

**CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS DEL IPN
UNIDAD MÉRIDA**

**Departamento de Ecología Humana
Maestría en Ecología Humana**

***La Salud de la TIERRA:
el Orden Natural en el Ceremonial y las Prácticas de Sanación
de un Médico Tradicional Maya***

Tesis que presenta

Javier Hirose López

**Para optar por el grado de
Maestro en Ciencias
Con especialidad en
Ecología Humana**

**Directora de tesis:
Dra. Betty Faust Wammack**

**Asesores:
Dr. Gilberto Balam Pereira
M. en C. Arturo Argueta Villamar**

Mérida, Yucatán

Marzo del 2003

**La Salud de la TIERRA:
El Orden Natural en el Ceremonial y las Prácticas de Sanación de un
Médico Tradicional Maya**

INDICE

1. Introducción	8
2. Marco Teórico	14
2.1 El conocimiento tradicional o sistemas de saberes indígenas.....	14
2.2 La medicina maya tradicional.....	19
2.3 La medicina tradicional y la Ecología Humana.....	33
2.4 La Tierra y el orden natural en la cosmovisión indígena y la medicina tradicional.....	35
3. La región de estudio	47
4. Objetivo general	54
5. Metodología	54
6. Resultados	60
6.1. Don Pedro, <i>h'ímen</i> de Pich.....	60
6.2 Las ceremonias y su asociación con la Tierra y la salud humana.....	68
6.2 .1 La Tierra	
6.2.2 Las ceremonias	
6.2.3 Elementos ceremoniales y su significado simbólico	
7. Discusión	103

8. Conclusiones	131
9. Bibliografía	134
10. Anexos	142

"La Tierra es un espíritu ...

no se enferma...

no se acaba

nosotros nos acabamos".

Don Pedro

Resumen

Para las culturas indígenas el ser humano es parte integral del mundo natural, mientras que la observancia de las reglas que conforman el orden natural permite la permanencia de los recursos naturales y su aprovechamiento a largo plazo, manteniendo en buen estado de "salud" al medio ambiente y permitiendo en consecuencia que el ser humano también pueda mantenerse sano (Miranda Zambrano, et al., 2000; Rist, et al., 2000). El orden natural, expresado como un mundo con cuatro lados o rumbos cardinales y un punto central rector, es el que el campesino maya debe observar tanto al construir su casa como al hacer su milpa: un espacio delineado por cuatro lados, referenciados a un centro y cuidado por los "espíritus" a los que hay que dar sustento para que ellos a su vez traigan las lluvias, mientras que a la Tierra también hay que alimentarla para que el hombre pueda obtener de ella sus frutos. Es en este contexto que la presente investigación se enmarca, pretendiendo conocer cual es el papel de la Tierra como elemento material y simbólico en la relación recíproca con la naturaleza que permite mantener el orden natural y con ello la salud humana y ambiental. Para ello se han estudiado las ceremonias y algunas prácticas de sanación de un *h'men* que vive en el estado de Campeche, don Pedro Ucán Itzá. Se siguió la metodología de observación participante, con salidas continuas de corta duración durante un año, complementadas con una extensa información previa colectada por Faust (1988b, 1998a, 1998b) y registrada videograbaciones y bases de datos. Los análisis se hicieron tomando como base esta información, contrastada y enriquecida con la reportada por otros investigadores de la cultura maya actual y prehispánica.

Abstract

For the indigenous cultures man is an integral part of the natural world, while respecting the laws that rule the natural order allows the permanence and long term use of natural resources. This in turn maintains the environment in good "health, consequently allowing human beings to be in good health too (Miranda Zambrano, et al., 2000; Rist, et al., 2000). The natural order, expressed as a four-sided or four-oriented world and a central ruling point, must be followed by the mayan peasant when he builds his house or does his milpa: a space defined by four sides referred to a center and watched over by the "spirits", who have to be fed so that they bring the rains, while the Earth also has to be nourished so that man can obtain its fruits. It's in this context that this research thesis has been done, pretending to find the place the Earth has as a material as well as symbolic element, in the mutual relationship with nature that allows natural order and in consequence human and environmental health. To achieve this, the research has focused on the ceremonies and healing practices of a *h'men* who lives in Campeche, don Pedro Ucán Itzá. Following the methodology of Participant Observation, continuos and short term field trips were done over a year, added by rich previous information collected by Faust (1988b, 1998a, 1998b), registered in videos and data bases. This information was the basis for the analysis, enriched and confronted with the reports of other people who have done research on the prehispanic and present maya culture.

Agradecimientos

Deseo expresar primeramente mi agradecimiento a las dos personas que más me apoyaron e hicieron posible la realización de la presente investigación: don Pedro Ucán Itzá y la Dra. Betty Faust. A don Pedro por haberme confiado sus conocimientos y sabiduría, su buen humor y sobre todo su amistad. A la Dra. Faust por haberme compartido la confianza y el cariño que a ella le tienen don Pedro y su familia, así como por haberme apoyado en todos los sentidos: económicamente para cubrir los gastos del trabajo de campo, académicamente con bibliografía, y sobre todo con sus conocimientos y experiencia de más de quince años de trabajo en la comunidad, producto de lo cual está el extenso material (videos, fotografías, entrevistas, ejemplares de herbario) al que tuve acceso para obtener información y hacer los análisis de las ceremonias.

A la familia de don Pedro, en especial a su hija Rosa y su esposo Pedro, por haberme ofrecido de corazón su hospitalidad. A todos los pacientes de don Pedro que también depositaron en mí la confianza para estar presente durante las ceremonias y prácticas de sanación, así como a la gente de Pich que en todo momento fué amable conmigo durante mis estancias en la comunidad.

A todas las personas que en distintos momentos me orientaron, apoyaron y animaron a llevar a buen término este trabajo de tesis.

A todas estas personas, muchas gracias.

A

Liudmila

Akira

Hideki

y el (o la) que está en camino...

1. Introducción

Para los mayas antiguos el mundo fue creado con un cielo levantado sobre un espacio con cuatro lados y un centro, estableciendo un orden que debía ser respetado para mantener el universo en equilibrio. Cuando los “verdaderos” hombres fueron creados, con maíz y agua, debieron observar este orden, quedando obligados a orar y sustentar a sus creadores mediante su palabra y su trabajo. Estos principios de orden y reciprocidad constituyen los pilares sobre los que fue construida la cosmovisión maya y siguen siendo el eje de los rituales agrícolas y de sanación de los mayas actuales. Estos principios, junto con los vastos conocimientos sobre las plantas, los animales, los suelos, el clima, los astros, etc., fueron transmitidos por generaciones durante siglos, habiendo persistido a lo largo de más de medio milenio de dominación. En las comunidades mayas los principales depositarios del conocimiento tradicional son los *h'menoob*¹ y son los únicos facultados para celebrar ciertas ceremonias agrícolas de gratitud y propiciación, así como de curar las enfermedades catalogadas como sobrenaturales. Desafortunadamente en muchas comunidades mayas de la Península de Yucatán, los *h'menoob* no tienen un aprendiz que pueda convertirse en sucesor, por lo que todo este vasto conocimiento corre peligro de desaparecer. Mientras tanto los hombres y sus familias que viven en territorio maya, deben de alimentar a la Tierra que les proporciona el sustento, de otro modo corren peligro de caer en enfermedad y hasta morir. Para ello el ser humano debe estar colocado en el centro de los espacios que ocupa, su casa, su solar, su milpa y el mundo, posibilitando la apertura de vías de comunicación con los “espíritus” del campo, controladores de las lluvias pero también de las enfermedades.

La Tierra, la Madre Tierra, es un término sagrado que ha sido venerado por el hombre desde tiempos inmemoriales. Para los grupos indígenas, la Tierra, el plano habitado por el ser humano, incluye no solo el suelo y las plantas y animales

¹ Para la escritura de las palabras en lengua maya, y dada la falta de uniformidad en su escritura en los documentos consultados, en el presente documento se ha tomado como base la ortografía del Diccionario Maya de la Editorial Porrúa, impreso en su primera edición en el año de 1980.

que sobre él viven, sino que es un concepto más amplio, que abarca la vida material o natural, la que interactuando con las esferas espiritual y social, conforman el espacio en el que se desenvuelve la vida diaria del ser humano (Rist, et al., 2000). Para los grupos indígenas, como los mayas, la Tierra está viva, por lo tanto el hombre debe alimentarla, compensándole en reciprocidad lo que ha tomado para su sustento (Vogt, 1979), ya que de otro modo ella se alimentará del cuerpo y el espíritu del hombre, enfermándolo y aún provocándole la muerte.

La medicina tradicional constituye un fenómeno complejo en el que se combinan lo biológico, ecológico, antropológico, social, cultural, emocional y psíquico, y que por lo mismo requiere ser abordado desde una perspectiva integradora y multidisciplinaria. La salud humana se enmarca dentro de un contexto ecológico amplio, lo que convierte al estudio de la medicina tradicional en un medio idóneo para comprender la interacción salud-medio ambiente, siendo la Tierra, en sus aspectos material y simbólico, un elemento clave para comprender esta interacción.

El alcance de la práctica médica tradicional abarca diversos ámbitos de la vida humana: el individual, el social, el ambiental y la relación de todos ellos con lo espiritual. Esta diversidad de aspectos de la vida humana queda incluida dentro de la cosmovisión, como factor integrador que le da unidad y coherencia a las diversas prácticas de sanación. En este sentido los símbolos juegan un papel fundamental, al conectar conceptos asociados a la religión, la estructura familiar y las prácticas agrícolas y de uso de los recursos naturales. Entre los símbolos más importantes, la Tierra constituye un elemento central organizador en la cosmovisión maya.

Entre los mayas actuales, esta cosmovisión constituye una estructura de valores que guía la vida cotidiana, tanto individual como colectiva. Los principales eventos que marcan los ciclos productivos (quema, siembra, crecimiento y cosecha) así como las etapas de la vida (nacimiento, adolescencia, formación de la familia y muerte), se acompañan de ceremonias asociadas a una rica cosmovisión (Faust, 1998a). En este contexto el adecuado desarrollo del individuo y en

consecuencia su estado de salud, dependen de que estos eventos se sucedan de acuerdo y en armonía con el orden natural (para un análisis de esta relación en el contexto de la cosmovisión maya véase Faust, 1988b, 1998a, 1998b). La medicina tradicional interviene para restablecer este orden en el organismo, para lo cual hace uso de diferentes prácticas como la herbolaria, el masaje, la punción y las ceremonias (Faust, 1988b, 1998a). En este contexto, la Tierra en su carácter de concepto del orden del mundo, juega un papel fundamental como elemento ritual simbólico de sanación.

En la medicina tradicional maya hay algunos rituales que requieren de la participación de intermediarios, personas con la capacidad de leer las señales naturales y de mantener la relación de reciprocidad entre el hombre y el mundo natural, la Tierra y el monte, las plantas y los animales. Estos intermediarios son los médicos-sacerdotes denominados *h'menoob* (plural de *h'men*, en maya yucateco), los que mediante rituales simbólicos son capaces de devolver la salud a los humanos que no han cumplido con esta reciprocidad (García, et al., 1996).

Es en este contexto que la presente investigación se enmarca, pretendiendo conocer cual es el papel de la Tierra como elemento material y simbólico en la relación recíproca con la naturaleza que permite mantener el orden natural y con ello la salud humana y ambiental. Para ello se han estudiado las ceremonias y algunas prácticas de sanación de un *h'men*, don Pedro Ucán Itzá. Una parte de la información ha sido obtenida en dos ocasiones, la última en este proyecto de tesis, el cual forma parte de un estudio a largo plazo sobre el proceso de cambio en las ceremonias tradicionales, la medicina maya y los usos de plantas medicinales. La repetición ha servido para la validación de los datos y también para documentar los cambios en esta práctica de un experto tradicional. Por otra parte, este proyecto de tesis se ha enfocado en un aspecto particular, la Tierra y las referencias simbólicas a ella, utilizando los datos colectados personalmente durante 22 visitas de dos a cuatro días de duración entre los años 2000-2002 (61 días de trabajo de campo en total), interpretadas en relación con el estudio más amplio y la literatura publicada sobre la tema.

El estudio de largo plazo, de que esta tesis forma una parte, es una línea de investigación de la Dra. Betty Faust, el cual empezó en 1985-86 con financiamiento de la Shell Foundation for the Study of Developing Areas, continuando con financiamiento en 1992-93 de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y otro en 1997 del Smithsonian Institution. Entre 1995 y 2002, también recibió financiamiento del Centro de Investigación y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de México. Aunque el estudio se ha enfocado en los conocimientos de don Pedro Ucán Itzá, el estudio más grande ha incluido investigaciones etnográficas en toda la comunidad donde radica, Pich, Campeche.

Las referencias más antiguas sobre la medicina maya tradicional se remontan a los inicios de la época colonial, de ahí en adelante, se redactaron muchos escritos, varios de ellos recetarios, así como compilaciones sobre las plantas medicinales y sus usos. Barrera (1963) elaboró una compilación de estos trabajos, clasificándolos en una serie de ocho categorías, que van desde los escritos hechos por los propios indígenas, las relaciones de los españoles y los vocabularios mayas, hasta los estudios científicos sobre la flora medicinal de la península, los recetarios populares y los conocimientos de los curanderos mayas.

Entre los documentos más conocidos están los libros del *Chilam Balam*: de Kaua, Ixil, Tekax y Nah, en los que se hace referencia a la medicina maya, así como los manuscritos de Sotuta y Mena. Otro de los trabajos muy conocidos es el Libro del Judío, que en realidad se refiere a una serie de documentos escritos en latín y en español en los siglos XVI y XVII (Barrera y Barrera, 1983).

El documento sobre medicina maya, que al parecer refleja los conocimientos médicos de los mayas prehispánicos, es el Ritual de los Bacabes, obra traducida al inglés y editada por Roys en 1965 y traducida del maya al español por Arzápalo Marín en 1987.

Para efectos de la presente investigación esta información etnohistórica ha proporcionado importantes datos de referencia que han ayudado a la

interpretación de los símbolos usados en el ceremonial maya asociado a la Tierra, como son el libro de Chilam Balam de Chumayel y el Ritual de los Bacabes.

La medicina maya como fenómeno antropológico ha sido ampliamente estudiado entre los grupos mayas de las tierras altas de Chiapas y Guatemala (Vogt, 1979; Girón Mena, 1978; Tedlock, 1982). Entre los primeros estudios etnográficos destacan los de Villa-Rojas (1987, original de 1945) y Redfield y Villa-Rojas (1990, original de 1934), en los que abordan aspectos de las prácticas medicinales y ceremoniales en comunidades de Quintana Roo y Yucatán, respectivamente. En el estado de Yucatán, diversos aspectos del conocimiento médico tradicional maya han sido estudiados por Balam, desde su abordaje como tema general de estudio (Balam, 1987; 1990a; 1990b; 1990c), hasta aspectos más particulares como la acupuntura y enfermedades específicas (Balam, 1988; 1989). Otra de las obras sobresalientes por su riqueza es el trabajo de García, Sierra y Balam (1996), quienes abordan el tema con amplitud, resumiendo otros trabajos y confrontándolo con la medicina china, lo que permite tener un marco de referencia para su mejor comprensión como sistemas conceptuales de conocimiento tradicional. Este libro fue escrito con la información obtenida de cerca de cuarenta médicos tradicionales de la región del Camino Real (región que abarca partes de los estados de Yucatán y Campeche y por la que hoy en día corre la carretera que une ambos estados), como parte de un proyecto de investigación sobre la medicina maya financiado por Educación, Cultura y Ecología en colaboración con el Instituto Nacional Indigenista. Esta obra contiene una gran cantidad de información muy útil para personas e instituciones que trabajan en el área de salud en las comunidades mayas de la Península de Yucatán, aunque por ser un manual práctico, no refiere la metodología con detalle y las citas de las fuentes consultadas no son precisas, como se podría esperar de un libro elaborado para una audiencia científica. Por su parte, Hanks (1990) aunque su trabajo se enfoca en un análisis lingüístico, aborda diferentes tipos de ceremonias mayas relacionadas con la agricultura y la salud, mientras que Sosa (1985) hace lo mismo pero en el contexto de la cosmovisión maya, habiendo trabajado ambos autores en

comunidades mayas del estado de Yucatán. Schele y Freidel (1990), Freidel et al., (1993), Bassie-Sweet (1996) y Taube (inéd.) hacen importantes aportaciones para la interpretación de los símbolos en las ceremonias de los mayas actuales, a partir de estudios de la iconografía maya clásica. Vogt (1970, 1979, 1992) por su parte, hace una extensa descripción de diversos rituales de los zinacantecos de los Altos de Chiapas, también con interpretaciones sobre los símbolos y su asociación con la cosmovisión maya. En fechas recientes Terán y Rasmussen (1994, 1998) llevaron a cabo un extenso estudio sobre la milpa maya y las ceremonias agrícolas asociadas a ella. Aspectos de la cosmovisión maya han sido elaborados y compendiados por autores como León-Portilla (1968) y Florescano (1998), mientras que nuevas interpretaciones en asociación con la medicina maya han sido elaboradas por antropólogos mexicanos como Montoliú (1980), de la Garza (1990) y Nájera Coronado (1992).

En los 1980's, en Pich, Campeche, Faust inició el estudio de la medicina maya de don Pedro Ucan Itzá y otros miembros de la comunidad, como parte de una investigación sobre la cosmovisión maya con relación a procesos de cambio, cuyos resultados fueron publicados como tesis doctoral (1988b) y en un artículo sobre el proceso de cambio en las prácticas de las parteras tradicionales del pueblo (1988a). En su tesis reporta una ceremonia de curación combinada con un ritual de iniciación en el contexto del proceso de modernización. Posteriormente elaboró este estudio de caso con información actualizada para publicarlo en una edición especial de una revista científica (Faust, 1998a). Otras partes de su tesis doctoral documentan la interacción entre las ceremonias mayas y las prácticas agrícolas tradicionales y de manejo del agua, afectadas ambas por procesos de cambio tecnológico. Estas partes fueron actualizadas con investigaciones adicionales para elaborar un libro que se encuentra en su sexta impresión (1998b). Desde 1992 ha enfocado su investigación antropológica en la medicina maya, trabajando con el *h'men* don Pedro Ucan Itzá, acompañándole en sus viajes a varias partes del estado, grabando entrevistas sobre sus prácticas médicas (167 horas grabadas), observándolas (un total de 320 días de trabajo de campo, entre 1992-2002) y

videofilmándolas (aproximadamente 20 horas filmadas sobre ceremonias y varias prácticas médicas). También ha hecho con este mismo *h'men* una colección de más que 1,300 ejemplares de las plantas medicinales que él utiliza, colectadas en muchas localidades del estado de Campeche, en cerros y aguadas, savanas y bajos, selva y costa marina, carreteras y calles municipales, solares y milpas². Estas plantas han sido identificadas en el herbario del Centro de Investigación Científica de Yucatán (CICY) donde forman parte de la colección permanente. Esta tesis fue elaborada con financiamiento del proyecto de la Dra. Faust y con su asesoría como directora de tesis. De este modo, forma parte del proyecto más amplio, analizando la relación entre los usos directos de la tierra y su papel simbólico en las ceremonias y las prácticas médicas tradicionales mayas.

2. Marco Teórico

2.1 El conocimiento tradicional o sistemas de saberes indígenas.

La medicina tradicional, como conocimiento propio de las culturas autóctonas, presenta particularidades en cuanto a su proceso de adquisición y transmisión, por lo que para su estudio es necesario ubicarla en contexto de lo que se ha denominado "sistema de saberes indígenas" (Argueta, 1998: 3), a la vez que contrastarla con el sistema científico occidental.

La ciencia occidental confiere el máximo valor a la información digitalizada (en números y/o palabras) y la emplea como principal medio de transmisión del conocimiento, quedando en segundo plano la transmisión verbal y la empírica³. El conocimiento tradicional por su parte, se adquiere a través de un proceso de empatía cognoscitiva, en el que el individuo internaliza un modelo análogo del comportamiento de otros organismos (personas o animales), percibiendo a nivel

² Hay un acuerdo para la publicación de esta información en un libro en inglés con la casa editorial de Greenwood-Heinemann y una versión en español por el Fondo de Cultura Económica.

³ El aprendizaje empírico es aquel que adquiere el individuo a través de la experiencia personal, como por ejemplo el hacer milpa entre los mayas.

inconsciente las decisiones que tomarán. Por esta razón, Barsh (1997: 33) menciona que “no puede ser enseñado verbalmente, sino únicamente transmitido a través de la experiencia personal”.

Al conocimiento tradicional de los pueblos indígenas se le ha catalogado como “sistemas de saberes indígenas”, ya que constituyen “el bagaje intelectual que sirve a los pueblos para organizar, analizar, interpretar y modificar el mundo” (Argueta, 1998: 3). Constituye su forma de ver y vivir la vida, ya que son conocimientos producto de la experiencia y aplicados a la vida diaria, individual y colectiva. Se han señalado entre sus características, el ser de carácter local o regional, transmitidos oralmente, aprendidos mediante la observación directa y la experiencia personal, elaborados de manera intuitiva incluyendo creencias y emociones subjetivas, y ser por lo general holísticos y globalizadores (la medicina tradicional es un claro ejemplo de ello) a la vez que profundos (Argueta, 1998). Los saberes indígenas no conforman un sistema estático sino que están en cambio y transformación permanentes, pudiendo ser tanto en el sentido de niveles crecientes de comprensión (y profundidad) como de reduccionismo y pérdida (Argueta, 1998), incorporando en el proceso nuevos elementos.

Como refiere Argueta (1998), una cualidad muy importante de los conocimientos o saberes tradicionales es su carácter colectivo. Entre los pueblos indígenas no hay saberes para uso o beneficio exclusivo individual. Se trata de saberes que son generados y usados colectivamente. Por su parte Anderson (2000), a partir de un estudio etnobiológico local, señala que si bien el conocimiento tradicional es un bien común, solo una parte de él está en manos de la comunidad. La otra parte, la más especializada, está en unas cuantas manos, los expertos cuyo derecho a mantener en secreto estos conocimientos y transmitirlos a ciertas personas por ellos identificadas, es reconocido por la comunidad. De este modo, resulta muy difícil el establecer derechos comunales sobre los conocimientos tradicionales y que la población reclame su protección. Sin embargo, estos saberes indígenas son un conocimiento construido por y para la colectividad, por lo que tienen sentido en tanto que se les concibe como un bien

comunitario y como tal se les asigna un valor social de uso, a diferencia de la sociedad industrial y su sistema científico que consideran la información como una mercancía. Habiéndoles encontrado un alto valor monetario, son utilizados para generar plusvalía, por lo menos durante el período que dicha información está protegida por su propio sistema legal. Frente a esta contradicción de valores, los pueblos indígenas se han visto en la necesidad de buscar formas legales y sociales para la protección de sus saberes.

El conocimiento tradicional ha tenido un amplio reconocimiento en el contexto ambiental por su importancia para la conservación de la biodiversidad y los ecosistemas del planeta. La destrucción de los bosques no solo provoca la pérdida de la biodiversidad sino también de los conocimientos etnoecológicos tradicionales asociados al manejo de los ecosistemas locales. Estos conocimientos incluyen la descripción y comprensión de la flora y fauna, suelos, climas, agua y las interrelaciones entre ellos, adquiridos a través de años de observaciones y ensayos de prueba y error, y transmitidos por siglos, de generación en generación. Por esta razón estos conocimientos pueden jugar un papel muy importante en programas de conservación biológica y de manejo sustentable de recursos naturales (Zent, 1999; Nazarea, 1999; Stearman, 2000).

Reconociendo la importancia del conocimiento tradicional de tipo ecológico, las propuestas para su conservación se han dado siguiendo dos líneas: la conservación extractiva y la conservación *in situ* de tipo biocultural (Zent, 1999). La primera responde a intereses más bien de tipo económico, por lo que trata al conocimiento tradicional como una mercancía y promueve el rescate y registro del conocimiento en bancos de datos. La segunda parte del hecho de que la diversidad biológica y la cultural están estrechamente relacionadas, existiendo diversas evidencias de ello. Se ha demostrado que algunas formas tradicionales de aprovechamiento de recursos silvestres promueven y en algunos casos mantienen la diversidad biológica local, extendiendo ecotonos, abriendo áreas dentro de las selvas, o provocando y estabilizando estados sucesionales. Como ejemplos en México de este manejo tenemos las prácticas del cultivo de la milpa yucateca

(Zizumbo y Simá, 1988) y las prácticas agrícolas en la región de Uxpanapa, Veracruz (Caballero, 1978), entre otros. Por otra parte, según se ha encontrado, las formas de uso tradicional muchas veces se acercan a lo que podría desearse como un uso sustentable, tanto en lo ambiental como lo social (Toledo, 1995; Poffenberger, 1998). Sobre esta base y partiendo de la premisa que la conservación biológica realmente es posible de lograr mediante un manejo sustentable de los recursos naturales, podremos apreciar el enorme valor del conocimiento tradicional del que son depositarias las comunidades locales, en especial las que habitan en las zonas de alta prioridad para la conservación (Zent, 1999).

Epistemología de los sistemas médicos tradicionales

El proceso de generación del conocimiento en la medicina tradicional, evolutivamente parte de la búsqueda de alimentos y medicamentos (Johns, 1996; Barsh, 1997), que involucra esencialmente los mismos procesos de adaptación. La ingesta y uso de plantas, ya sea por sus propiedades alimenticias como medicinales, que implique una mejoría en su grado de adecuación y pueda ser transmitida a la descendencia, resultará de valor adaptativo (Barsh, 1997). En este contexto la generación del conocimiento tradicional en una sociedad determinada ha sido un proceso localizado y por lo mismo intransferible a otros ambientes ecológicos (Barsh, 1997), probablemente como resultado de una historia natural única, aunque en ambientes similares se han desarrollado sistemas de conocimiento también similares, como es el caso de la agricultura de roza-tumba-quema, presente en formas semejantes por todo el mundo tropical.

Ahora bien, en cuanto a la transmisión del conocimiento médico tradicional, el aprendizaje es un proceso de empatía cognoscitiva, razón por la cual su transmisión es básicamente a través de la experiencia personal. En este contexto, las evaluaciones de los sistemas médicos tradicionales serán inadecuadas mientras el investigador no tenga la experiencia personal de desarrollar sus habilidades curativas dentro del mismo sistema, por lo que cualquier intento por evaluar

clínicamente algún remedio tradicional fuera de este contexto subestimaré su eficacia considerablemente (Barsh, 1997).

La epistemología tradicional le da importancia al proceso de adquisición del conocimiento, mientras que en la ciencia occidental la preocupación se centra en el contenido de lo que se enseña (Barsh, 1997: 34). En el proceso pedagógico tradicional se establece una relación personal con el maestro, el que a partir de ese momento adquiere permanentemente la responsabilidad y la autoridad sobre la conducta y habilidades de su discípulo, quien debe permanecer por muchos años en la misma comunidad. La posesión del conocimiento implica para el poseedor deberes específicos que, de no cumplirse, nulifican su utilidad terapéutica o bien se convierten peligrosos para el que los tiene (Barsh, 1997).

Los sistemas médicos tradicionales, a diferencia de la medicina occidental, no se dedican a buscar correspondencias entre drogas y enfermedades, sino que abordan al individuo de manera integral en los planos fisiológico, emocional, psíquico, espiritual y social, combinando remedios que dan como resultado compuestos hechos a la medida (Barsh, 1997).

El proceso de diagnóstico-prescripción forma un sistema integrado⁴ en el que un arreglo de diferentes remedios (generalmente en combinaciones de compuestos) pueden ser empleados para tratar una sola enfermedad, en función del paciente involucrado y mediante un proceso empírico. El entender la lógica de la elaboración de compuestos combinados es crucial ya que constituye el punto en el que el médico tradicional individualiza el remedio (Barsh, 1997). El modelo farmacológico empleado por el médico tradicional es complejo y sofisticado, de tipo sinérgico, en contraste con la visión médica occidental que se enfoca sobre el “ingrediente activo” de los medicamentos (Bodeker, 1999: 215). La terapéutica en la medicina occidental constituye un sistema que, enfocado en las enfermedades, busca niveles cada vez más generales de aplicación, razón por la cual se avoca a la búsqueda de nuevos compuestos y teniendo como consecuencia la presencia de

⁴ Que a su vez refleja una forma de adquisición del conocimiento, de acuerdo a una visión del mundo como una unidad integrada.

“efectos secundarios” en sus medicamentos. La medicina tradicional, en cambio, enfocada sobre el individuo (a quien visualiza como una unidad), se preocupa por la diversidad fisiológica y el mejoramiento de las relaciones sociales del paciente, adecuando su percepción del entorno biológico, físico y espiritual, con lo que se logra una reducción del nivel de estrés. Con una farmacopea relativamente completa, cuyos límites son los impuestos por las condiciones ambientales locales, el médico tradicional se preocupa por la aplicación individual de los remedios por él conocidos, en mezclas diseñadas para nulificar los efectos secundarios, estimular su asimilación así como fortalecer las defensas del organismo humano frente a las enfermedades (Barsh, 1997; Bodeker, 1999: 215).

2.2 La Medicina Maya Tradicional

La medicina tradicional maya constituye un tema amplio y complejo por las particularidades que presenta cada una de las regiones que abarca la zona maya en Mesoamérica. Por ello y para efectos del presente estudio, se ha querido presentar los aspectos básicos de la medicina maya, haciendo énfasis en aspectos concretos conectados con la Tierra y su relación con la salud humana y ambiental, restringiéndose a lo que del mismo se conoce en la Península de Yucatán (Yucatán, Campeche y Quintana Roo), pero haciendo en algunos casos referencias a estudios realizados en otras regiones del área maya.

El contexto de la cosmovisión maya

Las prácticas médicas mayas tradicionales, como muchos otros aspectos de la cultura maya, resultaron severamente fracturadas por la conquista española. Con la destrucción de los documentos mayas por los conquistadores se perdió gran parte del conocimiento médico tradicional prehispánico, mientras que con la imposición de la religión católica los franciscanos satanizaron la religión autóctona, incluyendo las ceremonias agrícolas y de curación. A pesar de las condiciones tan adversas, algunos conocimientos tradicionales y sus símbolos asociados, lograron persistir en el tiempo, siendo transmitidos a través de los rituales y en ocasiones

reinterpretados como un mecanismo de resistencia a la dominación cultural (Gossen, 1994; Faust, 1998b). En este contexto lo cierto es que la medicina maya actual es vigente, producto de la sistematización histórica de conductas sustentadas en la cotidiana interrelación del ser humano, individual y social, con la naturaleza (Tedlock, 1982; Sosa, 1985; Villa-Rojas, 1987; Faust 1988a, 1988b, 1995, 1998a; Balam, 1990b; Hanks, 1990; Nájera, 1992; García, et al., 1996; Freidel, et al., 1993).

En la cosmovisión de los mayas actuales el fenómeno salud-enfermedad constituye una unidad compleja caracterizada por un sincretismo en el que confluyen lo maya, el español colonial y la medicina occidental (García, et al., 1996); es también un sistema dinámico, en continua evolución, en el que el médico tradicional incorpora elementos de la medicina moderna a la vez que descubre aplicaciones de sus remedios frente a los nuevos problemas de salud (Barrera, 1963; Faust 1988b; Balam, 1990a; Barsh, 1997), encajando “los nuevos conceptos en el sistema primario de tal manera de que siga conservando su armonía y estructura”, sobre la base de una concepción de la salud como “un todo, en el que las partes están relacionadas armónicamente” (García, et al, 1996: 241-242).

El concepto de salud en la medicina maya incluye el cuerpo, la mente y el espíritu (o conciencia), los que, considerados como un todo, deben estar en equilibrio entre un conjunto de cualidades de carácter dual y opuesto (frío/caliente, masculino/femenino, derecha/izquierda) y pueden verse afectados por fuerzas de diversa índole, que van desde las de carácter “divino” o espiritual⁵ y los fenómenos naturales, hasta las relaciones humanas y las actividades agrícolas (Villa-Rojas,

⁵ Los mayas yucatecos actuales no se refieren a los espíritus conocidos por sus antepasados como “dioses”, ni hablan del carácter “divino” ni “místico” de cosas asociadas. Ellos se refieren a fuerzas y seres espirituales como benditos o santos, por ejemplo, “la santa lluvia,” el “agua bendita,” y el “santo maíz”. Conservan el término “Dios” para el “único, verdadero Dios” y palabras como “divino” o “místico” con relación a él. Hay algunos antropólogos, médicos, y arqueólogos que interpretan las creencias mayas actuales en seres espirituales como evidencia de la sobrevivencia de los dioses mayas precolombinos y con la intención de ver alguna continuidad se refieren a estos como “dioses.” Desde que esta tesis está basada de la metodología etnográfica, se respetará la obligación de reportar las costumbres vigentes en manera fidedigna así como el derecho de los mayas de hoy de definir sus propios términos para estos seres, poniendo otras referencias de la literatura entre comillas.

1987; Faust 1988a, 1988b, 1998a; García, 2001). En el ceremonial maya asociado a la salud y la vida social y productiva es posible encontrar elementos simbólicos comunes asociados simultáneamente a aspectos sociales, productivos y de salud emocional y física – evidentemente en concordancia con la cosmovisión maya de una totalidad interdependiente (Faust, 1988b).

Ahora bien, la salud como estado de equilibrio se puede mantener o recuperar estableciendo una relación de reciprocidad con las fuerzas creadoras (Freidel, et al., 1993; Vogt, 1979: 85), de ahí la necesidad de alimentarlas simbólicamente en ceremonias propiciatorias o de curación. Esta idea al parecer es de origen prehispánico ya que en documentos como el *Popol Vuh* (Anónimo, 1993⁶) [un libro anónimo escrito originalmente en lengua quiché en los siglos XVI ó XVII, que fue transcrito y traducido al español entre 1701 y 1703 por Francisco Ximénez, un fraile dominico a cargo de la parroquia de Chichicastenango, en los altos de Guatemala], se menciona la intención de los “dioses” de crear seres que pudieran hablar y comprender su habla, invocando y llamando por sus nombres a sus creadores. Después de varios intentos los “dioses” finalmente pudieron crear a los hombres con maíz y agua, los que resultaron capaces de adorarlos y de proveerles sustento, alimentándolos con sangre y sacrificios humanos simbólicos en ceremonias religiosas. En este mismo documento el maíz es equiparado con la carne humana, mientras que las aguas originales de la creación con la sangre (Freidel, et al., 1993: 195). Los dioses continuaron proveyendo agua en forma de lluvia, manantiales, ríos y cenotes, así como de generar el maíz a partir de la tierra. De este modo el ciclo de las generaciones se ha perpetuado a través del tiempo (Freidel, et al., 1993). En las ceremonias mayas actuales, se continúan ofrendando estos mismos elementos de manera simbólica: la sangre a través de la grasa de pavo con achiote y la pasta de pepita menuda, y el maíz en diversos alimentos y bebidas que contienen este ingrediente.

⁶ Existen varias versiones del *Popol Vuh*, siendo una de ellas la de Tedlock (edición en español de 1993), quien lo tradujo directamente del quiché, con la ayuda de un experto ritual de Momostenango.

El cuerpo humano y los principios vitales

Los mayas antiguos concebían al cuerpo humano a imagen y semejanza del cosmos, colocado de frente, con una parte superior y otra inferior, cuatro rumbos y un ombligo como centro (García, et al., 1996; Villa-Rojas, 1980: 36). Esta concepción aún prevalece entre los mayas actuales, ya que el cuerpo humano se concibe interconectado con todo lo que le rodea, la milpa y el solar, como extensiones del cuerpo mismo (Faust, 2001), así como con otros seres humanos, las plantas y los animales, el agua, la tierra, el viento, las piedras, el sol y los astros, así como con otros entes en el plano sobrenatural (Faust, 1988b). En este contexto hoy en día se utiliza el quincunx como elemento de sanación, también llamado *kantis*, un antiguo símbolo maya del mundo en forma de cruz, en el que los cuatro lados son las orientaciones cardinales y el centro es la dirección vertical y la unidad del todo (Faust, 1988b; Freidel, et al., 1993). En esta misma orientación (hacia los cuatro lados), se concibe que irradian del ombligo del ser humano (*tuch*, en maya) tanto la salud como la enfermedad (García, et al., 1996). En el ombligo se ubica una de las tres cruces que se concibe forman parte de la estructura del cuerpo humano, ya que como lo refieren Redfield y Villa-Rojas (1990:111 [edición original de 1934]) para los mayas en la estructura de su propio cuerpo están las cruces, como lo mencionó un entrevistado: "Hice las tres cruces que están en mí". García, et al. (1996: 63, 156) también hacen referencia a estas cruces, señalando que una, la principal, se ubica en el ombligo y otra en la mollera, pero no aclaran en dónde se encuentra la tercera. La cruz principal es la del vientre, cuyo verdadero centro no es el ombligo sino el *tipté*, cuya "función básica (es la de) normar la actividad de las diversas partes del organismo" (Villa-Rojas, 1980: 37), además de servir como referencia para la delimitación de los "cuatro sectores o rumbos en el abdomen" (Villa-Rojas, 1980:36). Pero más que un punto de referencia anatómico, se trata de un centro rector de todo el organismo humano (García et al., 1996: 63). Por ello, al estar "...conectado con todas las partes del cuerpo ... cuando se descompone el *tipté* ... el cuerpo queda totalmente desorganizado, ... desequilibrado" (Villa-Rojas, 1980: 37). García et al.

