-amarillo (*k'an*); oeste-negro (*ek'*). El Butaque, Tomado de Fernando Castro Pacheco, *Color e imagen de Yucatán*, 1994, Cortesía del autor.

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.¹⁸

El individuo tenía tres “energías vitales” que en nuestra cultura podrían acercarse al concepto de “alma” pero, como veremos, en realidad no desig-

¹⁷ Bourdin, p. 74.

¹⁸ Aguado, p. 217.

nan 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 encontramos *ol* como “corazón formal”, íntimamente relacionado con *puczikal*, y señalado por los europeos redactores como “corazón material”,¹⁹ pero *ol* refiere más bien a corazón como “esencia” del ser humano.

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,²⁰ 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 ahora mucho más utilizado. Un cálculo de las expresiones que incluyen *ol* en el *Calepino de Motul* nos lleva a más de 700.²¹

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*). Por ejemplo la persona triste tiene un “centro” con dolor (*okom olal*); la que se encuentra tranquila y sana lo tiene dulce (*cij ol*), la llena de odio, lo tiene hundido (*bulaan ol*). *Ol* se asocia también con la voluntad (*olbil*), el especular (*nana ol*), el juicio (*cux olal*), la memoria (*obel ti ol*), el apetito y el antojo (*bulzah olal*).²² *Num ol*, imaginar, es la divagación del entendimiento, de donde, si tomamos en cuenta el significado

¹⁹ Ciudad Real, *Calepino maya de...*, pp. 460, 500; *Ol*, Barrera Vásquez et al., *Diccionario...*, pp. 603-604.

²⁰ Güémez, “La concepción del cuerpo...”, pp. 317-318.

²¹ Bourdin, p. 149.

²² Ciudad Real, *Calepino maya de...*, pp. 91, 111, 129, 280, 429, 458, 460, 462, 500.

de *num* como “pasar”, se concibe *imaginar* como aquello que pasa por el corazón o “centro” del hombre pero que no perdura, que es pasajero.²³

Además, al ligar *ol* con el oído (*umbab 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.²⁴

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 *teyolia*, 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 *teyolia*.²⁵ 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*, se refiere a ambas.²⁶

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. Según el 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* (“palabra”) *otan* es el vocablo que más aparece en el primer vocabulario de Copanaguastla.²⁷

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,

²³ Bourdin, p. 164.

²⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 751; Barrera Vásquez et al., *Diccionario...*, p. 896.

²⁵ Los nahuas concebían tres “entidades anímicas” distribuidas en todo el cuerpo, pero concentradas en la cabeza, el corazón y el hígado, denominados *tonalli*, *teyolia* e *ihíyotl*, correspondientemente. Las dos últimas podían desprenderse del cuerpo en ocasiones, pero los tres debían interactuar armónicamente para gozar de salud y equilibrio. *Teyolia* se asociaba con la interioridad, la sensibilidad, el pensamiento, la vitalidad, el conocimiento, y la personalidad, López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 254 y 262.

²⁶ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 462.

²⁷ Ruz, M. H. *Copanaguastla...*, p. 105.

razón, memoria, entendimiento, voluntad y emociones, al igual que con la propiedad o condición de la persona.²⁸

Entre los tojolabales actuales, vecinos de los tzeltales, *altz'íl* designa 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'ílan* es lo que proporciona la vida y la mantiene.²⁹ De tal manera que *altz'íl*, *ke'u'x* y *otanil* podrían manejar atribuciones psíquicas y vivificantes, como el *ol* yucateco.

Ol es un término empleado para nombrar 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.³⁰

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.³¹

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 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

²⁸ De acuerdo con el diccionario de Coto. Hill y Fischer, pp. 317, 325.

²⁹ Ruz, M. H., *op. cit.*, pp. 107.

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

³¹ Es interesante que *tanam*, el “hígado del hombre y de cualquier animal” signifique “algodón en general, así el árbol como su lana”, lo cual parece remitir a la ceiba y al algodón de su fruto, con el que se elabora *kuxam su'um*. Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 699.

corazones de ambos fueron atravesados por una flecha a la que se ató un cordel. El triunfador sobreviviente, el enano, hizo que la sogá maravillosa se cruzara varias veces en la herida de su pecho.³²



FIGURA 6. *Códice París*, 19a, *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 vuelve 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.³³

³² Boccara, *Enciclopedia de la motología yucateca... V*, pp. 10-12, 26, 29-32, 67-68.

³³ Véase el capítulo siguiente.

Entre los mayas cakchiqueles, cuando una persona tiene un *ke'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.³⁴

IK, EL ANHÉLITO Y SOPLO VITAL

Ike es otra “fuerza” vital, es el aire o viento, anhélito, resuello. Se asocia con “volver en sí” una persona al tomar o recobrar el hálito (*tin ch'aab uik*), así como con la muerte, pues éste se va cuando ella ocurre (*bini binaan yik*).³⁵ *Ike* muestra cierto paralelo con la palabra castellana “espíritu”, porque ésta viene del latín *spiritus*, que también es el soplo y el aliento vital.³⁶

Ike proporciona la “habilidad que pronto se aprende” al involucrarse con el centro del hombre (*ik tan ol*), igual que *ik tan puc'zikal*, ingenioso, diestro y agudo, y se vincula con el mando o liderazgo en *ikal*, “rico, poderoso, principal”.³⁷ *Ike* se relaciona con la enseñanza, la poesía, la narración y el tocar la flauta, al parecer por la participación del aire en el lenguaje y en este tipo de música.³⁸

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”.³⁹ El aire como componente común en el universo también da origen a ciertos tipos de vientos personificados y malignos, muchos de ellos anhélitos 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).⁴⁰

³⁴ Hill y Fischer, p. 321.

³⁵ Ciudad Real, *Calepino de Motul*, pp. 253, 384.

³⁶ Bourdin, p. 109.

³⁷ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 306.

³⁸ Bourdin, p. 110.

³⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁰ *El ritual de los Bacabes*, p. 409.

Al igual que *ol, ik* también se encuentra en numerosas expresiones relacionadas con la salud, la enfermedad y la culpa (*koch*), y comparte con el primero las funciones de la memoria (*kabal*) y la conciencia después de pasar por un desmayo o una turbación (*kabal ik, kabal ol*); además de asociarse con la especulación (*chucul ik*), el esfuerzo y el ánimo (*kabcunah ik*).⁴¹

PIXAN Y EL ÁLTER EGO DEL MUNDO SALVAJE

Pixan es otro componente anímico del hombre que alude a algo devanado o enredado en el humano, como un huso de tejido.⁴² Al momento de la muerte *pixan* se abre, se descascara, desteje, desenmaraña, destuerce del cuerpo (*ppal ba pixan tu cucutil ppal chahal pixan tu cucutil*).⁴³ Evento terminal que insta a preguntarnos si el resultado de la desligadura llevaría a la liberación de *ol*, vital para el humano, lo cual parece posible, pero 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. Tomemos la oración “enredé a mi suegro y él a mí (*tin pixantah in haan, tu pixantabenix in han xan*)”, que señala la empatía, traducido al español como “tener ganada la voluntad de otro con amor o beneficios”.⁴⁴

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.

⁴¹ *Kaban*, “de memoria, cosa que se siente o se sale cuando viene”, Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 248, 400-401, 428.

⁴² Ciudad Real, *op. cit.*, p. 643. Podemos imaginarlo de manera limitada como “hilos” devanados en el hombre, tal vez como una especie de aura o capullo.

⁴³ *Bocabulario...*, p. 104; Ciudad Real, *Calepino maya de...*, p. 505.

⁴⁴ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 332, 339, 495. Entre los nahuas coloniales, cuando se entablaba amistad con otra persona, se decía *notonalecapo*, “aquel que comparte conmigo el *tonalli*”, que amplía su significado en la frase *notonalecapo*, “eres mi sol”: “ambos nacimos en un día, planeta o sino” (López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 251). Con la idea de que, al compartir la fecha de nacimiento, el influjo los haría compatibles.

En el *Calepino de Motul* encontramos *pix mucnal*, que de acuerdo con Ciudad Real nos habla de “la fiesta de los finados en que cubren las sepulturas”;⁴⁵ 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 sepultura de los muertos”: *pixnal mucnal*⁴⁶ o cobertura del *pixan*, sin festejo, la cual aparentemente designa sólo al entierro del cuerpo con tierra, que junto con las aplicaciones coloniales de *pixan* de inicios del periodo colonial, explicadas a continuación, parecerían indicarnos diferencias con el sentido actual de *pixan* como la eterna ánima de los muertos que deambula por el cosmos.⁴⁷ 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, lo que permitía que los vivos contaran con restos que guardaban algo de este tipo de energía anímica del personaje al que habían pertenecido.⁴⁸ Lugar idóneo para que el ánima 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 depositarlos en el hogar familiar o en el templo del *calpullil* 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”.⁴⁹

⁴⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 644; *Calepino maya...*, p. 495.

⁴⁶ *Bocabulario...*, p. 104; *-nal*: poseedor, Coronel, p. 208.

⁴⁷ En el yucateco moderno: *pixan kimén*: “espíritu del muerto”. Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 659.

⁴⁸ *Tonalli* podía ser introducido a otro ser vivo para revitalizar al nuevo dueño. López Austin, *Cuerpo...*, p. 241.

⁴⁹ López Austin, *op. cit.*, pp. 232, 368-369. Sahagún, *Historia general...*, p. 400.

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.⁵⁰ Los tzotziles actuales creen, al igual que los nahuas, que su entidad anímica *ch'ulel* se encuentra distribuida en todo el cuerpo; así las uñas y el cabello lo contienen, y los recortes deben ser guardados para evitar que se disperse o se provoque la salida de esta “fuerza vital”, pensamiento común en América.⁵¹ Por eso, a la muerte, el “alma” debe 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 con 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*);⁵² pues *pixan* es “alma que da vida”, en conjunto con los otros dos componentes anímicos. Los vocabularios registran también la frase “el alma de la bestia muere juntamente con el cuerpo (*yet cimil u cucutil, u pixan baal che*)”,⁵³ la cual posiblemente se acerca más en su traducción al castellano a “junto con la muerte del cuerpo se da la muerte del *pixan*, del cordel del animal silvestre”.⁵⁴ 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”—⁵⁵

⁵⁰ Landa, *Relación de las cosas...* (1986), p. 60.

⁵¹ López Austin, *op. cit.*, p. 240.

⁵² Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 392-393, 419, 429, 512.

⁵³ *Bocabulario...*, p. 87.

⁵⁴ *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 maya...*, p. 77.

⁵⁵ Aparece en el *Diccionario Motul II*, similar en información al *Bocabulario de maya than*, y el *Diccionario de San Francisco*. Barrera Vásquez et al., *Diccionario...*, p. 659.

podría adquirir sentido con algunos datos históricos coloniales y etnográficos que veremos a continuación.

A *pixcan* se le vinculaba en vida con la dicha, la felicidad y la buena-ventura de un individuo, misma que puede ser modificada por una mala fortuna (*pixin chee*).⁵⁶ El calendario ritual *tzolkin* de 260 días registrado en varios *Chilam balam*, con su secuencia de 20 nombres en combinación con los trece números, brindaba pronósticos y atributos para los seres humanos de acuerdo con 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, Men, Cib, Caban, Edzanab (oeste), Cauac, Ahau, Imix, Ik, Akbal (sur).⁵⁷ Además, los atributos de cada uno de ellos se ligaban a los de plantas, animales, piedras o elementos de la atmósfera, e indicaban para el individuo la personalidad o el oficio al que tendería en su vida, y de acuerdo con ellos, la propensión de su destino.

Barrera Vásquez elaboró una lista de los pronósticos del calendario derivados de los *Chilam Balam de Maní* y *Kana* (tabla 1) que manifiestan los 20 signos con sus influjos en lenguaje esotérico.⁵⁸ Por ejemplo, quien naciera en el día *Kan*, se vinculaba con *Ix Kan*, u *Yumil Ixim*, Señor(a) del maíz, y se asociaba este signo con los grandes maestros de los oficios (*ab menob*). Su atributo pronóstico era el ave *ix kokobta*, de melodioso canto, símbolo de felicidad, abundancia, y su árbol la importante ceiba roja. Era agüero de sabios. *Cimi*, muerte, en cambio, era un signo muy malo, relacionado con los búhos (*ab cui*), pues sus cantos eran 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.⁵⁹

⁵⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 644.

⁵⁷ Bricker y Miram, pp. 39, 103.

⁵⁸ Barrera proporciona un análisis comparativo de los signos y los 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, *Maya hieroglyphics*, pp. 69-89; Garza, *El universo sagrado...*, pp. 65-60 y las de Bricker y Miram, que incluyen datos del *Ixil*.

⁵⁹ Bricker y Miram, p. 106. *Ix kokobta*, *Merula grayi*, *Chicchan*, deidad agrícola chortí. Barrera Vásquez, *Horóscopos mayas*, pp. 17-26.

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.⁶⁰

La mayoría de las características de los humanos, según los datos del calendario en los libros *Chilam Balam*, toman como referencia las de algunos animales, a final de cuentas afines al hombre porque tienen sangre, quienes además fungen como intermediarios con las deidades en el ritual, y representan (junto con las plantas) el mundo sagrado de la madre naturaleza, donde se encuentran las fuerzas sobrehumanas, fuera de su control.⁶¹ Gran parte de ellos son aves, quizá por haber sido considerados mensajeros que indicaban los pronósticos de las deidades y su futuro.⁶²

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.⁶³ Los nahuas contemporáneos dicen que el animal acompañante habita en el entorno silvestre y comparte con un

⁶⁰ El niño se exponía al sol hasta conocer si la carga del día del rito de determinación de su suerte sería positiva o negativa, porque el astro rey era por excelencia el que brindaba esta entidad anímica. En un baño se le daba su nombre, *tonalli* definitivo, temperamento y valor anímico. Se solicitaban dones de la diosa del agua y del dios Ometéotl, para que le concedieran un nuevo soplo divino o nuevo nacimiento. López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 230-234, 399-401.

⁶¹ Garza, *El universo sagrado...*, pp. 80-82. No todos los signos tienen características de fauna y flora, tal vez porque no cualquier persona contaba con atributos de ambos grupos; pero también existe la posibilidad de que los escritores hubieran omitido las características representadas por ambos reinos a los que quizá todo ser debía hacerse acreedor al nacer y formar parte de una vida en la tierra en íntima relación.

⁶² Para los tzeltales de Copanaguastla colonial *ubquel*, “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*. *El ritual de...*, pp. 279, 286, 384, 418; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 135, 542.

⁶³ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 105.

humano su entidad anímica *tonalli*. También señalan el día de nacimiento de acuerdo con las características del símbolo del calendario como determinante del temperamento y la posición social del individuo, y es tal el vínculo entre ambos seres, que los accidentes, y hasta la muerte, que le ocurran 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.⁶⁴

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 debería 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, y el equilibrio entre la naturaleza y el mundo social y cultural del hombre se mantiene cuando se siguen las normas establecidas.⁶⁵ 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.⁶⁶

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.⁶⁷ 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

⁶⁴ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 417, 430.

⁶⁵ Vogt, *Ofrendas para los dioses*, pp. 39, 128-130.

⁶⁶ Vogt, *Los zinacantecos...*, p. 453. El áster ego zoomorfo simboliza la parte irracional, incontrolable humana. Es una manera de vincular los aspectos socializados con el mundo impulsivo, salvaje. Cuando un individuo se vuelve antisocial representa la vida pulsional inconsciente del “ello” freudiano generalmente encerrado. Los ancestros y los dioses fungen como el “superyó” que censura, controla e impide la libre expresión de los deseos inconscientes y la parte humana, social, organizada. Garza, *El universo sagrado...*, pp. 110-111.

⁶⁷ Guiteras, pp. 235.

ocupa su cuerpo.⁶⁸ Un 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* quizá podría referir a este íntimo enlace del hombre con la naturaleza, representado en la documentación colonial como una liga específica con un animal 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 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 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 humanos a ser médicos tiene su origen en el oeste, punto que se asocia con el inframundo. Ascendente que posiblemente ayudaba al sanador en su labor pues, como veremos en el capítulo correspondiente, ellos tendrían 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 líderes, maestros en el hablar y en el hacer, junto con el sabio, influido por el oriente, y vinculado con el sagrado y poderoso sol cuya irradiación en su fase benéfica está ligado a la sapiencia. En el norte y sur son aun menos evidentes las asociaciones, como las de ciertos días influidos por el primero, que otorgan sus características a algunas de las gentes comunes, mientras que el segundo 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*.⁶⁹

⁶⁸ Campos, “El sistema médico de los tojolabales” en Ruz, *Los legítimos hombres...*, p. 175.

⁶⁹ Pues se introducen por cualquier orificio de los seres humanos causándoles enfermedades. Tema sobre el que también abundaremos en el siguiente capítulo.

No contamos con explicaciones sobre la influencia de la rueda de los 13 números del tzolkin, pero posiblemente 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, así como 7, 8, 9, intermedias. A pesar de que algunos días pueden tener tendencias fuertes, no son absolutamente buenos o malos, como *ik'*, que es generalmente negativo pero, si se acompaña de los números 1, 6 u 8, puede tomarse como positivo.⁷⁰

Para finalizar este punto señalaremos que en el *Chilam Balam de Kana* 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 bokol u pixan ychil u uenel*).⁷¹ 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.⁷² 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

El llamado nagualismo es el don poco común o extraordinario de ciertos hombres con poderes especiales para transformarse en animales, plantas,

⁷⁰ Tedlock, pp. 107-108.

⁷¹ 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.

⁷² 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 Kana*, y que tal vez fue él mismo el compilador de textos europeos que trató de hacerlo accesible a la lengua maya. Bricker y Miram, pp. 103, 145, 264.

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 álter 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 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.⁷³

Hay entradas en los vocabularios coloniales yucatecos que describen la transformación del individuo en animales, con una evidente carga de clasificación satánica otorgada por los redactores cristianos. Así se describe *uay* 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 al brujo, del cual es familiar”. Se decía, por ejemplo, *yan uay chamac*, “tiene por familiar a una zorra”, o brujo que toma figura de zorra (*ab uaychamac*), de gato (*ab uaymiztun*),⁷⁴ o de jaguar (*ab uay balam*).⁷⁵

Como se podrá observar, los títulos de estos poderosos personajes con capacidad de tomar figuras fantásticas (*uayinalb*) 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 externan el espíritu para transportarse a lugares lejanos, y que es el medio para transmutarse en elementos de la naturaleza y de adquirir sus poderes si se es capaz de ello.⁷⁶ Además del sueño había otras formas de estimular la salida del ánima, pero

⁷³ 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”. Garza, *Sueño y alucinación...*, p. 36.

⁷⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 50, 259, 746.

⁷⁵ *Bocabulario...*, p. 155.

⁷⁶ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario maya*, pp. 915-916; Ciudad Real, *op. cit.*, p. 746; Garza, *Sueño y...*, p. 36.

de ellas hablaremos en los capítulos siguientes por su importancia en la labor de varios de los médicos.

En el informe rendido al obispo Estévez en 1813 por Bartolomé de Granada, cura de Yaxcabá, Yucatán, se menciona la creencia en la metamorfosis de algunos indígenas en animales a finales del siglo XVIII y principios del XIX por lo que él creía “arte diabólica”.⁷⁷ 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:

[...] 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.⁷⁸

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.⁷⁹

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.⁸⁰ De acuerdo con mayas yucatecos de mediados del siglo XX, *kinam* era cierta fuerza emanada por algunas personas, animales o piedras, que afectaba la conducta y podía enfermar a quienes se encontraran cerca de ellos.⁸¹ Los tzotziles consideraban que los que contactaban con frecuencia a las deidades y los

⁷⁷ Granada, *Los indios de Yucatán*, pp. 8-9.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ Jacaltecos de Guatemala de principios del siglo XX distinguían entre el vínculo de los hombres con animales y la facultad de personajes con poderes para transformarse en ellos; consideraban que la primera concepción pudo originar la segunda. López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 105, 421-422, 424, 427, 430, 584.

⁸⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 424-425.

⁸¹ Villa Rojas, “La imagen del...”, pp. 22-23.

viejos acumulaban “calor” en sus corazones y causaban temor, pues su poder dañaba a los que no tenían vigor para resistir sus influjos.⁸²

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 nahuas antiguos, pues también se relaciona con el “calor” del astro rey. El *tonalli* se involucra con las variaciones en la temperatura del hombre, lo tenían los seres vivos, los objetos, se acumulaba en el humano conforme envejecía, era un elemento importante en el 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.⁸³ Como si se enfriara.

Así, *kinam* parece haber aludido al *calor* y la *fuertza* que poseían los líderes y los sabios, como una “emanación” virtuosa alimentada por el Sol e incrementada con los años, que llegaba a 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 *ab kinam* como una persona que causa temor y reverencia; al igual que *ab kinam than*, líder importante, orador, a quien “nadie le osa hablar por miedo o respeto”.⁸⁴ Posiblemente en el *Chilam Balam de K'aua* 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*.⁸⁵ 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.⁸⁶

Lo anterior significa que *kinam* funcionaba también como un marcador de la posición en la sociedad maya, y en general lo tenían los nobles. La gente común sólo la adquiriría al envejecer, si llegaba a hacerlo, y 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

⁸² Guiteras, p. 248.

⁸³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 230, 233, 236-237, 288, 289, 401.

⁸⁴ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁵ Bricker y Miram, p. 328

⁸⁶ 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”.

poseedor de esta virtud tenga garantizado el éxito en su labor: *maa a uaalcunic a uol tu tan kinam a tepal, a uinicil*,⁸⁷ 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”. 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*.⁸⁸

En el *Chilam Balam de Kanaa*, en las relaciones entre los astros y las partes del cuerpo, se vincula al corazón con el Sol y en el *Maní*, al conjunto corazón-vientre.⁸⁹ 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 *Kanaa* (fig. 5).⁹⁰ 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;⁹¹ pero en otra parte del mismo *Kanaa*, donde también se señala la influencia del Sol en 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 yabau lil ya pucxical lic yulel ta homtaniil*) se encuentran bajo el reino del Sol”,⁹² en otra posible adaptación de la información europea al pensamiento del escritor indígena.

Al parecer el calor solar moderado (*kein*) o intenso (*kinam*) podría haberse encontrado íntimamente ligado con *ol*, la esencia del hombre que se albergaba, se concentraba, en sus entrañas y su sangre.⁹³ Además, como hemos

⁸⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 703.

⁸⁸ La asociación de *kinam* como un don divino de los hombres con sabiduría y poder se manifiesta en una entrada en la que se presenta a este calor como sagrado, quizá en referencia a un líder que buscaba el reconocimiento de sus virtudes para que lo respetaran. Esta es *matan-kinam, matan muk*, limosna de *kinam*, de fuerza, traducido como “milagro para ampararse y favorecerse”. Recordemos que el *kinam* otorgaba sabiduría, poder, bravura. Cuando un individuo no era capaz de enfrentar retos fuertes, se decía que no tenía *kinam: maabal kinam*, “nada o poco puede” hacer. Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 477, 512.

⁸⁹ Pérez, *Códice Pérez*, pp. 55, 77 y 79.

⁹⁰ Bricker y Miram, pp. 26, 154; Zamorano, *Cronología y...*, p. 95r.

⁹¹ Nájera, *El don de la sangre...*, pp. 145-146.

⁹² Bricker y Miram, p. 145.

⁹³ Para los tzotziles actuales el corazón también es el reservorio del fuego, Guiteras, p. 211.



FIGURA 7. Representación del Sol. Incensario, Museo Nacional de Sitio Alberto Ruz Lhuillier, Palenque, Chiapas.

visto, probablemente el individuo maya común, no anciano, sacerdote ni gobernante, parecía que poseía un “calor” solar moderado, que al igual que el *tonalli* náhuatl se 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, representa “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.⁹⁴ Como recordaremos, relacionar *ol* con *cux*, cosa viva-calor,⁹⁵ 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 y tiene actitudes prudentes y discretas.⁹⁶

Esta relación del calor con la vida puede resultar muy evidente, pues con la muerte deviene el enfriamiento de los humanos, pero, como hemos visto, el

⁹⁴ Bourdin, p. 128.

⁹⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 149.

⁹⁶ Bourdin, p. 125. Tal vez en el vocabulario tzeltal de Copanaguastla se encuentra la vinculación vida-calor-“centro”, pues una denominación de alma es *caghtaghib caltzilen*. El primer término de acuerdo con asociaciones con otras palabras relacionadas con candelera, candelero, aunque no del todo claras, podría llevarnos aproximadamente a una “llama como imagen del alma, en donde *caghtaghib* equivaldría a recipiente”. Ruz, *Copanaguastla...*, pp. 100, 104.

“calor” otorgado por el Sol parece haber tenido connotaciones más complejas de divinidad, sabiduría y perfección en el pensamiento maya.

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

LA GARGANTA-CUELLO: “TALÓN DE ÁQUILES” 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 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 gatzate 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.⁹⁷

Ul, traducido como el “tragadero por donde pasa la comida” 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”.⁹⁸

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 que en maya denota a la garganta, a través de un dibujo en forma de gancho o espiral truncada.⁹⁹ Para los nahuas, los dioses hacían llegar sus fuerzas a la tierra con un movimiento de

⁹⁷ *Cal*, “cosa abierta y desembarazada; boca de pozo, horno o puerta de casa, de cenote, de herida”. Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 105, 428-429.

⁹⁸ *Ul*, caracol pequeño. Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 377, 763.

⁹⁹ Thompson, *Un comentario...*, pp. 41, 123, 128, 130, 135, 137. Ciudad Real, *op. cit.*, p. 388.

giro,¹⁰⁰ 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*,¹⁰¹ 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 [*yu*] con sangrados, con sangre coagulante, habréis de lanzar hachas, habréis de lanzar flechas para que se le llagen 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.¹⁰²

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 lanzársele hasta el garguero blanco, rojo”,¹⁰³ 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 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, propia de la astrología europea, y es significativo que en los pronósticos para las personas nacidas bajo la constelación del toro en el *Nah*, el *Maní* y el *Kana* 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 *Kana* se agrega que los nacidos en abril serán “unos sufridos”,¹⁰⁴ al parecer en otra adecuación de la información copiada a partir de los documentos europeos al pensamiento maya.

¹⁰⁰ López Austin, *op. cit.*, p. 228.

¹⁰¹ *Him*, tiro o flecha. Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 211.

¹⁰² *El ritual...*, pp. 274-276.

¹⁰³ *El ritual...*, p. 322.

¹⁰⁴ Pérez, *Códice...*, pp. 13, 55, 77 y 79; Nah y Nah, *Manuscritos...*, p. 17; Gubler y Bolles, p. 69; Bricker y Miram, p. 243.

La relación sitúa al toro como un símbolo de un animal estelar con cuernos (quizá en una resignificación toro/venado)¹⁰⁵ que influye en la garganta, compaginado con la idea de la introducción de la enfermedad al cuello mediante una cornada (*kochab*); 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 *ꜛay*, encajar, *bul*, ensartar y *chuucah*, alcanzar a otro siguiéndole, y podría coincidir con el comportamiento de un toro bravo frente a una persona. De acuerdo con un *ab men* maya yucateco en el término *k'óoch*, que significa tanto “cargar en la cabeza” o “soportar” (cuello-cabeza) como “cornear toro”, el ataque de este animal remite a la enfermedad que entra al hombre por esta parte, como la flecha de Ixchel.¹⁰⁶

En el *Ritual de los Bacabes* parece percibirse a la garganta 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*).¹⁰⁷ Así surgen varias preguntas como éstas: ¿la garganta sería concebida como una zona de convergencia anímica, de 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?¹⁰⁸ Más allá del evidente fluir del anhélito (*ik*) del tórax al exterior en la respiración,¹⁰⁹ ¿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

¹⁰⁵ M. H. Ruz, com. pers.

¹⁰⁶ Fidencio Briceño, com. pers. *Kochab*, “cornar o dar cornada”, *tu kochaben vacas tu xulub*, “díome el toro una cornada”. Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 158, 247, 326, 388, 428.

¹⁰⁷ Arzápalo traduce *yax cal* como el tronco de la garganta, *El ritual...*, p. 361. *Hobon* es cosa hueca de acuerdo con Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 316.

¹⁰⁸ El *tonalli* y el crecimiento se manifestaban en el cuello en una de las abusiones nahuas que recopiló Sahagún: En los temblores los padres tomaban del cuello a sus hijos para que no se inhibiera su crecimiento, porque si no “se lo llevaría el temblor” (tal vez que al abrirse la tierra traía consigo seres ávidos de calor provenientes del inframundo) y por eso los rociaban con agua en la cara, pues al *tonalli* le gustaba este líquido. Quizá un modo de atracción del mismo, López Austin, *Augurios y abusiones*, pp. 75, 240. Ampliaremos sobre el ánima y el agua en el capítulo “Terapias curativas”.

¹⁰⁹ 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, p. 400.

su paso?,¹¹⁰ Recordemos la asociación garganta-entrañas bajo el influjo del Sol mostrada en el *Chilam Balam de Kana* 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. Un enlace cuya importancia también se explica por la facultad de los terapeutas de combatir a las enfermedades con palabras.¹¹¹

En varios grupos mayas actuales hay nombres de 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,¹¹² 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. Por eso 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”.¹¹³ Para los zinacantecos, al igual que para otros mayas de Chiapas, éstos son consideradas “sitios de ataque de entes que succionan la energía de las personas”.¹¹⁴

Regresemos a los mayas yucatecos coloniales para recordar que el *pixan*, como hemos visto, parece haber sido considerado un lazo que enreda el cuerpo del ser humano como un uso de tejido. Devanadura que tal vez se pensaba tenía lugares delicados, con espacios, 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

¹¹⁰ 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, p. 49.

¹¹¹ Véase “El poder de las palabras” en el capítulo V.

¹¹² Como veremos en el capítulo cuarto.

¹¹³ También entre los mayas de Chiapas, Mario H. Ruz, com. pers.

¹¹⁴ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 177-178, 235, 363.

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 *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, en la idea de traicionar, dar la espalda (*calpachtal*); obligar, agarrar por el cuello (*chac cal*); en el deleite por alguna cosa (*hidzʼaan tii cal*, *hidzʼaan tii chii*);¹¹⁵ así como al abrazar (*mek cal*), cuando el poderoso ayuda al pobre.¹¹⁶

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 la esencia expresada en el aspecto, ya que *ich* igualmente significa “dentro y cara”,¹¹⁷ 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”.¹¹⁸ Concepto muy parecido al *ixtli* náhuatl, que puede ser traducido como *ojo* y *rostro*, pero que en la frase *in ixtli in yóllotl* hace énfasis en 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.¹¹⁹ Idea aplicada por los mayas, pero en el vínculo especial entre el oído y el “centro” del hombre (*ol*), como mencionamos antes, pues al oír se pensaba que se unían todos los sentidos, junto con el instinto (*unbab olal*), de tal manera que el “centro” fuera capaz de comprender en todo su potencial y captar a plenitud. Por eso

¹¹⁵ Bourdin, pp. 303-307.

¹¹⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 105-107, 518.

¹¹⁷ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 381.

¹¹⁸ Bourdin, p. 222.

¹¹⁹ López Austin, *op. cit.*, pp. 214-215.

u'b también es *entender* y todos los sentidos corporales se manifiestan en *cucutil uubab*.¹²⁰

El gusto se vincula con el catar (*tumul, tumtab, tumte*), que viene de *tum*: considerar, experimentar, deliberar, ordenar,¹²¹ y *talab*, tocar, palpar, en referencia a aquello que “viene a donde yo estoy”,¹²² 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.

Mientras que *bobok nii* es “oler para buscar por el rastro”, 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, como los perros.¹²³

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*.¹²⁴

Cabe señalar que en la documentación colonial en maya muy pocas palabras asocian al cerebro (*dʒom*: cosa húmeda)¹²⁵ con el razonamiento pues, como vimos líneas arriba, este tipo de funciones eran adjudicadas por los indígenas más bien al “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,¹²⁶ pues encontramos en nuestros datos *than dʒom* para designar 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 dʒomel in nuctel*).¹²⁷

¹²⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 140, 751. En la actualidad *u'bah*, son todos los sentidos corporales excepto la vista. Barrera Vásquez *et al.*, p. 896.

¹²¹ Barrera Vásquez, pp. 820-821.

¹²² Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 692, 730.

¹²³ Barrera Vásquez *et al.*, pp. 59, 866-867, 902-903.

¹²⁴ Bourdin, pp. 114-116, 144.

¹²⁵ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 220.

¹²⁶ Ampliaremos este tema más adelante.

¹²⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 735; Bourdin, p. 219.

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”, cualidades que en otra entrada del *Calepino de Motul* se atribuyen a *ol* en asociación con *iké*.¹²⁸ 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 el *tonalli*, y a la vez contenedor de esta fuerza vital.¹²⁹

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.¹³⁰ Su pensamiento sobre fisiología partía de la relación de los humores con los cuatro elementos fundamentales del universo, aire, agua, fuego y tierra, ordenados 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.¹³¹ El *pneuma* era el sople de vida para realizar toda actividad, se encontraba en la sangre formado por partículas muy pequeñas, aunque no era inmaterial, ni relacionado con el alma;¹³² además existía una triple localización del alma según la cual la racional se asentaba en el cerebro, la irascible en el corazón y la concupiscible en el hígado.¹³³

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

¹²⁸ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 385, 648.

¹²⁹ López Austin, *op. cit.*, pp. 232, 240, 368-369.

¹³⁰ García, L., “Galeno”, pp. 225-226

¹³¹ García, A., *Historia de la medicina*, p. 99.

¹³² Para los médicos hipocráticos el alma (*psykhé*) era una materia más sutil que la del cuerpo visible, pero no se encontraba separada del cuerpo. García, L., p. 119; Aguado, p. 122.

¹³³ García, L., 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 (*teyolía*) y el hígado (*iháyotl*). López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 254 y 262.

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.¹³⁴

El premio de una feliz inmortalidad del alma al lado de Dios en los cristianos dependía, en parte, del control de su cuerpo ante el deseo, considerado 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.¹³⁵

El famoso *Tractado breve de medicina para ayudar a la gente pobre y ausente que carece de socorro de médicos*, escrito por 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”, “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, además de las enseñanzas de Galeno, las de Avicena, y brinda también ciertas opiniones de “todos los anatomistas” de la época.¹³⁶

Farfán atribuye a cada componente del cuerpo una complexión de acuerdo con la *teoría de los humores*, en una descripción de sus partes y funciones sin esquemas. Entre los comentarios que sobresalen podemos citar la reafirmación de que los “miembros principales” eran el corazón, el hígado y el cerebro.¹³⁷ Pero pese a esta 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.¹³⁸

En la sección sobre anatomía Farfán menciona que la cabeza “tiene por vecina la ración”, señala que el cerebro es frío y húmedo y ubica en diferentes partes del mismo la imaginación, la memoria, el discernimiento y

¹³⁴ Aguado, pp. 123, 144-171.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 144, 155, 156.

¹³⁶ Farfán, *Tractado breve de medicina*, p. 323.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 324, 336-339, 342, 344, 353.

¹³⁸ Esto como parte de la concepción aristotélica del cuerpo que influyó en gran medida hasta el siglo XVI en España. Aguado, p. 210.

la fantasía,¹³⁹ además de compartir, 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.¹⁴⁰

Pero los europeos no solamente trajeron su concepto de cuerpo 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.¹⁴¹

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. El “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 respetado, amado y temido por los vivos que continuaba formando parte de la familia de manera activa, pues éste siempre iba a estar presente y en constante comunicación con ella para protegerla. Lo anterior porque “la vida terrenal y la divina constituían una unidad indivisible y viviente”, ya que la muerte era sólo un cambio de estado.¹⁴²

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

¹³⁹ Farfán, pp. 326, 328-332.

¹⁴⁰ Laín, p. 119, Aguado, p. 122.

¹⁴¹ Aguirre, Beltrán, *Obra Antropológica...*, p. 59.

¹⁴² Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 59, 61-63, 78.

o dañada por un hechicero, y el individuo que quiera ayudar a la persona debe luchar para recuperarla y regresarla a su dueño.¹⁴³ 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.¹⁴⁴ Esta idea de daño a una de las entidades anímicas tiene ciertas similitudes con otra que existió entre los mayas coloniales y que también recibe el nombre de “sombra” (*booy*).¹⁴⁵

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.¹⁴⁶ Una 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.¹⁴⁷

Las investigaciones y documentos que han llegado a nuestras manos sobre los negros en la Nueva España, en específico en la península de Yucatán (donde no fueron particularmente abundantes), 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 o española en el pensamiento de los mismos.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴⁴ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 165, 206, 228, 247-248.

¹⁴⁵ En la documentación colonial maya temprana encontramos el “azote de la sombra” (*batz booy*) o “pasma de envaramiento”, de la cual hablaremos en el siguiente capítulo *Bocabulario...*, pp. 319 y 506.

¹⁴⁶ AguirreBeltrán, *op. cit.* pp. 107, 276.

¹⁴⁷ Entre los nahuas de hoy la “sombra” es equivalente al *tonalli* y está ligada a la idea de una sustancia que adopta la misma forma que el cuerpo. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 252. El término “sombra” (*noketal*) 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” 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, *ch'ulel*, pp. 33, 35, 52.

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 el pensamiento de los grupos con los que mantuvieron contacto en las nuevas tierras. Quizá la presión directa de la inquisición sobre sus costumbres “bárbaras”, su minoría étnica en la región y la desventaja social que implicaba ser negro, sobre todo a inicios de la colonia, aceleraron también su proceso de adaptación a la Nueva España como una forma de enfrentar menos 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 este texto.

LA INFLUENCIA DE LOS ASTROS EN EL CUERPO Y LA PERSONALIDAD

Los *Chilam Balam de Maní, Tekax, Kana e Ixil*, ocupan un espacio importante de su contenido en explicar la influencia de los astros sobre el hombre, de acuerdo con 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 a sus ideas, 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.¹⁴⁸ Hasta la vida y la personalidad del ser humano adquirirían ciertas características o tendencias al momento de su nacimiento debido a su

¹⁴⁸ Ortiz de Montellano, p. 164.

influjo de acuerdo con el 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.¹⁴⁹ Paracelso decía que al iniciar su vida un niño se le otorgaban sus cualidades, potencias, debilidades o la fuerza de su constitución, que se reflejarían en una vida corta o larga,¹⁵⁰ tal y como se manifiesta en los *Chilam Balam 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, y nos muestran las características físicas, gustos, debilidades y hasta las posibilidades de longevidad que adquirirían los seres humanos de acuerdo con su sexo y fecha de nacimiento (tabla 1).

Por ejemplo las personas nacidas bajo el signo de Acuario tendrían determinado por las estrellas que serían pequeños y tristes, además de que tendrían necesidad de incorporar mucho chile *max* a sus comidas,¹⁵¹ posiblemente para que les diera vigor a través del calor ardiente que produce a quien lo consume. El signo también señalaba el oficio al que tendrían tendencia y en el que serían exitosos, como los nacidos en junio, en Cáncer, quienes serían buenos guerreros,¹⁵² lo cual muestra cierta concordancia con la concepción maya sobre la influencia calendárica, como vimos anteriormente.

Las constelaciones de los signos del zodiaco regían sobre diferentes partes del cuerpo a través de los meses en los libros *Chilam Balam* (fig. 5). En ocasiones no se especifica qué partes del cuerpo eran dominadas por los astros; por ejemplo, “todo lo de abajo” en Acuario, o el “cuerpo” en Capricornio.¹⁵³ Otras veces, la información difiere de un documento otro, pues en el *Tekax* Acuario regía en todo el cuerpo y en la espinilla.¹⁵⁴ En cambio en el *Maní* este signo tenía influencia sobre la espinilla, el tronco y “todo lo de

¹⁴⁹ Laín, pp. 175, 223-224 y 229.

¹⁵⁰ García, A., *Historia de...*, pp. 171 y 173.

¹⁵¹ Pérez, *Códice...*, p. 3. Una especie de aplicación de productos vigorizantes en zonas de concentración anímica. López Austin, *Cuerpo...*, p. 248.

¹⁵² Nah y Nah, p. 18.

¹⁵³ Pérez, *Códice...*, pp. 3, 47, 53-55.

¹⁵⁴ Gubler y Bolles, p. 91.

abajo”,¹⁵⁵ mas no sobre el cuerpo completo; mientras que en el *Ixil* dice que sobre el vientre. Como señala la siguiente tabla.

Además de la influencia de las constelaciones sobre el cuerpo del hombre, los planetas “reinaban” en los días de la semana sobre distintas partes del mismo, de acuerdo con el *Chilam Balam de Maní* y *Tekax*. De esta manera, debe

Tabla 1. Constelaciones zodiacales y partes del cuerpo sobre las que influyen según el Chilam Balam de Ixil.¹⁵⁶

Aries	Tauro	Géminis	Cáncer
Cabeza	Garganta	Hombro	Pecho
Ojo	Quijada	Dedo pulgar	Espinilla
		Dedos	Cara
León	Virgo	Libra	Escorpión
Espalda	Barriga, vientre	Ombbligo	Ingles y horcajadura
Costilla	Entrañas	Riñones	de las piernas
Corazón	Chet (¿?)	Vejiga	Pene
		Glúteos	Encima del testículo
Sagitario	Capricornio	Acuario	Piscis
Muslo	Rótula	Vientre	Pie
	Rodilla		

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 humanos en esos días. Bajo este esquema, en el periodo de Géminis, cuya influencia se extendía a los brazos, se duplicaba la misma los martes sobre esa zona por el influjo de Marte, debido a que las manos involucran a los brazos. La cabeza en Aries recibía doble aportación de la luna los lunes. Solamente tres días de la semana se presentan sin relación mensual, quizá por omisiones en el *Maní*, como sábado-Saturno en el bazo y domingo-Sol en el corazón-vientre, así como los jueves-Júpiter en el hígado (fig. 6).¹⁵⁷

¹⁵⁵ Pérez, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵⁶ *Chilam Balam de Ixil*, p. 35.

¹⁵⁷ Pérez, *Códice...*, pp. 55, 77 y 79.

Como se señaló antes, parte de los datos de los *Chilam Balam* se basan en reportorios españoles del siglo xvi que muestran al cuerpo y su influencia astral (fig. 5), aunque los documentos yucatecos presentan diferencias. Por ejemplo, *Kaua*, *Maní* e *Ixil* señalan el influjo de Marte sobre la cabeza y los textos europeos en la vesícula. De la misma manera, el anónimo presenta la influencia semanal de Mercurio sobre los pulmones, no así el *Nab*, para el que este planeta afecta el ano,¹⁵⁸ posiblemente por la adaptación de datos por los redactores, pero no queda clara la razón de estas atribuciones.

Un concepto similar al de la influencia astral en el cuerpo se encuentra en un registro de los nahuas coloniales, y ha suscitado controversia sobre si es una idea adquirida y adaptada a su cultura con la llegada de los europeos, o si existía antes un pensamiento similar indígena. El colonial *Códice Vaticano* muestra un cuerpo rodeado de 20 signos animales y vegetales, con los días y partes del cuerpo bajo su influencia. El escritor español señalaba que esta relación hablaba de los orígenes de la enfermedad y determinaba la medicina. Él mismo añadió una nota que señalaba que el sistema era similar al europeo y que, por tanto, los indígenas “no eran tan brutos”.¹⁵⁹

López Austin opina 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 en ellos, pero esta organización no queda clara.¹⁶⁰ Por su parte, Ortiz de Montellano apunta que el *Códice* tiene mucha similitud con los conceptos europeos de la época y no se encuentra confirmación de estas ideas en los documentos de Sahagún, ni en ilustraciones precortesianas. Además, al parecer, el escritor del *Códice Vaticano* incorporó la tradición azteca de plasmar los signos de los días en la representación de un dios, pero es una manifestación pictórica diferente. Lo anterior se fortalece con la opinión de Sahagún sobre 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”.¹⁶¹

¹⁵⁸ Bricker y Miram, pp. 26 y 154; Zamorano, *Cronología...*, p. 95r.

¹⁵⁹ López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 399.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 400.

¹⁶¹ Ortiz de Montellano, pp. 165-168; Sahagún, *Historia general...* I, p. 283.

RECAPITULACIÓN Y CONSIDERACIONES

Hemos visto la matriz del pensamiento mesoamericano sobre el concepto de cuerpo-persona de los grupos mayas yucatecos, con sus particulares variaciones acordes a su medio y cultura, en el que se reproduce su visión del universo, sus orígenes, prioridades, metas, preocupaciones, y hasta sus obsesiones.

Muchos de los términos para denominar al ser humano “participan de un campo semántico ideológico vinculado con la ética, en el que se entrelazan cuerpo, conducta, pensamiento y reglas sociales”.¹⁶² El hombre se nos muestra como un eje arbóreo en cuyo tronco se concentra su esencia anímica (ol) contenedora del vital “calor” solar (*kin-kinam*) dador de sabiduría, que en una persona sana, responsable de sus deberes, se encuentra en comunicación con sus dioses. Esencia que trabaja en conjunto con el soplo vital (*ik*) y con *pixan*, su cordón umbilical con la naturaleza, para hacer que el individuo nazca, se desarrolle, se reproduzca, viva en sociedad, lleve a cabo sus actividades cotidianas y muera.

La alineación cardinal de la persona con el universo, unidos por sus centros, permitía al indígena, en la confluencia del tiempo y el espacio presente y pasado, deambular en el sueño a través de los tres planos del cosmos, con énfasis en el del enriquecedor mundo de sus antepasados. Capacidad que en hombres con poderes y preparación especiales podía ser alcanzada en la vigilia de manera voluntaria.

El cristianismo aportado por los europeos a partir de la colonia implicó una nueva y diferente perspectiva del ser humano maya, aun cuando 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 expresiones como “estar de buen humor” o “colérico”.

Los españoles lucharon por “talar” el “árbol umbilical”, enlace de los mayas con sus deidades paganas, con sus ancestros, satanizaron las creencias indígenas sobre las incursiones anímicas, y bajaron del altar el cuerpo, en el que convergían las fuerzas sagradas, para convertirlo en el lugar de las

¹⁶² Bourdin, p. 125.

tentaciones sexuales que podrían poner en peligro la salvación de su alma después de la muerte.

La idea europea y cristiana de plantas y animales creados por Dios como elementos al servicio del hombre hizo que de ninguna manera pudieran ellos concebir alguna coesencia del mundo salvaje con el humano. La distancia de los españoles con la misma era grande en contraste con la íntima relación y respeto que debían manifestar los nativos con la vida silvestre. También fue inadmisibles para los europeos el que los astros fueran dioses que determinaban el desarrollo de los hombres, y que el cielo influyera en la personalidad y las tendencias del individuo, de acuerdo con la fecha de nacimiento, tuvieron tan sólo esa coincidencia entre unos y otros, pues sus concepciones fueron diferentes. En cambio, a pesar de los escasos datos con los que contamos, podemos decir por ahora que parece posible que los negros con tradiciones africanas arraigadas hubieran tenido una visión de la persona compartible en varios puntos con la maya, como la creencia en la liberación del “alma” y una gran cercanía con la vida silvestre y la convivencia cotidiana con sus antepasados.

La representación corporal maya como importante agente narrador de su historia adquirió nuevos significados, pero mantuvo y adaptó bases 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 modificaciones que determinaron su propia autopercepción y vida en general. ¿Cómo se fue dando esa transformación, adaptación y reconfirmación de bases indígenas en la imagen corporal de los mayas de los siglos XVI al XVIII? No lo podemos percibir por ahora claramente en los textos en este nivel de estudio, pero podemos decir que la similitud de conceptos en mayas actuales, con gran concordancia con la cosmovisión encontrada en los documentos del siglo XVI, y aun anteriores, nos esclarece la conservación de muchas de las antiguas ideas sobre la persona, hasta nuestros días, principalmente entre los ancianos, en un innegable y particular amalgamamiento indígena y español.

Podemos citar por ejemplo *ol*, eje de la vida indígena yucateca en numerosas expresiones de la lengua actual, aun cuando 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, con lo que se modificó notablemente no sólo la esencia del humano con capacidad de contactar el cielo y el inframundo, ahora el infierno cristiano, sino todo aquello que enlazaba al

hombre con las deidades paganas. El centro terminó por ubicarse únicamente junto al ombligo (*tip'è*), y 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 poder y de entrada de las enfermedades, extrañamente reconocida por un solo *ab men*. Creencias que ahora forman parte únicamente de algunos de los habitantes de la península de Yucatán: “los antiguos”.

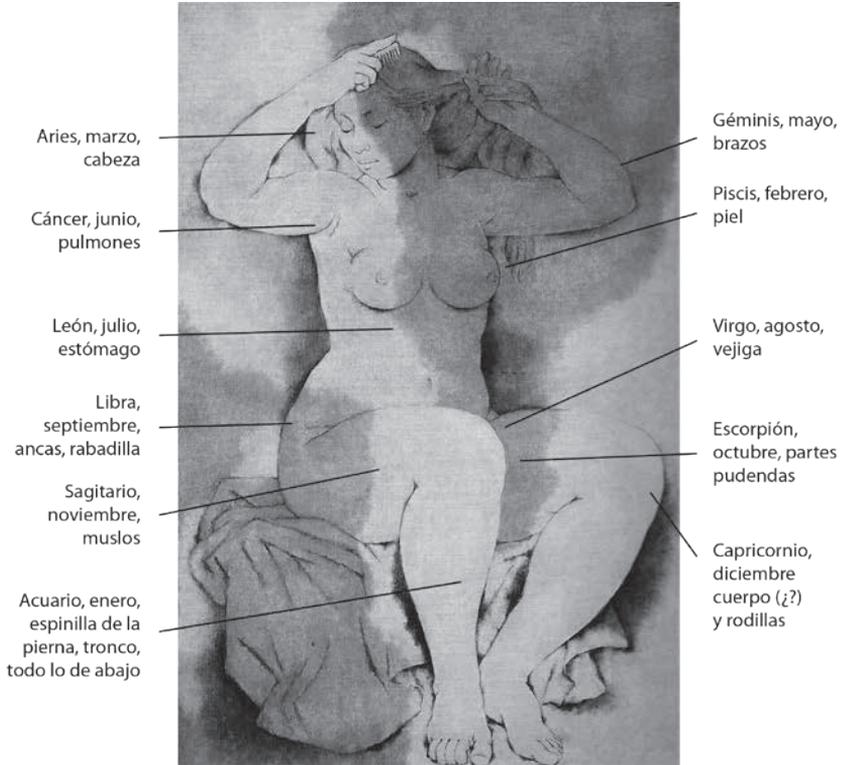


FIGURA 8. Influencia de las constelaciones (signos del zodiaco) en el cuerpo *Chilam Balam de Maní*.
 (Pérez, *Códice Pérez*, pp. 2-47. *Castro Pacheco*, “El peinado núm. 2”, cortesía del autor).

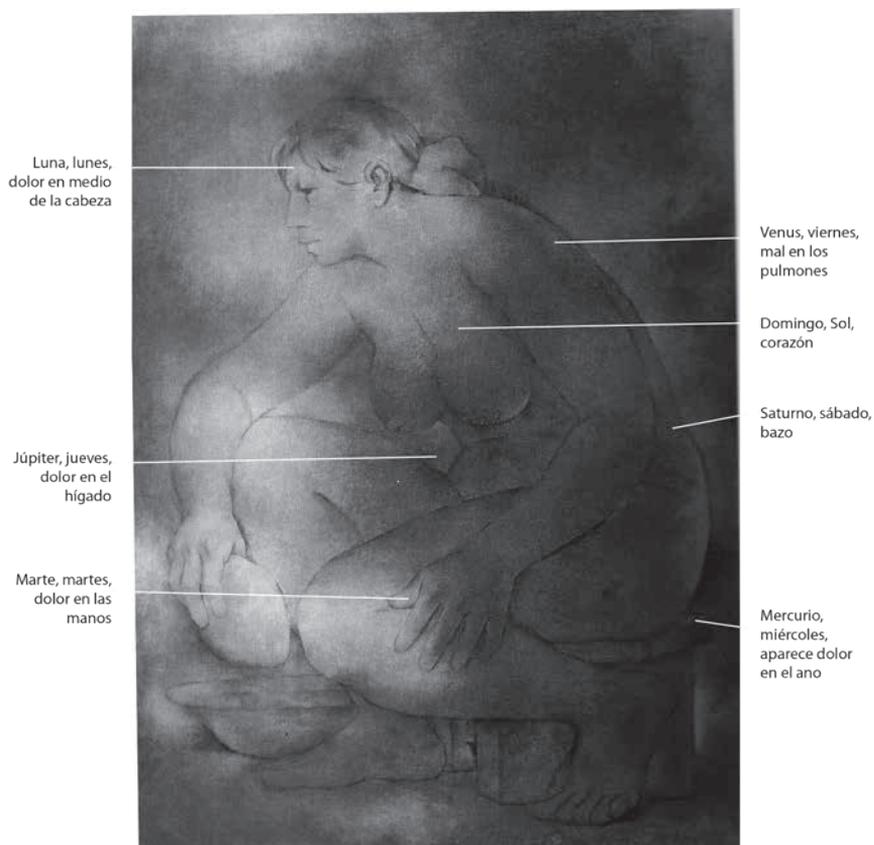


FIGURA 9. Influencia diaria de los planetas en el cuerpo y malestares que ocasionan, *Chilam Balam de Nah*.

(Indicaciones según los *Manuscritos de Tekax y Nah*, p. 25. Mujer con jícara, Castro Pacheco, cortesía del autor).



FIGURA 10. Influencia de los astros en las partes del cuerpo.
(Vigo, *Libro o práctica en cirugía...*).

Tabla 1. Cuadro sinóptico de los veinte días y sus atributos y pronósticos Chilam Balam de K'au y de Maní (Barrera Vásquez, *Horóscopos mayas*, pp. 17-19, 27)

Día	Animal	Planta	Otros atributos	Pronósticos (<i>miti</i>)
<i>Kan</i> , <i>Ix Kan</i> . Señora maíz	<i>Ix k'okob'la</i> [tordo cantor]	Chac Imix che, madre oriental		Sabio
<i>Chic'han</i>	<i>Ab ts'ab ti can</i> , víbora de cascabel	Árbol Habin		Iracundo, criminal
<i>Cimi</i> , muerte	<i>Ab Cui</i> , <i>bil'ho</i>			Criminal
<i>Manik'</i>	<i>Ix Op</i> , <i>Ab Yaxum</i> <i>Ab nitz'</i> , perico [ave verde, serrana ¿extranjera?]	Cacao	Sangre	Malo
<i>Lamat</i>	<i>Ab cutz'ul pek</i> , <i>balam u pol pek</i> <i>yil</i> . Animal jaguar-perro			Borracho, hablador, cizañero, deslenguado
<i>Muluc</i>	<i>Ab xoc</i> , <i>balam</i> , tiburón y jaguar		Devora hijos, esposa	Rico pero hipócrita
<i>Oc</i>	<i>Ix kilil</i> , <i>lorito</i>			Tímido, pediguño, tonto, hablador
<i>Chuen</i> , artífice				Inteligente, hábil, tejedor, carpintero, rico
<i>Eb</i>	<i>Ab nitz' ts'iu</i> [xiv], el serrano			Rico, dadivoso
<i>Ben</i>			<i>Ab kautil</i> , <i>Ab k'uk'úis</i> , mendigo,	Carece de bienes [Vano, sin utilidad]
<i>Hix</i>	<i>Ab balam bolam</i> , el bravo jaguar			Carnicero, sanguinario, asesino

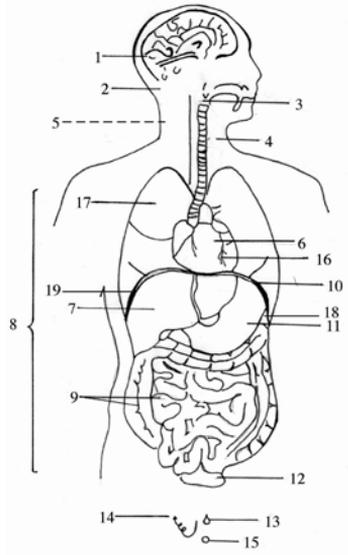
Día	Animal	Planta	Otros atributos	Pronósticos (<i>mitil</i>)
<i>Men</i> , origen, potencia			<i>Ab t̄x̄muacal</i> , el alegre	Alegre (¿?) Maestro del hacer y decir (<i>Ab men</i>)
<i>Cib</i> , ¿rapaz?			Dios de caza <i>Ab x̄ip</i>	Ladrón asesino, cazador
<i>Caban</i> ¿resuena la tierra?	<i>Ab colomote</i> , pájaro carpintero			Comerciante, curandero, juicioso
<i>Eix̄'na</i> , instrumento afilado	Pájaro <i>tob</i>		Pedernal afilado	Curandero, sangrador, valiente, sano
<i>Cauac</i> [¿trueno?]	<i>Ab kakum</i> , quetzal	Cacao		Noble imaginativo, mísero
<i>Abau</i>	<i>Ab Ch'nuab Col</i> , águila rapaz		Devora niños	Rico, valiente, inteligente
<i>Imix</i> , árboles cardinales		Ixim uah, <i>Nicte</i> , tortilla	[<i>Ikom u mitl</i> , cometa]	Dado al pecado carnal. Veleidoso (¿?)
<i>Ik</i> , aire		<i>Nicte</i> , plumería	[<i>Ikob</i> , vientos], espíritu cometa	Veleidoso, lujurioso
<i>Akbal</i> , noche	<i>Yalam</i> , cervatillo			Pobre, tímido, cazador

Tabla 2. Cuerpo y personalidad. *Chilam Balam de Maní* (Pérez, J., *Códice Pérez*, pp. 3-49).

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		15 y 30 años enfermarán por mal ánimo. Melancolía y tristeza.		7
Marzo-Aries	H 49 años, V 75 años	Si no tuvieran place-res carnales			9-11
Abril-Tauro					13
Mayo-Géminis	H 62 años, V 68 años		Desgracias. Daño por sus faltas.		17-19
Junio-Cáncer	H 70 años, V 73 años		Salud. El aire torcerá la boca. Peligrosos males en pulmones o hígado. 12 de junio empiezan a regir tarántula, cangrejo, dragón. El estómago se enferma, 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

Anatomía del cuerpo humano en Calepino de Motul de Ciudad Real y el Bocabulario de maya than.

Dibujos: Mónica Chávez

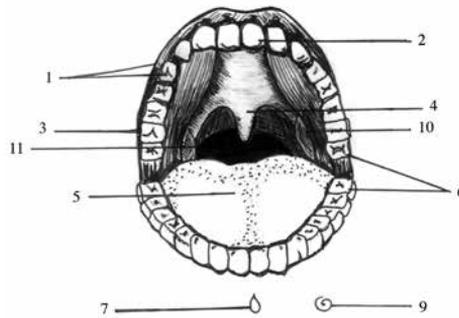


1. *Dzomel*. Mojado. Sesos.
2. *U pach caa*. Molinillo o calabaza de atrás. “Cogote, colodrilo o cerebro”.
3. *Ul, yul*. Caracol. “Tragadero, gazzate o nuez de la garganta”.
4. *Koch*. “Garguero, gazzate, nuez”.
5. *Cul cal*. Cáliz-garganta. “Pescuezo, nacimiento, cerviz, cerebro”.
6. *Puczikal*. “Corazón”. 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, entrañas”. *Homtanil*, zanja, olla-pecho. “Entrañas y lo hueco”.
9. *Choch*. Desatados. “Tripas”.
10. *Baaꞥ*. Petaca o caja. “Hueco en que están las entrañas y corazón”.
11. *Homtanil*. Zanja, olla-pecho. “Estómago”.
12. *U cuchil abich*. Funda de la orina. “Vejiga de la orina”.
13. *Abich*. “Orina”.
14. *Cizꞥ*. “Pedo”.
15. *Taa*. “Excremento”.
16. *Beel nobol*. Camino principal. “Vena”.
17. *Zacol*. Bodoque blanco. “Pulmones”.

18. *Caatzucil, Yal pek.* Sarteneja o calabaza que caliente (¿?). “Parte de la asadura”.

Tub, saliva, escupir. “Bazo”.¹⁶³

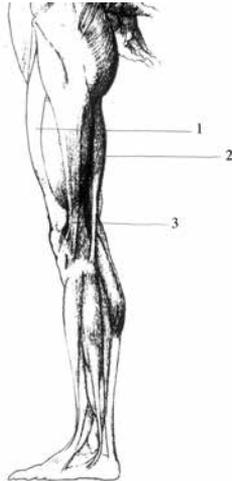
19. *Pac nak.* Barriga o tripas. “Ijada”.



Chi

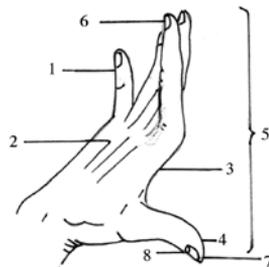
1. *Nich'*. “Encías y dientes”.
2. *Co.* Grano de maíz, “diente”.
3. *Chaam.* “Muelas”.
4. *Thuy ak.* Zanja-bejuco, “campanilla”.
5. *Ak.* Bejuco, “lengua”.
6. *Necoob.* “Muelas últimas, arrimadas”.
7. *U kaab chii.* Jugo de la boca. “Babas de la boca”. *Tub.* “Saliva, escupir”.
9. *Tzucbac, tzucbacel, uolol cal,* pelotilla garganta. “Gargajo”.
10. *Bul.* “Agalla”.
11. *Ch'nb cal.* “Paladar o tragadero”.

¹⁶³ *Ca* calabaza listada, bazo de animal de cuatro pies. Si se toma en cuenta la traducción del bazo de acuerdo con el *Diccionario de Pío Pérez, yal* es derretir y fundir, *pek'* sarteneja, sarteneja que caliente. *Tzúk,* horno de pan; es decir, calabaza-horno. Si es así, tal vez se equipare con el concepto de bazo de los antiguos nahuas, para quienes 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...*, 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...*, p. 135.



Than bak, “toda carne o pulpa”. *Uol bak*, “todo carne”.

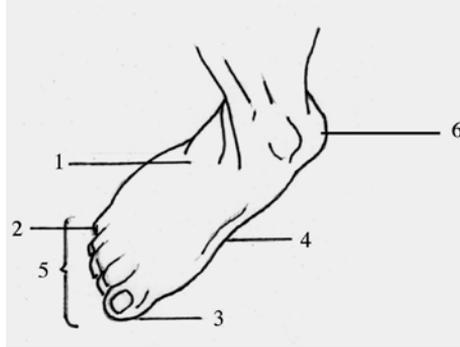
1. *Bunl*. “Muslos”.
2. *Chachaac*. “Muslo por la parte de afuera”.
3. *Xich'*. “Nervio”.



Kab, rama.

1. *Thup*. Hijo menor. “Dedo meñique”.
2. *U pach kab*. 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”.



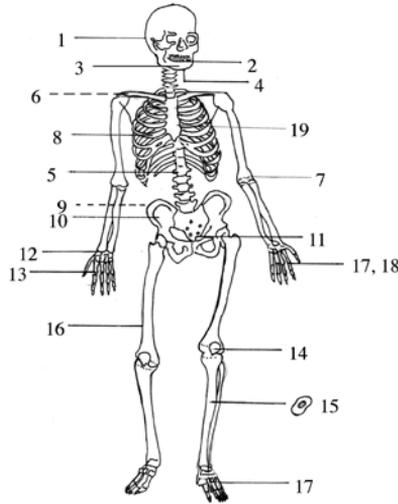
Oc, Xau

1. *U pach oc*. La parte de atrás del pie. “Empeine”.
2. *Thup*. Hijo último. “Dedo meñique”.
3. *U nob *mochil oc*. 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*, bolsa. “Talón. Calcañar”.



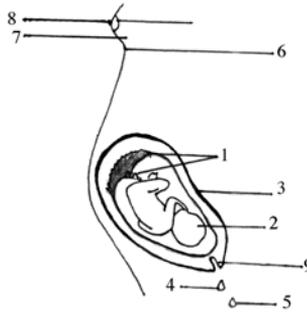
Ich

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”.

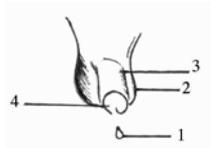


Uol baac. “Todo hueso”. *Than baac.* “Hueso macizo o lo que es todo hueso”.

