

TERAPEUTAS MAYAS: DESDE *EL RITUAL DE LOS BACABES* HASTA EL PRESENTE

RUTH GUBLER

Investigadora independiente

La salud ha sido una preocupación constante del hombre, quien se ha dedicado desde épocas remotas a tratar de encontrar la forma de curar las enfermedades y dolencias que lo aquejan. De estos esfuerzos tenemos evidencia documental desde épocas muy tempranas de Asia y del Medio Oriente, donde se desarrolló un sofisticado sistema médico.

Para el Nuevo Mundo no existe un registro tan detallado para las épocas más tempranas y no es sino hasta las fuentes coloniales del siglo XVI cuando tenemos noticia al respecto. Con base en éstas vemos que el mundo médico precortesiano ofrece un rico caudal de ideas, basado en la magia y el mundo sobrenatural, pero también en un sentido pragmático derivado de una observación acuciosa del medio ambiente. En este sistema los dioses jugaban un importante papel, en tanto origen y curadores de la enfermedad. Además, a nivel pragmático, se disponía de una plétora de plantas medicinales cuya utilización, como todo conocimiento, estaba basada en observaciones directas y sistemáticas, resultando en ideas básicas sobre la salud y la enfermedad.

Si bien es lógico suponer que estas altas civilizaciones mesoamericanas deben haber dejado testamento de sus conocimientos al respecto, al igual que lo hicieron sobre todo los demás aspectos de su cultura, nada ha quedado que fuera anterior a la conquista. Dado que muchos libros o códices fueron víctimas del holocausto cultural que prevaleció en muchas partes del Nuevo Mundo, nos es fácil suponer que —al menos— algunos de ellos deben haber contenido datos sobre la medicina y el arte indígena de la curación.

Para el área de Yucatán nuestra información sobre el tema proviene de documentos coloniales de fecha bastante tardía, casi todas del siglo XVIII y XIX (Gubler 1995, 1997, 2001). Esto contrasta con el altiplano de México donde el documento más antiguo, conocido como el *Libellus de medicinalibus indorum*

herbis,¹ se remonta al siglo XVI (1552). De mano indígena y escrita en latín, la obra está profusamente ilustrada, y no habría de aparecer otra provista de ilustraciones hasta la publicación de las *Obras* de Francisco Hernández (1571-1577) y, en Guatemala, de la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán (1690-1699).² Tal parece que también hubiera existido algo análogo para Yucatán, puesto que en los remedios en *Yerbas y hechicerías del Yucatán* repetidamente se refiere a dibujos de las plantas mencionadas (con las palabras "véase folio tal", o "como está dibujado en [...]". Sin embargo, el original de este documento está perdido y la copia que ha llegado a nosotros ya no contiene las citadas ilustraciones.

Las fuentes indígenas yucatecas, escritas en maya pero en el alfabeto latino, aunque no tan antiguas como las del altiplano, son más numerosas. Los *Libros de Chilam Balam*, en particular los de Ixil, Kaua, Na y Tekax (del siglo XVIII y XIX), con sus recetarios con base en plantas de la región, nos informan respecto de la tradición médica indígena. También tenemos para el área varias fuentes de mano española: el *Libro del Judío*, el *Libro de medicinas muy seguro*..., el *Quaderno* de Cristóbal de Heredia, los documentos de Mena y Sotuta, y el ya referido *Yerbas y hechicerías del Yucatán*. Lo que nos falta, sin embargo es un autor de la talla e interés de Sahagún, quien no sólo describe las enfermedades que padecían los aztecas, y las plantas locales utilizadas para su curación, sino también el oficio de los terapeutas y su forma de curar.

Unas y otras de las fuentes arriba mencionadas son valiosos testimonios de la tradición médica, y si bien vemos incorporados elementos de procedencia europea (tanto del reino vegetal como animal, y en mucho menor grado del mineral), la base de la curación sigue siendo intrínsecamente indígena.

LA ENFERMEDAD EN EL CONTEXTO ANTIGUO Y CONTEMPORÁNEO

En forma pragmática los indígenas separaban, y siguen separando, las enfermedades en diversas categorías:

¹ También llamado *Códice Badiano* o *Libro de Martín de la Cruz*. Descubierta en la Biblioteca Vaticana en 1929, fue publicado por primera vez en inglés en dos versiones que aparecieron en 1939 (Gates) y 1940 (Emmart), respectivamente. Sin embargo, no fue sino en 1964 cuando se publicó en castellano en una edición que hizo el Instituto Mexicano del Seguro Social.

² Fuentes también importantes son, entre otras: *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina* de Nicolás Monardes, publicado en varias ediciones, la primera en 1565; *Suma y recopilación de Cirugía, con un arte para sangrar muy útil y provechosa* de Alonso López de Hinojosa (1578), y *Tratado breve de anatomía y cirugía, y de algunas enfermedades que más comúnmente suelen hauer* (1579) de Agustín de Farfán. Otras obras valiosas son las del protomédico Francisco Hernández (1571-1577); y *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes de las plantas y animales que estan recibidos en el uso de la medicina en la Nueva España* de Francisco Ximénez (1615); más tardío es el *Florilegio medicinal* de Juan de Esteyneffer (1712) (Para un excelente resumen de la medicina tradicional en México véase Anzures y Bolaños, 1989).

1. Las que se deben a causas naturales.
2. Las de origen sobrenatural, enviadas por deidades, espíritus o vientos, como castigo por infracciones en el comportamiento humano.³
3. Enfermedades que se atribuyen directamente a la acción de un brujo o hechicero quien obra por encargo de otra persona con la expresa intención de causar daño.⁴
4. La influencia de los planetas y astros como agentes de enfermedad, muy presente en los *Libros de Chilam Balam*.
5. Las dolencias por causa involuntaria como el “mal de ojo”, que obedecen a la mirada fuerte de una persona borracha, embarazada, calurosa, etc.

La terapia se adecua a cada dolencia: medios naturales para la primera, sobrenaturales y mixtos para las demás.

Estas creencias se reflejan tanto en las fuentes coloniales como en las prácticas de los terapeutas yucatecos contemporáneos, donde perviven resabios de la antigua cosmovisión maya.

LOS TERAPEUTAS DE AYER Y DE HOY

Aquí también las fuentes coloniales nahuas aventajan a las yucatecas, informándonos ampliamente sobre los médicos y hechiceros (véase en particular a Sahagún y Ruiz de Alarcón), ya que en las últimas los datos al respecto son mínimos. Diego de Landa, nuestro informante por excelencia, cuya *Relación* data de alrededor de 1560, se limita a informar que los indios tenían especialistas para curar: “los hechiceros y médicos curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en sus oficios y otras cosas” (1986: 49).

También nos dice que en el mes de Zip los médicos se reunían en la casa de uno de ellos para celebrar la fiesta de la diosa de la medicina, Ix Chel. Después de haber echado el demonio, los sacerdotes sacaban los envoltorios de sus medicinas y varias figuritas de la diosa, echaban la suerte y “con mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían Itzamná, Citbolontun y Ahau Chamahez [...]” (*op. cit.*: 93).

Herrera y Tordesillas no habría de añadir nada significativo a esta parca información; sólo nos dice que los tales hechiceros hacían las veces de médicos y curaban con yerbas, sangrías, incienso y “palabras del demonio” (*apud*. Tozzer, 1978: 219). Las restantes, limitadas, fuentes que tenemos para Yucatán (Cogollu-

³ Si bien en el pensamiento azteca, las fechas calendáricas también influían en el estado de salud-enfermedad, no tenemos información al respecto para los mayas yucatecos, salvo en los *Libros de Chilam Balam* donde se ve reflejada la influencia de los astros y planetas sobre el cuerpo humano.

⁴ Veremos ejemplos en las siguientes páginas.

do, Lizana, Sánchez de Aguilar y Cárdenas de Valencia), no informan sobre los antiguos terapeutas, como tampoco sobre la medicina indígena.⁵

Afortunadamente dos diccionarios en particular vienen en nuestra ayuda: el *Calepino de Motul* (Ramón Arzápalo *et al.*) y el *Bocabulario de Mayathan* (Acuña), ambos del siglo XVI. Éstos nombran a algunos especialistas y las enfermedades que causaban y/o curaban, aunque no pueden compararse con las fuentes nahuas cuyos datos al respecto son exhaustivos y proporcionan un verdadero cuadro de lo que era la medicina, el papel de los terapeutas indígenas y las plantas, animales y piedras/minerales que utilizaban en la curación.

Aquí es de notar que, entre los especialistas que nombran el *Calepino* y el *Bocabulario*, salvo en contados casos —el flebotomiano (*ah tok*),⁶ el huesero (*ah kaxbac*),⁷ el herbolario (*ah ohel tu kinam xiuoob*),⁸ y hasta cierto punto el médico en general (*ah dzac*),⁹ todos los demás se asociaban con la hechicería.

Hay varios términos para “hechicero” en el *Calepino de Motul*: *ah cunal than* = encantador o hechicero, que sabe hechizos (*ix cunal than* = hechicera) (Ramón Arzápalo *et al.*, *op. cit.*, f. 12r, 17); *ah cunyah* = hechicero o hechicera así; *ah pul-yaah* (f. 26v: 40), y *ah pul cimil* = hechicero que hace enfermar a otro (*op. cit.*: 41). También se nombra a cada uno con su especialidad:

Ah pul abichkiik = hechicero que hace que uno orine sangre.

Ah pul abichpuu = hechicero que hace orinar materia.

Ah pul auat, *ah pul auatmo* = hechicero que hace dar gritos a los niños.

Ah pul chhubchii = hechicero que hace que no mamen los niños

Ah pul holoktaa = hechicero que hace que uno se vaya de caminos sin sentir.

Ah pul kazab = hechicero que arroja estangurria.¹⁰

Ah pul kantzac = hechicero que hace el hechizo llamado *pul kantzac*.¹¹

Ah pul nachhbbac, *ah pul nachhbbacmax* = hechicero que arroja hética.¹²

⁵ En la lista de autoridades perdidas (Alfred M. Tozzer, *A Maya Grammar*, 1977: 151-153), se destacan las artes y vocabularios, y sólo hay pocas obras que, por sus títulos, tratan de la etnobotánica de la región.

⁶ En el *Calepino de Motul* (Ramón Arzápalo *et al.*: f. 29v, 46) se define *al ah tokyah* como “sangrador, que lo tiene por oficio o cirujano”.

⁷ “el que encaja y concierta huesos desenchajados” (Ramón Arzápalo, *op. cit.*: 19v, 29) y también *ah pakbac*: “concertador de huesos” (f. 25v, 39).

⁸ Ramón Arzápalo *et al.*, *op. cit.*: f. 24v, 37).

⁹ Médico en general y cirujano (Ramón Arzápalo *et al.*, *op. cit.*: f. 31r, 48). Sin embargo, *ah dzacyah* tiene cierta connotación negativa, ya que después de definirlo como “médico que lo tiene por oficio” se añade que “de ordinario se toma en mala parte por hechicero que cura con palabras malas y de idólatras”.

¹⁰ “Enfermedad en la vía de la orina, cuando gotéa frecuentemente y á páusas. Su origen es Griego. Stranguria” (*Diccionario de Autoridades*, tomo II: 627).

¹¹ Enfermedad no identificada.

¹² “Ptisica. Enfermedad causada por tener alguna llaga en los pulmones ó livianos, originada de humor acre y corrosivo, que ha caído a ellos, y causa al paciente tos acompañada de calentúra lenta, que le va atenuando y consumiendo poco á poco” (*Diccionario de Autoridades*, tomo III: 419).

Ah pul nok tii yit uinic = hechicero que arroja gusanos.

Ah pul uenel = hechicero que hace adormecerse.

Ah pul xankiik = hechicero que echa flujo de sangre a las mujeres.