(1996: 64), agregan que en las “coyunturas” (articulaciones), o *uwatzi* en maya, también existen cruces y a través de ellas puede entrar o salir la enfermedad.

A partir de estudios etnográficos realizados en la península de Yucatán, se ha encontrado que de acuerdo a la concepción maya del cuerpo humano existen tres principios vitales o entidades anímicas: *pixán*, *ool* y *kinam* (García, et al., 1996: 65-66; Villa-Rojas, 1987: 381-382). Aunque no exista una traducción directa al español para estos conceptos, dado que reflejan una concepción diferente del cuerpo, la vida y el cosmos, podemos decir que se trata de fuerzas vitales, cada una con distintas cualidades y orígenes.

El *pixán* es una fuerza vital que se introduce al cuerpo durante el embarazo, dándole vida. Al morir esta fuerza abandona al cuerpo para irse al mundo de los muertos hasta que reencarna en otra persona. La palabra en español que pudiera corresponder a este término sería el alma, ya que durante las fiestas de los días de muertos, que los mayas llaman *hanal pixán*, se hace referencia a los “pixanes” como las almas que durante estos días están de visita para disfrutar de los alimentos que se les ofrendan. Durante la vida, el *pixán* habita en todo el cuerpo pero principalmente en la cabeza (García, et al., 1996).

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

En cuanto al *kinam*, Villa-Rojas (1980: 34; 1987: 382) hace referencia a él como un fluido especial que emana de las personas de naturaleza “caliente” o

choco cab (manos calientes). Se considera que las personas con *kinam* son las más propensas a provocar “ojo” sobre otros individuos, en particular niños⁷. Esta cualidad se manifiesta con más fuerza en personas de complexión robusta y de carácter enérgico y autoritario, lo que le ha hecho valer el significado de fuerza o poder al término. Por otro lado, al parecer el *kinam* es una cualidad que puede variar en una misma persona, o tal vez aparecer en un momento o situación dada.

Existe otro concepto, asociado a una energía de tipo ancestral, *k'awil*, la fuerza espiritual de los ancestros, la “substancia” que provee la divinidad para sustentar la vida, la fuerza espiritual de la sangre (Faust, 1998a: 635). Es también el nombre de una deidad, el Dios K, y un príncipe con quien está identificado llamado *Chan Balam*, sucesor del rey *Pakal* de Palenque. Este ser divino simboliza la encarnación de la fuerza espiritual en los objetos materiales (Freidel, et al., 1993; de la Garza, 1999). En la bibliografía disponible existe poca claridad en cuanto a la interpretación de este concepto por lo que probablemente los antiguos mayas consideraron que existía algún tipo de energía o fuerza que provenía de sus ancestros y que también le infundía vitalidad al cuerpo humano. Existe también la posibilidad de que el concepto de *k'awil*, por estar asociado directamente con una deidad, no haya logrado sobrevivir a la dominación española y que solamente hoy en día permanezca a través de objetos ceremoniales simbólicos como las cabezas de hacha (Faust, 1998a: 617).

El concepto de equilibrio. Las enfermedades y sus causas.

García et al. (1996) mencionan que de acuerdo al sistema conceptual maya la salud es un estado de equilibrio dinámico, mientras que la enfermedad es la ruptura del mismo. En este sentido, la salud-enfermedad se ve como un proceso en el que se busca restablecer el estado de equilibrio, fundamentalmente de frío-calor, frente a factores tanto externos como internos de diversa índole: climáticos,

⁷ Probablemente *kinam* sea un sinónimo del *ool* (ya que también se hace mención a su cualidad fuerte o débil), o bien se trate de conceptos distintos.

alimenticios, infecciosos, emocionales y “energéticos”⁸, que son vehiculizados tanto por elementos naturales como por los sobrenaturales. Aunque de este modo el estado de salud depende de una situación de equilibrio, éste se mantiene o se recupera a través de una relación equitativa y recíproca con los demás seres, visibles e invisibles, con los cuales el ser humano interactúa. Es por ello que en el ceremonial maya se ofrece maíz y comida, y en ocasiones un animal en sacrificio, como pago por los beneficios aportados por la tierra y las fuerzas de la naturaleza, o bien en calidad de intercambio, para recuperar la salud que estos “espíritus” han tomado para alimentarse.

El concepto de “equilibrio” es considerado como un aspecto central en la práctica médica tradicional maya de hoy en día. Las diferentes causas de enfermedad modifican este equilibrio y pueden ser producidas por el propio organismo, por su familia, la comunidad, la naturaleza o por las “divinidades”, al alterar la armonía orgánica interna, la familiar, social, ambiental o “divina” (García, et al., 1996).

Aunque para los médicos tradicionales mayas no existe una clara diferenciación, y por ende una clasificación de las enfermedades de acuerdo a su causalidad, en términos generales y para efectos de su sistematización, los autores distinguen dos tipos de ellas: las naturales, terrenales o *lu’um kabil* y las “sobrenaturales” (también llamadas “cosmogónicas”⁹), provocadas por el “mal viento” o *iik naal* (Villa-Rojas, 1987; Balam, 1987; Balam, 1990a; García et al., 1996). Sin embargo, la etiopatogenia de ambas se imbrica, ya que una y otra causas están íntimamente relacionadas, y en la práctica la sintomatología de una enfermedad natural puede deberse a una causa sobrenatural y viceversa (Balam, 1987; García, et al, 1996).

Las enfermedades naturales se deben a causas sobre todo de tipo físico, como los desequilibrios frío-calor, el aire, los alimentos y hábitos alimenticios,

⁸ Con esta referencia entrecomillada los autores hacen alusión a la energía como el concepto occidental con el que se ha pretendido traducir conceptos mayas equivalentes (*ool*) de la medicina maya, al igual como se ha hecho en la medicina china (para el concepto de *Qi*, que correctamente se traduce como “soplo”).

^{9 9} Provocadas por factores sobrenaturales (Balam, com. pers.).

golpes, posturas y movimientos bruscos, suciedad, exceso de trabajo, etc. (García, et al., 1996). Las enfermedades sobrenaturales se caracterizan por la presencia de "vientos" como agentes causales, considerando este término en una acepción mucho más amplia que va desde lo físico o climático hasta lo espiritual. El "viento" puede ser la vida misma, el ánimo y el aire; constituye el enlace entre el mundo natural y el sobrenatural. Se puede tratar de un fenómeno físico al desequilibrar el balance frío-calor del cuerpo, o ser generado por personas, animales o plantas o bien convertirse en un emisario de los "dueños" de los montes, el corral o las milpas. Los "vientos" afectan especialmente la sangre, el cerebro, el estómago y las articulaciones; también tienen efectos sobre el denominado *tip té* y el *ool* (García, et al., 1996).

En la etiopatogenia de las enfermedades producidas por los "malos vientos" el componente sobrenatural es determinante. Los elementos etiopatogénicos son el maleficio directo o a distancia, el calor, el frío, el aire y los nervios (Balam, 1987, 1990a). Estos "vientos" tienen propiedades negativas provenientes de deidades, santos o *aluxes* que son "dueños" de los fenómenos naturales, como los cenotes, ojos de agua, el monte, la lluvia, los vientos y el sol (García, et al., 1996).

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

La terapéutica y sus recursos de sanación: la herbolaria, el masaje, la punción, los ensalmos y limpias y las ceremonias.

La terapéutica en la medicina maya tradicional comprende una serie de prácticas de diversa índole que frecuentemente se combinan de acuerdo a la situación particular. Estas prácticas son la herbolaria, los masajes, las punciones y los ensalmos y "limpias" (García, et al. 1996).

La herbolaria, practicada por los denominados comúnmente "yerbateros", constituye una de las áreas de conocimiento más profusas de la medicina maya.

Diversos autores que han estudiado las plantas medicinales en la Península de Yucatán desde los años 30's reportan registros que van desde las 100 a las 320 especies (Roys, 1965; Barrera Marín et al., 1976; García, et al., 1996; García, 2001; Balam, 1990c; Ankli, et al., 1999). Las plantas medicinales se consideran de dos tipos de acuerdo a su cualidad de "caliente" o "fría": las *tzig u kuch* de naturaleza "fría" o "fresca" y las *kinal kuch* ó *choko kuch* de naturaleza "caliente"(García, et al., 1996: 123).

Existe un grupo de prácticas a las que se les ha denominado genéricamente como "masaje maya" (*jet* en maya), el cual incluye las "talladas", las "acomodadas" (de huesos y tendones), la presión y "pellizcamiento" de puntos (acupunturales), las succiones (para el levantamiento de mollera) y las ventosas (para sacar el "viento") [García, et al, 1996]. Aunque se reconoce un cierto grado de especialización de acuerdo a cada una de las ramas de la medicina maya que se han mencionado, y que por lo mismo se habla de "sobadores", "hueseros" o yerbateros, los médicos tradicionales generalmente conocen varias de estas artes y las utilizan de manera combinada.

Las punciones, que involucran toda una serie de puntos (cerca de 50), instrumentos y técnicas, constituyen una verdadera "acupuntura maya" autóctona, que es considerada como la más desarrollada en las culturas nativas mesoamericanas (García, et al., 1996; Balam, 1988). Los instrumentos de punción son tanto de origen vegetal (henequén, *subín*) como animal (espinas de cola de raya, lebisa y *xtoon*, colmillo de víbora de cascabel y jabalí, pico de pájaro carpintero, espolón de pavo de monte y espinas de puerco espín). Balam (1988: 16-17) refiere que la acupuntura maya "se emplea para sangrías en estados febriles y con fines analgésicos", abriendo con las punciones una vía de salida para el "mal viento" que causa el dolor.

Los recursos de sanación asociados a la esfera de lo sobrenatural son los ensalmos y las "limpias", ambos ejecutados únicamente por el *h'men*. Los ensalmos (*petz'* en maya) consisten en oraciones que el *h'men*, como intermediario, hace para invocar a los "espíritus" y pedirles permiso para curar así

como para que se lleven los “malos vientos” y las enfermedades. En las oraciones se puede apreciar el carácter sincrético de la medicina maya, ya que se invocan tanto a las divinidades y santos católicos como a las deidades mayas, en particular a los *bacabes*, que sostienen a los cuatro pilares del mundo. (García, et al., 1996). Los ensalmos se asocian al complejo ceremonial maya, en los casos en que se llevan a cabo con carácter curativo cuando se ha faltado a alguno de los ritos agrícolas (Hanks, 1990; García, et al., 1996).

Las “limpias” forman también parte del ceremonial maya de sanación y tienen como finalidad la expulsión del “mal aire” o “mal viento”, que como se ha visto puede ser originado por personas, animales, la milpa, el monte, así como por los “espíritus”. Las limpias se caracterizan por el uso de algún instrumento que “cargue” ese “mal viento”, pudiendo ser una planta (albahaca, *sipche* ^), un animal (pollo, huevo) o un objeto (piedra). Cuando el objeto utilizado en la limpia se entrega a cambio del paciente para que recupere su salud, la ceremonia es un *k'ex*, término que significa “cambio” (García, et al, 1996; Villa-Rojas, 1987).

Los actores: yerbateros, sobadores, hueseros y parteras.

El convertirse en un médico tradicional maya no es un proceso que se da por voluntad propia, sino que es una profesión sagrada que se adquiere a partir de una llamada sobrenatural, como un sueño, una experiencia mística en el monte o del propio *Hahal Dios* (Sosa, 1985: 301), como un “don” que lo llevará a realizar su destino. El ejercer el arte de la sanación por iniciativa propia es ineficaz tanto como riesgoso, pudiendo el transgresor sufrir de mala fortuna o inclusive la muerte. De la misma manera le sucede a aquél que es llamado a curar y se rehúsa a hacerlo, como refiere Paul (1976: 78) para un grupo maya de los altos de Guatemala.

En este contexto los médicos tradicionales mayas son llamados a desempeñar distintas formas de curación, denominados en función de su grado de dedicación a un aspecto particular de la salud, más que a una “especialización”, tal y como se presenta en la medicina occidental. Por lo general todos los médicos

tradicionales tienen un cierto grado de conocimiento de la herbolaria, así como de la mente humana y de los problemas de la sociedad. De este modo en las comunidades mayas existen yerbateros, hueseros, sobadores, parteras y *h' menes*, que conforman toda una gama de combinaciones (García, et al., 1996).

El conocimiento de la herbolaria es uno de los más difundidos y aplicados por los médicos tradicionales, aunque para ser reconocido como yerbatero o *tzak xiu*, se requiere de un profundo conocimiento de las plantas medicinales, sus usos, parte usada, formas de preparación, dosificación y formas de combinación. Cabe aclarar que entre la población maya en general existe un amplio conocimiento sobre el uso de las plantas medicinales, en particular entre las mujeres, como encargadas de la atención del solar, principal fuente de aportación de recursos herbolarios para la familia campesina maya.

Aunque los sobadores y hueseros se reconocen como dos categorías distintas, en general se practican juntas. El arte de sobar se le denomina "tallar" y parte de la detección de irregularidades en tendones y músculos, provocadas tanto por traumatismos como por enfermedades reumáticas, tensiones e inclusive causas sobrenaturales. Como en toda práctica de masaje, utilizan pomadas que ellos mismos preparan con sebo de animal (res o venado) o bien de marcas comerciales. Los hueseros, por su parte, conocen el arte de acomodar huesos luxados o rotos, para lo cual en ocasiones recurren a pomadas y plantas que ayudan a la cicatrización de los huesos (García, et al., 1996).

Las parteras (en algunas comunidades también hay parteros) se encargan de la atención de las mujeres en su embarazo y parto, así como de sus enfermedades. Conocen de herbolaria y el arte de sobar y algunas también saben hacer el *tup* y *jok*. Generalmente el conocimiento y las habilidades se adquieren de la madre, la abuela, la suegra o alguna otra pariente o amiga, aunque en ocasiones también lo han aprendido por sí mismas (García, et al., 1996).

En las comunidades mayas actuales existen dos categorías de personas con capacidades "sobrenaturales": en una están el *h' men*, el yerbatero, el sobador, el huesero y las parteras (denominados genéricamente como "curanderos"), quienes

están investidos de cualidades para ejercer este oficio; y en la otra el brujo o hechicero, figuras asociadas a la maldad que actúan a distancia, haciendo "trabajos" por los que cobran cuantiosas sumas de dinero (Balam-Pereira, com. pers.).

El h' men como sacerdote y médico tradicional.

En el contexto de la medicina maya tradicional la figura principal es la del *h' men* o "santiguador"¹⁰, ya que es el agente tradicional de salud con mayor reconocimiento (y en ocasiones más temido) en la comunidad, y el verdadero curandero. Es el único capaz de curar las enfermedades "sobrenaturales" o "cosmogónicas", además de tener frecuentemente conocimientos de herbolaria y ser sobador, acupuntor y/o huesero. Es el encargado de mantener la adecuada relación del individuo con su entorno físico, social y espiritual, así como de mantener la armonía interna de la comunidad y el equilibrio entre las fuerzas del mundo espiritual que repercuten sobre el individuo y la comunidad (García, et al., 1996; Balam, 1987; Sosa, 1985: 302; Freidel, et al., 1993).

El *h' men* tiene la tarea de llevar a cabo las ceremonias, fungiendo como intermediario con las fuerzas espirituales de la tierra y el monte, a fin de retribuirles mediante ofrendas y sacrificios lo que han proporcionado al ser humano para su sustento, manteniendo con ello el equilibrio natural necesario para una vida humana saludable. El *h' men* es el único capacitado para llevar a cabo ciertos rituales como los ensalmos y las "limpias", aunque el ofrecimiento del *saka'*, la bebida ritual elaborada a base de maíz, es una práctica común que puede efectuar cualquier adulto, hombre o mujer, sin necesidad de la intervención del *h' men*. De igual forma, algunos rituales sencillos asociados al cultivo de la milpa, los llevan a cabo los propios agricultores en sus casas o en sus campos de cultivo, como el *saka'* ofrecido a los *yumile k' aax' ob* antes de tumbar el monte, el *Pibil nal* en agradecimiento de la cosecha (Terán y Rasmussen, 1994: 192, 243;

¹⁰ Este personaje, con este nombre y funciones, está presente en las comunidades mayas de la Península de Yucatán, ya que en otras regiones de la amplia zona maya hay otros personajes similares, con nombres distintos y también con funciones un tanto diferentes.

Faust, 1998b: 119, 134)) y el *saka´* ofrecido antes de la tumba y de la quema (Redfield y Villa-Rojas, 1990: 133; Villa-Rojas, 1987: 315). Sin embargo, como puente entre el mundo humano y el espiritual, el *h´men* es el único que puede curar los padecimientos “sobrenaturales” del hombre que ha caído enfermo por transgredir las leyes sociales o naturales o bien por haber sido afectado por algún viento, persona, animal, alimento o actividad.

El convertirse en un *h´men* es indispensable que la persona tenga el “don”. La revelación se da a través de diferentes medios como los sueños, la caída de un rayo y otras experiencias místicas (Colby & Colby , 1986; Balam, 1987, 1990a; Sosa, 1985: 301). El aprendizaje empieza desde muy temprana edad y el don se empieza a ejercer a partir de los dieciocho años (Balam, com. pers.), para lo cual debe contar con su *saastún*, o “piedra de adivinar”, habiendo pasado por un rito de iniciación que consiste en un retiro durante siete días en el monte (Villa-Rojas, 1987; García, et al., 1996). El *saastún* ha sido descrito como una “esfera de adivinación”, usada por los *h´menoob* de los estados de Yucatán y Quintana Roo, quienes deben mantenerlas “cargadas” con energía. Una vez debidamente cargadas, estas esferas se vuelven transparentes, permitiendo a su dueño visualizar imágenes con las cuales pueden diagnosticar a sus pacientes y conocer el futuro. De no proporcionarles suficiente energía, estas esferas se vuelven opacas y pierden su poder (Grinberg-Sylberbaum, 1987).

Entre las principales ceremonias que lleva a cabo el *h´men* están el *chaa´ chaak* (pedir la lluvia), el *maan chaak* (comprar la lluvia), el *hetz lu´um* (darle de comer a la tierra), el *u hanli k´ol* (comida de milpa) el *wahi k´ol* (agradecer a la tierra por la cosecha) y el *ho´ol ché* (ofrecimiento del primer saco de elote de la milpa¹¹) [García, et al, 1996]. A pesar de que cada tipo de ceremonia sigue un patrón general, en realidad cada ceremonia constituye un evento único. En este sentido Redfield y Villa-Rojas (1990: 128) señalan que “existen considerables diferencias entre dos representaciones de una misma ceremonia... De este modo, un *u hanli col* celebrado para curar la enfermedad del hombre que lo da incluye

¹¹ Ceremonia que se conoce también como “primicia”.

aspectos que no están presentes cuando se da como una de las ofrendas rituales periódicas de gratitud y propiciación. Otras diferencias, en ocasiones bastante conspicuas, se deben a prácticas contrastantes de *h'menes* individuales... (como son) el modo exacto de preparación de los panes sagrados... (o) alguno insertará una parte del ritual adicional al cuerpo central de la práctica al que todos se adherirán". Faust (1998a: 613) por su parte comenta que "las prácticas de los sanadores mayas son variaciones creativas y flexibles sobre principios compartidos... Cada sanador ejecuta las ceremonias a su modo individual, a menudo variando en detalles en respuesta al paciente... y al contexto familiar".

Villa-Rojas (1987) refiere que en Quintana Roo, para limpiarse de impurezas en su contacto con los seres sobrenaturales, el *h'men* se somete cada dos años a una "ceremonia exorcística" y propiciatoria llamada *u-lohol-ah-kin* (redención o rescate del sacerdote), que es seguida de un período de reclusión. En la ceremonia (que en el estado de Quintana Roo se lleva a cabo en la iglesia del *h'men*) se ofrecen bebidas y panes sagrados a los "espíritus del Bien", mientras que a los "espíritus del Mal" se les entregan desperdicios de gallinas (tripas, uñas y pellejos). La casa es purificada con rezos y yerbas, para tirar los desperdicios fuera del pueblo al terminar la ceremonia. A partir de este momento el *h'men* permanece recluido durante nueve días, durante los cuales no puede tratar con mujeres, sino solo con hombres. Al terminar este período, se dirige a su milpa para ofrecer *saka'*, una bebida ritual elaborada a base de maíz.

En el contexto de la cultura maya, el *h'men* es considerado por algunos autores como "chamán", especializado en "las cosas y ceremonias paganas. A cargo de él está....(el) curar las enfermedades y servir de adivino" (Villa-Rojas, 1987: 219). En su carácter de adivino, posee y maneja los medios para ello, en especial el *saastún* (piedra luminosa), también llamada *xunan* (esposa, señora), así como granos de maíz o del árbol del coral (Colby & Colby, 1986). Hanks (1990) también se refiere al *h'men* como "chamán", mientras que Sosa (1985: 303-304), utiliza el término "especialista ritual", desechando otros términos como los de "sacerdote", "brujo" o "hechicero", además del de "chamán". Buscando ser

congruente con la teoría simbólica, su principal argumento es la necesidad de “analizar la dinámica de la expresión simbólica tal y como ocurre y no de acuerdo a alguna idea occidental predeterminada...”, refutando cualquier intento por “limitar al *h'men* a alguna categoría occidental”, ya que solo así es posible comprender su “ambigua” figura en el contexto de su propia cultura. Compartiendo esta idea, en el presente trabajo se ha adoptado el término “sacerdote y médico tradicional¹²”, por considerar que es el más apropiado, de acuerdo a la función que realiza el *h'men* en el contexto social y cultural de una región del estado de Campeche.

2.3 La medicina tradicional y la Ecología Humana.

La efectividad de la medicina tradicional como sistema alternativo en los países industrializados y de atención primaria a la salud en los países pobres, ha provocado un cambio radical en el pensamiento y la actitud de la sociedad hacia los sistemas tradicionales de salud, reconociendo su importancia y potencial para solucionar los graves problemas de atención a la salud de la humanidad en el presente siglo (Bodeker, 1999: 222). El interés de los países desarrollados por la medicina tradicional se ha enfocado en la búsqueda de principios activos en las plantas por parte de la industria farmacéutica, así como por productos naturales/sistemas alternativos de salud, cuya enorme demanda de productos (principalmente plantas) ha llevado a poner en riesgo el abasto de algunos por la sobreexplotación. En este contexto, se ha llegado a ligar la salud con la biodiversidad, a través de la conservación de las plantas medicinales. Sin embargo, este enfoque tan estrecho nos lleva a cuestionar si lo más importante es conservar las plantas medicinales únicamente, pero ¿y qué hay del conocimiento asociado a su uso? y, yendo un poco más allá, de la cultura en la cual fue generado este conocimiento? Como bien ha sido señalado (Argueta com. pers.) las plantas como recurso terapéutico “incluyen el saber sobre su uso, del conocimiento asociado a ellas, de tal manera que: planta + conocimiento = recurso terapéutico”. En este

¹² En el compendio elaborado por el INI: “La Medicina Tradicional de los pueblos indígenas de México”, Mellado y cols. (1994: 386) también definen al *h'men* como “sacerdote” o “médico tradicional”.

sentido la conservación de las especies medicinales adquiere sentido cuando se incluye el conocimiento sobre su uso.

La Organización Mundial de la Salud ha estimado que la mayoría de la población de las naciones en desarrollo recurre a sistemas tradicionales para la atención de su salud y define los sistemas médicos tradicionales como “holísticos”, es decir que “ven al hombre en su totalidad dentro de un espectro ecológico amplio, ...haciendo énfasis en la visión de que ... la enfermedad es consecuencia de un desbalance, o desequilibrio, del hombre en su sistema ecológico completo y no solo por el agente causal o la evolución patológica” (OMS, 1978).

La medicina tradicional constituye un fenómeno complejo en el que intervienen aspectos biológicos, ecológicos, antropológicos, sociales, culturales, emocionales y psíquicos, y que requiere ser abordado desde una perspectiva integradora y multidisciplinaria. Como la propia OMS lo señala, la salud humana se enmarca dentro de un contexto ecológico amplio, lo que convierte al estudio de la medicina tradicional en un medio idóneo para comprender la interacción salud-medio ambiente. En un contexto más amplio, la ciencia médica está aportando una nueva perspectiva en la comprensión de los problemas ambientales globales, tales como el cambio climático, la destrucción de la capa de ozono, la contaminación ambiental y la pérdida de hábitats, los cuales traen como consecuencia la pérdida de medicamentos y la emergencia de nuevas enfermedades infecciosas (Chivian, 1997). En este sentido, la Ecología Humana, como disciplina que integra y en la que confluyen todo un conjunto de conocimientos y herramientas de varias disciplinas (Dickinson et al., 1995) para conocer la sociedad humana en su interrelación con el resto del mundo natural (Brown, 1995: 205), proporciona un marco conceptual y metodológico apropiado para estudiar la salud humana en relación con la salud ambiental.

En el presente trabajo, se considera a la Ecología Humana como una interdisciplina, en la que confluyen la Ecología, la Biología Humana y la Ecología Sociocultural (Dickinson et al, 1995), pilares sobre los que se construyen los conceptos y las metodologías, con los cuales es posible abordar el estudio de las

interrelaciones entre la sociedad humana y el medio ambiente, en este caso, entre la salud humana y la ambiental.

Si bien se considera a la enfermedad como consecuencia de un desequilibrio con el sistema ecológico, esta concepción por lo general está basada en los principios clásicos de la ecología de sistemas, la cual visualiza a la naturaleza "en términos de una regularidad mecánica", asumiendo la existencia de una homogeneidad espacial y temporal (Zimmerer, 1994: 111). Esta visión estática o de "estado de equilibrio" hacia la que teóricamente tienden los ecosistemas, propia de la ecología clásica, ha sido puesta en tela de juicio por la llamada "Nueva Ecología", la cual postula que la inestabilidad, el desequilibrio, la heterogeneidad, la discontinuidad y las fluctuaciones caóticas son las características primordiales de los sistemas ambientales y cualidades de una naturaleza que está en continuo fluir (Zimmerer, 1994: 109; Meffe y Viederman, 1995: 331). Aunque el término "caótico", como es usado en este contexto, mas que sinónimo de "desordenado" se refiere a lo "imprevisible", la idea de que en la naturaleza no existe un estado de equilibrio es aún cuestionable, y para el propósito del presente trabajo se asumirá el equilibrio dinámico como el estado deseable de los ecosistemas, tanto en términos estructurales como funcionales.

Ahora bien, el concepto de "salud ambiental", "salud del ecosistema" o "integridad del ecosistema", son términos que inicialmente fueron utilizados tomando como única referencia a las condiciones naturales, sin embargo, las nuevas orientaciones de la ecología, que toman en cuenta al ser humano como parte integrante del ecosistema, han modificado el concepto, refiriéndolo a los parámetros que permiten al ecosistema reproducir algunas de sus características esenciales (Lelé y Norgaard, 1996: 358).

2.4 La Tierra y el orden natural en la cosmovisión indígena y la medicina tradicional.

La cosmovisión de los pueblos indígenas mesoamericanos constituye una parte sustancial de su fecundo legado cultural y muy probablemente un elemento

que ha guiado sus adaptaciones a los cambios posteriores a la conquista española. La medicina indígena tradicional, como reflejo de la cosmovisión de estos pueblos, forma parte de este importante legado, que se ha ido adaptando desde la conquista a nuevas enfermedades y medicamentos, combinándolos con las prácticas y los conocimientos de las culturas originales (Vogt, 1979; Villa-Rojas, 1987; Sosa, 1985; Faust, 1988; García, et al., 1996).

En la cultura occidental el ser humano, en diferentes momentos históricos, ha elaborado distintas interpretaciones de la forma en que el mundo natural se ordena y funciona. Partiendo de la idea de un orden divino y pasando por ideas mecanicistas, cibernéticas y sistémicas, en un momento regresó a la idea de que nuestro planeta funciona como un organismo (Gaia) que se nutre, respira, crece y también algún día morirá (Lovelock, 1979; Botkin, 1990). Recientemente, la idea de una mente planetaria o universal ha llegado a replantear la posición de la especie humana con respecto a su entorno, biológico, físico y social (Wyndham, 2000), así como la necesidad de una “cura” planetaria para recobrar la salud humana (Hillman, 1995). A través de otras vías del conocimiento, las culturas indígenas desde hace siglos llegaron a conclusiones similares, reconociendo la estrecha relación del ser humano con su entorno natural. Para estas culturas el ser humano no está separado ni por encima del mundo natural, sino que es parte de él, integrándose para formar un todo unificado. La observancia de las reglas que conforman el orden natural permite la permanencia de los recursos naturales y su aprovechamiento a largo plazo, manteniendo en buen estado de “salud” al medio ambiente y permitiendo en consecuencia que el ser humano también pueda mantenerse sano.

En este contexto el proceso de **sanación** (término más apropiado que el de “curación”, considerando el carácter integral de atención de la salud de la medicina tradicional) en la práctica médica tradicional indígena consiste no solamente en la eliminación del agente causal patógeno y la recuperación del equilibrio homeostático del organismo humano, sino en reestablecer el orden natural,

armonizando al paciente con el cosmos del cual forma parte y del que a la vez es reflejo.

En un mundo “divinizado”, en el que la totalidad espacio-temporal pertenecía a las fuerzas naturales (el sol, la luna, el agua, la tierra, el viento), algunos animales (como el jaguar) y productos de la tierra (maíz), así como el devenir, concebido como “cargas” que las deidades transportaban a través del espacio, para los mayas prehispánicos la vida estaba ligada a lo divino, en un “eterno movimiento cíclico, perfectamente ordenado” (de la Garza, 1990: 60). En el caso de la cultura maya actual, la cosmovisión sigue siendo una estructura de valores que guía la vida cotidiana, tanto individual como colectiva. Los principales eventos que marcan los ciclos productivos (quema, siembra, maduración y cosecha) así como las etapas de la vida (nacimiento, adolescencia, formación de la familia y muerte), se acompañan de ceremonias asociadas a una compleja cosmovisión (Faust, 1998a, 1998b). En este contexto el adecuado desarrollo del individuo y en consecuencia su estado de salud, dependen de que estos eventos se sucedan de acuerdo y en armonía con el orden natural. La medicina tradicional interviene para restablecer este orden en el organismo humano (Balam, 1987; Faust, 1988b, 1998a, 1998b; García, H., et al., 1996).

El alcance de la práctica médica tradicional abarca diversos ámbitos de la vida humana: el individual, el social, el ambiental y la relación de todos ellos con lo espiritual. De este modo el médico tradicional hace uso de hierbas y dietas especiales, a la vez que atiende el estado emocional y psíquico (Kiev, 1972) del paciente y sus relaciones sociales y ambientales, recurriendo siempre a los “espíritus”¹³ del monte y a los “vientos” como elementos que para él son indispensables en el proceso (Faust, 1988b).

El médico tradicional juega entonces un papel que va más allá del tratamiento físico de las enfermedades. En el plano social, es el encargado de mantener las relaciones entre el individuo y su familia, así como con el resto de la

¹³ Rappaport (1987: 256) en su estudio con los *tsembaga* de Nueva Guinea, encontró que mediante sus rituales este grupo recuerda sus relaciones con los espíritus, a la vez que regula los usos de sus ecosistemas.

comunidad, algunas veces incorporándolas en las ceremonias como elementos de sanación. En los planos emocional y psíquico, hace uso de normas sociales, creencias e ideas propias de la cultura del grupo, que tienen como finalidad la reintegración del individuo a la comunidad (Kiev, 1972). En el plano ambiental el médico tradicional juega un papel fundamental, ya que la salud del individuo es en gran parte resultado de su relación armónica y equitativa con la naturaleza, situación que en la práctica se traduce en mecanismos de regulación de las prácticas productivas, ya que la naturaleza es un espacio sagrado en el que el hombre no manda, por lo que para obtener su sustento debe de retribuirle lo que de ella recibe, en una relación de reciprocidad que de no cumplirse “no sólo se corre el riesgo de perder la cosecha, sino de enfermar y (hasta) perder la vida” (Boege, 1996: 27).

Estos distintos ámbitos que conforman la medicina tradicional se hallan comprendidos por la cosmovisión, como factor integrador que le da unidad y coherencia a las diversas prácticas de sanación. En este sentido los símbolos juegan un papel fundamental, al conectar conceptos asociados a la religión, la estructura familiar y las condicionantes ecológicas de las prácticas agrícolas y de uso de los recursos naturales. Los símbolos forman un marco conceptual que regula la salud y la vida social y productiva (Faust, 1988b; Boege, 1996).

De acuerdo a la cosmovisión indígena, el hombre se mueve y se desarrolla en el plano terrestre. Es así que la Tierra, la Madre Tierra, la *Pachamama*, “la que sostiene todo lo creado” (Miranda, et al., 2000), es un término sagrado que es y ha sido venerado por el hombre desde tiempos inmemoriales. Con la expansión colonialista de la cultura occidental, se ha difundido la visión materialista de la tierra que la considera como una propiedad del hombre, y por lo mismo como un bien fundamentalmente material. En cambio, para los grupos indígenas, cuando se hace referencia a la Tierra, ésta se entiende que incluye no solo el suelo y las plantas y animales que sobre él viven, sino que se trata de un concepto mucho más amplio, que abarca toda la vida material o natural, la que interactuando con las esferas espiritual y social, conforman el espacio en el que se desenvuelve la

vida diaria del ser humano (Rist, et al., 2000). Para algunos grupos indígenas, como los andinos, la Tierra como paisaje está viva, ya que es el espacio en el que el mundo espiritual se manifiesta en la naturaleza (Rist, et al., 2000), por lo tanto el hombre debe alimentarla, retribuyéndole en reciprocidad lo que de ella ha tomado para su sustento, ya que de otro modo reaccionará provocando enfermedades o desastres. Ahora bien, para el buen entendimiento entre el hombre y la naturaleza se requiere la participación de intermediarios, personas con la capacidad de leer las señales naturales así como de proveer la información necesaria para planificar las actividades agrícolas (Miranda, et al., 2000). A partir de este entendimiento estos intermediarios pueden también devolver la salud al hombre que ha transgredido las normas de convivencia con el mundo natural.

En la cultura maya actual, el hombre como agricultor mantiene una estrecha relación con las fuerzas naturales, los “espíritus” del campo. Sin embargo, en ocasiones, como cuando se ha cometido alguna falta, se requiere de la participación de los intermediarios con el mundo natural, la Tierra y el monte, las plantas y los animales, que son los especialistas rituales, sacerdotes a la vez que médicos tradicionales, los *h'menoob*¹⁴. Sin embargo, para comprender como se da esta intermediación es necesario primero conocer cómo es la propia concepción maya del universo, el lugar que ocupa la Tierra dentro de este sistema, así como la representación simbólica de la misma.

La Tierra en el universo maya

Las ideas básicas sobre concepción maya del mundo han prevalecido prácticamente desde el período Clásico hasta la actualidad, a pesar de la fuerte influencia de la cultura tolteca e indudablemente del catolicismo impuesto por los conquistadores españoles. Autores como Redfield y Villa-Rojas (1990), Villa-Rojas (1987), Gossen (1974) y Hanks (1990) hacen descripciones del universo maya a partir de estudios realizados con grupos mayances de dos regiones distintas (los Altos de Chiapas y las tierras bajas peninsulares). De acuerdo a Hanks (1990: 304-

¹⁴ En la lengua maya el plural se forma con la terminación *oob*.

305) el universo maya¹⁵ se representa como una esfera en cuya parte media se ubica una capa horizontal que es la Tierra, la cual divide los mundos superior e inferior. La Tierra se encuentra flotando sobre una capa de agua, que se mueve formando grandes ríos impulsados por los vientos terrestres, alimentando pozos y cenotes, para luego subir al cielo movida por los vientos celestes y caer en forma de lluvia. Dado que la Tierra se concibe flotando sobre el mar, esta capa de agua es salada y “misteriosamente” se conecta con los cenotes, en los que habitan tanto los *chaakoob* (deidades de la lluvia) como los “vientos”, buenos y malos (Redfield y Villa-Rojas, 1990: 205). Continuando con la descripción de Hanks, por debajo de la capa de agua, se encuentra otra que es de fuego así como el “infierno” o *metnal*¹⁶ y hasta abajo la luna, en un punto que a la vez corresponde al Poniente. El espacio que ocupa la Tierra más el cielo visible constituye la región denominada *yok’ol kab*, palabra maya que significa “sobre la tierra” y que viene siendo el espacio en el que se desenvuelve el hombre en la Tierra, es decir el mundo en que vivimos. Sobre este espacio, en dirección al cielo, se ubican siete capas de nubes o atmósferas, en cada una de las cuales habitan “espíritus”, ubicados en las cinco direcciones cardinales. Hasta arriba, en el cenit, que a la vez es el Este, se encuentra el sol. De este modo, la concepción maya del universo integra los elementos: cielo, tierra, aire, fuego y agua, de acuerdo a un orden espacial: cardinal, vertical, dentro-fuera (Hanks, 1990: 305).

Otras descripciones conciben el universo maya como una serie de planos, en número que va desde nueve hasta quince (Villa-Rojas, 1987: 442), ocupando la Tierra un lugar intermedio entre el cielo y el inframundo. Diversos autores (Redfield y Villa-Rojas, 1990: 114; Villa-Rojas, 1968; 1987: 443; Bassie-Sweet, 1996: 21; Gossen, 1996: 230) refieren que estos planos son concebidos por los mayas como un cuadrado con un punto central, en cada una de cuyas esquinas antiguamente se creía estaban colocadas deidades, cuatro en cada nivel. En el plano inferior, del inframundo, se ubicaban los *Pahuatunoob*, que soportaban la

¹⁵ Según le fue proporcionada por un *h’men*, por lo que se trata de una descripción del universo tal como lo conciben los mayas actuales.