1. *Tzek.* “Calavera”.
2. *Camach.* “Quijada donde están las muelas”.
3. *Choon.* Petaquilla chica y redada. “Barba inferior”.
4. *Noch.* Jjícara que no está bien redonda. “Asiento de barbilla. Quijada”.
5. *Ch'ac pach.* Lo que está atrás cortado; *u mochac tzul*, sus atados del hueso ordenado; *thel pach*, caballete; *tz'uulbac*, 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 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.* Hueso-Jícara no bien redondeada. “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 de la rodilla. “Rótula”.
15. *Ab dzun bac.* Lo blando del hueso. “Hueso con tuétano”.
16. *Tzelecbac.* “Canilla de la pierna”.
17. *Mochac.* Nudo de los huesos. “Coyuntura”.
18. *Mochab.* Nudo de la rama. “Chueca o coyuntura donde juegan los huesos del brazo o de la mano”.
19. *Tzemtanil.* “Paletilla del estómago”, esternón.



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”; *ɣayomal*, capa delicada. *Zuyem*, capa, ayate. “Matriz”.
4. *U ɣaail mah*. El atole de las verijas. “Sustancia genital femenina”; *Lelcab*, propiedad galana. “Semen femenino”.
5. *Hula*. “Flor, camisa o menstruación”.
6. *Cultan*. Cáliz del pecho. “Busto donde están las tetas”.
7. *Im*. “Teta”.
8. *Pol im*. Cabeza de la teta. “Pezón de teta”.
9. Sexo femenino exterior. *Thuy*, pellizco. “Crica”; *mah*. “Ingles o verijas”; *ch’uplil*, vulva, mujer casada; *pel*, “genitales de la mujer”. *Kaɣil*, ruindad. “Partes pudendas”. *Ch’aam*¹⁶⁴. “Genitales de la mujer”. *Xub*, “Vaso natural, genitales de cualquier bestia”. *Ak*, bejuco. *Yak mah, yak pel*, bejuco de las verijas, bejuco de genitales.



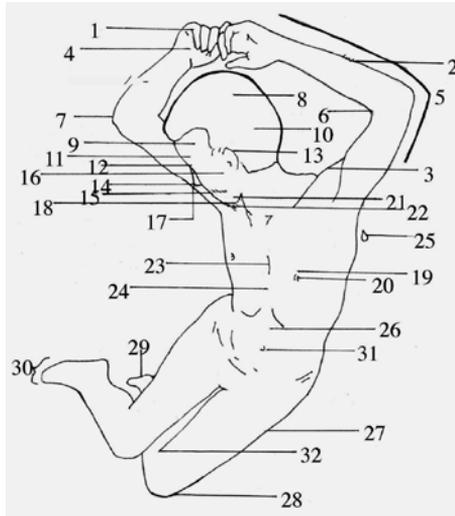
Mah, kaɣal, kaɣil.³⁶¹

1. *Koy*. “Sustancia, fuerza”; *ɣim*. “Mocos”; *keikel*. “Sangre”; *mehen*, linaje, hijo mayor respecto del padre; *lel, lelcal*, propiedad galana. *Kaɣil*. “Semen viril”.

¹⁶⁴ *Ch’am*, *Bromelia karatas*, planta de color rojo intenso con hojas en forma de roseta.

¹⁶⁵ *Mah*, “ingles o verijas”; *Kaɣal*, “vergüenzas, simiente genital o semen”; *kaɣil*, partes pudendas del varón.

2. *Boonton*, bolsa. “Bolsa de los testículos”.
3. *Cep*. “Miembro viril”. *Ach*, agujón. *Xiblalil*, macho. *Tzutzuy*, paloma.
4. *U pol cep*. Cabeza del pene. “Cabeza de miembro viril” (glante).



*Cucutil, Bayel*³⁶²

1. *Kab*. Rama. “Dedos”.
2. *Tzotzel*. “Pelos, cabellos o cerdas y cosa vellosa, denotando cuáles son”.
3. *Celebal, celembal*. “Hombro”.
4. *Nob*. “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. *Beelyoc*. Camino horadado. “Las entradas de la frente”.
10. *Lec*. “Frente”.
11. *Xiá*. “Venas de la frente”.
12. *Xicim*. “Oreja u oído”.
13. *Nii*. “Nariz”.
14. *Chii*. “Boca”.
15. *Zazac ich*. Rostro blanco. *Ochil*. “Tez, cara”.

¹⁶⁶ Se emplea para mencionar secciones del cuerpo, principalmente al preguntar.

16. *Icb.* “Ojo, vista, rostro”.
17. *Tuy.* “Bigotes, barba o mechones”. *Tzuctii.* “Bigotes”. *Meex.* “Barba”.
18. *Im.* Seno.
19. *Pol im.* Cabeza de seno. Pezón.
20. *Canabal, canab.* “Asiento de la barba o la quijada”.
21. *Camchal.* “Asiento de la barba”.
22. *Tzem.* “Pecho entre unas costillas y otras”.
23. *Cultan.* Cáliz del pecho donde están los senos.
24. *Keluc.* “Sudor”.
25. *Ko.* “Barriga”.
26. *Heb.* “Las ingles y la horcajadura de las piernas”.
27. *Piix.* Vaina, “Rodilla”.
28. *Oc.* “Pie”.
29. *Moi□.* “Dedos”.
30. *Tuch.* “Ombligo”.
31. *Teel.* “Espinilla de la pierna y la misma pierna”.

II

SALUD, ENFERMEDAD Y MUERTE

El hombre ha tenido que lidiar a través de su existencia con el dolor, la pérdida o la disminución de las funciones o de los componentes de su persona, así como de la fuerza necesaria para poder desarrollarse, reproducirse o relacionarse con el resto de elementos de la tierra y obtener los recursos necesarios para su subsistencia y bienestar.

Para los mayas del periodo colonial, la salud implicaba 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 los 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, entre las cuales sobresalen el fuego y el frío que la podían llevar hasta la muerte (*kaak-ꞤiꞤ*).

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 como lo señalan muchos indígenas en la actualidad al llamar a estas enfermedades “naturales”, porque 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 o una torcedura 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 concebidos así:

¹ Como entre los tojolabales. Ruz, M. H., *Los legítimos hombres*, III, p. 166.

- 1) La pérdida de los elementos vitales que integran al individuo o la afectación de sus funciones.
- 2) La agresión de fuerzas cósmicas personificadas, con una frecuente introducción de las mismas al individuo.

Males que podían ser originados de dos maneras:

- 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.
- 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 (*kaꝥ*). Eran daños o males en la persona (*yaab*), 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

² Los ixiles de Guatemala creen que cada uno de los veinte dioses de los días le otorgan a la persona atributos de acuerdo con 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 y Colby, p. 143. Thompson, *Historia y religión...*, p. 108.

indicador fundamental del equilibrio o el 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 consideraban 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 designan la entrada de los males (*ocol*) a manera de entidades o elementos que flechan al ser humano (*bul*), lo alcanzan, lo persiguen (*chuucab*), se pegan a él (*tzay*), se meten (*taakal*), azotan sus partes internas huecas (*batz bol*), lo enmascaran, se ponen en su lugar (*koh*), alborotan o desconciertan su interior (*bub*, *ppub*) y lo destruyen (*baayal*). Las entidades anímicas, por su parte, se pierden (*zaat*), se van (*benel*), son atadas (*tab*), amarradas (*kax*), aprehendidas (*canab*), asidas (*mach'ab*), encerradas (*kalan*), inanimadas (*kalaic*) o atascadas (*dzaman ol*)³ temporalmente. 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. Por ejemplo, lo agrio del albarazo,⁴ llamado también herpe, manchas como empeines llamadas *pabiz*; 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

³ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 176; *Calepino de...*, pp. 30, 83, 108, 165, 190, 252, 288, 327, 671; *Bocabulario...*, pp. 131, 133, 184, 236, 506, 568, 570; *El ritual...*, 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...*, p. 112; *Calepino de...*, pp. 123, 245, 613.

⁶ El término lepra fue empleado para una gran variedad de enfermedades cutáneas. Lyons y Petruche, p. 345.

tos o “asma muy arraigada que no se madura” (*chac ꝑeen*); cuando la enfermedad empeora (*chac et hal cimiil*) y puede llevar a la muerte.⁷ Tales son 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. Entre 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 (*kan kan 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” (*ꝑacuayen 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 imperfecta” (*ꝑac cimiil*). *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 del que se dice que 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 ꝑedꝑ kakil*) o “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

⁷ *Bocabulario...*, p. 53.

⁸ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, pp. 128-129.

⁹ *Diccionario de Autoridades*, III, p. 186.

¹⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 151-152, 225; *Bocabulario...*, pp. 53, 326; Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario maya*, p. 376.

¹¹ *Diccionario de Autoridades*, I, p. 136; *Bocabulario...*, p. 410.

¹² Ciudad Real, *op. cit.*, p. 274.

tzotziles, quienes distinguen varias enfermedades de acuerdo con este patrón cromático.¹³

Los cuatro *Bacabes* de las direcciones cardinales afectaban cada día del calendario, según el 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 *Zacziimi*, 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 enfermedades.

El año podía determinar días malos, como 9 *Ike* (enero 13) con importantes riesgos de enfermedades. Para otros existe la advertencia específica del tipo de padecimientos que podían aparecer, como 1 *Been* (febrero 13) con las calenturas y 8 *Ben* (octubre 11), cuando se recomendaba evitar las relaciones sexuales para prevenir dolores de estómago y males del corazón. Otros auguraban males para ciertos sectores de la sociedad, como los nobles el 5 *Caban* (febrero 27); o días positivos en los que finalizaba la influencia que enfermaba a los niños, como 1 *Manik* (octubre 5).¹⁵

Pero las fechas de los almanaques de los *Chilam Balam* no brindan luces sobre el modo en que se identificaban estos influjos, por lo menos en este nivel de estudio; no parecen haber sido determinantes el día, el nombre ni el número, como se desprende de 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 *Ab 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

¹³ Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, p. 124.

¹⁴ Garza, *La conciencia histórica...*, pp. 14, 36, 100; León Portilla, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, p. 99.

¹⁵ Pérez, *Códice Pérez*, pp. 11, 17, 31, 39, 105, 125, 279, 291; Bricker y Miram, pp. 171, 187; Nah y Nah, p. 4.

amplio espectro de conocimientos, entre ellos matemáticos, teológicos, astronómicos, históricos, climatológicos, agronómicos, biológicos y, seguramente, 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. Estas determinaciones 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 fijaba las tendencias a los padecimientos específicos que podía sufrir en su futuro. Por ejemplo, si una mujer nacida en 7 Flor cometía acciones no agradables a los ojos de Xochiquetzal, éste 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.¹⁷ Posiblemente había ideas similares entre los mayas peninsulares, pero solamente encontramos un breve dato en el día y los atributos y pronósticos de las personas que nacieran en *Etz'na*, de acuerdo con el 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 cuestas 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 designio 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

¹⁶ Aveni, p. 216.

¹⁷ López Austin, *Cuerpo humano...*, I, pp. 163, 164.

¹⁸ Barrera Vásquez, *Horóscopos mayas*, pp. 17-19, 27.

¹⁹ Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 141.

²⁰ Pérez, *Códice...*, pp. 18, 22.

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



FIGURA 11. 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 bike ka<Ꞥ>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 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

²¹ Thompson, *Un comentario...*, pp. 22, 118.

²² Ciudad Real, *Calepino maya...*, pp. 223, 318.

²³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 225, 235.

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 estar mugroso (*ch'apabał*), 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.

Kaꝛ, dañar, empeorar o quebrantar la ley o el mandamiento, cuyos derivados hablan de un impedimento con atributos de ruindad o abuso, se encuentra plasmado también en el *Códice Dresde* junto a la diosa *Ixchel*, como mal agüero enviado al hombre por ella a manera de enfermedad por la culpa (*koch*) del infractor. Por ejemplo, se decía que se ocasionaba *kaꝛ* 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, lo provocaba (*lecꝛab cimil, ch'apabał*), 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 pucꝛikal*; las entrañas y la sangre, correspondientemente), por ser claves para el ataque de los seres divinos. Lo observamos, por ejemplo, en la expresión *ch'alíc ool*, que nos habla de la falta de salud, de una entidad anímica aprovechada por las divinidades, en donde la raíz *ch'a, ch'aab, ch'aab*, nos remite a las razones de esta acción divina, pues significa “tomar, traer o llevar, cobrar o recobrar lo perdido, llevar de esta vida o

²⁴ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 210; *Calepino de...*, pp. 257-258, 428.

²⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 398-399.

²⁶ Landa, *Relación de las cosas...*, pp. 32, 47, 64, 114.

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 las 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 con las reglas y condiciones con las que las deidades dieron vida a los hombres de acuerdo con 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 chapabaloob*); en contraste con el gozo de la salud, cuando se tenía un centro derecho, justo, verdadero, pagado (*tob ol*),²⁸ en conexión con las deidades y recto. Como si estuviera dirigido hacia el cielo, hacia la luz, al cumplir sus obligaciones, característica opuesta a la de una entidad que cae hacia la oscuridad, al inframundo, 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 yaabob*). Al enfermarse una persona por contagio, se expresaba “se le pegó o cobró la enfermedad de otro” (*kam yaab*), en donde

²⁷ Ciudad Real, *Calepino maya...*, pp. 206-210; *Calepino de...*, pp. 253, 256-257, 454.

²⁸ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 46, 108, 111, 161, 278, 723; *Calepino maya...*, pp. 176, 551, *Bocabulario...*, pp. 131, 133, 184, 236, 506, 568, 570, 610. *El ritual de...*, p. 341.

²⁹ El símbolo de la enfermedad entre los ixiles de Guatemala actual [como otros grupos mayas] es una cárcel de los dioses. Se dice que: “el espíritu ya está atrapado [que] quizá morirá”, Colby y Colby, pp. 125, 139.

kam tiene 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

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, cuatro, nueve o trece y ser capaces de revelarse como epifanías animales, vegetales o fenómenos naturales.³²

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 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.³³

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 la sus-

³⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 324.

³¹ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 47.

³² Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 87.

³³ Para ampliar la información se sugiere consultar Garza y Nájera, *Religión maya*; Cruz, *Las señoras de la luna*; Thompson, *Un comentario al Códice Dresde*; Garza, *El universo...*; Garza, “Maya Gods”; Taube, *The mayan gods...*; Sotelo, *Los dioses...*; entre otros.

tancia del cielo y las nubes,³⁴ 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*).³⁵

Itzam Na tenía una imagen principalmente serpentina y celeste similar a la de un dragón, esencia y energía creadora de todo el universo, representada



FIGURA 11. Dragón celeste bicéfalo del que emerge el rostro del dios D: Itzam Na, *Códice de Dresde*, 4b y 5b. (Dibujo Mónica Chávez).

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 Kukulcán 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 serpiente cascabel, como manifestación de la tierra, imagen enriquecida por los elementos de otros animales, como el jaguar, el cocodrilo y el venado.³⁶

³⁴ Lizana, pp. 62-63.

³⁵ Sotelo, “Los dioses...”, p. 84.

³⁶ Garza, “Maya gods...”, pp. 235- 238, 241, 243.

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.³⁷

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.³⁸ Landa señalaba que los mayas adoraban a un dios llamado Cinchau-Itzamná (Kinich Ahau Itzam Na),³⁹ “Señor del Rostro o del Ojo Solar”; mientras que Colop u Uich Kin,⁴⁰ 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.⁴¹

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 remite 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 con el *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.⁴²

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

³⁷ Sotelo, “Los dioses...”, pp. 92-93.

³⁸ Garza, “Maya gods...”, p. 238.

³⁹ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 92.

⁴⁰ Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario...*, p. 402.

⁴¹ Fray Joseph Conde señaló en 1660 que se adoraba a “El Gran Padre de la Tierra” (Nohoch Yum Cab) representado como un sol con un ojo en la frente. El culto a Colop u Uich Kin se mantuvo de manera importante durante la colonia. Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 255-258.

⁴² Sotelo, “Los dioses...”, pp. 88, 93-95.

(o traza del movimiento anual del Sol). Así, en el *Códice París* hay una imagen del mismo con un cuerpo esquematizado por una serie de glifos celestes denominado banda planetaria.⁴³

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.⁴⁴ 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.⁴⁵

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 expresarse en las cuatro direcciones y los tres planos del cosmos.⁴⁶ 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”.⁴⁷ 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.⁴⁸

En la documentación colonial la fuerza femenina del cosmos es comúnmente denominada Ixchel, “Nuestra madre”, diosa del parto, la procreación,

⁴³ Sotelo, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁴ Sotelo, *op. cit.*, pp. 87, 90-92; *Los dioses del Códice...*, pp. 109, 154-155.

⁴⁵ *El ritual de...*, p. 378.

⁴⁶ Astudillo, *Deidades de los rumbos cósmicos...*, pp. 54, 60.

⁴⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 328.

⁴⁸ En los *Cantares de Dz'itbalché* varios de ellos agradecen a Hunab Ku, “Padre único Dios”, dios celeste, creador. Es todopoderoso, se encuentra al mismo tiempo en todas partes, mantiene el orden y maneja el destino. *Los Cantares de Dz'itbalché...*, pp. 26-28.

la medicina y el tejido. Es la luna, con su influencia universal sobre el agua, las mareas y el periodo menstrual de la mujer.⁴⁹

Ixchel se muestra en los códices del posclásico como joven, mientras que la manifestación como anciana refiere a Ixchebelyax, posiblemente diosas I, las lunas que van de la nueva a la llena, y O, las menguantes hasta su desaparición. Ambas muestran una trenza, falda, comparten un tocado serpentina 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.⁵⁰ De acuerdo con 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 noche⁵¹ 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 nueva morada.⁵² 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.⁵³ 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,⁵⁴ cuando se encuentra ausente, con la oscuridad; en información colonial es vinculada con los vientos malignos⁵⁵ provenientes del inframundo.

⁴⁹ Thompson, *Historia...*, pp. 106-299.

⁵⁰ Cruz, N., *Las Señoras de la luna*, pp. 12-13, 16, 20, 22, 29, 49, 65-69. Son manifestaciones de los biorritmos o influencias sobre los habitantes del cosmos. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, pp. 65, 85, 110.

⁵¹ Astudillo, *op. cit.*, pp. 54, 60.

⁵² 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.

⁵³ Báez-Jorge, *op. cit.*, pp. 91-92.

⁵⁴ Sotelo, “Los dioses...”, p. 97.

⁵⁵ AGN, Inquisición, 1164, Yucatán, 1722-1724, “Proceso contra Joseph Zavala mulato curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan [Hecelchacán, Yucatán]”, México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.



FIGURA 13. Una de las representaciones de la fuerza femenina del cosmos es la *Ix'at*, tan importante en Yucatán que aún se le rinde homenaje a través de la escultura de una glorieta en Mérida. (Fotografía de Carlos Alcérreca).

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 Pauahtuno'ob. De acuerdo con las expresiones de estas fuerzas sagradas, desde el Clásico hasta el último periodo prehispánico, ellos junto con los Chaaco'ob⁵⁶ 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 a la tierra a través de la lluvia.⁵⁷ Los Pauahtuno'ob, por su parte, eran posiblemente los sostenedores cardinales del cosmos en el ámbito del inframundo, y se relacionaban con

⁵⁶ En el *Ritual de los Bacabes* se registra la intervención de los Bacab'ob 42 veces, de los Pauahtuno'ob 13 y de el dios Chac solamente 7, de manera directa. *El ritual de...*, pp. 566, 577, 599, 606, 608, 617.

⁵⁷ Los Bacabes facilitaban el paso de las deidades del tiempo en cargas ordenadas y los Pauahtuno'ob también podrían haberse encontrado involucrados en estas funciones pues llevaban los augurios calendáricos (Astudillo, pp. 115-116, 126, 129, 135). Thompson pensaba que las zarigüeyas eran los Bacabo'ob que cargaban la deidad que regiría el año por participar en el destino. Thompson, *Historia y...*, p. 330.

la vida, la muerte y la regeneración. Eran los encargados de que el agua, los vientos y líquidos preciosos del interior de la tierra y de la noche fluyeran de las cuevas, montañas y la vegetación hacia el cielo.⁵⁸

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 Pahuatun 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 Pahuatun 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.⁵⁹

No podía faltar, por supuesto, la deidad de la muerte, llamada en los textos coloniales *Ab Puch*, “El descarnado”, *Kisin* “El apestoso”,⁶⁰ o *Yum cimil*, quien se decía que era el “traedor de las enfermedades”.⁶¹ Landa menciona la adoración hacia *Ahau Chamabez*, “Señor de la muerte” en una importante ceremonia preventiva⁶² cuyo nombre nos remite probablemente a la propiedad de llevar 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.⁶³

⁵⁸ 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. Astudillo, pp. 330-337.

⁵⁹ *El ritual de...*, pp. 287, 381.

⁶⁰ Garza, “Maya gods...”, p. 244.

⁶¹ 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.

⁶² Landa, *Relación de...*, 1986, p. 93.

⁶³ Por su nombre, probablemente era una divinidad putún, porque chami es “muerte” en varias lenguas cholanas, y en palencano *chümel* es “enfermedad o morir”. Recordemos la gran influencia putún en la península de Yucatán (Thompson, *Historia...*, p. 365). Quizás el nombre “Gran señor de la oscuridad” viene de *ch’a*, *ch’aab*, que, vimos, significa “llevar de esta vida”,



FIGURA 14. Dios A, de la muerte. Relieve de las cuatro eras, Toniná.

Posiblemente entre los mayas yucatecos había emisarios de 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, se ocupaban de “enflaquecer a los hombres”.⁶⁴

En el *Ritual de los Bacabes* se mencionan varias entidades enviadas por los seres supremos con nombres acordes a los padecimientos que ocasionaban, como *Ab Cooc*, “El del asma”; *Ab Tun*, “El de la diarrea”, *Ab Chibal*, “El de las dolorosas mordidas”, *Ix Yan Coil*, “La de la locura”.⁶⁵

Algunas enfermedades tienen nombres de fauna. Así tenemos al mono, el jaguar, el 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

ch'aab, ab, “cobrar”, “recobrar lo perdido”. Raíces comunes para nombrar a la enfermedad como pago divino que recupera la energía vital otorgada a los hombres por no cumplir con sus deberes para 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.

⁶⁴ *Popol Vuh*, pp. 50-51.

⁶⁵ *El ritual de...*, pp. 291, 316, 319, 331. Las deidades acuáticas nahuas provocaban lepra, males venéreos, y muerte por rayos. López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, pp. 31-32, 163, 164.

los niveles cósmicos, del tiempo, las energías vitales, la muerte, epifanías de los dioses y al mismo tiempo sus compañeros”.⁶⁶ Dos de las cargas o suertes (*cuch*) que lleva Ixchel a sus espaldas en el *Códice Dresde* nos hablan de los males enviados a los hombres a manera de castigo (*keoch*) y muestran figuras de fauna,⁶⁷ como si fungieran como intermediarios de la deidad, misma función que parecen haber cumplido en el libro de conjuros.⁶⁸

También los males con nombres del reino animal reflejan, en ocasiones, particularidades asociadas con las de los mismos. Por ejemplo: *keuch*, zopilote, es llamado al “calvo, por haber tenido tiña”, en alusión seguramente a la cabeza sin pelo de estos animales; *ah citamchiü*, “el que tiene boca de puerco montés”; o “el que tiene mal de boca”,⁶⁹ por su desagradable olor.

LA LUJURIA DE LOS DIOS 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 el hombre en una lujuria fértil para sembrarle el mal (*pañ*) con un deseo ávido de alimentarse de la esencia de su sangre (*oñ*).⁷⁰ 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 que actúa sin control, y se incluye la lascivia del terapeuta en trance que representa la acción de los causantes de la enfermedad.

⁶⁶ Garza, *El universo...*, pp. 45, 77.

⁶⁷ Thompson, *Un comentario...*, pp. 122-123.

⁶⁸ Ellos también daban a conocer al médico el origen del mal, principalmente las aves y algunas veces los insectos, tema que ampliaremos en “Diagnóstico”.

⁶⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 14, 435.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 619; *El ritual de...*, p. 436.

En el conjuro para el *Tankas* de Guacamaya (*Balam Mo Tancasé*) se habla del coito placentero que significa el acoplamiento de las energías del cosmos que lo engendraron, entre las cuales se mencionan las dos representaciones divinas supremas⁷¹ y al Sol en su paso por el inframundo durante la noche:

Érase *Can abau*, cuatro *abau*, el engendrador, érase *Can Abau* “Cuatro *Abau*” 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?⁷²

Frecuentemente se señala el lanzado divino de flechas (*himel*) 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* “Mí Miembro Bien Certero”.⁷³

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 asma que se introduce en su cuerpo, posiblemente en referencia a los so-

⁷¹ Se mencionan *Balam Tancas* y *Ceb Tancas*, *Tancas* de Jaguar y del Venado, correspondientemente. El primero epifanía del sol muerto en el inframundo, cielo nocturno (Garza, “Maya Gods”, 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.

⁷² *El ritual de...*, p. 270.

⁷³ *Ibidem*, p. 300.

nidos emitidos por el enfermo ante las dificultades respiratorias ocasionadas por un *tancas*:

Que ahí se 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.⁷⁴

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.⁷⁵

Las lombrices intestinales que aparecen en los excrementos, aparentemente a partir de la nada, deben haber contribuido al nacimiento del concepto de introducción de 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 roncos. Y van penetrando hasta las sagradas caries de los dientes y van penetrando hasta cortarles 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

⁷⁴ *El ritual de...*, pp. 321-326.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 410. En el mismo conjuro se le llama la Venadilla Atada, la Virgen de la Serpiente de la Cuerda. De nuevo el venado parece vinculado con la diosa de los animales, con la selva como origen de varios males. Tabay era la deidad de la cacería de venados con lazos, de acuerdo con Landa (*Zip*, deidad de los cazadores) y también *Ixtab*, la de la cuerda, su protectora. Garza, *El universo...*, pp. 84-85.

ayudándolos a meterse hasta donde se encuentran los hedores escondidos, en los intestinos.⁷⁶

El mal llegaba a diferentes partes del cuerpo del hombre, a veces a manera de fuego (*kaak*): “¿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?”⁷⁷ 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 (*uzan kaak*), “erupciones en el miembro”, posiblemente por enfermedades venéreas (*kaak tu bakel uini*),⁷⁸ así como los “gusanos en los dientes” que ocasionan las picaduras (*kaakal noke*).⁷⁹

El cuatro es mencionado varias veces en el *Ritual* al describir 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”.⁸⁰

También se remite en el nacimiento de los males al *Acantun* 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*,⁸¹ registrado por Landa como las piedras que los mayas colocaban con ofrendas en las direcciones cardinales.⁸²

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,

⁷⁶ *El ritual de...*, p. 359.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 381.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 381, 430; Pérez, *Recetarios de indios...*, p. 229.

⁷⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 402, 404, 756.

⁸⁰ El día 4 Ahau. El Hunuc Can Ahau, “Gran Cuatro ahau” fue cuando se originó Yax cab “Primer mundo”. *El ritual de...*, pp. 346, 367. El último refiere a desvanecimientos, ronquera, expectoración, hinchazón.

⁸¹ *El ritual de...*, pp. 270, 273, 301, 316.

⁸² Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 101-102.

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.⁸³ 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.⁸⁴ 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, los espasmos o calambres son causados por las almas de sus antepasados.⁸⁵

Quizá a este tipo de alteraciones en el orden cósmico se refiere el colonial *Chilam Balam de Kana* al hablar de las señales, las enfermedades y los malos augurios indicados por los anuncios del cielo, cuando menciona que si se

⁸³ De acuerdo con el *Chilam Balam de Chumayel* el gran padre que reposaba en la oscuridad creó al universo. 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. La piedra es la tierra madre, principio de todo lo existente, Itzam Cab. En los mitos se dice que en su matriz pétrea 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 chortíes. Montoliu, “Conceptos cosmológicos...”, pp. 154-156.

⁸⁴ Thompson, *Historia...*, p. 243.

⁸⁵ Pitarch, *Ch'ulel: Una etnografía...*, p. 130. Colby y Colby, p. 246.

escuchan truenos en el norte es signo de que “muchas gente mala está emergiendo para esparcirse en todo el mundo, donde sea que se origine” (*u chicul u yanbal u hokol u lobol uinicob bin uececob ti balcal*).⁸⁶ El *Ritual de los Bacabes* también indica la entrada de seres o elementos del inframundo y de los cielos, que llegan a la tierra a través del árbol primigenio.

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, 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”. También se 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”.⁸⁷

Caminos orientados hacia 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 Munal*, “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”.⁸⁸

Cuatro descansaderos que quizás indiquen un cruceo cuyos caminos convergen en un punto central, como la ceiba del centro del cosmos que conecta todos sus planos y sirve de portal para que lleguen los habitantes del inframundo a la tierra. Para los tzeltales de Cancuc por ejemplo, la cruz de 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.⁸⁹

⁸⁶ Bricker y Miram, pp. 165-266.

⁸⁷ *El ritual de...*, p. 300.

⁸⁸ *El ritual de...*, pp. 278-279.

⁸⁹ Pitarch, *op. cit.*, p. 186.

El conjuro para la “sarna o lepra que va saliendo como viruela”, por su parte, probablemente señala 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 *Cüich Colel* “Bella señora”, por la decimotercera capa del cielo.⁹⁰

El inframundo es el lugar de donde proviene el fuego de la enfermedad, quizá con base en que las montañas lo erupstan. 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]”,⁹¹ así como la viruela es llamada (*metnalil kak*),⁹² “el fuego del Metnal”, al identificar este nivel del cosmos como su lugar de procedencia. Se habla del origen de algunos males en el torbellino de fuego (*kakal mozon*), la congregación de fuego (*molay kak*) y el fuego virginal de la abuela (*u subuy kak kin a chich*).⁹³ Hogueras al parecer relacionadas con Ixchel, mientras que una imagen del *Códice Dresde* muestra a esta deidad con glifos de fuego (*kak*), como la suerte (*cuch*) deparada a los hombres.⁹⁴

En algunas ocasiones, aunque escasas, se asigna a los males un origen mixto, cielo-inframundo, como en el conjuro para el “piquete de las avispas” *Kan pedz kin*, donde se dice que Kolop U Uich Akab, “El Sol Nocturno del Rostro Desollado”, el engendrador del mal, está en el centro del cielo, en el centro del inframundo”. Al igual que en el conjuro para el “Tancas Erótico con Aire” (*Yikal Nichte Tancas*), el cual manifiesta que “[...] el viento está en el centro de la flor, en el centro del cielo, en el centro del inframundo, en las caver-

⁹⁰ Pitarch, *op. cit.*, pp. 434-436.

⁹¹ *El ritual...*, pp. 381.

⁹² *Bocabulario...*, p. 358.

⁹³ *El ritual...*, pp. 275-276, 287, 314, 385.

⁹⁴ Thompson, *Un comentario...*, p. 125.

nas del cielo, en las cavernas de la tierra”.⁹⁵ 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 ciclo 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 dedican gran parte de su contenido a 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.⁹⁶ Como Kukulkán-Quetzalcóatl, era el hombre dios, Venus, estrella de la mañana;⁹⁷ 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 Kana* que habla de las señales que dan los planetas se refiere a ellos como “quienquiera que ellos sean” (*ua mac planetasil te ti cané*), es decir se personalizaba a los astros.⁹⁸ 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

⁹⁵ *El ritual...*, pp. 314, 367.

⁹⁶ Thompson, *Historia...*, pp. 258, 290-292.

⁹⁷ Aveni, p. 296.

⁹⁸ Bricker y Miram, pp. 39, 265.

su base”,⁹⁹ así como los equinoccios y solsticios de primavera, verano y las alineaciones astrales.¹⁰⁰

El Códice Florentino 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. De estos astros, se registraban sus ortos y sus ocasos heliacos; es decir, la primera aparición luego de su invisibilidad, y última puesta antes de su desaparición temporal por la conjunción con el Sol.¹⁰¹

En el *Códice París* las constelaciones mayas son representadas por medio de fauna suspendida de bandas celestes, eran trece y se asignaba a cada una un periodo de 28 días. Había algunas formaciones astrales compartidas entre los ibéricos y los mayas, pero fueron interpretadas de manera diferente¹⁰² 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.¹⁰³ 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.¹⁰⁴

La atención observada hacia el movimiento celeste, y su vínculo 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 frecuente, principalmente respecto de males anímicos, lo cual toma mayor sentido si recordamos la asociación del Sol con el “corazón”, con la esencia del hombre (*oh*) 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 Kaua* se registra un tipo de pasmo¹⁰⁵ que implica enfriamiento, pérdida del

⁹⁹ Galindo, “La astronomía en Mesoamérica”, pp. 69-71.

¹⁰⁰ Estos eventos se podían relacionar con rituales al iluminarse una pintura, un ídolo o una estructura. Casares, *Un estudio arqueoastronómico en Oxkintok*, pp. 137, 152.

¹⁰¹ Aveni, pp. 58, 71, 118.

¹⁰² Bricker y Miram, p. 37.

¹⁰³ Aveni, p. 227.

¹⁰⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 2, 188.

¹⁰⁵ Pérdida de los sentidos y movimiento, contracción o impedimento de miembros, *Diccionario de Autoridades*, IV, p. 116.

habla (*nunil ik*) causada por el Sol, por su tiro (*bul kin*) y el asimiento del dolor mordiente de corazón (*chibal pucsikál lapp u caal*), también mencionado en el *Chilam Balam de Nah*,¹⁰⁶ llamado “arrojador de lanza” (*bulneb*) y que describe con las siguientes palabras: “tiene miedo a su sombra (*boi*) a causa de los rayos del Sol, está temeroso de su padre [el astro rey], de consumir o sentir su sombra”.¹⁰⁷ Un padecimiento similar en las mujeres, pero aun menos claro, se presenta en los *Recetarios de indios*, con un nombre parecido, “dolor mordiente de corazón” (*u pucsikál u chibal*), en el que la paciente pareciera que lo tuviera apretado, con dolor hasta la garganta, se le enfría el cuerpo,¹⁰⁸ tiene “temor del hombre y de su sombra y de igual manera siente miedo en la sombra o en el sol”.¹⁰⁹

Hemos visto que la Luna se relaciona en el *Códice Dresde* con padecimientos caracterizados por la sensación de “fuego”, como numerosas variedades de granos en la piel, mientras que algunos mayas yucatecos del siglo pasado pensaban que los tumores crecían con ella,¹¹⁰ y sus pares contemporáneos también la consideran causante del agravamiento de algunos males.¹¹¹

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 y la concepción de otros tipos de vida en él, como la de las lombrices parásitas del 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.¹¹²

¹⁰⁶ *Lapp* es aplicado usualmente al asimiento de un ave de presa con sus garras. Gubler y Bolles, pp. 194-195.

¹⁰⁷ Bricker y Miram, pp. 353 y 371. ¿Sombra del enfermo o del propio Sol? ¿Como si proyectara el ánima divina en todos los elementos de la Tierra?

¹⁰⁸ Angina de pecho, Dra. Aidé Bañuelos, com. pers.

¹⁰⁹ *U chiculob lay chuplal la xiz u uinicil zhabac ti uinic caix ti u boy uinic zhabacti tu men u hulkin yalabal*. Pérez, *Recetarios de...*, pp. 196-197. Lo encontramos en el Na, con variaciones. Gubler y Bolles, pp. 216-217.

¹¹⁰ Thompson, *Un comentario...*, pp. 127, 143, 296-299.

¹¹¹ Redfield y Redfield, “Disease and its treatment...”, p. 65

¹¹² De acuerdo con invocaciones encontradas en el Kaua y el *Calepino de Motul* registradas en Bricker y Miram, pp. 385-386. Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 300, que ampliaremos en “Terapias curativas”.

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 de la sangre por la mala luna”.¹¹³ Aun hoy en día los mayas de Momostenango evitan las relaciones sexuales durante el periodo del menguante de la luna porque se considera riesgoso.¹¹⁴

Los españoles también destacaban el gran poder de la luna sobre el hombre y otros elementos del universo.¹¹⁵ En el famoso *Reportorio de los Tiempos e Historia Natural de Esta Nueva España* de Henrico Martínez, se manifiesta la tendencia lunar (sin identificar aún el astro como satélite) a transmitir frialdad a los elementos de la tierra, además de señalar de estos señalamientos:

[En la Luna] concurre 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.¹¹⁶

Es decir, produce una 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 sombra¹¹⁷ y ligado al astro rey por anunciar su salida o surgir después de él al caer la noche,¹¹⁸ era conocido como estrella avispa (Xux ek), grande (Noh ek), “lucero del día”, roja (Chac ek) o “estrella que despierta” (Ahzah Kab Ek).¹¹⁹ Fue muy adorada entre los mayas como “estrella de la mañana”, Kukulcán, y podía otorgar influencias negativas después de pasar 90 días en el inframundo. Una conclusión derivada del periodo que transcurre antes de su reaparición en el orto heliaco y

¹¹³ Pérez, *Códice...*, pp. 10-11, 34-35.

¹¹⁴ Tedlock, “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quichés”, en Broda *et al.*, *Arqueoastronomía...*, p. 188.

¹¹⁵ Le Goff, *El orden de la memoria...*, p. 202.

¹¹⁶ Martínez, *Reportorio...*, p. 96.

¹¹⁷ Casares, p. 171.

¹¹⁸ Aveni, p. 209.

¹¹⁹ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 4, 573, 957; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 224, 288, *Bocabulario de...*, p. 344.

tras la conjunción inferior,¹²⁰ su primera aparición al amanecer después de su invisibilidad, cuando es más luminoso¹²¹ por su cercanía con la Tierra.¹²² 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:

[...] 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.¹²³

En los *Anales de Cuanabtilán* 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, asaltaría a viejos, muchachitos, o grandes señores.¹²⁴ Las diversas connotaciones malignas de la reaparición de Venus, después de una ausencia prolongada, provocaban que a los mayas les interesara mucho saber dónde y cuándo podía aparecer para prevenir su influjo dañino.¹²⁵ El *Códice Dresde* ocupa una importante parte de su contenido en las salidas heliacales después de la conjunción inferior y sus “estaciones”, y refleja una preocupación por el peligro de algunas apariciones de Venus para los hombres, los cultivos y sus conjunciones con la luna, con datos muy parecidos a los del centro de

¹²⁰ Thompson, *Un comentario...*, p. 159.

¹²¹ Aveni, p. 102.

¹²² No resulta visible por el intenso brillo del Sol cuando se encuentra alineado con el mismo y la Tierra, hasta que vuelve a salir al oeste, después que Venus cumpla con otro periodo sinódico alrededor del Sol en 584 días, Casares, pp. 172-173.

¹²³ Sahagún, *Historia general...*, pp. 434-435.

¹²⁴ Thompson, *op. cit.*, p. 159.

¹²⁵ Aveni, p. 43.

México.¹²⁶ Además, algunos jeroglíficos relacionan a Venus con castigos o enfermedades enviados por él.¹²⁷

Landa señala como dios de la muerte a Hunhau (1 Ahau),¹²⁸ 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.¹²⁹ En el *Ritual de los Bacabes* posiblemente interviene este astro en la aparición del Tankas de Guacamaya (*Balam Mo Tancasé*) pues en el conjuro para aliviarlo se menciona a (*Hun Abau*), 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 astronómico¹³⁰ o el registro de las consecuencias del mismo en la salud de los hombres.¹³¹

Otros astros y formaciones estelares que podrían encontrarse involucrados en la pérdida o la afectación anímica son la Vía Láctea, Las Pléyades, Cástor y Pólux de la constelación de Géminis y 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.¹³² 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

¹²⁶ Bricker y Miram, pp. 8 y 39.

¹²⁷ Thompson, *op. cit.* p. 159.

¹²⁸ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 61.

¹²⁹ 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, p. 217.

¹³⁰ *El ritual de...*, p. 313.

¹³¹ Las “arracadas rojas de los chaces, sandalias rojas de los chaces, avispas malignas”, *El ritual de...*, pp. 301-312.

¹³² Aveni, pp. 43, 227-230.

importante en los augurios de la sociedad prehispánica”.¹³³ 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, día en que vuelven a aparecer.¹³⁴

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 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.¹³⁵

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, lo cual 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,¹³⁶ cuando alcanza su mayor distancia al septentrión del ecuador celeste, alrededor del 21 de junio.¹³⁷

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

¹³³ Broda, “Cosmovisión y...”, pp. 319, 479.

¹³⁴ Aveni, pp. 128-129, 132.

¹³⁵ A mediados de noviembre, Aveni, 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, pp. 118, 318-319.

¹³⁶ Tedlock, “La dialéctica de...”, en Broda *et al.*, pp. 180, 182-183, 186.

¹³⁷ Aveni, p. 118.

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 cercano al horizonte del oeste, Mercurio, como mensajero, muestra el camino hacia la región subterránea y desciende también por debajo del horizonte del este.¹³⁸

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.¹³⁹ El astrónomo Jesús Galindo señala que el hueco podría señalar la bifurcación del Camino de Santiago en la Constelación del Águila, lejos de la eclíptica.¹⁴⁰

La Vía Láctea, equiparada por los mayas con el cordón umbilical (o ceiba del centro del cosmos) que une al cielo con el Metnal,¹⁴¹ 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,¹⁴² y quizá fue esa posición lo que dio pie a que fuera

¹³⁸ Respecto de los dos primeros periodos, a Venus se le puede ver sobre o cerca del agujero de la Vía Láctea en su última aparición como lucero del alba, lo cual podría haber sido interpretado como el lugar de acceso al Metnal. Según la época y la región donde se elaboró el texto, este evento pudo haber ocurrido a mediados de enero; misma ruta que siguió Hunahpú e Ixbalanqué en la siguiente bajada al inframundo, hacia la tercera semana de agosto, cuando se recoge la cosecha de maíz del valle quiché. Los otros tres ciclos coinciden con la aparición vespertina de Venus después de 90 días. En términos del calendario de Venus, Uno y Siete Hunahpú quizá toman sus nombres de la salida oriental de Venus, mientras que Uno y Siete muerte podrían tomar sus nombres de la salida occidental. Tedlock, “La siembra y el amanecer de todo el cielo-tierra: Astronomía en el *Popol Vuh*”, en Broda *et al.*, *Arqueoastronomía...*, pp. 162, 172-175.

¹³⁹ Tedlock, “dialéctica de...”, en Broda *et al.*, pp. 182-183.

¹⁴⁰ Jesús Galindo, com. pers.

¹⁴¹ Tedlock, “dialéctica de...”, p. 115. Para los lacandones actuales la Vía Láctea es la Ceiba Schele y Mathews, *The code of Kings*, pp. 113-114.

¹⁴² Com. pers.

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 del “edificio de las pinturas”, 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.¹⁴³

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.¹⁴⁴



FIGURA 15. El portal de la Vía Láctea como acceso al inframundo maya.⁵⁰⁶
(Fotografía de Gerardo Ramos, cortesía del Instituto de Astronomía de la UNAM).

¹⁴³ 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 y Ruiz, pp. 146-150, 155.

¹⁴⁴ El sendero es conocido como camino de los muertos en muchas culturas del mundo. Para los guajiros de Venezuela (Perrin, *El camino de los muertos*, p. 18.) y los tukano colombianos es 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. Reichel-Dolmatoff, pp. 12, 13.

EL *TANCAZ* Y LOS PORTALES ASTRALES HACIA EL *METNAL*

Tamacaz en el *Calepino de Motul* es “envaramiento o pasmos de gota coral que enmudece, entontece y ensordece al que la tiene”,¹⁴⁵ 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”,¹⁴⁶ aun cuando cabe señalar que no todas las epilepsias presentan convulsiones.

Lo podemos encontrar también como *tankaaz* o *tamacaz* y es traducido con frecuencia por los investigadores al español como *frenesí*, que significa “perturbación de la razón o delirio furioso o violenta exaltación del ánimo”.¹⁴⁷ 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 con Thompson *tancaaz* es una contracción de *tamacaz*.¹⁴⁸ 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 indique que el hombre se queda a la mitad de su capacidad, incompleto, al verse seriamente afectada su entidad anímica (*ol*), al presentarse la inconsciencia, cuando la esencia anímica del hombre se hace liviana o ligera, queda inanimada 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 *tancaz*.¹⁴⁹ La relación de este

¹⁴⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 697.

¹⁴⁶ *Diccionario de Autoridades*, II y III, pp. 64, 118, respectivamente.

¹⁴⁷ *Diccionario de Autoridades*, II, pp. 143, 196.

¹⁴⁸ Thompson, *Un comentario...*, pp. 123 y 144.

¹⁴⁹ *Tamr*: “Cosa grave (en composición) hacer hondura que el verbo con quien se compone importa y *kaaz*, impedimento o estorbo, dañar, empeorar una cosa, *ítem*. Quebrar o quebrantar palabra, ley o mandamiento o ayuno, concierto o cosas de virtud” (Ciudad Real, *Calepino maya...*, pp. 317, 702-703). La traducción del término *tankaaz* no es muy clara pero parece hablarnos de un mal grave por trasgredir las reglas. Recordemos que en *ol* se encuentra el juicio, la voluntad y la memoria y al igual que *ik*, participa para darle conciencia al hombre. Ciudad Real, *op. cit.*, p. 461

padecimiento con la pérdida temporal del ánimo, o quizá más bien parte de ella, se observa también en la frase del *Bocabulario de Mayatban: tamkaꝥ, u badꝥ tamcaꝥ u badꝥ booy*, su azote de *tamkaꝥ*, su azote de la sombra, traducida al español como “pasma de envaramiento”,¹⁵⁰ que incluye la suspensión o la pérdida del movimiento, quizá también del sentido,¹⁵¹ 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,¹⁵² 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,¹⁵³ 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 sustancia u objeto se hubiera introducido en su cuerpo, además de ser asociado con la oscuridad. Sin embargo, se consideraba que estos tipos de males, cercanamente ligados con los aires, 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,¹⁵⁴ pues en contraste con el *tancas*, al viento se le reconoce por causar temblores, inquietud y excitación, y las luces que se ven danzar frente a nuestros ojos¹⁵⁵ son identificadas en ocasiones como los propios aires malignos.

Tamacaꝥ es el nombre que recibe la Vía Láctea en el *Calepino de Motul* e igualmente hallamos la entrada *tamcaꝥchee*, “un árbol de la costa muy medici-

¹⁵⁰ *Bocabulario de...*, pp. 319 y 506.

¹⁵¹ Daño ocasionado, por ejemplo, por accidentes vasculares.

¹⁵² Enfermedad causada por deficiencia vitamínica que puede presentar trastornos digestivos, nerviosos e inflamación superficial de la piel, *Diccionario enciclopédico ilustrado*, II, p. 376.

¹⁵³ Informantes: Juan Miis en Chunchucmil, Yucatán y Flora K'u en Tankuché, Campeche, 1987.

¹⁵⁴ Redfield y Villa Rojas, pp. 166-167. Puede ser por desnutrición o baja presión, Dra. Aidé Bañuelos, com. pers.

¹⁵⁵ ¿Fosfenos? Por afectación de la presión sanguínea o migraña, por ejemplo.

nal 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.¹⁵⁶ En esta asociación, la abertura de la luminosa franja de estrellas, observada en algunas ocasiones y 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 esencia anímica 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 la habían atrapado durante el sueño le procuraban placeres, la engañaban, hasta que llegaba el momento en que la destruían.¹⁵⁷

Hemos mencionado con anterioridad que en el *Chilam Balam de Kana* 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 bokol u pixan ychil u uenel*).¹⁵⁸ 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 puede visitar el lugar de los muertos, de modo que es posible que un seguimiento incorrecto del mismo pudiera causar que el ánimo se quedara allá. Las almas también pueden salir del individuo en periodos de intensa excitación, como en el orgasmo o el susto, y los infantes son especialmente sensibles a “perder el alma”, a que parte de ella se disperse, porque ésta todavía no se acostumbra a su nuevo dueño, “no se ha fijado”,¹⁵⁹ 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.

¹⁵⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 697-698.

¹⁵⁷ Guiteras, p. 125.

¹⁵⁸ Bricker y Miram, p. 103.

¹⁵⁹ Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 38.

De la Serna señala que los nahuas en el siglo XVII invocaban a la Vía Láctea para aliviar la pérdida del ánimo. 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”,¹⁶⁰ pero no amplía la información para aclarar más el tema.¹⁶¹

En las catorce recetas que hablan de *tancas* en el *Ritual de los Bacabes* (tabla 2), siete refieren al de la Guacamaya (*Mo tancas*), aun 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” (*Ceb Tancas*), igualmente vinculado con el astro rey, así como el de la “Tarántula de Fuego” (*Chiuoob Kaak*), posiblemente relacionado con su desaparición en ciertas ocasiones, como veremos líneas adelante.

La guacamaya *Ara macao* tienen colores que coinciden con las direcciones cósmicas: amarillo, rojo, azul, negro y blanco; además, *Mo tancas* incluye fuego (*kaak*). 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, símbolo 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 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 [...]¹⁶²

¹⁶⁰ Serna, f. 328v. Acuña señala que *tamacaz* (Camino de Santiago) tiene similitud con la palabra náhuatl *tlamacazque* que Molina traduce como “ministros de Satanás que servían en los templos de los ídolos” (Ciudad Real, *Calepino maya...*, pp. 533). Podría ser que existieran sacerdotes para el culto de esta formación estelar asociada con las puertas del inframundo.

¹⁶¹ Tal vez la asociación Luna-Camino de Santiago en el Calepino de Motul se encuentra en otro nombre de la Vía Láctea: *Ab Poou.l.Tam caz* (*Ab Poo' Ú*). No se registra la traducción de *poo*, pero *ab poou*, también es el individuo “que tiene doce o trece años ya casadero” (Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 52.; *Bocabulario de...*, p. 53; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 670). Tal vez podría aludir 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.

¹⁶² El texto dice *sumk*, que podría hablar de *sum k'ak' mo* como señala Arzápalo, *perdigar, tostar*, pero también podría representar la sogá o maroma de la guacamaya, *sum* (Barrera Vásquez,

El nombre *Tancas* de la Guacamaya de Ardiente Rostro Solar (*Kinich Kakmo*)¹⁶³ señala el 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,¹⁶⁴ 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,¹⁶⁵ 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.¹⁶⁶

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,¹⁶⁷ y se le llama *Ca[n] Mo Ik Tamkaz*, “Araña del *Tamkaz* de 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*,¹⁶⁸ el color del centro del cosmos:

et al., *Diccionario...*, p. 743), como la carga del mal que trae el ave de acuerdo con una ilustración y el texto del Kaua sobre *Mo Tancas* que veremos a continuación y remite quizá a las 3 vueltas de la serpiente bajo un ave, quizá las tripas de guacamaya en el libro de conjuros, *El ritual de...*, p. 276.

¹⁶³ *El ritual de...*, p. 286.

¹⁶⁴ Lizana, pp. 62-63.

¹⁶⁵ *Oc*, significa pie, caminante. Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 582; *El ritual de...*, pp. 279, 284, 343.

¹⁶⁶ Thompson, *Un comentario...*, p. 124.

¹⁶⁷ 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 las posibilidades de la asociación 3-fuego.

¹⁶⁸ Tiene como color dominante el verde, rojo en el rostro y azul en la cola.

Ésta es la imagen de la Araña *Tamcaꝥ* de Guacamaya-Serpiente con Viento, que rocía a la persona, el *Tamcaꝥ* de la Guacamaya-Viento, *Tamcaꝥ* 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.¹⁶⁹



FIGURA 16. Representación de la enfermedad “Araña del *Tamcaꝥ* de Guacamaya-Serpiente con Viento”, (Bricker y Miram, p. 94. Cortesía del Middle American Research Institute).

Es en esta imagen donde podrían entrar en juego las Pléyades y Géminis.

Bricker y Miram proponen que la asociación de Cáncer con un pájaro en el *Chilam Balam de Kaua* puede tener explicación en el Códice Pérez, en el que al menos dos de las constelaciones precolombinas mayas se muestran como aves y una de ellas parece haber sido asociada con la constelación europea de Géminis. Lounsbury señaló en 1982 que el término “signo” es empleado tanto en maya como en español para las divisiones zodiacales de sus propios calendarios, más no para las constelaciones. Para el siglo xvi la constelación de Géminis, que antecede a Cáncer, se manifestaba ya principalmente en el periodo que hoy corresponde a Cáncer. Esto significa que a pesar de que se dice que el cangrejo caía el 12 de junio en el periodo colonial, la constelación a la que se estaba haciendo referencia era Géminis, no Cáncer, y es posible que el pájaro mostrado intentara representar la constelación maya de los

¹⁶⁹ “*Lay u uembail am ca’ mo yk tamcaꝥ lae, tsits mo ik tomcos, yax mo tamcas, ox ssum u cuch lae, am can yk u kaba, lay u uimbail cáncer lae, tu labca pis junio cu lubul yokol balcab loe’*. Am mo ik tamcas es para Bricker y Miram “obsidiana-serpiente-macaw-viento hechizo” y *ox ssum*, tres pilas. Bricker y Miram, p. 95; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 187, 198; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 743, 862.

gemelos que se encontraba en ese tiempo en el signo del cangrejo. Tal vez se pensaba que varias de las clases de males de guacamaya ocurrían bajo el signo del pájaro en la segunda mitad de junio. El Códice París también tiene dos representaciones de serpientes, una de ellas de cascabel, asociada con las Pléyades, misma constelación que se presenta junto a Géminis en el cielo. Por lo tanto la imagen de un ave sobre una serpiente puede tratar de representar las relaciones Géminis-Pléyades y el 12 de junio tal vez sería la fecha de transición entre Géminis y Cáncer en el sistema europeo, y entre las Pléyades y el guacamayo en el sistema maya, cuando *Mo Tancas* atacaría a los humanos.¹⁷⁰

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.¹⁷¹

Otra posibilidad con algunas variaciones a la propuesta de Bricker y Miram sería que la imagen de la “Araña del *Tamcaꜣ* 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.¹⁷² 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*) según Ciudad Real;¹⁷³ o quizá las tres luces de Orión. Aveni se-

¹⁷⁰ Bricker y Miram, p. 96.

¹⁷¹ Thompson, *Historia...*, p. 265.

¹⁷² 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*.

¹⁷³ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 2. Los caparazones de tortuga aparecen comúnmente con los atributos del dios N, deidad de la tierra, el trueno, la música y las montañas direccionales. Se ha pensado que las representaciones gráficas de la llamada “Resurrección del maíz” a partir de una grieta en la superficie de la tierra (la tortuga hendida) representa un campo húmedo y fecundo, pero parece posible que remita más bien a una tierra sedienta a punto de ser fertilizada por las lluvias, con el fin de la temporada de secas, tras el rompimiento de la misma por el trueno que libera al dios del maíz del inframundo. En el plato-códice de la resurrección (K1892) emerge el dios del maíz, acompañado de los héroes gemelos, uno posiblemente arrojando semillas y otro agua para el surgimiento del la deidad-maíz. Una tortuga surge de su caparazón, al igual que el dios del agua (Zender, pp. 9-11). Interpretaciones de la tortuga que

ñala al respecto que en el sur de Mesoamérica el segundo paso por el cenit el 12 o 13 de agosto indica lluvia acompañada de vientos (como el *tancas* que estamos analizando) y es recibida con importantes rituales.¹⁷⁴ Recordemos además que eran tres las luces que guiaban al inframundo a los hijos de Uno y Siete Hunahpú del *Popol Vuh*.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶ La fecha otorgada en el *Kana* 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),¹⁷⁷ cuando reaparecen las estrellas de Géminis, y el peligroso influjo del oscuro plano cósmico con ellas. Información

encajan con el inicio del periodo de fertilidad benéfica y maléfica que traen las lluvias representada en la imagen del Kaua, entonces, ¿podría la fisura de la tortuga hablar de una apertura cielo-tierra-inframundo con su fecundidad? En otra asociación de la tortuga con la Vía Láctea tenemos un comentario de Acuña quien señala que “la composición etimológica de *tamacax*, aun cuando no es transparente, podría referir a *Tam+acax*”, “tortuga de las profundidades”, e indica que en Cakchiquel, la Vía Láctea es llamada *Ru bey palama* “Camino de las galápagos o tortugas marinas” (Ciudad Real, *Calepino maya...*, pp. 533).

¹⁷⁴ Aveni, pp. 106.

¹⁷⁵ 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 con la propuesta de Tedlock.

¹⁷⁶ Algo menos probable es que, si la guacamaya-serpiente representa las Pléyades en el cenit nocturno, por la inclusión de las estrellas ésta señale 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, tomados en cuenta por los mexicas para las actividades agrícolas y el calendario ritual, y exactamente medio año después la constelación pasa el meridiano (nadir) a medianoche, en noviembre. Tedlock, “La dialéctica...”, pp. 182-183. Tema que retomaremos más adelante.

¹⁷⁷ El *Kana* tiene evidencias del uso del calendario gregoriano impuesto desde 1582 y aun del anterior europeo, el juliano (Bricker y Miram, p. 19). Esta sección parece no aplicar los días de adecuación de nuestro calendario actual, de modo que Cáncer caería también el 22 de junio.

que parece haber querido representar el escritor maya de manera gráfica en medio de los datos del zodiaco europeo. Recordemos que para los indígenas la 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.¹⁷⁸ 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.¹⁷⁹

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 trae humedad y rocía (*tzitzilab*) 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 *Kana*, 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” (*Ab 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.¹⁸⁰

Encontramos 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; 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

¹⁷⁸ Bricker y Miram, pp. 18, 22, 37.

¹⁷⁹ Sotelo, “Los dioses...”, p. 94.

¹⁸⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 188; *El ritual de...*, pp. 277, 282.

haberles indicado el inicio afortunado de una batalla representada en los murales del cuarto.¹⁸¹ Entre los numerosos datos que aportan los investigadores queremos resaltar para el tema que nos compete que, además de presentarse una hierofanía solar, una iluminación especial de los murales en los días en que la Vía Láctea se observa longitudinal respecto del 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”.¹⁸²

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 muestra la cruz como señal de acceso al inframundo con sus influjos positivos y negativos para los seres de la tierra.¹⁸³

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.¹⁸⁴

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 con una traducción al español que

¹⁸¹ Galindo y Ruiz, “*Bonampak...*”, 143, 147, 154-155.

¹⁸² Galindo y Ruiz, *op. cit.*, pp. 154, 156.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 154-155.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 151-153.

menciona cierta “araña ponzoñosa que pelea con las víboras y las mata”.¹⁸⁵ ¿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 con el planteamiento de Bricker, podría remitir al periodo de Géminis con los influjos descritos, en la que aparece un cangrejo con extremidades pilosas con apariencia de Tarántula,¹⁸⁶ pues en Mesoamérica fue común la simbolización de eclipses y conjunciones planetarias mediante animales que devoran a los astros, como dragones y hormigas.¹⁸⁷

En el *Ritual de los Bacabes* encontramos las palabras para combatir a la “Tarántula de Fuego” (*Chiuoob 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 Chiuoob*, “Tarántula de sangre”; *Kak Chiuoob*, “Tarántula de fuego”).¹⁸⁸ El conjuro podría rememorar 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,¹⁸⁹ en lo que parece haber sido una “marea

¹⁸⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 59.

¹⁸⁶ *Chilam Balam de Ixil*, f. 48r.

¹⁸⁷ El *Códice de Dresde* muestra un eclipse como un dragón que devora al sol colgando de las franjas de una constelación (Aveni, pp. 198). Sánchez de Aguilar, p. 122. Eclipse, “mordida de sol, mordida de luna” (*chi’bil k’in, ñ*); Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario maya*, pp. 93. Tal vez la tarántula, redonda, negra y con sus patas como rayos, haya sido la representación del “sol oscuro”, desaparecido.

¹⁸⁸ *El ritual de...*, p. 299.

¹⁸⁹ Previo a la diseminación de la fiebre amarilla los cronistas dijeron que abril a mayo fueron más secos que de costumbre, con grandes incendios. Humos que quizá fueron los que ocultaron al Sol. Ampliaremos sobre este periodo en “Las grandes epidemias”. Lopez Cogolludo, lib. XII, cap. XII, pp. 367-368, 377.

roja”.¹⁹⁰ 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, y de *Kolop u Uich Akab*, “El sol nocturno del rostro desollado”, adonde 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 [...]¹⁹¹

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,¹⁹² 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 thbanil 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” (*Dzaccal Mo*), quizá en otra conexión con el inframundo; al igual que con la Libélula-Guacamaya (*Tulix Mo*),¹⁹³ posiblemente de nuevo en una referencia estelar con el mundo de los descarnados, considerada la libélula como la representación de la estrella Betelgeuse de la Cruz del Sur, tal como lo piensan ahora los lacandones.¹⁹⁴ En el Yucatán actual se conoce un “viento libélula” que viene de la selva, de los lugares donde hay agua acumulada, y también un aire del papagayo (al parecer la guacamaya) que viene de lo

¹⁹⁰ A un evento similar podría referir *Kan Pet Kin* mencionado anteriormente. Se dice que se iba pudriendo el pescado cuando nació la maldad de la creación, “fue lo que se le introdujo”, y se encontraba involucrado *Xux Tancas* “Frenesí del avispero” (posiblemente Venus), con un “cielo turbulento, nubes turbulentas”, *El ritual de...*, pp. 301-312.

¹⁹¹ *El ritual de...*, pp. 290-301. La espuma de la descomposición de peces también podría asociarse con la saliva de un epiléptico (*tancaz*). ¿Es posible que en este conjuro la tarántula sea el símbolo de la desaparición solar?

¹⁹² Aveni, pp. 50-51.

¹⁹³ *El ritual de...*, p. 385.

¹⁹⁴ Aveni, p. 51.

alto del cielo, golpea a las personas y las hiere para regresar al cielo, “muy lejos...”, además reconocen por separado al viento *Tankas* como un espíritu-viento que causa entumecimiento en partes del cuerpo.¹⁹⁵

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 (también pueden ser espinas),¹⁹⁶ que tal vez podría llevarnos a otro periodo de riesgo por la apertura de las puertas del *Metnal* ante el inicio de frentes fríos.

La segunda desaparición de las Pléyades durante su conjunción con el Sol puede darse aproximadamente entre el 7 y el 25 de noviembre en la noche en el cielo del este,¹⁹⁷ cuando reina (finales de octubre-noviembre). El mes en el que se lleva a cabo la celebración de la llegada de los muertos a la tierra ¿Por haber sido concebido originalmente como otro periodo de apertura de portales del inframundo a la tierra por las posiciones astrales?

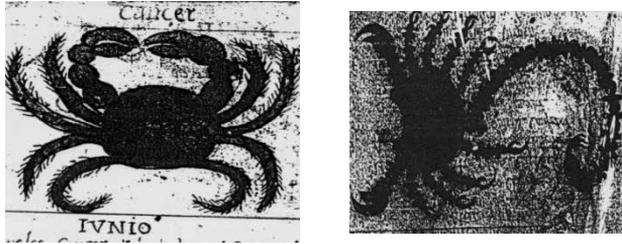


FIGURA 17. Representación de junio como cangrejo-tarántula y octubre como cangrejo-escorpión, quizá como anuncio de periodos de riesgo de males (Imágenes del *Chilam Balam de Ixil*, f. 27, 29).

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.¹⁹⁸ Algunas personas se-

¹⁹⁵ Love, 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.

¹⁹⁶ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 29, 30.

¹⁹⁷ Aveni, pp. 128-129, 132.

¹⁹⁸ Redfield y Villa Rojas, *op. cit.*, p. 169.

ñalan que es como un pájaro que les roba el aliento vital y vuela boca arriba,¹⁹⁹ 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 implicaban la desaparición y la reaparición de ciertos astros, así como sus posiciones cenitales, para los humanos, por significar aperturas de las puertas del inframundo. Combinaciones que comunicaban al plano de los hombres periódicamente 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 Tierra.



FIGURA 18. Escorpión con una escolopendra (*ch'apat*), quizá como símbolo del inframundo y advertencia de peligros en octubre, por los vientos fríos. (Bricker y Miram, p. 219. Cortesía del Middle American Research Institute).

Es posible que el peligro de los amaneceres, mediodías y atardeceres estuviera relacionado también con portales de la tierra hacia otros planos cósmicos. Para un sacerdote maya actual de Yalkobá, por ejemplo, el “huevo de la gloria” (*u hol gloria*), la puerta celeste, o punto central de los cielos diurno, a las 12 del día, y nocturno a las 12 de la noche, 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

¹⁹⁹ M. H. Ruz, com. pers.

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.²⁰⁰

Accesos que parecen haberse incrementado en ciertas épocas del año, como durante las de calor intenso y lluvias en parte de la primavera y el verano.

INFLUENCIA DE LOS ASTROS DE ACUERDO CON LAS CONSTELACIONES Y LAS 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 todopoderoso.

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 serían padecidos los males, la manera en que morirían esas personas y su 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”.²⁰¹

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”. Augurio que contrasta con el de 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”.²⁰²

²⁰⁰ Sosa, “Las cuatro esquinas...”, pp. 196-199. Volveremos a abordar este tema más adelante.