Ah talcal = descarado, médico o médica que quiebra las agallas de la garganta o almígdalas (Ramón Arzápalo *et al.*, *op. cit.*: f. 28v, 44).

Después están listadas las especialidades, ya no bajo el rubro de los terapeutas en cuyo campo caían, sino de los diversos males (o hechizos) que causaban:

pul abich kiik = hechizo arrojado para que uno orine sangre, y *pul abich puuh* = hechizar, haciendo que uno orine materia, y el tal hechizo. (*Ibid.*, f. 384v, 655).

pul cimil = arrojar con hechizos alguna enfermedad a alguno, y el tal hechizo, *pul chacauil* = manera de ajojo o hechizo con el que arrojan calenturas a los niños; *pul chubchi* = hechizar a los niños para que no puedan mamar; *pul nachbbac* = hacer con hechizos que le venga a uno cierta enfermedad como de hético o tuberculosis (*Ibid.*, f. 385r, 656).

pul putaa = hechizar arrojando una enfermedad de cámaras o evacuaciones, muy peligrosa, que se van sin sentir, y el tal hechizo (*Ibid.*, f. 385v, 657).

El *Bocabulario de Maya Than* nos proporciona los nombres de varios de los mismos especialistas, aunque por lo general es más parco en su información que el *Calepino*:

pul kiiktaa = hechizar arrojando cámaras de sangre; *pul nok*, *pul nok tii yit uinic* = hechizar arrojando o echando con hechizos gusanos en el salvohonor, y hechizos así; *pul xan kiik* = hechizar a las mujeres arrojándoles sangre a manera de lluvia o niebla meona, y el tal hechizo (René Acuña, *op. cit.*: 393).

También nos proporciona los nombres de otros:

Pul xe kiik = hechizar, arrojando vómitos de sangre; *kax cun tah nak*: hechi[ç]ar, ligando y atando [bizmas] a las que están enfermas [de la barriga] y el tal [hechizo]; *pul nok ti yit uinic*: hechi[ç]ar, arrojando [o echando con hechizos] gusanos en el [c]ulo (*idem*); *pul hau yokil ti*: hechi[ç]ar echando lepra con echiços [y hechizos así] (*Idem*).

En el caso de los ejemplos dados, queda claro por qué se le atribuye a los especialistas nombrados la hechicería, ya que el método utilizado para enfermar a la persona era el de “arrojar” y echar de sí la enfermedad: *pulah*, lo que siempre está asociado con el deseo de causar mal y por lo tanto, efectivamente refiere al “hechizo”. Sin embargo, causa extrañeza el que entre los especialistas nombrados en las fuentes yucatecas sólo los cuatro casos ya apuntados —el flebotomiano, el herbolario, el huesero y hasta cierto punto el médico en general— escapan a este oprobio.

Desafortunadamente las fuentes yucatecas no informan respecto a los “buenos” médicos, como lo hace Sahagún (véase abajo). Es decir, tanto Landa como

Herrera y Tordesillas parecen hacer una equivalencia entre médicos, sacerdotes y hechiceros, sin distinguir entre el aspecto positivo y negativo de sus prácticas.¹³ Si bien vislumbran el lado positivo de las mismas diciendo que estos especialistas también curaban, no se explayan sobre el asunto. Más bien hacen resaltar el aspecto negativo, como es el caso del *Calepino de Motul* y el *Bocabulario de Maya Than*, Herrera y Tordesillas es aun más tajante al respecto, diciendo que estos hechiceros hacían las veces de médicos, curando con yerbas, sangrías, incienso y *palabras del demonio* (en Tozzer 1978: 219).

Es interesante establecer ciertos paralelos, a la vez que diferencias, con las fuentes del altiplano respecto a estos especialistas nahuas ya que, como lo apunta Alfredo López Austin (1967: 107), en la literatura del siglo xvii los términos con que se les designa son sinónimos de hechicero. Sin embargo, en el décimo libro de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, Bernardino de Sahagún (1967: 116) establece una clara diferenciación entre el buen y el mal médico, diciéndonos que:

El médico suele curar y remediar las enfermedades; el buen médico es entendido, buen conocedor de las propiedades de las yerbas, piedras, árboles y raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos, y al fin librar de las puertas de la muerte.

Lo mismo dice de su contraparte femenina, alabando su experiencia y conocimiento de muchos secretos del arte curativo: “casi vuévelos de muerte a vida, haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace: sabe sangrar, dar la purga, echar medicina y untar el cuerpo [...]” (Sahagún, *op. cit.*: 129).

El mal médico, por el contrario, es “burlador, y por ser inhábil, en lugar de sanar, empeora a los enfermos con el brebaje que les da, y aun a las veces usa hechicerías y supersticiones para dar a entender que hace buenas curas” (*op. cit.*: 117). También a la mala médica se le acusa de empeorar a sus enfermos y poner en peligro su vida y al final acabar con ella. Entre sus malas prácticas sopla a los enfermos, los ata y desata, mira en el agua, echa granos gordos de maíz, y saca gusanos, papel, pedernal, del cuerpo del paciente, “[diciendo] que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria” (*op. cit.*: 129). Es de particular interés el que se le acuse de tener pacto con el demonio, actividad que no se le atribuye al mal médico.

¹³ “Había también cirujanos o, por mejor decir, hechiceros, los cuales curaban con yerbas y muchas supersticiones” (Landa, *op. cit.*: 39). “Los más idólatras eran los sacerdotes, chilanes, hechiceros y médicos, chaces y nacones... Los hechiceros y médicos curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en sus oficios y otras cosas” (49). Como apunta Tozzer (*op. cit.*: 112, nota 512), Landa no parece haber hecho gran diferencia entre estos términos y desde su punto de vista eran todo uno: menciona la palabra hechicero cuatro veces, una vez en asociación con los cirujanos, otra con la adivinación, y en dos otras instancias con los médicos.

En su interesante estudio “Cuarenta clases de magos”, López Austin muestra la diversidad de funciones de estos especialistas: por ejemplo, sangrándose sobre la gente, tocándolos con su mano, comiendo sus corazones, trocando sus sentimientos, o enfrentándose a la naturaleza, bien arrojando o venciendo el granizo, bien arrojando los vientos y las nubes (1967: 90-95). Otros tenían una personalidad sobrenatural, y por lo tanto, ambigua: el *nahualli* podía transformarse en su *alter ego* animal y el *teutlipan moquetzani* representaba a los dioses; otros incluso tenían facultades adivinatorias, como el *tlacihqui*, y fueron muy estimados por los gobernantes (*op. cit.*: 99-101).

Finalmente estaban los *ticitl tepatiani*, médicos, que daban el *tonalli* a la gente, administraban sustancias que alteraban la salud, tanto en beneficio como perjuicio del paciente, chupaban o sacaban objetos del cuerpo, reducían fracturas de huesos, curaban con su aliento, etcétera.¹⁴ Sin embargo, a todos se les consideraba hechiceros, injustamente como lo apunta López Austin (*op. cit.*: 107). Aquí, al igual que en las fuentes mayas (como lo hemos visto en el *Calepino* como también en el *Bocabulario*), la connotación es negativa, reflejo de un prejuicio similar en el altiplano en contra de estos especialistas.¹⁵

Es difícil explicarse el hecho de que no aparezcan en las fuentes yucatecas términos para médicos en su sentido positivo, haciéndose, al contrario, énfasis sobre su carácter malévolo. Posiblemente se deba a un malentendido tanto por parte de los frailes como de los indígenas y quizás también por la forma de cuestionar de los primeros. Sabemos por lo citado que los frailes consideraban a todos los curadores indígenas como “hechiceros” y “brujos”, al igual que juzgaban en forma negativa todas las demás costumbres indígenas. Si al indagar respecto a estos terapeutas los frailes partieron de la idea del médico indígena como hechicero, no resulta raro que recibieran respuestas que se adecuaban a este punto de vista. De todos modos, los frailes activos en Yucatán deben haber tenido algún “fallo etnográfico” ya que, como hemos visto, Sahagún sí pudo obtener un acopio de información muy variada que refleja la complejidad de la actividad de estos médicos indígenas, tanto de carácter positivo como negativo.

En cuanto a los especialistas de nuestros días, en la medicina tradicional fun- gen tanto hombres como mujeres, los que *grosso modo* pueden dividirse bajo los siguientes rubros:

1. Sobadores, hueseros, parteros y, en menor número, sangradores; grupo en el que también podemos incluir a los yerbateros.¹⁶ Los primeros se limi-

¹⁴ Había además aquellos que ocasionalmente usaban la magia, y los “psudomagos” (Alfredo López Austin, 1967: 112-114).

¹⁵ Véase también de Ralph L. Roys, *Ritual of the Bacabs*, 168-171.

¹⁶ Ya escasean los culebreros, aunque desempeñan una importante función. Recuerdo uno en particular a quien solía ver en las calles de Ticul vendiendo yerbas y pociones. Ahora, ya fallecido, nadie lo ha reemplazado.

tan a la manipulación física del cuerpo, y el último al empleo de plantas medicinales. El elemento religioso se reduce a un mínimo, por ejemplo un rezo o una plegaria.

2. Curanderos, curanderas y *h-meno'ob*, capacitados para remediar tanto las dolencias físicas como las enfermedades sobrenaturales o psico-religiosas, fungiendo los últimos como sacerdotes-ritualistas en las ceremonias agrícolas.
3. Finalmente, los “brujos” o “hechiceros”, a quienes se les atribuye la capacidad de mandar enfermedades y otros males por medio de la magia negra o roja. Esto recuerda a los *ah taakyaah* quienes, de acuerdo con el *Calepino de Motul* (f. 28v, 44) arrojaban enfermedades.

Sin embargo, es importante apuntar que esta clasificación es sólo una forma arbitraria que de primer momento nos sirve para distinguir algunas de las funciones y especialidades de estos terapeutas, y que, tras una segunda mirada, resulta no ser tan simple y nítida como pudiéramos haber pensado. Las especializaciones no siempre son categóricas y el terapeuta puede combinar una, dos o más funciones. Por ejemplo, el curandero puede combinar el papel de sobador, yerbatero o sangrador, y lo mismo ocurre con el *h-men*, sacerdote-ritualista. Sólo los reputados como “hechiceros” y “brujos”, por su manejo del mal, constituyen un grupo totalmente aparte.



FIGURA 1. Signo de *ik'* en Palenque
(Foto de Ruth Gubler)

LA CURACIÓN DE ENFERMEDADES SOBRENATURALES

Como se ha apuntado, las enfermedades básicamente se separan en aquellas de lo que para el mundo occidental podría ser de origen puramente "natural", por ejemplo, dolores de varias clases, caídas, problemas gastrointestinales, ginecológicos, cardíacos, nerviosos, etcétera, y aquellas que a nuestros ojos pudieron tener alguna asociación "sobrenatural", como algunas que referiremos aquí, en especial vinculadas al papel de los *vientos y aires*. Primero examinaremos el papel que éstos juegan en una fuente colonial del siglo XVIII (el *Ritual de los Bacabes*) y después en las prácticas de los curanderos de la época contemporánea.

Desde tiempos inmemoriales el hombre ha rendido culto a las fuerzas de la naturaleza, y en particular a los elementos básicos del cosmos, como el aire, la tierra, el agua y el fuego. En prácticamente todas las tradiciones culturales conocidas figuran elementos fundamentales rectores del hombre, y es de pensar que los mayas, con su adoración de la sobrenaturaleza, no eran excepción.

En su aspecto puramente positivo, el aire es respiración y por lo tanto principio de la vida misma. Como "aliento" y también como "palabra" es el "soplo divino" que equivale a la vida o la creación. Recordemos como en el *Popol Vuh* el caos que reinaba en un principio dio lugar a la creación por arte de las palabras de la deidad Huracán o Corazón del Cielo quien, tomando consejo con Tepew y K'ucumatz, dio origen a todas las criaturas.