¹⁶ Esta palabra para el “infierno” no es maya sino de origen náhuatl

Tierra, y sobre las esquinas de ésta los *Bacaboob*, sostenedores del cielo. En las esquinas del plano celeste se encontraban los *Chakoob*, los cuales traían la lluvia y los vientos. En el centro, algunos mayas (de la región de Valladolid) hace algunas décadas aún concebían que se erige la ceiba, cuyas raíces penetran bajo la Tierra, comunicando con el inframundo, y sus ramas se extienden hacia arriba, estableciendo comunicación con los distintos niveles del cielo (Villa-Rojas, 1987: 443). Esta idea de un mundo cuadrado con un centro, es decir un plano con cinco puntos como referentes, ha sido denominado por los estudiosos de la cultura maya como **quincunx** (Freidel, et al., 1993: 129), aunque los mayas utilizan distintas formas para expresar el término, una de ellas el término **kantis** (Garcia, et al., 1996: 39).

Para los mayas clásicos el orden natural era mantenido por la figura del rey, como personificación del Árbol del Mundo, el eje central de la vida y del mundo (Schele, 1993: 394), el árbol cósmico que representa los tres niveles de la cosmogonía maya: el inframundo, el terrestre y el celeste (Schele y Freidel, 1990: 90). La ceiba también era denominada *Wakah chan*, el “sexto cielo” o “el cielo elevado”, que fue levantado por el Primer Padre al inicio de la creación (Freidel, et al., 1993: 53), erigiéndose como el eje cósmico a través del cual se daba la comunicación entre lo natural y el más allá. De este modo los reyes, así como otros agentes como chamanes y sacerdotes, eran los portadores de las revelaciones divinas (Freidel, et al., 1993: 180), que transmitían a su pueblo para normar las acciones de la comunidad. Después de la Conquista esta intermediación quedó en manos de diversas figuras con ciertas capacidades especiales. Entre los mayas peninsulares la figura del *h' men* es la que tiene hoy día a su cargo este papel de intermediación, en su calidad tanto de médico tradicional como de sacerdote.

La imagen del mundo cuadrado parte del mito maya de la creación, tal como se refiere en el *Popol Vuh* (Anónimo, 1993: 65-66):

*el formar los cuatro lados, las cuatro esquinas,
el medir, el marcar con cuatro estacas,
el dividir la cuerda, el estirar la cuerda,
en el cielo, en la tierra,
los cuatro lados, las cuatro esquinas.*

*como se dice,
por el Hacedor, Formador,
...*

A cada orientación le fue asignada después un dios guardián (*bacab*) así como un color: rojo para el oriente, blanco para el norte, negro para el poniente y amarillo para el sur (Villa-Rojas, 1968: 129). Las orientaciones o rumbos cardinales, constituyeron para los antiguos mayas regiones estelares que regían diversos aspectos de su vida individual, social y productiva, en un contexto tanto espacial como temporal, formando un complejo sistema ritual que con algunas modificaciones derivadas del sincretismo religioso, continúa normando la vida de muchas de las comunidades mayas actuales (Montoliú, 1980: 54; Gossen, 1996: 230; Earle, 1986: 160- 161). En relación con la salud humana, en el Ritual de los Bacabes, que como se ha referido es el documento (escrito en maya yucateco con caracteres españoles) más antiguo que se conoce sobre la medicina maya, la relación entre las deidades cardinales y la vida humana, se expresaba como una serie de enfermedades asociadas a cada orientación (Montoliú, 1980: 55- 56). Estas deidades, o *bacaboob*, al parecer con el tiempo fueron sustituidas por los *balamoob* y *yuntziloob*, que para los mayas contemporáneos son los protectores de los pueblos y de las milpas, castigando a la vez con enfermedades a aquellos hombres que no cumplen con sus deberes sociales y religiosos (Montoliú, 1980: 54, 56).

Siguiendo este mismo modelo del mundo cuadrado, se conforman los distintos espacios ocupados por el hombre maya: en primer lugar la casa (y el

solar), el pueblo y la milpa, con sus cuatro lados orientados hacia los rumbos cardinales y un punto central rector. El propio altar utilizado en las ceremonias es también una representación del mundo (Villa-Rojas, 1968: 129; Bassie-Sweet, 1996: 21; Faust, 1998a: 619), aspecto de suma importancia en la interpretación simbólica de los rituales agrícolas y de sanación que lleva a cabo el *h'men*.

La conformación de **espacios cuadrados**, a imagen y semejanza de **como fue creado el mundo**, implica un orden que permite la existencia de espacios protegidos para ser habitados por los seres humanos (Villa-Rojas, 1968). Esta fue la manera como los creadores establecieron el **orden** tanto en la superficie de la tierra como en el cielo, con caminos que, partiendo de un centro, conducían hacia los "puntos intermedios" (que vienen siendo los puntos cardinales) y el "espacio sobrenatural" (Bassie-Sweet, 1996: 45). En este sentido Hanks (1990: 300, 306) hace una distinción entre "sitios cardinales" (o puntos) y "direcciones cardinales", refiriéndose estas últimas a los rumbos mencionados, mientras que los puntos, referenciados por un centro y unidos por líneas que delimitan un perímetro, definen una "totalidad espacial", que puede ser el espacio doméstico, el solar, el pueblo, la milpa o un altar. Según este autor, el espacio así definido por el ser humano (con un perímetro, un centro y custodiado en sus cinco puntos cardinales por "espíritus") queda protegido de las "peligrosas" fuerzas del exterior que habitan en el entorno natural. Lo que posibilita que estos guardianes del espacio ocupado por el ser humano puedan vigilar y proteger a la Tierra, es su capacidad de imponerle un "orden espacial absoluto", que implica la definición de un perímetro que "cierra los terrenos" (Hanks, 1990: 341).

La idea de los puntos cardinales como referentes de orientación para los mayas ha sido cuestionada por varios autores desde hace décadas. Vogt (1964, citado por Villa-Rojas, 1968) fue el primero en hacer este cuestionamiento, proponiendo un planteamiento alternativo que considera la existencia de "lados" de un cuadrado, definidos por los puntos solsticiales del sol, argumentando que el concepto de las orientaciones cardinales (N, S, E, O) más bien se trata de una interpretación errónea tanto de los cronistas españoles como de los primeros

antropólogos que estudiaron esta cultura (como Morley y Thompson). Villa-Rojas (1968) retomó esta misma idea poco tiempo después aportando más evidencias, mientras que Vogt por su parte, continuó investigando sobre el tema para presentar nuevas evidencias, reforzadas con los hallazgos de otros investigadores (Vogt, 1992). Sin embargo el tema hasta la fecha sigue generando controversia, ya que autores como Closs (1988, citado por Vogt, 1992) argumentan que entre los mayas yucatecos existen palabras definidas para cada uno de los rumbos cardinales: *lakin* (este), *xaman* (norte), *chikin* (oeste) y *nohol* (sur), los cuales, al proveer tanto las lluvias y los vientos como las enfermedades, han ocupado un lugar primordial en la vida de este pueblo, adquiriendo inclusive un carácter divino. Además, en escritos tan antiguos como el Chilam Balam de Chumayel, se asocian estos cuatro colores cardinales con los cuatro tipos de maíz: el rojo, el blanco, el negro y el amarillo (Cruz Cortés, 1999: 23).

Cualesquiera que sean los referentes para definir los rumbos del mundo, lo importante es la existencia de un punto central, lugar simbólico que rige todo el sistema (Villa-Rojas, 1980: 31), que lo convierte en el verdadero referente de importancia para los rumbos cardinales. Este punto también tiene su color, el azul-verde, y para los mayas clásicos en él se erguía el "Árbol del Mundo", *Wakah Chan*, (representado en la tierra como la ceiba), que como se ha visto era concebido como el eje de comunicación entre los tres niveles del mundo (Schele y Freidel, 1990: 66). Este árbol sagrado, o *wakah chan*, colocado en el "centro de la existencia" y representado simbólicamente con una cruz, permitía la comunicación entre el mundo de los humanos y el mundo del más allá, pudiendo ser ritualmente materializado en cualquier sitio terrenal o bien en la propia figura del rey (Schele y Freidel, 1990: 67). Freidel, et al. (1993: 51, 131) plantean que a través del ritual, el *h'men* "regenera el orden del cosmos y reúne los dos mundos separados, el humano y el *Otro Mundo*, mediante la creación de un portal", a través del cual envía maíz y otros alimentos a los dioses, a la vez que provee de la fuente de vida para los seres humanos. Este portal, que es un espacio sagrado y constituye el centro del cielo y de la tierra, ha recibido distintas denominaciones con el paso del

tiempo, siendo *u hol gloriyah* el nombre que actualmente le da el *h' men*. **Centrar** el mundo es a la vez una forma de recrear un **orden espacial** que hace accesibles las fuerzas sobrenaturales al mundo de los humanos. Lograr esto requiere de ciertos movimientos, un camino ritual que define el centro y que "es tan importante como el centro mismo". Este camino lo definen puntos geográficos, referentes espaciales que ayudan a centrar el mundo, que en otros tiempos fueron los centros ceremoniales y hoy en día son los propios pueblos que habitan los mayas.

El mito maya de la creación, tal y como se le conoce a través de la iconografía y documentos como el *Popol Vuh*, se ha visto modificado a lo largo de los siglos por diversas influencias, principalmente de la religión católica, muchas veces incorporando los nuevos elementos mediante su asociación con los elementos mayas, de tal suerte que hoy en día los mayas (por lo menos los que habitan en la Península de Yucatán) no conocen el mito original. Sin embargo, algunos de los símbolos y conceptos básicos de la cosmovisión original han logrado sobrevivir al paso del tiempo, tal y como lo reconocen autores como Freidel, Schele y Parker (1990, 1993: 51), quienes consideran a los *h' menoob* actuales como herederos del conocimiento de sus antepasados lejanos, siendo los rituales una experiencia que "no ha cambiado". Consideran que inclusive *Itzamná*, la ancestral forma del dios supremo maya, supuestamente significativo solo para la clase sacerdotal y gobernante, aún puede ser encontrado en diversos elementos de los rituales mayas contemporáneos: la leche de animales, la resina de árboles (como el copal) y la cera derretida de las velas, entre otros. Por su parte, Faust (1988b: 154-155) menciona que la cosmovisión maya se expresa diferencialmente en las ceremonias mayas y las fiestas religiosas de la comunidad de Pich, Camp. A pesar de que en los dos ámbitos se presenta una combinación de lo español católico y el simbolismo maya, en las fiestas dedicadas a los santos predomina la expresión de lo católico, dado que históricamente la expresión pública de las creencias nativas fue severamente castigada por la autoridad, quedando resguardadas en los rituales celebrados en la casa y el campo.

Los mayas prehispánicos consideraban a la **tierra** como una entidad viva y sagrada, que proporcionaba el maíz como el sustento sagrado del hombre, a la vez que constituía el lugar de donde éste provenía y hacia el cual retornaría al morir (Bassie-Sweet, 1996). La representación simbólica de la superficie terrestre era con forma de una tortuga o de un lagarto, siendo esta última una de las versiones en que era imaginado *Itzamná*, el dios supremo del antiguo panteón maya (Villa-Rojas, 1968). Este dios tenía una versión terrestre que recibía por nombre *Itzam-Cab-Ain*, nombre traducido por Roys (1933: 101) como "Itzam-Terrestre cocodrilo". Esta y otras denominaciones de *Itzamná*, después de la conquista cayeron en el olvido prácticamente en toda el área maya, de tal modo que no se le menciona para nada en las creencias de los mayas actuales (Villa-Rojas, 1968), a excepción de algunos grupos como los lacandones y los mayas del poblado de San Antonio, en Belice. Entre los lacandones hasta hace algunas décadas (1967) se veneraba a *Itzananoqu* (Lagarto-Gran-Dios), al parecer representado con la figura de una serpiente de dos cabezas (una de las imágenes de *Izamnâ*), mientras que en Belice el *Mam* del oriente, uno de las cuatro deidades asociadas a las orientaciones cardinales, recibe el nombre de *Itzam*. En los rezos asociados a los ritos agrícolas se le menciona como *Santo Itzam* y se considera que representa la superficie de la tierra (Villa-Rojas, 1968: 127-128). Por su parte, Freidel, et al., (1993: 51) plantean que el chamán maya contemporáneo (o sea el *h'men*) puede ser considerado el "análogo directo de *Itzamná*", al ser el individuo capaz de abrir un portal al mundo sobrenatural y traer al mundo de los humanos el *itz*, la sustancia preciosa que es alimento espiritual de hombres y dioses por igual.

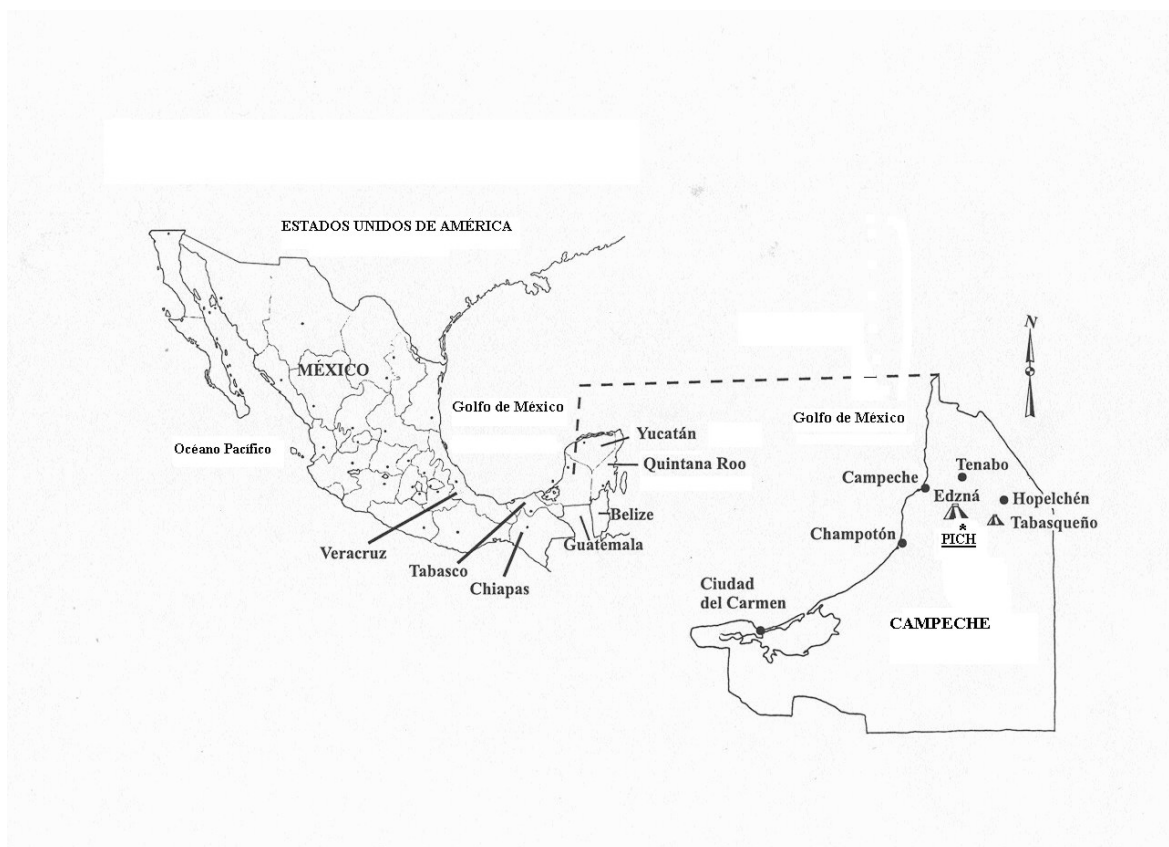
Una probable reminiscencia del antiguo dios *Itzamná* es la idea entre algunos grupos mayas actuales de una entidad sagrada que habita y domina la tierra. Así, los zinacantecos hacen ceremonias con ofrendas para el "Señor de la Tierra", con la intención de compensarle por construir una casa o sembrar una milpa (Vogt, 1979: 84), mientras que entre los mayas yucatecos se cree en un "Señor del Inframundo", hacia el cual se celebran rituales para intercambiar el cuerpo de una persona enferma por el de un ave sacrificada (Faust, 1998a: 614).

3. La región de estudio

A pesar de que el presente trabajo se llevó a cabo mayormente en el poblado de Pich, Camp., localidad en la que reside don Pedro (y que por lo mismo se hará especial referencia a ella), como médico tradicional atiende a personas de los pueblos vecinos de la región y se traslada a varias de estas localidades para efectuar ceremonias así como para llevar a cabo curaciones. Por esta razón se ha tomado como área de estudio una zona más amplia, que incluye los poblados vecinos de Los Laureles, San Luciano, San Miguel Allende, Quetzal-Edzná, Alfredo V. Bonfil y Melchor Ocampo, abarcando buena parte del valle de Edzná y las tierras ubicadas al oriente de Pich (mapas 1 y 2).

El poblado de Pich se localiza en el municipio de Campeche, estado de Campeche, a 70 km en dirección sureste de la ciudad capital de la entidad y a 20 km de la zona arqueológica de Edzná, colindando con el valle del mismo nombre. Sus coordenadas son: 19° 29' 05" lat. N y 90° 07' 06" long. W (INEGI, 1995) y se encuentra a 110 m.s.n.m. Su ubicación en el estado es en la parte central, región considerada como la de más alto potencial agropecuario en la entidad, (Sandoval, 1999), ya que se trata de una planicie que presenta suelos profundos, rodeada de terrenos pedregosos con áreas de suelo fértil, similares a los de la parte norte de la Península (Faust, 1998b).

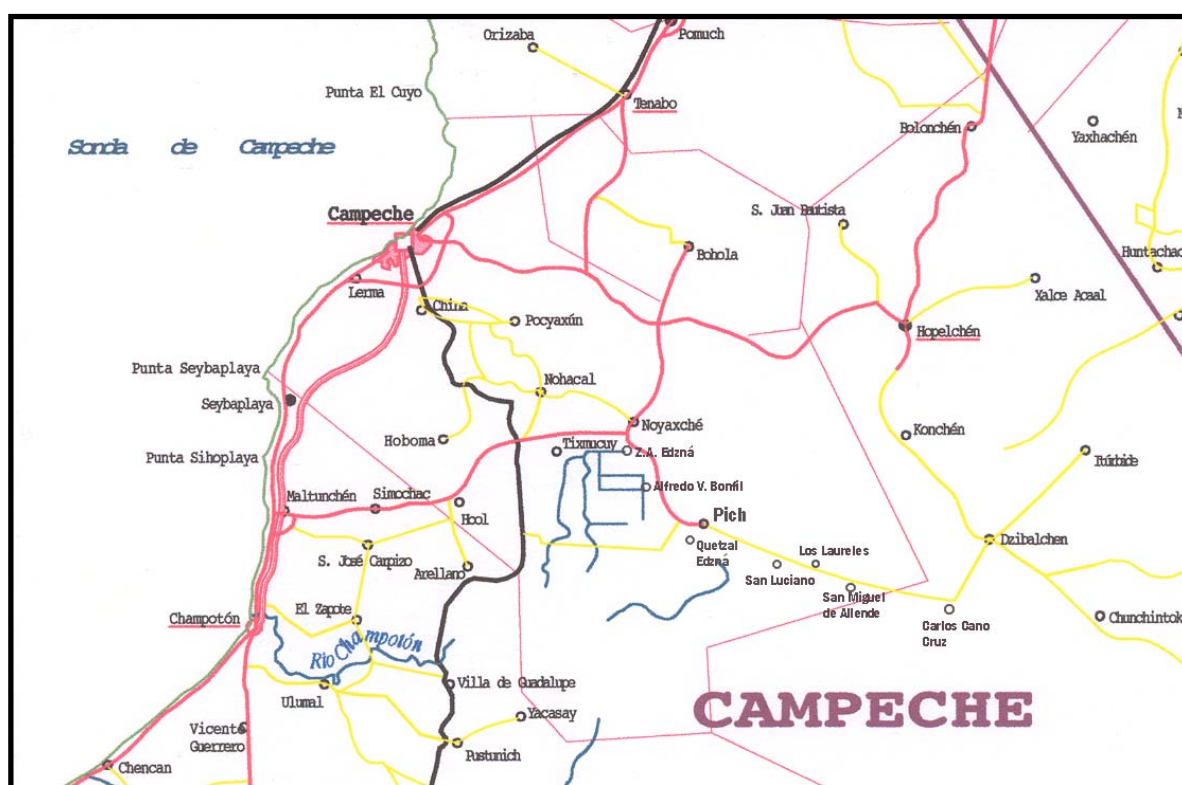
El clima en la región es cálido subhúmedo con lluvias en verano, con humedad media. Según datos de la estación meteorológica de Edzná, la temperatura media anual es de 24.62 °C, con valores máximos en los meses de abril a agosto. La precipitación media anual es de 1,218.3 mm, concentrándose en los meses de junio a septiembre. La época de lluvias va de mayo a octubre y la de secas de noviembre a abril. Por su ubicación, la región recibe influencia tanto de nortes durante los meses de noviembre a febrero, así como de huracanes que en ocasiones llegan a cruzar durante la temporada de lluvias (INEGI, 1981).



Mapa 1. Localización de la zona de estudio en el sureste de México
(modificado de Faust, 1998b).

Fisiográficamente la región forma parte de un sistema de topoforma denominado llanura con lomeríos, dentro de la subprovincia carso y lomeríos de Campeche y la provincia fisiográfica Península de Yucatán (Arias, et al., 1999). Esta zona se extiende al sur de la sierrita de Ticul, caracterizándose por presentar una serie de lomeríos con pequeños valles, con altitudes que van desde los 50 hasta los 150 m.s.n.m. (INEGI, 1985). En algunas partes, estos valles presentan un drenaje deficiente, dando lugar a suelos de tipo *ak'alché*¹⁷ (suelos profundos y con alto contenido de arcillas expandibles) y de sabana (Duch, 1988). Otros tipos de suelos que encontramos en la región son los denominados *yaax'hom* y *kankab*,

que también son profundos pero su alto contenido de arcillas es de tipo no expandible y son rojos por contener óxidos de fierro. Estos suelos son más desarrollados y se correlacionan con los luvisoles y nitosoles de la clasificación FAO-UNESCO (Arias, et al., 1999). Geológicamente la región forma parte de lo que Duch (1988:101) denomina “zona de evolución cárstica madura”, caracterizada por presentar rocas calizas pertenecientes al eoceno y porque en algunas áreas la coraza calcárea está ausente.



Mapa 2. Ubicación del poblado de Pich y comunidades vecinas en el estado de Campeche.

¹⁷ Término maya para denominar los suelos tipo solonchác gleyico (Duch, 1988: 373).

Los principales tipos de vegetación encontrados son los de selva mediana subperennifolia, selva mediana subcaducifolia y selva baja subperennifolia (Sabido, inéd.; Olmstead, et al., 1995). Las características principales y las especies más comunes para cada tipo de vegetación son:

Selva mediana subperennifolia: los árboles alcanzan alturas entre 15 y 25 m; alrededor del 25% de los árboles tira sus hojas durante la época seca; aunque es poco común, algunos árboles llegan a desarrollar grandes contrafuertes. Las especies típicas son: zapote (*Manilkara zapota*), ramón (*Brosimum alicastrum*), k'aniste (*Pouteria campechiana*), machiche (*Lonchocarpus castilloi*), huaya (*Talisia olivaeformis*), pa'saak' (*Simarouba glauca*), kataloox (*Swartzia cubensis*), chaka' (*Bursera simaruba*), kakaw-che' (*Alseis yucatanensis*), san (*Sabal yapa*) y chechem (*Metopium brownei*) (Olmstead, et al., 1995).

Selva mediana subcaducifolia: esta selva la forman árboles con alturas entre 13 y 18 m y que la mayoría (50-75%) tiran sus hojas en la temporada seca. La densidad y la cobertura de los árboles es menor que en el tipo de selva anterior. Las hojas regularmente son coriáceas. La especie arbórea más común es el ya'ax nik (*Vitex gaumeri*), así como el ramón (*Brosimum alicastrum*), jabín (*Piscidia piscipula*), pich (*Enterolobium cyclocarpum*), yaxché (*Ceiba pentandra*), caracolillo (*Mastichodendron gaumeri*), kitim che' (*Caesalpinia gaumeri*) y cedro (*Cedrela odorata*) [Olmstead, et al., 1995].

Selva baja subperennifolia: este tipo de vegetación corresponde a la denominada selva baja inundable, característica de la Península de Yucatán, ya que no se le encuentra en ninguna otra parte de México (Olmstead, et al., 1995). Su distribución es en forma de manchones dentro de las selvas medianas y coinciden con hondonadas en el terreno con suelos con drenaje deficiente (los denominados *ak'alche*) que provocan largos períodos de inundación, seguidos de sequías extremas del suelo durante la temporada seca. Estas condiciones tan extremas limitan la vida vegetal, por lo que las especies capaces de soportarlas generalmente no sobrepasan los 10 metros de altura y presentan espinas. Por la misma razón la diversidad es baja y domina una sola especie: el palo de tinte

(*Haematoxylon campechianum*), el pucte' (*Bucida buceras*) o el muk' (*Dalbergia glabra*). Otra característica es la abundancia de epífitas, principalmente las del género *Tillandsia* así como orquídeas. Otras especies presentes son: *Erythroxylum confusum*, *E. Rotundifolium*, *Brysonima bucidaefolia*, *Jacquinia aurantiaca*, *Randia aculeata*, *Manilkara zapota*, *Cameraria latifolia*, *Crescentia cujete* y *Senna allata* (Olmstead, et al., 1995).

Con relación a la fauna, esta pertenece a la región zoogeográfica neotropical, dentro de la provincia Yucateca y presenta una alta densidad en sus poblaciones de vertebrados. Entre las especies que sobresalen tenemos a los felinos (jaguar, tigrillo, ocelote, puma y leoncillo), marsupiales, monos (araña y zaraguato), el tapir, el venado temazate y cola blanca y el oso hormiguero. Entre las aves hay también una diversidad considerable (286 spp), sobresaliendo el tucán real, el pavo ocelado, el hocofaisán, el pato real, el águila elegante, el halcón bicolor y el zopilote rey, entre otras (Arriaga, et al., 2000).

Arqueológicamente esta zona queda comprendida dentro de lo que se conoce como el Petén de Campeche, y fue densamente poblada durante la época prehispánica. Su ocupación se inició desde el período pre-maya y alcanzó su máximo desarrollo a finales del período clásico (Sandoval, 1999). Al parecer el esplendor alcanzado fue posible entre otras causas por el uso agrícola extensivo e intensivo de la tierra, mediante la construcción de sistemas de drenaje e irrigación y camellones de cultivo, junto con la agricultura de roza-tumba-quema (Faust, 1988b; 1998; Sandoval, 1999; Faust y Bilsborrow, 2000). Después de la conquista y con el desmembramiento de la sociedad maya, la agricultura de roza se convirtió en el medio de subsistencia de los campesinos mayas que sobrevivieron a las epidemias traídas por los españoles. Durante la época colonial, económicamente la región sirvió únicamente como fuente de materias primas como el palo de tinte y las maderas preciosas. Ya por los siglos XIX y XX la densidad de población en la región fue muy baja, manteniéndose como fuente de abastecimiento de maderas y chicle, aprovechados por compañías extranjeras, así como el palo de tinte que era exportado hacia Europa (Faust, 1998b), mientras que la población campesina

maya seguía manteniendo la agricultura de roza como la base de su subsistencia. Durante la mayor parte del siglo XX la economía de la región siguió este mismo patrón, hasta que a principios de la década de los 70's la necesidad de incrementar la producción agropecuaria para satisfacer la demanda nacional de alimentos hizo que el gobierno pusiera sus ojos en el valle de Edzná, implementando un ambicioso proyecto para la producción de arroz, maíz y frijol a gran escala. Como la densidad de población era sumamente baja, hubo necesidad de traer colonos de otros estados del país (3,500 familias en la primera etapa del proyecto), sobre todo de aquellas zonas sobrepobladas o en las que los conflictos político-sociales empezaban a preocupar al gobierno, como la región de la Laguna. El proyecto sin embargo, en su génesis misma traía la semilla del fracaso, ya que según los estudios realizados por las propias dependencias oficiales, la vocación de aquellas tierras era fundamentalmente para la ganadería, y en segundo término para la agricultura (Sandoval, 1999).

El proyecto del valle de Edzná, que pretendía incorporar a la producción una superficie de 100,000 has, en el fondo fue impulsado por el gobierno con la finalidad de incorporar el agro mexicano al desarrollo capitalista. Iniciado con el desmonte de una cuarta parte de la superficie (24, 500 has.) y la fundación del poblado de Alfredo V. Bonfil, la estrategia seguida por el gobierno fue la creación de empresas estatales y ejidales en las que los campesinos eran, directa o indirectamente, asalariados del gobierno. Sin embargo, en menos de una década este ambicioso proyecto agrícola se convirtió en un rotundo fracaso, dando paso a la ganadería como opción productiva más o menos viable, de acuerdo a lo pronosticado desde un principio. El desarrollo de una agricultura tecnificada, orientada al monocultivo y que implicó el uso de agroquímicos y la mecanización de las tierras, y posteriormente de la ganadería, provocó en la región los consabidos impactos ambientales que esta forma de producción provoca en el trópico húmedo, como son la erosión de los suelos y la desertificación, así como un cambio en las condiciones socioeconómicas de la producción (Sandoval, 1999).

En el transcurso de los años, la región siguió siendo una válvula de escape para los problemas agrarios de otras regiones del país. De este modo, a finales de los 70's una migración de familias provenientes del estado de Tlaxcala, demandantes de tierras, fue traída para fundar el poblado de Carlos Cano Cruz¹⁸. De la misma manera otros poblados fueron fundados y, a manera de pequeños reductos de otras regiones y estados de la república, evocan algunos de ellos en su nombre el lugar de origen de sus pobladores (como Melchor Ocampo, San Miguel Allende y Pénjamo).

En la década de los 80's el escenario se vio complicado aún más con la ubicación de miles de refugiados guatemaltecos en terrenos del estado de Campeche. En la región se crearon dos importantes centros de población (en ese entonces denominados "campamentos de refugiados"): Maya-Tecún y Quetzal-Edzná, éste último ubicado a escasos 3 km de Pich. El evento tuvo importantes consecuencias en distintos ámbitos: social, económico, político y ambiental. Los cuantiosos recursos destinados a los refugiados por las agencias internacionales (la Unión Europea, y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados-ACNUR) provocó un fuerte descontento entre la población local, la cual empezó a demandar el mismo trato que se les daba a sus vecinos recién llegados de otro país, según relatan algunos de los guatemaltecos, ahora nacionalizados.

El proceso de penetración del capital en esta región del trópico del sureste mexicano, continúa hoy en día con la puesta en marcha de otro ambicioso proyecto agroindustrial y ganadero de una empresa extranjera (Consorcio Agroindustrial Guepell), con el que se pretende "cultivar 10,000 has. de yuca para alimentar unas 24,000 reses, que producirán unos 45 millones de litros de leche al año, ...un centro de genética y plantas procesadoras de lácteos, de secado de harina de yuca y forraje y de alimentos balanceados" (Periódico TRIBUNA, 21 de enero 2001). El proyecto implica la adquisición de miles de hectáreas de terrenos particulares así como de 1,000 has. de tierras agrícolas del ejido de Pich y 21, 000 has más de la ampliación forestal del ejido, con lo que se verán afectadas selvas

¹⁸ Notas de campo, 6 de mayo del 2001.

tropicales ubicadas dentro de una región considerada como prioritaria para la conservación (RPT 151) por la Comisión Nacional para la Conservación y Uso de la Biodiversidad (CONABIO – Arriaga, et al., 2000).

En este mosaico sociopolítico y cultural que se ha descrito, en el que mayas, veracruzanos, michoacanos, chiapanecos, tlaxcaltecas, coras y guatemaltecos conviven, se relacionan, comercian e inclusive se casan entre sí, existe un común denominador: la tierra y la naturaleza tienen dueños y el ser humano debe retribuirles lo que de ellas ha tomado para su sustento. A pesar de que esta condición es reconocida solo por algunos y de que los esfuerzos de los ancianos de Pich por preservar las tradiciones hoy en día no encuentran eco en la juventud (Faust, 1998b), aún pervive la conciencia de las limitaciones del ser humano en sus relaciones con las fuerzas de la naturaleza, por lo que debe recurrir al *h'ímen*, como el intermediario capaz de entablar un diálogo con ellas y mediante ceremonias alimentarlas para mantenerlas satisfechas y seguir obteniendo de ellas el sustento.

4. Objetivo general

Para la presente investigación, se ha definido como objetivo general:

A partir del estudio del ceremonial y de las prácticas de sanación de un médico tradicional maya, encontrar cual es el papel de la Tierra como elemento material y simbólico en la relación recíproca con la naturaleza que permite mantener el orden natural y con ello la salud humana y ambiental.

5. Metodología

En el presente estudio se ha utilizado la observación participante como metodología de investigación, según lo proponen Taylor & Bogdan (1996) y

Spradley (1980). De acuerdo a este último autor, la investigación etnográfica es un proceso de tipo cíclico que empieza por la definición del enfoque y el alcance de la investigación. A partir del esquema que propone Spradley, la presente investigación es una micro-etnografía enfocada al estudio de un individuo (en este caso un *h' men*), en diversos contextos sociales, es decir, su labor de curandero o sanador en una región en la que habitan tanto indígenas de origen maya, como colonos originarios de varias regiones y etnias de México y de Guatemala. En este contexto se ha seguido la metodología etnográfica, planteando preguntas fundamentales, que conforme se fueron contestando fueron generando otras preguntas, conformando este proceso la guía para la recolección de información de campo. El análisis progresivo y continuo de la información obtenida fue generando nuevas preguntas, reiniciando de este modo el ciclo, en un proceso que se continuó a todo lo largo de la investigación. Las primeras preguntas que se elaboraron fueron las de tipo *general-descriptivo*, que sirvieron como guía de *observaciones descriptivas*, que una vez analizadas sirvieron como base para plantear preguntas *estructurales*, así como preguntas *contrastantes* y *específicas*¹⁹, que a su vez fueron el eje de observaciones *focalizadas* y *selectivas*, siguiendo esta visión de mayor a menor alcance (Spradley, 1980: 32).

Como guía para la conducción de las observaciones descriptivas se adoptó la matriz que propone Spradley (1980: 80) a las condiciones particulares de la investigación. Se consideraron las nueve dimensiones que abarca la metodología (espacio, actor, actividad, objeto, acto, evento, tiempo, meta y sentimiento), ya que todas ellas juegan un papel en el ceremonial de sanación en la medicina maya tradicional. La única consideración que se hizo es el poner especial énfasis en los actores, los objetos y su distribución en el espacio, como elementos centrales sobre los que giran los otros seis. Por otra parte, al sentimiento se le otorgó un lugar especial, dado que la atención del componente emocional y psíquico de las enfermedades constituye una parte esencial del proceso de sanación (Kiev, 1972).

¹⁹ Este tipo de preguntas no forman parte del método propuesto por Spradley, pero fueron incluidas con el fin de adecuar la metodología a las necesidades y condiciones particulares de la investigación y así poder indagar sobre aspectos específicos muy concretos.

La elaboración de esta matriz permitió plantear las preguntas fundamentales del proceso, de las que derivaron preguntas específicas que condujeron a su vez a observaciones igualmente más detalladas (focalizadas y selectivas).

El registro etnográfico, como señala este mismo autor (Spradley, 1980: 63), consiste en notas de campo (incluyendo mapas y dibujos), grabaciones, fotografías, artefactos y cualquier otro medio que documente la situación social bajo estudio. Taylor & Bogdan (1996: 74), por su parte, señalan que las notas de campo son la materia prima de nuestra investigación ya que constituyen un puente entre la actividad de observación y su posterior análisis.

En el caso de la presente investigación, el trabajo de campo fue iniciado en el mes de mayo del año 2001, continuando con salidas cada quince días hasta el mes de mayo del 2002, dando un total de 22 salidas y 61 días en campo en Pich y las comunidades vecinas. La duración de cada salida fue de 2 a 4 días en promedio debido a otros compromisos académicos, no habiendo podido realizar estancias más largas con la duración recomendada para un estudio etnográfico. La verificación de datos se llevó a cabo mediante entrevistas con el *h'ímen* en los meses de diciembre del 2002 y enero del 2003. La tesis se desarrolló en el marco de un proyecto de investigación iniciado por Faust como tesis doctoral en los 1980s, y que como ya se ha mencionado es un estudio a largo plazo sobre el proceso de cambio en las ceremonias tradicionales, la medicina maya y los usos de plantas medicinales. Los resultados de la presente tesis serán de utilidad para la validación de los datos y documentar los cambios en las prácticas de este experto ritual. Este proyecto de tesis se enfocó desde un inicio en un aspecto particular, la Tierra, y las referencias simbólicas a ella, utilizando los datos colectados personalmente e interpretados a la luz del estudio más amplio y la literatura publicada sobre la tema. Cabe aclarar que el autor no habla la lengua maya, lo que en ocasiones provocó errores en la colecta de la información y por ende en su posterior interpretación. También es importante aclarar que el largo período de trabajo en la comunidad de la directora de tesis, incluyendo un año completo, posteriores estancias de varios meses y visitas cada mes en promedio durante los

últimos 8 años, facilitaron grandemente la aceptación inicial por parte del *h'men* y el desarrollo posterior de la investigación.