²⁰¹ Nah y Nah, p. 19.

²⁰² Pérez, *Códice...*, pp. 13, 39.

Es decir, de acuerdo con esta sección del libro, las enfermedades podían reflejarse como la consecuencia de un mal comportamiento incrementado en aquellas personas cuya tendencia a cometer faltas estaba determinada por 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 y viceversa: un buen augurio podía ser anulado por una conducta que no siguiera las direcciones establecidas.²⁰³

En la tabla 2 del capítulo I se muestran enfermedades pronosticadas para las personas nacidas bajo cada constelación, mezcladas con augurios que afectaban a cada uno de los seres de la tierra al caer del cielo el daño (*lubuc u lobol yab y okol uinic*).²⁰⁴ 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 de enero eran tiempos de luna completa,²⁰⁵ con lo que quizá se busque advertir de la influencia durante su correspondiente periodo de luna llena, sin que reulte claro si ella era benigna o maligna.

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. En febrero con Piscis, gobernante de la piel, se decía que podría enfermarse el hombre bajo su influjo “por su mal estado de ánimo”.²⁰⁶

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

²⁰³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 163, 164.

²⁰⁴ Bricker y Miram, pp. 162, 164 y 169. Ver también tablas del capítulo V.

²⁰⁵ Pérez, *Códice...*, p. 16.

²⁰⁶ Pérez, *op. cit.*, pp. 7, 15, 35.

hasta esos tiempos. De acuerdo con el *Chilam Balam de Tekax*, los siete astros o siete señales del cielo ocasionaban enfermedades a partir de que se despertaba el hombre bajo los días de la semana²⁰⁷ (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.²⁰⁸ El *Kana*, 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 (*pavotꝥ pax caltal, sat olal*),²⁰⁹ posiblemente *marearse*, 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, entre 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.²¹⁰ Las ideas de padecimientos causados por los vientos abundan en muchas culturas de América, como en el resto del mundo con ciertas variaciones, y al igual que los *tancas* sobresalen en nuestra documentación colonial (tablas 1 a 3).

Entre los mayas actuales los aires son causa frecuente de diversas enfermedades, principalmente los personificados como maléficos que pueden acarrear hasta la muerte del ser humano. Por eso deben ser evitados y es común llamar

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 22.

²⁰⁸ Pérez, *Códice...*, pp. 85-87.

²⁰⁹ Bricker y Miram, p. 248.

²¹⁰ Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario...*, p. 266.

a la adquisición de este tipo de padecimientos “cargar el mal aire” (*cuch yikeal*). 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 o amarilla, o de abajo, del pozo, el cenote, el mar, las cuevas, el monte o la calle;²¹¹ sin embargo, 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 aquél 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. Los aires tienen un carácter múltiple por ser entidades vivas y pueden ser enviados por seres humanos de manera voluntaria o involuntaria para dañar a la víctima escogida.²¹²

Hemos mencionado algunas de las características atribuidas por fuentes coloniales y actuales a los vientos, además de la relación de ellos con algunos *tancas*; unos provienen de la selva, otros de las estrellas y uno más pareciera corresponder al espíritu de un muerto.²¹³ También se considera muy dañino el viento que corre en los caminos en espirales (*Moxon ik*) y se dice que algunos vientos pueden ser anteceditos por los colores de los puntos cardinales de donde provienen. Los niños son fácilmente atacados porque no se pueden quitar de su paso y también son blancos las personas que acaban de hacer ejercicio o tener relaciones sexuales, momentos en los que el cuerpo está caliente, mojado²¹⁴ y con cierta debilidad que los hace propensos al ataque de los vientos; posiblemente porque éstos son atraídos por el calor y el agua de los hombre. Además, en las postrimerías del acto sexual, es posible que se externe el ánima.

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 (*bul*), enfrían y azotan (*batz*) al humano,

²¹¹ Zolla y Mellado, “Los mayas” en *La medicina tradicional... II*, pp. 406-407.

²¹² García, H., *et al.*, p. 87.

²¹³ Love, p. 13.

²¹⁴ Redfield y Villa Rojas, pp. 164, 169.

por ejemplo, en la gripa.²¹⁵ Se pegan (*tzayal*), se dañan, se introducen por el ano (*ocol ik̄ ī*) “para aventarse uno entrándole el viento en las tripas”; azotan el interior hueco del cuerpo (*hatz boh ik̄*), además de golpear en la barriga (*pom*),²¹⁶ 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 Putaño”, mientras que *Chakal Ik̄*, “Viento Huracanado Rojo”, causa gusanos en los dientes (caries). El que provoca tumor en las ingles,²¹⁷ sin nombre, se considera “pecaminoso hasta el grado del agotamiento”, quizá porque se introducía por todos los orificios del cuerpo para sembrarle la enfermedad, 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 privan de la esencia anímica (*ol*) y del anhélito (*ik̄*) a la víctima y, como los *tancas*, ocasionaban pérdida del conocimiento, incoherencia e insensibilidad, además de que podían llegar a ser fatales (*hidzil ik̄*, *zac cimil [l.]*, *za[a]tal ol*).²¹⁸ Por eso se dice en el *Ritual* que uno de los indicios de los vientos causantes de enfermedades es que la persona “hable disparatadamente, se disponga a correr [eso significa que] fue atacado por un mal viento”.²¹⁹

En el *Kana* hay una receta para aliviar la caída precipitada, el encuentro con el aire, viento que viene antes del aguacero o Anhélito del Agua (*u lubul nac 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 Yk̄*) 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 aún en el verano. Momentos en los que parecen abrirse puertas del inframundo hacia la tierra y pueden salir vientos capaces de enfermar a los hombres. Al respecto, mayas actuales de Yuca-

²¹⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 288, 326-327.

²¹⁶ *Bocabulario de...*, pp. 131, 133, 236, 506, 570.

²¹⁷ Incordio, *Diccionario de Autoridades*, II, p. 106. ¿Bubas por sífilis?

²¹⁸ “Puede llevar al Parosismo” o “paroxismo que la muerte carga, oscurecimiento de la vista”, *Diccionario de Autoridades*, III, p. 133; *Bocabulario de...*, p. 504. Quizá un accidente vascular, síncope, detención momentánea del corazón, infección de meninges, entre otros, Dra. Aidé Bañuelos, com. pers.

²¹⁹ *El ritual de...*, pp. 279, 290, 313, 374, 389, 392, 407, 408, 429.

tán identifican también un maligno “aire de las doce del día”.²²⁰ El “mal del ánimo reprimida”, encubierta (*muk olal*), por su parte, también registrado 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 (*Ikal*). Debajo de su garganta se corta (*kom bomcil*), 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.²²¹

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 retrete²²² con el calzado de tela, el cinturón metálico y el sombrero para el rito: Aquí es donde se te ultrajó”.²²³ Es decir, la desnudez a la intemperie vulneró a la víctima y facilitó la introducción del viento a su cuerpo, el cual no le permite evacuar. Misma vestimenta de una entidad anímica de ese periodo descrita por tzeltales actuales²²⁴ de la cual se piensa que llega aún a la tierra a hacerles daño, después de tantas centurias, como muestra del impacto negativo que sembraron varios religiosos entre los indígenas.

²²⁰ Zolla y Mellado, *op. cit.*, p. 406.

²²¹ Bricker y Miram, pp. 335, 373, 382; Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario...*, p. 977. Hay una versión similar en el *Chilam Balam de Nab* para combatir *X-Ca muk olal* con terapéuticas distintas, Gubler y Bolles, pp. 214-215.

²²² En referencia a un apartado al exterior de la casa o a la construcción.

²²³ *El ritual de...*, pp. 374, 408-409.

²²⁴ Los tzeltales de Cancuc consideran tres tipos de almas. El *ch'ulel*, explicado en el capítulo anterior, una sombra humana que brinda el temperamento del individuo, y al morir pasa generalmente a la profundidad de la tierra; el segundo es el “ave del corazón” de la cual el cuerpo puede prescindir sólo por 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 mínimo un *lab* y máximo trece (los humanos más poderosos). Los *lab* pueden tener formas de animales, meteoros, sacerdotes, escritores, diseminados en el mundo y duplicados en el corazón. Los personificados y ciertas aves son causantes de enfermedades. Pueden secuestrar los *ch'ulel* de sus víctimas o hurtar su “ave del corazón”. Para mayores datos de estos complejos conceptos consultar Pitarch, *op. cit.*, pp. 63-65, 80-82.

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:

¿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.²²⁵

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,²²⁶ los que pueden transportarse a todos los planos del cosmos a través de la ceiba cósmica,²²⁷ particularmente en ciertos periodos, y llegar a la Tierra a partir del cielo. Así, de acuerdo con 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.²²⁸ 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;²²⁹ así como también se les menciona en el *Ritual de los Bacabes*.

²²⁵ *El ritual de...*, pp. 412-414.

²²⁶ *Ik* el anhélito, “resuello, aliento y soplo que uno echa por la boca, espíritu, vida y aliento, aire o viento”. Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 384.

²²⁷ *El ritual de...*, p. 314.

²²⁸ Un 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, J., “Las cuatro esquinas...”, p. 199.

²²⁹ AGN, Inquisición, 1164, Yucatán, 1722-1724, “Proceso contra Joseph Zavala mulato curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan” [Hecelchacán, Campeche], México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.

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 *Kana*, pues se dice que “en los tiempos de Géminis cae el pasmo, el viento blanco (*lic u lubul pasmal, sac ik*).²³⁰ Un 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. Lapsos 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.

El *Kana* menciona 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 Moxón 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*)²³¹ y su 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.²³² 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.²³³ A lo anterior parece referirse la frase del *Bocabulario de maya than* “*koch mix beil*”, que puede traducirse aproximadamente como “carga que se adquiere en los caminos [que se mete al cuerpo] al pasar, al barrerlos con

²³⁰ Bricker y Miram, p. 204. *Sak Ik*, viento fresco, suave, del este; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 712.

²³¹ Bricker y Miram, pp. 159, 163, 465. La relación que se otorga posiblemente se debe a la característica erección del miembro de las personas picadas por un escorpión.

²³² López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 300.

²³³ Redfield y Villa Rojas, p. 169.

nuestra persona”, “pertenencia que le cae a uno de limpiar los caminos”.²³⁴ Vientos de los senderos como los llamados en el *Ritual de los Bacabes: Ikal ch’ab*, “Creador”, *Ikal Xol*, “Putañero” e *Ikal Ual*, “Retozón”.²³⁵

El *Chilam Balam de Kana* 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 de los 12 vientos de la rueda de sólo menciona los que van del Norte al Este y del Sur al Sureste. Faltan los provenientes del Oeste, lo cual según Bricker y Miram, puede ser un error de transcripción, pero 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 sobresalientes de la región y después del esquema de vientos señala en español el amanuense que “son los vientos y las nubes²³⁶ del universo”.



FIGURA 19. Vientos y nubes.
(Bricker y Miram, p. 259, cortesía del Middle American Research Institute).

²³⁴ *Bocabulario de...*, p. 517.

²³⁵ *El ritual de...*, p. 279.

²³⁶ Bricker y Miram, p. 259. Los alisios soplan de Norte a Sur y de NE a SO en marzo y septiembre. Son dominantes los orientales y oscilan de NE a SE. Duch y Antochiw, *Yucatán*

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 ocasiones bajan y se esparcen por la Tierra. Pueden llegar a través de la neblina o el rocío y traen consigo frío al hombre, con padecimientos de la piel, entre otros, sobre todo al amanecer:

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.²³⁷

En el *Kana* 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).²³⁸ La ilustración quizá manifiesta la unión del cielo-tierra-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 con el 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 myal yan t u Esta blanca nube de la capa del cielo
nak can lae. que se encuentra en el horizonte.

en el tiempo, VI, p. 101.

²³⁷ Pérez, *Códice...*, pp. 59-61.

²³⁸ Bricker y Miram, p. 98.

²³⁹ *Ab chi'bal*, el que muerde o pica. También podría hablar de *ch'ibal*, casta, linaje patrilineal (Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 92, 133-134; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 20, 262; *Bocabulario de...*, 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.

<i>Ti yan ab chibalob.</i> ⁶⁰¹	Allá está “el del dolor escociente”.
<i>Bai u cab cane.</i>	Esa es su propiedad, su naturaleza.
<i>Ab chibal canob</i>	“El del dolor escociente” que muerde.
<i>Ba ix ma ab chibal caan xani</i>	Aun sin “el del dolor mordiente”
<i>yan uai y okol cabil lae</i>	del cielo también es su propiedad [el que existan] compartimientos encima de la tierra [en el cielo...] muy malos y “fríos”.
<i>Y u hach lobil sisob</i>	Frías son sus casas en el cielo.
<i>Celob bilaob ti can ti cuch’a</i>	¡Ay! el cobro [¿goteo?] del dolor por todos lados.
<i>kinam tu lacal</i>	Veis aquí el descenso del mal en los hombres.
<i>He tu lubul u yabil ti uine</i>	No es pequeña su cura.
<i>Hach ma chan dzaci</i>	En cada puesta del sol [se presenta] el asimiento del hombre [del mal...]
<i>Amal y ocol kin</i>	Existe una bolsa de “frío” en cada atardecer [...]
<i>U chucsabti hilnic [...]</i>	Por ello se pega la lepra y la sarna de acuerdo con el Bacab del “frío” [...]
[...] <i>Ca yantal ton sis amal</i>	[...]
<i>yocol kin [...]</i>	Se siente al amanecer.
[...] <i>Lai licil u tsayal hanai y</i>	
<i>sook bai bacab sise [...]</i>	
[...] <i>Bai t ny abal caab lic ix u</i>	Así pasa con el descenso de la neblina, del rocío, del sereno, que son fuertes, graves [...].
<i>lubul chac yeeb chac onob can</i>	
<i>Sis u cuch lae lai... saac kzyuch</i>	Fría es la carga de este... blanco apartado [...] ⁶⁰³
<i>lae [...]</i> ⁶⁰²	

En el análisis de varios de los textos en maya se observa esta preocupación constante y permanente 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

²⁴⁰ Bricker y Miram, pp. 97 y 99.

²⁴¹ Interpretación al español con algunas adaptaciones de la traducción proporcionada por Bricker y Miram.

(*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 humanos y se pensaba que daban origen a “la maldad de la creación, a la maldad de la noche”.²⁴² 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*).

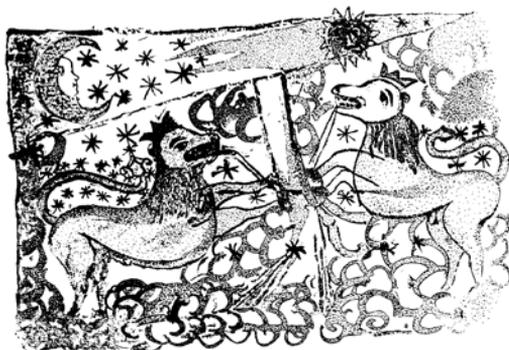


FIGURA 20. Representación de Leo y su influencia. Posiblemente los leones tocan el árbol del centro cósmico por el que acceden a la tierra seres fríos causantes de enfermedades, (Bricker y Miram, p. 94. Cortesía del Middle American Research Institute).

Los nahuas antiguos creían que la “sombra”, o entidad anímica (*teyolia*), podía perderse al ser asustados por entes fríos que buscaban alimentarse de ella, al parecer al exteriorizarse con el espanto. Seres de bosques, manantiales y cuevas, ávidos por devorar la energía de los hombres.²⁴³

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 entes malignos, aunque no hay información al respecto. El sobresalto se encuentra en los vocabularios coloniales como *kilcab ceel*, “cosa

²⁴² *El ritual de...*, p. 308.

²⁴³ López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 165, 206, 228, 247-248.

calurosa que suda espanto que causa frío”, *salal*, y *booy*, sombra, “pasma”, de la cual hemos hablado varias veces;²⁴⁴ así como en *ha<a>kal ol*, “turbarse de miedo, asombro o espanto”,²⁴⁵ 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,²⁴⁶ porque ellos son más débiles para resistirlo.

También la conclusión del año parece haber facilitado la disminución del “calor” vital en los 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]”. El año nuevo, según Landa, era el 16 de julio,²⁴⁷ que correspondería al 26 del mismo, con los diez días de adecuación del calendario gregoriano actual. 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? Este lapso se encontraría bajo el influjo de la constelación europea de Leo, cuando, como recordaremos, a mediodía los rayos solares se proyectan verticalmente desde el cenit;²⁴⁸ es decir, no hay sombra que ratifique la presencia anímica. Quizá por esa razón es el énfasis del texto del *Kana* con una ilustración que nos habla de los severos peligros de los amaneceres y crepúsculos, principalmente en esos días sin nombre del verano,²⁴⁹ sin protección o regulación de las deidades, cuando tal vez se encontraban

²⁴⁴ *Salal*, espanto, tal vez hablar del aligeramiento del ánimo causado por el susto que permite el escape del cuerpo. Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 160, 295; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 173, 715.

²⁴⁵ Ciudad Real, *Calepino maya*, p. 239.

²⁴⁶ Hasta hace treinta años el susto coincidía con parasitosis múltiples y severas. Ahora ha cambiado a tuberculosis pulmonar en adultos jóvenes. Viesca, “Las enfermedades en Mesoamérica”, p. 39.

²⁴⁷ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 88-89. Los nahuas que debían mantener 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.

²⁴⁸ Galindo, “La astronomía en...”, pp. 69-71.

²⁴⁹ Pérez, *Códice...*, p. 156. Es decir, que no se encontraban bajo el mando, el orden de alguna deidad.

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 *Pooph*, 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”.²⁵⁰ 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.²⁵¹

Al terminar los días aciagos, una persona denominada *ab toké*, prendía el fuego del año nuevo,²⁵² con las ofrendas y los rituales 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 sacerdotes, quienes emitían un exceso de “calor” de manera involuntaria y afectaban la salud de individuos débiles que se encontraran cerca de ellos en su fase negativa (*kinam*).²⁵³ Así encontramos males “fríos” y “calientes”, que incluían los términos *ꠄizꠄ* y *ꠄuc*: frío y blanco y *chacán* 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 indican la temperatura de los mismos.²⁵⁴ 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

²⁵⁰ Pérez, *op. cit.*, p. 91.

²⁵¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, 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, para mantener el calor de un fuego solar en extinción en esos días. Tizne que además es derivado del fuego.

²⁵² Nah y Nah, p. 19; Pérez, *Códice...*, p. 29.

²⁵³ Ver capítulo anterior.

²⁵⁴ López Austin, *op. cit.* pp. 304-305.

xviii como en *kaak*, “fuego”, que recordaremos es incluido en varias enfermedades, algunas de ellas males graves de la piel, como *uech kaak*, sarna o granos 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 *ziꞥ*, que nos habla de frío o fresco no evidentes a los sentidos, como se observa en sus derivados: *ziꞥkab*, “parálisis”, “adormecimiento” e “hinchazón” y *ziꞥthanen*, que significa aproximadamente “fuerza o poder fríos”, además de *zac*, blanco, que nos señala algo imperfecto, y parece referirse a lo frío por los ejemplos en los que se incluye. Entre ellos se encuentran *zackuxnak*, “panza blanca que duele”, descrita como “diarrea fría”; *ꞥꞥꞥ zacꞥan*, “caperuza blanca”, asociado con hinchazón, 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,²⁵⁵ 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 mencionan secciones del cuerpo 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”.

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.²⁵⁶

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 esta relación a través de las palabras en maya. Por ejemplo, *thun*, “venda” o “trenzadera”, se describe en castellano como diarrea ocasionada por frialdad con pujos, al igual que *kulim can*, “chinche recia”, “una especie de enfermedad como fuego”, sin mayores especificaciones,²⁵⁷

²⁵⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 28, 115, 151-152, 154-155, 169-170, 224, 250, 402, 424-425, 667, 756.

²⁵⁶ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 32.

²⁵⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 437, 740.

no se puede descartar que estas definiciones sean aportaciones de la cultura médica humoral de los escritores ibéricos.

Los españoles tenían el concepto de males “fríos” y “calientes” basado en la teoría de los humores, bajo el 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”.²⁵⁸ 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.²⁵⁹ 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, una idea herética para un cristiano. Además, para los indígenas no había una correspondencia total con la idea de las enfermedades “frías” o “calientes” con la 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 definen padecimientos causados por los propios seres humanos, por los hechiceros (*ah pul yaab*). “Podían ser enviados a hombres, a mujeres y a niños, al arrojarles males y enfermedades mortales con juegos de manos (*pul yaab, pul cimil*), al pegárselas (*takyal*)”.²⁶⁰ Arrojan encantamientos para 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*) o enflaquecimiento (*nach' bac*), y se enviaban aires que podían matar (*cimil ik*). Es decir, ciertos hombres tenían poderes fuera de lo común que les permitían alterar el orden del cosmos y dirigir un elemento

²⁵⁸ López de Hinojosos, *Suma y recopilación de cirugía...*, p. 96.

²⁵⁹ García, L., “Galeno”, pp. 94, 235-236, 252.

²⁶⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 41, 272, 359, 655, 657.

o ser de cualquier plano del mismo, en este caso, un viento maligno, para que atacara a la persona que él deseara, posiblemente al pactar con las divinidades correspondientes. A los pequeños les podían arrojar calenturas (*pul chacaniil*), algo para que no mamaran la leche de sus madres (*pul ch'ubchii*) o que los hiciera gritar (*auatmo*). A las mujeres se decía que les arrojaban un padecimiento (difícil de identificar, quizá hemorragias) *pul xankiik*, traducido por el Ciudad Real como “hechicero que echa sangre a las mujeres”,²⁶¹ también había quien lanzaba achaques al “sopla[r] el mal” (*ab hopsab yab*), a quien llamaban “el ocasionador (de dolor)”, por ejemplo, al pie de su víctima (*ab hopsab ok yail*).²⁶²

El *Bocabulario de maya than* registra en español el concepto de “ojo” al traducir el término *pedꞥ ol* como “echar el ojo así a alguna cosa para llevársela”,²⁶³ que refiere en maya a un hechizo en el que el enemigo pretende atrapar el ánimo de una persona para que no pueda regresar a su cuerpo. El obispo de Chiapa mencionaba en el siglo XVIII las quejas frecuentes de los indígenas por creer que sus ánimas habían sido encadenadas por naguales, personajes capaces de transformarse en animales, cosas o elementos atmosféricos. Así decía:

Permite Dios para vuestro castigo que de los mismos naguales os vengán 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.²⁶⁴

Ciudad Real también vincula el “arrojo de males” o *pulyaab* con el “ojo” al traducirlo como “hechizar o aojar en general, dar hechizos arrojados y atosigar o emponzoñar con hechizos, y el tal hechizo”; así como *pul chacabuil*, “manera de aojo con el que arrojan calenturas a los niños”.²⁶⁵

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

²⁶¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 40-41, 423, 566, 654, 657, 674, 772.

²⁶² *Motul II, Diccionario de San Francisco*, Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 2, 5, 232.

²⁶³ *Bocabulario de...*, p. 289.

²⁶⁴ Núñez de la Vega, p. 758.

²⁶⁵ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 656.

“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, 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, dolor de cabeza en el parto e inflamaciones.²⁶⁶ Es igualmente característico que al que lo padece se le ponga un ojo más pequeño o se le hundan, además de presentar tristeza, sudoración pegajosa, inapetencia, sueño, debilidad, mucha sed y palidez.²⁶⁷

En la península de Yucatán se piensa que la gente atractiva o graciosa también puede ser propensa a padecer “ojo” (*ojoj*) de diferentes tipos, llamados de acuerdo con su origen “ojo de hombre, borracho, embarazada, de animal”, y hasta puede ser asociado con otros agentes etiológicos como los “malos aires”, por ejemplo el “ojo de viento de agua”. 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 dioses principales. Tal vez este tránsito ocurre, 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”.²⁶⁸

²⁶⁶ Para mayores datos consultar: López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 296-297.

²⁶⁷ Zolla y Mellado, *op. cit.*, pp. 406, 411-415.

²⁶⁸ Cardaña, *La medicina nativa yucateca*, pp. 74, 80-83, 87. Ver también en el siguiente capítulo al respecto de los remedios cósmico-celestes y los horarios y días para medicar.

El *Chilam Balam de Kana*, 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 hablan de este tipo de males arrojadizos.²⁶⁹

El hermano Ramírez, en su *Ramillete de Flores de la Medicina*, menciona algunos padecimientos provocados por los humanos “que los indios llaman *tancubl*” (posiblemente “carga en el pecho, profunda”), 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”.²⁷⁰

En 1627, en Mérida, una mujer española arrepentida, Catalina Rodríguez, se confesó culpable ante la Inquisición de ejercer “magia amorosa” sobre su esposo por “engañador” para “amarrarlo”, para que no tuviera más erecciones. Unas mujeres mayas le dieron “una hierba”, 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; además de darle a su víctima la planta puyomate en el chocolate.²⁷¹

REGISTROS DE PADECIMIENTOS DESDE EL PERIODO PREHISPÁNICO Y SU RELACIÓN CON LA DIETA MAYA

En el desarrollo de las enfermedades del ser humano son fundamentales el tipo de nutrición, los hábitos culturales, el tipo de trabajo, la higiene y la predisposición genética, así como el ambiente.²⁷²

Los datos paleopatológicos e históricos prehispánicos y coloniales disponibles no permiten establecer con seguridad si los mayas tuvieron, en general,

²⁶⁹ Ossado, *El libro del judío*, 1983, pp. 9, 30; *Medicina doméstica*, 1992, pp. 571, 593, 600; *El libro del...*, 1971, pp. 19, 24, 102.

²⁷⁰ Ramírez, *Ramillete de Flores...*, pp. 26-27. Podrían ser mucosas inflamadas por infecciones virales o bacterianas, Dra. Aidé Bañuelos, com. pers.

²⁷¹ 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.

²⁷² Márquez y Ángel, “Height Among Prehispanic Maya of the Yucatan Peninsula: A Reconsideration”, en Whittington y Reed, p. 51.

una alimentación balanceada.²⁷³ Algunos investigadores indican que al parecer 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.²⁷⁴

Análisis en restos mayas de varios centros de importancia, igualmente del periodo Clásico, nos permiten reconocer en la élite una mejor calidad de vida que en 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 osamentas²⁷⁵ 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. Éstos indicadores de un régimen alimenticio variado y con menores cantidades de carbohidratos que el común podrían ser resultado de una dieta equilibrada con 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 gran número de dientes en vida por escasa higiene bucal, abscesos y retracción alveolar, ésta última por inflamación crónica de encías.²⁷⁶

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

²⁷³ J. Somolinos, "Generalidades de la medicina prehispánica entre los mayas", en Aguirre, y Moreno, I, p. 294.

²⁷⁴ También causada por cirrosis hepática o insuficiencia cardiaca. Viesca, "Las enfermedades...", p. 41.

²⁷⁵ "Como la criba orbitalia, la espongiohiperostosis, la hipoplasia del esmalte y las reacciones inflamatorias en los huesos largos", Tiesler y Cucina, pp. 42-47.

²⁷⁶ Los carbohidratos actúan en el esmalte de los dientes. Entre 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, *Idem*.

en este periodo de gran desarrollo podrían haber sido consecuencia de una inequitativa distribución de alimentos en una sociedad tan compleja, con 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 proteínas del mar a la vez que a los productos de la milpa.²⁷⁷

Acerca de la alimentación entre los mayas yucatecos coloniales, cuya base podría haber sido la misma que en los periodos prehispánicos mencionados, Landa nos cuenta que ésta giraba alrededor del maíz —preparado previamente con agua con cal—, diversos tipos de frijoles, calabazas y chile. Además de miel y cacao, jicamas, camotes, yucas, chaya y una gran variedad de frutos silvestres, 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. Platillos a los que incorporaron elementos traídos por los españoles, como plátanos, melones, gallinas, palomas y puercos.²⁷⁸ Desafortunadamente el fraile no presenta las diferencias en la alimentación de acuerdo con 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.²⁷⁹

La caza y la pesca tenían una importante connotación religiosa y una parte de lo obtenido debía ofrendarse a las deidades. Así, posiblemente acostumbraban consumir la carne no todos los días, y principalmente en celebraciones, como señala Cogolludo, mientras que su dieta cotidiana giraba básicamente

²⁷⁷ Márquez y Ángel, *op. cit.*, pp. 60-61.

²⁷⁸ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 36-37, 125, 128-137.

²⁷⁹ López Cogolludo, lib. IV, caps. II y V, pp. 321, 339.

alrededor de los productos de la milpa.²⁸⁰ Además, debe considerarse que la carne y los huevos fueron reservados como tributo para los españoles, quienes gustaban mucho de ellos.²⁸¹

Algunos investigadores afirman que el consumo de maíz, frijol, chile y vegetales²⁸² 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, a pesar de que ésta puede ser deficiente en la niñez temprana, cuando no se digieren fácilmente frijol y chile, y en el embarazo, cuando las necesidades de nutrientes aumentan.²⁸³

Los estudios en restos humanos brindan también información sobre el promedio de vida en Mesoamérica, que a la llegada de los españoles era aproximadamente de 37 años, una expectativa semejante a la de los europeos en aquellos tiempos.²⁸⁴ Landa aseguraba que los mayas eran muy fuertes en general, y lo atribuía al amamantamiento materno hasta los tres o cuatro años. Agregó que la gente vivía muchos más y que hasta encontró un hombre de 140 años.²⁸⁵

²⁸⁰ Los recetarios de comida maya abundan en platillos vegetarianos, con algunos ejemplos de incorporación de carnes. Podemos citar: *Gastronomía maya* y en el *Recetario Gastronómico (cocina indígena)* editados por Culturas Populares y el Centro Coordinador de Desarrollo Indígena de Maxcanú, correspondientemente.

²⁸¹ Aguirre Beltrán, *Programas de salud en la situación intercultural*, pp. 90 -91.

²⁸² Al agregar calcio al maíz, además de otorgar este elemento, se libera la niacina, 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 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 dan vitamina A y C entre otros (Carrillo, *La cocina del tomate, frijol y calabaza*, p. 30.) El chile contiene gran cantidad de vitamina C en fresco, provitamina A y pequeñas cantidades de E, P, B1-B3 (Long, Álvarez y Camarena, *El placer del chile*, p. 25). La chaya tiene altos contenidos de vitamina A, C, calcio, fósforo y hierro (Duch y Antochiw, *Yucatán en...*, II, p. 211). La semilla de ramón supera las proteínas del maíz y yuca, según Puleston. Fue básica en el Clásico, principalmente en carestías. Otorga más vitamina C y hierro que el maíz. Duhin, p. 155.

²⁸³ Aguirre Beltrán, *Programas...*, pp. 90-91.

²⁸⁴ Ortiz de Montellano, p. 33

²⁸⁵ Landa, *Relación de...*, 1986, pp. 4, 54.

En los textos abordados en este estudio se indican varios signos que podrían caer, 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 indispensables para cumplir con su desarrollo y labores, y que en algunas ocasiones presentaran problemas vinculados con una dieta inadecuada. Caso aparte merece la mortalidad infantil, que se calcula que en Mesoamérica prehispánica estaba cercana al treinta por ciento antes de llegar a los cuatro años, incluso hoy en día en las comunidades indígenas los niños pequeños son presa fácil 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 raciones moderadas de carne para los mayas, y considerables cantidades para los europeos. Consumo mayor que debe haberles acarreado a los segundos enfermedades vinculadas con la ingestión excesiva 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 colonial, y sí hay noticias de ella a partir del siglo XVI, con sus remedios para combatirla²⁸⁶ (*dʒe-dʒchiibal*, *chibal oc*, *ppoppox nobol*, *ix humpedzʒkin*), como indicador de un nuevo padecimiento más ligado a los europeos.²⁸⁷

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, las cuales fueron, en orden de importancia, digestivas, cutáneas, respi-

²⁸⁶ Viesca, "Las enfermedades...", pp. 39-40.

²⁸⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 390, 667; *Bocabulario de...*, pp. 668-669; Ossado, *Medicina...*, 1992, p. 593; 1979, p. 16; *Motul II, Diccionario de San Francisco*; Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario...*, pp. 2, 5, 232; *Libro de medicinas...*, p. 38; Pérez, *Códice...*, p. 43; Ramírez, p. 58.

ratorias, genito-urinarias, odontológicas, oseomusculares y oculares. Merece atención aparte, por su constante señalamiento, la afectación o pérdida del centro anímico (*ol*), 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 cardiovasculares que parecen encontrarse atrás de algunos vientos y *tancaꝛ*.²⁸⁸

Las *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán* coinciden en 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”,²⁸⁹ y se menciona la frecuencia de “calenturas [y] cámaras [o diarrea] de sangre”.²⁹⁰ Signos comunes, por ejemplo, de la disentería amibiana.²⁹¹ Otro tipo de parásitos registrados con frecuencia en los textos son las lombrices intestinales (*motꝛ, can tipp̄te*),²⁹² y el *Cuaderno de medicinas* ofrece una sección para poder distinguirlas y atacarlas mejor.²⁹³

²⁸⁸ Entidades nosológicas que involucran información oscura a nuestra comprensión. En ocasiones no es posible identificar enfermedades [entendidas por nosotros como] sobrenaturales porque los seres que las causan no provocan enfermedades específicas, sino que pueden desencadenar problemas diferentes entre sí, dependiendo del organismo y la mente del sujeto. Viesca, pp. 39, 40.

²⁸⁹ “Relación de Muxupip” en *Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*, I, p. 379-380.

²⁹⁰ “Relaciones de Motul”, en *Relaciones histórico...*, I, p. 272; Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 5, 9; *Libro de medicinas*, p. 2; *Bocabulario de...*, pp. 166, 544; Bricker y Miram, p. 340.

²⁹¹ *Taakiik; kiikchoch*, tripas de sangre; *kiikenak*, estómago de sangre y *kikpocbee, oom kik, chuuc kik num kik*, hervir o espuma sangre, asir sangre, mucha sangre. *Bocabulario de...*, pp. 56, 88, 281, 319, 544, 570, 583; Nah y Nah, pp. 32, 40, 48.

²⁹² *Ab kiikchuch*, “madeja de sangre”; *ix kabaxil o kabaxil; tipp̄te*, “dolor de tripas o de vientre, de ventosidad que fatiga mucho con latidos que dan en medio”. Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 29, 390, 423, 447, 526, 598, 720; *El ritual de...*, p. 366; Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 4-5; Heredia, *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, pp. 60-64. En la actualidad el *tip̄te* es común. Es como un tomate pequeño, cercano al ombligo, palpitante, que sale de su lugar por cargar objetos pesados o comer hambriento y en exceso. Da dolor abdominal en los costados, inflamación, diarrea, dolor lumbar, debilidad, ganas de vomitar y falta de apetito, García, H. *et al.*, *Medicina maya...*, p. 246. Las palpitations son el latido aórtico; Balam, *Flora maya medicinal*, p. 13; *Bocabulario de...*, p. 447. En la península de Yucatán son comunes los ascaries y los oxiuros. Estos últimos como hilos blancos, posiblemente los mencionados en el libro de conjuros: “Hilos tensos y fuertes como sogas se le introdujeron en los intestinos”, *El ritual de...*, p. 323.

²⁹³ Heredia, *op. cit.*, pp. 60-64.

Son comunes, además de las diarreas (*holok taa*), los registros de vómitos (*xee*), dolor de estómago y cólicos.²⁹⁴ Estos últimos como el resultado de una “panza” apretada, estreñida (*natz'aan*), atada (*taabal nak*), indigesta (*balan banal*), con hinchazón (*ppulmal*, *ꞥoꞥotnac*), grande, empachada (*nob nak*),²⁹⁵ pasmada, como si fuera golpeada por un aire (*pom hal nak tumen ik*),²⁹⁶ como si se enfriara.

Las afecciones del hígado²⁹⁷ y la vesícula biliar se podrían manifestar en el amarillamiento del rostro y la orina (*kan tun lah uinic*, *kan-chikin*), así como en algunas hidropesías (*ah ppuluch taa*, *chupil*, *chntaa*).²⁹⁸ El incremento en el consumo de bebidas alcohólicas, entre 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, mencionada ya como problema en la *Relación de Dz'idz'antún*.²⁹⁹

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,³⁰⁰ así como una gran variedad de males cutáneos denominados en general en español como lepra³⁰¹ y en maya *hanay*, una “enfermedad mala y contagiosa”.³⁰² También tenemos la sarna (*ueꞥ*, *uzan kaak*, *uech*, *ꞥook*) y son mencionados con frecuencia los abscesos y las tumoraciones (*kan ben yaab*), algunos de ellos cancerígenos.³⁰³

Encontramos apartados del *Chilam Balam de Kana* y del *Recetario de indios* como auxiliares para diagnosticar diferentes tipos de tiña (*keuch*) según su

²⁹⁴ Pérez, *Recetarios de...*, pp. 207.

²⁹⁵ Bricker y Miram, pp. 9, 73, 176, 340-341, 345, 565, 672, 749.

²⁹⁶ *Bocabulario de...*, p. 131.

²⁹⁷ Bricker y Miram, pp. 339; *Libro de medicinas...*, p. 34.

²⁹⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 43, 409-410. *Bocabulario de...*, p. 445.

²⁹⁹ *Relaciones histórico...*, I, p. 413. *Libro de medicinas*, p. 29.

³⁰⁰ *Bocabulario de...*, pp. 166, 439, 521; Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 95, 354; *El ritual de...*, p. 380; Bricker y Miram, pp. 9, 11, 419; *Libro de medicinas*, p. 15.

³⁰¹ Lyons y Petruche, p. 345. No hay contundencia de que la lepra existiera en Mesoamérica prehispánica. Viesca, p. 41; Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 41; *Bocabulario de...*, pp. 109, 174.

³⁰² Viesca, p. 50.

³⁰³ *Diccionario de Autoridades*, III, p. 186; Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 50, 177, 277, 751, 756; Bricker y Miram, p. 412; *Libro de medicinas...*, pp. 6, 37; Heredia, p. 35; Ossado, *op. cit.*, pp. 6, 15, 19.

aparición o lugar de afectación, lo cual también habla de su importancia. Así tenemos la del pecho, de color muy cenizo, como una apostema (tumor), hinchida 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.³⁰⁴

Muchos males de las vías respiratorias ocurren con la aparición de los vientos fríos, entre noviembre y febrero, como la amigdalitis (*zippcal, zundzul cal, dzuuzan cal, nathan cal, ppac cal*),³⁰⁵ “males de pecho” y “pasma”,³⁰⁶ originados, de acuerdo con los españoles, por la costumbre de los indígenas de andar sin abrigo y bañarse durante esa temporada de bajas temperaturas,³⁰⁷ sobre todo ante el ataque de influenza, enfermedad introducida por los españoles.³⁰⁸

El catarro³⁰⁹ y el asma son frecuentemente registrados como *zeen* y *coc*, en una afección que ahoga,³¹⁰ 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.³¹¹

Se padecían varios tipos de enfermedades de las vías urinarias, como orinar con sangre o pus (*abich keik, abich puuh, zacalix*); poliuria u orinas frecuentes (*tatal abich*) que podían ser originadas por infecciones; al igual que incontinen-
cia (*humac haa*), disuria o incapacidad para orinar por hipertrofia prostática o insuficiencia renal (*kaluix, kalabzah, kalabich kaluix*) y cálculos en los riñones



FIGURA 21.
Hombre enfermo
de hidropesía, Silbato
de Jaina, Campeche.

³⁰⁴ Bricker y Miram, pp. 100-104, 439-441; Pérez, *Recetarios de...*, pp. 210-211.

³⁰⁵ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 106, 174, 555.

³⁰⁶ *Chilam Balam de Ixil*, p. 10. Pasma por ejemplo de la garganta (*cal ik*), *Bocabulario de...*, p. 236.

³⁰⁷ *Relaciones histórico...*, I, pp. 89, 380, 386-387, 390..

³⁰⁸ Thompson, *Historia y...*, p. 78.

³⁰⁹ Ramírez, pp. 5, 28, 30, 32, 36.

³¹⁰ *El ritual de...*, p. 315; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 125, 167; Bricker y Miram, pp. 205, 335, 360, 365, 383, 392, 408, 413-414.

³¹¹ Aide Bañuelos, com. pers.

(*u tunil kaʒab*).³¹² Respecto de los últimos, la dieta rica en carbohidratos, como la del maíz, favorece su aparición,³¹³ al igual que 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, ab muc ch'uplal*) y lo contrario, la hemorragia.³¹⁴ El parto era causa frecuente de muerte entre las mujeres y se calcula que una tercera parte de ellas moría por problemas relacionados con el mismo en Mesoamérica,³¹⁵ por ejemplo, por tener “atravesada a la criatura” (*kaak uinic ti chhuplal, kalal pal*)³¹⁶ o por muerte del feto en el vientre.³¹⁷ También se registra el retraso en el nacimiento (*bich'inah*), retención de la placenta (*u kalal ybin ti uinice*), así como afecciones por “ventosidades, durezas [tal vez se refiere a tumores] y desvíos de la madre o matriz”.³¹⁸

La esterilidad era un grave mal en el que se consideraba que la mujer estaba “hendida” (*bubum, ix maa al*), que tenía una matriz dura como una roca (*ʒuytun*). Propiedad similar a la idea de infertilidad masculina como consecuencia de un semen como de piedra (*kan koy*).³¹⁹

Entre los males descritos, que afectaban a los infantes, tenemos “una enfermedad como ijada que da a los niños, que les hace dar gritos hasta que se mueren (*auatmo*)”,³²⁰ diarreas verdes fétidas y continuas, tos inquieta y agotadora,³²¹ flatulencia y lombrices intestinales.³²²

Como en el periodo prehispánico, y en la actualidad, en la documentación colonial se nos muestra que eran comunes las caries dentales (*keuxul co tumen nok, xob mal co*), concebidas como el ataque de un gusano, así como la

³¹² Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 1, 705; *Diccionario Motul II y Diccionario de San Francisco*, Barrera et al., op. cit., p. 381, *Bocabulario de...*, pp. 281, 433, 521, 549; Bricker y Miram, p. 367; Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 5, 6, 40; 1979, pp. 13-14, 19; 1992, p. 593; *Libro de medicinas...*, pp. 5, 34.

³¹³ Saul y Mather, p. 319.

³¹⁴ Bricker y Miram, p. 337

³¹⁵ Viesca, p. 39.

³¹⁶ *Bocabulario de...*, pp. 129, 270.

³¹⁷ *Libro de medicinas...*, pp. 41, 44, 55.

³¹⁸ Ossado, *Medicina...*, 1992, pp. 35, 44; *El libro del...*, 1979, p. 78.

³¹⁹ *Bocabulario...*, p. 229; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 94, 184, 391, 410.

³²⁰ Ciudad Real, op. cit., p. 61; *Bocabulario de...*, p. 424.

³²¹ Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 10.

³²² Heredia, p. 47.

gingivitis o inflamación de las encías por falta de higiene (*kek tii coo*).³²³ Además, el limado de dientes con piedras abrasivas y cortantes, las perforaciones parciales y las incrustaciones ornamentales que solían hacerse, por lo menos hasta inicios de la Colonia de acuerdo con Landa,³²⁴ eran intervenciones muy dolorosas a las que se sometían muchos individuos, e implicaban riesgos y secuelas, como la formación de abscesos,³²⁵ frecuentemente mencionados.³²⁶

En cuanto a los padecimientos oseomusculares tenemos diversos tipos de traumatismos como fracturas, torceduras (*zay, pikah*), dislocaciones (*huk*), huesos alborotados, desconcertados (*hub baac*),³²⁷ dolores musculares (*ppippi-nac bac, kux lac u okol*) y hernias (*boyol chochel, poo*).³²⁸ Parece posible que se presentaran lesiones supranianas con necrosis ósea causadas por la costumbre de deformación craneana en los recién nacidos, como se ha constatado en osamentas prehispánicas.³²⁹ Landa mismo señalaba el riesgo de 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.³³⁰

Entre los problemas cardiovasculares podemos citar la apoplejía, la pérdida del movimiento (*zizkab*),³³¹ parálisis facial (*dzyyul*),³³² dolores de cabeza,

³²³ Dr. Javier Cámara, com. pers.; Pérez, *Recetarios de...*, pp. 174, 80 194; Bricker y Miram, p. 369; *El ritual de...*, pp. 359, 386, 391, 393; Ramírez, pp. 50-51, 60, 61; Ossado, *El libro del...*, 1979, pp. 22; *Bocabulario de...*, pp. 495; Ciudad Real, *op. cit.*, p. 440; *Libro de medicinas...*, p. 26.

³²⁴ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 55.

³²⁵ Cucina y Tiesler, "Salud y sociedad en Yucatán durante el periodo clásico", Conferencia del VII Congreso Internacional de Mayistas, junio del 2007; Tiesler, pp. 55, 76, 80.

³²⁶ *El ritual de...*, 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.

³²⁷ *El ritual de...*, p. 416.

³²⁸ *Bocabulario...*, pp. 281, 583; *Libro de medicinas*, p. 16.

³²⁹ Saul y Mather, p. 313.

³³⁰ Landa, *Relación de...*, 1986, p. 45.

³³¹ Ramírez, pp. 4-5, 35; *Libro de medicinas*, pp. 12, 43.

³³² Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 169, 221.

várices (*poppax nobol*)³³³ y erisipela (*bobonte kak*).³³⁴ Los síncope y las anginas de pecho se encontraban entre las fallas del corazón³³⁵ y, como parte de los males neurológicos, las epilepsias,³³⁶ “ciática (*ix bal bac zayak*),³³⁷ y desequilibrios de la psique como depresión, miedo y locura.³³⁸

Parece posible que el reumatismo (*ok yuil*) hubiera sido una importante preocupación en el periodo colonial, al igual que ocurría en Mesoamérica prehispánica, según estudios en vestigios óseos con varios ejemplos de artritis deformante e incapacitante, sobre todo por desgaste derivado del trabajo intenso en el común de la gente.³³⁹

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 padecían, como “consunción” o enflaquecimiento exagerado, además de fiebre y esputo con sangre,³⁴⁰ mientras que los textos yucatecos la registran como sangre del pecho, tisis o hético (*ah bacil, ah tzentzem cimil, nichb coil*).³⁴¹

Entre los males de los ojos se encuentran las cataratas³⁴² (*buyul*), infecciones que producen legañas (*ch'em*), “que dan comezón, que se van cerrando” (*zucnuyen ich*), posiblemente conjuntivitis e hinchazón (*biz ich*).³⁴³

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

³³³ *Libro de medicinas*, p. 16; *Bocabulario de...*, p. 617.

³³⁴ 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*, p. 8.

³³⁵ *Bocabulario de...*, pp. 256, 504; Pérez, *Recetarios de...*, pp. 196-197.

³³⁶ *Libro de medicinas*, pp. 4, 21.

³³⁷ *Bocabulario...*, p. 224.

³³⁸ Bricker y Miram, pp. 157-158, 203-204, 327, 381-383; *Libro de medicinas*, p. 5. *El ritual de...*, pp. 290, 374.

³³⁹ Viesca, “Las enfermedades...”, p. 40.

³⁴⁰ *Ibidem*, pp. 40-41. En Cozumel se han encontrado lesiones en vértebras que sugieren tuberculosis: Saul y Mather, p. 317.

³⁴¹ *Libro de medicinas*, p. 5; Pérez, *Códice...*, pp. 87-96; *Bocabulario de...*, p. 346; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 47, 346.

³⁴² Ramírez, pp. 19; Nah y Nah, p. 38; *Libro de medicinas...*, p. 43.

³⁴³ *Bocabulario de...*, pp. 493, 345.

silvestres como víboras, arañas, alacranes, avispas y pecaríes; así como de los perros traídos por los españoles.³⁴⁴

Los extenuantes trabajos a los que muchos españoles sometieron a los indígenas facilitaron la enfermedad, sobre todo cuando laboraban en condiciones insalubres, como en la extracción del añil, tintura azul obtenida de la leguminosa llamada *choj*³⁴⁵ que libera una toxina 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.³⁴⁶ Fueron tales las quejas ante la drástica disminución del número de nativos, que en 1581 se prohibió por orden real el trabajo del añil con mano de obra maya.³⁴⁷

Hemos mencionado algunos de los padecimientos registrados entre las largas listas ofrecidas por los textos consultados, puesto que de mostrarlas todas necesitaríamos un espacio más extenso. 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 Kana* 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 las que corresponden a *aire, pasmo, ojo, mal de ponzoña, cámaras de sangre, garrotillo, sarampión, o torzón de tripas*. Un 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 el último libro, al hablar de “males arrojados”, ya no se especifica su tipo,

³⁴⁴ Heredia, pp. 26, 32, 36; Bricker y Miram, pp. 364, 391, 433; *Libro de medicinas*, p. 33; Landa, *Relación de...*, 1986, p. 125; *Relaciones histórico...*, I, pp. 124, II, p. 80; Ciudad Real, *Calepino...*, pp. 146, 649; López Cogolludo, Libro IV, Cap. II, p. 320.

³⁴⁵ Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, p. 69.

³⁴⁶ El ciclo agrícola del añil (*Indigofera suffruticosa*) era paralelo al de la milpa y los españoles no los dejaban trabajar para ella, 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 Chancencote”, en *Relaciones histórico...* II, pp. 158, 233; López Cogolludo, Libro VII, caps. III, IV, pp. 213-217.

³⁴⁷ Farriss, p. 71.

como en los vocabularios del siglo xvi, sino que se engloban en el término “hechizos”, al igual que en los *Libros del judío*. Los daños ocasionados por seres malignos pasan a ser, en los escritos, “malos aires” en general. En estos últimos y famosos textos en español con información curativa local, entre otras, se nota la terminología médica española de la época, pues ya no se mencionan los signos y los síntomas, 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*),³⁴⁸ una enfermedad desconocida en México antes de la llegada de los españoles, que no se registra en el resto de los libros coloniales hasta ahora consultado. Ni siquiera se encuentra el término del padecimiento en el *Diccionario maya*, y como la misma autora señala que su edición se encuentra “aumentada con fuentes de información”, parece posible que haya incorporado datos posteriores al siglo xviii.

Tema aparte, entre los cambios observados en los registros de las enfermedades de las diferentes etapas del largo periodo colonial, 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 y otras de África, y los indígenas mayas no contaron con defensas inmunológicas.³⁴⁹

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 bajo la desnutrición y las hambrunas periódicas causadas por

³⁴⁸ Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 114.

³⁴⁹ Aguirre Beltrán, *Antropología médica*, pp. 46-47.

sequías y 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, tifo (o tabardillo),³⁵⁰ fiebre amarilla y, para el siglo dieciocho, malaria o paludismo; no fue sino hasta mediados de ese siglo cuando el número de muertes disminuyó³⁵¹ (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*), 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*).³⁵²

La política de *congregaciones* contribuyó al contagio de enfermedades, pues fomentó la cercanía de unos grupos con otros, en ocasiones en lugares que contaban con las mejores condiciones, como el fácil acceso a fuentes de agua pura. Esta proximidad facilitó su contagio, 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.³⁵³

³⁵⁰ Erupción cutánea como red con el piojo como vector que se presentó en conventos pobres, prisiones, navíos y el Ejército, por higiene escasa. Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 49-50.

³⁵¹ 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 1549-1550 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, 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, *La memoria enclaustrada*, pp. 66, 86, 89. Para mayores datos se recomienda consultar a los autores mencionados.

³⁵² *Bocabulario de...*, pp. 60, 386, 478, 518.

³⁵³ “Relación de Cansahcab”, en *Relaciones histórico...*, I, p. 124; Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 12-13, 18, 25, 35-36, 49-50.

La viruela fue el primer mal epidémico que se introdujo a América³⁵⁴ 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, *ab 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”.³⁵⁵ 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).³⁵⁶

El sarampión fue el segundo mal epidémico introducido a Nueva España³⁵⁷ y, al igual que la viruela, se identifica en maya con el fuego, con comezón (*zaccanlab kaak*),³⁵⁸ con ardor (*el*), con fuego (*uzan kaak*, *uzan kaakil*).³⁵⁹ 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 (*chac nich' max*)³⁶⁰ que podría presentarse como consecuencia de sarampión o herpes (manchas de Koplic).³⁶¹

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*.³⁶² 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

³⁵⁴ Aguirre Beltrán, *Antropología...*, p. 46.

³⁵⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, I, pp. 535, 537, 588.

³⁵⁶ *Bocabulario de...*, p. 746.

³⁵⁷ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 48.

³⁵⁸ Ciudad Real, *op. cit.*, p. 152.

³⁵⁹ *Ab ek'petsk'akil* se encuentra como sarampión en *Motul II* y *el* en el *Diccionario de San Francisco*, Barrera Vásquez et al., *Diccionario...*, pp. 151-152.

³⁶⁰ *El ritual de...*, pp. 393-394, 426.

³⁶¹ Dr. Javier Cámara Patrón, com. pers.

³⁶² Gubler y Bolles, p. 129; Pérez, *Códice...*, pp. 169, 255, 269, 305; Pérez, *Recetarios de...*, pp. 199; Bricker y Miram, p. 354; Ossado, *El libro del...*, 1983, p. 38; *Libro de medicinas*, p. 48.

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 ocurrió en 1715.³⁶³ 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, fiebres muy altas y 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.³⁶⁴

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.³⁶⁵ Es mencionado en los textos del siglo XVIII, como el *Chilam Balam de Nah*, en los cuales se atribuye el mal al flechazo del viento (*hul yk lae yax cel oopel kim*), tal vez causado por el sol; así como en el *Diccionario de Tzul* y en el de la *Lengua maya* de Juan Pío Pérez (*ke’el, ka’ts’ak k’in yaax ke’el, pek*).³⁶⁶ Posiblemente este padecimiento fue también traído a América del continente africano a través de los barcos mercantes de negros, portadores de las formas más graves de *plasmodium*, para ser transmitido por el mosquito *Anopheles*.³⁶⁷

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”, 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

³⁶³ 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 Beltrán, *Antropología...*, pp. 55-58.

³⁶⁴ López Cogolludo, p. 386.

³⁶⁵ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 54-55.

³⁶⁶ Nah y Nah, p. 49; Gubler y Bolles, p. 200-201; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 13, 310, 305, 549.

³⁶⁷ Hay posibilidades de que cierto tipo de malaria existiera desde antes en América y hubiera sido difundida por moscos nativos (Aguirre Beltrán, *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, p. 40.

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 al trópico húmedo de Mesoamérica 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, que por evolución pudieron contribuir a la emergencia de nuevas cepas venéreas.³⁶⁸

En los textos se dice que las bubas, o *ꝛob*, producen un dolor mordiente, que pica (*chiibal*), salen llagas que pueden llegar a cundir por el cuerpo y que a la persona le salen 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 ꝛob*, *castelan yaah*); así como en el comentario: “antes que los españoles viniesen no se sabía acá de ellas”.³⁶⁹

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto, el origen de las enfermedades entre los mayas coloniales y los factores que las ocasionaban eran temas muy complejos, de los cuales sobresalen la alteración del orden del cosmos y la percepción de la persona afectada como no sincronizada con él y sin comunicación con las fuerzas sagradas. Variaciones que desataban cambios en la ubicación de seres y elementos del universo fuera del lugar que les correspondía, y se volvían en contra de la persona que no asumía sus obligaciones y su sector más cercano, hasta causar la pérdida de su salud. Así el faltante energético por el incumplimiento

³⁶⁸ Aguirre Beltrán, *Antropología...*, pp. 58, 60, Bricker y Miram, pp. 345, 206; *Libro y cuaderno de medicinas...*, pp. 36 y 87, correspondientemente. La pandemia de sífilis del s. XVI fue por cepas americanas. Viesca, p. 41. “Solamente se puede afirmar que mayas precolombinos muestran claramente lesiones osteíticas en huesos largos y craneos, parecidas a las de casos actuales de sífilis o frambesía”. Saul y Mather, p. 316.

³⁶⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 158, 175; *Bocabulario de...*, p. 439; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 570; Bricker y Miram, p. 345.

de uno de los componentes del cosmos pareciera tender a compensarse al sacarlo del lado del infractor y sus allegados, como un mecanismo natural equilibrante que contribuía a que el universo continuara con sus labores de manera eficiente. Es posible que los signos y los síntomas hubieran sido considerados como reflejos de ese exceso o de esa 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 mediante la enfermedad o la muerte por el mal comportamiento de sus integrantes es otra manifestación del concepto maya de labor conjunta, privilegiada sobre la del individuo, para beneficio o riesgo de la estabilidad del cosmos. Responsabilidad comunal que se observa en la organización social, económica y religiosa, como principio que continuó prácticamente durante toda la colonia, y posiblemente alimentó este tipo de visión de la salud y la enfermedad por largo tiempo.

Pero este compromiso no terminaba con los seres de la tierra y se prolongaba hasta el inframundo, donde habitaban sus ancestros, a quienes debían seguir alimentando con ofrendas, pues ellos exigían el seguimiento de las normas y ocasionaban padecimientos si no se cumplían. Este mundo ctónico-telúrico, al que se podía entrar a través de la densa vegetación en penumbras, los cenotes y las cavernas, era amenazador, pero también imprescindible, en un íntimo enlace con el hombre que ocasionaba que hasta el cielo mostrara portales hacia el Metnal. Así de fuerte era el apego maya al lugar de los descarnados.

El concepto de medio salvaje vinculado con el mundo de los muertos, con sus característicos vientos dañinos, entre otras entidades detonadoras fundamentales de la enfermedad hace que los males no puedan ser llamados “sobrenaturales”, como acostumbramos, pues nada se antoja más ligado a la naturaleza, lo silvestre, al mundo no ordenado por el hombre, que sus etéreos y animados habitantes, así como los desequilibrios que ocasionan.

La ausencia de salud en los humanos, como expresión de la tendencia de la naturaleza a mantener la eficiencia energética del cosmos y su retroalimentación continua, no resulta extraña en una sociedad agrícola y aguda observadora de los procesos de la vida en la tierra, íntimamente ligados con los sucesos del cielo; de las constantes 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 la descomposición, la transformación y la fecundidad son más acelerados y evidentes y cuando la enfermedad se manifiesta como otra de las expresiones de la fertilidad del universo.

Si atendemos a las bases de la enfermedad en las que la salida anímica es fundamental sobresalen dos principios básicos y opuestos que provocan también la pérdida de cultivos: frío y fuego, *ꠄꠄ* y *kak*, equivalentes a inundaciones y sequías, parálisis y fiebres. Sol diurno ante noche y Luna; cielo e inframundo. El último, almacén del fuego y el frío capaces de originar numerosos padecimientos dirigidos por las divinidades, quienes también dan origen a males al pactar con humanos con poderes especiales.

El Sol y la luz, por su parte, eran fuentes de alimentación anímica y, al mismo tiempo de su desequilibrio y quizá por eso era temida su ubicación en el centro celeste, cuando disminuía la sombra, indicador de la presencia o afectación de la entidad anímica vital humana, y posición que abría accesos celestes al inframundo. También la Luna y Venus podrían haber participado de esa nutrición esencial en sus fases positivas y por eso eran alabados y a la vez 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 enlace anímico celeste, divino, era la base del complejo salud-enfermedad, mientras que con la muerte devenía la separación determinante de los componentes del hombre que se dirigían hacia su opuesto: al inframundo. Con el deceso, la esencia del hombre se quedaba en la matriz subterránea que alberga las semillas de la vida, aunque pudiera regresar descarnada periódicamente a la tierra para causar males o beneficios a sus habitantes. Las naturales visitas oníricas en vida al lugar de los muertos marcan esa obsesión por integrar a la luz y calor de la superficie terrestre las fecundas aportaciones del opuesto complementario, oscuro y frío Metnal, del pasado, en el característico trenzado de los opuestos maya.

Tales ideas tuvieron que ser ocultadas a los españoles por temor a las represalias, y lo hicieron en la polivalente lengua maya y en ilustraciones que mezclaron con las ideas españolas, frecuentemente replanteadas a su manera, entre otros medios. Muchos conceptos sobre la enfermedad fueron irreconciliables y otros similares, pero algunas ideas humorales tomaron cada vez

más forma entre los indígenas, y viceversa entre los extranjeros, en la nueva mezcla cultural europeo-americana que tuvo lugar en la península de Yucatán.

Tabla 1. Tipos de *tancas* y vientos asociados en el *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 Mumyal, “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, “Gran Rey Sol”, Ix Bolon Can, “Nueve culebra”. Ix Chan Chan Kin, “Diminuto Sol”, Chan Chan Mumyal, “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>keké</i>). Barriga hinchada.	Ikal Ch’ab, “Viento Creador”; Ikal Xol, “Viento Báculo” o que siembra el mal; Ikal Ual, “Viento Abanico”.
Nicte Tancas “Eirótico” pp. 288-290	Caerá hasta detrás del ciclo 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”.

<i>Tancas</i>	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres"	Signos y síntomas	Vientos
Chiuooh Kak, "Tarántula 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 (quizás pájaros) chac y sac tan xacabte, "sacabte de pecho blanco y rojo". Pájaro Xacat Be Rojo y Blanco.	Chac Pauhaun, Kolop U Uich Kin, "El Sol del Rostro Desollado"; Ox La hun Tri Kuob, "Trece Deidades"; Som Chi, "Conjurador Elocuente"; Som Pul, "Lanzador de Conjureros"; Ix Bolon Che, "Excelsa Comerciante"; Ix Paclah Actun, "La que Fornica en las Cuevas"; Ix hal Hopoch, "Hija del Escozor".	Partiduras y asperrezas, escozor, vientre hinchado, babas blancas. Fuego, dolor.	
Yikal Tancas, "Viento". Nicté Tancas, "Erotico 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 Pauhaun, Chac Ualom Kin, "Sol en la Cima"; Ix Yan Coil, "La de la Locura"; Ix Hun Ahau, Uno Ahau; T'zoortz Bacab, "Bacab de pelambre".		Además del propio Tancas, Kakal Mozon, "Torbellino de Fuego".
Ix Hun Pedz Kin "La Mortal". Serpiente pp. 328-338	Su madre: Ix Hun Dzalab Caan, "La de las capas del cielo"; Ix Hun Dzalab Muntal, "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.	La hormiga, la serpiente <i>hach'</i> , la serpiente <i>calam</i> , Ek (negro) Pip, Hun Kuk Chac y Sac Chac Pap.	Sac Bat, "Mono Blanco"; Badz, "Corazón de Chuenen, Mono Chuenen"; 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".	Pelagra	

<i>Tancas</i>	Origen del mal	Simbolos	Otros dioses y "seres"	Signos y sintomas	Vientos
Tancas con Sacal Ik Y'ikal, "Espíritu del Viento Blanco" pp. 373-375		El viento negro fue su señal (Ekel Ik).			
Hauay Xan Bay U Hokol Kake, lepra. Yax Bac Tancas, "Del gran Hueso"; Ah Ci Tancas "Ebrío"; Sac Tancas, "Blanco" pp. 434-437	¿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.	Su ave agorera; la original garza.	Chacal, Sacal, Ekel, Roja, Blanca, Negra Ix Pakun pak, "Fornicadora Roja"; Chacal Ix Tzutzun Tzay, "Gran Puta". Por el decimotercer nivel deambulaba nuestra Clích Colel "Bella Señora"; Kaxi Ix Chel, "Ixchel de la Cinta"; Chakal Sacal, Hohol Huch, "La de la Gran Tiña".	Van saliendo como viruelas	

Tabla 2. Enfermedades que incluyen *Tancas Mo*, de Guacamaya, *El ritual de los Bacabes*, 1987.

Con otros <i>Tancas</i>	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres"	Síntomas y signos	Vientos
Balam Mo Tancas, "de Guacamaya Jaguar". Incluye Ceh Tancas, "Frenesi 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 entrada 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, "Frenesi Guacamaya"; Nunitancas, "de Entumecimiento" y Ah Ok Tancas; "Frenesi Errante" pp. 284-288	Su padre es Kimich 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 Iklil), no pernosificado.
Tancas. "Frenesi". El maligno. Incluye Mo Tancas, Tancas Be, "Frenesi del Camino". Frenesi 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 (?).	