De igual manera, las corrientes de aire o vientos "naturales" generalmente se consideran benéficas. Fríos o calientes, fuertes o suaves brisas refrescantes, son también las fuerzas que impulsan las nubes y hacen llegar la tan ansiada lluvia. Por otro lado, no olvidemos la naturaleza ambivalente y nociva de estos elementos, ya que pueden inclinarse hacia su otra polaridad y convertirse en ráfagas destructoras o huracanes, como los "nortes" de que nos hablan las *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (De la Garza *et al.*, 1983), y de los que nos dicen causaban muertes y la destrucción de los maizales.

El hombre prehispánico consideraba que, como fuerzas sobrenaturales o espíritus, los vientos compartían la ambivalencia o dualidad de los dioses, mostrándose benéficas en un momento y malignas en otro. En el último caso, su capacidad de destrucción casi siempre obedecía al desacato del hombre y su incumplimiento de las normas comunitarias y las obligaciones religiosas, creencia que sigue vigente hoy día. Como han apuntado mis informantes, si el campesino no cumple con sus obligaciones rituales, hasta los vientos de por sí benévolos o inofensivos pueden tornarse malévolos y mandar enfermedad o desgracias. No es de extrañar pues que el hombre temiera estas fuerzas sobre las que no tenía control y sintiera la necesidad de mantenerlos aplacados.

Sin embargo, aparte de estos vientos "naturales", también existen otros a los que se les atribuye un origen sobrenatural, y cuyo carácter peligroso se debe a su

asociación con grutas, cuevas, *chultunes*¹⁷ y montículos, todos de carácter mágico-religioso. Este carácter nocivo se manifiesta en las enfermedades que traen consigo, incluyendo la muerte, aspecto que veremos reflejado tanto en los textos de *El ritual de los Bacabes* como en las creencias que siguen vigentes entre los mayas contemporáneos.

En ambos casos vemos reflejada la naturaleza ambivalente de estas deidades, tanto en la época prehispánica como en la nuestra, cuando siguen jugando un papel tan importante en la vida del campesino maya. Si hoy día las altas deidades como Itzamná, Ix Chel, Kulkán, y otros ya no ocupan un sitio privilegiado en las devociones cotidianas del hombre común, los dioses asociados a la agricultura —los chaques, bacabes, balames y pauhtunes— sí hacen sentir su influencia. De ellos depende el campesino para su protección, sustento y bienestar y a ellos tiene que convencer y procurar para que lo protejan y favorezcan.

Habiendo mostrado estas fuerzas en su contexto, examinemos ahora el papel de los vientos, primero en *El ritual de los bacabes* y después entre los mayas peninsulares contemporáneos. En ambos casos se refleja claramente la capacidad para el mal y las enfermedades que los númenes (dioses/espíritus/vientos) eran capaces de enviar, muy en particular las psico-religiosas como los *tancas* o frenesíes en los que nos enfocaremos.

Escrito en maya yucateco pero en caracteres latinos, el *Ritual* proviene del siglo XVIII y es la fuente más antigua que tenemos para el área. Sin embargo, a pesar de que la que ha llegado a nosotros es una copia tardía, no cabe duda de que el original era de antigüedad considerablemente mayor y que refleja conceptos muy antiguos: varias veces se menciona que serán los glifos los que darán la repuesta. La importancia singular del *Ritual* radica en que nos permite un atisbo a las prácticas de un antiguo terapeuta yucateco y las invocaciones y conjuros que utilizaba en sus curaciones. Las únicas fuentes comparables son las obras de Ruiz de Alarcón y de Sahagún, procedentes del altiplano.

En su mayor parte *El ritual de los Bacabes* se enfoca en las enfermedades sobrenaturales, cuyo origen son los vientos malignos. Actuando como vector de enfermedad, éstos causan varias dolencias, entre las cuales están los llamados *tancas*, descritos en los diccionarios como frenesíes o accesos, cada cual con un nombre específico, bien asociado a una condición particular, bien a un animal.

ah ci tancas = frenesí ebrio

ah co tancas = frenesí lujurioso

balam tancas = frenesí jaguar

ceh tancas = frenesí venado

ah mo tancas = frenesí guacamaya

¹⁷ *Chulub tun*, aljibe o silo abierto en peña para guardar maíz o recoger agua llovediza; *chultun* aljibe abierto en peña; *chultun*, aljibe do guardan maíz (Barrera, *Diccionario maya Cordemex*: 114).



Figura 2. La diosa Ix Chel (apud Thompson, *Códice Dresde*)

Como ya se apuntó al inicio, el origen de estas enfermedades sobrenaturales se atribuye a la acción de los dioses-espíritus, quienes las mandan como castigo por infracciones humanas en relación con los entes divinos. Pero si los dioses causan la dolencia, su curación del mismo modo se efectúa por medio de su intervención. Esto ejemplifica el carácter ambiguo de las deidades mayas, y su capacidad tanto para el bien como el mal; por ejemplo Ix Chel, diosa de la medicina, podía mandar enfermedades, a la vez que curarlas. Su carácter maligno se hace notar muy en particular en su aspecto como Acna.

En los códices Dresde y Madrid, se hace evidente esta asociación de la diosa con la enfermedad. Como apunta J. Eric S. Thompson (*Códice Dresde*, 122): “En algunos almanaques, la enfermedad se describe a manera de rebus como la carga que la diosa lleva sobre las espaldas, siendo *cuch* carga, empleado también en su significado secundario de suerte”. En dos de los almanaques se representa la enfermedad como un ave o un animal y, en un juego de palabras al que los mayas eran tan aficionados, *koch*, que significa “llevar en los hombros” tiene un homónimo, “enfermedad o castigo enviado por la divinidad” (*idem*).

Curiosamente, Itzamná, otra deidad asociada con la medicina, no parece compartir esta función negativa de Ixchel, ya que Lizana y Cogolludo nos informan que, como “mano obradora” y “rocío del cielo”, sanaba y hasta devolvía la vida a los muertos. Cuenta Lizana (*Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*: 62) que lo consultaban como oráculo y le habían levantado altares y templos adonde le

llevaban a los enfermos y hasta los muertos. En un cuyo llamado Kabul, pusieron la figura de una mano y creían que tocándola resucitaban y sanaban. A estos dos templos hacían romerías de todas partes y para este efecto tenían hechas cuatro calzadas en las cuatro direcciones, que llegaban hasta Tabasco, Chiapas y Guatemala.

LA CURACIÓN

El *Ritual* nos permite un atisbo al *modus operandi* del terapeuta y refleja cómo, para curar al paciente aquejado de los *tancas*, aquél tiene que luchar contra las fuerzas sobrenaturales que han causado el mal. Tiene que conjurarlas, y obligarlas a que restituyan la salud de su paciente. Es una lucha desigual: entre un ser dotado, pero humano (el terapeuta) y un ser maligno con fuerza sobrenatural (deidad/espíritu/viento).

¿Cómo se desarrolla este reto entre uno y otro ente? El *Ritual* informa que la tarea del terapeuta consiste en enfrentarse con el espíritu, medirse con él, encontrar la forma de aventajarlo, averiguar su identidad, y por este medio adquirir poder sobre él para finalmente poder vencerlo. Esto exige que el terapeuta confronte al espíritu en su propio terreno y para ello tiene que viajar de un nivel a otro, por lo general dentro del árbol sagrado, es decir del nivel terrenal al celestial o al inframundo, lo que sugiere un viaje visionario. De esta manera, el especialista entra al tiempo-espacio sagrado sin transcurso, inmóvil, imperecedero, y allí inicia la lucha contra el espíritu causante del mal.

Los conjuros que interesan aquí son los que tienen que ver con la curación de enfermedades causadas por el viento, que servirán como punto de comparación con los rituales llevados a cabo hoy en día para dolencias de origen similar.

Tomemos como ejemplo el texto para la curación del *Balam mo tancas*, Frenesí Jaguar-Guacamaya (texto II), enfermedad maligna de frenesí o lujuria. En éste se establece la pauta de los conjuros que se sigue en la mayoría de los textos en el *Ritual*,¹⁸ la forma en que el terapeuta se enfrenta con la enfermedad y cómo batalla con los númenes que la han mandado y a quienes tiene que vencer para restaurar el estado de salud de su paciente. Antes que nada, tiene que identificarlos, lo que hace por medio de una serie de preguntas y respuestas. Establece el momento en que nació el mal, fecha que es, a la vez, calendárica y deificada:

<i>Hun Ahau</i>	Uno-ahau
<i>Hunuc Can Ahau</i>	Gran-cuatro-ahau
<i>Can Ahau bin ch'ab</i>	Érase <i>Can Ahau</i> [...], el engendrador ¹⁹

¹⁸ Digo casi, porque en el último tercio el documento se enfoca en la curación de enfermedades naturales y por lo tanto la curación es por medios de esta naturaleza.

¹⁹ Para ahorrar espacio, he eliminado aquella parte del texto que es repetitiva.

Can ahau bin akab *Can ahau*, el de las tinieblas
Ca sihech cuando naciste
 (texto II, f. 4, 269-270)

Acto seguido el terapeuta pasa a preguntar respecto al origen del mal, su linaje, es decir, su madre y su padre, como lo volverá a hacer sobre las plantas asociadas de los cuatro rumbos:

Maccech tah ch'ab ¿Quién eres tú, engendrador?
Maccech tah akab ¿quién eres tú, el de las tinieblas?

Max a [na] <naa> ¿Quién fue tu madre?
Max a coob cit ¿Quién fue tu lujurioso progenitor?

La respuesta es que sus progenitores fueron Ix Chel en sus manifestaciones roja y blanca, y el sol, Chac Ahau:

Chacal Ix Chel *Ix Chel* la roja,
Sacal Ix Chel *Ix Chel* la blanca.
Ix hun ye ta Lanza bien certera,
Ix hun ye [toon] <ton> miembro bien certero.

U [ch'abbech] <chábech> kin fue el sol quien se poseyó de ti,
Chac Ahau fue *Chac Ahau* "el gran rey rojo"
 (Arzápalo, *op. cit.*, f. 4, versos 10-13; 16-17, 19-22)

El texto informa que el frenesí nació en la lujuria del coito y de la noche, y que yacía entumido en el árbol y la piedra detrás del *temascal*, dos elementos primordiales que quizá refieren a algún ritual de purificación que precedió su nacimiento. Se nombra el *tancas* bajo varios aspectos: frenesí ebrio, frenesí lujurioso, frenesí erótico, frenesí jaguar, frenesí de guacamayo y frenesí venado, todos los cuales volverán a aparecer en otros textos del *Ritual*.

El terapeuta sigue indagando respecto al árbol y las plantas asociadas: "¿Cuál fue tu árbol? ¿Cuál fue tu planta? ¿Cuál fue tu linaje al nacer?" (texto II, f. 5: 271). Nombrándolos uno por uno: *tancas che*,²⁰ *kante mo*,²¹ mamey, plátano, *kokob*²² y *plumeria*,²³ se dirige a los frenesís diciendo: "he aquí tus árboles, a ti me dirijo, Mo Tancas [...] a ti, Nicté Tancas, a ti, Co Tancas (f. 6, versos 68 y 70).

Cada árbol o planta se nombra con el respectivo color de los cuatro rumbos del cosmograma maya, tal como está representado en el *Códice Madrid*, con sus

²⁰ *Zanthoxylum fagara* (L.) Sarg. (Rosa María Mendieta y Silvia del Amo, 1981: 353).

²¹ *Acacia angustissima* (Miller) Kuntze (*Ibid.*: 2).