Bajo estas circunstancias, la información de campo fue registrada en tres tipos de notas: las concretas, las extensas y el diario de campo. Las primeras consisten en palabras clave o frases cortas y dibujos o esquemas, que fueron registradas en el momento mismo en que se sucedieron los eventos. Este primer registro sirvió como base para notas extensas, en las que, manteniendo la objetividad, se ampliaron las observaciones realizadas durante el día, a la vez que se añadieron algunos análisis e interpretaciones de los eventos. El tercer tipo de notas fue el diario de campo, en el que se registraron las experiencias e impresiones personales como observador participante. Una herramienta importante que se utilizó en este estudio fue el registro de voces e imágenes mediante videgrabaciones (fundamentalmente las que llevó a cabo el autor –alrededor de 12 horas en total, pero también algunas hechas por la directora de tesis durante 16 años de trabajo en la localidad) y fotografías. Cuando Faust inició su trabajo con el *h'men* y su familia no utilizó ningún equipo de grabación ni cámara fotográfica, pero poco después el propio *h'men* le pidió que hiciera grabaciones con la intención de preservar sus conocimientos sobre las plantas medicinales. De este modo tanto él como su familia están acostumbrados y les agrada ser grabados, filmados y fotografiados (inclusive durante las ceremonias) por lo que estos registros proporcionaron información detallada que además pudo ser descrita y analizada las veces que fue necesario. Cabe aclarar que no se llevaron a cabo grabaciones de audio, debido a que la información que proporcionó el informante fue de manera espontánea, mostrándose poco dispuesto a responder directamente a preguntas, excepto al final del trabajo, durante las sesiones de verificación de datos. Además el autor prefirió el registro en notas escritas para mantener la espontaneidad de la relación con el *h'men*.

El análisis de las observaciones constituye un aspecto clave en el proceso de investigación, ya que esta metodología no plantea el llegar al campo con una serie de preguntas concretas por responder, sino que, como ya mencionamos, a partir

de preguntas generales que solo le sirven como guía, el investigador registra sus observaciones, de cuyo análisis surgen nuevos cuestionamientos por resolver. De este modo, la indagación etnográfica se convierte en un proceso de descubrimiento de nuevas preguntas. Ahora bien, este análisis al que nos referimos, se hace partiendo de la definición de ciertos dominios específicos, seleccionados a partir de las nueve dimensiones de la matriz a la que hemos hecho referencia. Podemos seleccionar un solo dominio cultural o conjunto de dominios relacionados entre sí, así como las relaciones entre éstos y el resto de la escena cultural (Spradley, 1980: 101). El enfoque etnográfico al que nos conduzca la selección anterior podrá llevarnos a hacer una investigación de mayor o menor profundidad, de acuerdo al criterio del investigador. Algunos prefieren partir de un enfoque general y de ahí ir profundizando, otros en cambio, prefieren la estrategia de entrar a profundidad, argumentando que los significados culturales son complejos por lo que estudiando los fenómenos superficialmente nunca alcanzaremos a comprender cómo nuestros informantes comprenden las cosas en realidad. Una tercera opción, es la de estudiar un grupo seleccionado de dominios culturales a profundidad, a la vez que buscando mantener “una comprensión superficial de la escena cultural” completa (Spradley, 1980: 101).

En función de que el proceso de investigación etnográfica es de tipo cíclico, la revisión bibliográfica y la construcción del marco teórico siguieron un proceso igualmente cíclico, a partir de las mismas preguntas generales que, a la vez que ir permitiendo profundizar en los conceptos teóricos, condujeron a cuestionamientos progresivamente más concretos.

Para la selección de la metodología se tomó muy en cuenta que el carácter de la investigación requería de un profundo involucramiento con el sujeto de estudio. Como señalan Taylor & Bogdan (1996: 83) la observación participante no solo consiste en la descripción de eventos, sino también en el registro de los “sentimientos, interpretaciones, intuiciones (y) preconceptos del investigador”. El observador participante debe identificarse con sus informantes, vivir sus experiencias y compartir sus sufrimientos y goces. Usando sus “propios

sentimientos, creencias, preconceptos y supuestos”, desarrolla “comprensiones potenciales de las perspectivas de los otros”. Esta metodología ha sido criticada dado su carácter cualitativo, que a criterio de las llamadas ciencias “duras”, no cubre con los requisitos formales del método científico. Desde que Malinowsky (1992, orig. 1948), considerado padre de la metodología, presentó sus primeras investigaciones, fue duramente criticado, en particular por sus generalizaciones a partir de un solo caso de estudio (la vida en las islas Tobriand). Sin embargo, como señala Redfield (en la introducción a la edición de 1992 de los trabajos clásicos de Malinowsky), esta crítica pierde toda su fuerza si admitimos que existe “una naturaleza humana común así como un patrón cultural universal”. Y agrega: “ podemos aprender mucho de todas las sociedades a partir de una sola sociedad, de todos los hombres a partir de unos cuantos hombres”, si una visión escrupulosa se combina con “el estudio paciente y prolongado de lo que otros estudiosos han escrito acerca de otras sociedades”.

Este enfoque ha sido fundamental para la selección de una metodología de tipo cualitativo para la investigación. Se ha partido del principio que considera que el investigador forma parte del proceso mismo de indagación, por lo que la información que obtenga estará mediada por su percepción del fenómeno estudiado y el dato final será resultado de la interpretación que de él haga así como de la forma de representarlo (Rodríguez Gómez, et al, 1999: 198).

La información de campo fue ordenada mediante su captura en fichas, utilizando el programa ACCESS de Microsoft. Para contar con un catálogo de referencia se hizo primeramente una lectura minuciosa de los datos de campo, a partir de la cual se identificaron los dominios y temas generales con los cuales se elaboró un primer catálogo. Posteriormente este catálogo se fue afinando conforme se fueron capturando las fichas y se fueron encontrando nuevas categorías. Con base en este catálogo, los diferentes dominios y temas fueron contrastados con la bibliografía de referencia con el objeto de poder relacionarlas y a partir de ahí hacer análisis y sacar conclusiones.

En cuanto a los nombres científicos de plantas y animales referidos en el texto, cabe aclarar que por limitaciones de tiempo no se realizaron colectas y que únicamente para los nombres de plantas medicinales se tomó como referencia las colectas realizadas previamente por Faust como parte de su proyecto de investigación sobre el tema. Por otra parte, se cuenta con registros fotográficos y ejemplares preservados de plantas y algunos animales, de colectas llevadas a cabo por Faust durante sus años de trabajo en la región. La determinación taxonómica de ejemplares botánicos fue hecha por el personal del herbario del Centro de Investigación Científica de Yucatán, A. C.

6.Resultados

Este trabajo está enfocado a la Tierra como concepto material y simbólico utilizado en las ceremonias mayas en relación con la salud humana y la salud ambiental; sin embargo el tema ha sido abordado como una microetnografía, trabajando con una sola persona, un *h'men* maya: don Pedro Ucán. Es por ello que se ha considerado pertinente presentar una introducción sobre su persona, incluyendo en dónde nació y cómo es que se inició en el arte de la sanación. Se reportan algunos aspectos de sus prácticas relacionados con la Tierra, considerándolas como parte de un saber indígena que incluye conocimientos y enseñanzas sobre el clima, los astros, las plantas, los animales, el cuerpo humano y ciertas prácticas para diagnosticar y sanar.

Después de esta introducción se aborda el tema central del trabajo: la Tierra, como un ente material con vida propia que requiere ser alimentado y cuidado por el ser humano, mediante ceremonias que posibilitan la vida y la salud humana y ambiental.

6.1. Don Pedro, *h'men* de Pich.

Pedro Ucán Itzá nació en el poblado de Mayapán, Yucatán, en el año de 1929. Es el hijo menor (*tup*) de siete hermanos, nacidos del matrimonio entre

Margarita Itzá, oriunda de Mayapán, y de Viviano Ucán, originario de Teabo, Yuc²⁰. Cuando tenía seis años, su inclinación por las plantas y la facilidad que mostraba para recordar sus nombres, motivó a su padre, también un *h'men* de la región, decidir tomarlo como su aprendiz y sucesor. A partir de ese momento dejó de ir a la escuela para iniciar un largo proceso de aprendizaje al lado de su padre, a quien desde entonces siguió por el monte y las milpas, conociendo las plantas, sus nombres y usos medicinales. Esto es lo que recuenta, aunque al platicar con él uno puede apreciar que además de las plantas también conoce los animales (algunos de ellos con propiedades medicinales), los suelos, la agricultura, las piedras, el clima, los astros, así como el cuerpo humano y los problemas de la sociedad. Como ya se ha mencionado, estos conocimientos son el tema de la investigación a largo plazo de la Dra. Faust, y solo se refieren para proporcionar un contexto sobre la persona de don Pedro, ya que la tesis está enfocada a sus conocimientos relacionados con la Tierra como elemento material y simbólico, tal como él los usa en sus ceremonias.

A la edad de 18 años²¹, por prescripción de su padre, el joven Pedro Ucán pudo empezar a ejercer el oficio de sanador. En Mayapán conoció a Honorata Basto, con quien contrajo matrimonio y tuvo ocho hijos, de los cuales sobrevivieron siete. Ninguno de sus hijos mostró inclinación por aprender de las plantas medicinales, por lo que hasta la fecha no tiene un aprendiz, aunque a dos de sus nietos les gustan las plantas y probablemente alguno de ellos pueda llegar a convertirse en su sucesor.

Motivado por dos de sus hermanos que se habían ido a vivir a San Francisco Suctuc, poblado ubicado a 20 km de la zona arqueológica de Edzná, en el estado de Campeche, Pedro decidió seguirlos con su esposa y los dos hijos que ya tenía con ella. El fallecimiento de su suegra afectó a tal grado a su esposa que decidió mudarse a trabajar en un rancho cercano llamado "Lan Pato"²². Ahí permaneció

²⁰ Notas de campo, 2 de noviembre del 2001

²¹ En ocasiones Don Pedro menciona que fue a los 28 años, después de haber sufrido una enfermedad y de haber pasado por una ceremonia de iniciación con otro *h'men* (Faust, com. pers.).

²² Notas de campo, 23 de junio del 2001.

durante varios años, al parecer de los mejores de su vida, ya que era un lugar amplio en el que se podían criar una buena cantidad de gallinas, pavos y cochinos, además de sembrar milpa, con lo que a la familia nunca le faltaba de comer pues tenían todo lo necesario para autoabastecerse.

La venta del rancho a principios de los 80' s y la falta de entendimiento de don Pedro con el nuevo dueño (aunque, según otra versión proporcionada por él mismo, se debió a que el banco embargó la propiedad), lo hicieron mudarse a Pich, en donde vive hasta la fecha y en donde al parecer va a permanecer el resto de su vida, ya que en la misma calle viven cuatro de sus hijos, formando una familia extensa, y una de sus hijas vive en el poblado vecino de Los Laureles, casada con un guatemalteco.

Don Pedro ha sido agricultor la mayor parte de su vida, aún durante los diez años que se dedicó a la carpintería (durante el tiempo que vivió en Suctuc), y solo desde hace unos años ha dejado de hacer milpa, doblegado por la edad y una hernia en la ingle derecha. Hoy en día está dedicado por completo a la medicina tradicional, atendiendo enfermos, en su mayoría guatemaltecos, así como llevando a cabo ceremonias tradicionales mayas para la gente que se lo solicita, tanto de la región como de otras partes de la Península y aún de otros estados del país. Dedicado al arte de sanar, principalmente con plantas medicinales, cuenta para ello con un buen número de especies arbóreas y arbustivas en su solar así como en un jardín medicinal en el que continuamente aumenta su acervo vegetal, ayudado por algunos miembros de su familia y con el apoyo de un proyecto financiado por el gobierno federal a través del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), que el autor contribuyó para obtener mediante la elaboración de la propuesta. Con los fondos aportados por el proyecto se ha pagado la construcción de un tanque de agua y un sistema de riego, equipos para un vivero, jobones de abejas nativas y una cerca de madera. Los recursos para la adquisición del terreno en el que se encuentra el jardín medicinal y una reserva de plantas medicinales fueron donados por la Dra. Faust y la Dra. Betty Meggers del Smithsonian Institution de Washington, D.C., como una contribución

para apoyar la conservación de plantas medicinales mayas. Don Pedro escogió personalmente cada uno de estos terrenos con base en sus conocimientos y prioridades.

Tras años de andar por el monte y de hacer milpa, primero al lado de su padre y después solo, don Pedro conoce de la flora y la fauna silvestres de la región, sus nombres y su comportamiento, incluyendo varias especies animales, insectos, reptiles y aves, con propiedades medicinales y espirituales. Su conocimiento sobre el clima y las formas de predecir la fecha de llegada y la cantidad de lluvia para el ciclo agrícola, es tan profundo como tal vez lo es su saber sobre las plantas medicinales.

Otro de los campos del conocimiento de don Pedro es el relacionado con los astros y cuerpos celestes, entre los que ocupan un lugar destacado el sol y la luna. El sol es el “ojo de Dios” y la luna “es su oreja”²³(DP). El sol en su recorrido diario por la bóveda celeste determina los momentos en que don Pedro lleva a cabo sus ceremonias y prácticas curativas, en particular el enterramiento del ave ofrecida en sacrificio para alimentar a la Tierra, mientras que la luna al parecer determina varios aspectos de la vida de las personas y es un referente para algunas ceremonias como las curaciones en sueños. De las varias constelaciones a las que hace referencia don Pedro, además de la Vía Láctea o *Sak-bé*, que durante el mes de diciembre se ve claramente para mostrar “el camino hacia el nacimiento de Dios”²⁴ (DP), la más importante al parecer es la Cruz del Sur, o Cruz de Mayo, que es visible alrededor de las fechas de la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) y señala con su eje principal, hacia abajo, “el lugar en donde está Jerusalén”²⁵ (DP). Esta constelación, que para los lacandones actuales “... es una ceiba estelar, por la que los muertos suben para alcanzar el cielo” (Milbrath, 1999: 273), casi no se mueve de su lugar, como las demás, y ese es “su secreto” (DP), “secreto” que

²³ Notas de campo, 25 de agosto del 2001.

²⁴ Notas de campo, 10 de julio del 2001.

²⁵ Notas de campo, 9 de mayo del 2002. Redfield y Villa-Rojas (1990: 206), hacen referencia a esta constelación como la “cruz ek”, que “se levanta sobre Jerusalem”, pero “dónde está Jerusalem, nadie lo sabe”.

probablemente se refiere a que es significativo que permanezca en una misma región del firmamento durante las noches en que es visible. Por otra parte, siendo el referente de la "cruz" de la frente (una de las tres cruces que conforman la estructura del cuerpo humano, la segunda es la del ombligo, que tiene como referente el "ombligo de la Tierra"), al parecer es utilizada como referente cósmico en ciertas ceremonias que se verifican alrededor del 3 de mayo (día de la Santa Cruz), como el *saka'* que cada año preside don Pedro en la zona arqueológica de Edzná. Como se verá más adelante, en el ritual de sanación asociado a la Tierra, se utilizan referentes espaciales para lograr la correspondencia del centro del cuerpo humano con otros centros de los espacios que ocupa, como paso previo indispensable en el proceso de recuperación de la salud. Las cruces verdes veneradas durante las fiestas patronales de Pich en el mes de mayo, han sido asociadas por Faust (1988b: 215-217) con símbolos mayas y católicos. La cruz verde representa a la ceiba, que en la tradición religiosa maya se reconoce como el eje que conecta los niveles celeste, terrestre y el inframundo, así como el lugar en donde nacen los "Señores de los Vientos" y de las "Lluvias". La ceiba así mismo es hogar del jaguar, símbolo de la autoridad divina de los antiguos dignatarios mayas, por lo que se le asocia con este animal, como también se asocia la sangre de las víctimas que devora posado sobre sus ramas con los símbolos rojos de la Pasión pintados sobre las cruces verdes, mientras que las tres cruces se cree que representan a Jesucristo y los dos condenados a muerte que lo acompañaron en la crucifixión.

La labor sanadora de don Pedro no se limita a devolver la salud, emocional y física, sino también a propiciar y mantener las normas morales y la paz social en la comunidad. Durante sus consultas dedica una buena parte de su tiempo a escuchar con atención los problemas de las personas y a aconsejarlas para que, disminuida su ansiedad, ayudarlas a reflexionar y tomar la mejor decisión para ellas, su pareja y su familia. Mantener la unión matrimonial es particularmente importante, sobre todo por el bien de los hijos.

Los mayas actuales conciben al cuerpo humano interconectado con su entorno y el solar y la milpa son consideradas extensiones corporales (Faust, 2001). Don Pedro menciona que tanto el solar como la milpa son "como una persona"²⁶, tienen manos y pies, ubicadas en cada una de las esquinas del cuadrado, la cabeza se ubica en el norte, mientras que el corazón también está en esta misma dirección. El ombligo está en el centro (correspondiendo con el ombligo del ser humano) y al oriente y poniente, las orejas. A su vez el oriente se corresponde con el lado derecho y el poniente con el izquierdo, esto debido a que esta imagen corporal se concibe "embrocada" (boca abajo), según lo explicó don Pedro en una ocasión durante una ceremonia (Faust, video del 18 de junio de 1999). El cuerpo humano se relaciona también con los de otros seres humanos, con las plantas y los animales, con otras entidades naturales como el agua, la tierra, el viento, las piedras, los cuerpos celestes, así como con otros seres en el plano sobrenatural (Faust, 1988b). El fuerte vínculo del ser humano con la tierra, en una relación cíclica, se manifiesta en expresiones como la de: "Nosotros estamos hechos de tierra, así es que es mentira que la tierra nos enferma"²⁷ (DP), así como el hecho de que a la tierra volvemos después de que a nuestro cuerpo "se lo comen los gusanos" (DP). Este vínculo con la tierra, a su vez forma parte de la relación hombre-naturaleza y su expresión en el ceremonial maya.

La correspondencia del ser humano con los demás planos del mundo se da a través de las cruces que hay en su cuerpo, que según don Pedro son tres: una en el ombligo, otra en el pecho y una tercera en la frente. Para dos de estas cruces él aclara que existen referentes: para la del ombligo es el propio "ombligo de la Tierra", *Kabache ' Maní*, una caverna que está en el poblado de Maní, Yuc., y para la de la frente es la constelación de la "Cruz de Mayo"²⁸. Para la del pecho no se cuenta con la información pero, como se verá más adelante en la discusión, se plantea un posible referente (ver figura 1).

²⁶ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

²⁷ Notas de campo, 27 de agosto del 2001.

²⁸ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

La riqueza del saber medicinal de don Pedro se refleja tanto en su amplio conocimiento de la herbolaria, como en el uso de varios recursos terapéuticos de origen animal y mineral, así como objetos utilizados simbólicamente en las prácticas de sanación y en las ceremonias.

En su concepción del desarrollo de la medicina, don Pedro habla del agua y la tierra como las primeras medicinas con las que Dios proveyó al ser humano para enfrentar la enfermedad.

“El agua es la primera medicina, la tierra es la segunda, de la tierra salen las plantas, que son la tercera medicina”, declaró en una ocasión don Pedro²⁹.

En este contexto las plantas son las medicinas de las que actualmente dispone el ser humano para sanarse. Un tipo de tierra, un barro rojo denominado *kankab*, puede ser usado para contrarrestar la fiebre, sin embargo, por ser de las primeras medicinas, no es muy efectivo ya que la persona no puede sudar, entonces se recomienda el uso de sebo de gallina mezclado con plantas, remojados en orín de niño. La mezcla se unta en las palmas de las manos y en las plantas de los pies (las “llaves” del cuerpo).

Como médico tradicional don Pedro siempre está abierto a conocer otras plantas medicinales y formas de curación usadas en otros sitios, incorporando a su práctica las que a su criterio le parecen apropiadas. En este contexto utiliza regularmente varias plantas traídas de otras partes de México, adquiriéndolas en el mercado de la ciudad de Campeche.

El conocimiento más extenso de don Pedro es indudablemente el de las plantas medicinales. Según ha sido referido, don Pedro conoce los nombres, usos, parte usada, formas de preparación y combinación de cerca de 400 especies correspondientes a la flora medicinal nativa de la península de Yucatán (Faust, 1995), lo que sobrepasa de las 100 a 320 reportadas por otros autores (Roys, 1965; Barrera Marín et al., 1976; García, et al., 1996; García, 2001; Balam, 1990c; Ankli, et al., 1999) y que además corresponden al conocimiento colectivo de

²⁹ Notas de campo, 27 de agosto del 2001.

médicos tradicionales de toda una comunidad o región y no de una sola persona, como es el caso de don Pedro. El uso terapéutico de las plantas que utiliza don Pedro incluye prácticas con contenido simbólico como el uso del fruto de una planta llamada *sutup* (*Helicteris baruensis* Jacq.). Este fruto con apariencia de un chile, es de forma helicoidal y debe ser destorcido antes de introducirlo en la boca de un niño que no puede hablar bien para “desamarrar” su lengua, girándolo nueve veces en sentido contrario a las manecillas del reloj. Después se gira también nueve veces pero en sentido inverso para volverla a “amarrar”³⁰ (DP). Este movimiento se relaciona con ciertos movimientos rituales del *h´men* que definen espacios y que están asociados al movimiento aparente del sol y probablemente al movimiento de rotación de la Tierra.

Entre los recursos terapéuticos de origen mineral utilizados por don Pedro, además de la tierra roja o *kankab*, a la que se ha hecho referencia para controlar la fiebre, don Pedro utiliza una piedra roja que él llama *chak lu´um*. Esta piedra es suave y se muele fácilmente hasta convertirla en un polvo muy fino. El polvo se coloca durante la noche en el ombligo de un bebé que lo tiene saltado, para metérselo (don Pedro menciona que tiene “su secreto”). Don Pedro refiere haber encontrado esta piedra en un hoyo en la tierra, a varios metros de profundidad³¹, en un lugar cercano a Pich, cuya ubicación sólo él conoce³². Por su intenso color rojo, esta piedra al parecer tiene un significado simbólico asociado al oriente, el nacimiento, la fertilidad, lo femenino (menstruación) y directamente con la sangre como símbolo de la fuerza vital (Faust, 1998a: 634). Al parecer esta piedra es la hematita, un mineral de color rojo usado por los mayas del Clásico y Posclásico como ofrenda junto con el corazón humano (Freidel, et al., 1993). Otra piedra que también usa, ya sea molida o en trozos, es el alumbre. Por ser este mineral de color blanco, es posible asociarlo simbólicamente con la cualidad masculina, el

³⁰ Notas de campo, 1º. de marzo del 2002.

³¹ Esto hace pensar que se trata de una pieza antigua, de un yacimiento arqueológico. Thompson (1975: 182) menciona que los antiguos mayas utilizaban en su cerámica una pintura roja hecha a base de piedra llamada hematites especular, misma que por ser de origen volcánico se supone fue traída de las tierras altas o bien de otras regiones de México.

³² Notas de campo, 27 de octubre del 2001.

norte, el día, la luz, el orden (Faust, 1998a: 634). Esta piedra generalmente es usada molida, quemándola con copal o junto con chiles secos, como un recurso para expulsar un “espíritu” maligno del solar de una familia, o también colocándola en fragmentos en la entrada de una casa, como un recurso para protegerla. Don Pedro refiere que al quemar esta piedra la acción del fuego seca lo que está provocando el mal y lo aleja³³.

En Pich en una ocasión prescribió a un paciente piedra de alumbre (blanco) y de *chak lu’um* (rojo), ambos molidos, para una sanación, en una probable alusión simbólica a la dualidad masculino (blanco)/femenino (rojo).

Una vez hecho su diagnóstico, para lo cual utiliza la clara de un huevo en un vaso de agua o una adivinación con barajas españolas, don Pedro decide el tratamiento a seguir, siendo lo más común el uso de hierbas medicinales o bien una sobada, la aplicación de una ventosa o una punción. En los casos requeridos, cuando la causa es un “mal aire”, prescribe la realización de ceremonias en las que se ofrece un pollo en sacrificio, en calidad de “cambio” por la salud del enfermo. Los recursos terapéuticos generalmente se usan de manera complementaria, estando la herbolaria casi siempre presente en las combinaciones de ellos.

6.2 Las ceremonias y su asociación con la Tierra y la salud humana.

La Tierra no se enferma, como ha aseverado don Pedro, pero como una entidad con vida, demanda su alimento, quedando el hombre en obligación de retribuirle una parte de lo que de ella ha tomado, mediante ceremonias en las que esta relación recíproca se expresa a través de símbolos. En estas ceremonias también hay una relación con los “espíritus”, empezando con Dios, los apóstoles, los *aluxes* y los “espíritus del campo”³⁴, hacia los cuales se ofrecen alimentos, principalmente maíz. Como refieren algunos autores (Terán y Rasmussen, 1994: 192, 243; Redfield y Villa-Rojas, 1990: 133; Villa-Rojas, 1987: 315; Faust, 1998b:

³³ Entrevista del 29 de enero del 2003.

³⁴ Entrevista a don Pedro, 29 de enero del 2003.

119, 134), corroborado con observaciones realizadas en la presente investigación, esta relación se puede dar desde el nivel del agricultor en su milpa o la propia ama de casa en su solar, ofreciendo *saka´* antes de tumbar o quemar el monte y los primeros elotes a los “vientos”, o bien por conducto del *h´men* como intermediario, quien tiene el “don” y los conocimientos para comunicarse con las entidades que controlan la naturaleza, celebrando ceremonias propiciatorias o de sanación, según el caso.

6.2.1 La Tierra

En este apartado se abordará tanto el concepto de la Tierra como el ceremonial a través del cual el hombre establece una relación de reciprocidad con ella (así como con los “espíritus del campo”), para prevenir la enfermedad o recuperar la salud humana, manteniendo el orden natural. Para ello, se presenta tanto la información proporcionada por don Pedro, como interpretaciones elaboradas a partir del análisis de los datos y su cotejamiento con los estudios hechos por otros autores.

Don Pedro menciona que el agua es lo primero que tuvo el hombre a la mano para curar y curarse ya que con fé “si uno cree, hasta con agua se puede curar”³⁵ (DP). Por el carácter sagrado del agua, el mar es el lugar en el que don Pedro hace una ceremonia para curar la “mala suerte”, pues “el agua nos la dio Dios y la sal quita la mala suerte”³⁶ (DP).

Después del agua, la **tierra** es el segundo elemento que Dios proporcionó al hombre para curar, aunque es menos efectiva que las plantas. Como se ha mencionado, don Pedro refiere un tipo de tierra roja, denominada en maya *kankab*, que algunas personas untan en manos y pies ayuda a bajar la fiebre en los niños. También se hizo referencia a una piedra roja, llamada *chak lu´um*, que una vez molida don Pedro recomienda colocar durante la noche en el ombligo de un bebé, cuando lo tiene saltado.

³⁵ Notas de campo, 27 de agosto del 2001.

³⁶ Notas de campo, 28 de octubre del 2001.

La **Tierra**³⁷ no solo es un elemento de curación, de carácter sagrado ya que fue otorgado por la divinidad, sino también es una entidad viva, como lo son las plantas, los animales y el hombre, el cual por estar "hecho de tierra"³⁸ (DP), ya que a diario come tierra (la piedra del molino, el fierro del molino de mano, la cal del nixtamal)³⁹, evidencia la estrecha relación que existe entre ambos, así como la imposibilidad de que el ser humano pueda enfermar por causa del mismo elemento que conforma su cuerpo físico: "...es mentira que la tierra nos enferma"⁴⁰, asevera don Pedro.

La Tierra, como símbolo de la materialidad, de lo concreto, requiere ser alimentada con el cuerpo físico, pudiendo ser el de un animal (como una ofrenda sacrificada), o simbólicamente con alimentos de color rojo (con achiote o elaborados con pepita menuda molida). Y una vez que el ser humano la "ha acostumbrado" (DP), éste adquiere la obligación de seguir proporcionándole el alimento, ya que de otro modo si pretende obtener algo de ella sin darle nada a cambio, la Tierra a su vez tiene el derecho de demandárselo, provocándole la enfermedad y aún la muerte. Es por ello que cuando un campesino "carga aire" (DP) en un terreno "mecanizado"⁴¹ o una milpa, es necesario hacer un "cambio", entregándole a la Tierra una ofrenda en sacrificio a cambio del cuerpo del hombre. Esta ceremonia, una de las más frecuentes que lleva a cabo don Pedro, se denomina *k'ex* (a la que se ha hecho referencia como un tipo de "limpia"), y en ella la ofrenda sacrificada, que debe ser un gallo virgen de patio, se entierra en el centro del solar de la casa del enfermo, para que la Tierra se alimente con el cuerpo del ave y le devuelva la salud a la persona.

Don Pedro lleva a cabo una ceremonia similar cuando se trata de "curar un terreno" (DP). En esta ceremonia, llamada en maya *loh*, también se entierra un pollo como alimento de la Tierra para que ésta dé buenos frutos y no enferme a

³⁷ La Tierra aquí se ha escrito como un nombre propio pues hace referencia a un ser con vida propia.

³⁸ Notas de campo, 27 de agosto del 2001.

³⁹ Faust, entrevista a don Pedro, 30 de agosto de 1995.

⁴⁰ Notas de campo, 27 de agosto del 2001.

⁴¹ Este es el término con el que los campesinos de Pich se refieren a los terrenos cultivados de manera intensiva con maquinaria agrícola.

los dueños ni al ganado. "Es como un fertilizante"⁴², comentó en una ocasión don Pedro, para que la tierra produzca.

La Tierra que ha sido "despertada", o "curada"(DP), no necesariamente se refiere a un terreno en medio del monte en el que se ha hecho milpa, sino que pueden ser terrenos agrícolas cultivados intensivamente con maquinaria agrícola, fertilizantes y pesticidas, en los que también es necesario hacer las ceremonias antes de "tocar el maíz" (*nuhu tal u´nal* o primicias) o en agradecimiento de la cosecha (*u hanli k´ol*).

Los cerros y lomeríos también pueden tener vida propia, sin la aparente intervención del hombre. Tal es el caso de una loma que se levanta junto a una aguada en la que crece un gran árbol de mango a la entrada del poblado de Quetzal-Edzná, sobre la que en una ocasión don Pedro comentó: "Ese cerro está vivo. Por eso la gente carga aire cuando se acerca. Yo me he curado a varios que se han enfermado ahí"⁴³.

La milpa (*kol*) es un espacio que el hombre toma prestado de los "espíritus" que son sus dueños, para producir su alimento. Según don Pedro⁴⁴ estos espíritus incluyen a Dios, los apóstoles, la Tierra y los "vientos" que ocupan las cuatro orientaciones cardinales y para los que el propio agricultor tiene que llevar a cabo el ceremonial propiciatorio para mantenerlos a su favor y evitar enfermarse (cargando un "mal aire"), recurriendo además a otros seres espirituales (*aluxoob*) hechos a base de "viento" y tierra, para que le auxilien en el cuidado de su cosecha. En este caso el alimento de los "espíritus" no es un cuerpo que se entierra, sino los rezos, las velas, la cruz y el saka´ que ofrece el milpero antes de sembrar en las prácticas rituales que acompañan la orientación y delimitación de la milpa, la quema y la manera ritual de sembrar (Faust 1998b: 119-134). Al principio de la cosecha, hay que presentar los primeros elotes a los vientos o "dueños" y al terminar hay que hacer un *u hanli kol* para ofrendar a los "espíritus" el aroma de guisados y bebidas preparados ritualmente, así como el *saka´*, la

⁴² Notas de campo, 10 de mayo del 2002.

⁴³ Notas de campo, 28 de enero del 2002.

⁴⁴ Entrevista del 29 de enero del 2003.

bebida ritual hecha a base de maíz. Mientras este espacio está “prestado” por el hombre, la milpa se convierte en una extensión del cuerpo humano (colocado boca abajo), con corazón, orejas, brazos y pies (Faust, video del 18 de junio de 1999), así como con un ombligo, ubicado en el centro⁴⁵.

Más cercano a su cuerpo, y también como una extensión del mismo, está el solar, un espacio que el hombre ocupa permanentemente pero que no es del todo de su propiedad, ya que necesita auxiliarse de los “espíritus guardianes del solar” para evitar que “malos vientos” penetren y se asienten en él y le provoquen enfermedad (Hanks, 1990: 344). El solar no deja de ser un “espacio liminal”, peligroso y ajeno al ser humano, en el que “los opuestos se aparean, las transformaciones ocurren y la muerte se da encuentro con la fertilidad” (Faust, 1998a: 627). Y cuando la enfermedad se presenta, es necesario “curar el solar” (DP), acto que puede llevar a cabo el *h’men* o bien el propio habitante de la casa, teniendo como finalidad hacer un intercambio con la Tierra y de ser necesario expulsar algún “espíritu” maligno.

6.2.2 Las ceremonias

Como se ha mencionado, don Pedro como sanador posee los conocimientos y las destrezas de varias de las artes mayas de sanación: la herbolaria, las sobadas, las punciones y el acomodamiento de huesos. Pero además, en su carácter de *h’men*, don Pedro tiene la capacidad de fungir como intermediario en el complejo ceremonial asociado a la salud humana, en su relación recíproca con la Tierra y los “espíritus” dueños del monte. Además de hablar “la maya” que según él refiere, es la lengua que entienden los “vientos” y los *aluxes*, don Pedro es un *h’men*, y solamente estos expertos rituales (hay probablemente muchos de ellos aún en la Península pero la mayoría no tienen aprendices) conocen el ritual y los componentes de ciertas ceremonias, sus formas de preparación, su colocación y su uso. Pero sobre todo tienen el “don ” para poder llevarlas a cabo. Como ya se ha mencionado, existen algunos rituales agrícolas, como el ofrecimiento del *saka´* y

⁴⁵ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

las primicias, que pueden ser efectuados por el agricultor o aún por cualquier ama de casa, sin embargo, las ceremonias más complejas o bien las que se realizan con carácter curativo, solo puede llevarlas a cabo el *h'men*.

De las ceremonias que lleva a cabo don Pedro, se pueden distinguir dos clases: las asociadas a la Tierra (para nutrirla y de este modo prevenir la enfermedad o recuperar la salud humana) y las dedicadas a los "espíritus" del monte (Tabla 1). El criterio con base en el cual se ha hecho esta diferenciación es el acto de alimentar directamente a la Tierra mediante una ofrenda otorgada en sacrificio (generalmente un pollo, aunque también pueden ser las partes de un pavo o una res) que para tal efecto debe ser enterrada. En el segundo tipo de ceremonias también hay ofrendas que son preparadas ritualmente como platillos, que una vez tomado su sabor⁴⁶ por los "espíritus", pueden ser comidos por los humanos.⁴⁷

A pesar de que don Pedro no utiliza esta clasificación, sí hace claramente una distinción: "Cuando se entierra un pollo en una ceremonia, es para alimentar a la tierra. Es como un fertilizante, para que la tierra produzca. En cambio, cuando se hace una comida, con pollos o pavos, es para los espíritus del campo, para dar gracias por la lluvia y la cosecha"⁴⁸. Conviene aclarar que la vez que don Pedro dijo esto fue para marcar la diferencia entre dos tipos de rituales, mas en el contexto de la sanación, el significado ritual de enterrar un pollo es el de intercambiar un cuerpo ofrecido en sacrificio por el de la persona enferma, se trata de un "cambio" aclaró don Pedro a una pregunta expresa sobre el tema⁴⁹.

⁴⁶ Redfield y Villa-Rojas (1990: 125) refieren como uno de los elementos de las ceremonias "la noción de *gracia* (esencia espiritual de la comida tomada de las ofrendas por los dioses)".

⁴⁷ Redfield y Villa-Rojas (1990: 146) reportan que en una ceremonia celebrada antes de ocupar una casa nueva, el *h'men* ofrece pollos a los postes de la habitación, que luego son cocinados y consumidos por los presentes (mas no enterrados).

⁴⁸ Notas de campo, 10 de mayo del 2002.

⁴⁹ Entrevista del 29 de enero del 2003.

Tabla 1. CLASIFICACIÓN DE LAS CEREMONIAS
CELEBRADAS POR DON PEDRO

Asociadas a la Tierra	Asociadas a los "espíritus" del campo
<i>K'ex</i>	<i>Nuhu' tal unal</i> (Primicia)
<i>Loh</i> (curación de terreno)	<i>U hanli kol</i>
<i>Loh-corrall</i>	<i>Saka'</i>
<i>Het'z lu'um</i> (Curación de solar)	<i>Cha'a Chak</i>

Esta distinción que hace don Pedro se refiere únicamente al uso de uno de los elementos: la ofrenda sacrificada, ya que en realidad en ambos tipos de ceremonias se ofrece *saka'* a los Vientos, a los "Señores de los Vientos", los encargados de traer la "Santa Lluvia" pero también las enfermedades (Faust, 1998a: 614), mientras que en el *loh-corrall*, ceremonia catalogada como asociada a la Tierra, además de la ofrenda enterrada se preparan alimentos para ser ofrecidos a los "espíritus", dueños del monte y se ofrece *saka'*.

Existe un común denominador en ambos casos y es que los "espíritus" (entre los cuales, según don Pedro, queda incluida la Tierra), como seres superiores y dueños del espacio que el ser humano toma prestado para habitar y producir su alimento, deben ser recompensados con una parte de lo que el hombre toma de los legítimos dueños. De otro modo éstos se cobrarán con el cuerpo y el alma humanos, aunque pudiendo devolverlos a cambio de otra alma y otro cuerpo vírgenes, los de un ave (o una res), ofrecidos en sacrificio. Así mismo es preciso señalar que en ambos tipos de ceremonias don Pedro, mientras reza en maya, hace alusión al "*Santo Lu'um*"⁵⁰ el "espíritu" de la Tierra.