Con otros <i>Tancas</i>	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres"	Síntomas y signos	Vientos
<p>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, "Frenesí Abrazador"; Ah Ci Tancas, "Frenesí Ebrío"; Kan Pet Kin Tancas, "Frenesí del Sol Anaranjado entre rojo y amarillo"; Xux Tancas, "Frenesí del Avispero"</p> <p>pp. 301-313</p>	<p>La madre del mal se le abrazó en el centro del cielo. Dzacal Mo, "Guacamaya de Capas 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 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>Chac, Sac Tan Pap, "Pap de pecho rojo y blanco", e Ix Kan Tacay, "Pájaro Tacay Amarillo". Ch'el.</p>	<p>Chac Ahau, "El Gran Rey Rojo"; Kolop U Uich Kin, "Sol de Rostro Desollado"; Oxlahun tii Kuob, "Trece Deidades". En el centro de los cielos, caerá a orilla del mar. Aquel amarillento y con el vientre hinchado al principio de su linaje. Chacal Tup Chac, "Gran Chac de Aretes Rojos"; Som Pul, "Lanzador de Conjureros"; Som Chi, "Conjurador Elo-cuente"; Chac, Sac y Ek, Pauahatun. Pasis Mo (tal vez "Mo que escarba").</p>	<p>Ataduras amarillentas dolor, perforaciones, costrillas, arena hirviente en la garganta, se le hunde el cuello.</p>	

Con otros <i>Tancas</i>	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres"	Síntomas y signos	Vientos
Kakob Chacuil Tancasob, "Tancas de Viruela con Fiebre"; Yúdzin Tancase, Hermano Menor del Frenesí; Chactian Mo, Guacamaya Roja" pp. 342-346	Seis son los dobles del Inframundo. Caminos. Creado por Chac Tan Mo, "Guacamaya de Pecho Rojo".	Chac, Sac, Ek, Tán Dzidzil, "Pájaro Cardenal Rojo, blanco y negro"; Chac, Sac Tán P'ocímbe, "El del copete blanco, rojo".		Kak, fuego.	
Sinan Tu Chibal, "Picadura de Alacrán". Incluye Dzacal Mo, "Guacamaya de Capas de Colores" pp. 385-386	El fuego (<i>ka'k</i>) sagrado de tu abuela.	Se posó Túlíx Mo, Libélula-Guacamaya en tu cabeza.	Ix yal Poxche, "Hija de las Artesas"; Ix Yal Actun, "Hija de las madrigueras"; Sabal Yol, "El Desanimado"; Chuen, "Mono Chuen".	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.	.

Tabla 3. Viento como protagonista (*Ik*). *El ritual de los Bacabes, 1987.*

Conjuro	Origen del mal	Simbolos	Otros dioses y "seres" malignos	Sintomas y signos	Terapias	Viento Ik
Gusanos Malignos, Ix Nok Tii Co Kakal Nok "Gusanos en Dientes, 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 Chuenen.	Pájaros carpinteros asentados en las cuatro direcciones.	Tok Uil, "Hambre Sangrienta Roja".		Chulul Rojo, Töncuy 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 Huracano", 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 Desollado". Su madre Ix Chac Koh, "La Gran Representante Roja".	Ch'ahum, "Pájaro Carpintero" rojo, Colonte, "Pájaro Carpintero Blanco". Sa-grada Águila Bermeja (Suhuy Coof).	Gusano rojizo, gusano nocturno, de fuego (<i>kaké</i>), despertador: Ix Hun Pedz Kin. OxlaHun Tii Ku. Ah Tan Xot "El que Corta por Delante".		Retumbos en el Copo, Tzalam, Yaxnic, Kulinche. Kanop'ol Can (planta amarilla de donde salen las serpientes), Chacah, Tabaco. Dormir al mal.	Chakal Ik, "Viento Rojo Huracano", además de Sacal, Kanal, Ekel.
42. Kal Cab. "Obstrucción del Fundamento", estrenimiento pp. 405-408	"Me obstruí el trasero en el centro del cielo. En el centro del cielo estaba la araña con cuatro colores".		Chacal Irzaman, además de Ekel, Kanal, Sacal, Chacal, Sacal, Ekel, Kanal Ahau.	Excremento amarillo, obstrucción del trasero, crecientes hinchazones de la boca, fuertes dolores y mucha sangre.		Chakal Ik, "Viento Huracano Rojo"; Sacal Ik, "Viento Blanco"; Ekel Ik, "Viento Negro"; Kanal Ik, "Viento Amarillo".

Conjuro	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres" malignos	Síntomas y signos	Terapias	Viento Ik
<p>43. Kaal Kab xan. Mac Ik Kal Ik, "Obstrucción del fundamento también con taponamiento de aire". Incluye Tancas. Te encerré el aliento con la tapadera del Frenesí. pp. 408-415</p>	<p>Mal con apariencia de representante de la iglesia católica, ultraja a la víctima en el retrete. El primer brote de humo se te metió en los ojos. "¿De dónde provenías al llegar justo del centro de la ceiba? ¿De dónde provenías al llegar justo del centro del inframundo? De la puerta de la noche".</p>		<p>Suhuy Tzootz, "La de cabellera Virginal"; Suhuy Cibix, "Virgen de Rostro Sucio"; Suhuy Dzoj, "Virgen Flaca"; Suhuy Tab Can, "Virgen de la Serpiente de la Cuerda"; Ix Chac Anticab, "La Gigantesca que yace sobre el mundo"; Ix kaxab Yuc, "Venadilla Atada"; Ix Hobbhol, "La de los cabellos Suelos". (la Luna). Chac Ahau, "El Gran Rey Rojo"; Hun Mac Canal y Cabal "La Gran Tapadera del Cielo y de la Tierra".</p>	<p>El sagrado Op'.</p>	<p>Oraciones a Yuyum Acan, "El de los gemidos adoradores". Para meterlo. Sangrar con espina de henequén.</p>	<p>Mac Ik Kal Ik, "Obstrucción del fundamento también con taponamiento de aire".</p>

Conjuro	Origen del mal	Símbolos	Otros dioses y "seres" malignos	Síntomas y signos	Terapias	Viento Ik
58. <i>Lail</i> <i>Umaal</i> /Tus Ik Ual Xcoc Xan. Para obstruir el <i>Alvogán</i> , así como el asma p. 429				Hunac Ah Mac, "La Gran Tapa".	Golpear con puño para taparle la boca, obstruir la entrada del aire.	Chacal Bul Ik, "Viento Tempes- tuoso".
64. <i>Yámix Yal</i> , Encolio (incordio) pp. 433-434				Escozor.	Envolverse juntos los reto- ños del Tamay, Tah, Tok Aban, Bob. Se colocarán en lo alto. Tán pronto comience el escozor tomar montones de ocho de estas yerbas.	Viento (<i>Ik</i>) con comportamiento pecaminoso hasta el grado del agotamiento.

**Tabla 4. Epidemias hambres, langosta y huracanes 1468-1727.
Tomado de Quezada, S., *Los pies de la República*, pp. 154, 156.³⁷⁰**

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)
575-1576	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)

³⁷⁰ Adaptación de dos tablas elaboradas por Quezada. Fuentes: 1. Landa, *op. cit.*, caps. X, XIV; 2. López Cogolludo, 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, Adams, *Don Diego Quijada*, I:74; 5. Cook y Borah, II, pp. 120-121; 6. Farriss, pp. 108-109; 7. Molina Solís. *Historia de Yucatán durante la dominación española*, I, pp. 14, 130, 145, 166; II, pp. 167-174, 187-188, 199-202, 253, 326; III, pp. 177-181; 8. García, M., *Población y encomienda de Yucatán bajo los Austrias*, p. 67; 9. Solano, "La población indígena de Yucatán...", *Anuario de estudios americanos*, XXVIII, pp. 165-200; 10. Cárdenas y Valencia, *Relación historial eclesiástica...*, p. 68; 11. AGI. Audiencia de México, 369; 12. *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, p. 106.

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. Un liderazgo que, como veremos, los convirtió en el blanco del 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 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 muchos de ellos son presentados como idólatras, brujos y hechiceros por el amplio culto a las deidades mayas que involucraban sus terapias, porque representaban un obstáculo importante para la total asimilación del cristianismo y porque encarbaban, a sus ojos, la alianza indígena con las fuerzas del Demonio que había que combatir en el nombre de Dios.

Entre los manuscritos del siglo xviii, el *Ritual de los Bacabes*, que parece transmitir información mucho más antigua, nos permite, de manera indirecta, reconstruir ciertos elementos de la personalidad del terapeuta a través de las descripciones de sus grandes poderes. El *Chilam Balam de Nab*, 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 esta oración: “[...] voy a contarte 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: *ab 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 “[...] 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 *ab dzac ti yaab*.⁴

Otros tipos de terapeutas que recibían nombres de acuerdo con 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 *ab pakbac* y *ab 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'xin*) calientes. El segundo especifica en su nombre (*kax*) la aplicación de vendajes y probablemente también de entablillados para inmovilizar las zonas fracturadas, entre otras afectaciones⁵ y acciones terapéuticas que ampliaremos en el capítulo VII.

El que conocía las virtudes de las plantas para aliviar las enfermedades del hombre era llamado *ab obel tu kinam xiuob*, mientras que el médico “curador de dolores de barriga” era llamado *ab kaxnac* o *ab 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 *ab pak xiu*, el “curador” era el que embarraba yerbas al

¹ Nah y Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, 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, *Calepino maya*, p. 57.

³ *Diccionario de autoridades*, I, p. 360.

⁴ *Bocabulario de maya than*, p. 232.

⁵ Barrera Vásquez et al., *Diccionario maya*, pp. 624, 627; *Bocabulario...*, pp. 194, 303; Ciudad Real, *Calepino de Motul*, pp. 29, 39, 620.

enfermo, al igual que *ah pakdzah nabdzah dzac*.⁶ *Ah mac ik*, por su parte, que podría traducirse aproximadamente como “el que tapa o aplica cerradura al viento”, aliviaba con conjuros a los niños que tenían lleno de “aire” el vientre, de acuerdo con su traducción al español.⁷

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*).⁸ 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”.⁹

Se nombra abundantemente en los documentos 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,¹⁰ posiblemente por ser el material con el que se elaboraban las flechas con las que los médicos 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 menciona que, en 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 especiales cumpliera varias funciones sociales.¹¹

⁶ *Diccionario de autoridades*, I, p. 613; *Bocabulario de...*, p. 222; *Diccionario de San Francisco*, en Barrera Vásquez, *et al.*, *Diccionario maya*, p. 627.

⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 29, 37, 425, 591.

⁸ *Ibidem*, p. 387; *Bocabulario...*, p. 506. “El término *X-alansaj* para las parteras perdió vigencia a partir de la época de independencia”. Güémez, “La concepción del cuerpo...”, pp. 323-324.

⁹ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1986, p. 58.

¹⁰ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 46, 724.

¹¹ 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; 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. El que curaba dolores de cabeza y refrescaba llagas al transmitirle aliento vital con la ayuda de la deidad del viento. Personas que podían utilizar sus poderes para hacer el bien o el mal. López Austin, “Cuarenta clases de magos ...”, pp. 87-101, 107, 112.

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 *ab 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. Continúan siendo importantes los yerbateros, las parteras, los sobadores y los hueseros entre otros, con una común combinación de funciones.¹²

Entre los mayas tzotziles hay gradaciones o especialidades, de acuerdo con la importancia, el prestigio y el empleo ritual de los médicos. Por ejemplo el *ts'ak bak*, el *ilol* y el *me'santo*. El primero interviene en afecciones de los huesos, músculos y nervios, mientras que el segundo cura padecimientos fisiológicos o psicológicos, 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.¹³

MÉDICOS CON PODERES SOBRENATURALES

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 con-

¹² García, Sierra y Balam, *Medicina maya tradicional*, pp. 185-187, 189-190.

¹³ Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 180, 199-200.

tinuo y estrecho contacto con ellos, les advierten sobre los peligros futuros y los ayudan o castigan si son negligentes en su 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.¹⁴ Cualidad que nos recuerda la amplia visión de los primeros hombres de la creación, de acuerdo con el *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.¹⁵

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*, los *paini* nahuas de inicios del periodo colonial,¹⁶ o los famosos chamanes siberianos descritos por Mircea Eliade en el siglo pasado.¹⁷

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 inframundo 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 oscuro mundo.¹⁸

¹⁴ Laughlin y Karasik, *Zinacantán: canto y sueño*, pp. 8-22.

¹⁵ *Popol Vuh*, pp. 104, 107.

¹⁶ Los primeros eran adivinos que interpretaban las señales ocultas, como las del cielo. Realizaban viajes a otras partes del cosmos y su consejo era muy estimado por los gobernantes. Se llamaban *tlacihque* y había varios tipos de ellos. Algunas veces podían llegar a ser *papabuaque*, vivían aislados y generalmente eran de edad avanzada. Los *paini*, o mensajeros, se transportaban a otros lugares del cosmos para conocer las causas de la enfermedad. 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. López Austin, “Cuarenta clases de...”, pp. 101-104.

¹⁷ Eliade, *El chamanismo...*, pp. 14, 22-23, 92, 155-156, 388, 389; Garza, *El universo sagrado...*, pp. 121-122.

¹⁸ Laughlin y Karasik, *op. cit.*, p. 22.

El poderoso personaje del libro de conjuros podía retornar al origen del universo, al inicio del tiempo, era capaz de incorporar como sus ayudantes a los muertos u otras entidades del inframundo y celestes; o todo lo contrario, de alejarlos al aplicar exorcismos. Acciones que parece haber logrado al modificar su percepción con el tañido del tambor, cantos, bailes, el consumo de tabaco, y quizá alguna bebida alcohólica como *balché*, ayuno y el autosacrificio.¹⁹

La entrada *ab uayxibalba*, descrita por el fraile Ciudad Real, con su visión cristiana, como “el brujo o encantador que habla con el demonio”, quizá alude 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 habla del sueño, de lo que pasa de prisa como éste, de ver visiones y señales sagradas como entre sueños, medio dormido; o de recibirlas en la vigilia al alterar su percepción con los métodos mencionados en el párrafo anterior. Estados asociados con la salida del ánimo 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 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 (*ab uay balam*) o zorras (*ab uaychamac*), como nos señala el *Calepino de Motul*.²⁰

El fraile Margil de Jesús escribió una carta a principios del siglo XVII sobre los quichés de 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 ánimo podía

¹⁹ El insomnio, la meditación y la autohipnosis contribuyen a lograrlo. Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 17. Métodos y labores que también ampliaremos en los capítulos siguientes.

²⁰ *Diccionario de Tzuc y Diccionario de la lengua maya* de Juan Pío Pérez, en Barrera Vásquez, *Diccionario...*, pp. 915-919; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 48, 50, 152, 259, 745-747.

hacer fechorías, como robar las pertenencias de otros.²¹ El cura de San Francisco Zapotitlán, intérprete de Margil, decía que los indios de 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”,²² o sea, con la venia de los dioses indígenas.

En el obispado de Chiapa y Soconusco, también entre 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 con 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 dañar.²³



FIGURA 22. Algunos personajes con poderes especiales tenían la capacidad de tomar forma de animales. Cosmogonía maya (detalle de mural), panel lateral poniente. (Castro Pacheco, *Color e imagen de Yucatá*, Cortesía del autor).

²¹ Dupiech-Cavaleri, y Ruz, “La deidad fingida...”, pp. 259-260.

²² Sáenz de Santa María, “Una revisión etnoreligiosa...”, pp. 471, 475.

²³ Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*, C. P. IX, § VI y X, pp. 754-757.

Es posible que entre los personajes maya-yucatecos con grandes poderes registrados en nuestra documentación como capaces de causar daño a otros individuos, denominados *ab pulyaab* y descritos como lanzadores de diversos tipos de enfermedades en el capítulo anterior,²⁴ 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.²⁵ *Wayjel* o *uay* entre los mayas yucatecos y chiapanecos, también alude a la transfiguración temporal en fauna, bolas de fuego, rayos o arcoiris con potencial de curar y proteger a los hombres, o todo lo contrario, de emplearlo para dañar a quienes desee.²⁶

El terapeuta del *Ritual de los Bacabes* lidia 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 causante del mal. Al igual que las 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!”²⁷

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 la parturienta y la menstruante emanan, pues pueden enfermar

²⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 41.

²⁵ Campos, “El sistema médico de los tojolabales”, en Ruz, M. H., *Los legítimos hombres...*, pp. 174-175.

²⁶ Garza, *Sueño y...*, p. 36.

²⁷ *El ritual de los Bacabes*, p. 343.

a sus semejantes.²⁸ Ciudad Real describe al *ab talcal* como el “médico o médica que descarada, insolente y atrevidamente ofende a dios, quebrando [o abriendo] las agallas [o amígdalas] de la garganta”;²⁹ 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 del *ab talcal* necesitamos recordar que *cal* significa garganta, cuello, voz, nos habla de “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.³⁰ *Tal* y *talel*, por su parte, señala lo que viene o va, a “hacer venir o traer de otra parte algo”, al igual que a la acción de tocar o palpar (*talab*). 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” (*ab talach*).³¹ De acuerdo con 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, *ab tal cal* podía atacar la garganta de la víctima con el fin de robar su energía para incrementar sus poderes y causarle daño.³²

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

²⁸ M. Nájera, *El umbral hacia la vida*, p. 113.

²⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 44; *Diccionario de autoridades*, III, p. 460.

³⁰ Ver capítulo I: “La garganta-cuello: ‘talón de Aquiles’ maya”.

³¹ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 105, 692; Barrera Vásquez, *Diccionario...*, pp. 765-766.

³² Sahagún señala, por ejemplo, que algunos brujos nahuas se comían los corazones de sus víctimas para robarle su entidad anímica, Sahagún, p. 905.

la delimitación de las labores de sacerdotes y especialistas en medicina con grandes poderes. Línea divisoria que, 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 del combate contra las enfermedades a través de los rituales que realizaban de manera privada y pública fue fundamental. En la *Relación de Cansabkab*, por ejemplo, se menciona la realización de sacrificios para solicitar la salud de los integrantes de su grupo.³³ 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.³⁴

En varios trabajos 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 contra las enfermedades de acuerdo con los documentos estudiados, aun cuando los 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 con Landa ellos consideraban que el primer sacerdote fue Chinchau-Itzamná,³⁵ mientras que

³³ *Relaciones histórico geográficas...*, I, p. 110.

³⁴ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 64.

³⁵ Landa, *op. cit.*, p. 92.



FIGURA 23. El gran médico sacerdote. Itzam Ná, Sacerdote-Incensario de Dzibanché, Edificio, 2.

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.³⁶ Era el gran sabio que conocía todos los secretos para generar la vida y los conocimientos cósmicos sagrados (its').³⁷ En el *Ritual de los Bacabes* también se le menciona como el gran médico Itzam Na, se le representa como el terapeuta y se indica lo que sigue:

¿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.³⁸

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 [...]”.³⁹ 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, brindán-

³⁶ Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Ixamal*, pp. 62-63.

³⁷ Sotelo, “Los dioses...”, en Garza y Nájera, *Religión maya*, p. 84.

³⁸ *Ritual de los...*, p. 383.

³⁹ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 92.

doles de esta manera un gran estatus entre la sociedad maya, 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 varios tipos de sacerdotes, pues dice que en el mes *Vó*: “[...] se comenzaban a aparejar con ayunos y las demás cosas para celebrar la fiesta, los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que eran todo 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,⁴⁰ 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 idollillos de la diosa Ixchel, y así a esta fiesta llamaban *Ibcil 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 *chaves*, 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 em-

⁴⁰ Los *chaac'ob* eran cuatro ancianos elegidos en el primer mes del año para ayudar a los sacerdotes, por ejemplo, en la conformación del espacio sagrado al sentarse en las cuatro esquinas cardinales unidos por un cordel. Landa, *op. cit.*, pp. 39, 49, 89-90, 92.

borrachábanse muy sin asco, salvo los sacerdotes que dizque habían vergüenza y guardaban el vino para beber a solas y a su placer.⁴¹

El vicario de Peto, Antonio de Arroyo, señalaba la organización religiosa del pueblo de Calotmul en 1596 dirigida por Juan Puc, *ab 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 (*cuchteel*) se encontraba a cargo de un *ab 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 con cacao, piedras coloreadas, pavos, maíz y chiles, además de recibir honorarios extras para la realización de rituales privados en casas o milpas.⁴²

El *ab kin may* era el sacerdote más relevante de la provincia, por lo que solamente oficiaba en los ritos más importantes, mientras que cada *ab kin* representaba y encabezaba los de las familias que conformaban su comunidad. Además había sacerdotes especialistas en sacrificios humanos (*ab nakom*) y profetas (*chilam balam*).⁴³

Landa decía que el gran sacerdote *ab 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. Ellos contaban con indígenas que trabajaban para su beneficio y los señores mayas les tenían gran respeto por sus sabios consejos, por eso les rendían tributo, al igual que los sacerdotes de los pueblos. Podían llegar esta posición a miembros cercanos de su familia, a quienes enseñaban sus ciencias, así como a leer y escribir los libros:

[A estos sacerdotes los] llamaban *Ab Kin May*, y por [otro] nombre *Abau Can May*, que quiere decir el (gran) sacerdote *May*, que era muy reverenciado de los señores,

⁴¹ Bracero del fuego puesto que esta fiesta se hacía en agosto, poco tiempo después del inicio del año maya. Landa, *op. cit.*, 1986, pp. 64, 92, 94.

⁴² AGI, México, 294, "Testimonio de Don Diego Uz, cacique del pueblo de Calotmul", 15 de enero de 1597, 4 ff.; de Diego Chan, Gobernador de Tzucacab, 4 ff. y de Luis Dzul, maestro de capilla y escribano de Calotmul, 3 ff., Chuchiak, *The Indian Inquisition*, pp. 426.

⁴³ Quezada, S., *Pueblos y caciques*, pp. 41-42; Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 49.

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.⁴⁴

Las últimas líneas nos señalan que los *ab k'in may* transmitían su sabiduría a los hijos de los sacerdotes desde pequeños, y también a los de los señores, si tenían características especiales para dedicarse al oficio de sacerdote, referentes posiblemente a una 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.⁴⁵

Parece posible que *ab k'in 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 ayuda de grandes cantidades de tabaco (*may*) fumado o mascado con cal para intensificar los efectos narcóticos que le ayudarían a alcanzar el éxtasis.⁴⁶

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 *ab 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 con el ca-

⁴⁴ Landa, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁴⁵ Dupicch-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp. 242, 246.

⁴⁶ Garza, *Sueño y...*, p. 149. Tema que ampliaremos en el siguiente capítulo.

lendarario 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 con 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, 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 *ab 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 *ab cunes* [...]”, y trabajaban de manera independiente.⁴⁷

Margil decía que los *ab cunes* daban a los enfermos medicinas, para él, “hediondas”, y cuando alguien se enfermaba llamaban al *ab cum* 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 *ab cum* 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,⁴⁸ 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.⁴⁹

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 se refieran a su ejercicio como médicos. Ciudad Real sólo dice que *ab cunyab*, *ab 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. *Ab cumil cizin*, por su parte, tachado

⁴⁷ Al final de la visita a la región se habían encontrado cinco papas y mucho más de 600 *ab cunes*. Sáenz, p. 231; Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp. 231, 245-246.

⁴⁸ Posiblemente se sangraba con el objeto de drenar tumoraciones infectadas. Dupiech-Cavaleri y Ruz, *op. cit.*, pp. 246-249.

⁴⁹ Sáenz, pp. 246-249, 492-493.

por el fraile como “encantador o hechicero que trata con el demonio”, tenía el don de conjurar a *Cixín*, la deidad de la muerte,⁵⁰ con la que debía negociar con frecuencia en caso de querer curar a sus pacientes; mientras que los *ab cunal can*, *ceb* y *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.⁵¹

Es posible que los sacerdotes mayas más importantes, los *ab 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” se le hubiera introducido un “ser maligno” que requiriera de una persona poderosa, capaz de interpretar los designios sagrados y de mediar entre los dioses y el enfermo. Si el afectado era el *batab* u otro personaje sobresaliente, probablemente era atendido por el *ab kin* más reconocido de la población y en ocasiones quizá también participaría al *ab 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.⁵² Para los numerosos *macebuales*, o gente común, por su parte, los indicados podrían haber sido los *ab 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 *ab 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

⁵⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 17; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 321.

⁵¹ “Relaciones de Valladolid”, en *Relaciones histórico...*, I, p. 80.

⁵² 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.

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 deben de haber sido suficientes para mantenerlos ocupados: 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. Podría ser que a mayor contacto con las divinidades y sabiduría, mayor fuera el aislamiento requerido por el *ah kin may* (por lo menos de manera periódica); con un trato mínimo con quienes atendían sus necesidades básicas, o con 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 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 curiosi-

dad, y que por esto eran más estimados, aunque no las usaban en público”.⁵³ 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 con 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 en la curación de enfermedades, fuera alterada ocasionalmente. Probablemente de manera oficial sólo los sacerdotes nobles y, en casos excepcionales, algunos personajes humildes con dotes especiales habrían tenido acceso a los conocimientos necesarios para enfrentar a las fuerzas del cosmos que ponían en 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 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 *Zuyúu*, 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 *balach niniques*, de acuerdo con los libros *Chilam Balam*.⁵⁴ Posiblemente él fue

⁵³ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 15.

⁵⁴ Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, pp. 131, 132, 137.

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 relacionarse con *Ab tʒok yab*, “curandero”, como señala Birman;⁵⁵ o quizá “el que pone fin (*tʒok*) 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.

El título del mencionado *ab 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 y procura aliviar enfermedades, es utilizado por varios investigadores para señalar a los terapeutas del siglo XVI-XVIII. Sin embargo, es 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 de 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 con el especialista (*belen belan 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.⁵⁶ Así, podría ser posible que estos párrafos marcaran novedosas expresiones del lenguaje maya del siglo XVIII con las aportaciones personales de los compiladores: Pío Pérez y Berendt, como se observa en varias partes del texto.

Ab 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, etc., denominados cada uno como *ab men*. En el *Diccionario maya* dirigido por Barrera Vásquez se incorpora el término *ab men* a partir de su cita en los documentos de Roys,⁵⁷ pero al revi-

⁵⁵ Pérez, *Recetarios de indios en lengua maya*, pp. 51, 54.

⁵⁶ Pérez, *op. cit.*, p. 220.

⁵⁷ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 520.

sar las publicaciones de dicho investigador veremos que sólo 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 yaab*, el que cura, el que medica y el que sana el mal, respectivamente, como señalamos al inicio de este capítulo.

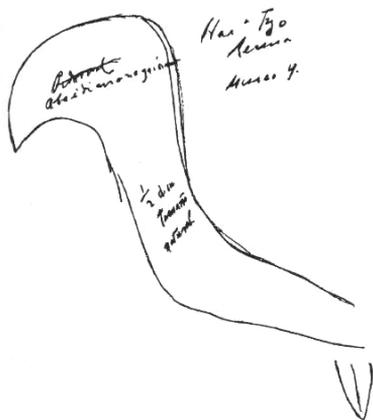


FIGURA 24. Hacha dibujada en los *Recetarios de indios en lengua maya*, tal vez como firma de uno de los escritores participantes que denota un alto rango, como un *batab* (Pérez, *Recetarios de indios...*, p. 54).

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 *Kana*, 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 al oficio de sangrador o curandero quien naciera en el día *Edzꞑab* (lanceta afilada)⁵⁸ del pájaro *motmot*⁵⁹ o *toh*, con virtudes de valor y salud.⁶⁰

Ambos signos se relacionan con el poniente en los documentos,⁶¹ 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.⁶² Algunos mayas actuales consideran que el canto del *toh*, es augurio de muerte para quienes lo escuchan.⁶³ 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 y en los cenotes, lugares oscuros concebidos como portales de acceso al mundo subterráneo;⁶⁴ así como en los vestigios de templos que habitaron los antepasados.

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 él, como si la sangre hablara.⁶⁵

⁵⁸ Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁹ Bricker y Miram, *An encounter of two worlds, The book of Chilam Balam of Kabua*, 2002, p. 104.

⁶⁰ Barrera Vásquez, *Horóscopos mayas*, pp. 17-19, 27.

⁶¹ Pérez, *Códice Pérez*, pp. 187, 194.

⁶² El carpintero fue llamado por Chaac para golpear con su pico la parte más débil de la roca de la única montaña para que la deidad la rompiera con sus rayos y el hombre penetrara a las entrañas terrestres por la semilla del maíz (www.enlabuhardilla.com/mitologiamexicana/leyendas/tabid/89/default.aspx). Regalo de ITzamná, De ahí quizá el nombre Caban, “el que resuena la tierra con su fuerte pico”. Al *toh* los dioses le encargaron llevar las almas a su última morada (Juan Huchín, guía de las cavernas de Loltún, febrero del 2008, Víctor Murillo, com. pers.).

⁶³ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 234.

⁶⁴ Al igual que todos los agujeros de la tierra, hasta los que albergan a los tubérculos son concebidos como caminos al inframundo, García 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.

⁶⁵ Tedlock, p. 53.

Los niños que llegan al mundo en los días *bats* y *kiej* tenderán en su futuro a ser médicos, y en poblaciones como Chuchexic, Guatemala, hay ocasiones en que una persona que consulta a un curandero, para saber la causa de su enfermedad, recibe 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.⁶⁶

Entre los nahuas coloniales una disfunción o alguna 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



FIGURA 25. El nacimiento en un día con símbolo del pájaro *tob* (*Eumomota superciliosa*) y carpintero (*Melanerpes aurifrons dubius*) propiciaba el destino de la persona como médico. Fotografías cortesía de Carlos Alcérreca y Eduardo Íñigo, respectivamente).

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.⁶⁷ Recordemos que los sacerdotes quiches más importantes de Suchitepéquez, de principios del siglo XVII, eran descritos por Margil de Jesús como carentes de vista.⁶⁸

⁶⁶ Orellana, p. 63.

⁶⁷ Serna, *Manual de ministros de indios...*, f. 313 r.

⁶⁸ Al final de la visita a la región se habían encontrado cinco papas y mucho más de 600 *ah cunes*, D. Dupiech-Cavaleri y M. Ruz, “La deidad...”, pp. 230-233, 246.

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 *ab cunes*, para determinar si sabían manejar las medicinas y llevar a cabo los ritos y las ceremonias necesarios. Si aprobaban el examen, los “obispos” los certificaban al entregarles las lancetas con las que deberían sangrar a sus pacientes, previamente bendecidas por ellos.⁶⁹

En la península de Yucatán, de acuerdo con Landa, el gran sacerdote *ab kin may* era quien enseñaba la elaboración, la lectura y la 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 los lugares donde ejercerían el oficio. Él transmitía a sus discípulos su sabiduría sobre la historia, el calendario y sus influjos, los rituales, las ofrendas y los sacrificios que debían hacerse para mantener contentos a los dioses, además de los métodos de adivinación del futuro:

[...] 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.⁷⁰

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

⁶⁹ Sáenz, p. 484.

⁷⁰ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 15.

del *Ritual de los Bacabes*) sabían escribir con letras latinas, a la vez que leer los glifos antiguos,⁷¹ 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.⁷² López Cogolludo comenta que muchos asistentes mayas de los sacerdotes, como los sacristanes y cantores que habían aprendido a leer y escribir, huyeron a las zonas libres para continuar con sus tradiciones;⁷³ 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 enfermedades.⁷⁴ 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 con las bases de la cosmología maya. Por ejemplo en el *Códice Dresde* hay almanaques que anuncian la llegada de enfermedades graves para los hombres al ser “lanzadas” por los dioses.

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,⁷⁵ 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 [...]”.⁷⁶

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

⁷¹ Chuchiak, *The Indian Inquisition*, p. 427.

⁷² Bricker y Miram, p. 8.

⁷³ López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, VIII, cap. IX, p. 313.

⁷⁴ Además de caza, agricultura, pesca, guerra, comercio, matrimonio, bautizo y autosacrificios, etc. Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, p. 31; Thompson, *Un comentario...*, p. 34.

⁷⁵ *El ritual de los...*, p. 297.

⁷⁶ *Relaciones histórico...* I, p. 80.

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 *Zuyúá*, 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.⁷⁷

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 medicina nahua, entre otros temas que obtuvo al reunir a ancianos conocedores de la cultura prehispánica de Tepepulco y Tlatelolco para que respondieran un cuestionario elaborado bajo la perspectiva europea.⁷⁸

La *Historia general de las cosas de Nueva España*, por su parte, también escrita por fray Bernardino, señala que los señores y principales ofrecían sus hijos al Calmécac con el fin de que aprendieran “la doctrina de los viejos”. En ese lugar los educaban para ser sacerdotes merecedores de los “tesoros de dios”, orando y haciendo 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”.⁷⁹

El canto también podría haber sido una técnica de aprendizaje para la retención de conocimientos mayas. El *Chilam Balam de Chumayel* señala que las narraciones sobre la captura del jefe de Chichén Itzá y el poema de la creación del *uinal* se hacían con canciones, y en el *Códice Dresde* la repetición de glifos también nos dan idea de ellas.⁸⁰ Posiblemente fue un medio con el que el autor del *Ritual de los Bacabes* memorizó los conjuros, pues en el texto se perciben ritmos obtenidos con el golpeteo de troncos, como vemos en esta oración: “[...] en el *kanlim che*, retumbos, retumbos en el *kan top’ol kan*, retumbos, retumbos en el *chacab* [...]”.⁸¹

⁷⁷ Barrera y Rendón, *El libro de...*, pp. 131, 132, 137.

⁷⁸ López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, pp. 38-41.

⁷⁹ Sahagún, pp. 211-214, 404.

⁸⁰ Thompson, *Un comentario...*, p. 33.

⁸¹ *El ritual de los...*, p. 390.

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 grandes retos y peligros.⁸² 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, las ofrendas y los 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.

Entre 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, entre ellos a los propios dioses. Así como se enseñaría 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, sin tiempo, para restablecer el orden y el equilibrio.⁸³ 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 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

⁸² Le pagaban con ropa y comida. López Austin, “Cuarenta clases...”, p. 99.

⁸³ Como veremos en el capítulo “Terapias curativas”.

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.⁸⁴

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 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 [...]”.⁸⁵ Espacio en el que se realizaron sahumeros y se elaboraron ídolos de barro y, aun cuando el sanador con

⁸⁴ Núñez de la Vega, C. P. IX, § VII, p. 755.

⁸⁵ 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.

ascendencia africana dice haber huido porque le pidieron su rosario, parece haber realizado ahí su rito iniciático como curandero con técnicas mayas.

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, cueva u otro lugar oculto durante trece días “donde hacen pacto con el diablo (que ellos llaman dar concierto o dar palabra)”.⁸⁶ Número ritual asociado con los niveles celestes y sus divinos habitantes, como recordaremos. “El permanecer dentro de



FIGURA 26. 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 (Fotografía de Carlos Alcérreca: Altar en Chik'inha, Quintana Roo).

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 como nuevos seres con poderosos conocimientos.⁸⁷

El cura de los Santos Reyes de Coyotenango señalaba a principios del siglo xvii 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

⁸⁶ Núñez de la Vega, C. P. IX, § VIII, pp. 135 y 755.

⁸⁷ Garza, *Sueño y...*, p. 148.

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 [...].⁸⁸

Quizá el entrar en una caverna tiene paralelo con 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 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.⁸⁹

Intentaremos aclarar esta descripción: El hormiguero como lugar de desarrollo de los 13 eventos iniciáticos, necesarios para llegar a ser un poderoso sanador, podría haber sido seleccionado por concebirse como un acceso al

⁸⁸ Sáenz, pp. 471, 475.

⁸⁹ Núñez de la Vega, C. P. IX, § VIII, p. 755.

inframundo.⁹⁰ Es decir, un buen punto para contactar a la deidad de la muerte y a los antepasados, con sus sabios conocimientos 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 mordidas de los insectos, que 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 un alucinógeno cuyo efecto aunado al de la fiebre, o quizá sólo el de 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 ánimo 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, donde le eran enseñados los anhelados conocimientos, como las yerbas y las palabras adecuadas para medicar. Un 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 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

⁹⁰ 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). García 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, *Los elegidos de Dios*, pp. 296, 299.

permite adquirir grandes poderes al individuo que lo logra, pues la serpiente ha sido considerada a menudo como una maestra de iniciación.⁹¹

De la Serna nos habla del aprendizaje médico a través del mundo onírico y de los periodos de inconsciencia sufridos por nahuas del siglo xvii (estados en los que también el ánimo se desprende del cuerpo y puede llegar al lugar de los muertos). Narra la experiencia de una curandera cuyos familiares muertos le dieron “la gracia de curar” al entregarle una aguja para punzar a sus futuros pacientes y una jícara para adivinar las enfermedades cuando perdió el sentido. Otro sanador comentó haber recibido su sabiduría en la inconsciencia alcohólica y uno ciego también vio a los muertos por una enfermedad grave. Le dijeron que todavía no debía morir, le brindaron una medicina para que se mejorara y le enseñaron cómo aplicarla.⁹²

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 medios de información obtenida al combinar los datos oníricos con las suertes para hacer preguntas sobre el pasado y el futuro.⁹³ 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



FIGURA 27. Dintel 25 de Yaxchilán, Chiapas.
Personaje emergiendo de las fauces de una serpiente.

⁹¹ Garza, *Sueño y...*, p. 149.

⁹² Serna, *op. cit.*, pp. 109v y 114v.

⁹³ Tedlock y Tedlock, “Dreams and divination among the living maya”, p. 34.

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 para poder aplicarlo así en la tierra.⁹⁴

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. Entre 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.⁹⁵

Un *ab men* narra su viaje a la que llama la “colina sagrada” y al cenote Tzetzik, Yucatán,⁹⁶ ahí se sintió adormilado y tuvo un 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 casa estuvo enfermo durante nueve días en los que no pudo hablar, pero una vez aliviado inició sus labores,⁹⁷ entre las que se encontraba la curación de enfermedades.

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, donde se encuentran los dioses ancestrales y 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

⁹⁴ Orellana, pp. 63, 70.

⁹⁵ Brown, *Cuando la recolección de artefactos...*, pp. 1-4.

⁹⁶ Quizá próximo a la Sierrita de Ticul, 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.

⁹⁷ Información de Leonard Blanche en Tedlock, *Time and...*, p. 49.

que si la persona ha sido capaz de arreglar un árbol roto, podrá hacerlo con facilidad con los huesos de un ser humano.⁹⁸

Cuando un adivinador de Momostenango determina que un paciente ha sido señalado con una enfermedad por las deidades para ser iniciado en ese oficio, debe preparar una ceremonia para presentarlo a ellos y a los antepasados, a quienes se les brindarán ofrendas en un día especial, como lo serán también los elegidos para realizar los rituales de los siguientes nueve meses mayas de veinte días, en los que se deberá mantener abstinencia sexual y no reñir. La ceremonia de inicio se celebra al amanecer, cuando se espera que el aspirante reciba la señal de aceptación en su sangre y los siguientes días rezarán a los dioses del calendario y a los muertos, se pedirá perdón por las fallas y se visitarán los adoratorios. El aspirante platicará al maestro sus sueños y aprenderá a contar con sus propias semillas, colectadas en días especiales y el significado de los movimientos de su sangre. Si los seres sagrados lo aceptan, el maestro bendecirá las semillas y cristales que ha preparado para el nuevo adivino.⁹⁹

A continuación veremos la persecución y los 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 Y LA INQUISICIÓN: ACTIVOS CAZADORES DE LOS TERAPEUTAS PAGANOS

La escasez de elementos del clero secular que llevaran 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”, que autorizaba a los preladados 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

⁹⁸ Laughlin y Karasik, pp. 23, 87, 90.

⁹⁹ Tedlock, *op. cit.*, pp. 59, 64-66.

las nuevas tierras contra todo aquél que fuera considerado como culpable de transgredir las reglas católicas.¹⁰⁰

La Corona y el Consejo de la Suprema y General Inquisición españolas nombraron a fray Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico en 1535, quien llevó a cabo una severa represión en los diez años siguientes contra quien cometiera delitos contra la fe en el centro de la Nueva España, hasta que le revocaran el título en 1543.¹⁰¹ A partir de ahí los obispos gozaron legalmente sólo de su correspondiente facultad como jueces ordinarios, inherente a su cargo.¹⁰²

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.¹⁰³ La Corona disminuyó el excesivo poder del clero regular y organizó un sistema de justicia eclesiástico que condujo a una campaña de represión contra los nativos a través del Provisorato de Indios¹⁰⁴ o Provisorato de Naturales, entre otros nombres,¹⁰⁵ mientras que el Santo Oficio debía avocarse a las causas de los españoles, mestizos y castas.¹⁰⁶

Por órdenes reales los religiosos debían tratar a los indios como “párvulos” que se iniciaban en la Fe Católica, por lo que no debían ejercer violencia sobre ellos. Se les prohibían cárceles y cepos en sus monasterios¹⁰⁷ y se les

¹⁰⁰ Greenleaf, *La Inquisición...*, p. 17.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁰² Viqueira, “Una fuente olvidada: el juzgado diocesano”, en Connaughton y Lira, *Las fuentes eclesiásticas...*, pp. 8-9.

¹⁰³ Viqueira, *op. cit.*, pp. 9-10; *Recopilación de las leyes de indias*, II, libro VI, título I, ley XXXV, “Que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causas de Fe contra los indios”, folio 192r. León Pinelo, p. 640.

¹⁰⁴ Chuchiak, *The Indian Inquisition*, p. 3.

¹⁰⁵ Greenleaf, “The Inquisition and the indians...”, p. 149.

¹⁰⁶ División acorde con la del Arzobispado de México que parecen haber seguido todas las diócesis, de manera que algunos provisosores continuaron juzgando a todos los grupos. Viqueira, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁷ Chuchiak, “In servicio *Dei*: Fray Diego de Landa, the franciscan order, and the return of the extirpation of idolatry in the colonial diocese of Yucatan, 1573-1579”, *The Americas* 61(4), pp. 626-627, 629, 633, 645; Cédula real de 1570, Sánchez de Aguilar, pp. 22, 29.

recordaba a los arzobispos y obispos su obligación de castigar los delitos de la fe como jueces ordinarios y no como inquisidores.¹⁰⁸ 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 con orden del obispo. Pero las leyes no se cumplieron, y los frailes usurparon de manera común las jurisdicciones que no les competían.¹⁰⁹

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 contra 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.¹¹⁰

En realidad la Inquisición continuó veladamente con la investigación de la conducta indígena en todo el periodo colonial en la Nueva España. Así lo manifiestan los reportes de esta instancia sobre los indios campechanos y yucatecos idólatras, en complicidad con 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.¹¹¹

Los Juzgados Ordinarios diocesanos y el Santo Oficio tuvieron numerosos enfrentamientos al acusarse unos a otros de proceder con injusticia,

¹⁰⁸ *Recopilación de las leyes de indias II*, Libro I, título XX, Cédula real de 1604. León Pinelo, p. 287.

¹⁰⁹ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 14-15.

¹¹⁰ 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, “The Inquisición and...”, pp. 141-143, 146, 149, 154-155, 163.

¹¹¹ Greenleaf, *op. cit.*, pp. 141-143, 146, 149, 154.

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.¹¹²

Al parecer las confusiones y los conflictos tuvieron origen en las propias estrategias de organización de los grupos de poder en la Nueva España establecidas por la Corona, pues ésta 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 europeos, órdenes religiosas, obispos y la Inquisición le permitieron contar con información contrastada de los hechos para proceder de la manera más conveniente para el desarrollo de la población de las nuevas tierras, a la vez que protegían los intereses del reino español.¹¹³

LAS CAMPAÑAS DE EXTIRPACIÓN DE LA IDOLATRÍA EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

De acuerdo con 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, milpas, cavernas y cenotes. Los sacerdotes realizaban las ceremonias públicas en selvas, pueblos remotos, templos y adoratorios abandonados incluso construyeron nuevos, principalmente en la frontera pagana, en las lejanías de Bacalar y Chancote, con grandes fiestas brindadas por 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 indios y extirpar cualquier religión que no fuera la católica, mas nunca lograron erradicar estas acciones.¹¹⁴

¹¹² Viqueira, en Connaughton y Lira, pp. 10-12.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 9-10.

¹¹⁴ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 420-423. Para un amplio 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, quien abunda sobre la vida de Landa.

A pesar de los juicios por las torturas y autos de fe realizados por los franciscanos contra los idólatras mayas yucatecos bajo el liderazgo de fray Diego de Landa en julio y agosto de 1562 en Maní, Sotuta, Hocobá y Homún,¹¹⁵ continuaron las persecuciones, los juicios y la 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.¹¹⁶

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 considerados como idólatras. El obispo rechazaba el adoctrinamiento con 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 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 obispo y custodio entraron en 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. Entre los cargos imputados a Landa se encontraron los de crueldad, usurpación de jurisdicciones inquisitoriales, delegación de facultades en otras personas y haber actuado con crueldad e injusticia con los indígenas.¹¹⁷

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 con 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

¹¹⁵ Ma. del C. León, “Estudio preliminar” en Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 2003, p. 72.

¹¹⁶ Chuchiak, *op. cit.*, pp. 2-5.

¹¹⁷ “Carta del doctor Diego Quijada, alcalde de Mérida de Yucatán, al Rey Don Felipe II [...], Mérida, 15 de Marzo de 1563”, Aviña, *Cartas de Indias*, en León, “Estudio preliminar”..., p. 34.

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.¹¹⁸

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 ataques contra los españoles que consideraba blasfemos y herejes, quienes actuaron como testigos de cargos.¹¹⁹

Toral creó alianzas con el gobernador para lograr una labor episcopal eficiente y menos agresiva. Separó 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 indios que no estuvieran convencidos de abandonar sus idolatrías, y confesaran sus pecados.¹²⁰ El bautizo fue 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.¹²¹

En el año de la visita de Toral se presentó el Provisorato de Indios en la diócesis de Yucatán, con los objetivos de castigar los casos de idolatría, poligamia y otros crímenes contra la fe católica, que funcionó hasta la segunda década del siglo XIX.¹²² 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.¹²³

¹¹⁸ Scholes y Adams, "Introducción" y "El texto de la real provisión", *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*, I, en León, *op. cit.*, pp. 21-23 y 27.

¹¹⁹ Landa tuvo 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 indígena, León, *op. cit.*, pp. 21, 24.

¹²⁰ Chuchiak, *In servitio Dei...*, pp. 616-617.

¹²¹ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 58, 63, 96-97.

¹²² *Ibidem*, pp. 2, 3, 85, 141.

¹²³ Chuchiak, "In servitio Dei...", p. 619.



FIGURA 28. Severas penas a los indígenas idólatras por parte de los españoles en el *Chilam Balam de Chumayel*, (Quezada, *Los pies de la República*, p. 107).

Con la ausencia de Toral se eliminaron los obstáculos para la libre represión indígena por parte de los franciscanos y el déan de la Catedral: Cristóbal de Miranda continuó con la labor de la orden, que se fortaleció con el regreso de Landa a la península de Yucatán en 1573, y salió victorioso de los cargos que se le hicieron en España por los abusos cometidos hacia los mayas, esta vez fortalecido con los poderes que le otorgaba su nuevo puesto de obispo.¹²⁴

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 los juicios sumarios con pocas evidencias. Nombró a sus propios fiscales y notarios, humilló a los mayas juzgados 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, las autoridades seculares y los franciscanos. Las órdenes religiosas consideraron una prioridad la extirpación de la idolatría y los objetivos de los primeros se enfocaban a la pacificación para extraer los mayores recursos posibles, enriquecerse ellos mismos y llenar las arcas españolas. Por lo anterior no les convenía la huida indígena a las tierras de refugio ni su abierta rebeldía, pues las campañas de extirpación causaron mucho temor.¹²⁵

Landa empezó por expulsar los elementos de otras órdenes religiosas que residían en Yucatán y al grupo de seculares que había instalado Toral, para colocar en su lugar a franciscanos instruidos por él mismo, tanto en la len-

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 626-627, 629, 633, 643-645.

¹²⁵ Chuchiak, *op. cit.*, pp. 626-627, 629, 633, 645.

gua 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, entre ellos los caciques de varios poblados de Campeche y por lo menos un centenar fueron arrestados, azotados, humillados, torturados y hasta desterrados.¹²⁶ El cacique de Campeche envió un procurador hasta la Audiencia de México para advertir que si Landa no detenía sus agresiones, los indígenas huirían a los montes, por lo que se envió una real provisión al obispo reprobando su severidad y una orden al gobernador para la liberación de los presos.¹²⁷

El establecimiento de la comisaría de la Inquisición en la Provincia de Yucatán en 1572, bajo la dirección del mencionado Miranda como comisario local,¹²⁸ en ese entonces todavía aliado del obispo, favoreció y amplió el control de Landa en la región. Se generó confusión sobre las 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.¹²⁹

A final de cuentas Miranda se vio obligado a limitar las acciones de Landa en 1574, aunque 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. En ese año 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 alrededor de Peto, Calotmul, Dzitnup, el lejano Chancenote, y llegó al año siguiente hasta Tabasco, donde permaneció varios meses para extirpar la idolatría de

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 619-623, 625-627, 629, 633, 638, 645.

¹²⁷ León, "El Obispo Diego de Landa y sus relaciones con el Santo Tribunal de la Fe", en Quezada, Rodríguez y Suárez, *Inquisición novohispana*, II, p. 248.

¹²⁸ Desde 1570 se encuentra documentación con órdenes dirigidas hacia las autoridades eclesiásticas y civiles para favorecer el desarrollo del Tribunal del Santo Oficio, pero empezó a funcionar en 1572 cuando el déan de la Catedral de Mérida recibió el nombramiento de comisario. León, *op. cit.*, pp. 244, 258-259.

¹²⁹ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 139-140.

la región, al grado que un grupo de mayas intentó asesinarlo. La Audiencia de México lanzó acusaciones serias contra Landa a lo largo de su obispado, pero él siempre se libró por sí mismo o con el apoyo de los franciscanos aliados del virrey para continuar con el ataque contra los idólatras y sus viejos enemigos.¹³⁰

Con la muerte de Landa en 1579 concluyó el monopolio de los franciscanos para el castigo, la extirpación de la idolatría y el adoctrinamiento de los indígenas. En un recuento de su labor sobresale la participación de Landa en la formación e institucionalización de los juzgados 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 sus 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 exclusividad de los tribunales ordinarios para juzgarlos. Pero, 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 acuerdos, Landa y los franciscanos contribuyeron con sus disputas para que continuaran los nativos con las costumbres que ellos deseaban erradicar.¹³¹

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.¹³² Para los objetivos de extirpación de la idolatría fueron fundamentales dichas vicarías durante el periodo colonial, 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 y Campeche, y pocas veces se visitaron Bacalar y Tabasco (como lo llegó a hacer Landa), por

¹³⁰ Chuchiak, "*In servitio Dei...*", pp. 633, 640.

¹³¹ Chuchiak, "*In servitio Dei...*", pp. 626, 643, 646.

¹³² *Ibidem*, pp. 626, 643.

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 con los resultados de las visitas.¹³³

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. Se informa al rey sobre los abusos de los sacerdotes por privar de su libertad y castigar a los 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 él no podía estar en todas partes y en su ausencia los frailes usaban su libertad [...].¹³⁴

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 en una carta de 1624 su desacuerdo con las restricciones reales sobre la aplicación de multas y castigos severos a los indígenas idólatras, como los indios naboríos, criados de los españoles, principalmente los 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

¹³³ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 58, 63, 96-97.

¹³⁴ 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.

cumplido imponiendo penas de censuras y pecuniarias hasta eclesiásticas entre otros [...].¹³⁵

Sánchez 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 apóstatas”. 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.¹³⁶

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 invadir su jurisdicción al apresar y violentar los indígenas. Señaló que los religiosos establecían “sin auxilio mío, ni de otro juez real, prisiones de seculares, 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 [...]”.¹³⁷

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 principios del siglo XVIII, bajo la dirección de Juan Gómez de Parada, nos hablan en el número 3 de la limitación de la labor médica indígena por incluir idolatría. 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 autori-

¹³⁵ 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 naborios”, Mérida, 14 de febrero de 1624, f. 3r.

¹³⁶ Sánchez de Aguilar, pp. 4, 11-12, 18-19.

¹³⁷ 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. 238r.

dades españolas de castigar] a los indios brujos, hechiceros, y a aquellos que adivinaran”.¹³⁸

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 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”.¹³⁹ Disposición que se ve reflejada en el reglamento del Hospital de San Lázaro, 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”.¹⁴⁰

Además de prohibírseles ofrendar a los dioses paganos, 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, pues veían que estos revivían sus antiguas costumbres:

[...] 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 [...]. Por tanto ordenamos estrechamente a todos los curas y ministros vicarios y promotor fiscal, cada uno en su distrito, el que ronden y de ninguna manera permitan los tales bailes y cantos, ni el antiguo error de poner bebidas, o comidas a los tigres [jaguas 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 acostumbra cuando beben balché [...]. 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

¹³⁸ AGI, México, 1040, “Constituciones Sinodales”, Mérida, 27 de enero de 1724, f. 152r.

¹³⁹ *Ibidem*, ff. 147r y v.

¹⁴⁰ AHN, México, 1806, “Reglamento Hospital de San Lázaro”, Mérida, 24 de septiembre de 1795, f. 14r.

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.¹⁴¹

Como se podrá observar el sustituir 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, como hicieron con otros aspectos de su cultura indeseables para los europeos.

Para que los mayas conocieran las disposiciones se estableció que en los poblados se leyeran las represalias que podían sufrir, tanto los idólatras, como quienes 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”.¹⁴²

Las consecuencias más severas fueron para los líderes mayas con poder de convocatoria. Además de los comunes latigazos, los españoles los castigaron con la pérdida de cejas y cabellera. Acción muy grave, como recordaremos, pues ésta parece haber sido concebida como una capa protectora de la energía anímica de las personas sin la cual podía perderse.¹⁴³ 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 los 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 [...].¹⁴⁴

Por supuesto, los sacerdotes fueron los más perseguidos por ser el albergue del conocimiento prohibido, de las prácticas rituales dirigidas a las antiguas

¹⁴¹ AGI, México, 1040, “Constituciones Sinodales”, Mérida, 27 de enero de 1724, ff. 22r, 27v y 28r.

¹⁴² *Ibidem*, f. 135r.

¹⁴³ Ver cap. I: “Pixán y el alter ego del mundo salvaje”.

¹⁴⁴ AGI, México, 1040, *op. cit.*, f. 135v.

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 *ab 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 *ab 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 *ab kino'ob* y dos *ab 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.¹⁴⁵

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.¹⁴⁶

Las palabras del sermón cristiano y el contacto secreto entre sacerdotes e indígenas en confesión promovían el temor al castigo divino, y ayudaban a detectar ritos paganos y a sancionar en ocasiones, como afirma el cura de Yaxcabá, Yucatán, a finales de la colonia.¹⁴⁷ Pero en realidad, de acuerdo con datos de archivo, pocas veces se presentaron delaciones de mayas a mayas, quizá porque una acusación de este tipo involucraba a los denunciantes como posibles participantes en la idolatría por sus testimonios, pero no debe haber faltado quien deseara quedar bien con el padre, o quien deseara causarles problemas a sus enemigos.¹⁴⁸

Las represalias del Provisorato de Indios por idolatría continuaron en la Nueva España, hasta la segunda década del siglo XIX, cuando las ceremonias

¹⁴⁵ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 385-387, 390-391.

¹⁴⁶ Chuchiak, *op. cit.*, p. 406.

¹⁴⁷ Granada, p. 11.

¹⁴⁸ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 499-500, 506-507.

paganas indígenas pasaron a ser supersticiones.¹⁴⁹ Así lo indica el mismo cura de Yaxcabá 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.¹⁵⁰

AJUSTICIAMIENTO DE ESPAÑOLES, NEGROS Y CASTAS POR RELACIONARSE 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 hubo casos extremos en los que ellos participaron en las ceremonias indígenas.¹⁵¹

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 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 las nuevos grupos de la América colonial.¹⁵²

Podemos citar algunos casos en Yucatán 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

¹⁴⁹ Taylor, *Ministros de lo sagrado*, I, p. 96.

¹⁵⁰ Granado, *op. cit.*, p. 6; Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, pp. 527-530.

¹⁵¹ Chuchiak, *op. cit.*, p. 345.

¹⁵² 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. 917; Libro 1067, “De la Vega, negro, por idolatría en cueva”, Tlaxcala, 5 de octubre de 1694, f. 27r.

largo expediente de la segunda década del siglo XVIII del mencionado pardo Joseph Zavala, a quien se acusó de tener pacto con el demonio “[...] 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 de la Provincia de Yucatán, 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. Penas paliadas por la confesión del trasgresor sobre las que fueron consideradas “satánicas terapias” y por el arrepentimiento que mostró.¹⁵³

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 unas llagas. Isabel Mesa, esposa del encomendero de la villa y parte acusadora, dijo que al llegar 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 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 menciona que la desafortunada maya, con gran fama de hechicera, fue severamente castigada por el tribunal que le correspondía [el Provisorato de indios]. En este juicio se señalan otras curaciones de Ixchach, como el haber ayudado a un hombre “que estaba ligado¹⁵⁴ [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]”.¹⁵⁵

En 1627 encontramos otras tres mujeres acusadas por la Inquisición de participar en las hechicerías de la indígena Catalina Puc. La primera es Isabel Morena, esclava de Campeche, quien la llamó para que le regresara su “amor

¹⁵³ AGN, Inquisición, 1164, “Proceso contra Joseph Zavala, pardo, vecino de Xechelchacan por curandero y maléfico”, México, 19 de febrero de 1724, f. 259v.

¹⁵⁴ Ligado, amarrado, hechizado [impotente] vs. *choch cuntab*, desencantar lo hechizado o deshechizar, desatar. Ciudad Real, *op. cit.*, p. 245.

¹⁵⁵ 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.

perdido”; la segunda, Lucía Poot, mestiza, quien la consultó con el fin de que la dejara de maltratar su esposo y recibió unos polvos para echar en el chocolate de su cónyuge; mientras que el tercero es una autodenuncia de la española Catalina Antonia de Rojas por usar yerbas y palabras mayas para causar impotencia a su esposo asesorada por Catalina. Uno más es el proceso de 1675 contra la mestiza María Rincón por “bruja supersticiosa”, quien empleó hechicería maya, como el uso de copal [vinculado con la adoración a los dioses mayas] para sanar a los enfermos.¹⁵⁶

A finales del siglo XVII, y más aun 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.¹⁵⁷

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 de buena calidad a precios justos.¹⁵⁸ 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. La necesidad de médicos y medicinas y la

¹⁵⁶ 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.

¹⁵⁷ Chuchiak, *op. cit.*, p. 443.

¹⁵⁸ Fernández y Hernández, *El Tribunal del Protomedicato en la Nueva España*, pp. 13, 14.

falta de orden para el desempeño de este sector provocó que fuera aceptado cualquiera.¹⁵⁹ Remesal relata, por ejemplo, la experiencia de un personaje que llegó a Guatemala como “médico, cirujano, boticario y herbolario famoso” y ocasionó numerosas muertes, por lo que las autoridades lo amenazaron con el destierro si volvía a ejercer la medicina, pero al año siguiente tuvo que levantársele la pena por la ausencia de galenos y la urgencia de aliviar las enfermedades de sus habitantes.¹⁶⁰

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 heridas, tumores, úlceras y llagas viejas; los barberos o flebotomianos sangraban, aplicaban ventosas, extraían los dientes dañados y aliviaban golpes y contusiones; mientras que los algebristas arreglaban huesos y músculos.¹⁶¹ Los cirujanos generalmente carecían de preparación especializada y 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.¹⁶²

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 y pesas, registrar que se contara con la tarifa de precios y, después de revisar la calidad de las medicinas, derramar las que se encontraran en mal estado. El boticario podía ser castigado con multas y hasta con la clausura de la botica.¹⁶³

De acuerdo con el 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”,¹⁶⁴

¹⁵⁹ Avendaño, “Boticas y boticarios de la Colonia”, p. 303.

¹⁶⁰ Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, I, pp. 270.

¹⁶¹ Sanfilippo, “Los tratamientos hipocrático-galénicos”, en Aguirre Beltrán y Moreno, *Historia general...*, pp. 205, 436, 440.

¹⁶² Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del mar*, pp. 19, 23.

¹⁶³ Avendaño, *op. cit.*, pp. 304-305. León, *op. cit.*, p. 1527.

¹⁶⁴ León Pinelo, “Acerca de los Protomédicos y Cirujanos”, Madrid, 13 de mayo de 1538, II, p. 1603.

pero en realidad los años posteriores a la Conquista fueron confusos en la legislación de la medicina en América y aun en España. La situación empezó a mejorar en 1628 cuando se estableció la estructura del Tribunal del Protomedicato en las nuevas tierras para examinar y otorgar licencias a médicos y cirujanos. Su labor inició por quitar de las manos del virrey la designación de protomédicos, quienes llegaron hasta a comprar los cargos. Se estableció 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 y establecerlo de nuevo, con tanta frecuencia, que es difícil seguirlo y entender sus efectos en América.¹⁶⁵

Los exámenes para acceder a ser médico de manera legal se encontraban restringidos a unas cuantas personas.¹⁶⁶ 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 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. En una solicitud de examen de cirugía de 1768 en México el aspirante decía que, además de los conocimientos médicos, cumplía con los requisitos, pues 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”.¹⁶⁷

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 los pueblos de importancia de la Nueva España

¹⁶⁵ Tate, *El real protomedicato*, pp. 17-18, 92, 95, 102-103, 136, 166.

¹⁶⁶ Fernández y Hernández, *op. cit.*, pp. 23, 27; Quezada, *Enfermedad y maleficio*, p. 15

¹⁶⁷ Tate, *op. cit.*, pp. 145, 146.

carecieran de los elementos necesarios para cubrir sus necesidades médicas bajo la perspectiva europea, y la mayoría decidieron quedarse en la ciudad de México. Además, los sueldos de profesores de medicina eran escasos, por lo que 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.¹⁶⁸

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 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. Cada ciudad provincial contaba con varios médicos sin estudios profesionales que en general ejercían su oficio sin trabas, incluso con el apoyo de médicos legítimos o personajes poderosos, de lo cual se quejaban los galenos legalizados, pues decían haber gastado su patrimonio en grados y exámenes. Entre los sanadores tolerados se encontraban frailes que sabían leer libros médicos, elaborar recetas y curar enfermos. Se abrieron oportunidades para castigar a los religiosos que ejercían la medicina, como a finales del siglo XVIII en México, pero hubo pocas quejas.¹⁶⁹

Durante el siglo XVII hasta finales del XVIII los juaninos e hipólitos fueron cirujanos con buena formación práctica, sin reconocimiento oficial, que laboraron especialmente en los hospitales.¹⁷⁰

El obispo de Chiapa y Soconusco señala a finales del siglo XVII y principios del XVIII que los sacerdotes 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.¹⁷¹

El Protomedicato de Madrid otorgó finalmente en 1739 una farmacopea en la que se encontraban las recetas europeas más comunes, lo cual impulsó el establecimiento de los expendios de medicinas. Este documento y otras publicaciones fueron las guías que debían tener las boticas de América para conocer los remedios oficiales. Pero la farmacéutica estaba todavía a finales

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 214.

¹⁶⁹ Tate, *op. cit.*, pp. 206, 207, 212, 220.

¹⁷⁰ Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos de hospitales...*, p. 421.

¹⁷¹ Núñez de la Vega, C. P. § XV, p. 712.

del XVIII en gran abandono. No había escuelas para su aprendizaje, profesores 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 incorrectas.¹⁷²

La emisión de recetas fue otro medio de control médico, pues, para 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”.¹⁷³

De acuerdo con las leyes parecía que cuando los curanderos o los enfermos indígenas quisieran y tuvieran recursos para emplear los productos de la terapéutica conquistadora, debían enfrentar el obstáculo de la autorización de un profesional, pero a pesar de las reglas, como ha ocurrido en toda época y lugar del mundo, había quien se arriesgara a trasgredirlas ante las 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 [...].¹⁷⁴

Las visitas de control médico no fueron suficientes pues aun las autoridades de la Nueva España, 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 la amplitud del territorio hacía difícil que el Tribunal llevara a cabo la supervisión y el control. Lo cierto es que los visitantes cobraban caro por inspeccionar las boticas,¹⁷⁵ y parece posible que notificaran en algunas ocasiones el ejercicio médico indígena a las autorida-

¹⁷² Tate, *op. cit.*, pp. 181, 342.

¹⁷³ Avendaño, pp. 304, 309.

¹⁷⁴ 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.