²² *Kokob* a secas parecería referir a una culebra de ese nombre, lo que no viene al caso aquí. En cambio el *k'ok'ob-ak'* corresponde a *Aristolochia odoratissima* (L.) (*Ibid.*: 35).

²³ *Plumeria rubra* L. (*Ibid.*: 274), o *nicté*.

árboles, pájaros, insectos, etcétera: rojo para el este, blanco para el norte, amarillo para el sur y negro para el oeste. Como lo explica el *Popol Vuh*, este modelo fue establecido a principios del tiempo, cuando “todo fue puesto en orden, quedó cuadrado [el universo] repartido en cuatro partes, como si con una cuerda se hubiese todo medido, formando cuatro esquinas a cuatro lados” (versión de Saravia E., *Popol Wuj*, 1).

El texto X es un buen ejemplo de la lucha simbólica que libra el terapeuta en su afán por curar a su paciente del Nicté Tancas, o frenesí erótico (Arzápalo, *op. cit.*: folio 62-64, 313-315). Describe cómo, físicamente libre del cuerpo de madera y de piedra, y abrazando con fuerza a las nubes y al viento, se yergue y pone de pie para llamar al viento maligno. Para ello pide la ayuda de los Bacabes. Tres veces los llama con su flauta, y lo hace “desde el centro del cielo”, “desde el centro de la tierra”, una indicación de que viaja entre los dos niveles para localizar al viento, o que está suspenso entre ambos. Y ¿dónde se encuentra el tal viento, causante del mal?

Habréis de sospechar
que el viento
está en el centro de la flor
en el centro del cielo
en el centro del inframundo,
en las cavernas del cielo,
en las cavernas de la tierra.
Por ello me puse en pie
para echar mano del viento
que está en el centro de la flor.
(*Ibid.*: texto X, f. 62, versos 24-33, 314)

En forma muy gráfica, el terapeuta describe su enfrentamiento con la fuerza en desequilibrio: cómo se irguió y puso de pie, echándose sobre el viento y pateándolo: “Trece veces me apoderé (del viento), Y en muchas ocasiones me eché sobre él, Fue así que le di de puntapiés, A tal viento” (*Ibid.*: f. 63, versos 44-47, 314). 13 veces llamó a los Bacabes, y 13 veces se apoderó del Kakal Moson (torbellino de fuego). En otros textos, el terapeuta humilla a la deidad, cortándola, destrizándola, lanzándola a varios puntos cardinales.

Luego se describen otros aspectos de la curación: que el terapeuta estuvo en ayunas 13 días, absorbiendo a Yikal Nicté (viento de la flor de lujuria) y “el viento de las catorce veces lujurioso”, hecho que más tarde (versos 76-81) se explica fue necesario para que el terapeuta representara a Tzootz Bacab²⁴ y pudiera espantar al viento. El hecho de que absorbiera esta esencia parece indicar dos cosas: o que esté replicando la situación del paciente, quien fue poseído por el viento,

²⁴ Bacab del pelambre (Arzápalo, *op. cit.*, f. X, verso 78, 315).

es decir, que lo “absorbió”, o que se va a curar por la doctrina de signaturas de acuerdo con la cual se cura por los mismos medios. Es decir, si el viento de la flor de lujuria se apoderó del paciente, por el mismo medio se habrá de curar. Por otra parte, es posible que sean ambas cosas.

Un hecho que contribuyó al dominio del terapeuta sobre el mal es haber descubierto el símbolo de la enfermedad, Ix Yan Coil (La de la locura), quien, como su personificación, comparte los síntomas del paciente. Si bien no se detallan aquí, se describen en el Texto VI, que también es para el trance erótico: la incoherencia, la fiebre, el impulso para correr (*Ibid.*: f. 30; versos 1-4: 288). El terapeuta humilla a la deidad (Yx Yan Coil) tapándole la boca, como también los genitales de Chac e Ix Hun Ahau. “Fueron trece veces, y no dos, las veces que le tapé la boca, eso es, fue la boca de Ix Yan Coil” (*Ibid.*: texto X, f. 63, versos 69-72, 315). Después, utilizando su hacha como escoba barre el viento y lo manda de vuelta a su lugar de origen.

Trece veces barrí,
así tuve que barrer
al viento de locura
hasta el corazón
y el brazo,
utilizando mi hacha de escoba.
(*Ibid.*: versos 63-68, 315).

Como se ha apuntado, en el *Ritual* la numerología juega un papel importante;²⁵ en este texto se manifiesta en particular en el número 13 por su asociación con los dioses de la región celestial, los Oxlahun-ti-ku. Trece veces se irguió el terapeuta para llamar al viento maligno, 13²⁶ veces llamó a los Bacabes con su flauta, 13 veces se apoderó del viento, 13 veces barrió y 13 veces le tapó la boca a Ix Yan Coil.²⁷ El texto termina con “Jesús María. Amén”, una de las pocas incursiones cristianas en estos textos coloniales que parecen conservar la más pura tradición ritual maya.

Como hemos visto, en éste, como en la mayoría de los otros textos del mismo tipo, la tarea del terapeuta es averiguar la procedencia del frenesí, es decir, la identidad de la deidad que ha causado la enfermedad, y establecer el momento y la forma en que ésta se manifestó. Por medio de una serie de preguntas, indaga respecto de las características del numen: su origen, paternidad, plantas, árboles y pájaros, y colores direccionales asociados. Esta información es la clave, confi-

²⁵ Véase la importancia de la numerología en Gubler, 1997: 23-57). Si bien otros números tenían gran significado en la cosmovisión maya, por ejemplo, el cinco, nueve y en menor grado el siete, considero que el número cuatro, como principio ordenador, fue el de mayor importancia.

²⁶ Otras veces dice que tres.

²⁷ La importancia de este número se hace aún más evidente en el Texto XLII.

riéndole poder para enfrentar y medirse con el espíritu-viento, a la vez origen de la enfermedad y enfermedad personificada, a la que tiene que dominar y vencer para poder curar a su paciente.

El conjuro para un frenesí llamado *ah oc tanca*s, o frenesí errante (*Ibid.*: texto III, 276-279),²⁸ trata de un mal que, aunque de carácter “sobrenatural”, presenta síntomas físicos muy reales: “comienza con vómitos, además [el enfermo] tiene el estómago revuelto y fiebre [...] y se manifiesta también con entumecimiento” (*Ibid.*: versos 2-7, 276). Es decir, hay evidencia no sólo de un estado de desequilibrio psíquico sino también de un malestar físico muy real.²⁹

Para establecer cómo y cuándo se manifestó la enfermedad y quién la causó, el terapeuta entra al tiempo-espacio sagrado para establecer la procedencia del frenesí. “Dícese que Can ahau caña en la lujuria cuando surgió la esencia del coito, la esencia de la lujuria. Vino de la quinta capa del cielo. También se dice que vino de la constelación *tzab*, “las pléyades”, también se dice que salió de las nubes” (*Ibid.*: versos 10-17, 276-277).³⁰ Más adelante el terapeuta ofrece otros detalles: que el numen hablará desde el centro del cielo, de color blanco, posiblemente indicando una asociación con el norte, y menciona sus símbolos: el pájaro *oo* rojo y su árbol, ninguno de los cuales se identifica, pero ambos hacen referencia a los puntos cardinales que se establece claramente a través de todo el *Ritual*. Sigue el texto con la descripción de otros símbolos, su genealogía (las diosas-madres) y una descripción de los síntomas.

La identidad de sus tres progenitoras son *Ix kak tan chel* (La del fuego en el horizonte), *Ix kak te caan* (La del fuego en el cielo) e *Ix kak te munyal* (La del fuego en las nubes) (*Ibid.*: texto III, f. 17, 36-40, 277). También hay otras dos deidades involucradas: *Kin Chac Ahau*, (El gran rey sol) e *Ix Bolon Can* (La nueve culebra), cuyo papel no se aclara (versos 45-47; 72-76, 278) pero que sufren accesos de vómito. Estos síntomas, más los de las diosas, “penosas deposiciones, con ardores de fuego” parecen replicar los del paciente, al igual que la náusea o ganas de vomitar de los primeros. El texto del folio 17 se repite casi *verbatim* en el folio 18, siendo esta repetición una característica universal de los conjuros, de lo cual se encuentran numerosos ejemplos a través del *Ritual*.

Finalmente, *Ix Chan Chan Kin* (El diminuto sol) y *Chan Chan Munyal* (La diminuta nube) se apoderan del viento, viniendo éste a caer por los cuatro caminos, los cuatro descansaderos, junto a las deidades *Ix ko can be* (La de la mirada por los cuatro caminos), *Ix ko can lub* (La de la mirada por los cuatro descansa-

²⁸ El texto se interrumpe aquí para dar lugar al texto IV, pero después vuelve sobre sí en las pp. 281-284.

²⁹ En el texto encontramos aquí hay una intrusión cristiana con la invocación de Dios Padre.

³⁰ Paralelamente caracteriza el padecimiento del paciente, ya que la plumeria o *nichte* está asociada con el erotismo y la lujuria. *El Calepino de Motul* (Ramón Arzápalo *et al.*, *op. cit.*, 560) no identifica la planta salvo para decir que es una rosa o flor, pero sí hace resaltar su carácter erótico: “deshonestidad, vicio de carne, y travesuras de mujeres” (folio 328r).

deros). Las últimas, junto con Ah Oc Tancas, reciben el conjuro que va dirigido a Ikal ch'ab (viento lascivo), Ikal xol (viento putañero) e Ikal ual (viento retazón), a quienes se manda de vuelta a su punto de origen. El conjuro habría de caer detrás del cielo, junto a Bolon Ch'och' (la excelsa comerciante) y después en el oriente, sur y poniente, cada punto con su deidad asociada.

Todo esto es de primera importancia porque una vez que el curador ha logrado descubrir el secreto del origen de la enfermedad, este conocimiento se convierte en su arma para poder vencerla. Es arma tanto simbólica como pragmática. En la primera instancia se lleva a cabo por medio de luchas o enfrentamientos que el terapeuta libra con el espíritu-viento bien a nivel terrenal, celestial o del inframundo, y en otro nivel se trata de la curación del cuerpo de manera directa.

Este texto nos da un atisbo de la interacción del terapeuta con el espíritu-viento, su combatiente, informándonos que en ese momento el curador yacía frente al frenesí. Esto indicaría que estaba en pleno proceso de atender a su paciente. También refiere que el espíritu-viento exclama y responde, aceptando las invocaciones, lo que refleja una posible interacción con el terapeuta. Existe la posibilidad de que haya actuado más de un terapeuta, quizás en calidad de ayudante (como todavía se estila hoy día) o que el paciente haya estado involucrado en alguna parte de la elocución, como es el caso en algunos rituales contemporáneos cuando éstos acompañan al terapeuta al recitar el Padre Nuestro, Ave María u otro texto litúrgico.

¿Cuáles eran las palabras que debía pronunciar el curador? Se dice que en este preciso momento sencillamente el nombre del frenesí, y habiéndolo dicho, el viento había de responder desde el centro del cielo (*Ibid.*: f. 17, v. 24-26, 277).

El poder del terapeuta se incrementa a medida que interroga a la deidad/deidades de manera irreverente. Lo hace en forma apremiante, a veces compeliendo, insultando, y en todo momento dando prueba del conocimiento que tiene sobre el ente maligno que ha causado el mal. Con esta información vital se siente lo suficientemente poderoso para declarar:

Por ello,
yo seré quien deshaga tu encantamiento
frenesí;
así habrá de decirse
y tendrá efecto
el conjuro
(*Ibid.*: f. 18, versos 77-82, 278)

Uno de los textos más sencillos, y también más cortos, del *Ritual* es el conjuro para el Nichte tancas (*Ibid.*: texto VI, 288-290). En éste, lo pragmático sobrepasa lo simbólico, lo natural lo sobrenatural. El terapeuta describe los síntomas de esta especie de "locura" causada por un viento maligno: fiebre que causa incoherencia en el habla, y un irresistible impulso para correr. Deja sentado que el día ade-

cuado para curar este acceso es Hunuc Can Ahau, ejemplificando la importancia calendárica y simbólica de esta fecha.