⁵⁰ De acuerdo al Diccionario Maya Porrúa (Barrera, et al., 1991), *lu'um* significa "tierra en general, suelo y tierra, terreno, propiedad, terrenal".

Antes de pasar a una descripción de cada una, es preciso señalar dos aspectos. Primero, cuando se dice que don Pedro “celebra” una ceremonia, se refiere a su participación en su carácter de sacerdote tradicional, como intermediario con los “espíritus”, mientras que los dueños de los terrenos o los que trabajan en ellos, son los que han hecho la “promesa” de llevar a cabo la ceremonia (y por lo tanto cubren los gastos de la misma, incluyendo los honorarios del *h’men*), para propiciar buenas cosechas o en agradecimiento del buen logro de las mismas. El otro aspecto es que don Pedro celebra cada ceremonia siguiendo un patrón general, introduciendo elementos y rituales adicionales según el caso particular (sobre todo habiendo un enfermo de por medio), de manera que una ceremonia nunca es idéntica a las demás, a pesar de ser del mismo tipo. En este sentido Redfield y Villa-Rojas (1990: 128) señalan que “existen considerables diferencias entre dos representaciones de una misma ceremonia... De este modo, un *u hanli kol* celebrado para curar la enfermedad del hombre que lo da incluye aspectos que no están presentes cuando se da como una de las ofrendas rituales periódicas de gratitud y propiciación⁵¹. Otras diferencias, en ocasiones bastante conspicuas, se deben a prácticas contrastantes de *h’menes* individuales... (como son) el modo exacto de preparación de los panes sagrados... (o) alguno insertará una parte del ritual adicional al cuerpo central de la práctica al que todos se adherirán”. Faust (1998a: 613) por su parte comenta que “las prácticas de los sanadores mayas son variaciones creativas y flexibles sobre principios compartidos... Cada sanador ejecuta las ceremonias a su modo individual, a menudo variando en detalles en respuesta al paciente... y al contexto familiar”.

En el primer grupo de ceremonias, las dedicadas a la Tierra, están las siguientes:

⁵¹ Es decir, cuando no hay una persona enferma de por medio.

K'ex

Esta es una de las ceremonias más frecuentemente llevada a cabo por don Pedro. Su significado es el de "cambio"⁵², por el intercambio de un cuerpo (un pollo virgen) ofrecido en sacrificio por el del enfermo, a fin de que éste recupere la salud perdida por haber cargado un "mal aire", generalmente a consecuencia de no retribuirle a la Tierra y a los "espíritus" una parte de lo que de ellos ha obtenido. Según el caso particular, el ave sacrificada es enterrada entera o bien solo la cabeza, alas, cola y vísceras. Para sacar el "mal aire" del enfermo, don Pedro utiliza ramas de albahaca (también de ruda o de *sina 'n che*), con las que "limpia" su cuerpo. En la ceremonia se utilizan diversos elementos de manera simbólica: semillas de cacao, chiles, velas y copal, y en ocasiones flores de color rojo (rosas o tulipanes) y ramas de ruda. Además se prepara *saka'*, la bebida ritual sagrada con la que se alimenta al pollo⁵³ y que luego de ser ofrecida a los "vientos" es consumida por los asistentes (foto 1).

Dado que esta ceremonia es la que mejor representa el intercambio recíproco con la Tierra que simbólicamente el *h'men* lleva a cabo para recuperar la salud de un enfermo, en un anexo (Anexo 1) se describe con detalle y se analiza una de ellas, celebrada por don Pedro en el poblado de Quetzal-Edzná en el mes de enero del 2002.

*Loh*⁵⁴

Teniendo como significado literal "redimir, rescatar, librar o salvar"⁵⁵, esta ceremonia es efectuada por don Pedro en lo que él refiere como "curar un terreno", es decir alimentar a la Tierra apara que ésta dé buenos frutos y no

⁵² Don Pedro usa esta palabra como su significado.

⁵³ Redfield y Villa-Rojas (1990: 129) refieren que las aves ofrecidas en sacrificio era "consagradas colocándoles balche' en sus picos antes de ser estranguladas". En ocasiones don Pedro, en lugar de usar *saka'* utiliza tortillas hechas a mano desmenuzadas en agua para formar una pasta con la que el enfermo debe alimentar al ave.

⁵⁴ No hubo oportunidad de presenciar esta ceremonia, por lo que se hace referencia a ella a partir de las pláticas con don Pedro.

⁵⁵ De acuerdo al Diccionario Maya Porrúa.

enferme a los que la van a trabajar o a sus familias⁵⁶. En sí se trata de pedirle permiso a la Tierra para trabajar, comprometiéndose a ofrecerle otra comida una vez lograda la cosecha. En esta ceremonia, se entierra un pollo ofrendado en sacrificio (como alimento para la Tierra), junto con semillas de cacao y chiles, se quema copal y velas y se ofrece *saka´* para los “espíritus” del campo, los “Vientos” que traerán las lluvias.

Het´z lu´um (Curación de solar)

De acuerdo a don Pedro, esta ceremonia puede ser tan sencilla como ofrecer *saka´*, ritual que como se ha dicho puede llevar a cabo el hombre o la mujer de la casa, o bien incluir el ofrecimiento de un pollo que es sacrificado y enterrado en el centro del solar. Hanks, (1990: 345) describe una ceremonia similar de *het´z lu´um*, en la que se expulsa del solar algún espíritu maligno que está provocando enfermedad en la familia que lo habita. De acuerdo a este autor el significado literal del término es “fijar la tierra”, por lo que el ritual se asocia directamente con ésta. Don Pedro dice que tanto la curación de un solar como de un terreno (o *loh*) son considerados *het´z lu´um*, ya que en ambos “la tierra queda quieto (sic)”⁵⁷, explicación que da como significado de este término. Cuando además de la necesidad de alimentar a la Tierra con un pollo, don Pedro ve que en el solar existe algún “espíritu” maligno que está afectando a la familia, adicionalmente indica poner una “bomba”, preparada con chiles secos (en número de 8), cacao (8 semillas) y copal, que se colocan en un hoyo hecho en el centro del solar, en donde se queman. Así mismo, en cada esquina del solar se colocan juntos un par de chiles y un par de semillas de cacao, pero estos no se queman. La operación debe hacerla el hombre, padre de la familia, sin ayuda de nadie (para evitar el riesgo de que otros puedan “cargar” un mal aire y enfermar) y ninguna persona debe de entrar a la casa ni quedarse a dormir en ella por lo menos hasta el día siguiente por la tarde⁵⁸. El hoyo en el que se ha quemado la “bomba” debe

⁵⁶ Notas de campo, 25 de abril del 2002.

⁵⁷ Entrevista del 29 de enero del 2003.

⁵⁸ Notas de campo, 13 de octubre del 2001.

permanecer abierto durante varios días para que termine de salirse el “espíritu” maligno del solar⁵⁹. Adicionalmente, se coloca una cruz en cualquiera de las puertas de la casa que dé al exterior.

Otra manera de hacer esta ceremonia, al parecer cuando la forma anterior no ha funcionado del todo, es con piedra de alumbre, la cual una vez partida en cinco pedazos y molida, se distribuye junto con chiles (también se puede agregar copal, romero y cáscara de ajo⁶⁰) en cada una de las cuatro esquinas del solar y después se quema. Una porción más se puede colocar en el centro de la casa o bien en la puerta. Don Pedro dice que esta forma de colocar los elementos del ritual (formando el quincunx) hace que el “espíritu malo” ya no pueda entrar al solar⁶¹. La “curación” debe ser hecha dos veces, una el martes por la noche y la otra el viernes, igualmente por la noche⁶², días que como se ha visto, son propicios para hacer curaciones. Adicionalmente se tiene que ofrecer *saka´*.

Por su parte, Redfield y Villa-Rojas (1990: 146) reportan una ceremonia similar celebrada antes de ocupar una casa nueva, en la que el *h´men* ofrece a los postes de la habitación unos pollos, que luego son cocinados y consumidos por los presentes, pero no son enterrados.

El otro grupo de ceremonias, las dedicadas a los “espíritus del campo” son:

*Nuhu´ tal unal*⁶³ (Primicias)

Esta ceremonia, mejor conocida como “primicias”, forma parte del ritual agrícola de la milpa y muchas veces lo lleva a cabo el agricultor sin la intervención del *h´men*. La ceremonia, que tiene como objetivo agradecer la cosecha antes de “tocar el maíz” (DP), puede ser tan simple como el ofrecer 13 elotes “sancochados” (cocidos) y *saka´*, la bebida ritual sagrada presente en casi todas las ceremonias

⁵⁹ Notas de campo, 26 de octubre del 2001.

⁶⁰ Entrevista del 29 de enero del 2003.

⁶¹ Entrevista del 29 de enero del 2003.

⁶² Notas de campo, 17 de enero del 2002.

⁶³ Don Pedro menciona (entrevista del 29 de enero del 2003) que el nombre “antiguo” de esta ceremonia es *Nuhu tun tu´unal*.

(tabla 3, foto 2), o bien constituir un evento más elaborado con pollos y pavos preparados ritualmente, caldos de estas aves, atoles (*k'ol*), empanadas de pepita menuda molida y "panes" (*tuti wah*) cocidos en un hoyo en la tierra (*pib*), todo ello para alimentar a los "espíritus" del campo. En ambos casos se prepara *saka'*, bebida ritual elaborada con granos de maíz cocidos sin cal y mezclados con cacao y canela y endulzada con miel de abeja, que se ofrece a "los cuatro vientos y el centro"⁶⁴. En ambos casos también, don Pedro hace alusión en sus rezos a la ubicación del terreno de cultivo así como al nombre de su dueño (que ofrece la ceremonia), quien, presente en el ritual junto con su esposa, santigua los alimentos preparados con el maíz cosechado, una vez que don Pedro los ha ofrecido a los "espíritus del campo"⁶⁵.

Redfield y Villa-Rojas (1990: 143) hacen referencia a las "ceremonias de los primeros frutos" o *Hol-che'*, como aquellas en las que cada producto de la milpa es ofrecido a "los dioses de la agricultura", siendo la dedicada al maíz "la más importante y expresada en un ritual en el que el *h-men* es el único que tiene el mando". Por su parte, Terán y Rasmussen (1994: 243), dan cuenta de una ceremonia de "acción de gracias por la maduración del maíz" con el nombre maya de *Hol-che' yetel pibil nal*, como un ritual individual o familiar que forma "parte del proceso de trabajo de la milpa", y que consiste en ofrecer elotes cocinados en la tierra (*pib*) a los "entes sobrenaturales o dioses" asociados a la maduración del maíz. Esta ceremonia también la refieren con el nombre de *u hanli kol*, que, como se verá a continuación, en Pich consiste en un ritual más elaborado.

U hanli kol

La "comida de milpa" es una ceremonia grande y compleja y por lo mismo costosa, que es llevada a cabo cada cuatro años por los propietarios de los terrenos o los ranchos⁶⁶. Esta ceremonia también es referida por don Pedro como

⁶⁴ Notas de campo, 12 de septiembre del 2001.

⁶⁵ Notas de campo, 26 de octubre del 2001.

⁶⁶ Redfield y Villa-Rojas (1990: 123), refieren que la "Comida-de-la-Milpa ...(se celebra) regularmente cada cuatro años, tal como se debe de hacer". La regularidad temporal de esta ceremonia (cada 4 años)

“pan de milpa” (o simplemente como “comida”) ya que en ella se elaboran “panes” formados por pilas de 13 tortillas (*tuti wah*) entre las que se unta una pasta elaborada con semillas de calabaza (pepita menuda), previamente tostada y molida. Además se elabora un muñeco (*tup*) con masa de maíz, relleno en sus 10 orificios (ojos, oídos, fosas nasales, boca, ombligo, corazón y mollera) con pasta de pepita menuda, así como un atole a base de maíz con achiote y condimentos, denominado *k’ol*, un caldo de pollo y pavo condimentado con achiote y especias, así como la carne de estas aves, cocida y condimentada. Otros componentes simbólicos de la ceremonia son el ron, las velas y el copal, que son acomodados en el altar de acuerdo a un orden establecido ritualmente. Tampoco puede faltar el *saka’*, la bebida ritual que es elaborada y presentada a los “vientos” en una ceremonia previa al ritual de ofrecimiento de los “panes”, acompañada por cigarros que, en número de 13 (número ritual de la cosmovisión maya, asociado a los peldaños del nivel celeste), son consumidos por los participantes hasta la mitad, para poder después compartirlos con los “espíritus”. Lo grande y complejo de esta ceremonia requiere de la participación de un buen número de personas, entre las que está un equipo de ayudantes de don Pedro, el dueño del terreno, sus familiares y de ser necesario sus trabajadores también (foto 3, anexo 2)⁶⁷. Al final de la ceremonia, cuando se reparte la comida que ha sido ofrecida a los “espíritus”, se reúne un buen número de personas (como 80, en la ceremonia presenciada- véase anexo 2), entre familiares, amigos e invitados de éstos.

*Loh-corra*⁶⁸

Esta ceremonia es similar al *u hanli kol* en cuanto a tamaño y complejidad, y por lo mismo costo, y también es llevada a cabo cada cuatro años por los

probablemente está asociada a que el cuatro es el número del hombre, pues “son cuatro lados que tiene la milpa” (DP).

⁶⁷ Notas de campo, 31 de marzo del 2002.

⁶⁸ Esta ceremonia no fue presenciada por el autor, sino que fue analizada a partir de un video filmado por Faust en el año de 1995, verificando los datos y ampliando la información en una entrevista posterior con don Pedro.

propietarios de los ranchos, en este caso ganaderos. Como su propio nombre lo indica, esta ceremonia al parecer es una adaptación de las ceremonias del *loh* y el *u hanli kol* a las condiciones impuestas por un nuevo sistema de producción, tal vez desde su introducción con la conquista española. En este caso la comida, a base de pollos y pavos, es preparada ritualmente, además del *k'ol* y el caldo con una parte de las vísceras (hígados, mollejas y corazones⁶⁹), todo ello ofrecido a los “espíritus del campo” para luego ser tomado por el hombre. También intervienen componentes como el ron y las velas (5 blancas formando el quincunx y 2 negras en el lado de la mesa que da hacia el oriente), que son puestos sobre el altar, y el copal, que es colocado bajo el altar después de circundarlo. El *saka'* es ofrecido a los “vientos”, siguiendo un ritual específico y como parte de la ceremonia mayor. En esta ceremonia se entierran las partes de un pollo y de igual manera la cabeza, patas, hígado, riñones, corazón, estómago y piel de la res sacrificada, ofrendadas para alimentar a la Tierra. Las partes de ambos, pollo y res, se acomodan reconstruyendo el cuerpo del animal, quedando al enterrarlos “embrocados” (boca abajo)⁷⁰. La carne de la res es cocinada en un *pib* (un hoyo en la tierra) y consumida por los asistentes a la ceremonia.

*Saka'*⁷¹

Esta ceremonia, que como se ha referido, se realiza junto con otras ceremonias (*k'ex*, *het'z lu'um*, *u hanli kol*, *loh*, las primicias y el *cha'a chak*), aunque como parte integrante de las mismas, también puede llevarse a cabo como un ritual por sí solo, asociado a diferentes actividades del ser humano, como cuando va a cosechar o a mover un apiario, antes de tumbar el monte, previo a la siembra, cuando las plantas de maíz empiezan a espigar, o bien para curar un “mal aire” que ha afectado a algún miembro de la familia (en especial mujeres o niños)

⁶⁹ El resto de las vísceras (estómago, intestinos, pulmones, etc.) son depositados en el *pib* para ser quemados junto con las plumas.

⁷⁰ Entrevista a don Pedro del 29 de enero del 2003.

⁷¹ Esta ceremonia la lleva a cabo don Pedro con bastante frecuencia por lo que hubo oportunidad de presenciarla en varias ocasiones y por motivos distintos: para curar un “mal aire”, para ofrecer la cosecha de

por haber estado en la milpa o en algún terreno cultivado. En esta ceremonia, que frecuentemente es llevada a cabo tanto por el hombre como por la mujer maya sin necesidad de la intervención del *h'men*, el *saka'*, la bebida de la que deriva el nombre de este ritual, se dedica a los "vientos", como deidades ubicadas en los cuatro lados el mundo, y en el centro, como sitio rector. Los "Vientos" son deidades que controlan las lluvias pero también traen la enfermedad al ser humano (Faust, 1998a: 614; Redfield y Villa-Rojas, 1990: 128). Por lo tanto es necesario que el hombre mantenga una buena relación en reciprocidad con ellos a fin de poder lograr buenas cosechas y mantener la salud.

En la zona arqueológica de Edzná, cada año don Pedro hace una ceremonia especial de *saka'* para "todas las almas"⁷² (DP) que antes vivieron ahí. Esta ceremonia se empezó a hacer por iniciativa de los cuidadores de la zona arqueológica, recién descubierto el sitio, pero se ha seguido llevando a cabo por los cuidadores del sitio desde entonces hasta la fecha, por un lapso de más de cincuenta años (Faust, com. pers.). Con este antecedente, y a pesar de que el ritual es sencillo, es un poco más elaborado que en otras ceremonias y los símbolos son utilizados en un contexto espacio-temporal complejo. El altar es un *ka'anche'* y se ubica hacia el oriente, como en otras ceremonias, mientras que en cada una de sus cuatro patas se coloca una vela y una más en el centro, junto con ramas del árbol de *sipche'* (*Bunchosia swartziana*). Además de la bebida, a los espíritus se les ofrecen cigarros (que han sido consumidos hasta la mitad por los presentes), mientras que a los "aluxes" se les ofrecen unas bolitas, elaboradas con la propia masa con la que se prepara el *saka'*, y que son colocadas sobre el altar dentro de una jícara. Se anexa una descripción comentada de esta ceremonia, tal como fue celebrada el día 10 de mayo del 2002 (Anexo 3).

Cha'a chak

El *Cha'a chak*, ritual propiciatorio para obtener la lluvia, es una de las ceremonias que requieren la participación del *h'men*. Faust presenció esta

la miel, así como la ceremonia anual en la zona arqueológica de Edzná. Además, también es llevada a cabo por mujeres y hombres en su solar y su milpa, con carácter de rituales propiciatorios o de sanación.

ceremonia cuando don Pedro la celebró en 1985 en el poblado de Nohyaxché (cerca de Pich), pero desde entonces al parecer no la ha vuelto a hacer ya que se requiere de la “cooperación de todas las cabezas de las familias extensas de la comunidad” (Faust, 1998b: 106). Y esto es algo que ya no se da, por lo menos en Pich, pues, según refiere don Pedro, la gente “ya no está unida... por eso ya no llueve parejo”. En ese entonces Faust llevó a cabo una descripción detallada de la misma, así como un análisis de sus componentes simbólicos, en asociación con la cosmovisión maya. Por la razón anterior no fue posible para el autor de esta tesis presenciar su realización por don Pedro⁷³ ni observarla en una videograbación, de tal modo que se presenta una breve descripción de la misma con sus aspectos más relevantes, tomando como base una de las publicaciones de Faust (1988b: 95-107).

La ceremonia es similar al *u hanli kol* en cuanto a tamaño y complejidad, aunque presenta particularidades relevantes para efectos del estudio del papel simbólico de la Tierra en el ceremonial maya asociado a la agricultura. El ritual se lleva a cabo poco tiempo después de la siembra del maíz, para garantizar la lluvia que necesita la planta para su crecimiento. Se inicia con la preparación ritual por los hombres, de los alimentos que serán ofrendados: comidas a base de pavo, los *tuti wah* y la bebida de *saka´*.

Otros elementos ceremoniales son el ron (blanco y amarillo), copal, flores, cigarros, velas y una cruz de madera, colocados en posiciones definidas encima o debajo del altar. El ron blanco, al igual que el *saka´*, es ofrecido a los cuatro rumbos cardinales y el centro, mientras que el ron amarillo es repartido por el *h´men* entre los hombres participantes en la ceremonia. Grandes tortillas de maíz intercaladas con pepita menuda conforman los “panes”, que junto con el *tup* son enterrados para su cocción. Una vez alimentados con *saka´* (conectándolos con el cielo y el rumbo del norte), los pavos son sacrificados y cocinados en caldo. La ubicación de los sitios de preparación de los alimentos y el color de los mismos,

⁷² Notas de campo, 24 de abril del 2002.

⁷³ Cabe aclarar que el autor ha presenciado esta ceremonia en dos ocasiones en el poblado de Sahcabá, Yuc.

son interpretados por Faust en asociación con el simbolismo de la vida y la muerte. Así, el *saka* ´y el *k´ol* son elaborados con maíz cocinado sin cal, para conservar su color blanco, color asociado al sol y a la construcción del orden, al estructurar “el ciclo del tiempo y las direcciones del mundo” en su recorrido por el cielo (Faust, 1998b: 100), mientras que los “panes” (*tuti wah*) con maíz cocido con cal, de color amarillento, símbolo de la muerte, desintegración, así como fertilidad. Acorde con este simbolismo, los sitios para la preparación de los alimentos también están simbólicamente ubicados: su elaboración se hizo a plena luz del día, mientras que la molienda y el sacrificio de las aves ocurrieron en la sombra.

Siete arcos hechos con hojas de palma de coco son colocados desde el altar en dirección hacia el este, unidos con un bejuco amarrado sobre su parte más alta y con tres jícaras con *saka* ´y sendas cruces colgando de los arcos de los extremos y del de enmedio. El *h´men* lleva a cabo un recorrido ritual (en sentido contrario a las manecillas del reloj) que inicia caminando bajo los arcos de palma, llegando al centro del sitio ceremonial en donde hace un círculo mientras con una rama de *sipche* ´ rocía *saka* ´ hacia los cuatro rumbos y el cielo. Después regresa sobre sus pasos nuevamente hasta el altar. El bejuco que une los arcos es denominado por los participantes “cable de la corriente”, a través del cual, como si fuera un cable eléctrico, fluye la lluvia hacia la tierra (Faust, 1998b: 103). Este “cable” probablemente es el cordón umbilical referido por Tozzer (1907: 153, citado por Villa-Rojas, 1980: 39), mostrando una asociación entre la lluvia y la sangre, así como entre éstos y el ombligo (como referente central).

Una vez ofrecidos los alimentos a los “Vientos”, son repartidos entre todos los asistentes, al parecer de acuerdo a la contribución de cada familia para cubrir los costos de la ceremonia.

Como se mencionó en un apartado anterior, Villa-Rojas refiere que en Quintana Roo los *h´menoob*, para limpiarse de impurezas, hace años se sometían a una “ceremonia exorcística” y propiciatoria llamada *u-lohol-ah-kin* (redención o

rescate del sacerdote)⁷⁴. En una ocasión, preguntándole a don Pedro si él mismo no corría el riesgo de "cargar un mal aire" de algún enfermo o lugar, él contestó que no, siempre y cuando se hicieran las ceremonias de la manera apropiada, ya que de no saber hacerlas había un gran riesgo, como ya había sucedido con algunas personas que él conoció (y que según dio a entender, se enfermaron en el proceso). Después aclaró que lo que él hace, mas o menos cada 6 meses o un año, es una ceremonia "para todos los espíritus" (DP), en la que ofrece *saka´* y una ofrenda de comida. De este modo se está bien con los espíritus y se evita correr el peligro de cargar un "mal aire"⁷⁵. En una ocasión en que don Pedro hizo una "limpia" a unos enfermos (en un *k´ex*), él mismo también se limpió con las mismas ramas usadas en el ritual (de *sinanche´*) y después las depositó sobre el montículo de tierra que cubría el pollo sacrificado⁷⁶.

⁷⁴ Villa-Rojas ([original de 1930], 1987). No se tiene evidencia de que los *h´menoob* de esta zona hoy en día sigan haciendo esta ceremonia.

⁷⁵ Notas de campo, 31 de octubre del 2001.

⁷⁶ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.



Foto 1. Ceremonia de un *k'ex*, celebrada en San Luciano, Camp. En primer plano, en el piso, se pueden apreciar las velas (2) y el copal.



Foto 2. Primicia celebrada por don Pedro en Pich, Camp. Nótese el número de elotes (13).



Foto 3. Ceremonia de *U hanli kol* en Quetzal-Edzná, Camp.



Foto 4. Ceremonia de *saka'* en la zona arq. de Edzná, Camp.

6.2.3 Elementos ceremoniales y su significado simbólico.

En sus ceremonias don Pedro utiliza una serie de elementos que, con un carácter simbólico, intervienen a distintos niveles en el proceso de sanación. Todos estos elementos juegan un papel pasivo y son manipulados ritualmente por el *h'men* y algunos de ellos por los participantes. En la tabla 2 se muestran los elementos empleados en 8 ceremonias asociadas a la Tierra y los "espíritus del monte": *k'ex*, *saka'*, *het'z lu'um*, *loh*, *loh-corral*, primicias, *u hanli kol* y *cha'a chak*. Aunque los participantes son considerados como sujetos activos y no objetos pasivos como los demás elementos ceremoniales, son incluidos para explicar su papel simbólico. A continuación se aborda cada uno de los elementos, con una descripción de su uso ritual y una interpretación de su significado simbólico.

Maíz

El maíz, base de la alimentación de los mayas desde los inicios de esta civilización, es considerado en su cosmovisión como la materia principal con la que fue hecho el ser humano y sostén de la vida humana sobre la tierra (Freidel, et al., 1993: 180). Es por lo mismo un elemento que está presente en todas las ceremonias que lleva a cabo don Pedro. En la vida cotidiana de los mayas, el maíz regularmente es cocido con cal para remover el epicarpio y con ello facilitar su molienda, sin embargo el proceso hace que los granos se tornen amarillentos, y como este color está asociado a la muerte y por ende al inframundo, esto los hace inapropiados para ser ofrecidos a los "señores de los Vientos", habitantes del mundo celestial, cuyo color es el blanco (Faust, 1998b: 101). Es por ello que los granos de maíz son cocidos sin cal para conservar su color blanco y así ser molidos junto con el cacao y la canela para formar el *saka'*, la bebida ritual ofrecida a los "Vientos" y otros "espíritus" dueños de los montes, para propiciar la lluvia y evitar la enfermedad. El maíz cocido sin cal también es usado para preparar el *k'ol*, una especie de atole hecho con caldo de pollo y pavo, sazonado con especias y achiote, que también es ofrecido a los "espíritus". El maíz también es presentado como elote (en las primicias), mientras que con maíz cocido con cal se preparan

los “panes” (*tuti wah*), elaborados con trece tortillas gruesas intercaladas con capas de pepita menuda molida y cocinadas en un hoyo hecho en la tierra (*pib*), así como empanadas, también rellenas con pepita menuda molida. Todas estas bebidas y comidas rituales son presentadas a todos los “espíritus” (Dios Padre, los apóstoles, los *aluxoob* y los “espíritus del campo”), para alimentarlos con su aroma antes de ser consumidas en forma física por los humanos participantes en las ceremonias. Según don Pedro, al ofrecerles alimentos a los “espíritus del campo” se les está “criando” (es decir dándoles de comer), aunque “uno no lo puede ver”, con lo que el terreno queda “limpio” de animales ponzoñosos (como víboras y tarántulas) así como de insectos y otros animales que perjudican las siembras⁷⁷.

La ofrenda sacrificada

La ofrenda entregada en sacrificio y enterrada, como se ha mencionado está asociada a la Tierra, para alimentarla y mediante esta acción recíproca recuperar la salud o evitar la enfermedad. De este modo es un elemento que está presente en las ceremonias que han sido catalogadas como “asociadas a la Tierra”. Don Pedro dice que el pollo que se ofrece en sacrificio debe ser macho (nunca una hembra), joven y virgen, tomando como referencia el no haber cantado aún⁷⁸. Redfield y Villa-Rojas (1990: 174) refieren que en Chan Kom, en la ceremonia del *k'ex* se utiliza un gallo joven si el enfermo es una mujer, mientras que si se trata de un hombre, la ofrenda deberá ser una gallina, igualmente virgen. Sin embargo, Faust (1998a: 618) refiere que de acuerdo a don Pedro, “el ave sacrificada debe ser un macho, como lo es el Señor del Inframundo”.

En el caso del *loh*-corral, además del pollo, se entierran las partes (cabeza, patas y piel, junto con el hígado, riñones, corazón y estómago⁷⁹) de una res sacrificada, con la intención de que al ser tomadas por la Tierra, no enferme al ganado y éste se desarrolle bien. En un *k'ex*, del pollo por lo general solo se entierran sus partes no comestibles: cabeza, alas, patas, cola y vísceras, todas

⁷⁷ Entrevista a don Pedro del 29 de enero del 2003.

⁷⁸ Entrevista del 29 de enero del 2003.

⁷⁹ Entrevista del 29 de enero del 2003.

ellas acomodadas en el piso de acuerdo a su disposición en el cuerpo del animal vivo. Sin embargo, en ocasiones se entierra el pollo entero, pues según don Pedro “así es mejor, ya que toda (el ave) se va para la tierra”⁸⁰. Por otra parte, cuando ya se ha enterrado un pollo en una ceremonia anterior, al enterrar una segunda ofrenda “es mejor”, pues así “se forma la pareja” (DP), y se protege a toda la familia, incluyendo tanto a hijos como a nietos. Cuando se decide enterrar solo las partes, las plumas deben ser tiradas lejos del pueblo, de noche y en un lugar por el que no se vuelva a pasar, ni siquiera después de haberlo tirado, es decir, no debe uno tirar las plumas y seguir su camino para luego de regreso pasar por el sitio en el que las ha tirado, sino que hay que ir hasta el punto en el que se han de tirar, para volver sobre el mismo camino. Estas indicaciones, que en una ocasión⁸¹ dio don Pedro con sumo cuidado y detalle, deben ser observadas, ya que de otro modo la persona que las lleva a cabo corre el riesgo de cargar el “mal aire” (que las plumas han tomado de la enferma). En esa misma ocasión los padres de la enferma, una joven adolescente (ver anexo 1), le preguntaron qué hacer con la carne del pollo, dándoles don Pedro dos opciones: podían cocinar la carne y comerla, o bien llevarla cruda al monte junto con las plumas, poniéndolas lejos del suelo, de preferencia sobre un *k’aan che’* (altar elaborado con palos), mientras que las plumas podían quedar en el suelo. Comentó que en una ocasión él había hecho un altar en el monte y había dejado todo, la ofrenda de comida y hasta las jícaras con el *saka’*. Les recomendó que la segunda opción era la mejor y ellos decidieron que así lo harían. La decisión de enterrar todo el pollo o sólo sus partes no comestibles, así como en dónde hacerlo, al parecer depende del caso particular del enfermo involucrado, ya que Faust (1998a: 624) reporta el entierro de las vísceras y las plumas junto con la cabeza, las alas y las patas. Redfield y Villa-Rojas (1990: 174), por su parte reportan que en una ceremonia de *k’ex* las vísceras, el pico, la cresta, las uñas y las plumas constituyen una “comida especial”

⁸⁰ Notas de campo, 19 de marzo del 2002.

⁸¹ Notas de campo, 28 de enero del 2002.

que es ofrecida a los “vientos”, para después ser arrojada lejos de la casa, haciendo de este modo que los “vientos” regresen al mar.

La ofrenda sacrificada, que como se ha mencionado generalmente es un pollo aunque ocasiones puede ser un pavo (Redfield y Villa-Rojas, 1990: 174) o una res (en el caso de un *loh-corral*), debe ser enterrada con la cabeza dirigida hacia en oriente, el lugar por donde nace el sol y por lo mismo fuente de la energía de vida. Pero este cuerpo que es entregado como alimento para la Tierra, debe ser enterrado colocándolo boca abajo, “embrocado”, *nokok ba´*⁸², al igual que los “panes” (*tuti wah*) cuando son colocados en el *pib* para su cocción. Al parecer esta actitud tiene un significado ritual simbólico importante, pues como se refiere en el *Chilam Balam* de Chumayel: “...he visto a uno de ellos ...tirado de bruces así como si fuera yendo al inframundo... (el) *tsub*⁸³,... (el) primer mediador” (Roys, 1933: 45, 129, 130). Este pasaje, además de dar luz sobre el significado de colocar las ofrendas boca abajo (en dirección al inframundo), ha sido interpretado como una metáfora en la que este roedor (agutí), al que se hace referencia como un “primer mediador” que “tirado de bruces... (va camino) al inframundo”, es uno de los primeros *ah menobe* (*h´menoob*), uno de los primeros sacerdotes, “mediador(es) entre los humanos y los sobrenaturales” (García Quintanilla, 2000: 277, 280).

Es en este contexto que adquiere sentido un comentario de un agricultor maya de la región, quien tiene miedo de que su hijo pueda tener el “don” (de ser *h´men*) porque duerme embrocado y no desea esto para él.

Cacao

El uso de las semillas de cacao en ceremonias ha sido interpretado como el aspecto femenino de una relación dual y complementaria con los chiles (Faust, 1998a: 616), con los que se usan por parejas: 2+2 ó 4+4, 5+5 (cuatro lados y el

⁸² Notas de campo, 1 de junio del 2001, 28 de enero del 2002. En el Diccionario Maya Porrúa, la palabra que tiene este significado es *noka´an*.

⁸³ El *tsub* es un roedor cuyo nombre común es agutí y su nombre científico es *Dasyprocta punctata* (Leopold, 1977:443-446).

centro), formando el quincunx. En una entrevista reciente y como respuesta a una pregunta expresa sobre el tema, don Pedro aclaró que el cacao es para atraer a lo bueno, mientras que los chiles son para ahuyentar lo malo (Faust e Hirose, inéd.). Esta aseveración concuerda con el uso del cacao tostado como uno de los ingredientes indispensables en la preparación del *saka´*, una bebida claramente asociada con lo divino. Con el cacao también se prepara el chocolate, una bebida ritual ofrecida en los altares dedicados a los muertos así como en una ceremonia de iniciación que rara vez celebra don Pedro (Faust, 1998a: 616). En relación con el uso ceremonial del cacao, don Pedro aclara que en una "comida de milpa el cacao es para comer, en una curación es para enterrar"⁸⁴ (DP), lo cual concuerda con la clasificación de las ceremonias que se propone, basada en el acto de "alimentar" a la Tierra.

Chiles

Además de su muy probable connotación sexual, asociados al pene, en una relación dual con el cacao (Faust, 1998a: 616), el acto de quemar los chiles en la ceremonia de curación de solar, alude claramente a su función de expulsar al "mal aire" que ha entrado al sitio, provocando la enfermedad, tal y como lo refiere don Pedro. El hecho de que los alimentos ofrecidos a los "espíritus del campo" no contengan chiles como ingrediente en su preparación también puede tomarse como otro argumento que refuerza esta idea ya que, como se verá a continuación, los "espíritus" toman de los alimentos ofrendados su aroma y el humo del chile quemado no es precisamente algo agradable.

En una ceremonia de *k´ex*, los chiles no se queman, sino que son colocados junto con el cacao en la cabeza del pollo, la cola y las alas, así como en el centro, formando un quincunx. La variedad de chile apropiada es el "chile parado" seco (Faust e Hirose, inéd.), aunque en ocasiones don Pedro utiliza chile habanero y él mismo menciona que cualquier chile seco es bueno⁸⁵. En una ocasión en que el

⁸⁴ Notas de campo, 31 de marzo del 2002.

⁸⁵ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

paciente solo había podido conseguir un solo chile (habanero) fresco, lo colocó sobre el pollo en el centro, antes de envolverlo para su entierro⁸⁶.

Miel

La miel es utilizada como endulzante en la preparación del *saka'*. Actualmente se usa la miel de abeja, comúnmente producida por el propio agricultor, aunque antiguamente se utilizaba miel de la abeja melipona (Melipona becheii benetth) o *xunan-kab*, especie cuya cría desafortunadamente ha decaído drásticamente en la Península de Yucatán (Carrillo Magaña, 1998: 9, 11). En ocasiones⁸⁷ una botella de miel es colocada en el altar, cuando el que ofrece la ceremonia a los "espíritus" les pide a éstos le concedan una buena cosecha de miel.

Rojo

El color rojo está asociado al Oriente, al lugar en donde nace el sol y proviene la energía de vida. Por lo mismo, también se relaciona con el nacimiento, fertilidad, menstruación, así como con el corazón y la sangre como símbolo de fuerza de vida (Faust, 1998a: 634). El rojo como elemento ritual está presente en las rosas (o tulipanes) que son introducidas por la enferma "embrocadas" (boca abajo) en un vaso con agua, líquido que al día siguiente deberá beber para "tonificar la sangre"⁸⁸. Estas rosas deben ser "indias", una variedad pequeña local cultivada en los solares, y su color debe ser "rojo como sangre"⁸⁹ (DP), siendo aceptable cualquier tonalidad más clara, pero nunca más oscura.

El rojo también está presente en la grasa del pavo con achiote (que simbólicamente representa la sangre del pavo) que es usada ritualmente para formar una cruz sobre el *k'ol*, colocado en platos sobre el altar principal, en ceremonias como el *loh-corrall* y el *u hanli kol*, mientras que la pasta de pepita

⁸⁶ Notas de campo, 28 de enero del 2002.

⁸⁷ Observación hecha a partir de un video grabado por Faust de una ceremonia de *U hanli kol* celebrada por don Pedro en Pich el 30 de junio del 2001.