¹⁷⁵ Tate, pp. 141, 214.

des encargadas del control de su comportamiento, es decir, al Provisorato de Indios, puesto que entre los temas que debían observar en su inspección se encontraba el estado de la idolatría indígena.¹⁷⁶

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.¹⁷⁷ Quizá por ello el Dr. Manuel Gutiérrez de Sevilla subrayó la inferioridad mantenida durante tanto tiempo, su disgusto por la popularidad de cirujanos y barberos y la necesidad de que se mantuvieran bajo las órdenes de médicos. Así comenta: “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 sólo los barberos y los cirujanos por ser ayudantes de los médicos que han de obedecer al médico”.¹⁷⁸

No obstante las dificultades que significaba para los indígenas el tener acceso a brindar servicios de salud legalizados en la Nueva España, encontramos un expediente del Tribunal del Protomedicato 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 (Tepeaca): Ignacio Antonio León y Pérez”, para cubrir la plaza de boticario 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 “más tiempo del que previene la formación en boticas” (4 años):¹⁷⁹ 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 además de practicar por más de un año la botánica en la ciudad de Puebla. Parece haber sido determinante para la aceptación del examen y la entrega del título, que el cacique se presentara como cristiano, tuviera

¹⁷⁶ León Pinelo, título décimoséptimo, “Acerca de los Visitadores ordinarios que salen de las cancellerías para sus distritos y extraordinarios”, Ordenanza 40, Madrid, 1563, II, p. 1527.

¹⁷⁷ Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del mar*, pp. 19, 23.

¹⁷⁸ Gutiérrez de los Ríos, *Juicio que sobre...*, p. 86.

¹⁷⁹ Avendaño, “Boticas y boticarios”, en Aguirre Beltrán y Moreno, *op. cit.*, p. 309.

hermano seminarista y una tía capuchina; además de señalar “limpieza de sangre”. Certificación al parecer otorgada con un pago no muy oneroso de 26 y medio reales por el “Examen de farmacopea”.¹⁸⁰

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.¹⁸¹

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 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 la supervisión y el control médicos. Por eso, pese a las leyes, los gobernantes españoles tuvieron que caer en la tolerancia¹⁸² y se fomentó el ejercicio médico subterráneo. En las poblaciones donde no residían las autoridades españolas o eran visitadas po-

¹⁸⁰ AHFM, Protomedicato, Leg. 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, ff. 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.

¹⁸¹ Tate, pp. 17-18, 136.

¹⁸² Quezada, N., *Enfermedad y maleficio*, p. 17.

cas 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.¹⁸³

Entre 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 requerido por el Tribunal del Protomedicato para el ejercicio médico. De acuerdo con el visitador ellos ponían en riesgo la salud de quienes recibían los remedios, y los medicamentos adquirían el precio que se les antojara.¹⁸⁴

[...] a quienes intrusos ponen y llevan precios a su antojo llevádoles 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 [...].¹⁸⁵

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 oficiales los que aliviaran las dolencias de los indígenas, y tan sólo se hubieran avocado a la extirpación de la idolatría en

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ Una queja al Ayuntamiento de México a mediados del siglo XVI 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 provoca la muerte a los pocos años, Ruz y Aramoni, “La enfermedad que muda de matices”, pp. 383, 385.

¹⁸⁵ 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. 25r.

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 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.¹⁸⁶

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.¹⁸⁷ En Mérida destacó la atención de los enfermos por parte del franciscano Gaspar de Molina a mediados del siglo XVI, considerado como médico, 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 recetarios en español analizados en este libro, el *Ramillete de Flores de la Medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar otra persona*.

Hasta el siglo XVIII fue cuando se empezó a establecer un mayor número de galenos en las principales poblaciones de Yucatán y Campeche,¹⁸⁸ como

¹⁸⁶ Duch y Antochiw, III, p. 334 y IV, p. 116.

¹⁸⁷ 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.

¹⁸⁸ Duch y Antochiw, IV, pp. 113, 117.

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]”.¹⁸⁹ 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.¹⁹⁰ Varios de ellos fueron franceses, posiblemente porque con el ascenso del rey Carlos III de España, en 1759, empezaron a valorar las ideas médicas de Francia y hubo mayor apertura para su participación, al grado de modificar drásticamente el pensamiento español;¹⁹¹ pero en realidad fue a partir del siglo XIX cuando se incrementó el número de galenos que empezaron a ejercer en el interior de la península.¹⁹²

Para finales del periodo colonial, al igual que en el resto de la Nueva España, las nuevas corrientes dirigidas a secularizar los hospitales afectaron a las órdenes religiosas de la península de Yucatán. Las autoridades europeas cambiaron las perspectivas caritativas de los hospitales y a los religiosos cada vez les fue más restringida la administración de los centros de salud.¹⁹³

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, sus *Viajes a Yucatán*. El explorador escribió con decepción sobre su desempeño en la curación de enfermos en ausencia de médicos examinados fuera de las principales poblaciones de la península de Yucatán. Decía que

¹⁸⁹ Tate, pp. 244-245.

¹⁹⁰ Rodríguez-Sala *et al.*, *Cirujanos del mar*, pp. 24-25.

¹⁹¹ Gortari, *La ciencia en la historia de México*, pp. 237-238.

¹⁹² Ver médicos también en el último capítulo: “Hospitales y boticas de la península de Yucatán”.

¹⁹³ Duch y Antochiw, IV, p. 138; Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos de hospitales...*, p. 421; Venegas, *Régimen hospitalario para indios...*, pp. 31, 134-135, 174.

los frailes basaban sus terapias en los elementos e indicaciones de recetarios manuscritos, sin acceso a las medicinas europeas de las boticas. Además, de acuerdo con el viajero, era peor cuando no había ni religiosos y los enfermos se sometían a los conocimientos medicinales del vulgo.¹⁹⁴

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.¹⁹⁵ Muchos mexicanos, entre ellos yucatecos, fueron a aprender al viejo mundo nuevos conceptos médicos,¹⁹⁶ y 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 la Guerra de Castas a mediados de ese siglo.¹⁹⁷

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 y 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 constantes persecuciones en la búsqueda de mantener el máximo control europeo en la península. El ataque a la idolatría incluida en las terapias curativas y otras cos-

¹⁹⁴ Stephens, *En busca de los mayas*, p. 154.

¹⁹⁵ Gortari, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹⁶ Cárdenas de la Peña, *Historia de la medicina...*, pp. 129-130.

¹⁹⁷ Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del ejército en la Nueva España*, pp. 243; Duch y Antochiw, IV, p. 121.

tumbres 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, mas 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 entre 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, aunada 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”, entre 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 e insistían en mantener su desarrollo de manera independiente, o no tenían recursos para regularizarse, 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, 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.

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.

Hemos señalado ya que para que el médico maya pudiera identificar el mal, debía considerar numerosos y diversos elementos, como indagar por ejemplo, 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; los lugares por los cuales 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 el calendario marcaba para esos días, y si el afectado había respetado las abstinencias o los ayunos. Desde luego, también había que saber si el enfermo 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 los que se manifestaban 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.

En particular, las experiencias obtenidas 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, sugeriría el empleo de alucinantes o la provocación de 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 alteración perceptiva la podían lograr con técnicas ascéticas como el ayuno, mantenerse despierto por periodos largos, el baile, el canto y el autosacrificio,² y también con el consumo de plantas psicoactivas con efectos sobre el sistema nervioso central, que alteraban las funciones normales de la mente para obtener experiencias místicas, sagradas.³

Entre de estas plantas se encuentra el 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*, que nos recuerdan la postura tomada por los *chilam balam*, personajes con poderes descritos en los textos con el mismo nombre, que adivinaban y predecían los sucesos por venir.⁴



FIGURA 29. Fumadores, tomado de *Códice Madrid*, Almanaque 79 b.

¹ *El ritual de los Bacabes*, p. 267.

² Garza, *Sueño y alucinación...*, p. 144.

³ Schultes y Hofmann, *Plantas de los dioses*, pp. 7-9, 14, 61.

⁴ Garza, *op. cit.*, pp. 167, 169.

La hoja del tabaco contiene alcaloides⁵ y sustancias que alteran la conciencia, como la escopolamina que produce embriaguez, es estimulante y analgésica.⁶ La intensificación de los efectos del tabaco al grado de llegar a ver visiones [como parece haberle ocurrido al escritor del *Ritual de los Bacabes*] era lograda tal vez con el consumo de gran cantidad de tabaco, la mezcla del mismo con otras plantas psicoactivas [o productos alcohólicos], o por su mascado con cal; además de la combinación de estas posibilidades con la aplicación de las técnicas ascéticas mencionadas.⁷

Al masticar el tabaco se presenta cierto adormecimiento en la lengua, quizá por eso el médico 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”.⁸

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.⁹ En el *Ritual de los Bacabes* se hace alusión al tabaco frecuentemente. Se señala como *ix can uayil kutz*, que puede traducirse como “los ritos de brujería, las iniciaciones de brujería”,¹⁰ que al profundizar nos lleva a la “Señora Serpiente”, a la maestra de la iniciación.¹¹ Entre los

⁵ Germosén-Robineau, *Farmacopea Caribeña*, pp. 233-234; Schultes y Hofmann, *op. cit.*, p. 29.

⁶ Garza, *op. cit.*, p. 166. Planta sudamericana introducida a México en tiempos precolombinos; Rzedowsky, *Vegetación de México*, p. 173; Germosén-Robineau, *op. cit.*, p. 233.

⁷ *Nicotiana rústica* contiene 10% más de nicotina en su hoja que el resto de las especies conocidas. Robicsek, *The smoking gods*, pp. 23, 45, 46, 58. En la actualidad en Yucatán sólo contamos con registros de plantas vivas de *Nicotiana tabacum*. Durán et al., *Listado florístico de la península de Yucatán*, p. 219.

⁸ *El ritual de...*, pp. 267, 269. Tabaco y alcohol son, en cierto sentido, narcóticos (en referencia a entumecimiento) cuya palabra remite a una sustancia que, aun cuando sea estimulante en alguna fase, final mente produce un estado depresivo del sistema nervioso central. Schultes y Hofmann, *op. cit.*, pp. 10, 62.

⁹ *May* también podría modificar el título a “Venado Serpiente de cascabel”, Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 153, 154, 213. *May*, polvillo que sale del ají o chile y del tabaco y también es ciervo joven. Barrera Vázquez et al., *Diccionario maya...*, p. 513.

¹⁰ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 108, 268, 281, 405, 745-747. *El ritual de...*, p. 268.

¹¹ Garza, *Sueño y...*, p. 149. Ver capítulo anterior: “Designación del oficio y aprendizaje médico”. A través de la palabra can podría llevarnos también a la conversación con las señales,

nahuas, el *picietl* era esencial en la adivinación y también era el cuerpo de una diosa llamada Ciucóatl, mujer serpiente, diosa del parto y la guerra, porque las parturientas eran consideradas guerreras.¹² Importante cualidad para darle valor al médico si tomamos en cuenta que el consumo de tabaco, como veremos en “Terapias”, era empleado durante las batallas que libraba contra los seres malignos causantes de enfermedades.

Al utilizar el tabaco en un conjuro del *Ritual* se presenta una deidad 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” [*sic*].¹³



FIGURA 30. Enema ritual con posible contenido alcohólico, (Barrera Rubio y Taube, p. 10).¹⁷

Entre las bebidas alcohólicas se encontraba el *balche'*, considerado sagrado, y la embriaguez con él servía para diagnosticar enfermedades. Los indígenas yucatecos lo empleaban en sus ceremonias y ritos de manera común hasta hace algunos años. Es elaborado mediante la fermentación de la raíz y la corteza del árbol del mismo nombre con miel (*cab*) y agua,¹⁴ y hay posibilidades de que antiguamente el *balche'* se hubiera administrado vía anal, pues muchas representaciones de vasos del Clásico están acompañadas con ondulaciones

con las figuras o visiones (*uay*) (Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario maya...*, pp. 917-919), fundamentales en el diagnóstico de las enfermedades.

¹² Thompson, *Historia y...*, pp. 153, 156.

¹³ *El ritual de...*, p. 382.

¹⁴ *Relaciones histórico geográficas*, I, pp. 272, 379; II, pp. 39, 85.

(*caban*), y con indicadores del vapor acre resultante del proceso de elaboración, mismas que acompañan también a figuras de enemas.¹⁵

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 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.¹⁶

El terapeuta del *Ritual* menciona una bebida que emborracha: “Con un tanto de *ci* fue que enfié a las luciérnagas rojas, blancas, ¡Hunuc Can Ahau “Gran cuatro ahau! Amén”,¹⁸ al parecer, al asperjar el fuego con ella. Pero seguramente entre rociada y rociada se tomaba varios tragos de *ci*, tal vez *balche*’ y/o tabaco, como lo hace un médico tzeltal de Cancuc, quien agrega al aguardiente hojas de tabaco molidas con cal y parte de su contenido lo da a beber al paciente, otra la consume él y una tercera la lanza por la boca al pasarla entre sus dientes sobre el enfermo.¹⁹

En el encantamiento para los gusanos de la barriga también se habla de *ci*, pero en todo este conjuro predomina la mención del jugo del tabaco para que la beban los seres que causantes de la enfermedad a fin de adormecerlos y luego atacarlos.²⁰

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

¹⁵ El pulque pudo haber sido aplicado con ellas porque tanto el fermento, como la planta fueron conocidos entre los mayas prehispánicos, y ciertos enemas del mismo periodo se encuentran marcados con el signo *ch'i*: maguey o bebida alcohólica en chol y tzeltal, al igual que en el *ch'i* yucateco; maguey, vino. Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 117. Existe la posibilidad de que el tabaco fuera aplicado también con enemas, como se menciona en la *Relación de Texcoco* y en el *Códice de la Cruz-Badiano*, para el centro de México. Robicsek, *op. cit.*, p. 23; Furst, *Los alucinógenos y la cultura*, p. 38.

¹⁶ Barrera Rubio y Taube, “Los relieves de San Diego...”, pp. 10-14. Tema que ampliaremos en el siguiente capítulo.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *El ritual de...*, p. 377.

¹⁹ Pitarch, *Ch'u'lel: una etnografía...*, p. 217.

²⁰ *El ritual de...*, p. 366.

masiva de los mayas con borracheras. Por eso se dice en estos escritos: “Evi-tóseles beberlo, porque cuando lo bebían era juntándose muchos y haciendo ritos y ceremonias, cantos y bailes de idolatría”.²¹ 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.²²

Desde 1546 Antonio de Mendoza, el virrey de la Nueva España, ordenó castigos corporales a los indios embriagados con cualquier tipo de bebida.²³ En la documentación de archivo colonial de la península de Yucatán hay más de un centenar de juicios contra mayas por el empleo de *balché*, al grado que una simple acusación era suficiente para destruir a un líder maya.²⁴ 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 Gómez de Parada, como vimos en el capítulo anterior.²⁵ Esto cual nos indica la fuerte persistencia del consumo de esta bebida entre los mayas, y lo negativo que resultaba para el gobierno español.

En las tierras altas de Guatemala se han encontrado esculturas prehispánicas que parecen ser hongos y el *Título de Totonicapán* menciona “piedras de hongo” entre la parafernalia ritual, al igual que los *Anales de los cakchiqueles* y el *Popol Vuh*.²⁶ También se observan figuras que llevan en las manos algo parecido a hongos en el *Códice Madrid* y en el *Dresde*, mientras que en Mayapán se registró un posible píleo de hongo de piedra. Pero en los textos los hongos

²¹ “Relación de Motul”, *Relaciones histórico...*, I, pp. 272.

²² Chuchiak, “It is their drinking that hinders them”, p. 149.

²³ Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión*, p. 70.

²⁴ Chuchiak, *op. cit.*, p. 139.

²⁵ AGI, México, 1040, “Constituciones Sinodales”, Mérida, 27 de enero, 1724, f. 135r.

²⁶ Plantas que crecen en Yucatán han sido empleadas por los nahuas como alucinógenos, como *jaxce'lil* (*Ipomoea violacea*) y *xtabentun* (*Turbina corymbosa*), pero hasta ahora no contamos con información precisa sobre su consumo para adivinar y curar entre los indígenas yucatecos coloniales. El *compazúchil* (*Tagetes lucida*) figura en el *Popol Vuh* como incienso para los dioses. Sus efectos psicoactivos se obtienen al quemarlo y aspirarlo, y las semillas de *tzitité* (*Erythrina corallodendron*) para adivinar también son alucinógenas. En el *Popol Vuh* aparece el “hongo de cabeza” (*Amanita muscaria*) de las tierras altas del área maya, con poderes alucinógenos. Garza, *Sueño y...*, p. 160.

aparecen más bien como ofrendas a los dioses. En vocabularios quichés y cakchiqueles se distingue entre hongos comestibles y 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. Sólo se cuenta con información oral sobre su empleo entre los quichés, y que se comían en el pasado en el Usumacinta.²⁷

En la península de Yucatán, como en todas las zonas tropicales y subtropicales del mundo, crece sobre el estiércol del caballo o vaca el único hongo alucinógeno de esta región: el “San Isidro” (*Psilocybe cubensis*), descrito en Cuba a principios del siglo xx, probablemente como especie introducida a América con el ganado que trajeron del norte de África los españoles,²⁸ pero no hay antecedentes sobre su empleo en la región peninsular,²⁹ ni registros de su nombre en maya.³⁰

LA ADIVINACIÓN

Adivinar (*k'intal*), echar suertes, también significa medicar, lo que nos lleva a la íntima asociación entre la adivinación y la aplicación de la terapia curativa al enfermo, al parecer nociones difíciles de separar.³¹ 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*.³²

En las consultas, los especialistas revisaban en sus libros los pronósticos de acuerdo con el día del año en el que había aparecido el mal pues, como

²⁷ Garza, *Sueño y...*, pp. 154-155, 158, 160. Sólo los pobladores de Tenosique consumen hongos como alimentos y no como alucinógenos, aun cuando conocen esta posibilidad de uso. Hernández, *Percepción de los cambios...*, pp. 35-37.

²⁸ Guzmán, *Hongos*, p. 115.

²⁹ Ligia Ancona, Escuela de Biología, UADY, com. pers. En los vocabularios maya-yucatecos no hay nombres de hongos, mas que para el moho y los que crecen en los troncos de los árboles. Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 357, 943.

³⁰ La distribución de *Psilocybe* muestra su ausencia en la zona norte de la península de Yucatán, la más habitada desde el periodo colonial, de acuerdo con el mapa de Schultes y Hofmann. En Palenque se ingieren *Psilocybe* y probablemente *Stropharia*, e igualmente se comen hongos alucinógenos en la frontera entre Chiapas y Guatemala, aunque no hay datos que avalen un consumo antiguo por los nativos. Schultes y Hofmann, *op. cit.*, pp. 145, 147.

³¹ Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 403.

³² Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica*, p. 55.

vimos anteriormente, a lo largo del mismo se presentaban distintos influjos.³³ Los médicos mayas consideraban la presencia de los astros, o ciertos eventos sorprendidos, 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 [uob ti] <uob tii> caan, ix [uob ti] munyal...cbacal in [cho uab] <choo uob> mabantab chaltic...bac*)”. Además de nombrar al “Precioso Calendario de Madera” de *Ix Kan Kinib Tun*, “Precioso Calendario de Piedra”, y a uno de sus periodos en el conjuro para el Tancas Hun Pedz Kin: “¿De dónde sacó su araña (*am*)? De la morada del primer *Chuuen* verde”.³⁴

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. La consulta de los influjos reconocía las tendencias de la personalidad y salud del individuo, pues el día de nacimiento indicaba hasta qué tipo de enfermedades iba a padecer y a qué trasgresiones sería propenso.³⁵ En el obispado de Chiapa, Núñez de la Vega acusó a los sortílegos, a finales del siglo XVII, de ser aconsejados por el “diablo” para adivinar qué tipo de enfermedades o males iban a tener los recién nacidos por designio de los dioses mayas. Labor que descalificó por considerar que estas determinaciones se encontraban sólo bajo el dominio de la voluntad del Dios Cristiano.³⁶

Las tendencias en la conducta del enfermo de acuerdo con los designios divinos 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 indicaba que posiblemente se había modificado su afortunada tendencia debido a su mal comportamiento y, si había sido malo, se pensaba que ésta se había cumplido por no contar con una actitud adecuada que amortiguara

³³ Entre los nahuas antiguos eran conocidos como los “Libros de los destinos” (*tonalámatl*). López Austin, “Cuarenta clases de magos...”, p. 106.

³⁴ *El ritual de...*, pp. 297, 303-304, 316, 329-330, 356.

³⁵ Ver “Cuerpo y personalidad del hombre” y “La enfermedad y los astros”.

³⁶ Núñez de la Vega, *Constituciones Diocesanas*, C. P. IX, § II, p. 753.

los augurios negativos. Recordemos que a final de cuentas el incumplimiento de la norma social por parte de una persona podría ser 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'atab* refiere al entendimiento, juicio, razón, instinto natural, habilidad, talento e inteligencia.³⁷ Al igual que *tun tum ol tab*, 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*).³⁸

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 *tzit'é* (colorín).³⁹ Al igual que lo hacían los viejos Oxomoco y Cipactónal, con las semillas de maíz en la cosmogonía náhuatl.⁴⁰ Fray Domingo de Ara apunta en su vocabulario que los tzeltales de Copanaguastla también echaban suertes con ellos a principios del periodo colonial,⁴¹ 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 y la terapia idónea a ser aplicada.⁴²

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,

³⁷ *Bocabulario...*, p. 66; Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 560.

³⁸ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 556.

³⁹ *Popol Vuh*, pp. 28-29.

⁴⁰ Garza, *El hombre en el pensamiento...*, p. 27.

⁴¹ Ruz, M., *Copanaguastla en un espejo...*, p. 248.

⁴² Los nahuas adivinaban con agua. Veían si la persona había perdido su *tonalli*, si se reflejaba o no en ella. Ruiz de Alarcón la menciona con granos de maíz en agua (López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 249). Ruz comenta que adivinar con agua es común en los tzotziles actuales y la encuentra en el cackchiquel de Coto, Ruz, M., *op. cit.*, p. 231.

junto con sus piedras de adivinar llamadas *am*, en fiestas especiales,⁴³ y se mencionan igualmente en *El Ritual de los Bacabes*.⁴⁴ Sánchez de Aguilar, por su parte, decía acerca de los mayas yucatecos de principios del siglo XVII: “Son sortílegos, 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*”.⁴⁵

Entre los nahuas coloniales había un adivino que ataba 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.⁴⁶

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, señaló a los testigos el lugar donde se encontraba el muñeco con la piedra de adivinación, y acusó a una persona de haber realizado la acción, seguramente después de informarse de algunos individuos con quienes había tenido dificultades su paciente:

⁴³ Landa, *Relación de las...*, 1986, pp. 92-93.

⁴⁴ *El ritual de...*, p. 385.

⁴⁵ Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum Cultores*, p. 123.

⁴⁶ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 179.

[...] 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.⁴⁷

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”.⁴⁸ 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”,⁴⁹ aun cuando de acuerdo con 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, como 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 con el movimiento o dirección del humo, encontró señales que le indicaron que su paciente iba a morir. En la descripción del acto 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. Su actitud provocó el mismo tipo

⁴⁷ Granado, *Los indios de Yucatán...*, pp. 5-7.

⁴⁸ Ver capítulo “Médicos”.

⁴⁹ AGN, Inquisición, 1164, “Proceso contra Joseph Zavala...”, México, 17 de junio de 1723.

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 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 *xook* o tiburón.⁵⁰

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”.⁵¹ 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.⁵² Tradición que podría haber heredado de alguno de sus parientes.⁵³

Margil señalaba 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”. Esta labor habría sido aprendida por algunos de ellos a partir de las enseñanzas de un negro, mientras otros decían que podían pronosticar el futuro con la asesoría de un ángel que les hablaba al oído.⁵⁴

Entre 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 consumir 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 y los antepasados. Pueden danzar al ritmo de tambores y en algunos grupos

⁵⁰ AGI, *op. cit.*, pp. 225, 258.

⁵¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 780.

⁵² Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 180.

⁵³ Zavala quizá empleó los dientes de tiburón también como lancetas para sangrar y drenar las tumoraciones infectadas de sus pacientes.

⁵⁴ Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp. 256, 259.

se dice que el espíritu invocado posee el cuerpo del sacerdote o de uno de sus ayudantes al entrar en trance, envía su mensaje a los presentes y contesta preguntas.⁵⁵

Hay un juicio del Santo Tribunal a unos mulatos, de 1674, por unirse a unos mayas para adorar a una piedra llamada *sastún* en una milpa, aunque no se le describe como medio de adivinación. El testimonio de uno de los testigos: Miguel Noh, 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 Pahuatun, “dios del Sol que se hacía que no calentara mucho”, [que no hubiera sequía] y Tanyolcanhac,⁵⁶ a quienes solicitaban lluvias y abundancia. En este expediente hay otras idolatrías a siete piedras “de diferentes hechuras y colores”, relacionadas con los rumbos cardinales, con sus correspondientes Pahuatunes.⁵⁷

Como se podrá observar, las declaraciones de Noh son confusas 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 comprometedora a las autoridades españolas. Tal vez en la reconstrucción de los hechos, el especialista llevó a cabo de manera previa el ritual de visión de la luz al atravesar el cristal para pronosticar lluvias o sequías, con las respuestas de las deidades. Entre ellas las de los Pahuatunes de las direcciones cósmicas y de Chac, como recordaremos seres vinculados con vientos y 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, o bien, a la búsqueda de pronósticos de precipitaciones para dirigir las ofrendas adecuadas a los dioses

⁵⁵ Aguirre Beltrán, *op. cit.*, pp. 104-106, 115, 117.

⁵⁶ Quizá *Tan yol kab* centro de la tierra (Barrera Vázquez, *et al.*, *Diccionario maya*, p. 776). Deidad “Chac del centro de la tierra”.

⁵⁷ 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.

mayas involucrados, y al Dios y los santos cristianos, similares a las realizadas aun en nuestros días en algunas comunidades indígenas yucatecas.⁵⁸

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 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 [...]”.⁵⁹ *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 tab*,⁶⁰ 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*) hace alusión a la “luz por donde entra la luz” (*sas*), al resplandor del día, a lo blanco, “a la cosa clara”, limpia, al vidrio, a la claridad, a encender,⁶¹ 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”,⁶² 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.

⁵⁸ Love y Peraza, “Wahil Kol. A yucatec maya agricultural ceremony”, p. 231-303.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 556.

⁶¹ Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 718.

⁶² Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, pp. 258-259.

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 los nuevos habitantes que trajo la Conquista con influencias de otras partes del mundo, con un indudable éxito, pues es común hallarla en descripciones terapéuticas en nuestros días.⁶³ 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;⁶⁴ 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 encontramos referencias a otro tipo de adivinaciones: *Bobatil t'an*, por ejemplo, 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”,⁶⁵ 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 maya considerado el primer

⁶³ Las respuestas sobre el presente, el pasado y el futuro con cristales tuvo mucho éxito en Europa Medieval a pesar de que la Iglesia la consideraba infernal porque sólo Dios lo sabía (French, *John Dee: the world of an Elizabethan magus*, p. 123) ahora no hemos encontrado datos del uso de cristales de adivinación entre los grupos de África.

⁶⁴ Montoliu, “Conceptos cosmológicos...”, p. 155.

⁶⁵ En el *Motul II*, el *Vocabulario de Mayathan*, el de *San Francisco y Ticul*; Barrera Vásquez *et al.*, *op. cit.*, pp. 58-59.

sacerdote. Se registra además: *naabcuctab*: “Medir a palmos la vida del hombre, y el tal hechizo”; así como la frase: *uobel na naabcuc*, ¿Sabes este hechizo por ventura?,⁶⁶ y *ab nab cu[u] c*, sortilego o hechicero que mide a palmos la vida del hombre.⁶⁷

En un vocabulario tzeltal de mediados del siglo XVI, Ruz encuentra: *quinig-bom ta hun*: “adivinar en libro”, y aparece otra voz, borrosa en la copia, que quizá pueda leerse *taugh*, 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).⁶⁸

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 el mismo terapeuta bajo el efecto de alguna droga⁶⁹ que accedía al cielo y al inframundo.

Vemos que eran varios los medios de adivinación utilizados en la Colonia, tan importantes, que López Medel tuvo que escribir en sus ordenanzas de

⁶⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 538.

⁶⁷ *Bocabulario de...*, p. 598, *Diccionario de la Lengua Maya de Juan Pío Pérez*; Barrera Vásquez *et al.*, *op. cit.*, p. 547.

⁶⁸ Ruz, M., *Copanaguastla...*, p. 248.

⁶⁹ López Austin, “Cuarenta clases de...”, p. 104.



FIGURA 31. Adivinación con granos de maíz,
(Cortesía de Hernán García).

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 canten, ni publiquen sueños como cosa verdadera, ni agüeros, ni consentan que otros lo hagan”,⁷⁰ 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 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*.⁷¹

⁷⁰ Ordenanzas de López Medel. Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 212.

⁷¹ Palabras con fonemas similares, pero que contrastan por sus significados muy diferentes, *El ritual de...*, p. 14; Tedlock, *Time in the highland maya*, pp. 93, 107-108.

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-íntimo, familiar), y *k'abaj*, de *k'abanic* (blasfemar, calumniar). El especialista debe seleccionar el elemento que otorgue 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, son violentos, y los intermedios características equivalentes. Algunos nombres de días pueden tener tendencias fuertes, pero no son absolutamente buenos o malos, como *Ike'*, 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.⁷²

Los ixiles señalan que la adivinación es un medio de comunicación con los dioses que requiere de una preparación previa, incluyendo la abstinencia sexual para llevarla a cabo. Las suertes determinan las causas del mal 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.⁷³ Es mejor realizar la adivinación en días buenos, y la lectura se hace con el calendario, numeración y valencias similares a los de los quichés. Los números nueve y trece son generalmente negativos y cuando aparecen con un día fuerte significa que el pronóstico es grave. En algunos casos los números dan significados cuantitativos, como 12 *kamel* (muerte) significa que el paciente tendrá una vida larga, y lo contrario si es bajo. Un número alto con *kác* (pecado), significa una trasgresión grande. Los nombres incorporan personajes y acontecimientos con las preocupaciones más notables, como *Imus'*, “Dios de la casa”, afecta al padre y se vincula con una riña.⁷⁴

⁷² Tedlock, *Time in the...*, pp. 107-109, 114-115.

⁷³ Colby y Colby, *El contador de los días*, pp. 61, 238-239, 242.

⁷⁴ Colby y Colby, *op. cit.*, pp. 238-249.

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, o el de la lectura de los “días parlantes”, los que brindan 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 *tiis*; 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.⁷⁵

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. Posteriormente a su uso se debía introducir el cristal en balché para limpiarlo de malos espíritus y también para despertar su poder.⁷⁶ En Tulum, Quintana Roo, otro adivino decía que veía los espíritus que causaban las enfermedades mediante el *sastún*, pues en ellos “se hacen presentes,⁷⁷ mientras que uno más de Tixhualactún, Yucatán, señalaba que al mirar dentro del cristal podía conocer, por ejemplo, a dónde se movía el mal viento *k'ak'as ik'*, o determinar el sitio exacto en que se encontraba cierto “órgano” del vientre de un enfermo al salirse de su sitio.⁷⁸

En cuanto al diagnóstico de enfermedades con la quema de copal, médicos yucatecos y campechanos actuales hacen sus pronósticos de acuerdo con 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”.⁷⁹

⁷⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁷⁶ Redfield y Villa Rojas, pp. 30, 75 y 170.

⁷⁷ Luxton y Balam, *Sueño del camino maya*, p. 131.

⁷⁸ Ruz, M., “El resplandor de la tradición...”, p. 110.

⁷⁹ García, H. *et al.*, *Medicina maya tradicional*, p. 113.

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,⁸⁰ aunque con diferentes interpretaciones, acordes con cada cultura.

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.⁸¹ Sólo en el *Ritual de los Bacabes* surge la duda si lo descrito en un conjuro podría interpretarse como un tipo de pulsión que busca encontrar movimientos que denoten la 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”,⁸² deidad que al parecer se había introducido en el paciente.

La sangre es considerada en la actualidad por numerosos indígenas como una sustancia animada que envía señales a algunos individuos. La recepción de mensajes puede ser interna y externa. En primer caso encontrado, por ejemplo, en las tierras altas de Guatemala, el especialista siente un temblor, brinco o jalón, mientras que en la lectura externa, descrita en Chiapas y Belice, el terapeuta recibe información de la sangre del propio paciente al pulsar en varias partes del cuerpo.⁸³

Entre los tojolabales de Chiapas la sangre le habla al terapeuta, pero no a partir de signos fisiopatológicos a través de la frecuencia, intensidad o tono de los latidos del pulso, sino del “mensaje social de la sangre”, como los problemas familiares, o con otros integrantes de su comunidad, el enojo de Dios, o de los señores del mundo por el incumplimiento de los deberes.⁸⁴

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

⁸⁰ Fishleder, *Exploración cardiovascular...*, p. 121.

⁸¹ *Puksik'al k'ab*, “corazón del brazo”; *simik*, “lo que pica como hormiga, de donde se conoce si está vivo el hombre”; *tütjpp*, “cosa que se menea, que da latidos”; *kil*, “pulso, temblor, golpe que da el pulso”, además de referir a la acción de pulsar. Barrera Vázquez, *et al.*, *Diccionario*, pp. 7-8, 267, 316, 673, 730.

⁸² *El ritual de...*, p. 396.

⁸³ Tedlock, pp. 132, 136.

⁸⁴ Ruz, M., “El resplandor de...”, p. 125.

es practicado de manera separada de la interpretación de los “mensajes de la sangre” que se manifiestan en el cuerpo del médico, y que le ayudan a adivinar. Por ejemplo, una sacudida en el lado izquierdo, es señal de buena suerte.⁸⁵

En Guatemala, la punzada puede ser interpretada de acuerdo con 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 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.⁸⁶

En Momostenango, por su parte, el movimiento en cualquier punto 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 con 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 se recibe la respuesta en el 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:⁸⁷ 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 con las preguntas.⁸⁸

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

⁸⁵ Orellana, *Indian medicine in highland Guatemala*, p. 63.

⁸⁶ Orellana, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 137-138, 142-143, 145-146.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 138, 146.

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.⁸⁹ Por lo tanto la sangre media entre el mundo espiritual y el sanador, y se puede dialogar con ella y obtener respuestas inaccesibles 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 *posbtawaneb* iniciado, pues una persona común no puede entender el mensaje característico de la enfermedad en el pulso. “El ‘pulsar’ 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 con la enfermedad, y reconocerla. Por eso no es necesario hacer tantas preguntas para ayudar al diagnóstico.⁹⁰

Los terapeutas tzeltales de Cancuc ingieren alcohol para interpretar el pulso. 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 identificarlas, de leer el texto que se ha introducido en la sangre, en tanto 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.⁹¹

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁹⁰ Hermitte, pp. 56, 65, 113-114.

⁹¹ Pitarch, “El mal del texto”, pp. 147, 216, 218, 219, 241.

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 se localiza 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”.⁹² 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.⁹³

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 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”.⁹⁴

En el siguiente punto abordaremos el diagnóstico con el pulso acorde con las ideas médicas españolas de 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

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*)⁹⁵ se obtenían mensajes divinos. Además, como en este estado se

⁹² Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 720.

⁹³ García, H. *et al.*, *op. cit.*, p. 109.

⁹⁴ García, H., *et al.*, *op. cit.*, p. 110.

⁹⁵ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 108, 745-747; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 917-919.

desprende el espíritu del cuerpo y viaja de manera temporal,⁹⁶ éste se vuelve un blanco fácil para otras entidades incorpóreas más poderosas, era necesario conocer lo que el paciente recordaba sobre sus aventuras espirituales, pues las experiencias que en ellos sucedían eran tan reales e importantes como su vida al encontrarse despierto.⁹⁷

La palabra *uayak* 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”,⁹⁸ 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”,⁹⁹ pues eran anuncios del futuro del que eran prevenidos con símbolos y podían ser analizados mejor por los especialistas. Hasta había expertos específicos para la adivinación de los sueños y se llamaban: *ah uayazba*.¹⁰⁰

De acuerdo con 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.¹⁰¹ 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.¹⁰²

En los *Memoriales* de Sahagún encontramos una lista de augurios y sueños nahuas con sus interpretaciones. Por ejemplo, quien soñaba que su casa ardía

⁹⁶ Garza, *Sueño y...*, pp. 48, 152.

⁹⁷ Como ocurre entre los tzeltales; Hermitte, pp. 23, 116, 130-131.

⁹⁸ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 746.

⁹⁹ Sánchez de Aguilar, *Informe contra...*, p. 121.

¹⁰⁰ *Bocabulario de...*, p. 66; Barrera Vásquez et al., *op. cit.*, p. 917.

¹⁰¹ Ruz, M., *Copanaguastla...*, pp. 228, 231

¹⁰² *El ritual de...*, pp. 334 y 338.

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*.¹⁰³

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 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 con los valores culturales de su grupo. Así el consejo divino advertía del futuro y con una frecuencia abrumadora anunciaban enfermedad y muerte. Se consideraba que las profecías del sueño tenían un largo periodo de posibilidades para que se cumplieran.¹⁰⁴ Eran importantes el tiempo, el espacio, el número de elementos, los personajes que intervenían, así como la dirección, en ocasiones proporcionada por los colores cardinales, como montar un caballo negro [el color del inframundo] 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.¹⁰⁵

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 cuando eran elegidos por los seres sagrados.¹⁰⁶

Algunas personas, como los curanderos, están dotados de una visión sobrehumana que los hace ver más allá de lo que puede el común, 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

¹⁰³ López Austin, *Augurios y abusiones*, pp. 98-103.

¹⁰⁴ Laughlin y Karasik, *Zinacantán: canto y sueño*, pp. 22-26.

¹⁰⁵ Laughlin, “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco interpreta sus sueños”, pp. 396-413. Como vimos en el capítulo anterior.

¹⁰⁶ Laughlin y Karasik, *Zinacantán...*, p. 87. Ver capítulo anterior.

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 revelan aspectos que afectan a la comunidad, como una epidemia, se puede reunir varios curanderos para narrar sus sueños y saber, por ejemplo, qué ser sagrado ha sido abandonado para contentarlo y evitar tan maligno evento.¹⁰⁷

Barbara y Dennis Tedlock señalan coincidencias de lo mencionado en los párrafos anteriores entre 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 humanos deben luchar cotidianamente por recordar los avisos de los sueños pues los antepasados aprovechan el adormecimiento para despertar la luz de su alma. Solamente los personajes de alto rango religioso pueden recibir los mensajes de los muertos y del cosmos, en la vigilia, con los rituales de adivinación que les brindan información sobre el pasado, el presente y el futuro. Piensan que es un arte interpretar el misterio de los sueños, pues un mismo elemento no tiene el mismo significado para una persona común que para un sacerdote.¹⁰⁸

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]. Entre 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.¹⁰⁹

En la actualidad, los ixiles de Guatemala también creen que los seres sobrehumanos mandan advertencias en los 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

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 22-25.

¹⁰⁸ Tedlock, “Sharing and interpreting dreams in amerindian nations”, en Shulman y Stroumsa, pp. 87-103.

¹⁰⁹ Tedlock y Tedlock, “*Dreams and divination...*”, p. 43.

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.¹¹⁰

Hay “sueños ociosos”, meras locuras del alma que dificultan su interpretación.¹¹¹ 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 relacionan 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.¹¹²

Es decir, don Pablo habla de ver en sueños los signos 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 veremos líneas adelante, posiblemente al dejar el estado ordinario de conciencia con el consumo de tabaco o *balché*, como ocurre también en el sueño, pues en ambos estados el espíritu se externa.

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 lo que ha pasado en el “otro mundo”. Las figuras que

¹¹⁰ Colby y Colby, *op. cit.*, pp. 61, 125, 139.

¹¹¹ Laughlin, “Oficio de tinieblas...”, p. 403.

¹¹² Luxton y Balam, *op. cit.*, p. 129.

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”.¹¹³

SÍNTOMAS Y SIGNOS EN EL ENFERMO

La interpretación de los síntomas y los signos manifiestos en el enfermo (*chikul*)¹¹⁴ orientaban al terapeuta sobre el tipo de males padecidos.



FIGURA 32. Los sueños proporcionan mensajes de los seres sagrados para saber los orígenes de la enfermedad y sus soluciones (“El sueño”, Castro Pacheco, p. 118, Cortesía del autor).

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 nayasba*) 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

¹¹³ Hermitte, pp. 23, 116, 130-131.

¹¹⁴ Hallar algo buscándolo (*chiktabal*) [con la observación y auscultación del enfermo]. Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 98.

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 hincharsele 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.¹¹⁵

Los causantes de las enfermedades, al igual que las plantas capaces de curarlas, también estaban asociados a 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" (*uobé*). 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*).¹¹⁶

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".¹¹⁷

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

¹¹⁵ *El ritual de...*, pp. 276-277, 286, 290, 316-317, 320, 405, 430.

¹¹⁶ *El ritual de...*, pp. 279, 281, 286, 384, 405.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 278, 304, 418.

‘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”.¹¹⁸

Había que adivinar dónde se originaba 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 [...]”.¹¹⁹

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”.¹²⁰

De acuerdo con el 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 la procedencia del causante, y más adelante menciona algo similar: “La planta *chiuob xin* 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 [...]”.¹²¹

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 300, 320, 339.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 326, 369, 412-413.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 290.

¹²¹ *Calea urticifolia*, *Eupatorium odoratum*, *Isocarpha oppositifolia*, *Trixis radialis*, *Babuinia divaricata*, respectivamente. *Ibid.*, pp. 291, 292, 401.

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.

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 confluír 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.¹²²

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 había 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.¹²³ 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

¹²² Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía...*, p. 219.

¹²³ Bricker y Miram, p. 254.

(*bin emec kik*). Los signos también dependían del día de la semana en el que se presentaran, es decir, del planeta que rigiera. Por ejemplo, en el domingo (solar) si había truenos sucederían muertes entre sacerdotes y maestros. Si había truenos en lunes habría mortandad.¹²⁴

Así, el empleo del vocablo *kintab*, 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 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*)”.¹²⁵

Los nahuas también estaban pendientes de las señales emitidas por los dioses a través de la naturaleza. Por ejemplo, una persona podía decir: “yo vi al animalito que me advirtió que algo vergonzoso, bochornoso me acontecería [...]”. El individuo receptor del mensaje debía andar con cuidado y consultar a un especialista para descifrarlo, a quien llamaban *tonalpouhque*. El adivino le indicaba que el augurio era determinado de acuerdo con lo escrito en los libros por sus antepasados, porque así lo querían las deidades, y si era malo el pronóstico no era culpa del animal.¹²⁶

Los tzeltales de Copanaguastla creían que los agüeros eran enviados a los hombres a través de búhos o tecolotes, y “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.¹²⁷ En el *Bocabulario de maya than*, adivinar por aves o sus cantos se denomina *tamay chij*, y a su intérprete como *ab tamay chij*,¹²⁸ al igual que en el *Diccionario de San Francisco*, en donde se incluye agorar por cualquier acaecimiento, anunciar algún mal.¹²⁹

Entre los cakchiqueles coloniales *lab* “agüero” era explicado 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

¹²⁴ Pérez, *Códice Pérez*, p. 57.

¹²⁵ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 338; Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 403.

¹²⁶ Sahagún, p. 269; López Austin, *Augurios y...*, p. 183.

¹²⁷ Ruz, M., *Copanaguastla...*, p. 231.

¹²⁸ *Bocabulario de...*, p. 66.

¹²⁹ Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 404; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 29, 768.

moriré”.¹³⁰ A final de cuentas, el sueño y 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 cenotes, cavernas y la densa vegetación, fuera del control humano eran considerados lugares idóneos para la recepción de los augurios o mensajes divinos.



FIGURA 33. El canto de ciertos animales, como los búhos, era percibido como mal augurio (Dibujo de Mónica Chávez).

Así un jcalteco contemporáneo, al igual que los cakchiqueles coloniales, señala que, según “los antiguos”, cuando uno va en el monte, espacio no domesticado por las personas, se encuentra señales que le ayudan a saber qué es lo que le puede ocurrir en el futuro.¹³¹ Algunos mayas yucatecos del siglo xx, por su parte, señalaban que el comportamiento de animales como hormigas, plantas, el clima, el Sol, las nubes, la luna, otorgaban significados para el hombre que la gente mayor podía interpretar. Estos mensajes indicaban los deseos de los dioses y predecían el futuro, como sequías o calamidades. Cuando eran presagios malos se les llamaba como lo hacían sus antepasados: *tamax chi'* o agüero.¹³² Por ejemplo, el aullido del perro, ver serpientes como la coralillo, o escuchar a un búho, eran signos de cercanía de enfermedad y muerte. Si el Sol era eclipsado en el oeste, muchos hombres morirían, si era

¹³⁰ Además el término *lab* se nos muestra en varios otras lenguas mayas con significados parecidos a algo que espanta, que admira, sobrenatural. Ruz, M., *Copanaguastla...*, p. 230.

¹³¹ M. H. Ruz, com. pers.

¹³² Barrera Vázquez *et al.*, *op. cit.*, p.768.

la Luna muchas mujeres lo harían,¹³³ y son particularmente malos agüeros los encuentros con un cangrejo o libélula en la casa.¹³⁴

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”.¹³⁵

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 y la exploración. Pero sabían también que el estado de la enfermedad podía ocultarse y 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 de la enfermedad y la fuerza del paciente. El examen incluía el análisis de las excretas, que podían contener porciones o sustancias de la parte afectada, pues ellas y los sonidos muchas veces delatan el estado de los órganos internos. El color de la lengua, la pigmentación y la complexión 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.¹³⁶ Era necesaria la indagación del humor predominante. Se interrogaba al paciente para saber qué tipo de alimentación había llevado y su régimen de vida antes de perder la salud. Se debía preguntar cuál era la influencia de la estación del año, observar el cielo, los eventos atmosféricos manifestados, el lugar de residencia, y la edad.¹³⁷

¹³³ Redfield y Villa Rojas, pp. 210-211.

¹³⁴ Steggerda, *Maya indians of Yucatán*, p. 61.

¹³⁵ Ruz, M., *op. cit.*

¹³⁶ García, L., “Galeno”, pp. 254-256.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 99-100.

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.¹³⁸

En el *Chilam Balam de Kaua* se presentan métodos para diagnosticar diferentes tipos de enfermedades con el análisis del pulso, un tanto parecido al que se realiza en algunas comunidades mayas yucatecas actuales, como vimos anteriormente. En los libros coloniales se manifiestan los tipos de pulsos 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, según 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”.¹³⁹

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 tomaban el pulso del paciente para establecer un diagnóstico preliminar, mismo que mostraban cuando llegaba el médico profesional.¹⁴⁰

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 *Ramillete 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 [...]”.¹⁴¹

También el análisis de la urea del individuo fue un medio fundamental para distinguir la gravedad de la enfermedad y su origen. Hay todo un apar-

¹³⁸ Farfán, *Tractado breve de medicina*, pp. 9-10, 27, 104, 121.

¹³⁹ Bricker y Miram, pp. 99-100.

¹⁴⁰ Núñez de la Vega, *op. cit.*, p. 712.

¹⁴¹ Ramírez, *Ramillete de flores de la Medicina...*, pp. 4-5.

tado en el *Kana* que presenta un “Arte o guía de la orina para aquellos que estén enfermos o que se encuentre[n] bien”¹⁴² 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”.¹⁴³ Para empezar el fraile indica que hay que traer la muestra del líquido a medianoche y realizar una serie de mezclas, derramamientos y observaciones del color, sedimentación, consistencia y compatibilidad de la orina con otros elementos del cuerpo humano de hombres y mujeres.¹⁴⁴ 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 podía dictaminar la enfermedad, 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 con el 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.¹⁴⁵

En el *Kana* 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.¹⁴⁶ 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 persona¹⁴⁷ (Cuadros 1 y 2). Hasta el mencionado médico con ascendencia

¹⁴² Bricker y Miram, p. 100.

¹⁴³ Ramírez, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁵ Farfán también decía “[...] si la cámara sale con muy mal olor, es señal mortal”. Farfán, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁶ Bricker y Miram, pp. 100, 324.

¹⁴⁷ Ossado, *El libro del judío*, 1979, p. 14.

africana, acusado de idolatría en 1728 por la Inquisición, diagnosticaba 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”.¹⁴⁸

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 con las constelaciones 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 con 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 a las que tendía el enfermo.

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 la planta 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 untada en la pierna del paciente; si la vomitaba serían malas noticias,¹⁴⁹ posiblemente se pensaba que el exceso de cierto humor ocasionaba rechazo en el animal.

El *Kaua* recomienda para saber si el enfermo va a morir, que se ponga en su nariz el zumo de ruda: “si estornudare, vivirá”.¹⁵⁰ 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”.¹⁵¹

¹⁴⁸ AGI, Inquisición, 1164, “Juicio contra Joseph Zavala mulato curandero por maléfico”, México, 17 de junio de 1723, f. 243 v.

¹⁴⁹ Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 100-104.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 324.

¹⁵¹ Ossado, *op. cit.*, p. 56.

El *Kana* igualmente brinda un largo apartado con la descripción de los tipos de tiña (*keuch*), o males cutáneos que llamaban así de manera general, acorde a su apariencia, tipo de dolor o sensación y lugar de afectación, para aplicar el remedio correcto y tomar precauciones por el riesgo de contagio.¹⁵²

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 tornando 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 con 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.¹⁵³

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 determinar una enfermedad y su asociación con los humores dice que hay que conocer 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, la estación que se está viviendo y la reacción de los remedios sobre el cuerpo de la persona:

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

¹⁵² Bricker y Miram, pp. 438-440.

¹⁵³ Heredia, *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*, pp. 31-32, 60-64.

de la orina. Conocemos ser el humor de la gota sanguíneo, si el que la tiene es mozo y carnoso, colorado y alegre, y si es verano. También se conoce el humor ser sanguíneo si con los remedios muy fríos o muy calientes el enfermo no se haya [*sic*] bien.¹⁵⁴

Como se podrá observar en este análisis, que concluye con la determinación de un tipo de gota, se incorporan varios puntos del diagnóstico europeo que hemos abordado en esta sección.

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 hacía 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 constituían una madeja de símbolos, de los cuales 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

¹⁵⁴ Farfán, *op. cit.*, p. 224.

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 con el *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, forma 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 los caso del *Ixil*, el *Nah* y, particularmente, el *Kama*. 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 pronósticos 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* (Bricker y Miram, *op. cit.*, pp. 100-104).

Color de orina	Apariencia	Olor	Reacción en:			Otros aspectos	Frío	Salud	Padecimiento asociado	Muerte
			Sangre	Leche	Agua					
Rojo	Gruesa. Se astenia									X
Sedimento rojo	Gruesa								Viento	
Púrpura									Pecho con fiebre, bilis	
Alumada	Corno atole					X				
	Gruesa					X			Viento	
Sedimento blanco	Grueso									X
		Al revolver la muestra.	No coagula					Sano		
			Si coagula					Muy enfermo		
Naranja								Sano		
Excesivamente roja	Sedimento grueso					Paciente indiferente			Enfermedad venérea	
Marcadamente roja									Fiebre	
Verde-amanilla	Espuma encima								Ético, neumonía	
Transparente							X	Muy enfermo	Frío en recto	
										X
				No mezcla	Va al fondo	Si al oinar en una ortiga la planta muere.				
				Separación						Morrirá
Asiento rojo al fondo	Espeso					En cadera			Fiebre en estómago	Gran agonía

Cuadro 2. Para distinguir la complejión del mal en la orina de acuerdo con el *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	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			Dolor de juntas de huesos y tullimiento
		Se va al fondo, ocurren las moscas			Humores corruptos	Dulce	Desahuciado

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 contribuyen a conformar la trama del desarrollo de la medicina en dicho periodo, de la manera más clara y completa posible.

En la reconstrucción destaca el *Ritual de los Bacabes*, el libro por excelencia para describir los tratamientos médicos indígenas, único escrito en lengua nativa dedicado específicamente al alivio de enfermedades, que incluye conjuros poderosos para males graves, complementados con la aplicación de flora medicinal; al igual que varias terapias del *Kana*, el “Libro para curaciones” del *Nab*, y los *Recetarios de indios en lengua maya* por su rico contenido ritual.

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 *Kana* 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 juicio* 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.

En el *Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias* es ya más representativa la recomendación de elementos e ideas europeos, junto con las opciones locales. Ocurre algo semejante en el *Cuaderno de medicinas*, y sobre todo en el *Ramillete de flores de la medicina* de autor español, que además ofrece algunas reflexiones sobre las desventajas de ciertas 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 texto continúe sugiriendo hasta sorprendentes remedios medievales.¹



FIGURA 34. Árbol *balché* con el que se prepara la bebida alcohólica del mismo nombre, muy importante en rituales mayas (Fotografía de Carlos Alcérreca).

Como veremos el espectro de nuestras fuentes, el característico trenzado de la época, con elementos tanto mesoamericanos como trasatlánticos, abarca desde el manuscrito con la perspectiva curativa más indígena encontrada por

¹ Ramírez, *Ramillete de flores de la medicina*, p. 32.

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 referiremos los conceptos mayas fundamentales sobre la prevención y curación de las enfermedades y el papel del ritual en ellas, particularmente respecto de males graves que involucran la pérdida de la entidad anímica del paciente. El segundo apartado mostrará la aplicación de técnicas y elementos curativos con la frecuente invocación divina y algunas recomendaciones en la selección, preparación y aplicación de las medicinas; mientras que el tercero abordará el desarrollo de los nuevos centros de salud de tipo europeo. Finalizaremos con el análisis de las últimas décadas coloniales ante la nueva terapéutica moderna que ya empezaba a revelarse.

LA IMPORTANCIA DEL RITO Y EL MITO

En los rituales mayas encontramos elementos característicos de 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 pueda incluir cierto grado de caos y 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”.² 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 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 con 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 y realce la vitalidad social.³

Van Gennep incluye los rituales medicinales entre 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

² “Algunas propiedades formales de los rituales”, adaptadas por Díaz a partir de las enumeradas por Moore y Myerhoff, Rappaport, Lewis y Grimes. Díaz Cruz, *Archipiélago de rituales...*, pp. 225-226.

³ Durkheim, *Las formas elementales...*, pp. 370, 377, 382, 385, 391, 401.

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 con 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.⁴ 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, en donde resalta precisamente 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”.⁵

Es común en muchos grupos la veneración a los muertos, la remembranza de sus obras y preceptos con la solicitud de que los protejan. Acción que llevan a cabo si los vivos se comprometen a seguir con las reglas que 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”.⁶

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 el origen del mundo, para pasar de generación en generación.⁷ 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”.⁸ En el maya

⁴ Van Gennep, *Los ritos de paso*, p. 54.

⁵ Turner, *El proceso ritual*, pp. 78, 112, 171.

⁶ Turner, *La selva de símbolos*, p. 339.

⁷ Nájera, “Rituales y hombres religiosos”, en: Garza y Nájera, *Religión maya*, p. 116.

⁸ Pítarch, *Ch'ulel: Una etnografía...*, pp. 169, 187.

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 (*Talk'ii ti' winik, tal k'ii ti' winikil*).⁹

La búsqueda del orden perseguido por los grupos humanos en tantos ritos, coincide con la traducción del “ritual” a la lengua maya: *tsolante*, pues tiene sus raíces en *tsol*, que significa ordenar¹⁰ lo que se encuentra en desorden. 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 que alteraban la percepción 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 anímica, donde abundan los mensajes divinos, los signos y 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

⁹ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario maya*, p. 767.

¹⁰ De acuerdo con el *Diccionario de San Francisco* de Juan Pio Pérez y el de Fray Pedro Beltrán de Santa Rosa. Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 864.

además características de multivalencia y pluralidad de significados de manera simultánea.¹¹

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 Ixamal*, mientras que el *Ritual de los Bacabes*, por su parte, es el texto 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 de la enfermedad nos referimos a algunas características generales de las entidades sagradas a las que se dirigían las ceremonias.

PRINCIPALES DEIDADES Y SERES DE OTROS PLANOS CÓSMICOS INVOCADOS EN LOS TEXTOS COLONIALES

Los dioses causantes de las enfermedades descritas 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, y a los seres sagrados cardinales Balamo'ob y Pauhtuno'ob.

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.¹² 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.¹³

¹¹ Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 202.

¹² Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Ixamal*, pp. 62-63.

¹³ Las manifestaciones antropomorfas de Itzam Na fueron tal vez demasiado complejas para que la gente común y por eso fue desapareciendo su culto junto con los antiguos gobernantes, pues parece haber sido venerado sólo por los niveles más altos de la sociedad. Por eso



FIGURA 35. Guacamaya. “Templo de las Guacamayas”, Uxmal
(Fotografía de Damián Alcérreca).

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,¹⁴ 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 lo invocaban antiguamente de manera diaria, y aún 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.¹⁵ 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.¹⁶

De acuerdo con 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, conforme se fue abandonando el uso

Itzam Na no se manifiesta en general en los actuales ritos campesinos de Yucatán. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 95 261, 287.

¹⁴ La identificación del Sol con Itzam Na se expresa en Itzam Na Kinich Ahau, “Dios del ojo solar del dragón”. Garza, “Maya Gods” en Schmidt *et al.*, p. 238.

¹⁵ Thompson, *Historia y...*, pp. 258, 290-293.

¹⁶ Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, pp. 59, 60.

del calendario y disminuyeron la nobleza y el sacerdocio indígena de linaje al ser identificado con ellos.¹⁷

En 1565 fueron descubiertos cerca de Chemax los vestigios de una ceremonia en la que participaron varios mayas, entre 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 definida* y Ah Bacab[o’ob, las deidades de los 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.¹⁸

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”.¹⁹ 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 (*ty acunab ca cilich coel 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 se recomendaba para aliviar el “falso embarazo” con crecimiento desmedido del abdomen del hombre o la mujer, causado por una “serpiente de sangre” (solitaria);²⁰ posiblemente por su movimiento similar al del 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 humana, sino con la generación de otros tipos de vida en un vientre abultado, 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 (*Subuy 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,

¹⁷ Chuchiak, *The Indian Inquisition*, p. 273.

¹⁸ Scholes y Adams, *Don Diego Quijada...*, II, pp. 331-334.

¹⁹ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1936, p. 58.

²⁰ Bricker y Miram, pp. 298, 385-386, 403, 408.

para dar nacimiento a diversas enfermedades, pues en el periodo 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 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 [...]”.²¹ 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 de la planta como sogas de la deidad.

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,²² y hoy se cree que atrapa hace desaparecer a los hombres en la selva nocturna.²³ Zavala, el curandero del siglo XVIII, pardo mencionado en anteriores capítulos, aprendió de los mayas una invocación curativa dirigida a Ixtab. 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 con el inquisidor] quiere decir el demonio cuando toma la forma de mujer, para engañar y hacer algún mal [...]”.²⁴ Es decir, una ofrenda asociada con su larga cabellera para agradecer 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,

²¹ *El ritual de...*, pp. 384, 417-419; *K'axil Ixchel, Kaxixchel*, atadura, cinturón de Ixchel. Barrera Marín *et al.*, *Nomenclatura etnobotánica maya*, pp. 317, 472. *Kaxixchel*, yerba que hace bejuco; su raíz caliente es biezma maravillosa para sacar frío de pierna o mano. Ciudad Real, *Calepino de Motul*, I, p. 416.

²² Landa, *Relación de las...*, 1936, p. 60. Barrera Vásquez y Rendón señalan que posiblemente era deidad de la cacería. El nombre *Tabai* se acopla en el texto de Landa con la fecha de su festejo como Zipitabay, patrona de la cacería con lazo, dueña de los animales. Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, pp. 91-92.

²³ Boccara, *Enciclopedia de la mitología yucateca*, III, p. 61.

²⁴ AGN, Inquisición, 1164, “Proceso contra Joseph Zavala mulato curandero por maléfico. Vecino del pueblo de Xecchekan” [Hecelchacán, Campeche], México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.



FIGURA 36. Diosa Ixchel. *Códice Dresde*, Almanaque 39 b.

fue importante en el culto popular y logró sobrevivir al tiempo.²⁵ en contraste, Itzam Na fue desapareciendo lentamente. Debe haber contribuido 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 con los juicios por idolatría a indígenas sorprendidos en ritos de curación,²⁶ 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.²⁷ En un documento de la Inquisición de 1748, se acusa a un grupo de mayas por brindar incienso a esta deidad para pedir alivio para 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.²⁸

²⁵ Báez-Jorge, p. 93.

²⁶ Chuchiak, *The Indian Inquisition...*, p. 270.

²⁷ Sotelo, *Los dioses del Códice Madrid*, pp. 71-72, 74-75, 78, 81.

²⁸ 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”.²⁹

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.³⁰

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’ [...]”.³¹

En el *Ritual de los Bacabes* se invoca igualmente a Jesús, María, Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo; mientras que el *Kana*, además de las instrucciones para evitar el purgatorio, por si se muere la paciente, recomienda para el dolor de parto tener a la virgen María para que le dé su poder (*utz*

²⁹ Granado, *Los indios de Yucatán...*, pp. 7-8. Ofrendas que coinciden con la ceremonia del mismo nombre de mayas yucatecos actuales para hacer trueques con los “aires” personificados y no recibir daño por parte de ellos. Zolla y Mellado, “La medicina maya tradicional”, en *La medicina tradicional*, III, p. 410.

³⁰ Astudillo, pp. 115-116, 126, 129, 135.

³¹ *Ritual de los...*, pp. 334, 338, 409, 417-419.

ix u dzabal yicnal),³² aun cuando debemos recordar que detrás de la madre de Jesucristo podría encontrarse Ixchel, como manifestación de las fuerzas femeninas del cosmos maya.

Los santos, por su parte, de acuerdo con 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 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, para los hechizos, aun cuando sobre todos ellos reine la virgen María para el combate de todos los males.³³ Así el *Cuaderno de Medicinas* sugiere algunas evocaciones acompañadas de tratamientos curiosos, “Dice San Alberto que tomes una cabeza de perro negro y la quemes y echa polvos la pongas en el cáncer”,³⁴ mientras que el *Libro de medicinas* recomienda aplicar la ceniza de palmas benditas en Domingo de Ramos para el flujo de sangre, o para la gota coral decir al oído los nombres de los Santos Reyes, un padre nuestro y un ave María.³⁵

Los muertos podían ayudar a curar las enfermedades de acuerdo con el *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 que], los sana”.³⁶ 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.

³² Bricker y Miram, pp. 298 y 408.

³³ Como lo señala el *Florilegio medicinal de todas las enfermedades para el bien de los pobres* de Johannes Esteyneffer, enfermero jesuita que trabajó en varias partes de la Nueva España en el siglo XVII. Fue impreso varias veces desde 1712. Antochiw, *Los santos y las enfermedades de nuestros abuelos*, pp. VI, 9, 13, 39.

³⁴ Heredia, p. 35.

³⁵ *Libro de medicinas muy seguro...*, pp. 4, 21.

³⁶ Ramírez, *Ramillete...*, pp. 50-51, 60, 61.

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.³⁷ En el primero se dice por ejemplo: “[...] en el *kulim che*, retumbos, retumbos en el *kan top’ol kan*, retumbos, retumbos en el *chacab* [...]”.³⁸ 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.

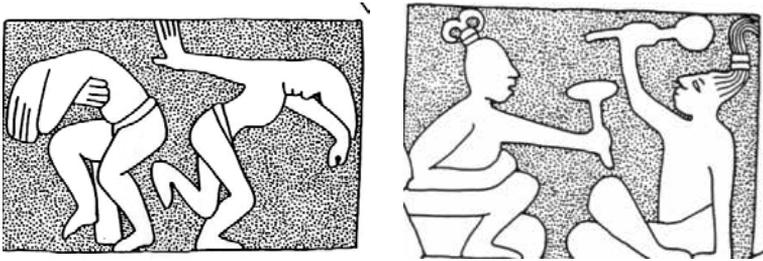


FIGURA 37. Danza, cantos y música que favorecen alteraciones de conciencia.
(Tomadas de Barrera Rubio y Taube, pp. 12, 16).

En el texto para invocar al venado (*U thanil ceb payab lae*) 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”.³⁹

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 instru-

³⁷ Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, p. 33.

³⁸ *El ritual de...*, p. 390.

³⁹ Epifanía del sol, Garza, “Maya Gods”, p. 238; *El ritual de...*, p. 420. Nótese que se habla de diez capas, una más de las nueve mencionadas comúnmente para el inframundo

mento 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 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! [...]”.⁴⁰ 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 los médicos, 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 gran importancia ritual, y contribuía a que los participantes alcanzaran estados alterados de conciencia al llevarlo a cabo durante largo tiempo, por eso fueron reprimidos por las autoridades españolas aquellos que no hubieran sido autorizados.⁴¹ Encontramos menciones sobre danzas prohibidas en los vocabularios coloniales, y en los 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 anímicos, como el azote del *tamcaꝙ*, el azote de la sombra (*u hadꝙ booy*), o “pasma de envaramiento”.⁴² La danza era denominada *booyalchee*, *booyalchee*,⁴³ término difícil de traducir que podría involucrar la solicitud de protección de la “sombra”, de no ataque de los seres sobrehumanos. Tal vez los movimientos rítmicos eran elementos de invocación a las deidades, medios de alabarlos, junto con las ofrendas, para solicitarles que los salvaran del mal de la “sombra”, de que fueran robadas sus entidades anímicas.