Por los elementos que se refieren a continuación: la creación de lo femenino y lo masculino, el miembro respectivo, la sustancia blanca y roja, y la descripción del coito, aquí se trata de la manifestación del trance erótico, que es el *nictetancas*. Como ya se ha apuntado, la plumeria o flor de mayo tiene una fuerte asociación con el erotismo, la lascivia, etcétera. Era necesario que el terapeuta estableciera esta identificación, séase el origen del mal, del linaje o de la descendencia de los espíritus malignos que han causado la enfermedad, los pájaros, árboles, plantas y sus colores asociados, etcétera, porque el poder del terapeuta depende de esta información.

Seguidamente el texto se centra en el aspecto práctico de la curación: cómo el paciente ha de mirar el cielo, girar trece veces, y recibir en ayunas el remedio hecho de *chichibe*³¹ rojo, y tabaco blanco y *bacal che*³² rojo y blanco, elementos que el terapeuta informa ha remojado para que el paciente lo "tome gustosamente" (*Ibid.*: texto VI, f. 31, verso 46, 289). Aquí hay un paralelo entre los colores de las plantas y aquellos que tuvieron un papel en la creación del elemento femenino y masculino, la sangre y el semen; es decir son colores simbólicos relacionados. Después, para la preparación del remedio es necesario que el *nictetanco* blanco y negro y la cochinilla amarilla aporten su esencia.

Ahora el terapeuta reta al viento maligno:
 ¡Atención!
 Yo seré quien deshaga vuestro conjuro
Yum ac uinic ik, Señor-Viento-Enano,
Nictetanco, Frenesí Erótico.
 Ambos nombres habrán de mencionarse
 para curar a la persona.
 (*Ibid.*: texto VI, f. 32, versos 59-64, 290)

El texto indica que para curar al paciente se deben pronunciar ambos nombres (versos 63-64) y que para deshacer el conjuro habrá de decirse dos veces para que la curación sea efectiva: "Esto se dirá para curarlo, dos veces habrá de decirse (versos 68-69). La curación termina cuando el terapeuta sangra la lengua del paciente con una espina de henequén, y le lanza chorros de agua en la espalda.

Entonces se le comienza
 a sangrar la lengua
 con una espina de henequén.
 En cuanto al centro de la espalda
 habrá de lanzársele

³¹ *Sida acuta* Burm. F. (Mendieta y Del Amo, *op. cit.*: 308).

³² *Bourreria pulchra* Millsp. (*op. cit.*: 56).

agua, hasta dejarlo chorreando.

Amen.

(*Ibid.*: versos 70-76)

Como lo reflejan los textos del *Ritual* que se han examinado, se trata del aspecto puramente maligno de los vientos como agentes de enfermedad, particularmente de los frenesíes o accesos cuya peculiaridad es una especie de locura temporal o enajenamiento de sentido, además de síntomas físicos evidentes como malestar, fiebre, incoherencia, etc.



FIGURA 3. Consultando el *sastún*

EL PAPEL DE LOS VIENTOS ENTRE LOS MAYAS PENINSULARES ACTUALES³³

Hoy en día, los vientos mantienen un papel importante en las creencias de los mayas peninsulares, tanto en la terapia como en los ritos agrícolas que se siguen llevando a cabo. Generalmente se identifican con vientos reales y por lo tanto

³³ El siguiente apartado está basado en información recogida en distintas visitas a campo, a lo largo de 25 años en varios pueblos de Yucatán, comenzando por Ticul, Oxkutzcab, Pustunich y Maní, y el cual posteriormente extendí a varios otros puntos de la península. Durante este tiempo visité y entrevisté a un buen número de curanderos/as y *h'meno'ob* a la vez que asistí a numerosas curaciones y ceremonias agrícolas. Previos estudios etnohistóricos enriquecieron mi trabajo etnológico, ya que otra faceta de mi trabajo consistía en investigar la persistencia de prácticas curativas herbolarias en la medicina tradicional contemporánea con la información contenida en fuentes coloniales como el *Libro de Chilam Balam de Na*, el *Libro de medicinas muy seguro...*, el *Quaderno de medicinas* de Cristóbal de Heredia y otros. Combinar unos con otros me ha posibilitado crear un cuadro más completo de creencias y prácticas que aún persisten en Yucatán.

los hay buenos y malos; unos traen salud, otros, enfermedad. Como agentes benéficos pueden ser poderosos aliados del campesino, empujando las nubes cargadas de lluvia, tan vital para el campo, a la vez que pueden manifestarse como temibles fuerzas nocivas. Este carácter ambivalente o dual los hace impredecibles y por lo tanto hay que tomar medidas para protegerse contra ellos.

Como apuntan Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas (*Chan Kom*, 1962: 164), la frase "*vientos maléficos*" es la que se utiliza en el discurso español para significar lo que probablemente sea la causa más frecuente de enfermedad, pudiendo en algunos casos operar sola o en conjunto con otras causas. En maya su equivalente es *ojo ik* (también escrito *oxo ik'*), pero igualmente puede referir a un viento específico del mismo nombre.

Redfield y Villa Rojas dan varios ejemplos de creencias al respecto que recogieron en Chan Kom aproximadamente en 1930. Antiguamente, si batía un viento antes de llegar la lluvia, los padres hacían entrar a los niños en la casa. Igualmente, si el cielo se mostraba de color amarillo u oscuro como suele acontecer al atardecer, y batía un viento, se temía que éste, llamado *kan lacay*, afectara a los niños, causando resfriados y fiebre. Los antiguos también aconsejaban no construir una casa entre dos quebradas o *ka'lap*, porque los vientos malignos suelen pasar por estos lugares y enseñaban que era malo mirar por un resquicio o hueco en la pared, o barrer debajo de la hamaca donde había alguien acostado.

Se consideraban un peligro especial los vientos que soplan del agua. En la península éstos pueden provenir del mar, de los cenotes, de las cuevas y de la lluvia; y si soplan de estos puntos se considera que son vientos malignos. De acuerdo con estos autores (*op. cit.*, 164), en Chan Kom existía la creencia que el agua causa el viento y que los vientos sólo salen del agua. Por ello se considera tan peligrosos los cenotes y las cuevas, los vientos que soplan del norte y del oeste, como también el viento remolino (*x-moson ik'*).

Los investigadores (*op. cit.*, 166) citan la información que les proporcionaron dos *h-meno'ob* del pueblo de Chan Kom respecto a varios vientos malignos y las enfermedades que causan. De acuerdo con el primero, el *ojo ik* (viento maligno), el *coc ik* (viento-asma) y el *coc-tancaz ik* (viento acceso de asma) causan fiebre y diarrea verde. El *loopob-coc ik* (viento-asma que hace retorcerse) da dolor en el costado; el *hul-ne-coc ik* (viento-asma de fuertes punzadas) se manifiestan con dolorosas punzadas; el *nak-tan-coc-ik* (viento que se pega al pecho) produce pulmonía; el *buyul-tun ik* (viento vértigo) causa debilidad y vértigo, y el *kan-pepen-coc-ik* (viento asma-mariposa amarilla) causa malaria. Otros vientos nombrados por el segundo *h-men* son: el *zuhuy ik* (viento-nuevo) que causa debilidad cardiaca y escalofríos; el *balam-tun-hol-ik* (viento-entrada de jaguar) da dolor de cabeza; el *uayak-tun-ik* (viento piedra-de sueño) produce delirio; el *mamuk-ik* (viento-debilidad) produce debilidad en general, etcétera.³⁴

³⁴ En este apartado he respetado la ortografía del autor.

Hoy en día muchas de estas creencias persisten, aunque no siempre se asocian con las mismas enfermedades, ni se emplean precisamente los mismos términos. En vez del *kan lacay* se nombra a la nube amarilla (*kan munyal*) como vector de enfermedad, aunque también se le asocia con fiebre y resfrío. Se sigue considerando malos a los vientos *zuhuy ik'*, *balam ik'*, y *x-moson ik'*; también al *chi'kin ik'* que sopla del oeste. Todos causan resfríos, catarro, fiebre, y si el *x-moson ik'* o pequeño remolino bate a alguien, éste puede “cargar aire” y enfermarse o perderse. Estas creencias se mantienen vigentes, aunque ya mayormente entre las personas de más edad, que son los más tradicionales. Véase también el *Diccionario etnolingüístico* de Cristina Álvarez donde la mayoría de los vientos que se mencionan tienen que ver con estados de pismo o perlesía.

La malevolencia de estos vientos estriba en que son demasiado fuertes, o poderosos, por lo tanto peligrosos para el hombre. “Andan”, porque a fin de cuentas son vientos y soplan; es decir, pueden estar en cualquier parte, por ejemplo, en el monte, donde con frecuencia atrapan al incauto que está en camino. También puede suceder que alguien no respete el tabú referente a las cuevas o grutas y, pasando demasiado cerca o aun entrando en ellas sin el debido “permiso”, allí caiga víctima de algún mal, peligro que en particular acecha a mujeres y niños. O si el caminante pasa por donde ha pasado un remolino, puede “cargar” un viento. En ese caso se dice que la persona puede perder el sentido, nublarse su vista y no encontrar el camino de regreso, una especie de enajenamiento que quizás pudiéramos comparar con ciertos accesos del *Ritual*. Cuentan que durante el tiempo que la persona anda perdida, los *alux'oob*³⁵ le traen un *lec* (jícara) de sopa para que se recupere y pueda encontrar su camino de regreso.

Los vientos maléficos de por sí están estrechamente relacionados con los vientos naturales o “reales”, realizándose su asociación con lo malo o maligno. Cada cual tiene sus atributos específicos, distinguiéndose uno de otro de varias maneras: por su forma o tamaño, su edad, la hora en que bate o sencillamente por su nombre. Por ejemplo, se dice que el *x-moson ik'* toma la forma de un remolino, el *zuhuy ik'* es “como un polvito”,³⁶ y el *x-tupal ik'* es el más pequeño, aunque curiosamente el más poderoso.

También tiene que ver la hora en que pasan: por ejemplo, don Beto dice que los de las 9:00 y 10:00 de la mañana son buenos, mientras que los de las 3:00 y 6:00 de la tarde y los de la medianoche son malos y traen enfermedad. El diagnóstico de que el malestar se debe a los efectos de los vientos se manifiesta por los síntomas: vómitos, dolor de cabeza, debilidad de cuerpo, hinchazón de los pies. El viento también pueden tener una asociación específica, por ejemplo, con el terreno, *kanan lu'um ik'*, y muy en particular con los puntos cardinales.

³⁵ El *Diccionario maya Cordemex* (15) lo define como “geniecillo del bosque” o “enano legendario” (mitológico).

³⁶ Comunicación personal de don Felipe.



FIGURA 4. Santigua (foto de Ruth Gubler)

Por otra parte, precisamente porque son sobrenaturales o mágicos y tienen gran poder, estos aires, vientos o remolinos, juegan un papel muy especial (y en este caso no maligno) en la vida del futuro curador o *h-men*, como presagio de que ha sido “llamado” para este oficio. Varios de mis informantes me han dicho que antes de asumir sus deberes como *h-meno’ob*, fueron llevados por los vientos.³⁷ Mientras andaban perdidos en el monte, seres venerables (“los antiguos”), casi siempre con barba blanca, los iniciaron en su trabajo, mostrándoles las plantas curativas y proporcionándoles los conocimientos necesarios para llegar a ejercer su oficio como curador.