⁸⁸ Notas de campo, k'ex de María Magdalena, 28 de enero del 2002 (Anexo 1).

menuda molida (*tuti*), por su color café-rojizo, al parecer está asociada con la sangre y constituye un elemento esencial en la elaboración de los “panes” en una ceremonia de *tuti wah*⁹⁰ (Faust, 1998b: 105). En la misma ceremonia el *k’ol* es preparado de dos formas: rojo y blanco, situación que Faust (1998b: 156) interpreta como una alusión a la necesaria participación de la madre (rojo, sangre) y el padre (blanco, semen, maíz) en los ciclos humanos, desde el inicio con la concepción y durante el desarrollo del infante.

Alumbre

Este mineral es de color blanco, color asociado simbólicamente con la cualidad masculina, el norte, el día, la luz, el orden (Faust, 1998a: 634). En una ocasión don Pedro prescribió su uso como parte de una curación de solar, en un ritual celebrado para expulsar un “espíritu” maligno del terreno en el que habitaba una familia. En otra ocasión don Pedro lo indicó para proteger una casa, colocando para ello cinco fragmentos en la entrada. En esa misma ocasión lo quemó junto con el copal en una ceremonia de *k’ex*, haciendo resaltar por alguna razón su sabor amargo⁹¹. Don Pedro dice que al quemar esta piedra lo que se hace es secar (con el fuego) aquello que está provocando el mal y alejarlo⁹².

En Pich en una ocasión⁹³ prescribió a un paciente piedra de alumbre (blanco) y de *chak-lu’um* (rojo), ambos molidos, para una sanación, en una probable alusión simbólica a la dualidad masculino/femenino, ya que como se ha referido el color rojo está asociado al oriente, el nacimiento, la fertilidad, lo femenino (menstruación) y directamente con la sangre como símbolo de la fuerza vital (Faust, 1998a: 634), mientras que el color blanco, se asocia simbólicamente con la cualidad masculina, el norte, el día, la luz, el orden (Faust, 1998a: 634).

⁸⁹ Notas de campo, 15 de diciembre del 2002.

⁹⁰ El término *Tuti wah* significa el “pan” elaborado a base tortillas (*wah*) y la pasta de pepita de calabaza (*tuti*) y con él se hace referencia de modo genérico a las ceremonias en las que se elaboran estos panes en calidad de ofrendas. La ceremonia así denominada, descrita por Faust (1998b), corresponde a un *ch’a chaak*.

⁹¹ Notas de campo, 15 de diciembre del 2002.

⁹² Entrevista del 29 de enero del 2003.

Ruda

Esta planta (*Ruta chalepensis*, L.), una especie exótica de origen europeo (Martínez, 1979: 789), además de sus propiedades medicinales, tiene un uso ritual. Según Faust (1998a: 638), algunas mujeres ancianas le comentaron que las hojas de esta planta salen de sus ramas en forma de cruz, sugiriendo la posibilidad de representar la misma idea de la ceiba de los tiempos prehispánicos, una referencia al axis mundi, el centro de la cruz de las orientaciones cardinales. En la ceremonia del *k'ex* ramas de ruda son utilizadas para "limpiar" el cuerpo del enfermo, haciendo la señal de la cruz sobre su frente y su cara, mientras que otras ramas son puestas en un vaso con agua y colocadas en el altar. El agua en la que ha sido remojada la ruda adquiere propiedades medicinales y es prescrita por don Pedro para ser tomada por el enfermo (Faust, 1998a: 638). Ramas de ruda, remojadas en agua junto con flores rojas, forman también parte del ritual usado por don Pedro para sus curaciones en sueños⁹⁴.

Cuando no hay ruda disponible, don Pedro utiliza ramas de albahaca, las cuales también tienen la propiedad de poder cargar el "mal aire" del enfermo, de igual forma que el *sipche'* y el *sina'n che'*.

Ron

El uso de una bebida alcohólica en las ceremonias al parecer tiene su origen en el *balche'*, bebida ritual preparada con la corteza del árbol que lleva este nombre (*Lonchocarpus violaceus* (Jacq.) DC), remojada en agua y endulzada con miel. Redfield y Villa Rojas (1990: 128-129) refieren que con esta bebida se solía alimentar al pollo ofrecido en sacrificio y que, una vez terminada la ceremonia, "el h'men rocía balché para eliminar (el) peligro" de que algún "viento" enfermara a alguna persona (en especial niños) que se llegara a acercar al sitio en el que se habían ofrendado los alimentos. Hoy en día, sin embargo, la bebida alcohólica ritual utilizada ya no es el *balche'* sino el ron, tanto blanco como amarillo, este

⁹³ Notas de campo, 10 de abril del 2002.

⁹⁴ Notas de campo, 10 de abril del 2002.

último es bebido por los varones asistentes a la ceremonia, mientras que el blanco (color asociado al cielo) es el que se ofrece a los "vientos" (Faust, 1998b: 96, 104).

Copal

El copal es un elemento de purificación, usado tanto para las aves que serán ofrendadas como comida para los "espíritus del campo" (Vogt, 1979; Faust, 1998b: 97), como con el propio paciente (anexo 1). Ahora bien, estos "espíritus", "Señores de los Vientos", como entidades divinas e inmateriales, se alimentan de la "esencia" o "gracia" (Vogt, 1979; Faust, 1998a: 623; 1998b: 99; Redfield y Villar Rojas, 1990: 128), del aroma de las ofrendas que el hombre coloca en un altar, ya sean estas alimentos, flores, incienso o sangre (Taube, inéd., pág. 10). No es de extrañar entonces la presencia del copal en todas las ceremonias, como símbolo de la sangre (la aromática sangre de los árboles), que al quemarse se transforma en la "etérea esencia del alma", en el "aliento" del alma, que para los mayas clásicos era el vehículo que conectaba el mundo de los vivos con lo sobrenatural y constituía la naturaleza espiritual misma de sus deidades, a la vez que el asiento del alma (Taube, inéd., pág. 10).

En este contexto, y de acuerdo a uno de los pasajes del *Popol Vuh*, el copal también estaría relacionado con la resina del árbol de *croton* (cochinilla), "savia de árbol como sangre", con la cual los búhos suplantaron el corazón de "Sangre Luna", preñada por "Uno *Hunahpu*" para dar origen a los gemelos *Hunahpu* y *Xbalanké*, y por ello condenada a ser sacrificada por su padre "Recogedor de Sangre", uno de los señores del Inframundo. Esta resina con forma de corazón y roja como la sangre humana, una vez llevada frente a los señores de *Xibalbá* (el inframundo), fue puesta sobre el fuego, expidiendo un aroma "verdaderamente dulce", que los dejó ciegos (Tedlock, 1993: 105-108). Se puede plantear entonces que el uso del copal en las ceremonias está asociado también al "Señor del Inframundo", que espera ser alimentado con el cadáver del individuo enfermo (Faust, 1998a: 614), pero quien también es complacido con el aroma de la sangre.

Cigarros

En las ceremonias los cigarros son consumidos por los asistentes “hasta la mitad” (DP), para que luego, colocados sobre el altar (o bien debajo de él), puedan fumarlos los “espíritus” del monte. Este elemento se considera que lleva una doble connotación. Por un lado, al igual que con otros elementos como el cacao, los chiles y las velas, está el factor numérico: 13, valor que, como ya se ha comentado, está asociado a los estratos del nivel celestial de la cosmovisión maya, con “seis peldaños hacia arriba, una séptima plataforma superior y seis peldaños hacia abajo” (Faust, 1998a: 635), y que en el sincretismo religioso maya actual se asocia a los doce apóstoles y el Cristo (Faust, com. pers., 2002), así como a entidades celestiales sagradas: las nubes, la lluvia, los cometas, la luna, los planetas y las estrellas (Faust, 1998b: 102).

Por otro lado, el tabaco, al quemarse genera humo y aroma, que al igual que el copal, es el alimento a la vez que la esencia misma de las deidades. En uno de los pocos escritos heredados por los mayas prehispánicos, el Códice Madrid, podemos ver a tres de los dioses, del sol, del maíz y de la muerte, recostados boca arriba, fumando algo que tal vez podría ser tabaco (de la Garza, 1998: 41). Es posible entonces que el hombre se congracia con los “Señores de los Vientos” compartiendo el tabaco con ellos.

Velas

La luz está asociada al mediodía, el sol, la vida, el orden; mientras que la oscuridad está asociada a la noche, la muerte, el caos (Faust, 1998b: 100). De este modo, la presencia de las velas en las ceremonias está asociada con la vida, necesaria para recuperar la salud, así como el orden a ella asociado. Ahora bien, las velas son colocadas en un número y con una disposición definida en los altares, generalmente formando un cuadrado con su centro (5), aunque también pueden ser 7 (las cinco de la cruz/cuadrado y dos más en el fondo del altar, en el lado que da al oriente), o bien solamente 2 ó 3, como en el caso de la primicia y el *k'ex*. En algunos casos de ceremonias de *k'ex*, el ritual se inicia con el marcado de las

velas, que el enfermo debe hacer enterrando la uña para formar una serie de anillos, nueve de ellos, de abajo hacia arriba, en un segmento de la vela del largo del hueso terminal de su pulgar. En un caso observado se utilizaron dos velas, una por el enfermo y otra por la esposa. Mientras el enfermo hacía las marcas repetía su nombre, así como el de su esposa e hijas. Lo mismo hizo después la esposa con su vela⁹⁵.

Las gotas de parafina derramadas, así como otras sustancias líquidas que gotean como el copal, la resina de un árbol, la leche (humana o animal), el sudor y las lágrimas, han sido interpretadas por Freidel, et al. (1993: 51) como el *itz*, la sustancia sagrada que sustenta a los dioses, asociada a *Iztamná*, el dios supremo del panteón de los antiguos mayas. Faust (1988b: 192) ha reportado que los peregrinos mayas que van a *Chi' uina'* durante los primeros días de Semana Santa, en ocasiones derraman gotas de parafina sobre sus caras antes de bañarse en la famosa "aguada encantada de la Virgen".

Pepita de calabaza

Las semillas de calabaza, o pepita menuda (*sikil*), de la calabaza conocida por los campesinos mayas como *k'úum* (Cucurbita moschata [Duch]), son tostadas y molidas, adquiriendo un aspecto café-rojizo, color que se acentúa después de su cocción junto con la masa de maíz (en empanadas y en *tuti-wah*), motivo por el que se les asocia con la sangre (Faust, 1998a: 622). Como se ha mencionado, en una "comida de milpa" (*u hanli kol*) el *tup* (muñeco ritual cocinado en el *pib*) es elaborado rellenándole sus orificios (10) con pasta de "pepita menuda molida", para después hacerle una "operación", abriéndole la región del corazón y rellenándola con esta pasta⁹⁶. Terán, et al. (1998: 76) consideran que el uso ritual de estas semillas se remonta a épocas históricas, muy probablemente prehispánicas, ya que en uno de los libros del *Chilam Balam* se habla de alimentos ceremoniales preparados con ellas.

⁹⁵ Notas de campo, 19 de marzo del 2002.

⁹⁶ Notas de campo 31 de marzo del 2002; Faust, videos de ceremonias: *loh-corrall*, 1995 y *tuti wah*, junio de 1999 y junio de 2001..

Estos alimentos son preparados ritualmente con el mayor cuidado bajo la dirección del *h'men* y ofrecidos en el altar. De este modo, a través de ofrendas hechas a base maíz y semillas de calabaza: empanadas, *tuti wah* y el *tup* (representando al cuerpo humano mismo), los "espíritus" creadores reciben del ser humano "aquello que proveyeron en el inicio – maíz y agua transformados en carne y sangre" (Freidel et al., 1993: 194).

La Cruz

La cruz es el elemento simbólico más profusamente representado en las ceremonias en muy diversas formas. Además de la cruz con forma de la cruz cristiana, en ocasiones improvisada con cualquier madera disponible para ser colocada sobre el altar, plantas como la ruda (Faust 1998a) y el *zipche'* (*Bunchosia swartziana* Griseb.) tienen ramificaciones en forma de cruz, las velas, el copal, el alumbre y alimentos ceremoniales (semillas de cacao, chiles, empanadas, tortillas, *luuch*) se colocan de acuerdo a las orientaciones cardinales y el centro (Faust 1988b; 1998a), mientras que los leños del *pib* son acomodados de oriente a poniente y de norte a sur, formando una cruz (Faust 1988; Faust y Gunn, video 1999) y el *h'men* traza una cruz sobre el *tup* al terminar de moldearlo (anexo 2). En la ceremonia del *k'ex* el *h'men* usa una cruz dibujada en un papel junto al nombre de la persona que está sanando y con el pollo y la ruda (o albahaca) hace la señal de la cruz en varias partes del cuerpo del enfermo (mollera, nuca y frente), mientras que cuando se ofrece *saka'*, la bebida sagrada es lanzada hacia las cuatro orientaciones cardinales y el centro. En el plano cósmico, y en clara asociación con el nivel celeste de la cosmovisión maya, así como con los antepasados, la cruz está presente como la constelación de la Cruz del Sur o Cruz de Mayo, uno de los referentes astronómicos en la ceremonia que se lleva a cabo alrededor del 3 de mayo, día de la "Santa Cruz", en la zona arqueológica de Edzná (Faust, 1988b; video 1996). Según refiere don Pedro esta constelación está asociada a la cruz que tiene en la frente el ser humano, ya que "así fue desde el

principio"⁹⁷. Esta misma cruz además simboliza la torre de la iglesia de Jerusalén, de la que San Miguel Arcángel es su patrono⁹⁸.

Participantes

En su carácter de sacerdote, depositario del conocimiento ritual sagrado, el *h' men* es un personaje presente en todas las ceremonias en las que es necesaria la intermediación entre el ser humano y la Tierra y los "espíritus" del monte. En casos de enfermedad el paciente también está presente, aún en ceremonias propiciatorias (como las primicias o el *u hanli kol*), cuando alguien de la familia ha "cargado un mal aire". En algunas ceremonias, como el *k'ex*, el enfermo de preferencia está acompañado por toda la familia extensa. En el caso de un *k'ex* con un componente ritual de iniciación, los padres y los abuelos fueron orientados con relación a la paciente pubescente en varios ritos, orientación que fue interpretada por Faust (1998a: 617, 622-625) como un símbolo de la continuidad generacional en el universo maya, en asociación con otros símbolos sexuales utilizados ritualmente, como el cacao y los chiles. En el caso de un *hetz lu'um* ni el enfermo (en el caso estudiado una niña) ni ningún otro miembro de la familia, deben estar presentes, ya que solamente el padre de familia, o bien el *h' men*, deben ejecutar el ritual.

Cuando no hay un enfermo involucrado, los hombres que han hecho la "promesa" de llevar a cabo la ceremonia, así como sus esposas, hacen el ofrecimiento de la comida frente al altar, mientras que el resto de los familiares y amigos son invitados a degustar los alimentos, una vez que su sabor ha sido tomado por los "espíritus" de campo.

⁹⁷ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

⁹⁸ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

Tabla 2. COMPONENTES DE LAS CEREMONIAS CELEBRADAS POR DON PEDRO

Componente Ceremonia	<i>K'ex</i>	<i>Saka'</i> (ceremonia)	<i>Het'z lu'um</i> (Curación de solar)	<i>Loh</i>	<i>Loh-corral</i>	<i>Nuhu'tal unal</i> (Primicias)	<i>U hanli kol</i>	<i>Cha'a chak</i>
Maíz	<i>Saka'</i> Empanadas <i>K'ol</i>	<i>Saka'</i>	<i>Saka'</i>	<i>Saka'</i>	<i>Saka'</i> <i>Tuti wah</i> <i>K'ol</i>	Elotes <i>Saka'</i> <i>Tuti wah</i> <i>K'ol</i> Empanadas	<i>Saka</i> <i>K'ol</i> <i>Tuti wah</i> <i>Tup</i>	<i>Saka'</i> <i>K'ol</i> <i>Tuti wah</i> <i>Tup</i>
Ofrenda sacrificada	Pollo (se entierra)		Pollo (se entierra)	Pollo (se entierra)	Pollo y res (se entierran)	Pollos y pavos (no se entierran)	Pollo y pavos (no se entierran)	Pavos (no se entierran)
Cacao	Semillas Tostado y molido con el maíz (<i>saka'</i>)	Tostado y molido con el maíz	Semillas	Semillas Tostado y molido con el maíz (<i>saka'</i>)	Tostado y molido con el maíz (<i>saka'</i>)	Tostado y molido con el maíz (<i>saka'</i>)	Tostado y molido con el maíz (<i>saka'</i>)	Tostado y molido con el maíz (<i>saka'</i>)
Chile	Frutos frescos o secos		Frutos secos	Frutos secos				
Miel	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>	En el <i>saka'</i>
Rojo	Rosa india o tulipán				Sangre de pavo Achiote	Achiote	Sangre de pavo Achiote	Sangre de pavo Achiote
Alumbre	Se quema junto con el copal A la entrada de la casa		Cuatro esquinas del solar y el centro					
Ruda	Para "limpia" y en el altar						En el altar	

Ron	En el altar				En el altar		En el altar	En el altar
Copal	Junto a la ofrenda sacrificada	Bajo el altar	Cuatro esquinas del solar y el centro	Junto a la ofrenda sacrificada	Bajo el altar	Bajo el altar	Bajo el altar	Bajo el altar
Cigarros		13 cigarros se reparten entre los presentes y se fuman hasta la mitad			13 cigarros se reparten entre los presentes y se fuman hasta la mitad		13 cigarros se reparten entre los presentes y se fuman hasta la mitad	Sí se utilizan (no hay información específica sobre su número ni uso ritual)
Velas	2 ó 5 velas, que marcan y sostienen el enfermo y su pareja (o padres)	5 velas: en las cuatro esquinas y el centro, bajo el altar		5 velas	7 velas en el altar: 5 en cuatro orientaciones y el centro, 2 (negras)	2 velas, en el altar	5 velas, colocadas en el altar, junto a la cruz	En el altar
Pepita de calabaza	Como relleno de empanadas				Entre las <i>wah</i> y en el <i>tup</i>	Entre las <i>wah</i>	Entre los <i>wah</i> y en el <i>tup</i>	Entre los <i>wah</i> y en el <i>tup</i>
Cruz/ Kantís	Dibujo en papel Cacao y chiles <i>Saka'</i> Tortillas Cruz en el altar	<i>Saka'</i> hacia los cuatro vientos, arriba y abajo Velas	Cuatro orientaciones y el centro: chiles, alumbre y copal Cruz en puertas	<i>Saka'</i> Hacia los cuatro vientos, arriba y abajo	En el <i>k'ol</i> Colocación de las velas <i>Saka'</i>	<i>Saka'</i> hacia los cuatro vientos	Cruz en el altar <i>Saka'</i> hacia los cuatro vientos, arriba y abajo Leña del <i>pib</i> Marca sobre el <i>tup</i>	Cruz en el altar <i>Saka'</i> hacia los cuatro vientos, arriba y abajo. Leña del <i>pib</i>
Personas Participantes	<i>H'men</i> , Enfermo, padres, familiares	<i>H'men</i> , agricultor o apicultor, enfermo	<i>H'men</i> , Dueño del solar	<i>H'men</i> , Dueño del terreno	<i>H'men</i> y Dueño del rancho y esposa e invitados	<i>H'men</i> , Agricultor y su esposa, familiares e invitados	<i>H'men</i> , dueño, esposa familiares e invitados	<i>H'men</i> , Varones adultos y adolescentes, esposas, hijos e invitados

7. Discusión

Los conocimientos denominados “tradicionales” o “sistemas de saberes indígenas” son de carácter colectivo (para el beneficio de la comunidad), pero su adquisición y transmisión es de manera individual, a través de la experiencia personal y la enseñanza. A pesar de que buena parte de estos conocimientos está depositada entre los mayores de edad de la comunidad, una parte sustancial de ellos es propiedad exclusiva de ciertos individuos dotados con un “don” especial: los expertos rituales conocidos como *h'menoob*.

Estos especialistas son depositarios de un conocimiento transmitido de generación en generación, que se ha ido adaptando a los cambios impuestos por siglos de dominación, pero que en el fondo está basado en algunos conceptos básicos que conformaron la cosmovisión de los mayas prehispánicos. En este contexto y a partir del desciframiento de glifos así como de estudios de diversos especialistas sobre la religión maya y los símbolos (Schele y Freidel, 1990; Freidel, et al., 1993; Villa-Rojas, 1968, Taube, inéd.), ha sido posible reconstruir el mito maya más antiguo de la creación, el cual ha quedado grabado en las ciudades de la época Clásica, como Palenque y Copán. Florescano (1998: 227), resume este mito así:

... En el lejano año de 4-Ahau 8-Kumkú (3,114 A. C.) nació el Primer Padre, *Hun Nal Ye*, Uno Semilla de Maíz. Cuando aún no había sol y reinaba la oscuridad, *Hun Nal Ye* erigió una casa en un lugar llamado Cielo Levantado y la orientó hacia los cuatro rumbos cardinales: *Lakin* (este), *Xaman* (norte) , *Chikin* (oeste) y *Nohol* (Sur). En el mismo lugar ubicó las tres piedras que señalaban el centro del cosmos y levantó la ceiba, el árbol que simbolizaba y a la vez conectaba los tres niveles verticales del mundo.

Documentos como el *Popol Vuh*, que según se cree fue escrito (en lengua quiché pero con alfabeto español) durante los primeros años de la conquista, conserva algunas de las ideas originales sobre la creación del mundo y del hombre. Este documento refiere que en el inicio los dioses se juntaron y formaron la tierra, la cual surgió “simplemente (por) su palabra”. De ahí empezaron los intentos de los dioses para crear a los hombres, pero en tres de ellos fracasaron, pues no lograban crear seres que pudieran hablar para alabarlos, respetarlos, sustentarlos y nutrirlos. Finalmente llegó “la mañana ... para la humanidad, para la gente en la faz de la Tierra”. El maíz blanco y el maíz amarillo “fueron los ingredientes para la carne de la obra humana, y se usó el agua para la sangre”. Estos seres finalmente “resultaron humanos”, ya que “hablaron y formaron palabras”, y por ende fueron capaces de orar a sus creadores (Anónimo, 1993: 67, 73, 149, 151).

Los párrafos anteriores contienen dos de los elementos fundamentales de la cosmovisión maya: el mundo cuadrado y referenciado a un punto central rector y la reciprocidad del ser humano con sus creadores. A pesar de que, como se ha dicho, estos conceptos al parecer fueron generados desde el período Clásico, han logrado persistir hasta la actualidad, como parte de un marco conceptual o “paradigma interpretativo” (Sosa, 1985: 39) del simbolismo en el ceremonial de los mayas actuales. Estos dos conceptos se expresan a través de los símbolos que don Pedro emplea en sus prácticas médicas así como en las ceremonias, tanto de sanación como las asociadas a la agricultura y a otros usos de la tierra. Como especialista ritual, cuando es requerido don Pedro funge como intermediario entre el agricultor y los “espíritus del campo”, a los que hay que ofrecer alimentos para obtener las lluvias y evitar la enfermedad. Mediante el uso de símbolos, don Pedro representa la concepción del mundo ordenado en cuatro sectores y un centro, mientras que el eje vertical (*u hol gloriah*), el *wakah chan* de los mayas clásicos, representando por la cruz, conecta los tres niveles del mundo: el celeste, el terrestre y el del inframundo, tal y como lo presenta Faust (1988b, 1998b) en su modelo gráfico y textual de la cosmovisión maya yucateca. El inframundo (*Xibalbá*) es el sitio en donde habita el “Señor del Inframundo” (Faust, 1998a: 614), al que

hay que alimentar para propiciar las buenas cosechas y evitar la enfermedad. Este nivel oscuro, asociado a la muerte a la vez que la fecundidad y el renacimiento de la vida, se asocia ritualmente con la Tierra, un ente con vida, que requiere ser alimentada con el cuerpo y el espíritu humanos, a menos que acepte a “cambio” el de un animal ofrecido en sacrificio por el *h’men*. Es por ello que don Pedro hace énfasis en que una ceremonia de *k’ex* se trata de un “cambio”: el cuerpo del pollo por el de la persona enferma. En contraste, los “vientos”, los “espíritus” dueños de los montes, asociados al nivel celeste, se alimentan con la “gracia” o “esencia” (espíritu) de los alimentos (para los mayas yucatecos véase Faust, 1998a: 623; 1998b: 99; Redfield y Villa-Rojas, 1990: 128; para los mayas tzotziles de Chiapas véase Vogt 1979). Es por ello que don Pedro aclara que cuando se entierra un pollo en una ceremonia es para alimentar a la tierra, mientras que cuando se hace una comida, con pollos o pavos (como en el *tuti wah*), es para los “espíritus del campo”, para agradecer la lluvia y las cosechas⁹⁹. En estas mismas ceremonias se ofrece la bebida de *saka’* mezclada con cacao, con relación a lo cual don Pedro comenta que en una “comida de milpa el cacao es para comer, en una curación es para enterrar”¹⁰⁰.

Ahora bien, en ambos planos (inframundo y celeste), el ser humano es el encargado de alimentar a sus creadores, “en reciprocidad a la existencia que de ellos recibe” y con los cuales está vinculado mediante la energía vital “que retorna a ellos en un ciclo continuo de interacción” (de la Garza, 1990: 62-63), un “ciclo transformador mágico” que convierte el agua y el maíz en carne y sangre, que a su vez, a través de las comidas y bebidas ofrecidas en ceremonias y el entierro de un pollo acompañado por chiles y cacao, se convierten en ofrendas simbólicas para los creadores (Freidel, et al., 1993: 195; Faust 1998b: 105). Así, el ser humano, como habitante de la superficie terrestre, tiene la responsabilidad de mantener la vinculación con los niveles celestial y del inframundo, para hacer posible la vida en la tierra, ya que “el Cielo y el Inframundo ...(son) las dos regiones cuyo concurso

⁹⁹ Notas de campo, 10 de mayo del 2002.

¹⁰⁰ Notas de campo, 31 de marzo del 2002.

(es) indispensable para insuflarle vitalidad a la Tierra” (Florescano, 1998: 219). Faust (1998b: 156-157) encontró que para los mayas actuales existe una estrecha correlación entre los ciclos del sol y de las plantas cultivadas (como expresión de la vida sobre la Tierra) y los ciclos humanos, expresada simbólicamente en las ceremonias, a través de los momentos en que son efectuadas determinadas fases del ritual, así como en la forma en que son llevadas a cabo ciertas actividades del cultivo de la milpa. Todo esto en un contexto religioso sincrético en el que elementos mayas de origen prehispánico se mezclan y expresan a través de los propios de la religión católica.

Los distintos espacios ocupados por el ser humano: el poblado, el solar, la milpa e inclusive los altares y los rituales mismos (Villa-Rojas 1968: 128- 129), están asociados simbólicamente con el modelo del mundo cuadrado (con un punto central rector), referido en el mito maya de la creación, que es una idea muy difundida entre los grupos mayas actuales. Como también se ha mencionado, esta idea a su vez está asociada a las orientaciones cardinales, como cuatro sectores del mundo que parten de un centro. Como se ha referido, algunos investigadores como Vogt (1992) y Villa-Rojas (1968) han cuestionado que los mayas manejaran los puntos cardinales (N, S, E, O) como referentes de orientación, proponiendo “lados” de un cuadrado definido por los puntos solsticiales del sol, en contra de lo cual otros han argumentado que entre los mayas yucatecos existen palabras definidas para cada uno de los rumbos cardinales: *lakin* (este), *xaman* (norte), *chikin* (oeste) y *nohol* (sur) [Closs, 1988, citado por Vogt, 1992]. Don Pedro también reconoce estos nombres en maya y hace alusión a las cuatro orientaciones cardinales (como lados de un cuadrado) y a los puntos intercardinales, los que junto con el punto central forman un total de nueve orientaciones, haciendo del nueve un número ritual, aunque anteriormente también había mencionado que el nueve es el número de escalones del inframundo (Faust, 1988b y com. pers. 2002).

En sus ceremonias don Pedro utiliza las orientaciones cardinales, en particular el Este, como referentes rituales: para la ubicación de los altares (hacia

el oriente), para la colocación de sus pacientes durante las “limpias” (también hacia el oriente), en el entierro del pollo sacrificado (con la cabeza hacia el oriente) y en la ceremonia de *saka´* (cuatro orientaciones y el centro). El Este está asociado al nacimiento del sol, la sangre y el color rojo (Faust, 1998a: 634), de ahí que tanto los enfermos como los altares estén orientados en esta dirección como símbolo del lugar de donde proviene la vida. La figura del cuadrado también es utilizada por don Pedro como elemento ritual de ubicación espacial: con tortillas y semillas de cacao (anexo 1) y en el amarre de los “panes” (*wah*) con tiras de corteza de majahua (o *puk* en maya, Hibiscus tiliaceus -ver anexo 2), simbolizando la forma de los espacios creados por el ser humano y del mundo mismo (Faust, 1998a: 619; 1998b: 101).

La idea del mundo cuadrado y las orientaciones cardinales son conceptos que se interconectan simbólicamente a través del **quincunx**, o **kantís** en maya, el **símbolo del plano terrestre**, nivel en el que habita el hombre (*yok´ol kab*). Este símbolo, utilizado por don Pedro en sus ceremonias, ya sea como un **cuadrado** o como una **cruz**, posee un importante significado ya que indica tanto las direcciones cardinales, como un punto de intersección que es el centro. El *kantís* es representado ritualmente con la ubicación de las velas en el altar, la colocación del cacao y los chiles sobre el pollo sacrificado y la colocación de los leños en el *pib*, en la marca que se hace en el *tup*, o con un simple dibujo en un papel, entre otros elementos. Como se ha mencionado, en el centro del mundo (la milpa, el solar, el propio altar), se yergue la ceiba sagrada, un eje cósmico que conecta con el mundo del más allá. Este eje está representado ritualmente por la **cruz**, que en las ceremonias a veces aparece como un crucifijo cristiano, así como con otros componentes rituales que simbólicamente la contienen, como las ramas de ruda. Es por ello que las cruces verdes que se veneran y hacia las que está dedicada la fiesta patronal de muchas comunidades de la Península de Yucatán, entre ellas Pich, se asocian a la ceiba sagrada, el Arbol del Mundo, el símbolo a través del cual los antiguos mayas concebían que el inframundo y el cielo se interconectaban, generando las etapas cíclicas del año agrícola (Faust, 1988b: 158) y haciendo

posible la vida en la tierra. En este contexto, Vogt (1970), encontró que en Zinacantán las numerosas cruces de madera “aparentemente cristianas” que se ven por todo el pueblo y sus alrededores, “no tienen tal significado para los zinacantecos”, sino que son “puertas” que comunican con los “dioses ancestrales”, entre ellos el “Dueño de la Tierra” y que además la “*Krus* debe ser triple para ser efectiva” (Vogt, 1970: 12-13). En este sentido, Freidel et al., (1993: 254) agregan que (en Zinacantán) un altar de cruz “siempre debe de tener tres cruces”, el número mínimo para que un ritual pueda tener éxito. Bassie-Sweet (1996) por su parte, plantea que entre los mayas actuales la adoración de la cruz no es vista como un crucifijo cristiano sino como la ceiba misma. De manera similar Redfield y Villa-Rojas (1990) refieren que en Chan Kom así como en “todos los pueblos de la región” se veneraba la Santa Cruz, especialmente el 3 de mayo (Día del Descubrimiento de la Cruz). En una nota al pie (p. 110) mencionan que “muchas de las cruces están pintadas de verde y en los rezos muchas veces la Cruz es referida como la ‘Santa Cruz Verde’ (pero) ninguno de los aldeanos pudo dar una explicación”. La cruz verde ha sido interpretada por Sosa (1985: 241-242) como una representación de la ceiba sagrada, así como del cuerpo de Jesucristo, en una combinación de las tradiciones religiosas maya y católica. Faust (1988b: 215-217) ha encontrado varias asociaciones de las cruces verdes de Pich con símbolos mayas y católicos. La ceiba es el “hogar legendario del jaguar”, símbolo de la autoridad divina de los antiguos dignatarios mayas, por lo que se le asocia con este animal, como también se asocia la sangre de las víctimas que devora posado sobre sus ramas con los símbolos rojos de la Pasión pintados sobre las cruces verdes. En el contexto de la tradición religiosa maya la ceiba se reconoce como el eje que conecta los niveles celeste, terrestre y el inframundo, así como el lugar en donde nacen los “Señores de los Vientos” y de las “Lluvias” (ya que en cada rumbo cardinal también hay una ceiba), mientras que las tres cruces se cree que representan a Jesucristo y los dos condenados a muerte que lo acompañaron en la crucifixión, en una muy probable asociación simbólica con las tres cruces verdes que marcan el cuadrado de una milpa nueva (Faust 1988b: 218).

Don Pedro habla de la ceiba como "el primer árbol del mundo"¹⁰¹, por lo que es bueno que haya este tipo de árboles en los cementerios, aunque no lo es para el solar pues de él sale la *x' tabay*¹⁰² y además crece muy grande y sus ramas son frágiles, por lo que es peligroso para las personas¹⁰³. Redfield y Villa-Rojas (1990: 110-111) también encontraron que la "Santa Cruz", representada como efigie y por lo mismo venerada como un santo en muchos pueblos de Quintana Roo, se distingue de otras cruces que son utilizadas tanto como señal como en figura en "cientos de situaciones diferentes para santificar y proteger del mal": en la frente y en las manos de un moribundo, sobre la pila de rocas para hacer cal, sobre la tierra que cubre el *pib*, así como en las cuatro entradas del pueblo en donde, acompañados de los *balamoob*, "previenen la entrada del mal al poblado". La forma de la cruz es un símbolo de poder y protección que "permea el pensamiento y la imaginación de la gente": en las constelaciones, los cruces de las calles y en las intersecciones de las maderas que sostienen el techo de las casas, a las cuales se les hacen ofrendas. En este contexto don Pedro también hace uso del símbolo de la cruz como figura protectora del mal, prescribiendo su colocación sobre el marco de la puerta de la casa, en el solar que ha sido "curado" de un "espíritu" maligno¹⁰⁴.

Para los mayas clásicos las constelaciones en forma de cruz o que contenían cruces en su arreglo, constituían referentes cósmicos en la vida de los seres humanos. Estas cruces estelares estaban asociadas a eventos importantes en la vida de los gobernantes, como en el caso de *Chan Bahlum*, sucesor del rey *Pacal II* de Palenque, cuya designación, ascensión al trono y recepción de la energía cósmica están representados por tres templos: el de la Cruz, de la Cruz Foliada y del Sol, cada uno asociado a una cruz estelar: la Cruz del Sur, la cruz del Norte y la estrella delta de la constelación de Sagitario (Milbrath, 1999: 270-273). Tres templos, tres cruces, tres constelaciones en forma de cruz. Como legado de esta

¹⁰¹ Notas de campo, 5 de mayo del 2001.

¹⁰² Según una leyenda de Yucatán, la *x' tabay* es una mujer que por las noches sale de las ceibas y engaña a los hombres ebrios para llevárselos y perderlos.

¹⁰³ Notas de campo, 15 de diciembre del 2002.

¹⁰⁴ Notas de campo, 12 de octubre del 2001.

antigua cosmogonía, para los lacandones actuales “la Cruz del Sur es una ceiba estelar, por la que los muertos suben para alcanzar el cielo” (Milbrath,1999:273). En este contexto, además de la “Cruz de Mayo” (Cruz del Sur), Don Pedro hace referencia a otra constelación que contiene la figura de la cruz y que está ubicada más o menos en el centro de la bóveda celeste¹⁰⁵, lo que hace pensar que tal vez exista una tercera constelación en forma de cruz.

Villa-Rojas (1980: 31) menciona que para los mayas la estructura del cuerpo humano es una réplica de la estructura cósmica, como un espacio cuadrado con sus cuatro orientaciones cardinales y un punto central rector, que corresponde al ombligo. Sin embargo, aunque en el cuerpo se reconocen sectores, no es cuadrado, ni hay en él estructura semejante, pero lo que sí hay son cruces. Se ha mencionado que García et al. (1996: 63, 156) refieren la ubicación de dos de estas cruces: en la parte superior de la cabeza, con la mollera como centro, y otra en el vientre, con el ombligo como centro. Como se ha referido, don Pedro reconoce tres cruces: la del ombligo, la del pecho y la de la frente¹⁰⁶, mientras que desconoce la de la mollera. Según se ha mencionado, para dos de estas cruces él refiere correspondencias espaciales: la del ombligo con el “ombligo de la Tierra” que está en Maní, mientras que la cruz de la frente se corresponde con la constelación de la “Cruz de Mayo”. Para la tercera cruz, la del pecho, no se tiene el referente, sin embargo es posible inferirlo a partir de los hallazgos de Linda Schele y David Freidel sobre los antiguos reyes mayas como personificaciones del “Arbol del Mundo”, o *Wakah Chan*, es decir del propio eje cósmico a través del cual se daba la “comunicación entre el mundo sobrenatural y el ... humano”: con las almas de los muertos yendo hacia el inframundo (*Xibalbá*), el sol, la luna y las estrellas siguiendo su curso a lo largo de su eje y con el mundo de los dioses y los ancestros uniéndose con el de los humanos (Schele y Freidel, 1990: 90). La fuente de estas interpretaciones son las representaciones monumentales en piedra de los reyes mayas del período Clásico que muestran estos personajes con el tronco de la

¹⁰⁵ Notas de campo, 25 de abril del 2002.