Otro de los rituales coloniales con bailes para eludir las enfermedades 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 los médicos y los hechiceros dirigían plegarias para alejar las enfermedades. Se realizaba un ritual preliminar el día anterior, a cargo de los sacerdotes, en el que todos los participantes debían estar en ayunas, denominada *Pocam*. Se purificaban los libros y posiblemente también tenía el sentido de limpieza de las máculas de las transgresiones de los seres humanos y de alejamiento de entidades malig-

⁴⁰ *El ritual de...*, p. 314.

⁴¹ Garza, *Sueño y alucinación*, p. 144.

⁴² *Bocabulario de maya than*, pp. 319 y 506.

⁴³ Ciudad Real, *Calepino de...*, 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 Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 9, 67, 85, 86.

nas. Adoraban a Cinchau-Itzam Na, echaban suertes y leían las profecías del año por seguir, las acciones necesarias para evitar males y bailaban a veces una danza a la luna llamada *Okotui*⁴⁴, posiblemente como una manera de implorarle protección.

El día de la ceremonia a Ixcil Ixchel se volvía a adorar a Izamná, Citbolontun, que posiblemente significa “padre de la piedra nueve veces preciosa”,⁴⁵ de la adivinación, así como a Ahau Chamahez, “Señor de la muerte”. En ella participaban las mujeres, consultaban el futuro, y al igual que en el ritual previo, cubrían los libros de pronósticos con un preparado azul para purificarlos. Al finalizar la celebración llevaban a cabo un baile denominado *Chantunyah* con las herramientas médicas, entre ellas una “piedra estimada”.⁴⁶ Era ésta una ceremonia alrededor de la conservación de la salud y la importante actividad de adivinación involucrada en las terapias curativas, entre otras cosas, 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”.⁴⁷ Efectivamente, el baño fue una práctica de higiene que contribuyó sin duda a la prevención de numerosas enfermedades, pero de acuerdo con los datos que mostraremos más adelante en terapias curativas realizadas con agua, el contacto con el vital líquido en todo el cuerpo parece haber sido, además, un medio de alimentación anímica cotidiana maya.

⁴⁴ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 92. *Uil*, cosa de la luna, Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 460, 577.

⁴⁵ Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 91, 731. “*Cit*, reverencial para padre”, Fidencio Briceño, *com. pers.* ¿O *dziit*, cuenta?, aun cuando refiere en el diccionario específicamente para “candelas, hebras de hilo o varas delgadas” (Ciudad Real, *op. cit.*, p. 182), objetos alargados y no piedras.

⁴⁶ Landa, *op. cit.*, 1986, pp. 92-93.

⁴⁷ *Ibid.*, 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”.⁴⁸

Entre las abstenciones tenemos las de los días aciagos del final del año maya que, como recordaremos, de acuerdo con 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 las 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.⁴⁹ Es decir, cuando se revitalizaran las fuerzas cósmicas del año por seguir. Esto 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 cosmos⁵⁰], y las medidas restrictivas se irradian a todo el mes bajo su influjo con limitaciones hasta agosto.⁵¹

Como recordaremos, el *Chilam Balam de Chumayel* indica también que el medio día y el verano eran momentos y periodos de riesgo por Kinich Kakmo, “Guacamaya de fuego de rostro solar”, epifanía solar cuando sus

⁴⁸ *Ibid.*, p. 37; Ossado, “*Medicina doméstica...*”, p. 582.

⁴⁹ Landa, *Relación de las...*, 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, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 143, 155. Ver “El peligro de perder ‘calor’ solar del individuo”, Capítulo II.

⁵⁰ Los tojolabales actuales dicen que es cuando el Sol se encuentra “sentado”, descansando, distraído. “Es hora peligrosa” (*kula'n kan*). Mario H. Ruz, com. pers.

⁵¹ Nah y Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, pp. 18-19; Pérez, *Códice Pérez*, pp. 24-31.

rayos llegan como flechas y pueden ocasionar enfermedades.⁵² 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 entrada y salida del Sol abrían las puertas a otros planos cósmicos. Más aún en la riesgosa temporada de calor y humedad de mayo a septiembre.

Sánchez de Aguilar 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,⁵³ 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 a quienes se brindaba ofrendas y rituales periódicos y especiales en las piedras sagradas de los cuatro puntos cardinales, descritas por Landa,⁵⁴ 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]⁵⁵ y se sacudían con la otra mano las rodillas “para no cansarse”;⁵⁶ posiblemente para que no se le introdujeran entidades malignas por ahí y les dañaran su ánimo.

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 co-

⁵² Sotelo, “Los dioses: energías...”, en Garza y Najera, p. 94. Del 23 de julio al 3 de septiembre, aprox., se registra en el hemisferio norte, en particular en zonas cálidas como Yucatán, calor extremo (canícula) en el que las altas temperaturas facilitan el desarrollo de enfermedades en el hombre.

⁵³ Sánchez de Aguilar, pp. 120-121.

⁵⁴ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 65.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Sánchez de Aguilar, *Informe contra...*, pp. 120-121.

munidad, para así evitar su contaminación; tal como lo hacen en la actualidad varios grupos indígenas.⁵⁷

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 (*kaxbal ol*)⁵⁸ o quizá, por lo menos, como hacían los antiguos nahuas, al poner lo deseado en la frente, donde se encontraba concentrado su antojadizo *tonalli*.⁵⁹

En los *Chilam Balam* se registran recomendaciones dietéticas para evitar enfermedades de acuerdo con los signos del zodiaco europeo. Por ejemplo, en enero, mes frío bajo el signo de acuario, se sugiere no tener relaciones sexuales cuando haya conjunción con la luna,⁶⁰ y en este mismo periodo en el *Tekax* y el *Kana* 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.⁶¹ 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 la salud 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.⁶² 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).⁶³

El *Cuaderno de medicinas* tiene recomendaciones diarias para mantener la salud, por ejemplo, comer y dormir siesta con medida, además de huir del sereno en el amanecer y la noche.⁶⁴ 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 *télcx* en infusión con vino para evitar la viruela, además

⁵⁷ López Austin, *op. cit.*, p. 300.

⁵⁸ Ciudad Real, Calepino de..., p. 318.

⁵⁹ López Austin, *op. cit.*, p. 225.

⁶⁰ Pérez, *Códice...*, pp. 3, 43.

⁶¹ Bricker y Miram, pp. 239-248. Nah y Nah, pp. 15.

⁶² Vargas y Casillas, “La alimentación en México...”, p. 88.

⁶³ López de Hinojosos, *Suma y recopilación de cirugía...*, p. 96.

⁶⁴ Heredia, *Cuaderno de...*, p. 33.

del sancocho de *xcacáltun* con un pedazo de alcanfor para hacer buches y evitar las caries.⁶⁵ 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 y el olor frecuente del *chac-che*⁶⁶ porque se puede perder la razón”.⁶⁷

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.⁶⁸ Se alojaban en el organismo de los venados (*yutal yuc*[.L.] *ceb*)⁶⁹ como cálculos de riñones o de la vesícula.⁷⁰ Estos objetos se consideraban importantes para prevenir y remediar enfermedades en Europa, desde la época medieval, y se registran en prácticamente todos los documentos coloniales yucatecos. Los españoles pensaban que las piedras adquirirían dones medicinales por las yerbas que comían los animales.⁷¹ En los *Chilam Balam* se sugiere la piedra bezoar contra hechizos, al molerla e incorporar a la bebida del enfermo, o bien al traerla consigo para repelerlos.⁷²

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 con 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 direcciones del cosmos, arreglo también señalado en la documentación colonial⁷³ a partir del *típ'ye'*, punto central cercano al ombligo que se reconoce por sus latidos,⁷⁴ pues cuando éste se mueve

⁶⁵ Ossado, *El libro del juicio*, 1983, pp. 12-13, 18, 25, 35-36, 49-50.

⁶⁶ Posiblemente *Caesalpinia vesicaria*, Leguminosa. Durán *et al.*, *Listado florístico...*, p. 131.

⁶⁷ 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.

⁶⁸ *Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán*, II, pp. 81, 510.

⁶⁹ *Bocabulario de...*, p. 521; Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 378.

⁷⁰ García, A., *Historia de la medicina*, p. 174.

⁷¹ *Diccionario de Autoridades*, I, p. 510.

⁷² Bricker y Miram, pp. 369, 270; Nah y Nah, pp. 46.

⁷³ Ver capítulo sobre cuerpo humano.

⁷⁴ Las palpaciones son el latido aórtico. Balam, *Flora maya medicinal*, p. 13.

se “descompone” y desequilibra el individuo. Las especialistas explican que esto ocurre “porque una vena se desprende del ombligo” por caídas o grandes esfuerzos. Para sanar, o a manera de prevención, 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. 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.⁷⁵

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'akab*, medicar, también significa emponzoñar, en la ambivalencia característica de los remedios,⁷⁶ 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, la dosis, frecuencia, cómo y modo de administrarlo.

⁷⁵ Quattrocchi, “¿Qué es la sobada?...”, pp. 144, 147, 167.

⁷⁶ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 870-873; Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 48, 206; *Bocabulario de...*, p. 222.

Ts'aké, medicina, hace alusión además a “lo que se aumenta, añade, acrecenta, multiplica y crece, mientras *ts'akab* es “hacer que dure alguna cosa y que permanezca”.⁷⁷ Estas últimas definiciones, poco claras por ahora, podrían adquirir 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 transgresión 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 (*dʒa tob olal* [l.l.] *tob ol cinah*).⁷⁸ 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 (*ch'áal muk, ch'áal ik, ch'áal k'ik*). 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 (*chaab*), desatarlas (*choch*), aligerar el peso de la enfermedad, iluminar o aclarar el “centro” o esencia del paciente (*ʒaʒal ol*). Quitar del cuerpo lo que le dañaba, lo que le era ajeno, aquello que se le encajaba, empalmaba, ensartaba, lo alcanzaba, azotaba, para apartarlo de su paciente (*baatzal*).⁷⁹ Había que atrapar al mal (*pedʒ*),⁸⁰ echarlo (*ʒaab*), 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 (*hoodʒah*

⁷⁷ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 870-873; Ciudad Real, *op. cit.*, p. 206.

⁷⁸ *Bocabulario de...*, pp. 566, 585.

⁷⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 156, 223, 256-257, 345, 722.

⁸⁰ *Ritual de los...*, p. 301, 378.

u dzub uaytan), acorrallar al causante de las enfermedades, cortar de golpe el padecimiento (*mac bo]ol [.l.] xot [bo]ol*).⁸¹

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. Entre ellos era 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.⁸² El ayuno y la ofrenda de sangre también eran formas de acercamiento a lo sagrado, medios de purificación y autosacrificio del paciente y el terapeuta, que propiciaban el contacto divino, quizá realizados de manera más intensa cuando se consideraba que las trasgresiones que habían ocasionado los padecimientos habían sido graves.⁸³

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 *Nicte Tancas*, pues para aplicarlo 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”.⁸⁴ 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.”⁸⁵

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

⁸¹ *Bocabulario de...*, pp. 566, 585.

⁸² Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 47.

⁸³ Nájera, *El don de la sangre...*, pp. 70 y 88.

⁸⁴ *Ritual de los...*, pp. 289, 315.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 315.

función del otro, pues *ke'intab*, adivinar, es también medicar.⁸⁶ Las suertes probablemente 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 dirigir 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.⁸⁷ 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 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 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 [...]”.⁸⁸

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,

⁸⁶ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 403.

⁸⁷ Colby y Colby, pp. 61, 238-239, 242; Tedlock, p. 93.

⁸⁸ 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.

o el propio paciente.⁸⁹ 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.⁹⁰

El cura de Yaxcabá decía que los ensalmos curativos mayas a finales de la Colonia iniciaban “[...] haciendo mención de las enfermedades y de los vientos a quienes les atribuyen [los males]”, y rezaban sobre ellos enfermo el Padre Nuestro, Ave María, y Credo”.⁹¹ 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 los planos del 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. 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 dz’oc tun bele lae*”,⁹² “esta es la conclusión”, presentada en ocasiones, aunque a veces no se incluye elemento alguno que anuncie el final.⁹³

⁸⁹ 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 sehu de...*, p. 136.

⁹⁰ Van Gennep, p. 16-18, 167.

⁹¹ Granado, pp. 7-8.

⁹² *Ritual de los...*, p. 393.

⁹³ Martel encuentra en uno de los tratamientos tres tiempos [observados en general en el *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, “En torno al lenguaje visual...”,

A continuación ejemplificaremos y ampliaremos los pasos mencionados del ritual maya.

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, como los Bacabo'obs y los Pauhtuno'ob. Estas deidades se presentan de acuerdo con sus colores: rojo, este (*chac*), blanco, norte (*sac*), negro, oeste, (*ek*), amarillo, sur (*kan*). Recordemos que muchas enfermedades se encuentran asociadas a las cuatro direcciones, como si fueran enviadas por las entidades sagradas, de acuerdo con 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, principalmente se clamaba a las manifestaciones divinas del oriente, punto de salida del Sol.



FIGURA 38. Círculo cardinal (Cortesía de Hernán García).

Muchas veces se mencionan los cuatro puntos del universo y otras sólo algunos de ellos. En ocasiones se nombran de acuerdo con las manecillas del

p. 117. Hemos abordado en capítulos anteriores los primeros pasos en las terapias, correspondientes al diagnóstico y su origen, en este apartado describiremos los restantes.

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 poderes y virtudes. De esta manera, se indican los colores en el siguiente orden: *chac*-rojo, *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”.⁹⁴ Entre los tzeltales actuales se traza una figura con el movimiento en este sentido, ciertas oraciones, y así se cierra el espacio para separar las cosas del interior y las del exterior,⁹⁵ adquiriendo 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,⁹⁶ 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 enfermedades con afectación 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.

⁹⁴ *Ritual de los...*, pp. 335, 398.

⁹⁵ Pitarch, *Ch'u'lel...*, p. 246. Los mapas antiguos mayas eran circulares y marcaban al oriente como la dirección más importante. Thompson, *Historia...*, p. 244.

⁹⁶ Pitarch, *op. cit.*, p. 334.

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.⁹⁷

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 *Kana* para curar las verrugas y viruelas se indica, después de aplicar algunas medicinas, cubrirlas con un trapo rojo,⁹⁸ 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*),⁹⁹ asociado con el inframundo, a donde le correspondía dirigirse.¹⁰⁰

En los elementos, repeticiones de frases y oraciones, dosis y frecuencia para medicar sobresalen los números 4, 3, 9 y 13, y es probable que tuvieran un sentido ritual, pues la divinización de la numeración era común en los mayas. El cuatro simbolizaba los puntos cardinales y también era la fase solar de Itzam Na (Itzam Na Kinich Ahau).¹⁰¹ El trece posiblemente refería a las capas del cielo y el nueve a las del inframundo, a los antepasados.¹⁰² 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.¹⁰³

⁹⁷ Garza, *Sueño y...*, p. 144.

⁹⁸ Bricker y Miram, pp. 9, 11, 419.

⁹⁹ *Bocabulario de...*, p. 393

¹⁰⁰ En un tratamiento de los tzeltales de Cancuc, el enfermo se ubica al sur (Pitarch, *op. cit.*, p. 216) quizá por la asociación de su enfermedad y/o su curación con las deidades de ese punto cardinal.

¹⁰¹ Thompson, *Historia...*, pp. 290-293.

¹⁰² Garza, "Maya gods...", en Schmidt, Garza y Nalda, pp. 235-236, 238, 241, 243.

¹⁰³ 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 cacao y confesara sus pecados, Dvpiech-Cavaleri y Ruz, "La deidad fingida", p. 247.

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 *hetzmeke* 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 tres meses por ser el número de las piedras del fogón sobre las que pasará la vida inclinada como base del hogar,¹⁰⁴ lo cual podría referirnos a lo femenino del cosmos ¿y 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 [...] ¿La cabeza de Itzamcab? Su señal son las tres piedras de la hoguera”.¹⁰⁵ Texto en el que el fuego parece asociarse con Itzam Na en su manifestación terrestre, femenina.¹⁰⁶ 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

¹⁰⁴ En niños a los 4 meses, porque son cuatro las esquinas de la milpa que cultivará. También en el *Chaa chaac*, de la lluvia, los elementos se relacionan con estos números. Thompson, *Historia...*, pp. 210, 239, 243.

¹⁰⁵ *Ritual de los...*, pp. 375-337.

¹⁰⁶ Como vimos Kinich Kakmo, epifanía de Itzam Na, era visitada en procesiones para que la deidad suspendiera las epidemias pestilentes, que bien podrían haber sido viruela y sarampión, cuyos nombres incluyen fuego (*kak*) y en el *Ritual* Kinich Kakmo también era causante de fiebre. Thompson señala que en algunos vestigios arqueológicos con la cabeza de Itzam Cab (manifestación terrestre) lleva a veces el glifo de fuego como si fuera una divinidad del mismo (Thompson, *op. cit.*, pp. 261, 265, 282). Pero recordemos también que las enfermedades que incluyen fuego pueden ser enviadas por las fuerzas femeninas del cosmos.

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, el vómito con ella y la tuberculosis.¹⁰⁷

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”.¹⁰⁸ Posiblemente por la relación del cielo, con lo masculino, la luz, así como la tierra, lo oscuro, con el útero femenino.¹⁰⁹ En el último texto, el tratamiento para la tiña grave, recomienda yerbas de cuatro en cuatro, y para el aire *tancas* se recomienda cortar yerbas con cuatro piedras para bañar al enfermo.¹¹⁰ El *Ixil* recomienda en la afección del bazo causada por comer tierra,¹¹¹ aplicar un tratamiento en las mañanas durante nueve semanas (*yehil bolon bizkein cutahyahol*);¹¹² al igual que en el *Kaua* para el mal del “corazón cubierto” reprimido (*muk olal*), cuya curación implica untar un preparado en 9 zonas del cuerpo.¹¹³

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 las plantas medicinales.

¹⁰⁷ ¿En una posible asociación fuego-sangre-rojo? aun cuando encontramos excepciones

¹⁰⁸ Nah y Nah, *op. cit.*, p. 47; Pérez, *Recetarios de Indios...*, p. 180.

¹⁰⁹ Thompson, *Historia...*, p. 244.

¹¹⁰ Pérez, *op. cit.*, pp. 214, 217-218.

¹¹¹ Los negros trajeron a la Nueva España la lombriz: *Ancylostoma duodenale* que se fija en el intestino y se alimenta de la sangre. Los médicos coloniales le llamaron opilación a este mal común en esclavos de color, que entre sus síntomas presenta la tendencia a comer tierra. Aguirre Beltrán, *Antropología médica*, p. 62.

¹¹² *Chilam Balam de Ixil*, p. 12.

¹¹³ *Muk olal*: el paciente no expresa lo que siente, escucha una palabra y su garganta se deprime, su corazón se asienta, se detiene por el anhélito (*Ikal*), pues debajo de su garganta se corta”. Bricker y Miram, pp. 381-383. Por falta de aire, Gubler y Bolles, *The book of Chilam Balam de Na*, pp. 216-217.

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 con acertijos, no manejada por la gente común, la cual podía dotar al terapeuta de gran poder a los ojos de su paciente, quien mediaba 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”.¹¹⁴ Para los tzeltales de Cancuc, las valiosas palabras heredadas del pasado se diferencian de las cotidianas en que son palabras donadas por sus muertos, lo cual les confiere gran autoridad y potencia. Una vez emitidas por alguien, escritas o habladas, adquieren independencia y son capaces de curar y de expulsar la enfermedad al ser emitidas por una persona con dominio.¹¹⁵ Por eso las recomendaciones del *Ritual de los Bacabes* para sanar incluyen la emisión de las palabras especiales (*u thanil*), algunas veces sin la aplicación de otro tipo 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”.¹¹⁶

Los juegos de vocablos y la repetición de las mismas frases o similares tienen 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.¹¹⁷ El terapeuta debía establecer un diálogo con seres malignos y dioses específicos, e invocarlos un número determinado de veces, o hasta que acudiera a su llamado. Como se lee a continuación: “¡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”.¹¹⁸

Debía solicitar el auxilio de los dioses con su imagen, principalmente los creadores: “Llegan mis invocaciones, hasta allá, al oriente. Ayuda johl

¹¹⁴ Sotelo, “Los dioses: energías en...”, p. 84.

¹¹⁵ Pitarch, *op. cit.*, pp. 54, 101, 170, 245.

¹¹⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 98.

¹¹⁷ *Ritual de los...*, p. 313.

¹¹⁸ *Ritual de los...*, pp. 285, 290.

también a los que conformaste a los hombres. Entonces asientas el ídolo”. Había que llamarlos 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”.¹¹⁹

Había textos específicos para curar los huesos que, de acuerdo con el escritor y terapeuta del *Ritual de los Bacabes*, 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 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 para hacerle daño a la víctima. Insultaba a los males mientras le daba masaje al paciente: “¿Dónde habré de pararme para arrebatar esa gran dislocación roja, aquella dislocación negra? ¡Enano! ¡Vástago mamador! ¿Dónde fue que se concluyó el gran masaje rojo, blanco, negro?”.¹²⁰

Es común en las etapas liminales, cuando se presenta un tiempo y espacio 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 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* 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 dañar a su paciente, y les agrade verbal y físicamente, acompañado probablemente con máscaras y atuendos que lo dotan de características de los dioses. Los rituales de inversión de *status* cubren así al especialista frente a los poderosos seres que ataca, con sus propios atributos y capacidades.¹²¹

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 277, 283, 365, 373.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 416.

¹²¹ El absurdo o paradoja enfatizan la regularidad de la jerarquía. Los rituales de inversión alteran el equilibrio natural que amenaza a la comunidad para restablecer el orden. Turner, *El proceso...*, pp. 171, 179-181.

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.¹²²

La importancia de la palabra escrita y hablada en los tratamientos indígenas es abordada en uno de los juicios de la inquisición por idolatría en el centro de la Nueva España. Se señala que el curandero dio una yerba para un dolor de muelas a un paciente. Mientras éste la tenía en la boca, trazaba en una tablilla de madera “unas letras y caracteres” que después marcó con un cuchillo, al mismo tiempo decía ‘Espíritu Santo’, y unas palabras con poca claridad.¹²³ De la Serna también decía que en el centro de México “suelen poner y señalar algunos caracteres en los brazos antes de hacer las sangrías [...] y en muchas partes ponen caracteres a cada invocación [...]”¹²⁴

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 día *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 vinculan la araña y la escritura. Así, para el frenesí Ix Hun Pedz Kin, con manchas en la piel, dice el médico:

De dónde sacó su araña? De la morada de Ix Yaxal Chuuen “Primer chuuen-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 Chuuen, “Mono-Chuuen” de ahí saco la tinta roja, la tinta

¹²² *Ritual de los...*, pp. 379, 384. La forma de contar historias entre los mayas hay intercambio o diálogo entre el relator y el interlocutor con expresiones teatrales. Un narrador puede asumir el papel de voz de una figura histórica, o llegar a ser poseído. Se observa en el *Popol Vuh*, pues 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, *Una época de milagros...*, pp. 21-22. Diálogo llevado a cabo entre el terapeuta y los seres que combate en el *Ritual de los Bacabes*.

¹²³ 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. 613r.

¹²⁴ Serna, *Manual de ministros de indios...*, pp. 15v, 159r, 162v, 165v, 337r.

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? [...].¹²⁵

Chueen también podría hablar de quien pinta los glifos, pues *ab chuen* significa *artista*¹²⁶ y está representado por el mono, lo cual induce a pensar en la posibilidad de que esta curación del *Ritual* incluía, al igual que algunas terapias 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 con el mensaje de la adivinación. Así parece ocurrir en el conjuro para los gusanos de las muelas,¹²⁷ 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 lo tomaste en la orilla de la tierra, durante el mes *chueen*”.¹²⁸ En donde “La de la gran escritura” puede referir a Ix Chebel Yax, “La del pincel”, y probablemente iba marcando el especialista los glifos para aliviar la enfermedad.¹²⁹

Al parecer el trazo de caracteres era otro medio para conjurar a las deidades y plantas medicinales que tenían sus propios símbolos, para atraerlos al paciente, y también se observa en el *Ritual* la consulta a los antiguos libros cuando el médico dice que: “[...] 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 [uob ti] <uobh tii> caan, ix [uob ti] munyal...chacal in [cho uab] <choo uob> mahantah chaltic...bac*).¹³⁰

¹²⁵ *Ritual de los...*, pp. 329-331.

¹²⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 21. Thompson, *Historia...*, p. 388.

¹²⁷ Igual elemento corporal a aliviar con la escritura del curandero del centro de la Nueva España.

¹²⁸ *Ritual de los...*, p. 387.

¹²⁹ Cruz, N., *Las señoras de la luna*, pp. 15, 82.

¹³⁰ *Ritual de los...*, pp. 297, 303-304, 316.

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 lograran su huida. El terapeuta iniciaba una aguerriada lucha. Por ejemplo, al estar combatiendo con un viento decía: “Trece veces me apoderé (del viento) y en muchas ocasiones me eché sobre él. Fue así como le di de puntapiés [...] Le descuarticé la cabeza, las entrañas [...]. Le daba cachetadas, lo desollaba, 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 rato que te dejé tendida?... Fue al dar vueltas cuando te pesqué serpiente blanca *cantipte*. ¿Fue hasta ahí donde te metiste serpiente putrefacta?”¹³¹

El momento culminante era cuando el médico se paraba para demostrar su superioridad y alejaba a los enemigos, como los causantes del *tancas* Ix Hun Pedz Kin, “La mortal”: “Me pongo de pie para disgregar a las hormigas rojas, blancas, negra, amarillas. Me pongo de pie para deshacer los conflictos rojos, blancos, negros. Debía capturar a los agresores, aunque fueran miles: ya he capturado 8,000 pájaros *tacay*. He aquí tus símbolos (*uayasba*), los tengo en mi propia mano”.¹³²

Como mencionamos antes, algunas veces se dormía al mal 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, blanco, negro. Ahí fue donde se durmió”. 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”.¹³³ Pero era imprescindible asegurarse de que realmente hubiera dormido al adversario, porque podía fallar en el momento de captu-

¹³¹ *Ibid.*, pp. 361-362, 365.

¹³² Ciudad Real, *op. cit.*, pp. 313, 319, 335.

¹³³ Arzápalo menciona destruirlo, una de las acepciones de *paab* (Ciudad Real, *op. cit.*, p. 306, 337), pero creo que se adapta mejor al contexto dispersar, desbaratar, acorde al texto de Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 614.

rarlo 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!”. Llegaba el momento en el que el terapeuta cercaba al “mal” y éste 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? [posiblemente al punzar al paciente] ¡Oh! se asustó. Son tus fuerzas las que se desvanecen. Jesús María. ¡Oh! es el viento el que parte”.¹³⁴

Había que lanzar los males al lugar donde provenían, al inframundo, al cielo, al mar, junto a los dioses que los habían enviado, a los puntos cardinales: “[...] Lanzadlos detrás, muy al oriente, a la entrada de la casa de Chac Pauhtun, “Pauhtun-rojo”. Era necesario desatar los amarres del frenesí-serpiente: “Aquí es donde deshice las ataduras del cielo de Ix Hun Pedz Kin, La Mortal. Cortaba las alas y columna vertebral del mal, era hervido y enviado de nuevo “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],¹³⁵ se lo dirá. Para finalizar la pondré a cocer toda, habrá de decirse. Habrá de lanzársela hasta la morada de Ix Hun Ahau”.¹³⁶

Algunas veces arrastraba el mal con una hacha, símbolo de poder, para sacarlo, al seguir la dirección del corazón al 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. 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”,¹³⁷ para ponerle fin a sus padecimientos.

¹³⁴ *Ritual de los...*, pp. 268, 326, 343, 366, 413, 415.

¹³⁵ El corral de la diosa de la cacería, dueña de los animales del “monte”, selva, posiblemente como entidades vivas y no vivas y en asociación de la manifestación de las fuerzas femeninas del universo: X tab-Uno-Ahau.

¹³⁶ *Ritual de los...*, pp. 288, 303, 341, 386.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 315, 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 xinoob*, “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

En los datos del periodo colonial yucateco encontramos terapias que refieren al “calor” solar transmitido por las plantas medicinales, y por la irradiación directa del Sol para todo padecimiento, ya fuera que el paciente lo aquejara males que le ocasionaran “frío” o exceso de “calor” en su persona. Por ejemplo, en el *Chilam Balam de Kana* en la sección que aborda el alivio de diversos tipos de fiebre (*chacau*), como la persistente que aparece cada que anochece,

¹ Ciudad Real, *Calepino de Motul*, pp. 37, 424, 425, 734.

² Ossado, *El libro del judío*, 1983, p. 1; “Medicina doméstica...”, p. 589.



FIGURA 39. *Kinam xinoob*, virtud solar de las plantas para curar.
Mascarón solar: Kohunlich.

se recomienda hervir 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 babun uchac u mukik kobane, lay licil y utzcinicob amal haascab chacau kin*). Además, se enfatizan sus propiedades al señalar que esta planta cura, precisamente, por su jugo “caliente” (*tu men licil u toxicob u chocon 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 los dañaban, pues a ellos parecían gustarles las yerbas, acorde

³ *Henya scorpioides* o *Justicia carthaginensis*. Durán, *Listado florístico...*, pp. 7-8.

⁴ Bricker y Miram, 2002, p. 330.

⁵ *Ruellia innundata*, *El ritual de...*, p. 435.

al médico del libro de conjuros: “Hace un momento me puse de pie, ansioso estaba él por desayunarse la tuna roja [...] el *chacab* [...], el copó”. Esta avidez explicaría por qué al momento de la colecta, tuviera 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 (*kinam*). Al extraer los vegetales, después de despertar sus poderes por el permiso divino bajaba [*enmesex, emec, emil*]⁶ del cielo su poder curativo a donde se encontraba el invocador, 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 nuc*, cuando no soplabla 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

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 en este caso, se refería a la energía del astro rey reintegrada al enfermo para devolverle la salud, para equilibrar de nuevo su vida.⁹ Así las plantas medicinales podrían haber tenido dos funciones en las terapias: como ofrendas de *kinam* a los seres malignos para que se alejaran de sus víctimas, como trueque, y como restauradores de la vitalidad esencial del paciente.

En el *Chilam Balam de Nab* y los *Recetarios de indios* es común la recomendación de conjuntos de numerosas plantas curativas para el alivio de cada enfermedad. Tan importantes eran éstas, 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*,

⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 136, 257.

⁷ ¿En referencia al templo de una deidad, o a las escaleras celestes?

⁸ *Ritual de los...*, pp. 342, 403, 405.

⁹ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 206; Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario maya*, pp. 870-873.

quién: “¿Quién es su árbol? (*max u ché*) ¿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 los símbolos de las yerbas debían ser atrapados 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” como virtud del Sol para aliviar males tanto “fríos” como “calientes” era contraria a las creencias españolas bajo la *Teoría de los humores*, además de inadmisibles en la perspectiva religiosa. Para los europeos, las plantas, alimentos y medicinas tenían cualidades dicotómicas al igual que las enfermedades, y no siempre referían a la temperatura de los mismos en cuanto a calor como atributo “físico”, sino a una propiedad de los seres vivos y no vivos, difícil de explicar, como vimos antes. Para poder aliviar un mal había que aplicar un remedio opuesto.¹¹ Así, la fiebre necesitaría un remedio “frío” y el resfriado uno “caliente”. Posiblemente por esta razón en la “Relación de la Ciudad de Mérida”, su autor evidencia diferencias entre los conceptos europeos y los de los nativos sobre el “frío-calor” de los medicamentos, y advierte sobre la 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 colo-

¹⁰ *Ritual de los...*, pp. 297, 374, 403, 405.

¹¹ García, L., “Galeno”, *Historia universal de la medicina*, II, pp. 94, 235-236, 252.

¹² *Relaciones histórico geográficas...*, I, p. 78.

niales, podrían indicar que los mayas entrevistados prefirieron no manifestar esta concepción por temor a las represalias.

Hernández, protomédico que llegó a las tierras conquistadas por orden real para conocer las opciones curativas que éstas ofrecían, 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 remedios medicinales con contrarios: “frío” contra “calor” y “calor” contra “frío”, pero se registran escasos ejemplos en los *Chilam Balam* 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 en la península de Yucatán y en muchas otras partes de América, hasta nuestros días. Así, en el *Nah* se dice que la planta *yxmeh luum mixe*, “[...] que se huela y se unte en lo hinchado, si es cálido o está hinchado, frío se le da, y si no, caliente”.¹⁴ El recetario del español Ramírez recomienda para el “estómago resfriado” un lamedor [¿paleta?] con miel, por ser ésta caliente.¹⁵ También los *Libros del judío* hacen un mayor y frecuente énfasis en el combate a las enfermedades con contrarios. Como los 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:

¹³ Viesca y Martínez, “Plantas medicinales americanas...”, pp. 196-197.

¹⁴ Nah y Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, p. 45.

¹⁵ Ramírez, *Ramillete de flores de la medicina*, p. 73.

¹⁶ Ossado, “Medicina doméstica...”, p. 593.

“[...] 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 *hunpedz'kein* para la mordedura de la víbora de este nombre; o alguna característica de los males, como el fuego grande en la lengua del hombre (*nob kak tu yak uinic*), cuyas yerbas medicinales incluyen en su denominación el fuego (*kak*), como *noj kak*, *xcantaci kak*, *z'acmuclab kak*, *z'mabau chun kak*. Otros ejemplos del *Cuaderno de Teabo* son plantas que involucran *kik*, sangre, como *kikeche*, para las “tripas sangrantes”, 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 *de Nah* y sobre todo en el *Ixil* y el *Kana*, 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 lejanas tierras o sus derivados. Encontramos así, hinojo, anís, albahaca, orégano, yerba buena, cítricos, hierbabuena, perejil, cebolla, habas, manzana, eneldo, alhucema, cilantro, clavel, agua de azahar,

¹⁷ *Ritual de los...*, p. 431; Pérez, *Recetarios de Indios en lengua maya*, p. 229.

¹⁸ Se obtiene penicilina en maíz. Ignacio Iriarte, “Suplemento voz del campo” campo@lavozdelinterior.com.ar

¹⁹ Ossado, *El libro...*, 1983, p. 41.

²⁰ Pérez, *Recetarios de...*, pp. 181, 195, 232.

azúcar, levadura, hoja zen, poleo, ajeno, jengibre, pimienta de Castilla, manzanilla, romero, clavo, por mencionar tan sólo algunas. Como se verá, varias no factibles de cultivar en Yucatán.



FIGURA 40. Entre las plantas medicinales introducidas, frecuentemente mencionadas en la documentación colonial, se encuentra *koch* (*Ricinus communis*) de origen africano (Fotografía de Carlos Alcérreca).

Los *Chilam Balam* dan cabida a numerosas plantas 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 la 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* de Farfán, en los cuales varias plantas 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 compartir

²¹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 9, 16, 41; *Medicina doméstica*, pp. 38, 49.

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 Bacalché (Balancanche) y que tiene la misma propiedad del guaco”.²³

Hay también entre la herbolaria comúnmente empleada, aportaciones importantes del continente africano de 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 decía que había dos tipos de ellas,²⁵ una traída de África.²⁶

Vale la pena mencionar un comentario del fraile Ramírez en el *Ramillete de Flores de la Medicina*, quien señala la lógica de curación del “agrijo del limón” que chupa el mal, para la erisipela,²⁷ o bien dar a beber el zumo 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.

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*

²² Ossado, “Medicina...”, p. 573.

²³ Ossado, *El libro del Judío o Medicina doméstica*, 1979, p. 72.

²⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 428. *Ricinus communis*, originaria de África, Aguilar *Plantas medicinales del herbario del IMSS*, p. 76. A partir de ella se elabora el aceite de ricino. En 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, *Farmacopea caribeña*, p. 281.

²⁵ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1986, p. 127.

²⁶ *S. nigrum* es originario de África. Zeven y Wet, *Dictionary of cultivated plants and their regions of diversity*, p. 146. Ambas con propiedades medicinales corroboradas, casi iguales. Presentan actividad antimicótica-antibacteriana, una de ellas es desinflamatoria, otra hemolítica, y hoy 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...*, pp. 21, 29, 30, 54, 61-62, 64.

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” (*tazab 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

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 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 *Abau 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 bacel*)”.³⁶ Para el dolor de bazo, por su parte, se sugiere poner

²⁹ *Ritual de los...*, p. 290.

³⁰ “[...] y sirve de óleo para pintar los vasos y hace fuerte la pintura”. Landa, *Relación de las...*, 1986, pp. 123, 125, 135; *Laveria axin*, Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 561; *Bocabulario de maya than*, p. 378; Pérez, *Recetarios de...*, pp. 174, 176, 181, 187, 227.

³¹ En los *Libros* de Muna y Sotuta ambos elementos se recomiendan para la tiña y la erupción de la piel llamada piquete de avispa. Roys, *Ethnobotany of the maya*, pp. 175, 179; *Bocabulario...*, p. 467.

³² Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 428.

³³ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 5, 6, 14.

³⁴ Pérez, *Códice Pérez*, pp. 87-96.

³⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, p. 54.

³⁶ Bricker y Miram, p. 269. La serpiente como símbolo de fuerza o energía vital del cosmos. Garza, “Maya Gods”, en Schmidt, Garza y Nalda, p. 213.



FIGURA 41. La ceniza del ala de zopilote era considerada como medicinal para curar la tiña (Fotografía de Eduardo Iñigo. *Cathartes aura*, *Cogyps atratus* y *Cathartes burrovianus*).

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 tratara 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” (*batz 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

³⁷ Bricker y Miram, pp. 407, 412-413, 164-165, 354, 425.

³⁸ Pérez, *Recetarios...*, p. 218.

³⁹ Heredia, pp. 26, 32, 36.

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 al enfermo.⁴⁰

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 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, 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 con el 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

⁴⁰ Bricker y Miram, pp. 164-165, 354, 407, 412-413, 425.

⁴¹ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 5-6, 14.

⁴² Bricker y Miram, pp. 236, 387, 404-405, 418, 420-421, 424.

⁴³ Ramírez, *Ramillete...*, pp. 11, 22, 76.

⁴⁴ *Libro de medicinas muy seguro...*, p. 13.

⁴⁵ Bricker y Miram, pp. 367, 421-422.

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.⁴⁶ Ambas se sugieren varias veces en los preparados botánicos, por ejemplo, al incluirlos en las hojas de diversas 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.⁴⁷ 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.⁴⁸

Las piedras también eran recomendadas en los remedios, por ejemplo el *Kaua* indica para aliviar el azote de viento *tamcaꝛ* (*hadꝛ yk tamcaꝛ*) cuatro piedras, quizá por su “calor” solar o *kinam*, para freírlas entre las hierbas medicinales, después agregarles agua y tomar un baño con ella.⁴⁹

En los *Chilam Balam* se mencionan también metales como el oro, plata, cobre, hierro y plomo.⁵⁰ 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 bicarbonato de soda (sodio) para la indigestión, pues se dice que “purga los

⁴⁶ 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.

⁴⁷ *Ritual de los...*, pp. 427, 431, 434. *Kak akab tok*, ¿Fuego de la noche del pedernal?, Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 52, 724.

⁴⁸ ¿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?

⁴⁹ Bricker y Miram, pp. 270, 369. Nah y Nah, *Manuscritos de...*, pp. 31, 33.

⁵⁰ Parece que estos minerales fueron usados en Mesoamérica como ornamentos o herramientas antes de la llegada de los españoles, quienes los explotaron a gran escala en zonas con yacimientos, fuera de la península de Yucatán. El plomo fue poco usado y, el hierro, poco conocido, ya que únicamente se encontraron en meteoritos. Bargalló, *La química inorgánica...*

malos humores, particularmente del hígado”, y el nitrato de potasa para aliviar a la persona que no pueda orinar.⁵¹

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, al hervir lentejas en vasijas de hierro, o al moler semillas de cacao 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.⁵² Se muestra la utilidad de frotar las verrugas con un anillo de oro,⁵³ o el quemar al rojo vivo acero (aleación de hierro con carbono), luego enfriarlo en vino y beber cuando se padece de “hinchazones de estómago”. También era bastante socorrida la sal de alumbre para espolvorear sobre las llagas antiguas y secarlas, al igual que el azufre en las viruelas, y el cardenio (cardenillo),⁵⁴ que podría referir al preparado de cal con añil maya, o al carbonato de cobre conocido por los españoles.

El *Ramillete de Flores* indica la sal de amoniaco para verrugas, y recomienda la famosa piedra imán y limadura de acero en miel para untar sobre la hernia.⁵⁵ 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”.⁵⁶

VINO, VINAGRE Y HUEVO: FAMOSOS REMEDIOS ESPAÑOLES

Estos tres elementos son citados frecuentemente en los libros *Chilam Balam de Kana*, *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.

⁵¹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 6, 40.

⁵² Nah y Nah, *Manuscritos de...*, pp. 40, 48, 52, 54.

⁵³ *Chilam Balam de Ixil*, p. 6.

⁵⁴ Bricker y Miram, pp. 9, 11, 419.

⁵⁵ Ramírez, *Ramillete...*, pp. 9, 17, 13, 15, 19, 22, 64, 67.

⁵⁶ *Libro de medicinas...*, pp. 4-6, 16.

De acuerdo con el 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 seco y el vino tiene la particularidad de quemar el alimento.⁵⁷ La yema de huevo, por su parte, se hizo famosa para el tratamiento de heridas y para detener hemorragias, junto con los vendajes para sustituir el cauterio con agua hirviendo y los hierros candentes medievales. A pesar de que en el *Chilam Balam de Maní* y en el de *Tekax* se sigue recomendando el quemado con metal candente.⁵⁸

El *Ritual de los Bacabes* sugiere la unción de clara de huevo para las llagas y quemaduras,⁵⁹ mientras que en el *Chilam Balam de Ixil* este producto es citado constantemente, por ejemplo para la hemorragia se sugiere moler la corteza de *chacab* con su clara.⁶⁰ Para las llagas el *Kana* 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.⁶¹ Entre los escasos ejemplos del *Nah* encontramos la aplicación de huevos fritos y tibios untados detrás de los testículos hinchados.⁶²

Los *Recetarios de indios* sugieren para el dolor de barriga con gases la pepita (semilla) de *puntkaan*⁶³ tomada con vino⁶⁴ y el *Libro de medicinas* recomienda curar hemorragias internas al beber el zumo de la hierbabuena en vinagre,⁶⁵ mientras que el recetario de Ramírez indica un poco de cabello molido y tostado de la paciente para beber con vino y aliviar la hemorragia en mujeres.⁶⁶

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.⁶⁷

⁵⁷ Farfán, *Tratado breve de medicina*, pp. 3, 10, 17.

⁵⁸ Pérez, *Códice...*, pp. 3, 19, 25, 30; Nah y Nah, p. 18.

⁵⁹ *El ritual de los...*, p. 380.

⁶⁰ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 8, 11, 14, 15.

⁶¹ Bricker y Miram, pp. 236, 387, 404-405, 418, 420.

⁶² Nah y Nah, pp. 42-43.

⁶³ *Lepidium virginicum* L., Crucífera. Durán *et al.*, *op. cit.* p. 74.

⁶⁴ Pérez, *Recetarios...*, pp. 197, 207.

⁶⁵ *Libro de medicinas...*, pp. 2, 5.

⁶⁶ Ramírez, pp. 19, 23, 28-29, 31, 53, 72.

⁶⁷ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 14, 49, 54; “Medicina doméstica...”, 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*. Entre los desechos, la favorita en los Chilam Balam es la orina. En varios casos se prefería la de humanos “puros” que no hubieran tenido contacto sexual, 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 de tres años y ponerlo sobre éste,⁶⁸ además de cerilla con jugo de ciertas plantas para aplicar en cataratas de los ojos,⁶⁹ mientras que las hemorragias se dice que se detienen con la mezcla de saliva y la planta del este llamada “el azote que cuaja” (*xbatz 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.⁷⁰

En los *Libros del juicio* la jícama molida en orines con sal es buena para la sarna.⁷¹ En el *Cuaderno de curaciones*, por su parte, es frecuente el excremento de hombre y orines para llagas,⁷² mientras que Ramírez recomienda la sangre menstrual deshecha en vinagre para la “erisipela” y dice que el “estiércol” de humano es bueno para las heridas porque ¡“las suelda y libra de corrupción”!⁷³

Surge la duda si los excrementos humanos y la sangre menstrual eran empleados por los indígenas como remedios (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 su aplicación, su aplicación podría haber sido unas de las razones para que la mayoría de

⁶⁸ Bricker y Miram, pp. 345, 206; *Chilam Balam de Ixil*, pp. 8, 12.

⁶⁹ Nah y Nah, p. 38.

⁷⁰ Bricker y Miram, pp. 391, 425.

⁷¹ Ossado, *El libro...*, 1983, p. 6; “Medicina doméstica...”, 1992, p. 598.

⁷² Los desechos humanos eran y son usados por los indígenas de México. La materia fecal se recomienda en el colonial *Código de la Cruz-Badiano*, sobre todo el orín. López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 193.

⁷³ Ramírez, pp. 19, 23, 28-29, 31, 53, 72.

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.⁷⁴ 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.⁷⁵ Sin embargo 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, huesos o agujones de animales picos de aves, o cualquier instrumento punzante de la naturaleza, como lo hacen actualmente.⁷⁶ En varias ocasiones se habla en los libros de conjuros del sangrado con espinas de henequén en específico, para el tratamiento de un *tanca*: se debía punzar 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.⁷⁷ 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

⁷⁴ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, p. 221.

⁷⁵ Nájera, *El don de la sangre*, pp. 35, 61, 63.

⁷⁶ García *et al.*, *Medicina maya tradicional...*, pp. 147-149.

⁷⁷ Posiblemente las que han caído a la tierra y con ello han adquirido la influencia ctónica.

(*lukul*) en las caderas, se le introducirán en el vientre, se le introducirán en la punta de los pies [...].⁷⁸

Cuando se habla de introducir la espina, en realidad se emplea la palabra *lukul*, que significa apartarse, librarse⁷⁹ después de haber punzado con el objeto agudo, y también significa 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.⁸⁰

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,⁸¹ tantas veces mencionado a lo largo del libro de encantamientos. Encontramos así unas líneas que dicen: “trozo de caña de henequén, punta

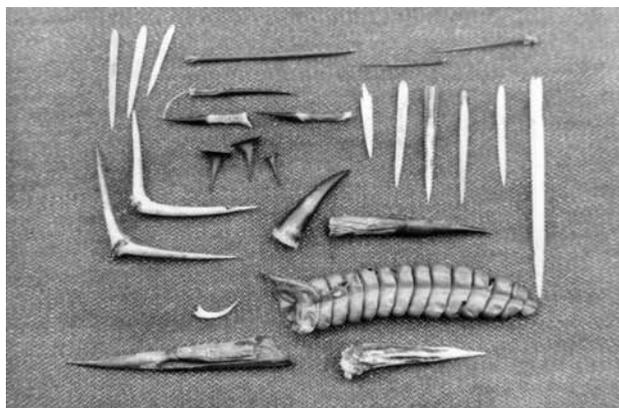


FIGURA 42. Herramientas de especialistas actuales de la península de Yucatán para punzar al enfermo (Cortesía de Hernán García).

⁷⁸ *El ritual de los...*, p. 373. Nótese la importancia del sangrado en la espalda en este tipo de padecimientos, aspecto que ampliaremos en la sección de ventosas.

⁷⁹ Ciudad Real, *Calepino maya...*, p. 370.

⁸⁰ Comentarios del médico Juan Bautista, curandero de Yaxcabá, Agosto del 2001.

⁸¹ Quien les brindó a los mayas el conocimiento para el aprovechamiento de su fibra, Duch y Antochiw, *Yucatán en el tiempo*, III, p. 230.

del cuerpo [¿de Itzam Na?]. Aquí se te introdujo en la sangre y se te dijo fue tu vigor (*muk*)”.⁸² 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.

Landa en su *Relación*, y el encomendero Martín Sánchez, en la de Dzidzantún, decían que los mayas se sangraban donde les dolía, mientras que las de Titzal y Tixtial mencionan que para las gripes y calenturas ellos “[...] 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”.⁸³

Encontramos en la documentación en maya dos tipos principales de punciones: *hupab*, encajar y *tok*,⁸⁴ sangrar, que también significa pedernal, en una posible asociación de las finas flechas de este material con las que se realizaban algunos sangrados.⁸⁵ 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.⁸⁶

En el *Chilam Balam de Kana* hay otro sangrado al sajar la piel (*xot*), al acabar de un tajo para aliviar la imposibilidad de orinar en un hombre. Se debe cortar la base del cuello para después remojar un paño con su sangre y amarrarlo en los testículos (*xotol u cal tu chun u nai kohane cach'abac humpel paño cacici ch'ul z'abac*

⁸² *El ritual de los...*, p. 413.

⁸³ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 49. *Relaciones histórico...*, I, pp. 238, 286-287, 414. Romadizo, destemplanza de la cabeza que ocasiona fluición de la reuma, especialmente por las narices, *Diccionario de autoridades*, III, p. 634.

⁸⁴ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 340, 724.

⁸⁵ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 805.

⁸⁶ García *et al.*, *Medicina maya...*, pp. 147-149.

tu zabal yetel kikloe capak kaxac tu 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 documento se recomienda que al sangrar no debe dormir el paciente, pues si lo hace, su alma se irá, será atrapada durante el sueño (*lic bin u bokol u pixan ychil u uenel*).⁸⁷ Posiblemente porque la característica salida de la entidad anímica durante este periodo, aunada a la apertura del cuerpo, podría facilitar que fuera robada por seres que se encuentran a la caza de las mismas, o que ella misma deseara liberarse del cuerpo.



FIGURA 43. Sangría del enfermo con espina de henequén.
(Cortesía de Hernán García).

Los *Recetarios de indios* indican que para un tipo de “viruela”, cuando arde 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”.⁸⁸

⁸⁷ Bricker y Miram, pp. 1, 7, 17, 67, 104.

⁸⁸ Pérez, *Recetarios de...*, pp. 80, 174.

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 *ab 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.⁸⁹

En cuanto a la purga, la documentación colonial registra plantas nativas para realizarla (*halab dzac*).⁹⁰ Entre ellas se encuentra *kantunbub*, así como el fruto del *ppib*,⁹¹ la *chelix ku* o berenjenilla⁹² y la raíz de *kalabche*, “buena para sacar el “frío”, de acuerdo con Ciudad Real.⁹³ En varias de las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán* 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, ésta 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”.⁹⁴

⁸⁹ Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad fingida...”, p. 232.

⁹⁰ *Bocabulario de...*, p. 546.

⁹¹ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 391, 665. *Ix kantunbub, kantunbub*, “[...] purga el estómago y hace otros efectos de gran virtud”, “Relación de Motul”, en *Relaciones histórico...*, I, p. 273. *Ppib, 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, *Plantas medicinales de México*, II, p. 127.

⁹² *Bocabulario de...*, p. 142.

⁹³ Pérez, *Recetarios...*, pp. 176-177, 197.

⁹⁴ *Relaciones histórico...*, II, p. 39. Desparasitación que no ha sido ratificada entre 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 con 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.*

En la “Relación de Tahdziu” se manifiesta también la creencia 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.⁹⁵

Efectivamente, la 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 con los dioses, a la vez que era una atractiva ofrenda para ellos, lo cual, bajo la perspectiva nativa debe haber contribuido a fortalecer su salud. Su consumo fue tan relevante que continuó siendo utilizado de manera subterránea con sus connotaciones rituales durante toda la colonia, pese a las restricciones, alimentado por el comercio ilegal de la corteza con la que se preparaba,⁹⁶ 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, veían en ésta y la sangría los pilares de la salud bajo las ideas 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, Kana y Tekax*,⁹⁷ y en los *Libros del judío*, en castellano.⁹⁸

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

⁹⁵ *Relaciones histórico...*, I, p. 390.

⁹⁶ Chuchiak, “Its their drinking that hinders them”, p. 148.

⁹⁷ De su interés podría venir el énfasis en las propiedades purgantes del balche por parte de los españoles.

⁹⁸ Ossado, *El libro...*, 1983, p. 51; “Medicina doméstica...”, pp. 576.

en 1578 por Alonso López de Hinojosos, explica que para corregir estas anomalías eran necesarias las sangrías y las purgas, y para cada padecimiento se debían herir venas específicas con métodos, instrumentos, tiempos del año y horas del día particulares para cada caso.⁹⁹ 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 debía 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 analizar las influencias astrales en el paciente de acuerdo con su nacimiento y sus tendencias.¹⁰⁰

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 los que resultaría perjudiciales. (Tabla 1). El texto muestra las venas a sangrar acorde a la influencia zodiacal 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.¹⁰¹ Los *de Maní* y *Kaua* también indican las influencias de los signos y las venas a abrir (esquema 1). Como vemos, los meses para sangrar o purgar derivan de las fuerzas de las constelaciones el cuerpo del hombre.

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, 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

⁹⁹ La sangre, semejante al aire, era “caliente-húmeda”, la flema como el agua, era fría-húmeda, la cólera como el fuego, era “caliente-seca”, y la tierra era “fría-seca”. López de Hinojosos, pp. 96-97, 99-100. Cirujano y enfermero del Hospital de San Joseph de los Indios de la ciudad de México. Antochiw, *Los santos y las enfermedades...*, p. 9.

¹⁰⁰ Pérez, *Códice Pérez*, pp. 17, 81.

¹⁰¹ Nah y Nah, pp. 24, 26, 40, 43, 54.

los otros astros.¹⁰² 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”.¹⁰³ Lo cual nos reafirma la importancia que tenía el máximo astro nocturno también en la vida de los españoles.

El *Kana* 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,¹⁰⁴ mientras que el *Tekax* señala que es bueno curar las heridas con dolor en noviembre, en escorpión, con la luna pequeña,¹⁰⁵ posiblemente porque al no encontrarse



FIGURA 44. Los *Chilam Balam* mencionan a la luna para preparar y aplicar remedios, Fragmento de representación de eclipse solar (Bricker y Miram, p. 251. Cortesía de Middle American Research Institute).

¹⁰² Sanfilippo, “Los tratamientos hipocrático-galénicos”, en Aguirre y Moreno, p. 209.

¹⁰³ Martínez, *Reportorio de los tiempos...*, p. 96.

¹⁰⁴ Bricker y Miram, pp. 298, 408.

¹⁰⁵ Nah y Nah, *Manuscritos de...*, p. 21.

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.

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 siete 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.¹⁰⁶

En estos mismos *Chilames* y en el *Kaua* hay secciones con puntos del cuerpo a sangrar sin mostrar su asociación con los signos del zodiaco europeo (esquemas 3). Estos apartados presentan coincidencias con los otros *Chilam Balam* que contienen 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 de los escritores 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 aplica 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.¹⁰⁷

El *Chilam Balam de Ixil* no contiene una sección específica sobre estos procedimientos, tan sólo dice que es provechoso hacerlo para “limpiar la

¹⁰⁶ Pérez, *Códice...*, pp. 13-14, 79-81; Nah y Nah, *Manuscritos de...*, p. 17. Posiblemente estas recomendaciones se basaban en las tendencias mencionadas en el famoso arte para sangrar de López de Hinojosos, 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 de Hinojosos, *Suma y...*, p. 97.) Pero no queda muy claro, pues su explicación a través de estas disposiciones resulta contradictoria.

¹⁰⁷ Bajo Acuario no se debían dar medicinas, quizá por eso se recomendaban sólo los gargarismos. Únicamente se sugería la sangría en caso de ser necesario. Pérez, *Códice...*, pp. 7, 25-27, 39, 87, 88.

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 escritor advirtiera sobre un error comúnmente realizado (*ua matan u dzumale ca tocok u kab, ma u tokoc yoc*).¹⁰⁸

Los extranjeros trajeron instrumentos específicos, denominados lancetas, para distintas venas,¹⁰⁹ 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.¹¹⁰

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 Tixtial, los españoles critican su manera de hacerlo,¹¹¹ y debe haber sido mayor su rechazo cuando el significado religioso de la versión 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 culturales en juego, 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 implicaba 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

¹⁰⁸ *Chilam Balam de Ixil*, p. 36.

¹⁰⁹ Como “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 de Hinojosos, *Suma y...*, pp. 97-101.

¹¹⁰ Pérez, *Códice...*, p. 217.

¹¹¹ *Relaciones histórico...*, I, pp. 286-287.

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 sobre 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.¹¹² Por su parte, López de Hinojosos hablaba de pacientes incapaces de resistir las tremendas torturas que recomendaba, por tener ciertas características humorales que los hacían débiles para resistir el procedimiento:

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 fregando 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...¹¹³[!]

Extracción abundante por lo que se lee, salvo en algunos puntos, como la nariz, en donde el mismo médico señalaba, quizá con un poco de decepción: “siempre aquí sale poca sangre”.¹¹⁴

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 se debían aplicar purgas y sangrías.¹¹⁵ Indicaciones que parecen haber sido olvidadas por varios médicos de la Nueva España de manera frecuente.

¹¹² AGN, *Cárceles y Presidios*, vol. 8, exp. 6, ff. 19-29v, en Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del ejército*, p. 238.

¹¹³ López de Hinojosos, *Suma y...*, pp. 99-101.

¹¹⁴ López de Hinojosos, *op. cit.*, p. 103.

¹¹⁵ Viesca, y Martínez, “Plantas medicinales americanas...”, p. 206.

EL FUEGO SAGRADO (CHUH)

En ocasiones el *Ritual de los Bacabes* y el *Chilam Balam de Kana* 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' pudz'bil tii*) para aliviar los dolores nocturnos en las encías, que también recomienda hacer un corte (*kep'bil*). 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 lastimaban al intruso para que huyera: “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' pudz'bil tii*): con cuatro agujas [espinas] para quemárselas (*chubuc*). Estas son sus plantas: *ek le muy*, corteza de *xoyoc*, espinas de *chucum*”.¹¹⁶ En el mismo texto, para las “encías púrpuras de mono” (*chac nich' max*), con dolor hasta la garganta, se marca la aplicación de fuego con varias plantas con el nombre del área que curan (*max*: encías), y se aplica en la heridas la planta *ix chac ak*, para que con ello: “se le vaya calmando la pus”.¹¹⁷

En el *Kana* 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 ay*. También los carbunclos¹¹⁸ o tumores de fuego (*kabak kak*) de las encías y de 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.¹¹⁹

El quemado sin yerbas es sugerido en postemas o abscesos supurados (*inlichib'kak[tab] u bocan*) en la base de la muela (*tin nak chub tab 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]ab in kab*).¹²⁰ Se podía chamuscar la parte

¹¹⁶ *Malmea depressa*, *Erihtrina standleyana*, *Lysiloma bahamense*, *Pithecellobium albicans*. *El ritual de los...*, p. 425.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 426.

¹¹⁸ 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 lumbré. *Diccionario de Autoridades*, I, p. 286, 390.

¹¹⁹ Bricker y Miram, p. 369; Nah y Nah, p. 43.

¹²⁰ *Bocabulario de...*, pp. 178, 237, 552. Ver carbunclos líneas arriba.

afectada con una astilla encendida o con un hierro candente, mientras que en los *Recetarios de indios* se recomienda tratar la herida de la sarna con la planta *xbezjinić* “a la medida de lo que aguante, después de haberla lavado con agua caliente para cauterizarla”.¹²¹

A veces se podía aplicar calor al paciente con piedras cubiertas con hojas de plantas medicinales, 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 irsela pasando varias veces por la piel” mientras se soba al enfermo.¹²² 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 envuelve en hojas de anona que no haya dado fruto.¹²³ Recomendación que se otorga, al parecer, porque la cantidad de principios activos de las plantas varían en la etapa de crecimiento en la que se encuentre, y con frecuencia coincide la floración con un incremento en el contenido de los principios activos,¹²⁴ antes de que aparezca el fruto.

En el *Cuaderno de Teabo* se sugiere para el mal llamado *ka kakzabe*, 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 caliente¹²⁵ (*tupzjin tun tabac yalan xan*),¹²⁶ tal vez con la idea de que éste sudara el mal o asimilara su calidez, quizá su *kinam*.

Tan importante era el fuego que en el *Ritual* parece necesario contar 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”.¹²⁷ 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 combatir los Gusanos Malignos de las Muelas (*Ix Nok tii Co Kakak Nok*).

¹²¹ Pérez, *Recetarios...*, pp. 182, 217.

¹²² *El ritual de los...*, p. 328

¹²³ Ramírez, p. 56.

¹²⁴ 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. Thomson, *Guía práctica...*, p. 161.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ Pérez, *Recetarios...*, p. 232.

¹²⁷ *El ritual de los...*, p. 378.

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”.¹²⁸

Quizá de la capacidad del fuego de ahuyentar a los entes dañinos proviene la acepción del quemado (*toké*) que refiere a “defender o librar arrebatando o quitando, desparcir a los que están asidos, a los que riñen”, y se emplea para indicar la liberación de los enemigos.¹²⁹

El fuego curativo, protector contra las fuerzas malignas del cosmos, dador de calor, fecundante, como hemos visto, era probablemente asociado con Itzam Na en su fase benigna. En el altiplano mexicano el culto a la deidad del elemento del fuego era muy importante.¹³⁰ De la Serna en el siglo XVII enfatiza precisamente la adoración a Huehuetzin, dios viejo del fuego, necesario en las curaciones.

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 ocasionaron la enfermedad, se aconseja echar encima un cántaro con agua caliente y otro 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.¹³¹

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, los cakchiqueles actuales hacen que regrese su “ánima” perdida con un baño en el río¹³² y los nahuas antiguos mantenían o atraían de nuevo a su entidad anímica *tonalli* con el señuelo del agua.¹³³

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 388-389.

¹²⁹ Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 803.

¹³⁰ Thompson, *Historia...*, p. 378.

¹³¹ *El ritual de los...*, pp. 290, 374.

¹³² Hill y Fischer, “States of heart...”, p. 320.

¹³³ López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 236.

La selección de la columna vertebral en esta terapia, al igual que en otras que abordaremos, busca solucionar la pérdida anímica y quizá tiene 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, tal vez 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 *Kana* se menciona un remedio denominado “tirar agua” (*ch'inbil bay 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 enfriarse un poco, no derramarse, y se advierte que si rebosa en su boca el paciente se quemará [tendrá calentura] a causa de “la caída” [*lubul*, envío del cielo del mal] del *tancas*, a través de un “mal aire”, y se señala que en tres o cuatro aplicaciones se alivia.¹³⁴

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 enfríe la dolencia [...]”. El trece, número de las capas celestiales, es mencionado en tratamientos que incluyen agua para combatir el fuego de la enfermedad y aluden 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 para bajar las hinchazones: “Mi agua del cielo, mi agua de la neblina para irlle enfriando la dolencia [...]”. Al igual que en la curación de los huesos (*u thanil bak*),¹³⁵ 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”.¹³⁶

En otra terapia del *Ritual*, 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

¹³⁴ Bricker y Miram, 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?

¹³⁵ Aunque también podría ser con una bebida alcohólica, como lo hacen de manera común los médicos actuales de varios grupos de Mesoamérica.

¹³⁶ *El ritual de los...*, pp. 345, 371, 418-419, 431.

vayan, para que asciendan hasta el cielo [los males] hasta la morada de su padre, Oxlahun Tü Ku “Trece deidad””.¹³⁷ Posiblemente como deseo de que los causantes de las picaduras de los dientes se evaporen, como lo hace el agua, hasta elevarse a las capas de los cielos, para que regresen 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”,¹³⁸ y parece ser el vínculo de los tres niveles cósmicos del universo maya.¹³⁹ 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.

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 sanar a los enfermos.¹⁴⁰ Para la primera parte del s. XVIII, el franciscano Margil refiere que, entre los quichés, los dioses creadores se ligaban al agua a través de una serpiente, o bien, que este ser era precisamente la “diosa de las aguas”.¹⁴¹

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, 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

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 391-392.

¹³⁸ Garza, “Maya Gods”, en Schmidt, Garza y Nalda, pp. 91, 237, 213.

¹³⁹ Báez-Jorge, 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, “Los dioses: energías...”, pp. 84-85.

¹⁴⁰ Serna, *Manual de ministros de indios...*, ff. 164v-165r.

¹⁴¹ Dupiech-Cavaleri y Ruz, “La deidad...”, p. 227.