De vuelta en su casa la víctima que ha cargado el viento, presenta síntomas como malestar de cuerpo, fiebre, insomnio, dolor de cabeza, etc. Para curarse tiene que consultar a un *h-men*. Al igual que en el *Ritual*, el paciente depende del terapeuta para su curación.

Antes que nada, éste tiene que establecer la naturaleza del mal, para lo cual generalmente consulta su *sastún*, una piedra traslúcida, o algún pequeño objeto arqueológico. Otros utilizan una vela, o queman un pedazo de copal, cuyo chis-

³⁷ Hay otros indicios de ese “llamado”: los sueños o una enfermedad prolongada e incurable que, de acuerdo con el *h-men* que en estos casos hay que consultar, es señal de que el paciente debe asumir sus deberes curativos para poder sanar; o el futuro *h-men* da alguna señal cuando aún está en el vientre de su madre; o tiene una experiencia onírica en que es llevado por los vientos e iniciado en su oficio, etc.

porroteo les dirá lo que necesitan saber, o utilizan el trance para hablar con varios entes sobrenaturales, entre ellos sus espíritus-protectores. Cualquiera de éstos informa al curandero respecto de la naturaleza del mal.

Si el caso es sencillo, bastará con una limpia o santigua, durante la cual el curandero contemporáneo invoca a diversas entes sobrenaturales, incluyendo a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, la Virgen y numerosos santos católicos, o a deidades de origen prehispánico, o a sus espíritus-protectores. Reza y pide su ayuda para la curación de su paciente, a la vez que barre el cuerpo de éste con gajitos de *sip-che*,³⁸ ruda, albahaca, etc. Puede ser un rezo tan sencillo como el siguiente:

<i>In Yum, Padre mío</i>	Mi Dios, padre mío,
<i>Kin k'at oltik</i>	te pido
<i>Ku chikbes oltik</i>	enseñes a
<i>Ti' le xkéban</i>	esta pecadora
<i>Ba'ax ku muk'ahrik</i>	lo que está sufriendo
<i>Le a palila' xRosa Elena</i>	ésta tu hija Rosa Elena
<i>Chikbes oltik martes</i>	enséñalo en martes
<i>Chikbes oltik viernes</i>	enséñalo en viernes.

<i>In Yum, Padre mío</i>	Mi Dios, padre mío
<i>Kin k'at oltik</i>	Se lo pido a la
<i>Ti' xkichpam kolelil</i>	Virgen Santísima
<i>Suhuy Santa María</i>	Santa María.

<i>Kin k'at oltik</i>	Se lo pido
<i>Ti' señor San Juan de la Mata</i>	al señor San Juan de la Mata,
<i>Ti' San Juan de la Cruz</i>	a San Juan de la Cruz,
<i>Ti' San Juan Pablo</i>	a San Juan Pablo,
<i>Ti' San Juan Bautista</i>	a San Juan Bautista,
<i>Ti' San Juan de Dios</i>	a San Juan de Dios.

<i>Kin k'at oltik</i>	Se lo pido
<i>Ti' Gran Poder de Dios</i>	al Gran Poder de Dios
<i>Ku chikbes oltik</i>	para que enseñe
<i>Ti' le xkébana'</i>	a esta pecadora
<i>Tulakal le ba'ax</i>	todo lo que (ella)
<i>Ku muk'ahrika'</i>	está sufriendo.

<i>Kin k'at oltik</i>	Se lo pido
<i>Ti' le xki'ichpam kolelil</i>	a la Santísima Virgen,
<i>xMama xunan</i>	madre patrona,
<i>ku chikbes oltik</i>	que muestre

³⁸ *Bunchosia glandulosa Cav.* (Mendieta y Del Amo, *op. cit.*: 63); también *Malpighia glabra L.* (*Ibid.*: 206).

wa xbaxal olalo'ob
tumen k'eban
wa ti bakal olaltik ol

si lo que ella hace es juego
 (está fingiendo),
 porque es pecado,
 o si lo que hago es juego.

Kin k'at oltik
Ti' le xki'ichpam kolelil
Hol
Tak ti' tu hol Gloria
Lik'ik tu tilis trono
u sashuntik yok'ol kah

Se lo pido
 a la Virgen santísima
 de la entrada,
 de la entrada de la Gloria,³⁹
 que se levante junto al trono
 para alumbrar la tierra.

Kin k'at oltik
Ku chikbes olte
Le ba'ax ku muk'ahrik xRosa Elena
Ti' martes
Ti' viernes⁴⁰

Le pido
 que enseñe
 lo que sufre Rosa Elena
 en martes
 en viernes.⁴¹

En otro ejemplo, esta vez de un curandero de Cantamayec, la invocación puede tomar una forma verdaderamente poética.

Dios *Mejembil*,
 Dios *Nukuchbil*,
 Dios Espíritu Santo.

Dios Hijo,
 Dios Padre,
 Dios Espíritu Santo.

U t'aankech
t'aanen ti'
jun p'el nuxi' t'aan
tulaakal santificar⁴²
kaja'an ti' lu'um
wa tin k'iin⁴³
wa tin lu'um.
Way kin t'aanke'ex
way ti' lu'um
kexi Santo Espiritu
ki'ichkelem jajal jun.
Way uchik t'aankech
yéete u yuum taalo'ob
visitarko'on hermanoso'ob

Se te implora (ruega, invoca),
 palabras,
 palabras magnánimas
 para santificar
 a los habitantes de esta tierra,
 en el sol (cielo)
 como en la tierra.
 Aquí te imploro (ruego, invoco)
 en esta tierra
 al Santo Espíritu
 del hermoso único Dios.
 Aquí te imploro (ruego, invoco)
 porque han venido
 a visitarnos hermanos

³⁹ De acuerdo con la curandera, doña Fide, es "que se sale de su gloria".

⁴⁰ Este rezo se repite tres veces, junto con tres Padre Nuestro para la bendición (comunicación personal de doña Fide, 1982).

⁴¹ Transcripción y traducción al español por María Mercedes Cruz Bohórquez.

⁴² "Kantificar", debe ser santificar.

⁴³ *K'iin*, literalmente sol o día, aquí tiene el significado de cielo, en oposición a *lu'um*, tierra.

ti' santo lu'umil
way ti' Cantamayec,
in Yuumilen.
Way ti' u sáasil a wích
tu ka'anlé,
ti' ki'ichpam ko'ole Maria,
úuchik u ki' taal utia'al a juntarko'on
way cruz ik'o'
x cristian ik'o'

wal'ex kan'ep'en ik'o';
x moson ik'o'
x kan'ep'en ik'o'ba'⁴⁴
leti' kin t'aanko'ob xan
utia'al u lu'sko'ob
way ku xul u jéets'kunta'aba'ex,
in Yuumilen.
In ki t'aanke'ex
way tu táanil bey ti' in sujuy mesa
way tu táanile nojoch máama
way táasa'an,
Ujum!
Leti' ki t'aanke'ex
way tu táanil u j'éepik
utia'al u j'épel áak'ab
utia'al u j'épel k'íin
utia'al u máano x'ímbal
ilik
le k'alab k'o'op'o'obo'
il, utia'al u yilik
tu'ux kun
u ch'ooch'ot ik'o'
x k'il ik'o'
x al ik'o'
kan'ep'el ik'o'⁴⁶
kanju'le te ik'o'bo'
chi'ba o' ik'o'
x siina'an ik'o'
x kanju'le te ik'o'
x k'ina'an puxsi'ik'al ik'o'
ti' x k'ina'an mal de ik'
leti' kin t'aanke'ex

en la santa tierra
 de aquí de Cantamayec,
 mi Señor.
 Aquí en la luminosidad de tu rostro
 en las alturas,
 de la hermosa virgen María,
 que reuna aquí
 a los vientos de los cuatro lados:
 los vientos cristianos

los vientos, uno detrás de otro;
 remolinos,
 vientos variados,
 a quienes llamo
 para que quiten
 y terminen de aplacarse,⁴⁵
 mi Señor.
 Te llamo amorosamente
 aquí delante de mi sagrada mesa,
 aquí delante de la señora mayor
 que han traído de visita.
 Sí.

Les invoco
 para abrir,
 para abrir la noche,
 para abrir el día
 para caminar
 y ver
 las rejolladas,
 para ver
 donde
 se retuercen los vientos,
 los vientos calientes,
 los vientos unos tras de otros,
 los contravientos,⁴⁷
 _____ vientos
 vientos de dolor
 vientos vastos

_____ vientos
 vientos de dolor del corazón,
 vientos de mal aire
 a ellos llamo

⁴⁴ *Kan'ep'en ik'*, viento variado, revuelto, sin rumbo fijo.

⁴⁵ Terminen de aplacarse los vientos de la persona que consulta; viento contra viento.

⁴⁶ *Iko'ob*, literalmente vientos con cría; también puede ser: viento tras viento; unos tras otros.

⁴⁷ Los contravientos sirven para curar. Se invocan para que el viento "bueno" saque al "malo".

way,
in Yuum.

Táan píusik in sujuy r'aan
yéetel santo pixan,
ki'ichkelem jajal Dios,
jajal k'u'
Leti'e',
óox tíul u chichano'
yéete u nojochó'
u ximbató'on ich waye'
utiá'al u loj kaajil,
Ki'ichkelem
u je' ki'ilich wiinkil
way tun a ts'amilo'
u sáastal yok'o kaabe.
tu máani u k'iin
tu máani u áak'ab xané',
in Yuumen.

Ken a máanen
[tartamudea don Canuto.
a dar ti cuenta]
tó'one'
t'aanko'ob xan waye'
Jum.

Tiá'al k'áat tech
jun p'e' nojoch poder,
ka tsikbanako'on
utiá'al u píustik
u santo k'oja'anil
u cargartik le máako'

En el nombre de Jesús de Nazaret,
amén.

aquí,
mi Señor.

Estoy soplando mi sagrada palabra
a tu santa alma,
hermoso verdadero Dios,
verdadero Dios.
(Compuesto) de
tres pequeños
y sus mayores
(encargados) aquí
para bendecir pueblos,
Hermoso Dios.
Tu sagrado cuerpo
fue enviado aquí
en la tierra para iluminar
el día
y la noche también,
mi Señor.

Date
cuenta
que nosotros
te invocamos (pedimos) aquí.
Sí.

Te pedimos
un gran poder,
para conversar
y limpiar con aire (vientos)
la santa enfermedad
que carga esa persona.

En el nombre de Jesús de Nazaret,
Amén.⁴⁸

En todas las ceremonias curativas, sólo después de haber expulsado los malos aires, "limpiado"⁴⁹ o santificado el cuerpo del paciente, se procede a la curación en el plano físico. El curandero tiene a su alcance una nutrida farmacopea de plantas medicinales; receta jarabes, infusiones, baños, lavativas, etcétera. y a veces emplea la sangría o *tok*⁵⁰ para eliminar la "mala sangre". También en el *Ritual* ve-

⁴⁸ Transcripción, traducción al español y notas aclaratorias de Ana Patricia Martínez Huchim.

⁴⁹ En sentido simbólico.

⁵⁰ Como sustantivo significa "pedernal"; como verbo "sangrar" (Arzápalo, ed., *Calepino de Motul*, ff. 425v, 724).

mos cómo el terapeuta se vale de varias plantas medicinales, o recomienda punzar la comisura de los labios del paciente o echarle un jarro de agua en la espalda (véase por ejemplo los textos XLVI-LXVIII).

En casos más serios o difíciles es necesario un ritual más complejo. Si se trata de alguien que ha “cargado” un viento, o éste le ha “pisado su sombra”, requiere una ceremonia llamada *wach'ik'*.⁵¹ Lo que nos interesa de esta ceremonia es el papel que juega el viento que, como vector de posesión tiene a la víctima bajo su dominio. La tarea del terapeuta es deshacer este control maligno y liberar a su paciente.