¹⁰⁶ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

cruz formando parte de su delantal y la serpiente de dos cabezas sobre los brazos de la cruz sostenida por los propios brazos del rey, mientras que el pájaro celestial era representado en el tocado que portaba en su cabeza (Schele y Freidel, 1990: 91). Por ello, el tercer referente, de la cruz del pecho del cuerpo humano, sería entonces *wakah chan*, el eje cósmico, el Arbol del Mundo, que conecta los tres niveles del mundo y que en el nivel de los humanos está representado por la ceiba.

Es entonces a través de su estructura en cruces (en número de tres) que el cuerpo humano se corresponde con otros niveles del universo maya: la tierra y el cielo, a la vez que se comunica con ellos así como con el inframundo. Ahora bien, para que esta correspondencia se pueda dar es necesario que primero el hombre se encuentre centrado, para lo cual su centro corporal, representado por el ombligo, debe corresponderse con el centro de los espacios que habita: la casa, el solar y la milpa, así como de la Tierra, ubicados de acuerdo a las orientaciones cardinales y referenciados por el *kantis*. De este modo la cruz del ombligo tiene como referente espacial a un sitio conocido como *Kabache' Maní*, el "ombligo de la Tierra"¹⁰⁷, y se corresponde con el centro del *kantis* que correo a lo largo y ancho del mundo y que representa el plano terrestre. Para la cruz de la frente su referente es la constelación de la "Cruz de Mayo", y representa el nivel celeste. La cruz del pecho, con el tronco y los brazos del hombre como sus extensiones, tiene como referente el eje cósmico, el *wakah chan* de los antiguos mayas y que para los contemporáneos correspondería con el hueco en cielo que se abre los días martes y viernes a las doce del día: *u hol glariah*, comunicando con Dios, *Halal Dios*, el que algunos autores han identificado como el propio sol (Gossen, 1974: 41; Freidel, et al., 1993: 50) [figuras 1 y 2].

Es posible ahora comprender por qué tres cruces son "el número mínimo ... para que un ritual pueda tener éxito" (Freidel, et al., 1993: 254), tres son las "cruces verdes" que se utilizan para delimitar el espacio de la milpa (Faust, 1998b: 124), las tres "cruces verdes" se veneran como el santo patrono de la comunidad

¹⁰⁷ Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

de Pich, tres son los cristos venerados en Yucatán (de Teabo-Chumayel, Mayapán y Sipilpech)¹⁰⁸, como tres eran las constelaciones de referencia para los soberanos mayas (Milbrath, 1999).

De este modo, con la ayuda de símbolos (la cruz, el cuadrado) como referenciales situacionales con respecto a los espacios ocupados por el ser humano (la casa, el solar, la milpa y el mundo), el *h'men* ubica al individuo en el centro, sitio en el que se posibilita la recepción de la energía de vida, a través de un canal conector denominado *u hol gloriyah* (Sosa, 1985: 435a; Freidel et al, 1993: 51; Faust, com. pers., 2002), una especie de cordón umbilical por el que según los antiguos mayas “fluía sangre... (y) se enviaba su alimento a los antiguos reyes” (Tozzer, 1907: 153, citado por Villa-Rojas, 1980: 39)¹⁰⁹. En el centro está entonces una de las claves del simbolismo de la cruz. Don Pedro menciona que lo que se hace en una ceremonia es precisamente hacer que los centros (u ombligos), del cuerpo, del solar, de la milpa y de la Tierra, coincidan¹¹⁰. En este contexto la ceremonia de *saka'* que don Pedro celebra en la zona arqueológica de Edzná a principios del mes de mayo (la que, al igual que otras ceremonias, se procura realizar en día martes o viernes), dedicada a “todas las almas” que ahí vivieron, se desarrolla tomando al sol como referente temporal, ya que esta es una de las dos ocasiones en el año en las que el sol se posiciona en el cenit al mediodía¹¹¹, (momento en el que la ceremonia alcanza su clímax, con el ofrecimiento de la bebida a los “espíritus”, a los “Cuatro Vientos”), ocupando su lugar como elemento estelar central (Montoliú, 1980: 63), ligado a la ceiba, árbol sagrado asociado al centro (Villa-Rojas, 1980: 35). En el caso de esta se ceremonia se conjugan dos elementos de fuerte significado simbólico: el estelar o celeste (representado por el sol) y el temporal (las doce del día, cuando el sol se ubica en el cenit, y el día, en

¹⁰⁸ En una ocasión don Pedro dio una larga explicación sobre estos tres cristos venerados en Yucatán durante las fiestas de la Santa Cruz y que de algún modo están relacionados con las tres cruces de Pich. Notas de campo, 25 de abril del 2002.

¹⁰⁹ Entre los pueblos mesoamericanos “existe la creencia de que ... en la vida en su conjunto hay una energía vital de cantidad infinita, que se puede trasladar de una parte hacia otra” (Boege, 1996: 29).

¹¹⁰ Entrevista del 29 de enero del 2003.

este caso un viernes). Reforzando esta idea, Sosa (1985: 315-316) menciona que el proceso de sanación se verifica “no solo con la asistencia divina, sino por medio de un punto de referencia celeste”, ya que cuando el sol se posiciona en el cenit, al mediodía, en los días martes o viernes, se abre una especie de “hueco en el cielo” o “puerta celeste”, a través del cual, según el *h’men*, Dios enviará su bendición. En este caso se puede ver una “equivalencia implícita... entre el sol y Dios” (Sosa, 1985: 315), mientras que la asociación del sol como elemento estelar central, con la cruz como símbolo eje cósmico, se evidencia en ceremonias mayas del altiplano como el *k’in krus* (cruz solar), las que en los meses de mayo y octubre (asociados al paso del sol por el cenit y al fin de la temporada de lluvias) se celebran en Zinacantán, como rituales dedicados a los “Dioses Ancestrales” y al “Dueño de la Tierra” (Vogt, 1970: 43). Por la fecha en que se realiza esta ceremonia, cuando la “Cruz de Mayo” (Cruz del Sur) es visible en el horizonte por las noches, al parecer esta constelación también es tomada como un referente estelar, ya que como se ha referido, don Pedro dice que corresponde a la cruz de la frente del ser humano. Sin embargo, la información disponible no permite por lo pronto sacar alguna conclusión. Esta ceremonia que hace don Pedro en Edzná se relaciona con el simbolismo de las fiestas dedicadas a las Tres Cruces Verdes, que como se ha mencionado es un santo patrono muy común entre los mayas yucatecos. Este simbolismo combina elementos católicos con los mayas, como la posición del sol en el cenit, las constelaciones y las cruces verdes usadas para delimitar el espacio de la milpa. Faust (1988b), por su parte ha analizado estos símbolos con referencia a fuentes prehispánicas, incluyendo el simbolismo del sitio arqueológico de Edzná y otros sitios de la zona.

En la concepción maya del mundo en cuatro lados y un centro rector también se expresa la dualidad masculino-femenino, concepto presente tanto en la cosmovisión maya clásica (en el mito de la creación) como en el sincretismo religioso maya de la actualidad. El cuatro, el mundo cuadrado, el solar, la milpa,

¹¹¹ Vogt (1992: 110) menciona que durante la primera semana de mayo (día 5) se verifica el primer paso del sol por el cenit), mientras que en la primera semana de agosto (día 7), el segundo, aunque al parecer ambos eventos son intrascendentes para los zinacantecos.

"el número del hombre" (DP), cuatro señores de las orientaciones cardinales, contiene el tres, "el número de la mujer"¹¹² (DP), el centro, las tres piedras del fogón (*k'oben*), el ombligo, en donde se yergue el Árbol Cósmico, la ceiba. El mito de la creación refiere que *Hun nal Ye* levantó una casa con cuatro lados y en su centro colocó las tres piedras y sembró la ceiba. Esta misma disposición de elementos persiste aún hoy día en el solar típico de una familia maya rural, disposición que don Pedro representa simbólicamente (con tortillas y semillas de cacao - anexo 1) para hacer resaltar la ubicación del centro, sitio en el que habrá de ser enterrada la ofrenda sacrificada. Pero como según se ha visto el centro es el que rige el cosmos, por lo que en esta dualidad de sexos, opuesta y complementaria, lo femenino ocupa un lugar central. Es tal vez por ello que en la concepción religiosa maya actual "Nuestra Madre (la Virgen María) es la intercesora con Dios y debe ser solicitada para obtener Su consentimiento antes de que los Señores Mayas puedan hacer su trabajo quitando la enfermedad" (Faust, 1998a: 614).

En el ceremonial de sanación de don Pedro se pueden encontrar diversos elementos asociados a la dualidad masculino-femenino. Además de la colocación pareada, sobre la ofrenda sacrificada, de cacao y chiles (en las cuatro orientaciones y el centro), las primeras representando lo femenino y los segundos lo masculino (Faust, 1998b), invariablemente se da la participación ritual de la pareja del enfermo(a) o de sus padres (ver anexo 1). Esto ha sido interpretado por Faust (1998a: 617) como símbolo de la sexualidad y los ciclos reproductivos en la estructura del universo, lo que nos remonta nuevamente a las ideas del mito maya de la creación, en el que la dualidad está presente desde un inicio con la pareja de abuelos que ayudaron a la creación de los humanos (Tedlock, 1986: 80).

El ser humano es un habitante de la región llamada *yok'ol kab*¹¹³ ("sobre la tierra"), que incluye la superficie terrestre y el cielo visible (Hanks, 1990: 306). En

¹¹² Cuatro es el número del hombre, pues cuatro son las esquinas que tiene la milpa, mientras que el tres es el número de la mujer, ya que tres son las piedras del fogón. Notas de campo, 24 de abril del 2002.

¹¹³ El hombre es un ser terrestre, pero no vive dentro de la tierra sino sobre su superficie y posado sobre ésta ocupa un lugar en el espacio, la capa más inferior del nivel celeste. De ahí que a este estrato que ocupa el ser

ella vive y trabaja, venera a sus creadores y muere. Pero durante su existencia humana para poder de establecer la comunicación con los otros niveles del mundo, en ocasiones requiere la intervención de personas con la capacidad para hacerlo: los *h'menoob*. Como se ha visto, este personaje posee los conocimientos y destrezas sobre el arte de sanar, haciendo uso de plantas, animales y minerales, así como de sus propias manos, pero además es el que posee el "don" para fungir como intermediario entre el ser humano y los "espíritus", tanto del cielo como del inframundo, para alimentarlos, haciendo posible la vida humana sobre la Tierra.

Don Pedro es una persona con estas cualidades, como él mismo lo reconoce. Pero, quién es en realidad don Pedro? ¿Es un curandero? ¿Un yerbatero que dice hablar el lenguaje de las plantas? ¿Un sobador-huesero, acupuntor o partero? ¿Un campesino con un amplio conocimiento sobre la naturaleza y la milpa? Además de todo lo anterior, como se ha visto don Pedro es un psicólogo-psiquiatra tradicional que también tiene la capacidad de sanar las enfermedades del espíritu (catalogadas por algunos autores¹¹⁴ como "sobrenaturales") y ser intermediario en las ceremonias agrícolas para mantener o recuperar la salud humana y seguir obteniendo el maíz, materia principal del a que está hecho el hombre.

Sobre esta base, es posible asumir que don Pedro, como *h'men*, trabaja a diferentes niveles para restablecer la salud humana:

- Orgánico-corporal: utilizando hierbas, sobadas y punciones.
- Emocional: escucha y aconseja; resuelve conflictos y da consejos para prevenir conflictos mayores entre las personas.
- Psíquico: disminuido el estrés y con la ayuda de símbolos como referentes culturales, ubica al individuo de acuerdo a su rol social y sexual, mientras los referentes espaciales ubican su actividad psíquica en el centro con respecto a las cuatro orientaciones cardinales, como paso indispensable en su proceso de sanación.

humano los mayas actuales refieran como *yok'ol kab* ("sobre la tierra"), el "mundo que habitamos, incluyendo la tierra y el cielo visible" (Hanks, 1990: 306).

¹¹⁴ Villa-Rojas, 1987; Balam, 1987,1990a; García et al., 1996.

- Espiritual: haciendo uso de su capacidad de establecer contacto con los “espíritus” dueños de los elementos de la naturaleza, restablece el equilibrio entre éstos y los seres humanos, entendiendo este equilibrio como un estado de reciprocidad en el que el hombre tiene que retribuir a la naturaleza lo que de ella toma. De este modo, también actúa en el plano:
- Ambiental: guía la actividad del hombre en cuando al uso y aprovechamiento de los recursos naturales.
- Social: una vez recuperada la salud física, reincorpora (o le ayuda a hacerlo) al individuo a la vida social comunitaria.

Cuando don Pedro va a celebrar una ceremonia o una "curación", se refiere a ello como un “trabajo”, o como refiere Sosa (1985: 298) “*le sáantoh meyaho´*”. Para ayudar a entender esta forma de concebir la sanación, hay que remitirse nuevamente al mito de la creación, según el cual el ser humano es una criatura de los dioses que a la vez tiene la obligación de darles sustento, ya que “ellos dan la vida al hombre y la propician, con la finalidad de que éste los sustente” (de la Garza, 1990: 61), adorándolos y alimentándolos ritualmente (Freidel, et al., 1993: 194). Una parte del sustento que el humano ofrece a sus creadores, como alimento, lo obtiene mediante su trabajo, por lo que éste también adquiere una cualidad de sagrado. Por otra parte los símbolos que representan la sangre, la energía vital que lo vincula con sus creadores, es la ofrenda más sublime, ya que representa la vida misma (Schele y Miller, 1986; de la Garza, 1990). En tiempos prehispánicos estas ofrendas incluían sacrificios humanos, al igual que en otras civilizaciones antiguas. Para los mayas antiguos los reyes mismos ofrendaban su propia sangre en auto-sacrificios dolorosos, para abrir portales hacia el “Otro Mundo” y materializar por este medio a seres “sobrenaturales” (Schele y Freidel, 1990: 68, 87). Es por ello que en el ceremonial maya de sanación (como el *k´ex*) y

en otras ceremonias (como el *u hanli kol*), don Pedro utiliza la sangre¹¹⁵ de animales (de pavo, representada simbólicamente a través de la grasa del ave con achiote) así como otros elementos de color rojo que simbolizan la sangre: rosas y pasta de pepita menuda (*tuti*), mientras que el corazón y el hígado son incluidos como ingredientes en los alimentos rituales. Así, al ofrendar un animal (pollo) en sacrificio, el *h'men* traslada simbólicamente la energía vital hacia el mundo espiritual, a fin de que los que en él habitan a su vez la otorguen al ser humano para permitir su existencia. Para que el ser humano pueda recibir esta energía de vida (y tener salud) debe estar situado espacialmente en el centro, sitio por el que se establece la conexión con lo celeste a través del canal conector (*u hol glariah*), vía por la que fluye la energía vital. De ahí la importancia ritual y simbólica del *kantis*, que el *h'men*, como intermediario, utiliza para ubicar espacialmente al ser humano, a través de su centro, con los diferentes planos de su entorno para que, recibiendo la energía vital, se restablezca su salud.

A partir del estudio de los rituales agrícolas mazatecos, y basándose en las ideas de Lévi-Strauss (1963: 289) sobre el “tiempo social”¹¹⁶, Boege (1996: 30) ha planteado que acuerdo a la concepción indígena del tiempo sincrónico: pasado-presente-futuro simultáneos, es posible, desde el presente, “ir atrás, hasta el principio y el futuro” y conocer cómo “todo viene desde el principio, del nacimiento del universo”. En este sentido, Freidel, Shele y Parker (1993) argumentan que el *h'men*, funciona como sacerdote intermediario, “crea(ndo) una imagen en cinco partes para santificar el espacio y abrir un portal al mundo del más allá” (Freidel, et al., 1993: 129) para alimentar a los creadores y en un intercambio simbólico con la Tierra y los dueños del monte reordenar el mundo (con sus cuatro lados), para mantener o recuperar el equilibrio. En el presente estudio no se tiene evidencia de

¹¹⁵ Faust (1998a: 105), refiere el uso de la sangre humana en una ceremonia de *cha'a chak* como “algo absolutamente esencial para el llamado de la lluvia”.

¹¹⁶ La idea de la existencia de un “tiempo social” fué planteada por Claude Lévi-Strauss en su obra: *Antropología Estructural*, editada originalmente en Francia en 1958. De acuerdo a este autor, el tiempo, como el espacio, son dimensiones que sirven como marco de referencia para situar las relaciones sociales. Sin embargo, las propiedades de estas dimensiones no son otras que “las que derivan de las propiedades de los fenómenos sociales” asociados a ellas, de ahí que se considere la existencia de un tiempo “social” así como de un espacio “social” (Lévi-Strauss, 1963: 289).

que don Pedro tenga este tipo de capacidades que podrían considerarse como chamánicas, sin embargo, lo que sí hace es manejar algunos elementos simbólicos al parecer conectados (aunque él no lo sabe) con el antiguo mito maya de la creación. El principal de estos símbolos es la cruz, tanto como símbolo del kantís como del eje cósmico que él denomina *u hol glariah* y a través del cual fluye la energía solar o divina, indispensable en el proceso de recuperación de la salud. La recepción de esta energía vital se posibilita una vez que se ha alimentado a los creadores, retribuyéndoles con una parte de lo que han proveído al ser humano para su sustento sobre la Tierra.

A partir de las observaciones de las ceremonias celebradas por don Pedro y su análisis y cotejamiento con las interpretaciones de otros autores, en la figura 3 se presenta un esquema en el que se pretende mostrar de manera sintética la asociación simbólica entre el ritual, el orden del mundo y la salud humana y ambiental.

Cuando por alguna razón (generalmente por no cumplir con el ceremonial propiciatorio o de agradecimiento) las acciones del ser humano transgreden el orden natural, generando **desequilibrio** y **enfermedad**¹¹⁷, es cuando la intervención del *h'men* es requerida. El ritual de sanación es en sí un **intercambio simbólico** con la Tierra para proveerle del sustento que requiere como dadora de alimento y por ende de vida. Es también a través del *h'men*, en su carácter de intermediario, que el ser humano puede estar en contacto con el plano celeste para que su vida pueda fluir con el devenir cósmico. Como sacerdote intermediario, recurriendo a símbolos asociados a un **orden natural primordial**, el *h'men* **reordena** ritualmente el mundo para recuperar el **equilibrio** que por alguna omisión humana se ha perdido. La ofrenda otorgada en sacrificio (**pollo**), diversos elementos asociados a la sangre (achiote, **rosas rojas**, tulipanes, pasta de pepita menuda, **copal**), y en ocasiones la sangre de un ave, simbolizan la **energía vital**, que el *h'men* traslada al plano celeste para que los creadores a su

¹¹⁷ Se han señalado con negritas los principales conceptos y elementos simbólicos representados en la figura.

vez la provean al hombre enfermo y éste pueda así recuperar la salud. Sosa (1985: 315) menciona que esta energía vital fluye del cielo a la Tierra los días martes o viernes a las doce del día, cuando el **sol** alcanza su máxima altura y se abre el "hueco en el cielo", un canal conector que don Pedro también denomina ***u hol gloriah*** (Faust, com. Pers.) por el que fluye la energía a través de la "soga viviente" o *kuxansun* (Tozzer, 1907: 153, citado por Villa-Rojas, 1980: 39). Pero esto es posible solo si el ser humano está centrado, y la labor del *h'men* será fundamentalmente la de lograr que los planos del hombre (que son las cruces de su cuerpo) se correspondan a diferentes niveles con los de su entorno, desde el más inmediato que es su casa misma, hasta el más lejano, el cósmico, en donde se ubican el sol y las constelaciones. Para ello el *h'men* hace uso del ***kantis*** (o quincunx), elemento simbólico que como se ha visto representa el orden del mundo, con sus cuatro orientaciones y un punto central rector, en donde se ubica la ceiba, el árbol sagrado que comunica los tres niveles del mundo y que ritualmente se cree podría estar representado por la ***ruda*** (Faust, 1998b: 631), cuyas ramas se colocan en el altar.

Para proveerse de sustento, el hombre ha transformado la superficie de la Tierra conformando diversos **espacios humanizados (la casa, el solar y la milpa)**, los cuales "ocupa(n) una posición intermedia entre el espacio social y el natural" (Hanks, 1990: 307), pero como la naturaleza no le pertenece, debe de pedir permiso a los "espíritus" (entre ellos la Tierra), sus verdaderos dueños y después devolverles en reciprocidad una parte de lo obtenido mediante su trabajo, que también adquiere así un carácter sagrado. De este modo, para mantener el equilibrio natural, la intervención transformadora del hombre debe ser de acuerdo al orden natural, expresado mediante el simbolismo conservado a través del tiempo en las ceremonias. Las formas tradicionales de agricultura, cacería y manejo del agua fueron construidas de acuerdo a estos principios, adaptándose a las circunstancias de las distintas épocas, aunque conservando siempre sus fundamentos originales. Es por ello que estas actividades hoy en día siguen teniendo un carácter ritual y simbólico.

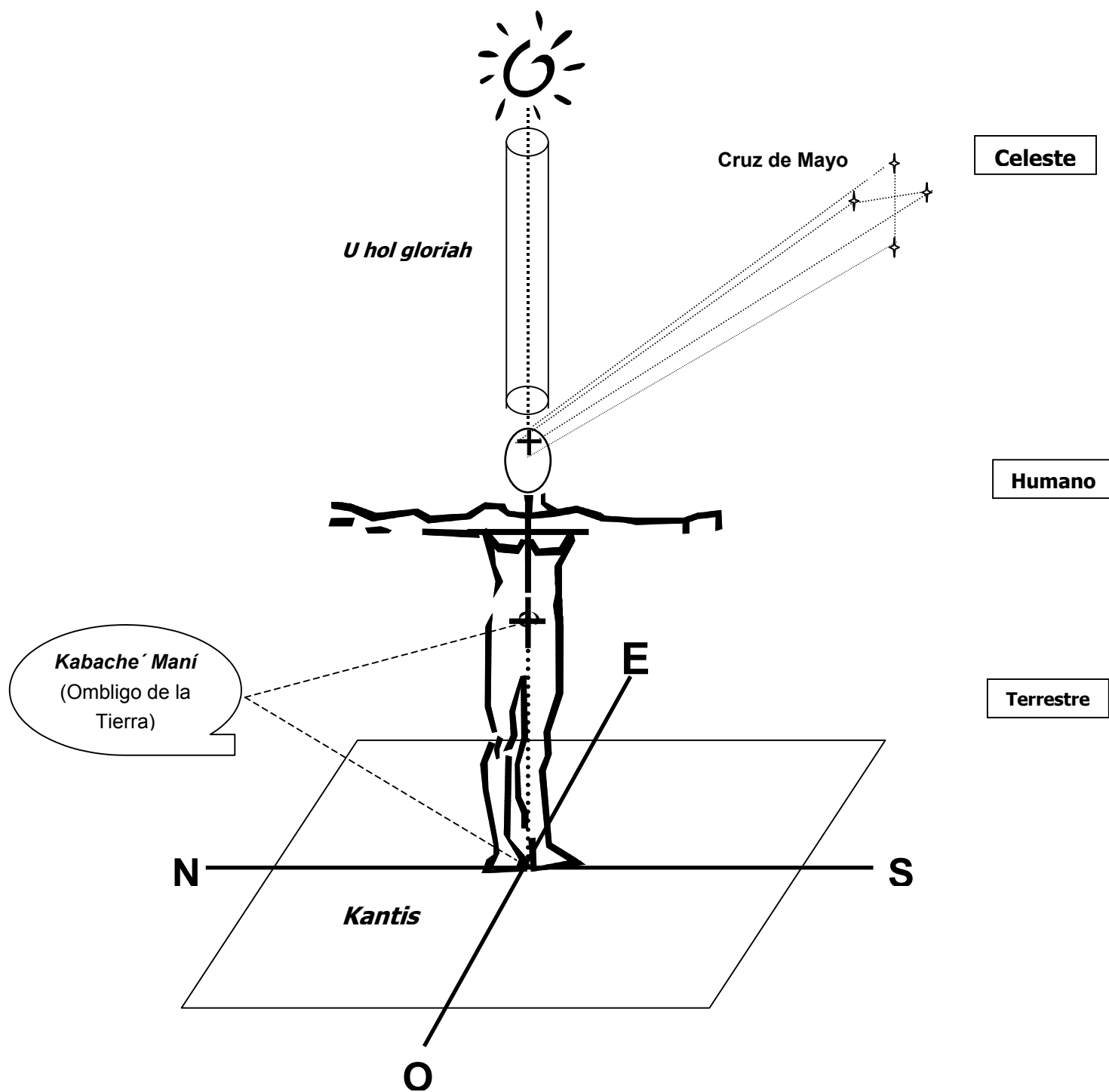


Figura 1. Las cruces del cuerpo humano y sus referentes espaciales.

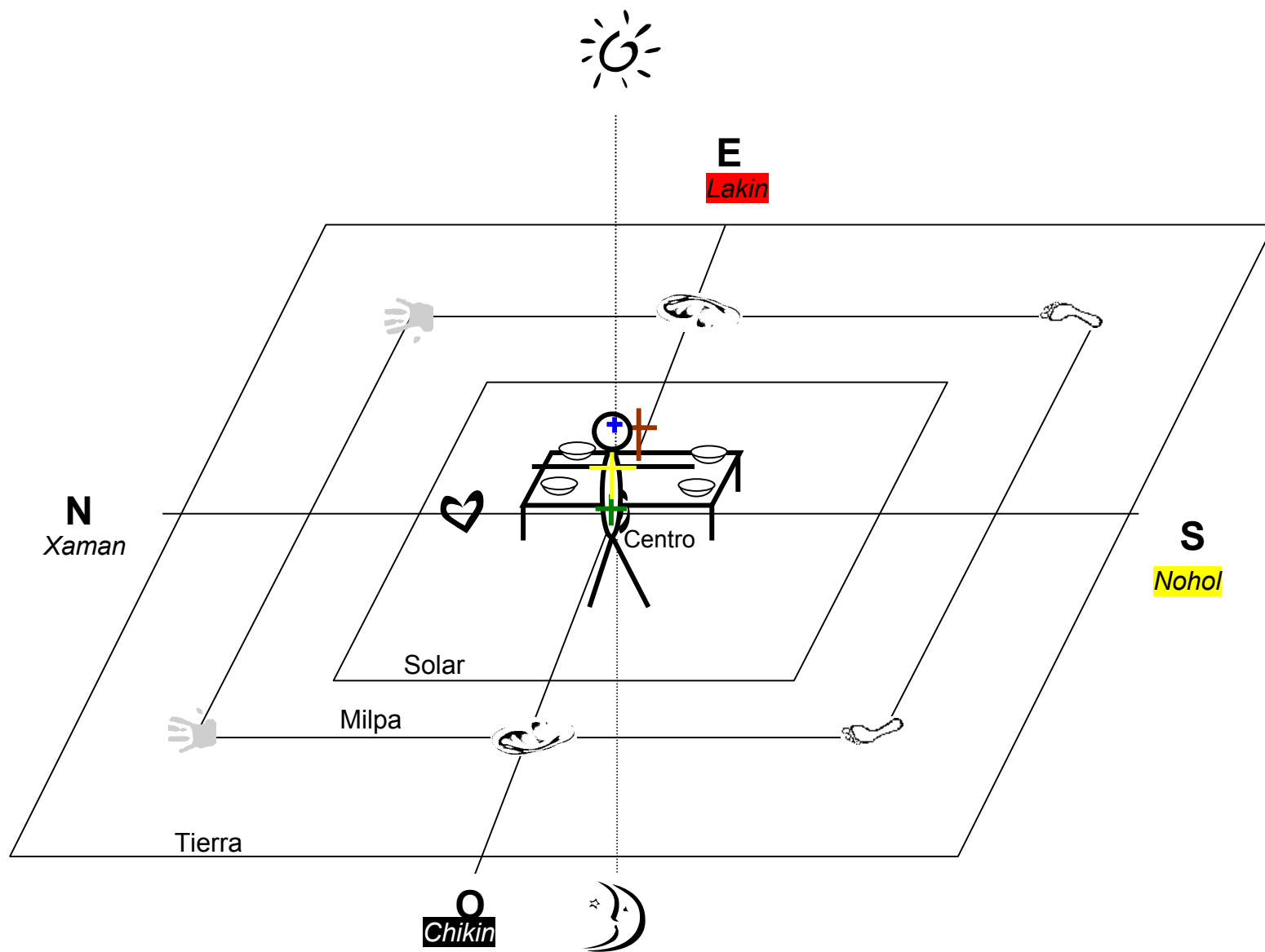


Fig. 2 Correspondencias de los planos corporales del ser humano con los espacios que ocupa en el mundo.

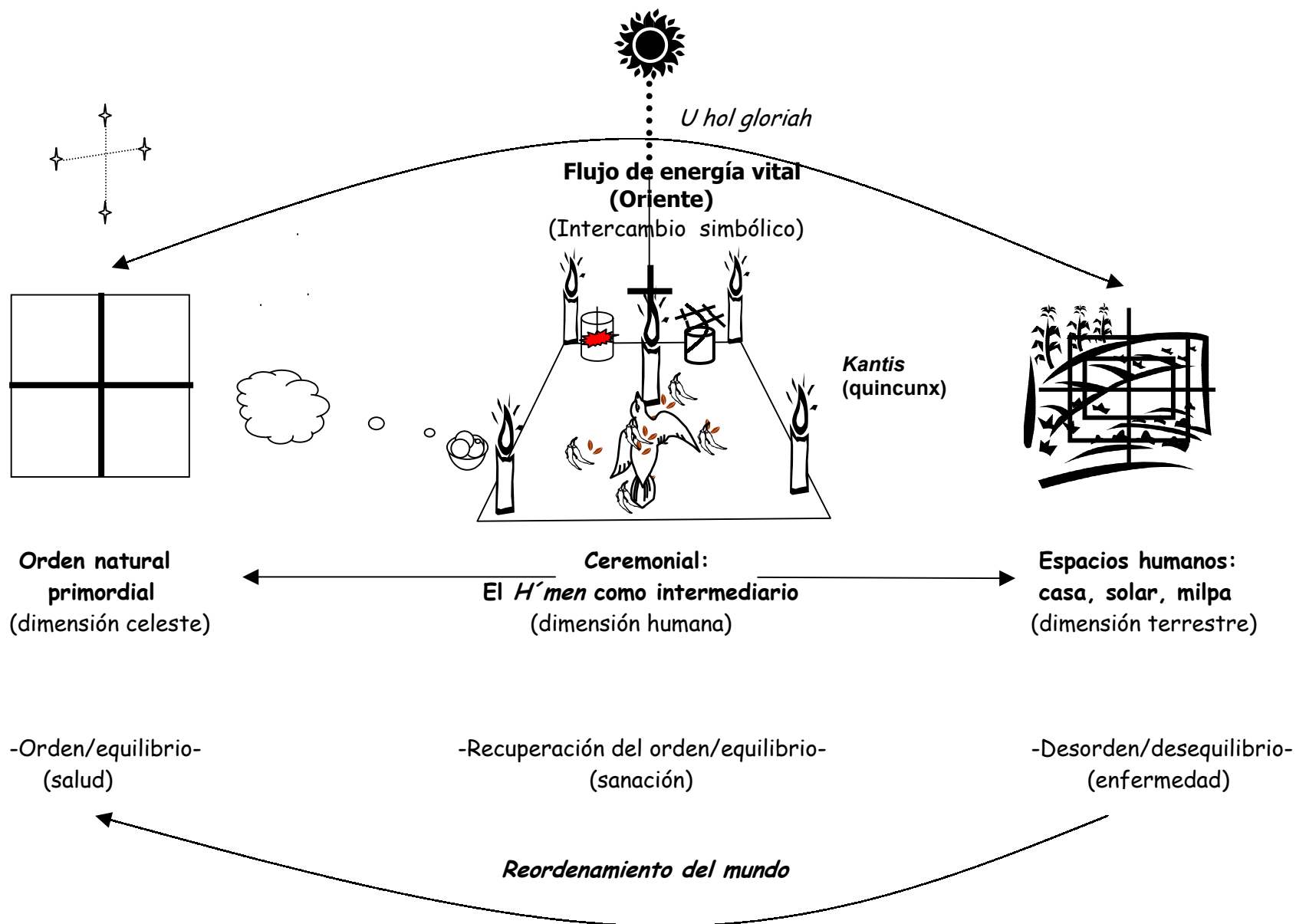


Figura. 3. El H'men como ordenador del mundo e intermediario en el intercambio simbólico para la recuperación de la salud humana y ambiental

El equilibrio corporal no es estático, sino que está en continuo movimiento, acoplado a los ciclos de la naturaleza y el cosmos. Lo importante no es solo el equilibrio en sí mismo sino el movimiento que le confiere estabilidad, una estabilidad dinámica, basada en la relación del hombre con los demás seres, plantas, animales, la tierra, el aire¹¹⁸ y los “espíritus”, interconectándolos y haciéndolos interdependientes, para formar un cosmos en equilibrio dinámico. En este contexto el proceso de sanación consiste en el restablecimiento del movimiento en los ciclos del ser humano (biológicos, sociales y los relativos a la vida productiva y su entorno bio-físico), en concordancia e interdependencia con los ciclos naturales, de acuerdo al orden cósmico, como ha encontrado también Faust (1998a: 632; 1998b: 83-120). El ser humano, por su parte, debe cumplir con sus propios ciclos para estar sano: las etapas de su vida (concepción, gestación, nacimiento, infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez, muerte, el mas allá), las funciones sociales asociadas a cada una de ellas (aprendizaje, matrimonio, paternidad, enseñanza a los hijos y los nietos) y los eventos que conforman el cultivo de la milpa, todos ellos en concordancia con los ciclos naturales (día-noche, estaciones del año, ciclo lunar, etc.). Faust (1998b: 157) ha encontrado que la interdependencia entre estos ciclos crea un patrón que regula la vida diaria y se expresa mediante el simbolismo religioso.

La vida humana necesita fluir en sintonía con el movimiento cósmico para mantener o recuperar la salud. De ahí que en diversos momentos del ceremonial maya de sanación, algunos elementos o eventos rituales deben ser manipulados siguiendo un movimiento circular y en un sentido determinado (referido al desplazamiento de las manecillas del reloj, generalmente en contra). En el contexto de los resultados del presente estudio se encontró que en un *k'ex* el paciente da vueltas alrededor del copal encendido (colocado en el piso) y el *h'men* gira el pollo sacrificado alrededor de su cabeza, ambos en sentido contrario a las

¹¹⁸ Ya que, según don Pedro, “hasta el aire tiene espíritu”.

manecillas del reloj¹¹⁹ (en el segundo caso, el pollo después es girado en sentido inverso). De manera similar para curar a una persona que tiene dificultad para hablar, el fruto del *sutup* (*Helicteres baruensis* – Barrera, et al., 1976: 419), nombre que significa “torcido en hélice”, por su forma helicoidal, se gira nueve veces en el sentido en que se desenrolla (contrario a las manecillas del reloj), dentro de la boca del paciente, para “desamarrar” la lengua. Después se gira otras nueve veces en sentido contrario para “amarrarla”¹²⁰(DP) de nuevo. De igual forma en el proceso de curación del “ciro” (*tip té*) una vez que este ha sido “acomodado” en el centro del ombligo, se “cierra”, haciendo un giro con la mano (envuelta en una tela) en sentido contrario a las manecillas del reloj.

En este contexto, Faust (1988b) reporta que en varias ceremonias el *h´men* recorre un camino ritual en un círculo (en sentido contrario a las manecillas del reloj) y que la siembra de una milpa tradicional se hace en el mismo sentido. Con base en sus observaciones y su participación en la siembra y sus entrevistas con milperos, ella analizó este movimiento en contrasentido con relación al aparente movimiento del sol a esta latitud durante la época de mayo a agosto, la cual abarca desde la siembra del maíz hasta la obtención de los primeros frutos, es decir el lapso crítico para el crecimiento del producto esencial para la vida del campesino maya. (Faust 1988: 122). De manera independiente, Vogt (1992: 119), interpretando las ceremonias de los zinacantecos, explica el mismo movimiento ritual con relación al movimiento aparente del sol por el firmamento.

Por otra parte, en el estudio de la ceremonia de *het´z lu´um*, a la que se ha hecho referencia, Hanks (1990: 348) también encontró que la etapa más crítica del ritual, según el *h´men*, debía ejecutarse siguiendo un determinado orden de las orientaciones cardinales: E - N - O - S - C, es decir en sentido contrario a las manecillas del reloj. La obligación de seguir este orden de manera estricta fué justificada por el *h´men* como la única forma segura de poder expulsar el mal del

¹¹⁹ Notas de campo, 28 de abril del 2002.

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

En una ocasión don Pedro dio una explicación¹²¹ sobre el sentido en el que se enreda un bejuco en un árbol (en contra de las manecillas del reloj) y cómo de esta manera es posible orientarse en el monte. A partir de este y otros datos encontrados en este estudio, se plantea la posibilidad de que el sentido ritual de este movimiento esté asociado con el sentido de rotación de la Tierra (y de los astros), cuyos efectos, en el hemisferio norte, se pueden observar en muchos casos y de manera muy evidente en la naturaleza: el mencionado sentido del crecimiento de los tallos de algunas plantas trepadoras, el sentido en el que el agua gira al salir por el orificio de un recipiente, la circulación del viento en un huracán, etc.