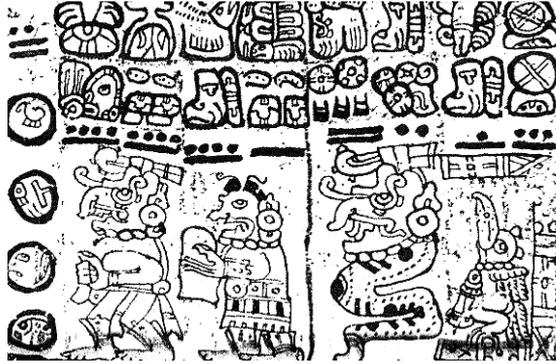


FIGURA 45. Dios B y Diosa O vertiendo agua, *Códice Madrid*, 10b.

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 “calientita” del cocimiento del cogollo de *tamay*, *tab*, *xtokaban* y *beeb*, para la hidropesía (*zac yoom can*).¹⁴²

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 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 *xoltexniuc* 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 Ik*),¹⁴³ o el de varias yerbas, además de sangrar, para remediar los males provocados por *yax mo tamcas*.¹⁴⁴

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

¹⁴² Pérez, *Recetarios de...*, pp. 195, 208.

¹⁴³ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 6, 21, 465.

¹⁴⁴ Bricker y Miram, pp. 161-162, 420.

depuración adquiriría un sentido mayor de limpieza ritual y de arrastre del mal y 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, y por eso había ciertos días indicados para hacerlo.¹⁴⁵ Así, en las *Relaciones histórico geográficas* se mencionan sus esfuerzos por convencer a los mayas de no bañarse cuando se encontraran enfermos de las vías respiratorias. Se advertía sobre todo no hacerlo con agua fría,¹⁴⁶ posiblemente en referencia a los baños indígenas al aire libre, en individuos afectados por padecimientos para los que no se encontraban preparados inmunológicamente para resistirlos, como la influenza introducida por los europeos.¹⁴⁷

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”, resultaba 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.¹⁴⁸ Así, a mediados de ese siglo, hubo especialistas que se pronunciaron a favor de las maravillas del agua en: abluciones, vendajes húmedos, baño medio, de pies, de cabeza, dedos, ojos, piernas y 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”.¹⁴⁹

¹⁴⁵ L. García, “Galeno”, p. 247. Tablas 1 y 2.

¹⁴⁶ *Relaciones histórico...*, I, pp. 380, 386-387, 390.

¹⁴⁷ Thompson, *Historia...*, p. 78.

¹⁴⁸ Como consecuencia se fundaron en el siglo XIX varios establecimientos u hospitales hidropáticos en Alemania, Hungría, Polonia y Rusia. Gutiérrez de los Ríos, *Juicio que sobre la método controvertida...*, pp. 51, 174.

¹⁴⁹ Claridge, *Hidropatía o cura por medio del agua fría*, pp. 26, 40-50, 272-273.

En la documentación escrita en español encontramos algunas recomendaciones de baños parciales, como el baño con agua de mar para la hidropesía,¹⁵⁰ y en el cuadernillo de *Medicina doméstica* se sugiere el cocimiento de poleo en baños de asiento para las “durezas y desvíos de la madre o matriz”.¹⁵¹ 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 *xolte:xnuc* en los baños para el reumatismo.¹⁵²



FIGURA 46. El baño más allá de la limpieza, como agente purificador y transmisor de la energía anímica del agua. Cenote Xlakah, Dzibilchaltún. (Fotografía Carlos Alcérreca).

EL BAÑO DE VAPOR: CONVERGENCIA DE ELEMENTOS SAGRADOS

En el *Bocabulario de maya than*, encontramos el baño de vapor 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 *xim tun*, que se da “muy caliente para que suden, poniéndolos junto a una

¹⁵⁰ Ramírez, pp. 53

¹⁵¹ Ossado, *Medicina doméstica...*, pp. 35, 44

¹⁵² Ossado, “Medicina...”, p. 581; *El libro del...*, 1979, pp. 16, 89; *El libro del judío*, 1983, pp. 28, 38.

piedra muy caliente”. Se manifiestan en este texto sus cualidades terapéuticas para sanar (*pib ba u cibah, ca tobnil 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 hana[c] a c[h]apahal*).¹⁵³

En el *Ritual de los Bacabes* encontramos la mención del baño de vapor, varias veces, bajo la denominación náhuatl: temazcal.¹⁵⁴ Probablemente, incluían algunos de los elementos y pasos terapéuticos que describe Clavijero en el centro de México del siglo XVIII. Él decía que el temazcal 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. El proceso consistía en introducir al paciente junto con un acompañante junto con una vasija con agua y un manojo de hierbas. Se acostaba al enfermo desnudo en una estera y se arrojaba agua a las piedras ardientes. El vapor que llegaba a lo alto se bajaba con las plantas y se azotaba suavemente al enfermo con ellas, en particular la zona afectada, mientras el sujeto sudaba. Había otros baños de vapor que “se reducían a un pequeño edificio o choza cuadrilona y sin bóveda ni hornilla pero más abrigada”,¹⁵⁵ como fue quizá el baño popular maya, más sencillo, de acuerdo con una posible interpretación de su nombre: *çumpulche*. Ciudad Real señala que el *çumpulche* (*çum pul che*) es “enjugador para enjugar o perfumar la ropa”, o “baño en el que entraban las recién paridas y otros en-

¹⁵³ *Çim tun*, piedra, y espacio en el que se bañaba la persona, según D. R. Acuña, *Bocabulario de maya than*, 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 Vásquez et al., *Diccionario...*, p. 729), para preparar los alimentos bajo tierra.

¹⁵⁴ *El ritual de los...*, pp. 270, 273, 301, 316.

¹⁵⁵ Clavijero, *Historia antigua*, p. 263. En el área yucateca encontramos vestigios de baños de mampostería en centros ceremoniales prehispánicos utilizados, al parecer, para purificar a las personas que sacrificarían (Barrera Rubio y Huchím, *Architectural restoration at Uxmal*, p. 56; Piña Chan, *Informe preliminar...*, p. 31.) La mayoría de los restos arqueológicos de baño de vapor de la zona maya se encuentran en áreas templadas y frías de Chiapas y Guatemala del clásico tardío (Alcina, *Temazcalli, higiene, terapéutica...*, pp. 29, 31, 35, 39, 68, 70, 109-131, 147, 224, 240). No se han encontrado baños de vapor en conjuntos habitacionales de la gente común, quizá por haber sido construidos de material perecedero.

fermos para echar fuera lo frío que tienen en el cuerpo”,¹⁵⁶ 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 humano y no es difícil que se pensara que el *kinam* de las piedras ardientes contribuyera al alivio.¹⁵⁷

Varios grupos indígenas del centro de México del periodo colonial y actual han relacionado al temazcal con numerosas divinidades de la tierra, con la diosa lunar como patrona. Este espacio representaría el útero terrestre, lugar de la creación, y no en vano 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 la recuperación del parto y la curación de algunas enfermedades en regiones mayas no peninsulares, y es muy valorado por el vigor que proporciona, pues se piensa que cuando el individuo sale del temazcal experimenta una especie de renacimiento.¹⁵⁸

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.¹⁵⁹

La importancia del baño de vapor en la reproducción, lugar estimulante para las relaciones sexuales, principalmente para los recién casados y en casos de esterilidad,¹⁶⁰ es al parecer la razón por la que el terapeuta del *Ritual* rela-

¹⁵⁶ Soasar (*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...*, pp. 156, 192, 502). 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.

¹⁵⁷ A manera de especulación, si el suelo 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 adquiría un importante sentido de confluencia: agua-tierra-fuego.

¹⁵⁸ Alcina, *op. cit.*, pp. 34-35, 135-190.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶⁰ M. H. Ruz, *com. pers.* El importante valor de la sexualidad en el baño de vapor hizo que los misioneros españoles percibieran al temazcal como un lugar de lujuria y vicio. Alcina, *op. cit.*, p. 35.

ciona al temazcal con el origen, la creación de las enfermedades, con Cuatro Ahau y los Acantunes, vinculados con el nacimiento del mundo.¹⁶¹ 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 temazcal, 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.¹⁶² Los *Libros del judío* recomiendan meter dentro de las piedras la yerba *xtuab* para rociarlas con agua caliente y sábila, además de un baño de romero para “la batida de viento”.¹⁶³ El *Cuaderno* y el *Libro de Medicinas* recomiendan el temazcal 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”.¹⁶⁴

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*, e incluyen la aplicación de los producidos por la decocción de yerbas introducidas a América para aliviar la hinchazón del sexo masculino.¹⁶⁵ Otra modalidad para remediar el mismo mal se encuentra en el *Ramillete de flores*, al meter las partes afectadas dentro del fruto del güiro o jícara 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

¹⁶¹ *El ritual de los...*, pp. 270, 273, 301, 316.

¹⁶² Nah y Nah, *Manuscritos de...*, p. 31.

¹⁶³ Ossado, *Medicina doméstica...*, pp. 35, 44; “Medicina...”, pp. 581; *El libro del...*, 1979, p. 89. Las dos últimas plantas introducidas a Yucatán por los españoles.

¹⁶⁴ Recordemos que las coyunturas eran sitios delicados por donde podían entrar males y posiblemente perderse calor.

¹⁶⁵ Altamisa, romero, zizin, eneldo, ruda, manzanilla, alhucema. *Chilam Balam de Ixil*, p. 2.

cabeza,¹⁶⁶ y el *Kana* 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 chinches. 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 inhalación del producto de la quema de la sangre del propio paciente, como si se quisiera tapar la hemorragia con sangre “coagulada” por el fuego. En cuanto al “corazón cubierto”, que no expresa lo que siente (*muk olal*) es conveniente oler un algodón impregnado en agua de azahar para que el aroma lo estimule y revitalice.¹⁶⁷

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,¹⁶⁸ mientras que los *Libros del judío* dicen que 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, y para el insomnio se sugiere poner bajo la almohada la misma planta con raíz, pero sin que el paciente lo sepa.¹⁶⁹ Plantas introducidas por los europeos que quizá nos hablan de sugerencias curativas típicamente españolas.

MASAJES Y ESTREGADAS

Pedz̄nak 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 yab*). 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 quitarle las motas (*padz̄tab*)”. Se realiza por ejemplo en las piernas y los brazos del enfermo,¹⁷⁰ quizá también con el fin de echar fuera el mal.

El *Chilam Balam de Kana* recomienda masajes que incluyen apesgar como atando (*peedz̄ kaxbil*) y apretar fuertemente como si las manos fueran mandí-

¹⁶⁶ *Relaciones histórico...*, I, p. 114.

¹⁶⁷ Ramírez, pp. 5, 28, 30, 32, 36; Bricker y Miram, pp. 205, 360, 365, 383, 392, 408, 413-414.

¹⁶⁸ *Libro de medicinas...*, pp. 44, 55.

¹⁶⁹ Ossado, “Medicina...”, pp. 557, 565; *El libro...*, 1983, p. 21; *El libro del...*, 1979, p. 32.

¹⁷⁰ *Bocabulario...*, pp. 599, 619; Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 375, 609, 633, 635.

bulas (*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 pudieran haber sido percibidas como lugares de “entrada y salida energética” de la vital energía del hombre.¹⁷¹

En el *Ritual de los Bacabes* el médico da un masaje apretando (*pedz*) al 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 se recomienda para ahuyentar las hormigas que se metieron en los tendones (*say*), quizá en alusión al dolor en la zona afectada. Además se deben aplicar yerbas, atar y asperjar trece veces con el agua en que se hirvieron o desliaron (*oxlahun tzen in chacal dzono!*), para concluir con el vendado del área lastimada.¹⁷² 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 ejemplos de plantas que se acostumbraban aplicar en este tipo de terapias tenemos la: “medicina de los huesos”: *ixdzaacal baac*, “una yerba o mata cuya raíz asada y machacada

¹⁷¹ Bricker y Miram, pp. 200, 390, 415-417, 419.

¹⁷² *El ritual de los...*, pp. 268, 326, 343, 366, 416-417, 419.



FIGURA 47. Huesero trabajando (Cortesía de Hernán García).

[aplicada como bisma] es buena para curar aquellos huesos que se encuentran quebrados o desencajados”.¹⁷³

El empleo de aceites y grasas animales, tan acostumbrado por los españoles, se recomienda frecuentemente en el *Ixil* y *Kana* para facilitar los masajes y frotaciones. En el primero se especifica muchas veces que debe emplearse la “manteca sin sal”. Sobar con sebo la barriga por ejemplo, se recomienda para la indigestión¹⁷⁴ y se incorporan otros ingredientes europeos como el vinagre y el jabón español o castellano elaborado a partir del sebo de animales (*ca choboc ynguento ti nak dzumsic na engundia castran jabon y vinagre*), por ejemplo para aliviar las “bubas españolas”.¹⁷⁵

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,¹⁷⁶ mientras que los *Libros del juicio* dicen que para curar el *cirro* (*tippite*, dolor de tripas o de vientre)¹⁷⁷ hay un “unto maravilloso” elaborado con manteca sin sal, cebolla blanca, ruda, albahaca, manzanilla, poleo, hiel de vaca y aceite para

¹⁷³ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 29, 39, 64, 204, 395, 619; *Bocabulario...*, pp. 79, 194, 303; Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, pp. 624, 627. En la actualidad se emplea para deshinchar contusiones por sus cualidades frías. *Ruellia inundata*. *R.albicans*, Herbario del cicv.

¹⁷⁴ *Chilam Balam de Ixil*, pp. 5, 10, 14-15, 22.

¹⁷⁵ Bricker y Miram, p. 345.

¹⁷⁶ Pérez, *Recetarios...*, p. 200.

¹⁷⁷ Ciudad Real, *Calepino de...*, p.720.

comer, con el fin de aplicarlo en el vientre.¹⁷⁸ En donde se observan remedios hispanos para una enfermedad “típicamente” maya.¹⁷⁹

En la actualidad, un huesero tzotzil golpea inicialmente la parte afectada con plantas con el fin de sacar “los aires”, y luego las aplica remedios calientes para enderezar el hueso, entablillar y amarrarlo junto con las yerbas.¹⁸⁰ Médicos campechanos y yucatecos, por su parte, realizan diferentes tipos de masajes y “talladas” de acuerdo con el problema, entre ellos las contracturas, acomodadas de tendones, músculos, huesos, reumas, y la presión o pellizcamiento de puntos diversos jalando la piel, quizá similares al *pedz'kabtab*, para estimular a los órganos para que trabajen bien.¹⁸¹

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 pismo, 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 volverlo 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 fuerte 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.¹⁸² Manipulaciones que posiblemente fueron aplicadas de manera similar por los especialistas mayas en el periodo colonial, pero que no aparecen en

¹⁷⁸ Ossado, *El libro del...*, 1983, pp. 4-5.

¹⁷⁹ M. H. Ruz, *com. pers.*

¹⁸⁰ Holland, *Medicina maya en los altos de Chiapas*, pp. 173, 176-177.

¹⁸¹ García, H., *Medicina...*, pp. 115-121.

¹⁸² Quattrocchi, “¿Qué es la sobada?...”, pp. 152, 154, 157.

la documentación consultada, posiblemente por ser terapias femeninas muy íntimas, a las cuales no les era fácil acceder a los escritores.

La información otorgada por las parteras de Kaua a Quattrocchi podría ser reveladora para entender el masaje *peetz 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 facilitarían la salida anímica y la entrada de seres malignos, como en un susto. Ataduras que posiblemente debían ser aplicadas una vez extraído el ser extraño del cuerpo.¹⁸³

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 o bien, sumergirlos en agua muy caliente para que la expansión y contracción de los materiales al modificar su temperatura creara un vacío al colocarlos sobre la piel. Esto atraía a la superficie el fluido de los conductos sanguíneos. Se pensaba que esta terapia era capaz de sacar el humor malo del cuerpo. Alonso López de Hinojosos 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.¹⁸⁴

¹⁸³ ¿Quizá renovar la devanadura del *pixan*?

¹⁸⁴ López de Hinojosos, *Suma y...*, p. 107.

En la documentación más temprana del periodo colonial no encontramos registro del uso de estas ventosas, pero en el *Motul II* se refieren como *nup'luh*, que significa aproximadamente “jícara encajada”, empalmada.¹⁸⁵ Tal nombre en maya fue adquirido porque este 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*, respectivamente, 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.¹⁸⁶ En el *Kanaa* se mencionan también los cristalinos vasos españoles con los que aplicaban las ventosas,¹⁸⁷ y en el *Ramillete de Flores* se especifica la utilidad complementaria de éstos para analizar la orina de los pacientes.¹⁸⁸

El *Chilam Balam de Maní* y el *Kanaa* 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.¹⁸⁹

El *Kanaa* contiene un apartado especial con instrucciones de aplicación de ventosas, contrariamente a los otros *Chilames* en los que apenas se mencionan. Se presenta después del de la sección dedicada a las sangrías, 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 aplicar y en qué tipo de padecimientos. En el alivio de la “sombra”, que implica la afectación anímica, se elige la columna vertebral como área a tratar, incluyendo puniciones y uso de agua para extraer 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*

¹⁸⁵ *Motul II*, Barrera Vásquez et al., *Diccionario...*, p. 464.

¹⁸⁶ *Lagenaria siceraria* (Cucurbitacea) y *Crescentia cujete* (Bignoniaceae), Durán et al., *op. cit.*, pp. 31, 76.

¹⁸⁷ Bricker y Miram, pp. 157, 204.

¹⁸⁸ Ramírez, p. 4.

¹⁸⁹ Pérez, *Códice...*, pp. 17-19.

boy u cambaltabal tu pachè), y se recomienda aplicarla “reciamente al final de la espalda del enfermo”.¹⁹⁰

Entre las recetas del *Ixil* se hace una sugerencia de ventosa de acuerdo con el sexo del paciente, pues se dice que, en caso de que la aplicación de las gotas del “jugo” de la ruda no detenga el flujo en una hemorragia nasal, “es provechoso encajar o pegar la “mentosa” encima de su mano si es hombre, y si es mujer encima del pezón (*ua cu bokol kik...cadzabac hupp homa mentosa yalabal yokol u kab canal, ua chuplal yamile lay chapabal lae yokol yim bin dzabad*).¹⁹¹

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 y entre las costillas y las caderas, mientras que los *Recetarios de indios* sugieren colocar la ventosa en el ombligo para la curación de la “frialdad en la barriga”, y con ello suspender una hemorragia femenina (*chuplal tzyayal zizx tu nake nup homabil u tuoh*).¹⁹²

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.¹⁹³

ENEMAS, SUPOSITARIOS 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 representa a varios hombres vaciando el líquido de una vasija grande en el enema, bailes extáticos de los participantes; así como escenas aparentemente sexuales. Los objetos que aparecen en los relieves para la aplicación de los

¹⁹⁰ S. de Salaya, *Reportorio de Tiempos* (1542) en: Bricker y Miram, 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.

¹⁹¹ *Chilam Balam de Ixil*, p. 14.

¹⁹² Pérez, *Recetarios*..., pp. 207.

¹⁹³ García, H., *Medicina maya*..., pp. 119-120.

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 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, limitadas al Clásico Tardío. López Austin señala la posibilidad de que hubieran sido empleados por algunos médicos para aplicar enemas curativos.¹⁹⁴

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 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 temazcal. De hecho el *Códice* señala que para entrar en él era conveniente aplicarse una lavativa.¹⁹⁵

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 *mazꞥcabil it*”, explicado en maya como “hurgar con agujón” (*bul che*).¹⁹⁶

Las “lavativas”, enemas o “ayudas” para aplicar medicinas y sacar del cuerpo lo que le causa daño son comunes en el *Chilam Balam de Kaua* y sobre todo en el *Ixil*, con la incorporación de elementos traídos a América por los europeos. En este último por ejemplo, se recomienda para curar calenturas de noche (*u dzꞥcal akab chaciul*) “[...] tomar cuatro huevos y batirlos con una onza de azúcar y hervir, para poner con ello cuatro “ayudas” al enfermo en dos días”.¹⁹⁷ O bien, se dice que para la picadura de víbora o la viruela se debe dar “ayuda ordenario”, con la decocción de varias plantas,¹⁹⁸ mientras que en uno

¹⁹⁴ *Lek*, *Lagenaria siceraria*, Barrera Rubio y Taube, pp. 8, 10-14.

¹⁹⁵ K. Taube, “Enemas rituales en Mesoamérica”, p. 40.

¹⁹⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 486; *Bocabulario...*, p. 78.

¹⁹⁷ *Chilam Balam de Ixil*, p. 5.

¹⁹⁸ Bricker y Miram, pp. 391, 433.

de los *Libros del judío* se sugieren lavativas con la infusión del rabo de mico para disentería, mencionadas ya también como irrigaciones.¹⁹⁹

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.²⁰⁰

Al respecto de los supositorios, en el *Kana* se recomienda prepararlos con plantas molidas, como chile *max*, raíz de *pai che* y de *kan t'biç* del este, y aplicarlos como pelotillas envueltas en algodón,²⁰¹ mientras que en uno de los *Recetarios de indios* la planta *zactale* molida, vía anal, se recomienda para aliviar la flatulencia [*pupul ik*] y “para que pase el dolor de barriga”.²⁰²

El *Libro de medicinas* sugiere las calillas, o mechas anales para “evacuar el vientre” elaboradas con jabón o semillas de frutos y varias “ayudas” o lavativas que incluyen, por ejemplo, un preparado en agua con “media gallina negra, vieja y sin lavar, machacada con huesos”.²⁰³

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 Balam*, 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,²⁰⁴ y para la fiebre recurrente, se 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.²⁰⁵

Los vómitos y lavativas son sugeridos varias veces para extraer del cuerpo los males arrojados por otras personas o hechizos, como por ejemplo, aplicar

¹⁹⁹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 5, 9.

²⁰⁰ Ramírez, pp. 4-5, 35.

²⁰¹ Bricker y Miram, p. 341.

²⁰² Pérez, *Recetarios...*, p. 197.

²⁰³ *Libro de medicinas...*, 1751, pp. 2, 7.

²⁰⁴ *Chilam Balam de Ixil*, p. 15.

²⁰⁵ Pérez, *Recetarios de...* pp. 176-177, 197.

una “ayuda” con la planta *ab pakunpak*, elaborada con la maceración de esta yerba con agua, aplicada cuatro veces al día.²⁰⁶

REMEDIOS CTÓNICOS-CELESTES Y EL COMBATE A LOS HECHIZOS

En el *Chilam Balam de Kana* encontramos numerosos ejemplos sobre ingredientes medicinales con fuerte simbolismo sacro, que tienen como fin 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'ol*²⁰⁷ 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 pucꜛikal*), para el que se recomienda un remedio por contagio, pues se dice que es bueno colgar en el brazo izquierdo [cerca del lugar afectado] los corazones de cuatro golondrinas de pozo.²⁰⁸ 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.²⁰⁹ 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

²⁰⁶ Bricker y Miram, pp. 327, 409, 433.

²⁰⁷ *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.

²⁰⁸ Bricker y Miram, pp. 371, 425.

²⁰⁹ Garza, *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.*



FIGURA 48. El colibrí como trasmisor de la fuerza del Sol para males anímicos.
(Fotografía de *Doricha eliza*, cortesía de Eduardo Íñigol).

inframundo, o quizá se pretendía que por contagio le pasaran al enfermo la agradable vitalidad y fuerza de su vuelo.

En el *Kana*, 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 flor de mayo [asociada con la luna]²¹⁰ bajo el Sol [en el *Nah* se especifica que al amanecer], para hacer con ella una sandalia para su pie izquierdo y colgarla, de nuevo se indica, bajo el Sol;²¹¹ quizá para invocarlo para que seque, al igual que el contenido del jícaro, el líquido del vientre que causó la inflamación. La sandalia, 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, pues no hay semilla de la vida que le dé 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 asociado 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

²¹⁰ De acuerdo con los *Libros Chilam Balam*. Esta flor era la Xóchitl de los nahuas empleado en los rituales para la fecundidad. Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros del Chilam Balam*, p. 159.

²¹¹ Además debe comer dos ajos asados en ayunas, justo al amanecer, hasta que se seque todo. Bricker y Miram, pp. 376-377; Nah y Nah, p. 49; Gubler y Bolles, pp. 204-205; Pérez, *Recetarios...*, p. 193.

duro, redondo como el vientre de una embarazada]²¹² 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” quizá al vincularla con el tejido de Ixchel.²¹³

Para curar el “canto del amor” o “hechizo de amor” (*kaibil nicté*) se sugiere en el *Kana* coleccionar pepino (*cat*) del este, además de las raíces de *kulche* o cedro, fragante madera con atributos especiales, que era empleada para la elaboración de imágenes sagradas,²¹⁴ para hervir con miel y beberlo. A las nueve del día se dice que se vomitarán las *nicté*, flores símbolo 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,²¹⁵ para después ser lanzado frente al tronco del *kul che* de donde se sacó la raíz, quizá con la intención 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 necesidad de resguardarse de las fuerzas invisibles de la naturaleza, de contar con un lugar de albergue y refugio, estimula la celebración de ritos de protección y purificación de la casa, en los que las puertas, que comunican con el exterior, juegan un importante papel. Así se puede ubicar hacia alguna dirección, como el oriente, rociar el umbral con agua o sangre, y pactar con espíritus [posiblemente ancestros] para que cuiden a sus habitantes. Medidas

²¹² Lamparón, tumor duro. *Diccionario de Autoridades*, III, p. 599.

²¹³ Ciudad Real, *Calepino de...*, pp. 249, 390. La especificación izquierda y derecha no queda clara. En varias culturas 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.

²¹⁴ Cedro, *Cedrela odorata*, Meliaceae, Sosa *et al.*, *Etnoflora yucatanense*, p. 138; *K'ul*, cosa divina, Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 421.

²¹⁵ ¿Negros como representación de las fuerzas nocturnas, como ocurre 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 de acuerdo con el *Libro de los Cantares de Dz'itbalché*, 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.

también tomadas en las entradas de algunos poblados,²¹⁶ 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*,²¹⁷ 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*,²¹⁸ del zorrillo [una hierba de olor peculiar] en viernes, para hacer una cruz ahí y lanzar conjuros especiales.²¹⁹ Aún hoy, los días martes y viernes son considerados propicios para la celebración de rituales tanto de curación como de transmisión de la enfermedad. Esta ambivalencia quizá tiene su razón de ser, como vimos anteriormente, en 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 y, por la otra, en la posibilidad de devolverlos a su lugar,²²⁰ como veremos más adelante.

En los *Libros del judío* se dice que la infusión de la raíz de berenjena (*chobobot*)²²¹ es buena para “curar los encantamientos”, pero si no vomita el paciente se sugería dar frijol negro²²² 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 beberla, pues no se especifica su aplicación.²²³ Aquí la red con el influjo del fogón quizá es un símbolo invocador de la manifestación femenina de la naturaleza para sanar al enfermo.

²¹⁶ Van Gennep, pp. 28-31, 34.

²¹⁷ Posiblemente *k'ok'ob ak'*, *Aristolochia odoratissima*. Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 410.

²¹⁸ *Petiveria alliacea*, *Phytolaccaceae*. Durán *et al.*, pp.7-8, 191.

²¹⁹ Bricker y Miram, pp. 327, 409, 433.

²²⁰ 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.

²²¹ Probablemente una planta nativa llamada en la actualidad berenjena: *Solanum marginatum*, una Solanácea y no la berenjena trasatlántica traída por los españoles.

²²² Quizá nuevamente el negro como símbolo del inframundo.

²²³ Ossado, *El libro...*, 1979, pp. 13-14, 19; “Medicina...”, p. 593; *El libro...*, 1983, p. 5.

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 poco 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”.²²⁴

En el *Ramillote de Flores* se menciona el tubérculo *macalcuch*²²⁵ 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”.²²⁶ El fraile sugería que si se vomitaban flores u hojas se debía dar a beberlas “en vino o agua de azahar”,²²⁷ 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 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”,²²⁸ 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 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 paciente al encontrar el muñeco de cera atravesado con una espina que había servido de vehículo para dañarlo.²²⁹

²²⁴ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 22, 30; “Medicina...”, pp. 571, 600; *El libro...*, 1979, pp. 24, 32-33, 39. *Mimosa pudica*, leguminosa, Durán *et al.*, p. 145.

²²⁵ *Dioscorea apiculata*, *Dioscoreaceae*. Barrera Vásquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 481.

²²⁶ *Jacarantía mexicana*, *Caricaceae*, Durán *et al.*, p. 47.

²²⁷ Ramírez, pp. 26-27.

²²⁸ AGI, Inquisición, 1164, “Juicio contra Joseph Zavala mulato [o pardo] curandero por maléfico”, México, 17 de junio de 1723, ff. 243v, 248r.

²²⁹ Granado, pp. 5-7.



FIGURA 49. La cruz como posible medio de retorno al inframundo de los seres causantes de los males del hombre (Fotografía Carlos Alcérreca).

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.²³⁰ 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 en tantas culturas, podría haber remitido 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 cura-

²³⁰ Farriss, p. 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, *The indian inquisition...*, p. 482.

tivo 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 Cancún 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.²³¹

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 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.²³² 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 disminuirían 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 podían 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. Incluso hoy, mayas de Campeche piensan que las yerbas que crecen en sitios habitados por sus antepasados, como las zonas arqueológicas, tienen también poderes especiales de curación.²³³ Especialistas de varios lugares del área maya consideran que los objetos prehispánicos de estos lugares, ya sea hachas, figurillas o huesos, son muy valorados para dirigir las manos de los

²³¹ Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía...*, p. 186.

²³² Thomson, p. 152.

²³³ M. H. Ruz, *com. pers.*

terapeutas, además de servirles para adivinar, por estar animados por seres sobrehumanos.²³⁴

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 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 las cavernas, al parecer útiles para el tratamiento de males anímicos. Raíces resguardadas también bajo tierra por la amenaza de aquellos vientos intrusos, capaces de robar su virtuosa energía como vimos antes.

Por supuesto, son de gran importancia los elementos medicinales opuestos y complementarios asociados a 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, *nicté*, *kokobcaat*), o desagradables (yerba del zorrillo), pues con su esencia, materia intangible, como los seres que combate, resultaban las armas ideales para lograr la curación.

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,²³⁵ o bien la aplicación de savia de *u cuch*,²³⁶ o de *emdzul* para una especie de picadura de dientes que los afloja y provoca

²³⁴ Brown, *Cuando la recolección de artefactos...*, pp. 2-4.

²³⁵ Ossado, *El libro del...*, 1979, pp. 22.

²³⁶ Posiblemente *k'uchulxin*, *Asclepias curassavica*, *Asclepiadaceae*, Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario...*, p. 419, que se emplea en la actualidad para romperlas al aplicar su lechecilla sobre ellas.

su caída”.²³⁷ Todas ellas eran empleadas con el fin de evitar el doloroso método de extracción directa, al arrancar el diente o muela de la encía (*hoodz, toc pay [i.t.] hoodzol*).²³⁸ Otras opciones referidas son el frotado de cuerno de venado, molido con vino y leche de perro en el diente malo para deshacerse de él fácilmente,²³⁹ y hasta la unción del mismo con las cenizas de un infeliz iguano de garganta amarilla, quemado vivo con la boca cosida, para zafarlo y así evitar sacarlo “con hierro”.²⁴⁰

Landa decía que había un “árbol cuya leche es singular medicina para ‘encarnar’ dientes”,²⁴¹ mientras que el *Nah*, sugiere calentar y moler la raíz de *yx chacah* y de *citam che* para aplicar en las encías para curar la dentadura de quien va envejeciendo.²⁴² 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 de cirugía mayor, aunque lo hace brevemente y de manera indirecta, pues refiere 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”.²⁴³ 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 una cirugía.²⁴⁴

Como hemos visto, había distintos médicos indígenas “cirujanos”: unos dedicados en especial a la atención de llagas²⁴⁵ y otros que desempeñaban el mismo oficio, además de un espectro más amplio de actividades como terapistas generales, de acuerdo con Ciudad Real.²⁴⁶ El primer título implicaría curar heridas, supurar tumores y abrir y cortar partes del cuerpo, aunque en nuestra documentación no encontramos referencias expresas a estos procedimientos ni en los sistemas mayas, ni en los europeos. Posiblemente se

²³⁷ Pérez, *Recetarios de...*, p. 194.

²³⁸ *Bocabulario de...*, pp. 420, 591.

²³⁹ Bricker y Miram, pp. 236, 418, 420, 387, 404-405.

²⁴⁰ Nah y Nah, p. 50.

²⁴¹ Landa, *Relación de las...*, 1986, p. 130.

²⁴² Nah y Nah, p. 46.

²⁴³ Ramírez, pp. 29, 30, 54, 61-62, 64.

²⁴⁴ Bricker y Miram, p. 369; Nah y Nah, p. 47.

²⁴⁵ *Bocabulario de...*, p. 232.

²⁴⁶ Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 48.

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 especializada y experiencia.

Ruz Lhuillier señala que algunos restos humanos encontrados indican que los mayas prehispánicos llevaban a cabo complicadas operaciones como la trepanación, al raspar el hueso occipital hasta perforarlo, aunque al parecer, con escaso éxito. Este tipo de operaciones habrían sido realizadas para remediar el necrosamiento causado en algunos sujetos a causa de la práctica de deformación craneana acostumbrada por los indígenas.²⁴⁷ De cualquier modo, si estas cirugías se realizaron en esta época, 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 olal*²⁴⁸ 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 garantizar 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 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 nadir), y aquellos en los que se oculta o sale el Sol en direcciones diferentes, incluidas las intercardinales de acuerdo con 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].²⁴⁹

²⁴⁷ A. Ruz, *El pueblo maya*, p. 129.

²⁴⁸ Nah y Nah, pp. 37, 41, 43, 52.

²⁴⁹ Sosa, “Las cuatro esquinas del mundo...”, pp. 196-199. Aun cuando estas aberturas también pueden dejar salir a seres de ese mundo potencialmente peligrosos (Ver capítulo II).

Las sugerencias de medicación al amanecer del *Nah* también podrían haber sido indicadas de acuerdo con 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 identificar su etiología y diagnosticarla correctamente, pero probablemente determinaba también las horas en que podían surtir mejor efecto las curaciones de acuerdo con el tipo de tendencia humoral.²⁵⁰ 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,²⁵¹ cuando domina la flema en el cuerpo y se puede 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. La cauterización con hierro candente se restringía durante el mes de mayo.²⁵² Había periodos extremos en los que se decía que no se recomendaba terapia alguna, como febrero, cuando se consideraba que cualquier medida curativa resultaba peligrosa. Además en julio no se sugería purgar, ni sangrar, al igual que en agosto, con restricciones similares.²⁵³ 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.²⁵⁴

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

²⁵⁰ López de Hinojosos, *Suma y...*, p. 97.

²⁵¹ *Libro de medicinas...*, pp. 8-9, 11 y 16.

²⁵² Pérez, *Códice...*, pp. 3, 19, 25, 30; Nah y Nah, p. 18.

²⁵³ Nah y Nah, p. 19; Pérez, *Códice...*, pp. 19, 29.

²⁵⁴ López Austin, *Cuerpo...*, pp. 143 y 155.

diente 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 para 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 aké* 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.²⁵⁸ Otras yerbas orientales son requeridas para padecimientos como la inflamación del seno, es decir, frío en la zona (*lakintan mol*),²⁵⁹ posiblemente para invocar el calor asociado con esta dirección. Para detener las hemorragias se necesita de varias plantas, entre ellas algunas rojas, como el fruto maduro del nopal o grana, además de una pluma de pájaro cardinal: “Se ponen al fuego los montoncitos desparramados en el fondo de un cántaro junto con el meollo del *keuxub* [achiote], [y] así se venera (*u kulbil lae*)”.²⁶⁰ 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 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 con características comunes (similar al género moderno).²⁶¹ *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

²⁵⁸ Nah y Nah, pp. 31-33, 36, 40, 47; Bricker y Miram, p. 354; *Chilam Balam de Ixil*, p. 7.

²⁵⁹ Bricker y Miram, pp. 355, 393-394.

²⁶⁰ Pérez, *Recetarios de...*, p. 202.

²⁶¹ 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.

comparten características pero no son iguales. Los colores en los nombres vegetales podrían haber tenido en sus orígenes significados adicionales a las características morfológicas (tronco verde, flores amarillas, espinas negras) y también encontrarse ligadas a las deidades correspondientes a cada orientación. Así, en el nombre del árbol *chacab*, *chac*, se puede hablar del color rojo de su tronco, o darle una clasificación a nivel 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.²⁶²

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.²⁶³ 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*).²⁶⁴ Es decir yerba amarilla para enfermedad amarilla, pero nótese que 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 ritual.²⁶⁵ Para curar el pasmo, frío, por su parte, se sugieren bejuco que se encuentran en los árboles del norte,²⁶⁶ mientras que una receta del *Kaua* hace una combinación de orientaciones quizá por la gravedad del “mal de corazón”, pues se requiere que los ingredientes se recojan en los cuatro puntos cardinales.²⁶⁷

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

²⁶² Barrera Marín *et al.*, *Nomenclatura etnobotánica maya*, pp. 474, 479, 480, 483, 779.

²⁶³ Ossado, “Medicina...”, pp. 600-601; *El libro...*, 1979, p. 33.

²⁶⁴ Bricker y Miram, p. 347; *Libro de medicinas...*, p. 1; Nah y Nah, p. 36; Pérez, *Recetarios de...*, p. 231.

²⁶⁵ Fidencio Briceño, *com. pers.*

²⁶⁶ *Chilam Balam de Ixil*, p. 10; Nah y Nah, p. 39.

²⁶⁷ Bricker y Miram, p. 462.

formas y colores,²⁶⁸ pues se recomienda el bejuco *kampetkin* con hojas que parecen pechos de mujeres para tumor en los senos, porque además “el color es moreteado como dicho carbunco”,²⁶⁹ 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”.²⁷⁰

Otra sugerencia es la no emisión de palabras por parte del colector o acompañante al sacar la raíz de *chác cancelxin*, manifiesta en uno de los *Libros del judío* quizá porque los propios hábitos de estas personas podrían introducirse en el rizoma y disminuir su efectividad para combatir la erisipela.²⁷¹ 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 robe su poder curativo.²⁷²

En los *Libros del judío* hay más especificaciones en la selección de vegetales, como escoger *kokobeche* de corteza delgada porque la gruesa es ponzoñosa, y se hace énfasis en la efectividad de las yerbas de la selva en comparación con las del poblado”, así como los óptimos resultados obtenidos con las yerbas frescas. Además apuntan que algunas deben cortarse antes de florecer²⁷³ para contar con mayor potencia medicinal. 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 indios libres.²⁷⁴ En Guatemala los españoles se quejaban de las largas temporadas que pasaban los nativos en la selva para adquirir el achiote, de utilidad en la medicina, la cocina maya y el embijado de sus cuerpos. Los indígenas decían que no

²⁶⁸ Laín, *Historia universal de la medicina*, p. 240.

²⁶⁹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 15, 19.

²⁷⁰ Pérez, *Recetarios de...*, p. 221.

²⁷¹ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 43.

²⁷² *Portulaca oleracea* o *pilosa*, *Gliricidia sepium*. *El ritual de los Bacabes*, p. 342.

²⁷³ Ossado, *op. cit.*, p. 11; “Medicina...”, pp. 559, 568, 573, 595; Ramírez, p. 54.

²⁷⁴ G. Solís, *Entre la tierra y el cielo*, p. 247.

eran suficientes las plantas cultivadas, y al parecer la búsqueda les servía para gozar temporalmente de libertad.²⁷⁵

[...] 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 [...].²⁷⁶

En documentación de archivo encontramos quejas por el abandono de los pueblos hasta por varios meses, para obtener y mercar con la miel medicinal en el siglo XVIII, que además era tributo. 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 abastecían de materia prima básica para elaborar el importante *balché*, que actuaba como medio de cohesión al ser bebido entre los participantes de los rituales, a la vez que incrementaban sus ingresos. Del occidente de la península se importó *balché* de tierras como Ekmul y Mopilá, por su cercanía con la selva.²⁷⁷

²⁷⁵ Como para hemorragias, succionar la mordida del reptil xacat, y para el dolor en los ojos. Pérez, *Recetarios de indios...*, p. 202; Nah y Nah, p. 30.

²⁷⁶ AGI, Guatemala 151, cuaderno 9, “Testimonio de Juan de Avendaño”, Mérida, mayo de 1696, f. 534v.

²⁷⁷ En el siglo XVIII 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. Chuchiak, “It is their Drinking that hinders them...”, pp. 139-157.

PREPARACIÓN Y MODO DE EMPLEO

En los documentos en maya, especialmente los diccionarios del siglo XVI, el *Ritual de los Bacabes* y 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 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.²⁷⁸ Es usual la sugerencia de transmitir calor al paciente con plantas entibiadas, el quemado con yerbas, la incorporación de piedras en las brazas para aplicar directamente, o los vapores. En estos textos son escasas las cocciones, abundantes en los documentos en castellano, en algunas secciones del *Chilam Balam de Kana*, y en menor medida en los otros *Chilames*. Mientras más avanzamos en el periodo colonial es más característico hervir las plantas. También se presentan ya las mezclas con vino y vinagre, las sugerencias para endulzar con azúcar las bebidas, y se recomienda más la aplicación de fomentos, paños y parches.

Los *Libros del judío* y el *Kana* indican poner los preparados con plantas a la intemperie en la noche para “serenarlos”, posiblemente para incorporarles las fuerzas de los astros nocturnos.²⁷⁹

Algunos *Chilam Balam* y varios documentos en castellano, instan a agregar las medicinas al chocolate y al atole, posiblemente por haber sido recomendados por los médicos europeos como alimentos muy nutritivos y curativos “para todo tipo de enfermedad”.²⁸⁰ Se llegaron a elaborar capítulos famosos de libros, como las “Propiedades y efectos del cacao escrito por De Cárdenas”.²⁸¹

²⁷⁸ La forma cruda o natural de tomar los medicamentos es la mejor, pues “en las yerbas frescas el contenido natural de las enzimas, vitaminas y otros principios activos se conserva de modo más perfecto”, Thomson, p. 152

²⁷⁹ Bricker y Miram, p. 356; Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 5, 7; “Medicina...”, 1992, p. 590.

²⁸⁰ Hernández sugería el chocolate para equilibrar humores, sin exceso. Viesca y Martínez, “Plantas medicinales americanas...”, p. 207.

²⁸¹ Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, 1591, en Somolinos, *El cacao*, www.mx.geocities.com/colmedoax06cacao.htm.

La preparación y aplicación de los elementos animales en las recetas varía. Se podían asar y comer, tomar directamente, o quemar y moler para agregar a la bebida o untarlos. El uso de aceites y mantecas, sobre todo animales, en la aplicación de algunas cataplasmas calientes y masajes son más comunes en los recetarios con 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 juicio* 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”.²⁸²

La presencia lunar era importante para crear el famoso contraveneno “ambir”. Se señala el “modo de preparar este precioso líquido que data desde la conquista de las Américas”, elaborado con el cocimiento de tabaco y *telcuch*, con vino o aguardiente, en luna menguante para que tenga más virtud. Servía para curar abscesos supurados, sarna y tiña, “por ser muy fuerte”.²⁸³

Algunas veces se dan indicaciones sencillas, como la elaboración de agua Guadrón o vulneraria balsámica y depurativa para curar escorbuto y tisis. Se prepara con resina de pino 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”.²⁸⁴ Pero hay otras recetas que parece difícil que cualquier persona las pudiera llevar a cabo por necesitar conocimientos y aparatos especializados, como veremos en la siguiente sección.

²⁸² Ossado, “Medicina...”, pp. 581, 590.

²⁸³ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 2, 36-37; “Medicina...”, pp. 570, 577, 579; *El libro...*, 1979, p. 47.

²⁸⁴ Ossado, *El libro...*, 1979, pp. 24, 36; *El libro...*, 1983, pp. 591; *Medicina doméstica...*, 1834, p. 22.

ABASTECIMIENTOS BOTICARIOS



FIGURA 50. Las boticas como nuevos centros de abastecimiento de medicinas en América (Fotografía de Gabriela Alcérreca. Cortesía de la farmacia, en San Miguel de Allende).

En los *Chilam Balam de Kana, Nah* y *Chan Cab* se menciona una lista de productos de las boticas en versiones muy similares. Entre los ingredientes se encuentran algunos productos que se podían obtener en la península de Yucatán y otros que no pero que, al parecer, se ponían al alcance de la mano en

estos centros especiales de abastecimiento de medicinas.¹ También Joseph Zavala, nuestro curandero negro, afirmaba que obtenía de una botica un ungüento para aplicar a su paciente con el “pie baldado”.²

Los *Libros del juicio* recomiendan frecuentemente buscar productos medicinales en las boticas”, o bien, acudir —si es que lo hubiera en la localidad— a algún “botiquín de urgencias”, de los que incluyen, 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 fraile español Francisco Xavier Ramírez, quienes aportaran varios datos sobre la nueva medicina farmacéutica colonial.

Entre las recetas más complejas de los *Libros del juicio* 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, los remedios incluyen drogas fuertes, comunes y accesibles en el mercado en esos tiempos, como el mencionado opio, bueno para aliviar dolores severos, o la flor de la amapola, para el catarro.⁴

La destilación para separar las sustancias volátiles de las fijas y obtener extractos de algunas plantas también es frecuente en la documentación en la que predominan elementos europeos. Ramírez recomienda realizarla en seco empleando orégano, ortiga, epazote, hinojo y salvia, para que beba el enfermo con “retención de orina”.⁵ En tanto, el *Cuaderno* y el *Libro de medicinas* recomiendan el “agua rosada”, “estilada” con cidra [similar al limón] y azahar.⁶ Se señalan varios tipos de “aguas”, como la de vulneraria, a partir

¹ Bricker y Miram, *An encounter of two worlds*, pp. 381-383; Nah y Nah, *Manuscritos de Tekax y Nah*, p. 53; *Manuscrito de Chan Cab*, 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, *El libro del juicio*, 1983, p. 69.

⁴ *Ibidem*, p. 40; *El libro el juicio*, 1979, pp. 43, 61, 97.

⁵ Ramírez, *Ramillete de flores de la medicina*, p. 44.

⁶ *Libro de medicinas muy seguro*, p. 23; Heredia, *Cuaderno de medicinas...*, p. 38.

de agrimonia y betónica con vino para úlceras y heridas, a la cual se agrega oxicato para tratar 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, contra 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 calentárselas 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, unguento egipciaco, así como jabón de Puebla.¹⁰

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 *güiro* (jícara)¹² se elaboraba uno con yodoformo para la tisis, mientras que el de piñuela era bueno para sacar las lombrices.¹³

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

⁷ Ossado, “Medicina doméstica”, p. 591.

⁸ Thomson, *Guía práctica ilustrada...*, p. 158.

⁹ Ramírez, pp. 13, 31.

¹⁰ Ossado, *El libro...*, 1983, pp. 39-40; “Medicina...”, 1992, pp. 562.

¹¹ *Smilax spp.* Smilacaceae. En la península de Yucatán: *S. mollis* y *S. spinosa* (Durán, *et al.*, 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 Marín, Franco y Barrera Vázquez, *Diccionario maya*, p. 330). Eras exportadas a mediados del siglo xx desde Yucatán y Quintana Roo como tónico, estimulante y depurativo, especialmente indicado para tratar sífilis, 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 las ha llevado casi a la extinción en Centroamérica y México según la FAO. Se ha comprobado sus propiedades diuréticas y barbitúricas, para problemas genito-uritarios, hiperazotemia, hiperglicemia, 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).

¹² *Crescentia cujete*, Bignoniaceae. Durán *et al.*, *Listado florístico...*, p. 31.

¹³ Ossado, *El libro...*, 1983, p. 44.

¹⁴ Ossado, “Medicina...”, pp. 583, 606; *Medicina...*, p. 30; *El libro...*, 1983, p. 31.



FIGURA 51. *Sarsaparilla* marca *Ayer*. “Fortalece al débil. Purifica la sangre. Mejora la constitución del cuerpo. Ella usa: *Zarzaparrilla Ayer*”. (Fotografía de Carlos Alcérreca).

La zarzaparrilla ha gozado de fama y demanda en el mundo.

Antiguo cartel colgado de una pared de Acayucan, Ver., al parecer de las primeras décadas del siglo pasado. Tónico de zarzaparrilla elaborado por comerciantes extranjeros que con la raíz proveniente de México, para distribuirla en Estados Unidos e Inglaterra. Los vendedores prometían grandes ventajas a los consumidores, lo cual incluía, por supuesto, la salud y la belleza.¹⁵

obtenido por la sublimación de cloro y mercurio, fue considerado una verdadera panacea para el alivio de males difíciles de curar como las bubas, a pesar que con el tiempo, se reconocieron los severos efectos tóxicos secundarios que ocasionaba su uso —sobre todo por periodos largos— incluyendo 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 que además de afectar la piel daña los principales órganos del cuerpo. Para preparar el remedio “se pone a hervir poco más de media botella de agua, cuatro adarmes de esta raíz y una pizca de flores de sauco, borraja, hojas de sen y granos de anís”. A medio cocer se le agrega “cuarta botella de miel”. En caso de no conseguir estos elementos, se mencionan sustitutos locales.¹⁸

Sostener una botica con los medicamentos necesarios y en buen estado en la Nueva España resultaba bastante caro y complicado. Hay datos de

¹⁵ Ruz y Aramoni, “La enfermedad que muda de matices...”, pp. 383, 385.

¹⁶ *Libro de medicinas...*, p. 6; Heredia, *Cuaderno de...*, p. 48.

¹⁷ Pasma: *kik*, ¿Enfriamiento en la sangre? El término lepra se usaba para varias afecciones cutáneas.

¹⁸ Ossado, *El libro...*, 1979, pp. 67-58.

hospitales que llegaron a gastar hasta la cuarta parte de sus recursos en ellos, sin contar los sueldos de quienes los 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 que los medicamentos llegaran a su destino en condiciones deplorables. El comercio de medicinas que se llevó a cabo en varios hospitales ayudó a disminuir estos riesgos,¹ aunque estas instituciones no fueron las únicas interesadas en este tipo de productos, como veremos a continuación.

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 copal empleado —entre otras cosas— para dolores de cabeza² solía obtenerse a partir del trabajo forzado de los mayas para colectar la resina en selvas del actual estado de Quintana Roo, lejos de sus casas.

La colecta se hacía por prolongados periodos, con riesgo de que los indígenas enfermaran o escaparan del dominio español y con pocas ganancias para los mayas, de acuerdo con denuncias de Luis Coello Gaitán, secretario e intérprete del obispo de Yucatán, Juan Gómez de Parada:

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.³

¹ J. Avendaño, “Boticas y boticarios”, p. 305.

² “Relaciones de Mama y Kantemo”, *Relaciones histórico...* I, p. 114. *Protium copal* y *P. schippii*, Burseraceae, Durán, p. 42.

³ 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.

Caso similar al del copal fue el del mercado de la maravillosa *xcabal hau* o contrahierba, utilizada para contrarrestar calenturas y cualquier tipo de veneno,⁴ entre otras de las numerosas virtudes de esta popular planta.⁵ Las autoridades regularon su comercio a través del “Sistema de Repartimientos” argumentando que “la raíz que llaman la contrahierba” había sido tan explotada, que los indígenas debían buscarla en lugares alejados de las comunidades y cerca de las 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”⁶ 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 la Provincia de Valladolid, como la villa del mismo nombre, además de Tikuche [Tikuch], Chemax, Tahcabo, Cehas [Cehac], Espita, Calatmul [Calotmul] y Chancnote, 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 y la preservación del producto, pero probablemente reducía las ganancias indígenas. Se asentaba que “para conseguir veinte y una arrobas que importan secas a siete 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

⁴ Pérez, *Recetarios...*, p. 180; “Relación de Motul”, en *Relaciones histórico...* I, p. 273; Ciudad Real, *Calepino de...*, p. 99; *Diccionario de Autoridades*, II, p. 528.

⁵ Este nombre refiere en la actualidad a varias especies distintas. La más famosa conocida como (*ix*) *kabalhaw* —o *xcabal hau*— y estas propiedades es *Dorstenia contrajerva*, de la familia de las Moraceas, y no han sido confirmadas en estudios científicos. De acuerdo con la información de los ejemplares del herbario del CICY, encontramos su uso como contrahierba en Hopelchén, Cam. 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 Othón 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 presenta cardenólidos, riogenina, y en hojas y tallos: alcaloides. Argueta y Cano, *Atlas de plantas medicinales*, p. 506.

⁶ 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.

no han podido conseguir su entrega por la dificultad ya dicha [...]”.⁷ Es decir, se recibía por una carga tan grande una paga aproximada de 147 reales para los 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”.⁸ Si tomamos en cuenta que en Yucatán en 1728 se estableció supuestamente un salario de cuatro reales por semana para los varones, y que un albañil en esos tiempos ganaba en 17 días, 12 pesos con 6 reales,⁹ nos daremos cuenta de que, al igual que con el copal, y como era común, la búsqueda de *xcabal hau* le brindaba a las personas que hacían el trabajo pesado escasas ganancias.

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”,¹⁰ 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 sacara provecho personal de este proceso.

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:

⁷ 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 con equivalencias de Bracamonte, *La memoria enclaustrada*, pp. 62, 64.

⁸ AGI, México, 1039, *op. cit.* Comparecencia del cacique de Chemax ante Joseph [Luis] Coello Gaitán, Valladolid 7 de septiembre de 1722, ff. 40v.

⁹ G. Solís, *Entre la tierra y...*, p. 273.

¹⁰ “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.

[...] doce sextos de contrahierba que llaman en su idioma *xkabalbau* 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 [...].¹¹

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.¹² 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, incluyendo los del propio gobernador hacia los nativos en diferentes rubros de trabajo, entre 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.¹³

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 este tipo de trabajo también fue valorado por muchos indígenas ya que, a pesar de las malas retribuciones, fueron medios para agenciarse de recursos, solventar las cargas tributarias, las obvenciones religiosas y para comprar objetos más allá del

¹¹ 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.

¹² Este gobernador tomó posesión 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 y Antochiw, *Yucatán en el tiempo*, II, p. 338.

¹³ Gómez de Parada recibió órdenes del Consejo de Indias en 1722 para remediar la explotación indígena: “con total inhibición los gobernadores y demás justicias de esa provincia”, con reacciones en contra. Pocos años más tarde se volvió a permitir el trabajo forzoso, G. Solís, *Contra viento y marea*, pp. XXVI-XXIX.

comercio local. Siempre y cuando se les pagara, lo que frecuentemente no se hacía.¹⁴ De esta manera, a pesar de lo pesado del trabajo y del alejamiento de sus sementeras estas solicitudes convenían 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 obediencia a las dos autoridades, pues de no suspender esta actividad, además de la privación de sus oficios, los nativos se arriesgaban a tener la pena “impuesta por su santidad de 200 azotes”.¹⁵

En general, las virtudes de la herbolaria medicinal americana despertaron un vivo interés en los europeos. Por ello gracias al apoyo a las ciencias naturales que mostró Carlos III, se enviaron expediciones a la Nueva España en la segunda década del siglo XVIII como la de Sessé y Mociño, quienes visitaron desde el sur de México hasta Guatemala.¹⁶ El manejo de los recursos locales representó importantes ventajas ante el uso de las caras y exóticas yerbas traídas de tierras lejanas.¹⁷

Pero la Corona no sólo se encontraba interesada en la herbolaria medicinal 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 ésta, junto con las especias y los metales, entre otros recursos de las nuevas tierras, fuera vista por sus administradores como un verdadero elemento de comercio trasatlántico de gran demanda en Europa, lo cual implicaba abundantes ganancias económicas. Los médicos, boticarios y comerciantes españoles esperaban con ansias las noticias de los exóticos remedios para incorporarlos a las terapias medicinales y engordar sus bolsillos.¹⁸

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

¹⁴ Pese al obispo se continuó con esta forma de trabajo y se reglamentó la distribución entre los españoles y en 1728 se estipularon salarios. Bracamonte, *La memoria...*, pp. 76-77.

¹⁵ AGI, *op. cit.*, Entrevista de caciques de Calotmul y Chancerote ante Ambrosio de Vettancurt, Pueblo de Tahcabo, junio de 1723, ff. 43v-44r.

¹⁶ Peña, “Reseña de las exploraciones botánicas”, pp. 56-58.

¹⁷ Venegas, *Régimen hospitalario...*, p. 135.

¹⁸ Avendaño, “Boticas y boticarios de la Colonia”, p. 300.

Sevilla. Publicación que hizo que acudieran a visitarlo numerosos colegas y naturistas de otras partes de Europa.¹⁹ En la *Ópera medicinalia* del madrileño Francisco Bravo (1570), tan famosa en la Nueva España, se dedica un capítulo completo a la “zarzaparrilla de estas tierras”,²⁰ 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 junto con el guayacán para el alivio de la sífilis.²¹ Hasta hubo españoles como Jacobo Boncio que llegaron a señalar en la península ibérica que el conocimiento de los indios en botánica excedía en mucho al de los europeos.²²

La difusión de las virtudes medicinales era común, muy valorada en todo el reino, y quien lo hiciera podía obtener prebendas de la Corona. En especial, los que se esmeraban en encontrar remedios para el alivio de males incurables o difíciles. Encontramos una carta del arzobispo de México al rey escrita en 1794 en la que solicita la venia para que el jardín botánico de la ciudad de México difundiera las virtudes de las raíces de la begonia y el maguey, y la petición de instrucciones para laurear al Dr. Balmis,²³ médico de la “Expedición filantrópica” de vacunación antivariolosa en la Nueva España, quien elaboró un texto sobre las plantas medicinales de la región.²⁴

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:

¹⁹ Monardes, *Tratado de todas las cosas...*, p. 46.

²⁰ Somolinos, “La fusión indoeuropea”, en Aguirre y Moreno, *op. cit.*, pp. 129-130. “Hay en lo de Bac-halar [Bacalar] zarzaparrilla”; Landa, *Relación de las cosas...*, 1986, p. 127.

²¹ Viesca y Martínez, “Plantas medicinales americanas...”, p. 196.

²² Gutiérrez de los Ríos, *Juicio que sobre la método...*, p. 232.

²³ AGI, Estado 4110, Carta del arzobispo de México al rey solicitando premios para personas que han hecho aportaciones a la medicina, México, julio de 1794, f. 1r.

²⁴ Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del ejército*, p. 200.

[...] alferecía [al parecer algo semejante a tétanos]²⁵ 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 [...].²⁶

También en este archivo podemos leer la solicitud de 1783 al rey por parte del médico francés Bartolomé Gouyou, titular de Mérida, rico y poderoso cirujano del batallón de infantería de Voluntarios Blancos,²⁷ 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,²⁸ los polvos de un árbol, que produce este país, que llaman Chooch”.²⁹

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 inspecciones periódicas. Se determinó que la función caritativa de los hospitales sería de la Iglesia, aun cuando hubieran sido fundados por laicos.

²⁵ Cárdenas de la Peña, *Historia de la medicina...*, p. 113.

²⁶ AGEY, 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, 25 de mayo, 1795, 2 ff.

²⁷ Rodríguez-Sala, *op. cit.*, p. 244.

²⁸ “Especie de calentura intermitente que repite al tercer día”, *Diccionario de Autoridades*, IV, p. 386.

²⁹ Los folios lo citan como B. Guijon y B. Gouyou, AGEY, 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, *Listado...*, p. 213; Barrera Vázquez *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.

Sin embargo, a pesar del supuesto papel vigilante del desarrollo hospitalario por parte del Estado, en realidad sus funciones se limitaron a la promoción, orientación y a cierto control.³⁰

Empezaremos primero por el establecimiento de los hospitales de indios, dispuesto por el Primer Concilio de México en 1555, para atender a las personas de escasos recursos y a los forasteros, así como para tratar de controlar las frecuentes epidemias que asolaron la Nueva España desde la conquista. Debían instalarse de preferencia en los conventos o cerca de los mismos, 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.³¹

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 y velar a los muertos, y estos espacios debían ser además, lugares de catequización y control social.³² Resultaron tan eficaces para atraer a los indios, congregarlos y atender a la “salud espiritual”, 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 encontraba en ruinas eran 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 cuando 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 en publicaciones populares, hasta llegar a influir notablemente en 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,³³ lo cual tal vez llegó a ocurrir también en la península de Yucatán.

³⁰ Muriel, “Los hospitales de la Nueva España en el siglo XVI”, en Aguirre Beltrán y Moreno, pp. 228-229.

³¹ Venegas, *Régimen hospitalario...*, p. 32.

³² Viesca, “Los médicos indígenas frente a la medicina europea”, en Aguirre Beltrán y Moreno, pp. 140, 142, 160.

³³ Sanfilippo, “Medicina novohispana...”, pp. 210, 220.

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.³⁴ 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 las que se trató de forzar su ayuda, a pesar de que fuera ilegal.³⁵

En la península de Yucatán hubo esfuerzos tempranos para incorporar a los indios a los servicios hospitalarios,³⁶ pero parece ser que en realidad no mantuvieron su participación. En 1582 se fundó uno de estos centros en la



FIGURA 52. *Ix cabalbau* (*Dorstenia contrajerva*). La contrayerba. Planta de gran demanda en el mercado colonial obtenida mediante la explotación de la mano de obra indígena (Dibujo: Mónica Chávez).

población de Maní, organizado y construido por indios bajo la protección de la Virgen del Rosario. El Obispo Montalvo señala que no recibía renta y por eso fracasó.³⁷ A este lugar de asistencia podría referirse el “Espital de

³⁴ Bechtloff, *Las cofradías de Michoacán...*, pp. 15 y 64.

³⁵ Ruz, *Chiapas colonial*, pp. 142, 144, 151-152, 156.

³⁶ G. Solís, *Entre la tierra...*, p. 214

³⁷ 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; G. Solís, *op. cit.*, p. 214.

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 del pueblo para atender a los enfermos (*u tzucul na chbapabanob*). 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 kobanob*)”. 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 (*ab kat matanob*), además de una cuadrilla de gente que atendía a los pacientes (*u tzucul chbapabanob kobanob*).³⁸

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 eclesiales, 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 con sus posibilidades.³⁹

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 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 [...]”.⁴⁰ Designación que parece más bien haber sido otorgada para contar con un espía que limitara 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 “salvar su alma”.

³⁸ *Bocabulario...*, pp. 302, 497.

³⁹ Venegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 128, 133-134

⁴⁰ Cárdenas y Valencia, *Relación historial eclesiástica...*, p. 113.

Al parecer, el hospital de Maní —con todo y cuadrilla— no tuvo medios para continuar y tampoco los tuvieron los hospitales de indios de Conkal y Calkiní. 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, casi siempre 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”.⁴¹ 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”.⁴²

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 sus especialistas y rechazaron los remedios de la medicina europea.⁴³

Parece que los españoles no lograron la participación de un elevado porcentaje de los pobladores mayas de la Península en la conformación de los hospitales de indios a través de las cofradías. En lo que sí contribuyeron las congregaciones, además de lo ya mencionado, fue en cubrir total o parcialmente las obligaciones de sus enfermos e incapacitados hacia los europeos, aunque oficialmente éstos continuaran exigiéndolas, además de ayudarles a afrontar hambres y epidemias.⁴⁴

Venegas 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.⁴⁵

En cuanto a los centros de salud de atención general en las villas de la península de Yucatán, los franciscanos acondicionaron una enfermería desde la década de los cuarentas del siglo XVI, dirigida por un médico militar, quien

⁴¹ 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.

⁴² Cárdenas y Valencia, *op. cit.*, p. 113.

⁴³ Núñez de la Vega, C.P. IX, § XVII, 1988, p. 759.

⁴⁴ Farriss, *La sociedad maya*, p. 418.

⁴⁵ Venegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 32, 35, 104.

más tarde inauguró el hospital del Ayuntamiento: “Nuestra Señora del Rosario” en 1562.⁴⁶ Éste se mantuvo con la ayuda y donaciones de los vecinos⁴⁷ y con la renta anual que aportaba el monarca español a principios del siglo xvii, mientras que las autoridades le pagaron al médico responsable.⁴⁸ En 1625, el hospital fue entregado a los hermanos de San Juan de Dios, tomando su nombre, como se señala 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.⁴⁹ Los juaninos fueron muy importantes por la cantidad y la calidad de hospitales que establecieron en la Nueva España,⁵⁰ 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 Iglesia participaron en el auxilio a los pacientes.⁵¹

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. Por la misma época el Obispado abrió la primera botica pública en los bajos de sus instalaciones.⁵² 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. Sabemos que por lo menos continuó todo el siglo xvi cuando el vicario Francisco Ruiz otorgó recursos para su mantenimiento en el transcurso de este siglo.⁵³ Sabemos también que se es-

⁴⁶ Duch y Antochiw, Yucatán en el tiempo, III, p. 334; IV, p. 116.