Si en efecto hay ciertos aspectos en que este ritual se asemeja a la santigua —por ejemplo, las barridas el cuerpo, los rezos, etc.— la característica distintiva del *wach'ik'* es la de amarrar u desamarrar al paciente con pabilo, primero en contrasentido y después en el sentido de las manecillas del reloj. Al final, habiendo “desamarrado” y desligado al paciente del viento que tomó posesión de él, éste queda libre.

En esta ceremonia, como en las demás, se hace notable la influencia cristiana, a pesar de que en este caso se trata de un mal culturalmente definido como maya. Por ejemplo, en un *wach'ik'* presenciado, don Felipe comenzó por invocar a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y sólo después pasó a saludar a los *yumtzilo'ob* (los dioses del monte), y a otras deidades prehispánicas, y muy en particular a los vientos, de los que aquí tratamos.



Figura 5. *Wach'ik'* (foto de Ruth Gubler)

⁵¹ Todos los términos asociados con *wach'* tienen que ver con “desatar, desamarrar, desligar, soltar las ataduras o ligamentos que unen una cosa con otra” (*Diccionario maya Cordemex*, 905). En el caso del *wach'ik'* se trata de deshacer la atadura que une al paciente con el aire que se ha apoderado de él.

Después de este saludo, el *h-men* expresó su arrepentimiento por culpas cometidas y su pesar por haber ofendido a Dios, tal como se hace en la liturgia católica, prometiendo enmendarse, confesarse, y pidiendo la bondad misericordiosa “para nunca más pecar, perseverando ante vuestro santo amor y servicio hasta el fin de mi vida”. Preguntó al paciente si era creyente y si se arrepentía de sus pecados y estaba dispuesto a enmendarse, pasando después a exponer ante Dios su petición:

Buenos días *yum ki'neex kin i'anik bakan* dios padre dios hijo dios espíritu santo
 Buenos días señores del día llamo entonces a Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo...

le ikil bakan in xolanpixtik ikil in k'atik le bendición *le ikil in k'atik* le salvación *le*
 por lo que entonces estoy arrodillado para pedir la bendición, para pedir la salvación
ikil in pa'ik'tik kin wach'ik ti

para destruir este mal viento, lo desamarro

kin choch'ik ti'kin mistik ti' bakan tu cuerpo hermanito [nombre del paciente]

se lo deshago, se lo barro entonces del cuerpo del hermanito...⁵²

Arrodillado, invocó a los dioses de los vientos, a la Santísima Virgen Santa María,⁵³ al santísimo sacramento y a numerosos santos católicos: san Bernardino, san Bernardo, san Vicente Caballero, san Martín Caballero, san Eustaquio Buenaventura, san Lorenzo, san José de la Montaña. Aclaró que el paciente sufría porque un viento del camino había golpeado su sombra y pidió que [después de esta ceremonia] pudiera caminar “al amparo de un santo lugar en donde camine bien, en donde pueda estar libre”. Invocó a los Señores de los vientos, al Gran Poder de Dios, al Justo Juez, a san Ignacio, a los vientos fuertes (*nukuch ik'oob*) y a los pequeños vientos (*mejen ik'oobe*), a la Cabeza Coronada, a san Miguel Arcángel, y a muchos más.

Llamó uno por uno a los dioses del viento de los cuatro puntos del cielo, al viento tornado, a los vientos nuevos, a los vientos del cerro, a los vientos guardianes de los caminos, a los guardianes de los montes, a los guardianes de los corrales, “porque le pisaron su sombra a este hermanito, mi Dios”. Instó a los vientos a abandonar el cuerpo del paciente: “[...] *ko'oné'ex tun desocuparté'ex* le cuerpo, *kó oné'ex tun desocuparté'ex* le cuerpo, *tumen bakan ka* le cuerpo *ka ocuparté'exa'u ti'al dios padre dios hijo dios espíritu santo*. “Vamos entonces, desocupen el cuerpo, vamos entonces, desocupen el cuerpo porque este cuerpo que ocuparon es de Dios Padre [...]”.⁵⁴

A través de toda la ceremonia, una y otra vez pidió la bendición, la salvación del paciente “Me arrodillo ante los cuatro puntos del cielo, por lo que llamo para una santa curación, padre mío, regala la santa bendición, mi dios, lo estoy pidiendo

⁵² Transcripción y traducción al español de María Mercedes Cruz Bohórquez.

⁵³ También se invoca a otras “vírgenes”, por ejemplo, a la Santísima Virgen del pueblo de Mimita, de Asunción, y de Teya.

⁵⁴ Transcripción y traducción al español por María Mercedes Cruz Bohórquez.

do en el nombre del hermanito [nombre del paciente], despierta, vive, hermano mío [...]”. Estando como a la mitad de la ceremonia, colocó en la mano derecha del paciente unas pequeñas cruces indicándole que eran para quitar el viento fuerte que cargó y al mismo tiempo dijo:

in kil in pa'ik'tik kin ch'och'ik ti'kin

por eso destruyo, deshago,

mistik ti'kin pulik ti'kin t'anik bakan u ti'al bakan in pa'ik'tik bakan le

barro, tiro y llamo para destruir⁵⁵ [el viento]

cuerpo *kin ch'och'ik ti'bakan le* cuerpo *kin mistik ti'tu k'aba* dios padre,

de este cuerpo, lo destruyo del cuerpo, lo barro en el nombre de Dios Padre

Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, en el nombre del Padre, del Hijo del Espíritu Santo

Dios por todos los siglos de los siglos amen...”.⁵⁶

Después el *h-men* preguntó al paciente si creía en Dios, en el Espíritu Santo, en la Santísima Trinidad, si renunciaba a todos los pecados cometidos y, habiendo recibido una respuesta afirmativa, volvió a invocar a otros santos y santas, pidiendo otra vez la curación del paciente y la eliminación de los vientos que ocuparon su cuerpo. Finalmente le entregó a la madre del paciente, quien lo acompañó, una bolsita con agua bendita, instruyéndola: “esta agua bendita se lo vas a poner en su pulmón. No va a pasar pronto así [el mal] porque cuando se lo pongas así en su pulmón, con esto, hermanita, se alivia”. Le advirtió que debía observar el estado de salud del paciente y cómo respondía a la curación que le hizo, añadiendo que “aunque sea una veladora chica pónsela sobre la mesita del santo porque es muy necesario, hermanita, entonces esto y la curación de este jovencito te va a costar setenta y nueve pesos, mamita [...]”.⁵⁷

Aquí vemos que, aunque el tono no deja de ser respetuoso, es perentorio, por lo que en ese sentido más se asemeja a un conjuro que a un rezo propiamente dicho. Sin embargo, nunca llega al grado de imprecisar, apremiar y ofender como ocurre en los textos del *Ritual*; esto queda reservado a los casos de exorcismo, como lo ejemplificarán los siguientes textos.

Se recurre a los conjuros en casos de mala suerte, o “salación”, en los negocios o en asuntos sentimentales, o cuando se manifiestan fenómenos audio-visuales, que se atribuyen a la hechicería y que inquietan y preocupan a la persona, no dejándola vivir tranquila y en paz, o cuando todo anda mal en una casa y hay constantes peleas. Para ello se utilizan libros de índole mágico-religiosa como *El libro de los mediums*, *La corona mística*, *El libro de San Cipriano y Santa Justina*. En éstos, el tono de los conjuros es amenazador, ofensivo e insultante hacia los espíritus causantes del mal, semejante a los del *Ritual*, como lo ejemplifican los siguientes pasajes del libro de San Cipriano y Santa Justina.

⁵⁵ Aquí el sentido es que lo saca o elimina del cuerpo.

⁵⁶ Transcripción y traducción al español de María Mercedes Cruz Bohórquez.

⁵⁷ Transcripción y traducción al español de María Mercedes Cruz Bohórquez.



FIGURA 6. *Ch'a chaak* (foto de Ruth Gubler)

En una “Exjuración” para sacar los malos espíritus, el exorcista los amonesta de la siguiente manera: “Yo, criatura de Dios hecho á su semejanza y redimido con su sangre, os obligo por este precepto, demonio ó demonios, para que cesen vuestros delirios y dejéis de atormentar con vuestras furias infernales, este cuerpo que os sirve de aposento” (1984: 27-28). Vuelve a amenazarlos para que salgan y no vuelvan jamás, diciendo “Huye, huye, huye, ó de lo contrario, serás amarrado con las cadenas del Arcángel Miguel, y humillado con la oración de San Cipriano”, la que a continuación se ha de recitar.

En otro conjuro, después de absolver el cuerpo del paciente “en el nombre de San Cipriano y de parte de Dios, tres veces santo, por la potestad de los espíritus superiores Adonay, Eloim, Jehovam y Mitraton” para que sea librado de todos los hechizos, encantamientos y sortilegios, el exorcista pide que Dios “se digne disponer que [éstos] queden deshechos, destruídos, desligados y reducidos á nada”, (*Libro de San Cipriano, op. cit.*, 29), para que el cuerpo del paciente quede libre de todos los males.

Con aun más fuerza lo expresan ciertos pasajes en la *Corona mística* (s. f.), muy en particular en el capítulo V. En uno de los conjuros se amenaza a Satanás, “oye, pues, y teme”, ordenándole que desocupe el cuerpo de su víctima. Se le llama “espíritu inmundado [...] enemigo de la fe, del género humano, portador de la muerte, raptor de la vida, decantador de la justicia, raíz de los males, fomentador de los vicios, seductor de los hombres [...]” (*op. cit.*, 90). Siguen los insultos: “Espíritu maldito, padre de la obscuridad y de la inmundicia, mordaz y falaz, villano, rús-

tico, y bestia brutal” (*op. cit.*, 95). No sólo se le requiere que se vaya, “vete maldito” [...], “sal, espíritu maldito, expulsado en nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo” (*op. cit.*, 95), sino que se previene la posibilidad de su regreso: “os mando en nombre de la Santísima Trinidad [...] que no volváis a él, sino que seáis atados y privados del poder de mostraros a esta criatura [...] y que no la podáis ofender ni dañar en el cuerpo o en el alma [...]” (*op. cit.*, 98).

Al igual que en estas últimas citas, también en el *Ritual* la interacción del terapeuta con el viento-espíritu-dios es de competencia con el numen (deidad-viento), lo manipula, ofende, ultraja para establecer su dominio sobre él; habla además de destruirlo en forma física. Pero si bien aquí existe similitud, en el caso de otras ceremonias contemporáneas, como las que examinamos al principio, existe una diferencia en la interacción terapeuta-espíritu/dios. En las limpias citadas el tono es respetuoso y petitivo y, aunque puede llegar a ser apremiante como en el *wach' ik'*, la relación del terapeuta con los númenes generalmente no es antagónica, sino más bien respetuosa, y en todo caso no llega a ser insultante.

Esto también aplica a la interacción del *h-men* con los dioses del monte o *yumtzilo'ob*, con los dioses prehispánicos como los chaques y balames, y por supuesto, siendo católico, con los santos católicos. Como me explicó don Felipe, es porque primero se habla a nuestro señor, después se saluda a los *yumtzilo'ob* y después a numerosos santos. “Por eso es que hay que hablar con reverencia. Así tiene que ser: no podemos cambiar la forma, sólo en la magia negra es diferente su forma de ellos”. Indicó que éstos sí usan fórmulas de tipo ofensivo e imprecatorio, “puros insultos”, lo que nos lleva de vuelta a las fórmulas mágicas del *Ritual*.

Sin embargo, hay que tener claro que los conjuros en esta fuente pertenecen más bien al campo de la magia blanca ya que, aunque se manipula a fuerzas nocivas, el fin no es negativo, como en la magia negra. Al contrario, es positivo, ya que el terapeuta aspira a la curación del paciente.

En cuanto a la importancia de los vientos, tanto en la antigüedad como en el presente, se hace evidente que, a pesar de las pérdidas que ocurren con el pasar del tiempo y los cambios y transformaciones operados, también hay persistencia cultural y los vientos siguen jugando un papel importante en las creencias mayas, muy en particular aquellos de naturaleza maligna.

Sigue vigente la asociación de los vientos con los cuatro puntos cardinales, tal como lo hemos visto en el *Ritual* donde están acompañados de sus respectivos colores direccionales, al igual que la asociación con las nubes: “viento de nubes blancas”, “viento de nubes amarillas”, “viento de nubes negras”, “viento de grandes nubes rojas”. Hoy día queda clara la relación vientos-nubes-chaques/lluvia.

Tanto en *El ritual de los Bacabes* de la época colonial como en la oralidad de los mayas peninsulares contemporáneos, los vientos siguen teniendo sus propios nombres, aspectos, atributos, campos de acción y causalidad. En el *Ritual* se nombra repetidamente al “viento enano”, “viento tempestuoso”, “viento ligero”, “viento huracanado rojo”, “viento retozón” y otros apelativos menos positivos,

por ejemplo, "viento putañero", "viento lascivo," "viento de canciones oscuras", "viento de la flor de lujuria". Esta negatividad se ve replicada en los vientos invocados hoy en día: *ojo ik'* (viento maligno), *chapat ik'* (viento ciempiés), *chiwool ik'* (viento tarántula), *sina'an-ik'* (viento alacrán), *alux ik'* (viento duendecillo del monte), *balam ik'* (viento jaguar). Por su parte, en las ceremonias que se siguen llevando a cabo vimos páginas arriba los numerosos atributos de los vientos invocados: vientos guerreros, vientos de la tierra, vientos de los cerros, del *mul* etcétera.

En el *Ritual* el procedimiento que emplea el terapeuta para combatir la enfermedad es el de los conjuros. Si bien existe cierta semejanza con el *h-men* contemporáneo, quien comienza el rito terapéutico con una santigua acompañada de rezos e invocaciones, y la barrida del cuerpo del paciente con ciertas plantas, a la vez existe una gran diferencia en la interacción y el tono empleado. En ambos casos sólo después se procede con la curación en plano físico, con el empleo de plantas medicinales, la sangría, baños, lavativas, etcétera. Sin embargo, es importante volver sobre la diferencia en la naturaleza de la interacción entre terapeuta y deidades. Salvo en los exorcismos, en el caso de los curanderos contemporáneos, generalmente el tono es respetuoso, mientras que en el *Ritual* es altamente agresivo y ofensivo.

Todo lo antes dicho demuestra lo que hemos apuntado a través de esta exposición; es decir, que, siguiendo una antigua tradición cultural, los vientos siguen jugando un papel importante en las creencias mayas, fuerzas de la naturaleza ambivalentes que tienen poderes tanto negativos como positivos. Para tratar con ellos y controlarlos (forzándolos a abandonar el cuerpo que han ocupado y por lo tanto involucrándolos en la curación del paciente), es requisito contar con el *h-men* o ritualista sacerdotal, sólo él tiene el poder y la capacidad para ello. Así lo reflejan los textos del *Ritual de los Bacabes* como también aquellos traídos a colación por los terapeutas contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René, editor

1993 *Bocabulario de Maya Than*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

1995 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de esta provincia*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

ALVAREZ, Cristina

Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial, tomo I: Mundo físico. México. UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

ANDREWS HEATH DE ZAPATA, Dorothy

1979 *El libro del Judío o Medicina doméstica*. Mérida, Yucatán.

ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen

1989 *La medicina tradicional en México*. México, UNAM, IIA.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón, traductor y editor

1987 *El ritual de los Bacabes*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón *et al.*

1995 *Calepino de Motul*. México, UNAM, IIA.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo, editor

1980 *Diccionario maya Cordemex. Maya-español-maya*. Mérida, Yucatán, Ediciones Cordemex.

BRICKER, Victoria R. y Helga-Maria MIRAM

2002 *An Encounter of Two Worlds: The Book of Chilam Balam of Kaua*. Traducido al inglés y anotado por Victoria R. Bricker y Helga-Maria Miram. New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, Publication.

CÁRDENAS VALENCIA, Francisco de

1937 *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España (1639)*. México, Antigua Librería Robredo, J. Porrúa e Hijos.

Códice Dresde

1975 *Codex Dresdensis*. Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Códice Madrid

MS Museo de América, Madrid.

1967 *Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid)*. Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Corona mística

s. f. México, Editorial Selección.

DE LA GARZA, Mercedes *et al.* (eds.)

1983 *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, 2 tomos. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

- DENOT, Ernesto y Nora SATANOWSKY, editores
 1992 *Herbolaria de Indias* de Nicolás de Monardes. México, Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Diccionario de Autoridades*
 1984 Madrid, Real Academia Española, Editorial Gredos.
- Documento de Mena*
 MS Recetas médicas del siglo XVIII. Princeton University Library. Véase Roys 1976.
- Documento maya de Sotuta B*
 MS Recetas médicas del siglo XVIII. Princeton University Library. Véase Roys 1976.
- El libro del Judío*
 Véase Andrews Heath de Zapata 1979.
- El libro de San Cipriano y Santa Justina*
 1984 Copia de la edición impresa en Roma en la imprenta de la Sociedad de Ciencias Ocultas. México, Ediciones Roca.
- ELIADE, Mircea
 1872 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, Bollingen Series LXXVI. Princeton University Press.
- EMMART, Emily Walcott, editora
 1940 *The Badianus Manuscript: An Aztec Herbal of 1552*. Introducción, traducción y anotaciones por Emily Walcott Emmart. Baltimore, The John Hopkins Press.
- ESTEYEFFNER, Juan de
 1978 *Florilegio medicinal*. Estudio preliminar, notas, glosario e índice analítico de María del Carmen Anzures y Bolaños, 2 tomos. México, Academia Nacional de Medicina.
- FARFÁN, fray Agustín
 1592 *Tratado breve de Medicina, y de todas las Enfermedades, que á cada passo se ofrecen*. México, Con privilegio en casa de Pedro Ocharte.
 2003 Facsímile. Valladolid, Editorial Maxtor.
- FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de
 1932- *Recordación florida: Discurso historical y demostración natural material, militar, y política del reyno de Guatemala* (1690-1699). Guatemala, Biblioteca Goathemala, tomos 6-8.
- GARDEK, Allan
 1953 *Libro de los mediums*. México, Editorial Diana.
- GATES, William, ed.
 1939 *The De la Cruz-Badiano Aztec Herbal*. Baltimore, The Maya Society.
- GUBLER, Ruth
 1990 "The Nictē: as Metaphor, as Historical Fact, or Both?". *LAIL Speaks!*: 9-12. Editado por Mary H. Preuss. Culver City, CA: Labyrinthos.

GUBLER, Ruth

- 1995 "Traditional Medicine in Yucatán: What of its Future?". *The Fragmented Present*. Ruth Gubler y Ueli Hostettler, editores. Acta Mesoamericana, vol. 9, pp. 63-73. Möckmühl, Verlag Antón Saurwein.
- 1996 "The Ritual of the Bacabs: Spells and Incantations for Ritual Healing". *Beyond Indigenous Voices*, pp. 37-41. Editado por Mary H. Preuss, Lancaster, Labyrinthos.
- 1997 "The Importance of the Number Four as an Ordering Principle in the World View of the Ancient Maya", *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 13, núm. 12: 23-57.
- 2001 "La medicina tradicional en Yucatán a través de los siglos", *Yucatán a través de los siglos*, pp. 229-247. Ruth Gubler, organizadora y compiladora, Patricia Martel, editora. Memorias del simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas. Mérida, Yucatán, UADY.
- [en prensa] *An Eighteenth Century Herbal*. Transcripción y traducción al inglés de *El libro de medicinas muy seguro*. Lancaster: Labyrinthos.

GUBLER, Ruth y David BOLLES, editores

- 2000 *The Book of Chilam Balam of Na*. Facsímile, traducción y edición por R. Gubler y D. Bolles. Lancaster: Labyrinthos.

HEREDIA, Cristóbal de

- MS Cuaderno de medicinas de las yervas de la provincia. MS inédito en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán. Mérida, Yucatán.

HERNÁNDEZ, Francisco

- 1942 *Historia de las plantas de Nueva España*, 6 tomos. México, Imprenta Universitaria.

HERRERA y TORDESILLAS, Antonio de

- 1936 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano (1601-1615)*. Madrid, Academia de la Historia. Véase también Tozzer, 1978.

LANDA, Diego de

- 1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Editorial Porrúa. Véase también Tozzer, 1978.

Libellus de medicinalibus indorum herbis

- 1964 México, Instituto Mexicano del Seguro Social. Véase también Gates (1939) y Emmart (1940).

Libro de Chilam Balam de Ixil

- MS 1789 Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México. 43 fojas. Véase Roys, 1946.

Libro de Chilam Balam de Kaua

- MS 1789 Princeton University Library. Véase Bricker y Miram, 2003.

Libro de Chilam Balam de Na

- MS Princeton University. Véase *Manuscritos de Tekax y Nah*. Véase Gubler y Bolles, 2000.

*Libro de Chilam Balam de Tekax*Véase *Manuscritos de Tekax y Nah**Libro de medicinas muy seguro, para curar varias dolencias, con yerbas muy experimentadas, y provechosas, de esta Provincia de Yucatán*

MS Manuscrito inédito en el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán. Mérida, Yucatán.

1751 Véase Gubler, en prensa.

LIZANA, fray Bernardo de

1633 *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*. Véase Acuña 1995.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1993 *Textos de medicina náhuatl*. México, UNAM, IIH.1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VII: 87-117.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego

1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta provincia*. Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt. 2 tomos.

LÓPEZ DE HINOJOSA, Alonso

1578 *Summa y recopilación de Chirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa*. México, Antonio Ricardo.

MENDIETA, Rosa María y Silvia DEL AMO R.

1981 *Plantas medicinales del Estado de Yucatán*. Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, Xalapa, Veracruz. Compañía Editorial Continental.

MONARDES, Nicolás de

1565 *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*. Sevilla, Sebastián Trugillo. Véase Denot y Satanowsky 1992.

REDFIELD, Robert y Alfonso VILLA ROJAS

1962 *Chan Kom. A Maya Village*. Chicago, The University of Chicago Press.

ROYS, Ralph L., editor

1946 *The Book of Chilam Balam of Ixil*. Notes on Middle American Archaeology and Ethnology 75: 90-103. Washington: Carnegie Institution of Washington, Division of Historical Research.1965 *Ritual of the Bacabs*. Norman: University of Oklahoma Press.

RUIZ DE ALARCÓN, Br. Hernando

1987 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España (1629)", *El alma encantada*, pp. 125-223. México, Anales del Museo Nacional de México, INI/FCE.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1981 *Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por Angel María Garibay K. México, Editorial Porrúa.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, fray Pedro

1987 "Informe contra *idolorum cultores* del Obispado de Yucatán" (1639), *El alma encantada*, pp. 15-121. México, Anales del Museo Nacional de México, INI/FCE.

SARAVIA E., Albertina

1986 *Popol Wuj*. México, Editorial Porrúa.

THOMPSON, J. Eric S.

1988 *Un Comentario al Códice Dresde: Libro de jeroglíficos mayas*. Traducción de Jorge Ferreiro Santana. México, FCE.

TOZZER, Alfred M.

1978 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*. Millwood, New York, Kraus Reprint.

XIMÉNEZ, Francisco

1929 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (1721-1722)*,

1930 Guatemala, Biblioteca Goathemala, tomos 1-3.

Yerbas y hechicerías del Yucatán

MS 1647- 1648 Tulane University, New Orleans.

s. f. En preparación, Gubler: transcripción y traducción al inglés.