En el caso del uso del *sutup* (*Helicteres baruensis*), cuyo fruto se gira en sentido contrario a las manecillas del reloj dentro de la boca del paciente para ayudarlo a hablar, es posible encontrar una explicación a la luz de las recientes aportaciones de Taube (inéd.) en relación a los conceptos de vida, belleza y el paraíso entre los mayas clásicos. Este autor menciona que el concepto de “aliento del alma”, el alma etérea, la energía de vida asociada a lo divino, frecuentemente representada por medio de flores o jade, se expresa por el aroma (ya sea de las flores o el copal) y el sonido, “ambos transportados por el aire y el viento” (Taube,

¹²⁰ Notas de campo, 1º de marzo del 2002

inéd.: 4). En este sentido, si se considera que la palabra es el sonido del ser humano, es a través de su habla que se da la unión con lo celeste, ambos fluyendo en el mismo sentido (contrario a las manecillas del reloj) para estar en condición de salud. Ahora bien, considerando que palabra y aliento son uno solo y dado que éste, según refiere Sosa (1985: 310), es la "suerte" (es decir el futuro) del individuo, lo que en realidad se hace al girar el fruto del *sutup* dentro de la boca, es provocar que a través de su palabra y su aliento, el ser humano fluya en su devenir con el movimiento cósmico (representado por el sentido de este movimiento), y de ese modo cumpla con su destino. La acción de después girar el fruto del *sutup* en sentido inverso, para "amarrar" la lengua, se puede interpretar como una forma de mantener el funcionamiento del habla, de manera similar como se hace con el *tip té*.

Es por ello también que los rezos son tan importantes en una ceremonia, ya que constituyen una de las facultades con las que debe contar el *h'men* para desempeñar su función como sacerdote intermediario. Es a través del rezo que don Pedro llama a los "Vientos" para que éstos tomen las ofrendas y a cambio traigan las lluvias. Sin embargo este llamado también obedece a un orden específico, determinado por el propio orden espacial en donde están ubicados estos "espíritus", con base a referentes tanto en sentido vertical como cuadrilateral, ya que la lógica del rezo se basa en la premisa de que los espíritus ocupan lugares fijos en el espacio y su movimiento "ordenado" trae la salud, mientras que el desplazamiento errático de alguno puede provocar la enfermedad (Hanks, 1990: 389). Ahora bien, los rezos tienen un componente espontáneo importante ya que el *h'men* memoriza solamente una parte de ellos, generando el resto de manera "creativa" y "energética" mientras conversa en actitud de súplica con las "deidades" (Sosa, 1985: 305). En el caso de don Pedro, él permite que sus ceremonias sean videograbadas, como una forma de dar fé de lo que ya no puede

¹²¹ Faust, video del 18 de junio de 1999.

dejar en manos de un sucesor. Sin embargo no permite que se graben los rezos ya que al ser reproducidos se estaría llamando en vano a los "espíritus", siendo esta la razón por la que durante una filmación en ocasiones voltea la cara al estar rezando (Faust, com. pers.).

En un mundo integrado en el que el devenir es sagrado e influye sobre la vida de los mayas, el ceremonial y las prácticas de sanación se hacen tomando en cuenta referentes temporales. Es por ello que las prácticas de sanación y las ceremonias se celebran de preferencia los días martes o viernes, aunque también se pueden hacer en sábado o domingo (según refiere don Pedro). El enterramiento de una ofrenda sacrificada debe de hacerse después de las doce del día, mientras que es al mediodía cuando los "espíritus" (los "Vientos") toman el aroma de los alimentos ofrendados. Es a la medianoche cuando don Pedro realiza curaciones en sueños, mientras el paciente está dormido, habiendo celebrado éste previamente un sencillo ritual de acuerdo a sus instrucciones.

La obligación ritual de celebrar las ceremonias y algunas prácticas de sanación los días martes o viernes (o bien sábado o domingo, según aclaró en una sesión de verificación de datos¹²²), es por lo general observada por don Pedro, dando como explicación que "son días buenos para curar, aunque también en esos días se puede cargar aire". Sin embargo, el autor, al igual que Faust, han observado que en varias ocasiones don Pedro ha celebrado las ceremonias en diferentes días, de acuerdo a la disponibilidad de sus pacientes. Grinberg-Zylberbaum (1987: 139) también reporta la obligación de celebrar los rituales en día martes o viernes, de acuerdo a la información proporcionada por dos "chamanes" mayas, uno de Yucatán y otro de Quintana Roo. Villa Rojas (1968: 157), por su parte menciona que esta práctica al parecer tiene sus orígenes en el *Tzolkín*, el antiguo calendario ceremonial y adivinatorio maya, según el cual "cada día tiene su carga, buena o mala, sobre el destino de los seres humanos". En este

¹²² Notas de campo, 14 de diciembre del 2002.

contexto temporal, el enterrar la ofrenda después del mediodía don Pedro lo explica por ser el momento en que hay el “cambio de día”, es decir que empieza otro día¹²³. Este es el momento en que el sol, en su trayecto diario, comienza el descenso hacia el poniente, dirección hacia la que, según Sosa (1985: 447), el *h' men* dirige el *íik'* (“mal aire”) en sus rituales de limpia. Este mismo autor coincidió en encontrar que cuando el sol se posiciona en el cenit, al mediodía, en los días martes o viernes, se abre una especie de “hueco en el cielo” o “puerta celeste”, a través de la cual fluye la energía vital (Sosa, 1985: 316), mientras que a la medianoche, cuando el sol está dentro de la tierra, corresponde a la misma posición en que se establece este “conducto cósmico” (Sosa, 1985: 448).

Para efectos del presente trabajo, se ha definido el concepto de “salud ambiental” o “salud del ecosistema”, como aquel conjunto de condiciones que permiten a los sistemas ecológicos reproducir sus funciones básicas (Lelé y Norgaard, 1996: 358). En este contexto, para las culturas indígenas el ser humano es parte indisoluble del mundo natural, con el que se integra para formar un todo unificado, mientras que la observancia de las reglas que conforman el orden natural permite la permanencia de los recursos naturales y su aprovechamiento a largo plazo, manteniendo en buen estado de “salud” al medio ambiente y permitiendo en consecuencia que el ser humano también pueda mantenerse sano (Miranda Zambrano, et al., 2000; Rist, et al., 2000). El orden natural, expresado como un mundo con cuatro lados o rumbos cardinales y un punto central rector, es el que el campesino maya observa tanto al construir su casa como al hacer su milpa: un espacio delineado por cuatro lados, referenciados a un centro y cuidado por los “espíritus” a los que hay que dar sustento para que ellos a su vez traigan las lluvias, mientras que a la Tierra también hay que alimentarla para que el hombre pueda obtener de ella sus frutos.

¹²³ Entrevista a don Pedro, 29 de enero del 2003.

En este contexto, la posibilidad de que la Tierra se enferme fue, desde un inicio, uno de los temas centrales de interés en la investigación, manteniéndose hasta el final del estudio como una de las interrogantes aún por terminar de resolver. A pregunta expresa o de manera espontánea, en diversas ocasiones don Pedro aseveró que la Tierra no se enferma, refiriendo en cambio que lo que sí hacemos los humanos es envenenarla¹²⁴. Sin embargo la Tierra, además de ser un elemento de sanación, de carácter sagrado ya que fue otorgado por la divinidad, también es una entidad viva, al igual que el ser humano, el que por estar “hecho de tierra”¹²⁵ (DP) evidencia la estrecha relación que existe entre ambos, así como la imposibilidad de que el humano pueda enfermar por causa del mismo elemento que conforma su cuerpo físico. Otra evidencia de la cualidad anímica de la Tierra es la alusión que ritualmente hace don Pedro al “*Santo Lu úm*”, y que en el estudio de una ceremonia de *heetz lu úm* (en la que el *h men* hace una petición refiriéndose al *Suuhuy Lu úm*), Hanks (1990: 342) ha interpretado como una alusión a la cualidad de la Tierra como materia elemental integrante del cosmos y una evidencia, en este contexto particular, de que la Tierra requiere ser sanada.

En el desarrollo del presente estudio, en repetidas ocasiones se pudo escuchar a don Pedro utilizar el término “curar” un terreno, haciendo alusión al ritual propiciatorio para “alimentar” a la Tierra, con lo que además ésta se “acostumbra” (DP), haciendo necesario seguir proporcionándole su alimento para evitar que alguien “cargue aire” (DP) y enferme. Esta forma de referirse al ritual, junto con la consideración de la Tierra como un ente con vida (“ese cerro está vivo”¹²⁶), sugieren que la Tierra sí se pudiera enfermar, en términos de que algún “mal aire” pueda entrar en ella provocando un desorden espacial, y posiblemente energético también. Cabría hacerse la pregunta si este desorden se da en su superficie o dentro de ella, aunque al parecer, de acuerdo a lo que reporta Hanks

¹²⁴ Entrevista videgrabada por Faust, 30 de agosto de 1995.

¹²⁵ Notas de campo, 27 de agosto del 2001.

¹²⁶ Notas de campo, 28 de enero del 2002.

(1990) para una ceremonia de *het'z lu'um*, que más bien es el espacio el que es invadido por un "espíritu" maligno. Por otra parte, en ocasiones al "curar" un terreno el ritual también está dirigido a sanar alguna persona que ha "cargado un mal aire" en él, lo que hace necesario "curar" ambos, protegiendo con ello a los habitantes del predio.

Ahora bien, existe la posibilidad de que don Pedro use el término "curar" en los dos sentidos en que es utilizada esta palabra en español, es decir tanto en el sentido de aliviar una enfermedad como de darle un tratamiento a algún objeto (un cuero, una olla de barro) para hacerlo duradero y resistente y convertirlo en un objeto utilizable. De este modo, cuando don Pedro dice que va a "curar" un terreno (mediante un *loh*), probablemente no se refiere a que lo va a sanar, sino que va a prepararlo para que las personas puedan vivir o trabajar en él, evitando que carguen un "mal aire". Por otra parte, cuando "cura" una persona (un *k'ex*) que ha cargado un "mal aire" en su terreno (generalmente por haber omitido el celebrar el ceremonial en reciprocidad), lo que hace es intercambiar el cuerpo de un pollo sacrificado por el del enfermo a fin de que éste recupere su salud. En ambos casos lo que hace es alimentar a la Tierra para evitar que ésta se alimente del cuerpo de los seres humanos, mientras que a los "vientos" y otros "espíritus del campo" les ofrece *saka'* y otros alimentos rituales, a fin de que traigan las lluvias y se logren las cosechas.

La cualidad permanente de la Tierra, así como el carácter transitorio de la existencia humana se pueden apreciar en la siguiente aseveración de don Pedro:

"La Tierra no se acaba nosotros nos acabamos"¹²⁷.

¹²⁷ Faust, entrevista a don Pedro, 30 de agosto de 1995.

8. Conclusiones

La investigación etnográfica es un proceso cíclico. Como se ha señalado, esta metodología no plantea el llegar al campo con una serie de preguntas concretas por responder, sino que a partir de preguntas generales que sirven como guía, se registran las observaciones, de cuyo análisis surgen nuevos cuestionamientos por resolver. De este modo, la indagación etnográfica se convierte en un proceso de descubrimiento de nuevas preguntas. El método obviamente permite contestar muchas preguntas, pero también deja otras tantas cuestiones sin resolver, que de esta manera quedan como aspectos que guían futuras investigaciones. Sobre esta base, en el presente estudio ha sido posible llegar a algunas conclusiones, que se mencionan a continuación.

Se ha hecho referencia a la medicina tradicional como un sistema “holístico”, en el que se visualiza la enfermedad como “consecuencia de un desbalance, o desequilibrio del hombre en su sistema ecológico completo y no solo por el agente causal o la evolución patológica” (OMS, 1978). Al enmarcar la salud dentro de un contexto ecológico amplio, el estudio de la medicina tradicional resulta un medio idóneo para comprender la interacción hombre-medio ambiente. En este contexto, los resultados del presente estudio muestran que en la cosmovisión maya el ser humano no solo está plenamente integrado a su sistema ecológico y socio-cultural, formando un todo interdependiente, sino que forma parte del cosmos, haciendo de la salud un fenómeno dependiente del tiempo y los movimientos de los astros.

La Tierra, motivo central del presente estudio, es un ente con vida y tiene un “espíritu”, pero no se enferma, de acuerdo a lo que dice don Pedro de manera reiterativa. Sin embargo, en los espacios ocupados por el ser humano, como el solar, pueden entrar “espíritus” malignos y provocar enfermedades a sus ocupantes, tanto humanos como animales. En este contexto “curar” la Tierra es

expulsar el mal que ha entrado en ella, a la vez que alimentarla con un animal ofrecido en sacrificio, a fin de que no se alimente con el cuerpo de un ser humano.

En el mundo maya la naturaleza está regida por fuerzas que mantienen un orden en equilibrio, de acuerdo a un devenir que transcurre de manera cíclica. Para los mayas las referencias del orden cósmico se pueden interpretar tomando a su vez como referencia el mito de origen aunque la memoria de esto fue borrada por siglos de catecismo católico. Las huellas se han conservado en un simbolismo que evoca un orden representado en la memoria cultural como un *kantis*. También las reglas que guían el actuar del ser humano encuentran continuidad en el trabajo del ritual de adoración que permite el sustento de los “espíritus” y que recrean el mundo para componer y mantener su orden básico. Este orden a su vez permite la existencia humana sobre la superficie de la tierra (*yok ’ol kab*). Estos preceptos, representados simbólicamente en las ceremonias mayas, han sido mantenidos de generación en generación por los expertos rituales, como don Pedro, quien desafortunadamente es uno más de los casos en que sus vastos conocimientos y su sabiduría corren el riesgo de perderse al no contar con un sucesor. La pérdida del conocimiento tradicional maya está asociado a otros cambios sociales provocados por influencias culturales externas, como lo es la pérdida de la lengua maya y otras costumbres que se han perdido en Pich como es el caso de los bailes conocidos como “vaquerías”. Reflejo de ello también es el caso de la ceremonia de *cha ’a chak*, que como se ha mencionado don Pedro dice que ya no se puede hacer pues la gente “ya no está unida... por eso ya no llueve parejo”.

De acuerdo a la tradición maya que don Pedro conserva en sus ceremonias, el ser humano se relaciona con un entorno viviente: plantas, animales, rocas y minerales, así como “espíritus”, “vientos” y “aires”, formando una unidad. Su cuerpo está formado de tierra, un elemento con vida propia, mientras que el aire

que respira también tiene “espíritu” y le da la vida¹²⁸ (DP). En esta totalidad integrada, con sus elementos en una íntima relación interdependiente, un desequilibrio en alguna de sus partes provoca un desequilibrio en todo el sistema, por lo que todo él entra en enfermedad. Así, para recuperar la salud es necesario entonces restablecer el orden natural, mediante rituales en los que el *h’men* representa simbólicamente el reordenamiento del mundo, estableciendo un centro que es un punto de referencia para que los distintos planos de la existencia se correspondan, a la vez que el sitio en el que en días y a horas propicias, se abre un “hueco” en el cielo (*u hol gloriáh*) a través del cual el ser humano puede recibir la energía de vida. Este canal conector viene siendo el eje cósmico que comunica los tres niveles del mundo, representado ritualmente por la cruz así como en tiempos precolombinos fue representado por la ceiba (a veces representada como una cruz foliada). En los dos casos, el experto maya mantiene este conducto de energía para que “la humanidad pueda seguir prosperando” (Freidel, et al., 1993: 256).

Este flujo de energía depende del mantenimiento del orden natural, por lo que el ser humano, haciendo uso de su inteligencia y en una actitud de humildad, debe reencontrar su propio lugar dentro de este orden y, como dice Martín Prechtel (1998: 278.), un chamán *tsutuhil* de los altos de Guatemala, iniciar la reconstrucción de esta gran “Casa del Mundo”, de la cual forma parte como un habitante más.

¹²⁸ Notas de campo, 10 de septiembre del 2001.

9. Bibliografía

- Ankli, A., O. Sticher y M. Heinrich, 1999. Medical Ethnobotany of the Yucatec Maya: Healers' Consensus as a Quantitative Criterion. *Economic Botany*, 53(2): 144-160.
- Anónimo, 1993. Popol Vuh. El Libro Maya del Albor de la Vida y las Glorias de Dioses y Reyes. D. Tedlock (trad.), Editorial Diana, México, 358 pp.
- Argueta, A., 1998. La Protección Legal y Social de los Sistemas de Saberes Indígenas, la Biodiversidad y los Recursos Genéticos. Coloquio "La Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos Ambientales, Culturales y Colectivos en las Américas", CIICH-UNAM/PNUMA/Fundación Konrad Adenauer, México.
- Arias, J. M., M. E. Ayala, P. Fernández del Valle, M A. Flores, R. Rendis, M. Sauri y N. Vela, 1999. Reporte General de la Práctica de Campo Agua/Salud/Cultura, Pich, Camp., 20 al 28 de enero de 1999. Cinvestav-Unidad Mérida, Maestría en Ecología Humana, 91 pp.
- Arriaga, L., J. M. Espinoza, C. Aguilar, E. Martínez, L. Gómez y E. Loa (coords.), 2000. Regiones Terrestres Prioritarias de México. Comisión Nacional para la Conservación y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), México, pp: 577-580.
- Arzápalo Marín, R., 1987. El Ritual de los Bacabes. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Serie: Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5, 1109 pp.
- Balam-Pereira, G., 1987. *La Medicina Maya Actual*. CINVESTAV-INI, Mérida, Yuc., 101 pp.
- Balam-Pereira, G., 1988. La acupuntura entre los mayas. Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán. 16(91): 15-22.
- Balam-Pereira, G., 1989. El "chich-nak" enfermedad socioeconómica de la mujer maya. *Nematihuani. Revista de Psicología y Ciencias Sociales*. ENEP-Zaragoza, UNAM, 4: 33-34.
- Balam-Pereira, G., 1990a. La Medicina Tradicional en la Península de Yucatán. *Acta Sociol.* UNAM, México, III:55-70.
- Balam-Pereira, G., 1990b. Del Origen, Desarrollo y Actualidad Social del Conocimiento Médico de los Mayas de Yucatán. Tesis doctoral, Fac. de Ciencias Pol. y Sociales, UNAM, México, 140 pp.
- Balam-Pereira, G., 1990c. La medicina tradicional maya y la formación de personal de salud comunitaria. *Revista de Psicología y Ciencias Sociales*, ENEP-Zaragoza, UNAM, 8:27-29.
- Barrera-Vásquez, A., 1963. Las Fuentes para el Estudio de la Medicina Nativa de Yucatán. Universidad de Yucatán, INAH, Centro de Estudios Mayas, Mérida, Yuc., México, 15 pp.

- Barrera-Vásquez, A., J. R. Bastarrachea Manzano, W. Brito Sansores, R. Vermont Salas, D. Dzul Góngora, D. Dzul Poot, 1991 (primera edición de 1980). *Diccionario Maya*. Editorial Porrúa, México D. F., 1344 pp.
- Barrera Marín, A., A. Barrera Vázquez y R.M. López Franco, 1976. *Nomenclatura Etnobotánica Maya*. INAH-Centro Regional del Sureste, Colección Científica-Etnología, #36, México, 538 pp.
- Barrera Marín, A. y A. Barrera Vázquez, 1983. *El libro del Judío*. Su ubicación en la tradición botánica y en la medicina tradicional yucatanense. Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos. Xalapa, Ver., CECSA, 53 pp.
- Barsh, R., 1997. The Epistemology of Traditional Healing Systems. *Human Organization*, 56(1): 28-37.
- Bassie-Sweet, K., 1996. At the Edge of the World. Caves and Late Classic Maya World View. University of Oklahoma Press, Norman, Okla., pp: 19- 62.
- Bodeker, G., 1999. Health ecology and the biodiversity of natural medicine. En: M. Honari y T. Bodelyn (eds.), *Health Ecology. Health, culture and human-environment interaction*. Routledge, London, pp: 205-226.
- Boege, E., 1996. Mito y Naturaleza en Mesoamérica: Los rituales agrícolas mazatecos. *Etnoecológica*, III(4-5): 23-34.
- Botkin, D., 1990. *Discordant Harmonies, A New Ecology for the Twenty-first Century*. Oxford Univ. Press, N. York.
- Brown, J., 1995. *Macroecology*. The University of Chicago Press, Chicago, Ill., pp: 204-206.
- Caballero-Nieto, J., 1978. Estudio Botánico y Ecológico de la Región del Río Uxpanapa, Veracruz. No. 6. El uso agrícola de la selva. *Biotica*, 3(2): 63-83.
- Carrillo Magaña, F., 1998. *Meliponicultura: El mundo de las abejas nativas de Yucatán*. Edición independiente, Mérida, Yucatán, 62 pp.
- Chivian, E., 1997. Global Environmental Degradation and Biodiversity Loss: Implications for Human Health. En: F. Grifo & J. Rosenthal, *Biodiversity and Human Health*, Island Press, Covelo, Ca., pp:7-38.
- Closs, M. P., 1988. A Phonetic Version of the Maya Glyph for North. *American Antiquity*, 53 (2): 386-393. (citado por Vogt, E. Z., 1992. Cardinal Directions in Mayan and Southwestern Indian Cosmology. En: V. M. Esponda Jimeno, S. Pincemin Deliberos y M. Rosas Kifuri (comps.), *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, pp: 105-127.
- Colby, B. N. & L. M. Colby, 1986. *El Contador de los Días*. Vida y discurso de un adivino ixil. Fondo de Cultura Económica, México, 311 pp.
- Cruz Cortés, N., 1999. *Mitos de Origen del Maíz de los Mayas Contemporáneos*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 134 pp.

- de la Garza, M., 1990. El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya. Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 14, UNAM, México.
- de la Garza, M., 1998. Los Dioses Mayas. En: P., Schmidt, M. de la Garza y E. Nalda (eds.), *Los Mayas*, Americo Arte Editores, CONACULTA-INAH, México, D. F., pp: 235-247.
- de la Garza, M., 1999. La muerte y sus deidades en el pensamiento maya. *Arqueología mexicana*, VII (40): 40-45.
- Dickinson, F., L. Arias y S. Montiel, 1995. La Investigación en la Sección de Ecología Humana del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del I.P.N., Unidad Mérida. En: H. D. González, V. Parra Tabla y C. Echazarreta González (eds.), *Conocimiento y Manejo de las Selvas de la Península de Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, pp:179-190.
- Duch Gary, J., 1988. La Conformación Territorial del Estado de Yucatán. Univ. Autónoma de Chapingo, Centro Regional de la Península de Yucatán, pp: 101-102, 243-246, 373.
- Earle, D., 1986. The Metaphor fo the Day in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life. En: G. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, Studies on Culture and Society, Vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, pp: 155- 172.
- Faust, B.B., 1988a. When is a Midwife a Witch? A Case Study from a Modernizing Maya Village. En: P. Whelehan y cols. (eds.), *Women and Health, Cross Cultural Perspectives*, Bergin & Garvey Publishers, Inc., Mass., pp: 21-39.
- Faust, B.B., 1988b. Cosmology and Changing Technologies of the Campeche Maya. Ph. D. dissertation, Syracuse University.
- Faust, B. B., 1995. Taxonomía Botánica Maya y el Manejo de Recursos. III Congreso Internacional de Mayistas, Simposio de Etnobotánica Maya, Chetumal, Q. Roo, México, 20 pp + apéndice.
- Faust, B. B., 1998a. Cacao Beans and Chili Peppers: Gender Socialization in the Cosmology of a Yucatec Maya Curing Ceremony. *Sex Roles*, 39(7-8): 603-642.
- Faust, B.B., 1998b. Mexican Rural Development and The Plumed Serpent. Technology and Maya Cosmology in the Tropical Forest of Campeche, Mexico. Berguin & Garvey, Westport, Conn., 190 pp.
- Faust, B y R. Bilsborrow, 2000. Maya Culture, Population, and the Environment on the Yucatan Peninsula. En: W. Lutz, L. Prieto y W. Sanderson (eds.), *Population, Development, and Environment on the Yucatan Peninsula: From Ancient Maya to 2030*, International Institute for Applied Systems Analysis, Laxenburg, Austria, pp: 73-107.
- Faust, B., 2001. Seminario de Ecología Humana, Maestría en Ecología Humana, CINVESTAV-Unidad Mérida.

- Faust, B.B. y J. Hirose, inéd. Cacao in K'ex: Fertility, Burial and Healing in Yucatec Maya Ritual. *American Anthropological Association 101 th. Annual Meeting*, N. Orleans, nov. 2002.
- Florescano, E., 1998. Cosmogonía maya. En: P., Schmidt, M. de la Garza y E. Nalda (eds.), *Los Mayas*, Americo Arte Editores, CONACULTA-INAH, México, D. F., pp: 217-233.
- Freidel, D., L. Schele & J. Parker, 1993. Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path. William Morrow and Co. Inc., N. York, 543 pp.
- García, H., A. Sierra y G. Balam, 1996. Medicina Maya Tradicional. Confrontación con el Sistema Conceptual Chino. Educación, Cultura y Ecología, A.C., México, 340 pp.
- García, H., 2001, Palabra de Viento, Veinte años de establecer puentes entre la educación y la cultura. Revista COMPAS, junio del 2001, No.4, pp: 14-16.
- García Quintanilla, A., 2000. El Dilema de *Ah Kimsah K'ax*, "El que mata al monte": Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán. *Mesoamerica*, 39: 255-285.
- Girón Mena, M. A., 1978. Itzamná y la Medicina Maya. *Guatemala Indígena*, Vol. XIV, nos. 3-4, 81 pp.
- Gossen G., 1974. Chamulas in the World of the Sun. Time and space in a Maya oral tradition. Waveland Press, Prospect Heights, Ill., pp: 32-43.
- Gossen, G., 1994. From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls. *American Anthropologist*, 6(3): 553-570.
- Gossen, G., 1996. The Chamula Festival of Games: Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival. En: G. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, Studies on Culture and Society, Vol. 1, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, pp: 227- 254.
- Grinberg-Zylberbaum, J., 1987. Los Chamanes de México. Vol. II, Misticismo Indígena. Alpa Corral, México, D.F., 212 pp.
- Hanks, W. F., 1990. Referential Practice. *Language and Lived Space among the Maya*. The University of Chicago Press, Chicago, 580 pp.
- Hillman, J., 1995. A Psyche the Size of the Earth. En: T. Roszak, M.E. Gomes & A.D. Kanner (eds.), *Ecopsychology. Restoring the Earth, Healing the Mind*, Sierra Club Books, San Francisco, CA, pp: xvii-xxiii.
- INEGI, 1981. Cartografía temática. Hoja Mérida, escala 1:1'000,000, México, D.F.
- INEGI, 1985. Cartas topográficas. Hojas: PICH E15B39 y ALFREDO V. BONFIL E15B29, escala 1: 50 000, México, D. F.
- INEGI, 1995. Campeche, Censo de Población y Vivienda 1995. Aguascalientes, Ags., México.
- Johns, T. 1996. *The Origins of Human Diet and Medicine*. University of Arizona Press, Tucson.
- Kiev, A., 1972. Transcultural Psychiatry. The Free Press, N. York, 223 pp.

- Lelé, S., y R. B. Norgaard, 1996. Sustainability and the Scientist's Burden. *Conservation Biology*, 10(2): 354-365.
- León-Portilla, M., 1968. Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 167 pp.
- Leopold, A. S., 1977 (2ª ed.). Fauna Silvestre de México. Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, México.
- Lévi-Strauss, C., 1963. Structural Anthropology. Basic Books, Inc., Publishers, N. York, pp: 277-323.
- Lovelock, J.E., 1979. Gaia, A new look at life on Earth. Oxford University Press, Oxford, U.K., 157 pp.
- Malinowski, B., 1992 (reedición de la original de 1948). Magic, Science and Religion, and other essays. (Introducción por Robert Redfield), Waveland Press, Ill., 274 pp.
- Martínes, M., 1979. Catálogo de Nombres Vulgares y Científicos de Plantas Mexicanas. Fondo de Cultura Económica, México, p: 789.
- Meffe, G. K., y S. Viederman, 1995. Combining science and policy in conservation biology. *Wildlife Society Bulletin*, 23(3):327-332.
- Mellado, V. y Cols., 1994. La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México. Tomo II, INI, México, pp: 381-431.
- Milbrath, S., 1999. Star Gods of the Maya. University of Texas Press, Austin, 311 pp.
- Miranda Zambrano, G., J. Lindo Revilla y R. Santana Paucar, 2000. Compartiendo los frutos de Pachamama. En: B Haverkort y W. Hiemstra (eds.), *Comida para el Pensamiento*, COMPAS-AGRUCO, Bolivia, pp: 211- 222.
- Montolú, M., 1980. Los Dioses de los Cuatro Sectores Cósmicos y su Vínculo con la Salud y Enfermedad en Yucatán. *Anales de Antropología, II Etnología y Lingüística*. Vol XVII, pp: 47-65.
- Nájera Coronado, M. I., 1992. Dioses y naturaleza en el *Popol Vuh*. *Revista Ciencias*, No. 28, octubre, pp: 47- 52.
- Nazarea, V., 1999. Introduction. A View from a Point: Ethnoecology as Situated Knowledge. En: V. D. Nazarea (ed.), *Ethnoecology, situated knowledge/located lives*, The University of Arizona Press, Tucson, pp: 3-20.
- Olmstead, I., R. Durán García, J. A. González Iturbe, J. Granados Castellanos, J. C. Trejo Torres, D. Zizumbo Villarreal, G. Campos Ríos y G. Ibarra Manrique, 1995. Diagnóstico del Conocimiento y Manejo de las Selvas de la Península de Yucatán. En: H. D. González, V. Parra Tabla y C. Echazarreta González (eds.), *Conocimiento y Manejo de las Selvas de la Península de Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, pp: 139-178.
- OMS, 1978. The promotion and development of traditional medicine. World Health Organization, Technical Report Series No. 622, Geneva.
- Paul, B.D., 1976. The Maya Bonesetter as Sacred Specialist. *Ethnology*. XV(1): 77-81.

- Periódico TRIBUNA, 21 de enero de 2001, Campeche, Camp., (primera plana).
- Peterson, R. T y E. L Chalif. 1989. Aves de México. Guía de Campo. World Wildlife Fund, Edit. Diana, México, pp: 151, 167-169.
- Prechtel, M., 1998. Secrets of the Talking Jaguar, Unmasking the mysterious world of the living Maya. Element Books, Ltd., Shaftesbury, Dorset, 283 pp.
- Poffenberger, M., 1998. Valuing the Forests. En: M. Poffenberger y B. McGean (eds.), *Village Voices, Forest Choices*, Oxford University Press, Delhi, pp: 259-286.
- Rappaport, R., 1987. Cerdos para los Antepasados, El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea. Siglo veintiuno de España Editores, S.A. Madrid, pp:243-260.
- Redfield, R. y A. Villa-Rojas, 1990 (edición original de 1934). Chan Kom, A Maya Village. Waveland Press, Prospect Heights, Ill., 236 pp.
- Rist, S., J. San Martín y N. Tapia, 2000. Cosmovisión andina y desarrollo autosostenible. En: B Haverkort y W. Hiemstra (eds.), *Comida para el Pensamiento*, COMPAS-AGRUCO, Bolivia, pp: 197-210.
- Rodríguez Gómez, G., J. Gil Flores y E. García Jiménez, 1999. Metodología de la Investigación Cualitativa. Ediciones Aljibe, Granada, España, pp: 44-48.
- Roys, R. L., 1933. The Book of Chilam Balam of Chumayel. Carnegie Institution of Washington, Publ. 438, Washington, D.C., p. 101.
- Roys, R. L., 1965. Glossary of Plant Names. En : R.L. Roys (trad. y ed.), *Ritual of the Bacabs*, University of Oklahoma Press, Norman, pp: 114- 128.
- Sabido Zetina, R., inéd. Fotointerpretaciones de fotos aéreas INEGI de la ampliación forestal del ejido de Pich, Camp., escala 1:75,000, 1992 y 2000.
- Sandoval, J. M., 1999. El proyecto Yohaltún en el trópico húmedo campechano: una lucha inconclusa en la defensa del patrimonio histórico y cultural maya. En: N. G. Peñaflores Ramírez, L. A. Castañeda Cerecero y E. G. Marmolejo Morales (eds.), *Dimensión Social del Patrimonio Cultural del Mundo Maya*, INAH- Seminario de Estudios sobre el Patrimonio Cultural, México, pp: 71-100.
- Schele, L. y M. E. Miller, 1986. The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art. George Gbraziller, Inc., N. York.
- Schele, L. y D. Freidel, 1990. A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya. William Morrow, N. York, 542 pp.
- Schele, L., 1993. Afterword. En: D. Freidel, et al., *Maya Cosmos, Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Company, Inc., N. York, pp: 393- 403.
- Sosa, J., 1985. The Maya Sky, the Maya World: A Symbolic Analysis of Yucatec Maya Cosmology. Ph. D. Dissertation, State University of New York at Albany, University Microfilms International, Ann Arbor, Mi., 498 pp.
- Spradley, J.P., 1980. Participant Observation. Holt Reinhart Winston, pp: 12-84.

- Stearman, A. M., 2000. A Pound of Flesh: Social Change and Modernization as Factors in Hunting Sustainability Among Neotropical Indigenous Societies. En: J. G. Robinson & E. L. Bennet (eds.), *Hunting for Sustainability in Tropical Forests*, Columbia University Press, N. York, pp: 233-250.
- Taube, K. A., inéd. Flower Mountain, Concepts of Life, Beauty and Paradise among the Classic Maya. Simposio: Naturaleza y Sociedad en el Área Maya, Mérida, Yucatán, Mayo 2002.
- Taylor, S.J. & R. Bogdan, 1996. Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. Paidós, Barcelona, pp: 50-99.
- Tedlock, B., 1982. Time and the Highland Maya. University of New Mexico Press, EUA.
- Tedlock, D., 1986. Creation in the Popol Vuh: An Hermeneutical Approach. En: G. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Studies on Culture and Society, Vol. 1, Intitute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, pp: 77- 82.
- Tedlock, D., 1993. Introducción. En: Anónimo, 1993. *Popol Vuh. El Libro Maya del Albor de la Vida y las Glorias de Dioses y Reyes*. D. Tedlock (trad.), Editorial Diana, México, pp: 105-108.
- Terán, S. Y C. Rasmussen, 1994. La Milpa de los Mayas. La Agricultura de los Mayas Prehispánicos y Actuales en el Noreste de Yucatán. Mérida, Yucatán, 349 pp.
- Terán, S., C. Rasmussen y O. May Cauich, 1998. Las Plantas de la Milpa entre los Mayas. Fundación Tun Ben Kin, A.C., Mérida, Yucatán, México, 278 pp.
- Thompson, J. E. S., 1975. Historia y Religión de los Mayas. Siglo Veintiuno Editores, México, D. F., p: 182.
- Toledo, V. M., 1995. Peasantry, Agroindustriality, Sustainability: The Ecological and Historical Basis of Rural Development. Interamerican Council for Sustainable Agriculture, Working Paper 3, 28 pp.
- Tozzer, A. M., 1907. A comparative study of the Mayas and the Lacandones. The Macmillan Co., New York. (citado por Villa-Rojas, A., 1980. La Imagen del Cuerpo Humano según los Mayas de Yucatán. *Anales de Antropología, II Etnología y Lingüística*. Vol XVII, p. 39).
- Villa-Rojas, A., 1968. Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayances Contemporáneos. En: León –Portilla (ed.), *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp: 121-167.
- Villa-Rojas, A., 1980. La Imagen del Cuerpo Humano según los Mayas de Yucatán. *Anales de Antropología, II Etnología y Lingüística*. Vol XVII, pp 31-46.
- Villa-rojas, A., 1987 (edición original en inglés de 1945). Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo. Instituto Nacional Indigenista, No. 56, México, D.F., pp: 377-452.

- Vogt, E. Z., 1964. "The Genetic Model and Maya Cultural Development". En: *El desarrollo cultural de los mayas*, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional Autónoma de México (citado por Villa-Rojas, A., 1968. Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayances Contemporáneos. En: León -Portilla (ed.), *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp: 121-167.
- Vogt, E. Z., 1970. The Zinacantecos of Mexico. A Modern Maya Way of Life. Holt, Rinehart and Winston, New York, 113 pp.
- Vogt, E. Z., 1979. Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos. FCE, México, pp: 84-141.
- Vogt, E. Z., 1992. Cardinal Directions in Mayan and Southwestern Indian Cosmology. En: V. M. Esponda Jimeno, S. Pincemin Deliberos y M. Rosas Kifuri (comps.), *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, pp: 105-127.
- Wyndham, F. S., 2000. The Sphere of the Mind: Reviving the Noösphere Concept for Ecological Anthropology. *Journal of Ecological Anthropology*, 4(2000): 87-91.
- Zent, S., 1999. The Quandary of Conserving Ethnoecological Knowledge. A Piaroa Example. En: T. L. Gragson & B. G. Blount (eds.), *Ethnoecology, Knowledge, Resources, and Rights*. The University of Georgia Press, Athens & London, pp: 90-124.
- Zimmerer, K. S., 1994. Human Geography and the "New Ecology": The Prospect and Promise of Integration. *Annals of the American Association of Human Geographers*, 84(1):108-125.
- Zizumbo, D., y P. Simá, 1988. Las prácticas e roza-tumba-quema en la agricultura maya-yucateca y su papel en la regeneración de la selva. En: R. uribe-Iniesta (comp.). *Medio Ambiente y Comunidades Indígenas del Sureste*. UNESCO- Gobierno del Estado de Tabasco, pp: 84-104.

ANEXOS

CEREMONIAS CELEBRADAS POR DON PEDRO:

1. *KE´EX*

2. *U HANLI K´OL*

3. *SAKA´*