⁴⁷ De acuerdo con el II Concilio Provisional Mexicano (1585) los ricos serían atendidos en todos los hospitales de manera excepcional, bajo compromiso de pago. Muriel, “Los hospitales de la...”, en Aguirre Beltrán y Moreno, pp. 228-229.

⁴⁸ Cárdenas y Valencia, *Relación historial...*, pp. 66-67.

⁴⁹ Nah y Nah, p. 52.

⁵⁰ La mayoría de las órdenes hospitalarias llegan a la Nueva España al inicio del siglo xvii. Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos de hospitales...*, p. 36.

⁵¹ Muriel, “Los hospitales...” pp. 249; López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, pp. 381 y 386.

⁵² Duch y Antochiw, IV, p. 139; III, p. 333.

⁵³ Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos de hospitales...*, p. 98.

tableció otro junto al convento de Izamal a partir de la segunda mitad del siglo xvi, pero no hay más información sobre su destino.⁵⁴

Desde inicios de la Colonia el hospital de “Nuestra Señora de los Remedios” fue instalado por laicos en el puerto de Campeche, manteniéndose gracias a las cuotas aportadas por los soldados, marineros y comerciantes para gozar de sus servicios.⁵⁵ En 1636 empezó a ser atendido por los juaninos junto con una botica con las mismas aportaciones, además de las del rey, el episcopado y limosnas, pero no fueron suficientes⁵⁶ y hasta llegó a ser demolido por piratas ingleses en 1663.⁵⁷ 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. Atendía a sus habitantes en general desde 1748, cuando era un presidio, pero los registros apenas llegan hasta la segunda década del siglo xix.⁵⁸ En las afueras de la ciudad, en 1795, se estableció el Hospital de San Lázaro, después de muchos años de solicitud, con la donación de un particular y un pequeño apoyo de la Depositaria General, por instrucciones del rey, para internar a los leprosos del sureste y la Nueva España, en general. Varios pacientes que en realidad no tenían lepra quedaron reclusos bajo estrictas condiciones, aunque la institución comenzó a decaer a partir de la segunda década del siglo xix, por falta de recursos.⁵⁹

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 encontraban restringidos a las principales villas: Mérida, Campeche y quizá Valladolid, al parecer los individuos que contaban con recursos económicos preferían el servicio de los especialistas en su propio domicilio. En particular el hospital 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

⁵⁴ Ferrer, “Historia de la beneficencia...”, IV, p. 74-75.

⁵⁵ Rodríguez-Sala, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁶ Muriel, “Los hospitales...”, pp. 246-247.

⁵⁷ Venegas, *Régimen hospitalario...*, p. 113.

⁵⁸ Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del ejército*, pp. 235, 242.

⁵⁹ AHN, México, 1806, “Reglamento Hospital de San Lázaro”, Mérida, 24 de septiembre de 1795, f. 14r. Lanz, *Compendio de historia de Campeche*, pp. 483, 486-487, en Ferrer, *op. cit.*, pp. 66, 70-71.

experimentaron temporadas 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 desde la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el comercio con otros lugares del reino español se hizo más eficiente, aunque también enfrentarían 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.⁶⁰

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 parece 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.

ÚLTIMAS DÉCADAS DEL PERIODO COLONIAL:
TIEMPOS DE CISMA Y RESISTENCIA DE LAS TERAPIAS HUMORALES
CON MIRAS A LA MEDICINA MODERNA

Los últimos años del siglo XVIII en Yucatán, al igual que en toda la Nueva España cimbraron los pilares médicos oficiales inamovibles durante tanto tiempo, como muchos otros aspectos en la economía, la sociedad y la

⁶⁰ AGI, México, 1806, *op. cit.*, p. 272.

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 transición europeos, que desde la segunda mitad de este siglo tomaron fuerza con las voces de médicos que atacaron las teorías 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 la difusión de las ideas ilustradas y empezó a considerarse la separación entre la ciencia, la religión y las supersticiones, la formación de academias de medicina, y se dieron facilidades para realizar investigaciones donde la observación y la experiencia decidieran la terapia oportuna.⁶¹

Se reconoció que la enfermedad no se explicaba por los humores y se comenzó a rechazar las fórmulas con numerosos componentes para aplicar preparados simples, en un esfuerzo por identificar los químicos activos de las plantas y remedios. En ese siglo, las autoridades europeas cambiaron su visión de los hospitales para practicar la caridad, y a los religiosos les fue negada la administración de los centros de salud, que pasaron a ser secularizados.⁶²

Se hicieron públicos los riesgos de las entonces técnicas fundamentales de curación, pero tomó mucho tiempo para que la mayoría de los especialistas, aferrados a sus tradiciones médicas, analizaran con más objetividad la medicina empleada hasta ese momento y los beneficios de las nuevas propuestas. Entre 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 periódicamente para prevenir enfermedades.⁶³ Sus reclamos se fortalecieron con la muerte de un personaje famoso del gobierno español, quien tomó un purgante con sábila, en la dosis estipulada, sin lograr obrar como se deseaba, por lo que le ordenaron otras que le provocaron una diarrea fulminante que le costó la vida. [...] “A esta engañosa y peligrosa preparación por primavera de sangrías y purgas que se aconseja a

⁶¹ Gortari, *La ciencia en la historia de México*, pp. 237-238.

⁶² Venegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 31, 134-135, 174.

⁶³ A. García, *Historia de la medicina*, pp. 171 y 173.

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.⁶⁴

El texto podrá arrancarnos una sonrisa, pero en realidad evoca 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, 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”.⁶⁵ En esos periodos de revisión también se enjuiciaron las consideradas panaceas químicas y minerales⁶⁶ empleadas frecuentemente, con terribles efectos secundarios y en ocasiones desenlaces fatales. Sin embargo como en todo proceso de transición, se continuó con la aplicación de purgantes y sangrías durante mucho tiempo más.⁶⁷

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 lentamente y significaron no sólo el abandono de la ciencia escolástica, sino también el punto de partida para 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 comenzaron a tener más presencia, se pusieron en

⁶⁴ Habla del médico Van Helmont (Helmoncio) “Príncipe de los modernos”. Gutiérrez era médico de Cádiz y del claustro de medicina de Sevilla. Gutiérrez, *Juicio que sobre la método*, pp. 74, 78, 84-85, 119, 140.

⁶⁵ Sánchez, *Advertencias crítico médicas...*, p. 17.

⁶⁶ López Cornejo, *Ampliación del título Galeno ilustrado. Refutase la Nueva con la antigua medicina*, 1699, p. 87.

⁶⁷ Venegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 31, 134-135, 174.

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 colonial,⁶⁸ ante el relajamiento de las actividades de la Inquisición.⁶⁹

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 instrumentos a México.⁷⁰ 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.⁷¹

El nacimiento del nuevo siglo trajo a la península de Yucatán la vacunación para el combate a la mortal viruela y la apertura de la primera Junta de Sanidad del Estado. La década de los años 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,⁷² y nuevas exigencias para ejercer la medicina que pusieron en aprietos a 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.⁷³

Las nuevas exigencias en la población yucateca para incorporarse a los cambios en la medicina las encontramos en el *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 con este hallazgo se manifiesta la solicitud general para acelerar los estudios y experimentación médica para el combate a las epidemias y al ataque de animales venenosos. El compilador insta a nuevas

⁶⁸ Gortari, *La ciencia en...*, pp. 56, 241, 243-244.

⁶⁹ Mora, "La Iglesia indiana en la segunda mitad del siglo XVIII", en Navarro, *Historia de las Américas* III, p. 636.

⁷⁰ Venegas, *Régimen hospitalario...*, pp. 31, 134-135, 174.

⁷¹ Cárdenas, *Historia de la...*, pp. 23, 113, 118-119, 129, 130, 159.

⁷² Rodríguez-Sala *et al.*, *Los cirujanos del mar*, pp. 113, 138, 327-328.

⁷³ Ferrer, "Historia..." , IV, pp. 113, 327-328, 344.

investigaciones químicas para encontrar otras virtudes medicinales y al trabajo conjunto entre médicos y botánicos para un mayor aprovechamiento de las yerbas curativas. Aun cuando en el recetario se siguen recomendando las purgas de Farfán⁷⁴ de principios de la Colonia, 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, empezó a sentir los efectos 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 proceso de resistencia también enfrentado por los mayas al pasar de trabajadores tributarios a sirvientes, que duró por lo menos hasta mediados del siglo XIX. Los indígenas se incorporaron a la nueva organización agrícola, ganadera y comercial, y redujeron su libertad al vivir en las haciendas, con estricta vigilancia y explotación. Nuevos y severos retos se presentaron para su subsistencia, sobre todo por el despojo de sus bienes de cofradía, cajas y tierras de comunidad para beneficio de la creciente población criolla, mestiza y española, entre quienes surgirían los nuevos empresarios estancieros y rancheros que transformaron muchas hectáreas de selvas y milpas en tierras de pastoreo y agricultura comercial.⁷⁵

En las nuevas haciendas se construyeron capillas que contribuyeron al fomento de las actividades cristianas.⁷⁶ Las autoridades mayas fueron perdiendo su liderazgo y control para ser remplazadas por los nuevos patrones con sus mayordomos y capataces. Numerosos indígenas no soportaron estas 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 educación.⁷⁷ Se estableció que los

⁷⁴ Ossado, *Medicina...*, 1834, pp. 40, 62-63-65,

⁷⁵ Bracamonte, *La encarnación de la profecía...*, p. 22

⁷⁶ Bracamonte, *op.cit.*, p. 136.

⁷⁷ Bracamonte: *La memoria...*pp. 85-87, 103, 106, 113.

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 bienestar de su economía. Varios de ellos sostuvieron enfermerías en las fincas o en sus casas, y en Mérida, Motul e Izamal había botiquines, algunos visitados periódicamente por médicos.⁷⁸

Quizá muchos indígenas tuvieron restricciones para coleccionar los recursos medicinales que necesitaban, y posiblemente debieron continuar en la oscuridad las actividades terapéuticas tenidas por paganas cuando los dueños de las haciendas presumían de celo cristiano y presionaban para el uso de técnicas médicas que para ellos garantizaran la salud de sus trabajadores. Para entonces, los ritos de los indios dejaron de tener importancia para las autoridades y sus ideas, entre ellas las medicinales, fueron consideradas supersticiones.⁷⁹

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 serían brutalmente acalladas para continuar con el inexorable paso del nuevo sistema económico, político y social.

⁷⁸ Couoh, *El régimen hospitalario indígena*, pp. 19, 35, 67.

⁷⁹ Taylor, "Curas párrocos en el México borbónico", en *Ministros de lo sagrado*, p. 126.

Esquema 1. Colocación del camino de la vena “que ha sido vista por los sangradores” *Chilam Balam de Tekax y Kana*.



Debajo del labio de la boca para cesar el estar escupiendo a cada rato.
^aDebajo de la lengua para flemas

^a Membrana entre pulgar e índice para dolor mordiente en el ojo y en la cabeza

Debajo de la uña del dedo índice para dolor de ojo, dolor de cabeza o jaqueca

Debajo del cuello para cesar el dolor del ojo humano

Las cuatro venas dentro de la cubierta del pene para cesar dolor de corazón
^aEn las dos venas atrás del pene cuando hay debilidad y desmayo

Los tres caminos debajo de la rodilla para deshinchar y cesar apostema del riñón

Las dos venas que cubren la espinita en los lados para calentura intermitente, dolores en coyunturas y todo el cuerpo.
^a Costado de la espinita para diarrea con sangre, dolor de barriga y de coyunturas

En medio de la frente para dolor de cabeza

Camino en medio de la cabeza y espalda para dolor de cabeza

En el párpado de los ojos para aclarar la vista
^aLado de la nariz si duele la cabeza

Vena encima de las costillas postema
^aTambién para dolor de costilla

Debajo del dedo meñique para que cese dolor de bazo
^aUnión de la mano para dolor en la mano punzante y lento.
 En el espacio al lado del meñique para pérdida de vista

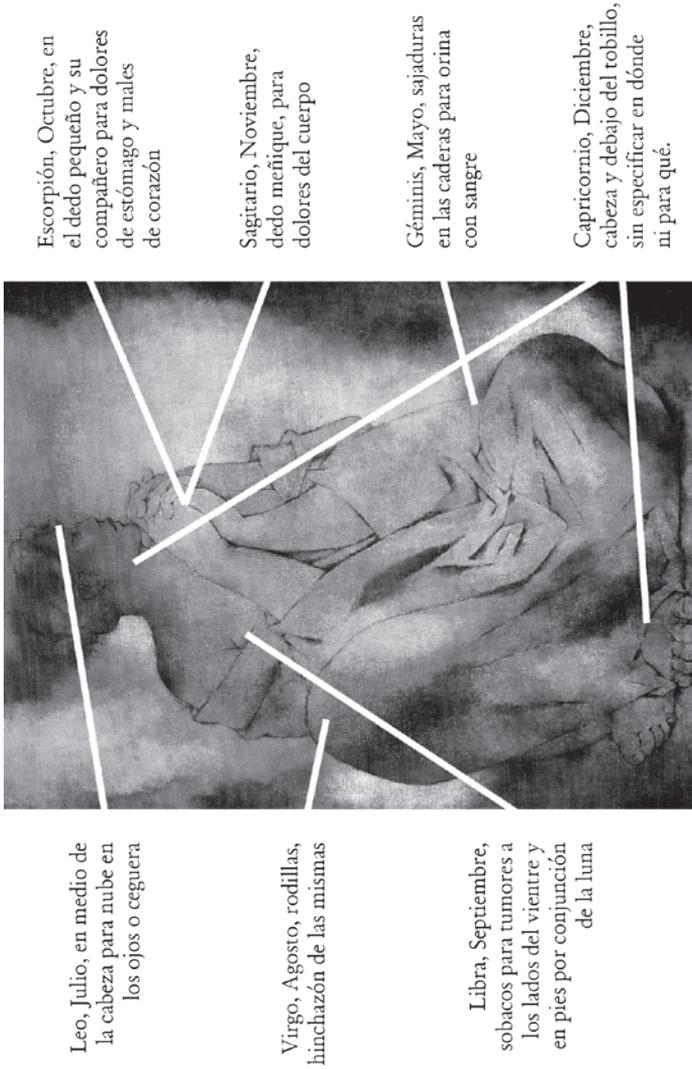
Doblez del pie para compouter la vista del hombre ^ay para ceguera.
 En el talón para eczema con inflamación y ardor fuerte

Vena en el dobléz del dedo gordo y el otro dedo para postema en mujeres
^ay para cesar hemorragia en ellas

Imagen: “[E]l suplicio de Jacinto” (detalle), de Fernando Castro Pacheco, *Color e imagen de Yucatán*, (Cortesía del autor). Nah y Nah, *Mamiseritos de Tekax y Nah*, pp. 8-29.

* Bricker y Miram, *An encounter of two worlds*, *The book of Chilam Balam of Kana*, pp. 154-155.

Esquema 2. Sangrías recomendadas de acuerdo con el zodiaco Chilam Balam de Maní*



Pérez, *Códice Pérez*, pp. 17-47. “...” (detalle), Fernando Castro Pacheco, *Color e imagen de Yucatán*, (Cortesía del autor).

Tabla 1. Purga-Sangría según el *Chilam Balam de Tekax* y los *Manuscritos de Tekax y Nab.*

Mes y signo	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 Pisces	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 el dolor que viene a los pies no es bueno sangrarlo. No quemar con hierro caliente.* Purgar por demasia de sangre. En este mes se cura la demasia de sangre	Cualquier dolor en el gaxnate es peligroso, es peligroso que duelan mucho los pies	17
Mayo Géminis		Diferentes días de sangrado y de purga	No quemar con hierro caliente, no es bueno que se sangre por los dolores de mano	Si hay dolor lento o cualquier dolor de mano es peligroso, también para las unas del hombre	17
Junio Cáncer		Purgar, sangrar, escogiendo los días	No es bueno sangrar porque es peligroso que duela el pecho del hombre y su hígado	Si hay dolor en el pulmón o en su hígado es muy peligrosa una descoyuntura	18
Julio Leo		No purgar, no sangrar, no banarse	Es bueno que se coma arroz, sólo eso	De temerse el sueño al medio día, si hay dolor de corazón y vientre es peligroso	18

Mes y signo	Enfermedad	Terapia	Recomendaciones y comentarios	Riesgos	Pp.
Agosto Virgo			No purgar, no sangrar, no dormir mucho, ni dar medicina si no está bastante enfermo. Cuidar el baño y el demasiado comer. Comienzan a regir los días de luna allí		19
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 ahuela el pene</i>	Si hubiera enfermedades es peligrosa una descuyuntura	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

* La información en itálica proviene de una sección diferente del documento. Nótese las contradicciones

EPÍLOGO

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 le dieron sustento a su vida, puesto que la experiencia les marcaba el éxito de muchas de sus costumbres para resolver problemas y necesidades de sus jornadas cotidianas. Lo hicieron a pesar de las agresivas medidas tomadas por los españoles, quienes consideraron necesario erradicar muchas de las costumbres mayas, de acuerdo con 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, alimentar la solidaridad entre ellos, encontrar soluciones y aminorar sus temores mediante la invocación a las fuerzas del cosmos y para establecer un medio de escape a la represión europea.

Varios factores contribuyeron a la continuidad de muchos elementos del pensamiento mesoamericano, como el mantenimiento de la lengua materna que ocultó la esencia de las ideas indígenas en su polisemia y les permitió adecuar conceptos españoles a su forma de razonamiento, como los cristianos. 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 seguimiento.

A lo largo del periodo colonial los mayas hubieron de revisar sus principios para hacer frente a los nuevos tiempos, 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 y el ocultamiento de las ideas consideradas satánicas para los europeos, así como 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 lo concibiera de manera muy diferente. Paradójicamente, la cruz alimentó el pensamiento mesoamericano en los propios rituales cristianos, adquiriendo nuevos significados, de la religión extranjera. Así, tenemos que la cruz, símbolo cardinal y de conexión de la tierra con el cielo y el inframundo, nos ha seguido capítulo a capítulo por ubicarse en la concepción del cosmos, las bases de cuerpo humano, los orígenes, prevención de la enfermedad y la recuperación de la salud. Es a través de la ceiba axial —representada esquemáticamente mediante la cruz— que llegamos al nivel más profundo de la pérdida de la salud y la curación maya, como 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 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 la sabiduría primordiales, de imprescindible utilidad para su existencia. El reino de la muerte se manifiesta 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.

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 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. 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 *abci 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'uultab*, 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*].¹ He aquí una fuerte justificación para luchar por las antiguas costumbres.



Los rituales de sanación enfatizan también la regeneración, la importancia de la fecundidad; el constante acoplamiento de las fuerzas femeninas y mas-

¹ Ciudad Real, *Calepino de Motul*, p. 13; Barrera Vázquez *et al.*, *Diccionario maya*, pp. 422, 764-766. Entre los tzeltales, *jtaléltik* significa aproximadamente: “nuestra tradición, lo que nos viene dado”, en donde *talel* destaca “el carácter hereditario recibido de las almas”; Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía...*, p. 187.

culinas de un cosmos creador de diversas formas de vida, tanto benéficas como maléficas, en permanente interacción con los seres que habitan la tierra.² 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, y en la constante persecución de los habitantes del inframundo para robarle su cálido don, su vitalidad, que evidencia un cosmos en constante movimiento, inestable, en el cual se desata fácilmente el ímpetu contenido entre los muertos por arrebatarse el “calor” del astro rey albergado en el hombre. Pareciera como si la falla en la circulación de energía del sistema cósmico causada por el mal desempeño de uno de los eslabones humanos por no cumplir con sus deberes, detonara la salida de seres del inframundo para quitar el “calor” no merecido al infractor, como un mecanismo que regula y trata de subsanar el desperfecto para devolverle a la matriz del cosmos los elementos que le pertenecen y necesita para originar nuevas formas de vida. Por eso prácticamente todas las terapias curativas van acompañadas de plantas medicinales, de sus virtudes curativas como medio indirecto de recuperación del “calor” solar, imprescindible para la salud y la vida. Además de la reafirmación del individuo como pieza activa en el mantenimiento del mundo.



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 continuar con sus funciones, en la corresponsabilidad estipu-

² Garza, *El universo sagrado...*, p. 316.

lada entre hombres y dioses 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.

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 las acciones de participación para el mantenimiento de los preceptos antiguos que continuaron dándole razón de ser a su organización durante prácticamente todo el periodo colonial. Aun cuando al mismo tiempo estos parámetros fungieran 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 del inframundo, lo invisible, lo que parece fuera de control, principalmente las que surgen de sus entradas: las selvas, las cuevas, la noche, lo oscuro. 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 dzuc* se enfrenta a los dioses y a los seres malignos a través de su esencia anímica, como si fueran iguales: al acometer al mal, se fortalece. Luego deberá 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, otorgándole al individuo una nueva oportunidad divina.

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, le quita las “malas yerbas” que le roban fuerza, aleja a los depredadores y proporciona al enfermo los elementos que lo pueden fortalecer, le marca el camino para su mejor desarrollo, lo endereza. En este manejo se torna imprescindible el conocimiento especializado sobre el ciclo de las energías cósmicas diarias, mensuales y anuales, 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 fuego,³ con atributos positivos y negativos tanto celestes como terrestres. Así tenemos el agua, purificadora, vigorizante del enfermo, nutriente cotidiano vital de los humanos, enriquecida con las energías de los tres planos del cosmos 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, a su esencia anímica vital, al cosmos entero. El aire, por su parte, es aliento vital y comunicación sacra entre todos los seres vivos, que en las valiosas palabras se manifiesta como eco del pasado, de los ancestros. Vienen desde el origen de los tiempos con gran autoridad y poder, igualmente generadoras, creadoras de vida. Surgen con vigor de las poderosas gargantas de individuos con dones y preparación especiales, para enlazarse con los moradores de todos los rincones del cosmos, como una herramienta fundamental para el combate a las fuerzas nocivas; mientras que el fuego, 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.

³ En el *Popol Vuh* en fecundante tormenta se combinaron agua, aire y fuego en la creación de la tierra. Sotelo, “Los dioses: energías en el espacio”, en: Garza y Nájera, *Religión maya*, p. 84.



Los españoles 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 encontraban limitaciones. Aplicaron los nuevos recursos apegados a sus propias perspectivas o siguiendo muchas de las prohibidas recomendaciones de los nativos, aun cuando no fuera de manera pública por la mirada de la reguladora Iglesia. Así mayas y europeos 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 indígenas llegó, en muchas ocasiones, a tener un impacto sobre numerosos individuos de los sectores que los conquistaron, más allá del esperado por las autoridades. No en vano se dictaron reglas para evitar el acercamiento entre los europeos y los indios a su servicio. Determinaciones que enfatizan el uso de la lengua maya, con la peligrosa influencia de toda la visión del cosmos indígena inmersa en ella.⁴

Mucha de la terapéutica europea traída a América era parte de un sistema médico estancado impuesto por la Iglesia durante siglos, durante los que sus integrantes se esforzaron por liberar al hombre de todo razonamiento novedoso que hiciera peligrar su hegemonía. Muchas de estas alternativas curativas fueron difícilmente accesibles para los mayas por la falta de recursos económicos aunque, por otro lado, muchos 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 a través de la larga y ancestral experiencia de los médicos de su grupo. A lo anterior hay que agregar la imposibilidad de las autoridades españolas de mantener servicios y médicos oficiales en las zonas rurales —y seguramente también su falta de interés para hacerlo—. Aun los principales centros de desarrollo llegaron a carecer de

⁴ 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.

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 se vio sujeta a una explotación de sus recursos nunca antes vista. La tala de árboles para establecer monocultivos y ganadería y la extracción con mejores tecnologías sin la venia de los dueños “del monte” deben 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 mayor tendencia a modificarlas, a no emplearlas como se encuentran de manera silvestre, interviniéndolas con procesos que buscaron retardar su descomposición, conservarlas y almacenarlas, con azúcares y alcoholes, hasta llegar a pasos químicos complejos, olvidando poco a poco las propiedades curativas, provenientes de la divinidad solar, que otorgaban por sí mismas.

Desde el 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. 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 y de efecto más inmediato sobre 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 no siempre llegaban en buenas condiciones. Quizá en ello estribó el gran éxito de los *Libros del juicio* 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 el cuerpo, 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 empleando diversas terapias indígenas y españolas de manera muy similar a la descrita en la documentación colonial, a pesar de la pérdida de su sentido original y de que nos remitan a ellas sólo en la etimología o en el empleo de algunos términos que hablan de los humores, en nuestro propio léxico cotidiano. Entre la asimilación de ideas europeas es notable el concepto del “frío-calor”, no registrado 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 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 tradiciones. La aceleración en la pérdida del poder de la nobleza y de los sacerdotes de linaje, su liga solar y con ellos el paulatino 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 llegaría con las ideas liberales que les deparaba el siglo XIX y las propuestas de homogenizar a la nación con una “tendencia a la destrucción de la identidad indígena”⁵ y una igualdad hasta ahora no cumplida.

⁵ Bracamonte, *La encarnación de la...*, pp. 85-87, 89, 97, 101, 106, 113.

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 del periodo colonial, pero que no logró filtrarse tanto y de manera tan acelerada en las costumbres cotidianas mayas en varios siglos, como se ha logrado en las últimas décadas, con efectos positivos y negativos, al igual que ocurre en muchos otros lugares del mundo. Seguramente continuaremos sorprendernos con la recreación de la cultura maya peninsular, la refuncionalización y reconstrucción de los elementos propios y ajenos, hecha por sus integrantes, aun cuando se encuentren muy lejos de sus tierras, en un mundo tendiente a cierta homogenización.

Sin embargo, es de llamar nuestra atención el peligro que corren los recursos naturales, entre ellos las importantes variedades de plantas medicinales silvestres y de maíz, 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. Nunca como hoy el hombre ha dado un ataque frontal sin precedentes al medio tónico, fértil, húmedo y oscuro de nuestro planeta, encaminando a la tierra a un futuro desnudo y árido, bajo el influjo celeste, como parte del creciente peligro en el que se encuentra la interacción y armonía de los contrarios.

Habremos de incrementar los esfuerzos para conservar, aprovechar las alternativas que nos brinda la naturaleza y los importantes conocimientos indígenas sobre su manejo que todavía, pero cada vez más escasamente, se pueden encontrar a nuestro alcance, y que muchos extranjeros se llevan del país por redituables 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 dz'oc tun bele lae

Esta es la conclusión

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

- AGN Archivo General de la Nación, México, D. F.
AGI Archivo General de Indias, Sevilla, España.
AGEY Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida, Yucatán.
AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid, España.
AHFM Archivo Histórico de la Facultad de Medicina, UNAM, México, D. F.

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 naboríos”, Mérida, 14 de febrero de 1624.

AGI

- 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.

AGEY

- 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, 25 de mayo de 1795, 2 ff.

AHN

- Inquisición, México, libro 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.

AHFM

- 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, ff. 1-18.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard y Murdo MacLeod (coords.)

2000 *Mesoamérica, Native Peoples of the Americas*, vol. II, parte 2. Cambridge, Cambridge University Press.

Aguado, José Carlos

1998 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, tesis de doctorado. México, UNAM.

Aguilar, Abigail

1994 *Plantas medicinales del herbario del Instituto Mexicano del Seguro Social*. México, IMSS.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1980 *Programas de salud en la situación intercultural*. México, IMSS.

1986 *Antropología médica: sus desarrollos teóricos en México*. México, CIESAS.

1992 *Obra Antropológica VIII. Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México, Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE.

Aguirre Beltrán, Gonzalo y Roberto Moreno de los Arcos (coords.)

1990 *Historia general de la medicina en México. Medicina novohispana s. XVI*, vol. 2. México, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM.

Alba, Dolores y Cosme Morales

2002 “Hospital General de San Andrés”, *La modernización de la medicina novohispana (1770-1833)*, pp. 18-56, Patricia Aceves (ed.). México, Biblioteca Histórica de la Farmacia, UAM Xochimilco.

Alcina Franch, José

2000 *Temazcalli, higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Angulo Villaseñor, Jorge

1991 “Identificación de una constelación en la pintura teotihuacana”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 309-328, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). México, UNAM, IIH.

Argueta, Arturo y Leticia Cano

1994 *Atlas de plantas medicinales tradicionales mexicanas*. México, INI., 3 vols.

Astudillo, Nelly

2006 *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, tesis de maestría. México, UNAM, FFYL.

Avendaño, Jorge

1990 “Boticas y boticarios de la Colonia”, *Historia general de la medicina en México. Medicina novohispana s. XVI*, vol. 2, pp. 295-312, Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.). México, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM.

Aveni, Anthony

1993 *Observadores del cielo en el México antiguo*. México, FCE.

Báez-Jorge, Félix

2002 *Los oficios de las diosas*. Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana.

Balam, Gilberto

2003 *Flora maya medicinal*. Mérida, México, CINVESTAV y Maldonado Editores.

Bali, Jaime (ed.)

1991 *Nuestras raíces. Muestra de arte iberoamericano*. México, CONACULTA, ONU, INAH.

Barrera Marín, Alfredo, Rosa Ma. López Franco y Alfredo Barrera Vásquez

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya*. México, INAH, SEP.

Barrera Rubio, Alfredo y Karl Taube

1987 “Los relieves de San Diego: una nueva perspectiva”, *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*, pp. 1-23. Mérida, UADY.

Barrera Vásquez, Alfredo *et al.*

1995 *Diccionario maya*. 2ª ed., México, Porrúa.

Barrera Vásquez, Alfredo y Sylvanus Morley

1949 “The Maya Chronicles”, *Contributions to American Anthropology and History*, 10 (48): 1-85. Washington, Carnegie Institution of Washington.

Barrera Vásquez, Alfredo y Sylvanus Morley

1975 *Horóscopos mayas: El pronóstico de los veinte signos del Tzolk'in, según los libros de Chilam Balam de K'aua y de Maní*. México, Biblioteca de la Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, edición facsimilar.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón

1963 *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, FCE.

Bechtloff, Dagmar

1996 *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense.

Bocabulario de Maya Than

1993 René Acuña (ed.). México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 10).

Boccaro, Michel

2004a *Enciclopedia de la mitología yucateca: los laberintos sonoros III. X-Tabay, Madre cósmica: Mitología del amor*. París, Ductus & "Psychanalyse et pratiques sociales".

2004b *Enciclopedia de la mitología yucateca: los laberintos sonoros V. Kuxan su'um, la sogá de la vida: el cordón umbilical celeste*. París, Ductus & "Psychanalyse et pratiques sociales".

Boix, Miguel

1711 *Hipócrates defendido de las imposturas que algunos médicos le imputan*. Madrid, Impresor Matew Blanco, Fondo Antiguo de la Biblioteca Colombina, Universidad de Sevilla.

Bourdin, Gabriel

2002 *El cuerpo y la persona humana en el léxico del maya yucateco*, tesis de maestría. México, UNAM, FFYL, IIA.

Bracamonte, Pedro

1994 *La memoria enclaustrada: historia indígena de Yucatán*. México, CIESAS, INI.

2004 *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*. México, CIESAS, M. A. Porrúa.

Bracamonte, Pedro y Gabriela Solís

1996 *Espacios mayas de autonomía*. UADY. Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas.

Bricker, Victoria y Helga Miram

2002 *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of K'aua*. Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.

Broda, Johanna

1991 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 461-500, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). México, UNAM, IIH.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.)

1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM, IIH.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, FCE.

Burns, Alan

1995 *Una época de milagros: literatura oral del maya yucateco*, Pilar Abio y José Lisón (trads.). Mérida, UADY.

Cárdenas de la Peña, Enrique

1976 *Historia de la medicina en la ciudad de México*. México, Departamento del Distrito Federal (Colección Metropolitana, 50).

Cárdenas y Valencia, Francisco

1937 *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España (1639)*. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Cardena, Indalecio

1986 *La medicina nativa yucateca*, tesis de licenciatura. Mérida, UADY.

Carrillo, Ana María

1998 *La cocina del tomate, frijol y calabaza*. México, Clío.

Carrington, Leonora

1964 *El mundo mágico de los mayas*, textos de Andrés Medina y Laurette Séjourné, México, Museo Nacional de Antropología, INAH.

Casares, Orlando

2002 *Un estudio arqueoastronómico en Oxkintok*, tesis de licenciatura, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas. UADY.

Castro Pacheco, Fernando

1999 *Color e imagen de Yucatán*. Mérida, UADY.

Chilam Balam de Ixil

1935 Introducción de Alfredo Barrera Vásquez. Manuscrito de la Subdirección de Documentación, Colección de Códices, 63 ff. México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Chuchiak, John

2000 *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry, the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, tesis de doctorado. Nueva Orleans, Tulane University, Department of Latin American Studies.

2004 “‘It is their Drinking that Hinders Them’: Balché, and the Use of Ritual Intoxicants among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780”, *Estudios de Cultura Maya*, XXIV: 137-171. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

Ciudad Real, Antonio

1993 *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España*, Josefina García y Víctor Castillo (eds.). México, UNAM, IHH (Historiadores y Cronistas de Indias, 6).

1995 *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español*. Ramón Arzápalo (ed.). México, UNAM, IIA, 3 vols.

2001 *Calepino maya de Motul*. René Acuña (ed.). México, UNAM, IIFL, Plaza y Valdés.

Claridge, Richard T.

1843 *Hidropatía o cura por medio del agua fría*. Cádiz, Imprenta Comercio.

Clark, Belem y Fernando Curiel (eds.)

2001 *Filología mexicana*. México, UNAM, IIFL (Ediciones especiales, 23).

Clavijero, Francisco

1991 *Historia antigua de México*, Porrúa (Sepan cuántos, 29).

Colby, Benjamín y Lore Colby

1986 *El contador de los días: vida y discurso de un adivino ixil*. México, FCE.

Connaughton, Brian y Andrés Lira (coords.)

1996 *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. México, UAM Iztapalapa, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Cook, Sherburne y Woodrow Borah

1978 *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. México, Siglo XXI, 2 vols.

Coronel, Juan

1998 *Arte en lengua maya*. México, UNAM, IIFL Centro de Estudios Mayas, (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 14).

Couoh, Felipe

1986 *El régimen hospitalario indígena en Yucatán durante el siglo XIX*, tesis de licenciatura. Mérida, UADY.

Cruz, Noemí

2005 *Las señoras de la luna*. México, UNAM, IIFL (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 32).

Díaz Cruz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México, Anthropos, UAM-I.

Diccionario de Autoridades

1973 Edición facsímil. Madrid, Gredos, 4 vols.

Diccionario enciclopédico ilustrado de la lengua española

1962 Barcelona, Sopena.

Duch, Juan y Michel Antochiw (coords.)

1999 *Yucatán en el tiempo*. Mérida, Inversiones Cares, 4 vols.

Duhin, B.

1985 “La geografía histórica de la antigua cultura maya”, *Historia de la agricultura, época prehispánica, siglo XVI*, Teresa Rojas y William Sanders (eds.). México, Colección Bibliotecas del INAH.

Dupiech-Cavaleri, Daniel y Mario Humberto Ruz

1988 “La deidad fingida, Antonio Margil y la religiosidad quiché de 1704”, *Estudios de Cultura Maya XVIII*: 213-268. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

Durán, Rafael *et al.*

2000 *Listado florístico de la península de Yucatán*. México, CICY, PNUD, FMAM.

Durkheim, Emilio

1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.

Eco, Umberto

2005 *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. México, Debolsillo.

Eliade, Mircea

1955 *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus.

1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Siglo XXI.

El libro de los Cantares de Dz'itbalche

1965 Alfredo Barrera Vásquez (transcripción, traducción y edición). México, INAH (Serie Investigaciones, 9).

El ritual de los Bacabes

1987 Ramón Arzápalo (ed.). México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5).

Espinosa, José

1860 *Manual del mayordomo de las fincas rústicas de Yucatán*. Mérida, imprenta del autor.

Esteyneffer, Juan

2001 *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, los santos y las enfermedades de nuestros abuelos (1712)*, Michel Antochiw (ed.). Mérida, La Ceiba.

Farfán, Agustín

1944 *Tractado breve de Medicina (1592)*. Madrid, Cultura Hispánica.

Farriss, Nancy

1984 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid, Alianza Editorial.

Fernández del Castillo, Francisco y Alicia Hernández

1965 *El Tribunal del Protomedicato en la Nueva España según el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina*. México, UNAM, FM (Archivalia Médica, 2).

Fernández, Francisco y Genny Negroe

1995 *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*. Mérida, UADY (Documentos de Investigación, 1).

Ferrer, Gabriel

1977 “Historia de la Beneficencia pública y privada”, *Enciclopedia yucatanense*. Mérida, Ed. Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán, 4 vols.

Fishleder, Bernardo

1978 *Exploración cardiovascular y fonomecanocardiografía clínica*. México, La Prensa Médica Mexicana.

Flores, Salvador de

1699 *Galeno ilustrado, Avicena explicado y doctores sevillanos defendidos*. Sevilla, Impresor Pirerta, Biblioteca Colombina, Universidad de Sevilla.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker

1993 *El cosmos maya, tres mil años por la senda de los chamanes*. México, FCE.

French, Peter

2002 *John Dee: the World of an Elizabethan Magus*. Londres, Roptledge.

Frost, Cecilia

1996 *Este nuevo orbe*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (Serie Nuestra América, 52).

Fuente Ramírez, Beatriz de la (coord.)

1998 *La pintura mural prehispánica en México II. Área maya, Bonampak*. México, UNAM, IIE.

Furst, Peter

1980 *Los alucinógenos y la cultura*. México, FCE (Colección Popular, 190).

Gadamer, Hans-George

1998 *Verdad y método*, II. Salamanca, Ediciones Sígueme (Hermeneia, 34).

Galindo, Jesús

1993 “La astronomía en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, I (4): 69-72. México, CONACULTA, INAH, Raíces.

Galindo, Jesús y María Elena Ruiz Gallut

1998 “Bonampak: Una confluencia sagrada de caminos celestes”, Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México II. Área maya, Bonampak*, pp. 137-157. México, UNAM, IIE.

Galinier, Jacques y Lagarriga, Michel (coords.)

1995 *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. México, Plaza y Valdés, CEMCA, Universidad Iberoamericana.

García, Alberto

1987 *Historia de la medicina*. Madrid, Interamericana Mc Graw Hill.

García, Alejandra

2000 “El dilema de *ab kimsab k’ax*, ‘el que mata el monte’: significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán”, *Mesoamérica*, 39 (junio): 255-285. México, Plumsock Mesoamerican Studies.

García, Hernán, Antonio Sierra y Gilberto Balam

1996 *Medicina maya tradicional, confrontación con el sistema conceptual chino*. México, EDUCE, FAM, VEMMESS, PRODUSSEP y Huelsz.

García, Luis

1972 “Galeno”, *Historia universal de la medicina*, pp. 116-189, Pedro Laín (coord.). España, Salvat, 2 vols.

García, Manuela

1978 *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Garza, Mercedes de la

1975 *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México, UNAM, IIFL Centro de Estudios Mayas.

1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 14).

1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

1995 *Aves sagradas de los mayas*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México, UNAM, Paidós.

1998 *El universo sagrado de la serpiente*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

Garza, Mercedes de la

2000 “Simbolismo de los loros en el mundo indígena mesoamericano”, *Revista de la UNAM*, Agosto-Diciembre, pp. 3-10. México, UNAM, Coordinación de Humanidades.

Garza, Mercedes de la y Martha Ilia Nájera (eds.)
2002 *Religión maya*. Madrid, Trotta.

Germosén-Robineau, Leonel
1996 *Farmacopea caribeña*. Santo Domingo, Tramil.

Gibson, Charles y John Glass
1975 "A census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", *Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources*, 15, pp. 320-416, Howard Cline y Robert Wauchope (eds.). Austin, University of Texas Press.

Gortari, Eli de
1979 *La ciencia en la historia de México*. México, Grijalbo.

Gossen, Gary
1990 *Los chamulas en el mundo del sol*. México, CONACULTA.

Granado, Bartolomé del
1937 *Los indios de Yucatán, sus virtudes, idioma y costumbres. Informe rendido en 1813 al obispo Estévez y Ugarte*, Ricardo Mímenza Castillo (ed.). Mérida, Lilliput.

Greenleaf, Richard
1965 "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", *The Américas*, XXII (2): 138-166. Washington, Academy of American Franciscan History.
1981 *La Inquisición en la Nueva España, s. XVI*, Carlos Valdés (trad.). México, FCE.

Gubler, Ruth
1997 "La medicina tradicional en Yucatán, fuentes coloniales", *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, pp. 71-92, Ramón Arzápalo y Ruth Gubler (comps.). Mérida, UADY.
1997 "La medicina tradicional en Yucatán a través de los siglos", *Yucatán a través de los siglos*, pp. 229-247, Memorias del 49º Congreso Internacional de Americanistas en Quito, Ecuador, Ruth Gubler y Patricia Martell (comps.). Mérida, UADY.
2000 "Libro de medicinas muy seguro: Transcript of an old manuscript (1751)", *Mexicon, aktuelle informationen und studien zu Mesoamerika*, XXII (1): 18-22. Göttingen, Anton Saurwein.

Gubler, Ruth

- 2000 “Antiguos documentos de medicina maya”, *Anales de Antropología*, 34: 321-335. México, UNAM, IIA.
- 2004 “La herbolaria y otras practicas médicas en fuentes coloniales yucatecas”, *Ketzalcalli I*, pp. 34-44, Andreas Koechert, Bárbara Pfeiler y Ruth Gubler (eds.). Los Ángeles, UADY, UNAM, Universidad de California.
- 2007 “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca, del *Ritual de los Bacabes* a la ritualidad moderna”, *Ketzalcalli I*, pp. 76-99, Andreas Koechert, Bárbara Pfeiler y Ruth Gubler (eds.). Los Ángeles, UADY, UNAM, Universidad de California.

Gubler, Ruth y David Bolles (eds.)

- 2000 *The book of Chilam Balam of Na*. California, Labyrinthos.

Güémez, Miguel

- 1984 *Estado actual de las prácticas médicas tradicionales en Pustunich*, tesis de licenciatura, Mérida, UADY, Escuela de Ciencias Antropológicas.
- 2000 “La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas”, *Mesoamérica*, 21 (39): 308-325. Vermont, Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA.

Guiteras, Calixta

- 1965 *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

Gutiérrez de los Ríos, Manuel

- 1736 *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.

Guzmán, Gastón

- 1985 *Hongos*. México, Limusa.

Heredia, Cristóbal

- s. f. *Cuaderno de medicinas de las yerbas de provincia*. Manuscrito original en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica. Mérida.

Hermitte, Esther

- 1989 *Poder sobrenatural y control social*. Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, INI.

Hernández, Mauricio

2010 *Percepción de los cambios en la vegetación de los bongos macroscópicos en la región del Usumacinta*, tesis de licenciatura. Villahermosa, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Hill, Robert y Edward Fischer

1999 “States of the Heart, an Ethnohistorical Approach to Kaqchikel Maya Ethnopsychology”, *Ancient Mesoamerica*, 10 (2): 313-325. Cambridge, Cambridge University Press.

Holland, William

1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. México, INI (Colección de Antropología Social, 2).

Jones, Graham

2000 “The lowland mayas, from the conquest to the present”, *Mesoamérica, Native peoples of the Americas*, pp. 363-364, Richard Adams y Murdo Macleod (eds.), part. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.

Koselleck, Reinhart

1993 *Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.

Laín, Pedro

1972 *Historia universal de la medicina*. Barcelona, Salvat, 2 vols.

Landa, Diego de

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, prólogo de Ricardo Garibay. México, Porrúa.

2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León Cázares. México, Cien de México.

Laughlin, Robert

1980 “Oficio de tinieblas. Cómo el zinacanteco interpreta sus sueños”, *Los zinacantecos*, pp. 396-413, Evon Vogt (ed.). México, INI.

Laughlin, Robert y Carol Karasik (eds.)

1992 *Zinacantán: canto y sueño*. México, CONACULTA, INI.

Le Goff, Jacques

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós.

León, Ma. del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejos

1992 *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México, CONACULTA.

2000 “El obispo fray Diego de Landa y sus relaciones con el Santo Tribunal de la Fe”, *Inquisición novohispana*, pp. 243-259, Ma. Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.). México, UAM, UNAM, IIA, 2 vols.

León Pinelo, Antonio de

1992 *Recopilación de las Indias*. Ismael Sánchez Bella (ed. y est. prel.). México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno de Chiapas y Morelos, UNAM, IJ, Universidad Cristóbal Colón, Universidad de Navarra y M. A. Porrúa, 3 vols.

León Portilla, Ascensión de (ed.)

1989 *Estudios de lingüística y filología nahuas*. México, UNAM, IIFL.

León Portilla, Miguel

2003 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. México, UNAM, IHH (Serie Culturas Mesoamericanas, 2).

Libro del Chilam Balam de Chumayel

1973 Antonio Mediz Bolio (trad.). México, UNAM.

Libro de medicinas muy seguro para curar varias dolencias con yerbas muy experimentadas y provechosas de esta provincia de Yucatán

1751 Mérida, México, manuscrito del Centro de Apoyo a la Investigación Histórica en Mérida.

Lizana, Bernardo de

1973 *Devocionario de nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, René Acuña (ed.). México, UNAM, IIFL (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 12).

Long, Janet, Manuel Álvarez y Aranzazu Camarena

1998 *El placer del chile*. México, Clío.

López Austin, Alfredo

1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, VII: 70-153. México, UNAM, IHH.

1969 *Augurios y abusiones*. México, UNAM, IIA.

López Austin, Alfredo

1984 *Textos de medicina náhuatl*. México, UNAM, IIA.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM, IIA, 2 vols.

López Austin, Alfredo y Leonardo López

1999 *Mito y realidad de Zuyú: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE.

López Cogolludo, Diego

1996 *Historia de Yucatán (1688)*. Campeche, México, Ayuntamiento de Campeche (Colección Pablo García, 6).

López Cornejo, Alonso

¿1699? *Galeno ilustrado, Aricena explicado y doctores sevillanos defendidos: refutase la nueva con la antigua medicina*. Sevilla, Juan de la Puerta Ed., Biblioteca Colombina de Sevilla.

López de Hinojosos, Alonso

1575 *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*. México, Antonio Ricardo.

Los cantares de Dz'itbalché en la tradición religiosa mesoamericana

2007 Introducción y comentarios de Martha I. Nájera, traducción y transcripción de Alfredo Barrera V. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

Lotman, Yuri M.

1979 *Lotman y Escuela de Tartu. Semiótica de la cultura*, Jorge Lozano (introd., sel. y notas), Nieves Méndez (trad.). Madrid, Cátedra.

Love, Bruce

2004 *Maya Shamanism Today, Connecting with the Cosmos in Rural Yucatan*. Lancaster, California, Labyrinthos.

Love, Bruce y E. Peraza

1984 "Wahil Kol. A Yucatec Maya Agricultural Ceremony", *Estudios de Cultura Maya*, XV: 251-300. México, UNAM, IIFL.

Luxton, Richard y Pablo Balam

1986 *Sueño del camino maya: el chamanismo ilustrado en Yucatán*. México, FCE.

Lyons, Albert y Joseph Petruche

1980 *Historia de la medicina*. Barcelona, Duyma.

Manuscrito de Chan Cab

1982 Grupo Dzibil. México, Compañía Editorial Impresora y Distribuidora.

Márquez, Carmen

1999 *Plantas Medicinales de México II: Composición, usos y actividad biológica*. México, UNAM, IB.

Martel, Patricia

2002 “En torno al lenguaje visual y quinético en un conjuro maya yucateco de la época colonial”, *Lengua y cultura mayas*, pp. 109-124, Lorenzo Ochoa y Patricia Martel (coords.). México, UNAM, IA.

Martínez, Henrico

1991 *Reportorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España (1606)*. México, CONACULTA.

Molina, Juan Francisco

1943 *Historia de Yucatán durante la dominación española*. Mérida, Imprenta de la Lotería del Estado, 3 vols.

Monardes, Nicolás

1565 *Tratado de todas las cosas que traen de nuestras Indias Occidentales que sirven de uso de la medicina*. Madrid, Casa de Hernando Díaz, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, Universidad Complutense.

Montoliu, María

1991 “Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el *Chilam Balam de Chumayel*”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 153-161, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). México, UNAM, IIIH.

Mora, José Luis

1991 “La Iglesia indiana en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Historia de las Américas III*, pp. 631-644, Luis Navarro (coord.), Sevilla, Alhambra-Longman, Sociedad Estatal para el V Centenario, Universidad de Sevilla.

Nah, José Ma. y José Secundino Nah

1981 *Manuscritos de Tekax y Nah*, Juan Ramón Bastarrachea (trad.), Domingo Dzul *et al.* (eds.). México, Grupo Dzibil.

Nájera, Martha Ília

1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*. México, UNAM, IHFL, Centro de Estudios Mayas.

2000 *El umbral hacia la vida: el nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México, UNAM, IHFL, Centro de Estudios Mayas.

Nalda, Enrique y Javier López

1995 “Investigaciones arqueológicas en el sur de Quintana Roo”, *Arqueología Mexicana* III (14): 12-25. México, CONACULTA, INAH, Raíces.

Natural Products Alert Database (NAPRALERT)

2000 Chicago, College of Pharmacy University of Illinois.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa (1702)*, edición crítica de Ma. del Carmen León y Mario H. Ruz. México, UNAM, IHFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6).

Okoshi, Tsubasa

1992 *Los Canules: análisis etnohistórico del Códice Calkiní*, tesis de doctorado. México, UNAM.

Orellana, Sandra

1987 *Indian Medicine in Highland Guatemala, The Prehispanic and Colonial Period*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Ortiz de Montellano, Bernardo

1993 *Medicina, salud y nutrición aztecas*. México, Siglo XXI.

Ossado, Ricardo

1834 *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*. Mérida, documento en el fondo del Middle American Research Institute, Tulane University.

Ossado, Ricardo

- 1979 *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, aumentado con fuentes de información*, Dorothy Andrews (ed.). Mérida, México.
- 1983 *El libro del Judío*, Alfredo Barrera Marín y Alfredo Barrera Vásquez (eds.). Xalapa, México, INIREB.
- 1992 “Medicina doméstica. Descripción de los nombres y virtudes de las yerbas indígenas de Yucatán y las enfermedades a que se aplican”, *Las plantas medicinales de México*, pp. 553-606, Maximino Martínez (ed.). México, Botas.

Owen, Michael

- 1970 *Concordance of the Ritual of the Bacabes*. Seattle, Copy Mart.

Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán

- 2001 Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi (eds.). México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 15).

Patch, Robert

- 1993 *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*. Standford, Standford University Press.

Paz, Octavio

- 1993 *Los privilegios de la vista*. México, FCE.

Peña, Ignacio de la

- 1986 “Reseña de las exploraciones botánicas en México, siglos XVI-XIX”, *Estudios de Antropología Médica* 4: 53-64, México, UNAM.

Pérez, Juan Pío

- 1949 *Códice Pérez*, Ermilo Solís (ed.). Mérida, Imprenta Oriente.

Pérez, Juan Pío

- 1996 *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 Hermann Berendt y Raquel Birman (ed.), Domingo Dzul (trad.) y Tsubasa Okoshi (rev.). México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 13).

Perrin, Michel

- 1980 *El camino de los indios muertos*. Caracas, Monte Ávila.

Phelan, John

1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Josefina Vázquez (trad.). México, UNAM, IIH (Historia Novohispana, 22).

Pietschmann, Horst

1996 *Las reformas borbónicas y el sistema de intendentes en Nueva España: un estudio político-administrativo*. México, FCE.

Pitarch, Pedro

2000 “El mal del texto”, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, pp. 137-157, Manuel Gutiérrez (ed.). Madrid, Casa de las Américas.

1996 *Cb'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, FCE.

Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché

2002 Adrián Recinos (ed.). México, FCE.

Powlison, Paul

1975 “La cosmovisión, elemento clave en la comunicación de ideas”, *Folklore Americano*, 19: 130-154. México, Organización de Estados Americanos, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Quezada, Noemí

1989 *Enfermedad y maleficio*, I. México, UNAM, IIA.

1996 *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*. México, UNAM, IIA, Plaza y Valdés.

Quezada, Sergio

1997 *Los pies de la república: los indios peninsulares 1550-1750*. México, INI, CIESAS.

Quattrocchi, Patrizia

2006 “¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán”, *Península* 1 (2): 143-169. Mérida, Coordinación de Humanidades, UNAM.

Ramírez, Francisco Xavier

1785 *Ramillete de flores de la medicina para que los pobres se puedan curar sin ocupar a otra persona*. Mérida, Manuscrito localizado en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica.

Recetario gastronómico (cocina indígena)

2006 Mérida, CDI, Centro coordinador de Maxcanú.

Recopilación de las leyes de Indias

1992 Antonio de León (com.), edición y estudio preliminar de Ismael Sánchez Bello. México, Escuela Libre de Derecho, Gobierno de Chiapas y Morelos, UNAM, IJ, Universidad Cristóbal Colón, Universidad de Navarra y M. A. Porrúa.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom, a maya village*. Chicago, The University of Chicago Press.

Redfield, Robert y Margaret Redfield

1940 "Disease and its treatment in Dzitas, Yucatán", *American Anthropology and History*, 32: 26-61.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1977 *Beyond the Milky Way, Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Ángeles, University of California.

Relaciones histórico geográficas de la Gobernación de Yucatán

1983 Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo y Ma. del Carmen León (eds.). México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 1), 2 vols.

Remesal, Antonio

1988 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Yucatán y Guatemala*. México, Porrúa, 2 vols.

Restall, Matthew

1997 *The Maya World, Yucatec Culture and Society, 1550-1850*. Stanford, Stanford University Press.

2004 "Etnogénesis maya", *Estrategias identitarias, educación y la antropología histórica en Yucatán*, pp. 33-60, Juan Castillo y Quetzil Castaneda (eds.). Mérida, Universidad Pedagógica Nacional, Open School of Ethnography and Anthropology y SEP.

Ricoeur, Paul

1981 *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México, FCE.

Ritual of the Bacabs

1965 Ralph L. Roys (trad. y ed.). Norman, University of Oklahoma Press.

Robicsek, Francis

1978 *The Smoking Gods, Tobacco in Maya Art, History and Religion*. Norman, University of Oklahoma Press.

Rodríguez-Sala, María Luisa *et al.*

2004 *Los cirujanos del mar en la Nueva España (1572-1826)*. México, Universidad Autónoma de Nayarit, Instituto Veracruzano de Cultura, Academia Mexicana de Cirugía, UNAM, IIS.

2005 *Los cirujanos del ejército en la Nueva España (1713-1820)*. México, UNAM, IIS, FM, Instituto Tecnológico de Estudios de la Región Carbonífera (Los Cirujanos de la Nueva España, 2).

2006 *Los cirujanos de hospitales de la Nueva España (siglos XVI-XVII)*. México, UNAM, IIS (Los Cirujanos de la Nueva España, 4).

Rojas, Flavio

1984 *La simbología del lenguaje en la cofradía indígena*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Rojas, Teresa y William Sanders (eds.)

1985 *Historia de la agricultura en la época prehispánica*. México, Colección Bibliotecas del INAH, 2 vols.

Roys, Ralph

1931 *The Ethnobotany of the Maya*. Nueva Orleans, Tulane University of Louisiana, Middle American Research Institute.

1932 “Antonio de Ciudad Real, Ethnographer”, *American Anthropologist* 34 (1): 118-126. Nueva Orleans, Tulane University of Louisiana, Middle American Research Institute.

Ruz, Alberto

1993 *El pueblo maya*. México, Salvat.

Ruz, Mario Humberto

2000 “El resplandor de la tradición: estampas médicas entre los mayas contemporáneos”, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, pp. 107-136, Manuel Gutiérrez (ed.). Madrid, Casa de las Américas.

Ruz, Mario Humberto

- 1985 *Copanaguastla en un espejo: un pueblo tzeltal en el Virreinato*. San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas.
- 1989 *Chiapas colonial, dos esbozos documentales*. México, UNAM, IHFL, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos de Cultura Maya, 21).

Ruz, Mario Humberto (ed.)

- 1990 *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. III. México, UNAM, IHFL, Centro de Estudios Mayas.

Ruz, Mario Humberto y Dolores Aramoni

- 1988 “La ‘enfermedad que muda de matices’. Caracterización del mal del pinto en Chiapas, siglo XVIII”, *Estudios de Cultura Maya*, XVII: 355-394. México, UNAM, IHFL, Centro de Estudios Mayas.

Rzedowski, Jerzy

- 1983 *La vegetación de México*. México, Limusa.

Rzedowski, Jerzy y Miguel Equihua

- 1987 *Atlas cultural de México: Flora*. México, SEP, INAH, Planeta.

Sáenz de Santa María, Carmelo

- 1981 “Una revisión etnoreligiosa de la Guatemala de 1794, según fray Antonio Margil de Jesús”, *Revista de Indias* 165: 445-497. Madrid, Artes Gráficas Benzal.

Sahagún, Bernardino de

- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.). México, CONACULTA, Patria.

Sánchez de Aguilar, Pedro

- 1937 *Informe contra idolorum cultores*. Mérida, Editorial Triay.

Sánchez, Patricio

- 1787 *Advertencias crítico médicas al público sobre muchas máximas de la medicina comúnmente adoptadas en perjuicio de la salud*. Pamplona, Imprenta de Joaquín Domingo (Universidad de Sevilla, Biblioteca Colombina).

Sanfilippo, José

- 1990 “Medicina novohispana, s. XVI”, *Historia general de la medicina en México*, pp. 208-222, Gonzalo Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coords.), vol. 2. México, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM.

Saul, Frank P. y Julie Mather Saul

1984 “Osteopatología de los mayas de las tierras bajas del sur”, *Historia General de la Medicina en México 1. México antiguo*, Fernando Martínez Cortés (ed.). México, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM.

Schele, Linda y Peter Mathews

1998 *The code of kings. The language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York, Scribner.

Schmidt, Peter, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (eds.)

1998 *Maya*. Milán, Bompiani, INAH.

Scholes, France y Eleanor Adams (comps.)

1938 *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 2 vols.

Shulman, David y Guy Stroumsa (eds.)

1999 *Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford, Oxford University Press.

Schultes, Richard y Albert Hofmann

1982 *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México, FCE.

Serna, Jacinto de la

s. XVII *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas, México*. Madrid, Biblioteca Nacional, Sala de Manuscritos incunables y raros.

Solano, Francisco de

1971 “La población indígena de Yucatán durante la primera mitad del siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII: 165-200. México.

1975 “Estudio socioantropológico de la población rural no indígena de Yucatán, 1700”, *Revista de la Universidad de Yucatán*, XVII: 25-52. Mérida, UADY, marzo y abril.

Solís, Felipe

1998 *La cultura del maíz: la cocina mexicana a través de los siglos*. México, Clío.

Solís, Gabriela

2003 *Contra viento y marea. Documentos sobre las reformas del Obispo Juan Gómez de Parada al trabajo indígena*. México, Pareceres, CIESAS, ICY, Fondo para la Publicación de Obras Antropológicas.

Solís, Gabriela

- 2005 *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México, CIESAS, M. A. Porrúa, ICY.

Sotelo, Laura

- 1982 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, tesis de licenciatura. México, UNAM, FFYL.
- 2002 *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*. México, UNAM, FFYL.
- 2002 “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”, *Religión maya*, pp. 83-114, Mercedes de la Garza, y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid, Trotta.

Sosa, John

- 1991 “Las cuatro esquinas del mundo. Un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 196-199, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). México, UNAM, IIH.

Sosa, Victoria *et al.*

- 1985 *Etnoflora yucatanense: lista florística y sinonimia maya, 1*. Veracruz, INIREB.

Steggerda, Morris

- 1941 *Maya Indians of Yucatán*. Washington, Carnegie Institution of Washington.

Stephens, John

- 1984 *En busca de los mayas. Viajes a Yucatán*. Mérida, Dante.

Tate, John

- 1997 *El Real Protomedicato: la reglamentación de la profesión médica en el imperio español*, Miriam Díaz y José Luis Soberanes (trad.). México, UNAM, FM, IIJ.

Taube, Karl

- 1992 *The Major Gods in Ancient Yucatan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- 1998 “Enemas rituales en Mesoamérica”, *Arqueología mexicana*, VI (34): 38-45. México, CONACULTA, INAH, Raíces.

Taylor, William

- 1987 *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México, FCE.

Taylor, William

1999 *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México, Colegio de Michoacán.

Tedlock, Bárbara

1982 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque, New Mexico University Press.

Thompson, Eric

1960 *Maya Hieroglyphic Writing: an Introduction*. Norman, University of Oklahoma Press.

1975 *Historia y religión de los mayas*. México, Siglo XXI.

1993 *Un comentario al Códice Dresde, libro de jeroglíficos mayas*. México, FCE.

Thomson, William

1978 *Guía práctica ilustrada de las plantas medicinales*. Barcelona, Blume.

Tiesler, Vera

2001 *Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*. México, Ediciones Euroamericanas, CONACULTA, INAH.

Turner, Víctor

1980 *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Ramón Valdés y Alberto Cardín (trad.). México, Siglo XXI.

1988 *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

Van Gennep, Arnold

1986 *Los ritos de paso*, Juan Aranzandi (trad.). Madrid, Taurus (Ensayistas, 266).

Vargas, Luis y Leticia Casillas

1990 “La alimentación en México durante los primeros años de la colonia”, *Historia general de la medicina en México: medicina novohispana s. XVI*, pp. 79-89, Gonzalo Aguirre y Roberto Moreno (coords.), vol. 2. México, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM.

Velázquez, Adriana

1995 “Cosmogonía y vida cotidiana en Kohunlich”, *Arqueología mexicana* III, (14): 32-42. México, CONACULTA, INAH, Raíces.

Venegas, Carmen

1973 *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México, SEP, INAH.

Viesca, Carlos

- 2005 “Las enfermedades en Mesoamérica”, *Arqueología mexicana* XIII (74): 38-41, México, CONACULTA, INAH, Raíces.

Viesca, Carlos y Fernando Martínez

- 1990 “Plantas medicinales americanas: su injerto en la medicina hipocrática”, *Historia general de la medicina en México: medicina novohispana S. XVI*, pp. 175-202, Gonzalo Aguirre y Roberto Moreno de los Arcos, (coords.), vol. 2. México, Academia Nacional de la Medicina, UNAM, FM.

Vigo, Giovanni

- 1564 *Libro o práctica de cirugía del muy famoso y experto doctor Juan de Vigo*. Burgos, Universidad Complutense, Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”.

Villa Rojas, Alfonso

- 1978 *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*, prólogo de Miguel León Portilla. México, INI.
- 1980 “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, *Anales de Antropología* 11: 22-45. México, UNAM, IIA.
- 1981 “Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán”, *Anales de Antropología* 18(2): 13-28. México, UNAM, IIA.

Vogt, Evon

- 1979 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales z'inacantecos*. México, FCE.
- 1980 *Los z'inacantecos, un grupo maya en el siglo XX*. México, INI.

Whittington, Stephen y David Reed (eds.)

- 1997 *Bones of Maya: Studies of Ancient Skeletons*. Washington, Smithsonian Institution.

Zamorano, Rodrigo

- 1594 *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*, Rodrigo Cabrera (ed.). Sevilla, Universidad Complutense, Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla”.

Zender, Marc

- “Para sacar a la tortuga de su caparazón: AHK y MAHK en la escritura maya”, *PARI Journal* 6(3): 1-14.

Zeven, Anton y Jan M. J. de Wet

- 1982 *Dictionary of Cultivated Plants and their Regions of Diversity*, Wageningen en, Países Bajos, Centre for Agricultural Publishing and Documentation.

Zolla, Carlos

2004 “La medicina tradicional indígena en el México actual”, *Arqueología Mexicana*, XI (65): 62-65. México, CONACULTA, INAH, Raíces.

Zolla, Carlos y Virginia Mellado (coords.)

1994 *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*. México, INI, 4 vols.

*Cuerpo, enfermedad y medicina
en la cosmología maya del Yucatán colonial,*

editado por el CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES de la UNAM, se terminó de imprimir el 10 de mayo de 2019 en los talleres de Gráfica Premier S. A. de C. V., 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México.

La formación fue realizada por MARCOS GARCÍA YEH, con la colaboración de RICARDO RODRÍGUEZ ALEMÁN, en tipos Garamond 11:13.3 pt y 9:11 pt; la corrección de estilo fue realizada por DANIELA MALDONADO CANO, NORMA CANO YEBRA y RICARDO RODRÍGUEZ ALEMÁN.

El tiraje consta de 250 ejemplares en tapa rústica, impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramos.