



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

EL “MAL VIENTO” ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN:
ETNOGRAFIA Y ETNOBOTÁNICA MÉDICA DE UNA ENFERMEDAD POPULAR

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

PRESENTA:
GINNI NOELIA KU KINIL

TUTORES:
DRA. MARÍA GENOVEVA ROSA OCAMPO ROSALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

DR. JAVIER HIROSE LÓPEZ
UNIVERSIDAD DE ORIENTE

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2022

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

Utia'al inki'ichpan na' Valentina Kinil Maas yéetel in yuum Adalberto Ku guzmán
Para mi madre Valentina Kinil Maas y mi padre Adalberto Ku Guzmán

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo no hubiera sido posible sin la ayuda, atención y generosidad de muchas personas.

Quiero agradecer primeramente a los pobladores de Uayma, Santa María Aznar, Sisbikchén, y Valladolid; que me compartieron sus saberes, me brindaron su tiempo, atención y hospitalidad, algunos también su amistad a lo largo de estos años. Estaré en deuda siempre con ustedes.

Agradezco al Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM y a la Dra. Ana Bella Pérez Castro, por la oportunidad de cursar la maestría; a Elvia Castorena y Miriam Fragoso por su apoyo administrativo a lo largo del posgrado; al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado de la UNAM por los recursos económicos que me permitieron realizar estancias de campo y asistir a congresos; y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada que fue fundamental para solventar mis estudios.

Gracias a mis directores, la Dra. Genoveva Ocampo Rosales y el Dr. Javier Hirose López por su acompañamiento, asesoría, apoyo, paciencia y la libertad que me dieron para realizar mi trabajo de investigación. Extiendo mi gratitud a los Dres. Roberto Campos Navarro, Arturo Argueta Villamar y Olivier Le Guen, por la lectura y revisión realizada a este trabajo y por sus pertinentes observaciones, comentarios y sugerencias, que permitieron la mejora del mismo.

Agradezco a los profesores y compañeros del posgrado por compartir conmigo sus conocimientos. Aprendí mucho de ustedes e hicieron mi estancia mucho muy placentera.

A todos los amigos y compañeros que estuvieron a mi lado durante mi estancia en la CDMX les agradezco su amistad, compañía y ayuda en este largo camino.

Finalmente, agradezco a mi familia por estar siempre a mi lado aún en la distancia, su apoyo hizo posible este sueño.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
ÁREA DE ESTUDIO	11
Ubicación geográfica	11
Uayma	12
Sisbikchén	14
Clima y Vegetación	15
Salud	17
Actividades económicas	19
MÉTODOS	21
CAPÍTULO I: LOS “MALOS VIENTOS” ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS PENINSULARES	23
<i>Iik’</i> ‘viento’	24
<i>Iik’</i> como causante de enfermedades en <i>El ritual de los Bacabes</i>	27
<i>Taankas</i>	36
<i>Taankas</i> como causante de enfermedades en <i>El ritual de los Bacabes</i>	41
<i>Iik’</i> y <i>taankas</i> en otros documentos coloniales	48
Los “malos vientos” en el siglo XX	56
Origen del concepto de los “malos vientos”	59
CAPITULO II: LOS “MALOS VIENTOS” ENTRE LOS MAYAS ACTUALES DEL ORIENTE DE YUCATÁN	63
Concepto	63
Etiología (Agentes emisores de “malos vientos”)	64
Los <i>Yuum Báalamo’ob</i>	65
El <i>Siip</i> ‘Señor de los Venados’	70
Los <i>Aluxo’ob</i> ‘Aluxes’	72
Los <i>Wáayo’ob</i>	76
La <i>Xtabay</i>	78
Los muertos	80
Mujeres promiscuas / Cópulas ilícitas	81
Transmisión	83
Tipos de “malos vientos” por su sintomatología	85
<i>K’aak’as iik’</i>	85
<i>Taankas iik’</i>	88
<i>Xuux taankas</i>	93
<i>Sáalat iik’</i>	96
Información epidemiológica	97
Factores de riesgo	98
Prevención	102
Especialistas	108
Diagnóstico	111

Tratamientos	113
Maceraciones y decocciones de plantas medicinales	114
Punciones	122
Santiguas / Limpias	124
Ritual de <i>k'eex</i>	128
Severidad	131
La enfermedad en animales domésticos	132
CAPÍTULO III: HERBOLARIA UTILIZADA CONTRA LOS “MALOS VIENTOS”	139
Catálogo de Plantas Medicinales contra los “Malos Vientos”	140
1. <i>Taankas che' 'Árbol taankas'</i>	140
2. Anona	142
3. Albahaca	143
4. Cedro	144
5. <i>Chakaj</i>	145
6. <i>Chal che', Xchaal che'</i>	146
7. <i>Chichan k'an lool</i>	147
8. Chile <i>chaawa'</i>	148
9. <i>K'úuts</i> , Tabaco	149
10. <i>Kan aak'</i>	150
11. <i>Kan chak che', Kan choto che'</i>	151
12. Limonaria	152
13. <i>Mool koj</i>	153
14. <i>Ooxo</i>	154
15. <i>Pech kitam</i>	155
16. <i>Pom</i> , Copal	156
17. Ruda	157
18. <i>Sáalat iik' k'áax</i>	158
19. Sábila	159
20. <i>Siipi che', Siip che'</i>	160
21. <i>Sina'an che'</i>	161
22. <i>Suusuyuk</i>	162
23. <i>Taaman kan</i>	163
24. <i>Taankas aak'</i>	164
25. Wako, Guaco	165
26. <i>Xa'an</i> , Wano, Guano	166
27. <i>Xi'im</i> , Maíz	167
28. <i>Xk'as kaat</i>	168
29. <i>Yáax jalal, Yaáx jalal che'</i>	169
Eficacia	170
CAPÍTULO IV: LOS “MALOS VIENTOS” ¿SÍNDROMES CULTURALES?	175
Nombrando lo “otro”	175
Hacia nombres más comprensivos	183
CONCLUSIONES	186
REFERENCIAS	191

INTRODUCCIÓN

El ser humano, a partir de su nacimiento y hasta su muerte, sortea el camino de su vida a través de muchos obstáculos. El mundo exterior pone frente a él incontables amenazas que van desde la falta de alimento y abrigo, el ataque de otros seres (animales, bacterias, virus, etc.), hasta los fenómenos naturales como las lluvias y las sequías. Cualquiera que sea la dificultad que enfrente impactará en su cuerpo causando alteraciones; algunas temporales, otras permanentes, y unas más graves que otras, afectando en mayor o menor medida su salud y por ende, su sobrevivencia. Estas alteraciones han sido llamadas de diferentes maneras: enfermedades, padecimientos, trastornos, lesiones, entre otros; dependiendo de la forma en la que afectan al individuo.

Si bien todos los seres humanos somos similares y por ende, proclives a padecer las mismas enfermedades, no todos experimentamos las mismas ni de la misma manera. Esto se debe en parte a diferencias genéticas, a hábitos de salud e higiene distintos y al medio ambiente diferente que nos rodea. Pero, también existen un tipo de enfermedades que únicamente se presentan en ciertos grupos culturales y que están estrechamente vinculados con la cosmovisión de un pueblo. Los antropólogos y estudiosos de la medicina tradicional han denominado a estos padecimientos propios de los pueblos indígenas como *folk*, “populares”, “tradicionales”, *síndromes de filiación cultural* o *síndromes culturalmente delimitados* (Zolla *et al*, 1988; Campos, 1992; Fagetti, 2005; Arganis 2016).

Los mayas de la Península de Yucatán identifican un conjunto de padecimientos particulares que afectan a la salud de las personas, los denominados *k'ak'as iik'o'ob* ‘malos vientos’. El presente trabajo de investigación se enfoca en describir y analizar este grupo de padecimientos tal como lo experimentan los mayas de la zona oriente de Yucatán y la botánica médica utilizada en su tratamiento. Si bien, en muchos otros trabajos de investigación realizados en la Península de Yucatán hay menciones sobre los “malos vientos”, generalmente estas alusiones son de tipo secundario o incidental al abordar otros temas como la tradición oral, las ceremonias agrícolas o la medicina tradicional maya. Hasta ahora no existe un trabajo que se centre en el estudio de los “malos vientos” como enfermedades, atendiendo a su causalidad, sintomatología, diagnóstico, tratamiento, entre otros aspectos que ayuden a entender su complejidad y expresión.

Cabe mencionar que la medicina occidental no considera como enfermedades a muchas de las dolencias experimentadas por los pueblos indígenas. En cambio, las clasifica dentro del grupo de los trastornos mentales o, de manera muy reciente, como *síndromes culturales*.

Aquí conviene explicar qué significan los términos “enfermedad” (*disease*, en inglés) y “padecimiento” (*illness*). Para la medicina occidental la “enfermedad” es una convención que los expertos utilizan para designar un grupo de casos, es una abstracción que permite a los clínicos diagnosticar a partir de una descripción de signos y síntomas. El “padecimiento” en cambio, es la vivencia, la forma en la que una persona sufre su enfermedad (Lifshitz, 2008; Peña y Paco, 2002b; Arganis, 2016, p. 365).¹

El popular aforismo utilizado en las escuelas de medicina que sentencia “no hay enfermedades, sino enfermos” manifiesta esta diferenciación entre “enfermedad” y “padecimiento”. Por ejemplo, la enfermedad conocida como “dengue” se describe en los textos de patología a través de sus causas (etiología), su expresión clínica (sintomatología), su tratamiento (terapéutica), etc. Esta descripción es una abstracción de la realidad, elaborada a partir de la observación de muchos casos pero que puede expresarse de manera distinta en diferentes individuos; lo real es el padecimiento, lo que el paciente experimenta (Lifshitz, 2008; Peña y Paco, 2002b).

A nivel lingüístico, para la Real Academia Española (RAE), la “enfermedad” es definida como una “alteración más o menos grave de la salud” (2019). En esta definición la enfermedad representa un desequilibrio grave de un estado que se considera óptimo en el individuo.

Como puede observarse, tanto a nivel lingüístico en español como dentro de la medicina occidental no existen límites precisos entre lo que es “enfermedad” y lo que es “salud”. Se trata más bien de dos fenómenos íntimamente ligados que forman una escala gradual en la que uno y otro se ubica a ambos extremos. Es por ello que en muchas culturas se consideran estos conceptos de forma evaluativa, es decir, que cada persona tiene salud en algún grado, por ejemplo: excelente, buena o mala. Se habla entonces ya no de un fenómeno

¹ En el presente trabajo se usan los términos “enfermedad” y “padecimiento” de manera equivalente porque el referente proviene de la palabra maya *k'oja'anil* que puede traducirse al español de ambas maneras. Además, el uso de ambos términos como sinónimos permite que la lectura del documento sea más fluida para el lector.

u otro, como entidades separadas, sino de un proceso que involucra a ambos, el *proceso salud-enfermedad* (Alcántara, 2008, p. 103).

Para Menéndez el *proceso salud-enfermedad* debe incluir también la atención que el ser humano presta a sus problemas de salud para solucionarlos “nos referimos no solo a las actividades de tipo biomédico, sino a todas aquellas que tienen que ver con la atención de los padecimientos en términos intencionales, es decir que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar y/o curar un padecimiento determinado” (2003, p. 186). Dado lo anterior, el autor lo denomina *proceso salud/enfermedad/atención*.

Dicho proceso no es de índole exclusivamente individual, aunque se desarrolle al interior de organismos individuales. Dado que el ser humano es un animal social, las enfermedades se convierten también en hechos sociales:

[...] la enfermedad, los padecimientos, los daños a la salud constituyen algunos de los hechos más frecuentes, recurrentes, continuos e inevitables que afectan la vida cotidiana de los conjuntos sociales. Son parte de un proceso social dentro del cual se establece colectivamente la subjetividad [...]

La respuesta social a la incidencia de enfermedad, daños y/o padecimientos es también un hecho cotidiano y recurrente, pero además constituye una estructura necesaria para la producción y reproducción de cualquier sociedad (Menéndez, 1994, p. 1).

En otras palabras, tanto los problemas de salud como la respuesta a los mismos son procesos sociales. Cada sociedad construye su propio saber respecto al *proceso salud/enfermedad/atención* el cual incluye representaciones y prácticas de prevención, diagnóstico, tratamiento, etc., para las enfermedades, padecimientos y/o daños que le aquejan. Por lo tanto, la salud, la enfermedad y las formas de atención solo pueden entenderse dentro del marco cultural correspondiente.

En este sentido, el presente trabajo aborda los *k'ak'as iik'o'ob* ‘malos vientos’ desde el marco cultural de los mayas de la zona oriente de Yucatán. Los objetivos particulares planteados para esta investigación son:

- a) Determinar si los “malos vientos” son enfermedades de origen mesoamericano o si, en cambio, provienen de alguna otra tradición.

- b) Describir cómo se concibe la enfermedad entre los mayas contemporáneos de la zona de estudio.
- c) Identificar qué plantas se utilizan en el tratamiento y/o prevención del “mal viento”, así como las razones por las cuales son escogidas para este fin.
- d) Discutir la pertinencia de clasificar a las enfermedades propias de los pueblos indígenas, particularmente a los “malos vientos”, como *síndromes culturales* por parte de la medicina académica y la antropología médica.

Por lo anterior, la tesis se estructura de la siguiente manera. En el *Capítulo I: Los “malos vientos” entre los antiguos mayas peninsulares* se exponen algunos de los registros más relevantes sobre los “malos vientos” encontrados en diferentes fuentes históricas de la Península de Yucatán, principalmente documentos coloniales. Con base en la evidencia encontrada, se discute si el origen de estos padecimientos es mesoamericano o si, en cambio, es extranjero. En este capítulo también se describe como se concebían los “malos vientos” antaño y permite hacer comparaciones con la forma en la que se experimentan hoy en día entre la población maya.

En el *Capítulo II: Los “malos vientos” entre los mayas actuales del oriente de Yucatán* se describe cómo se concibe la enfermedad hoy en día en la zona de estudio, pormenorizando su etiología, factores de riesgo, sintomatología, epidemiología, temporalidad, severidad, especialistas, diagnóstico, tratamientos y prevención. Este capítulo es el resultado del trabajo etnográfico realizado en los pueblos de la zona de estudio.

El *Capítulo III: Herbolaria utilizada contra los “malos vientos”* está dedicado a las plantas medicinales utilizadas en el tratamiento y/o prevención de dicha enfermedad. Se presenta un catálogo de las mismas fruto del trabajo etnobotánico realizado el cual incluyó la colecta de ejemplares y su identificación taxonómica. Además, en este capítulo se analizan las razones por las cuales estas plantas son escogidas para contrarrestar a los “malos vientos”.

En el *Capítulo IV: Los “malos vientos” ¿síndromes culturales?* se discute sobre las categorías que la medicina académica y la antropología médica han utilizado para agrupar a este tipo de enfermedades propias de los grupos indígenas. Principalmente se discute la pertinencia de su uso para el “mal viento”. Asimismo, se propone un nombre que podría ser utilizado para diferenciarlas de las enfermedades “occidentales”.

Por último, en el apartado *Conclusiones* se presentan las reflexiones finales.

ÁREA DE ESTUDIO

Ubicación geográfica

El trabajo etnográfico de la presente investigación se realizó principalmente en dos pueblos de Yucatán: Uayma, perteneciente al municipio del mismo nombre, y Sisbikchén, perteneciente al municipio de Chemax. También se incluyen entrevistas realizadas en las comunidades de Santa María Aznar, municipio de Uayma y Valladolid, cabecera municipal del municipio del mismo nombre. Todas estas localidades se ubican en la zona Oriente de Yucatán y fueron elegidas por ser lugares con una alta población indígena maya. El trabajo de campo tuvo lugar en los meses de enero de 2018, julio de 2018 y enero de 2019. Además, se utilizó material recopilado anteriormente en julio de 2016 y enero de 2017.



Zona Oriente del Estado de Yucatán (en color verde) en la que se señalan con puntos rojos las comunidades de Uayma, Santa María Aznar, Valladolid y Sisbikchén. Imagen tomada de <http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios.php>, modificada por Ginni Ku Kinil.

De acuerdo a la regionalización socio-productiva propuesta por García y Córdoba, las localidades mencionadas se ubican en la denominada Región Maicera. Esta división del territorio toma en cuenta el uso de suelo, la dinámica demográfica y la especialización productiva agropecuaria (2010, p. 64).

En esta región la actividad principal es el cultivo de la milpa tradicional, la cual concentra el 40% de la superficie sembrada de maíz de todo el Estado, equivalente a 64,000 ha. Aun así, el uso del territorio para la agricultura en la región es bajo, solo el 7.7% de la superficie se siembra, en el resto se mantiene la vegetación natural o en diferentes etapas de sucesión. Del porcentaje mencionado, el 93% se destina a la siembra de maíz y el 7% restante a la siembra de hortalizas y un mínimo de pastizales. Otra actividad importante en la región es la apicultura, con el 28% de las colmenas del Estado (García y Córdoba, 2010, p. 69).

Uayma

Uayma es un pueblo y también cabecera municipal del municipio homónimo. Ocupa una superficie de 1.524 km² aproximadamente (INEGI, 2018). De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010, el municipio en su totalidad tenía en aquel año 3,782 habitantes, de los cuales 3,049 hablaban maya yucateco, esto es casi el 81%. La cabecera municipal concentra la mayor cantidad de habitantes con 3,126 personas (INEGI, 2010).

El nombre de Uayma tiene varios posibles significados. De acuerdo a Balam Nah (1994, p. 2 y 34) podría derivar de *uaymi-ha*² que se traduciría como ‘lugar de la huaya de agua’. La tradición oral dice que antiguamente existía un gran árbol de huaya (*Melicoccus bijugatus* Jacq. o *Melicoccus oliviformis* Kunth) cerca del cenote del pueblo.

El Diccionario Maya Cordemex señala que el nombre de este pueblo proviene de *wayumha* cuya traducción es ‘agua junto al árbol *wayum*’ (1980, p. 917).

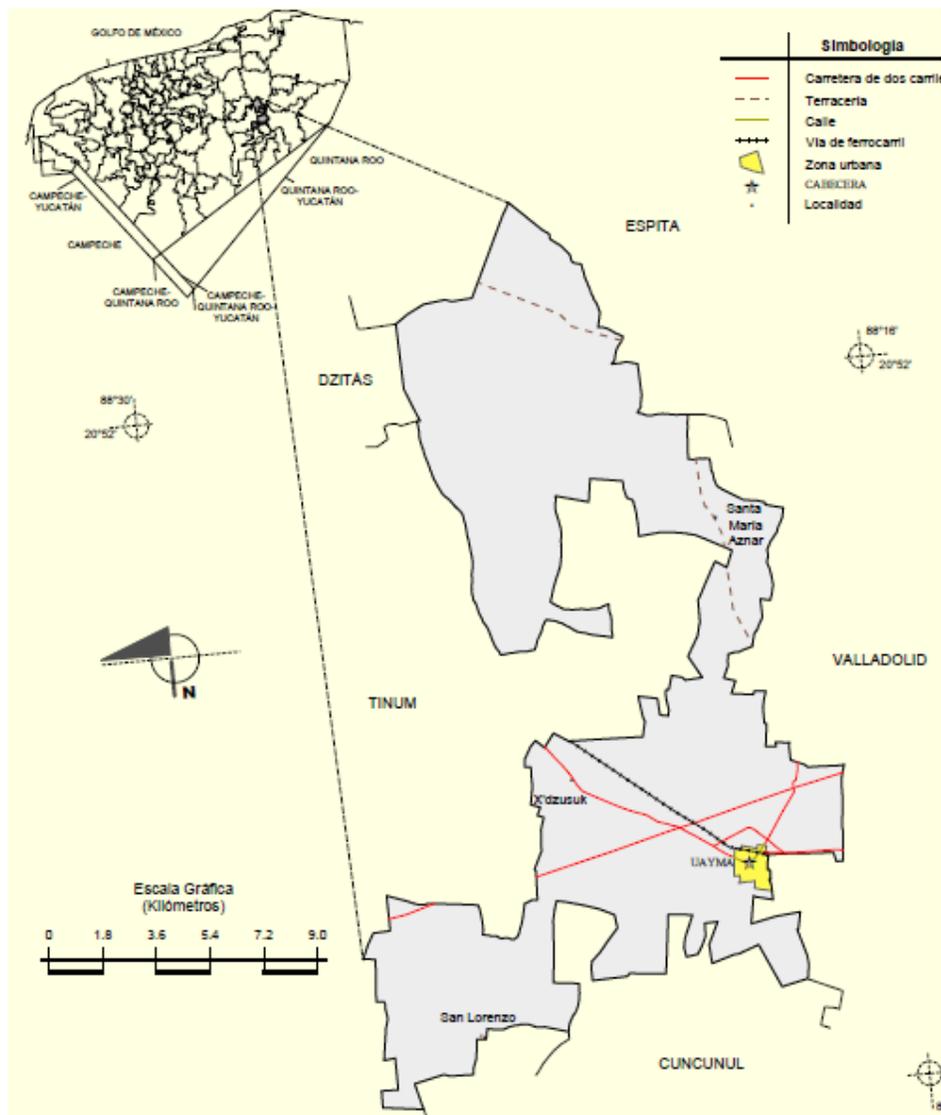
Es notable que en la consciencia popular muchos habitantes de otros pueblos analizan el nombre como proveniente de la raíz *wáay* ‘brujo’ y lo toman como *wáay-mil-a* ‘el lugar de los brujos’. Cuentan que, por ejemplo, si alguien de este pueblo invita a otra persona a sentarse en una silla, cuando esta se levanta la silla se le queda pegada al trasero hasta que el dueño de la casa rompe el encanto (O. Le Guen, comunicación personal, 3 de septiembre de 2019).

Santa María Aznar es un pueblo pequeño ubicado en el mismo municipio, al norte de la cabecera municipal. Ocupa una superficie aproximada de 0.376 km² y en el 2010 tenía una población de 593 personas (INEGI, 2010).

² Las palabras en maya se mantienen con la escritura original de los textos consultados.



Mujeres de Uayma seleccionando chiles. Fotografía de Ginni Ku Kinil.



Mapa del municipio de Uayma. Se resalta en amarillo la cabecera municipal del mismo nombre y más al norte el pueblo de Santa María Aznar. Imagen tomada del INEGI, 2009.

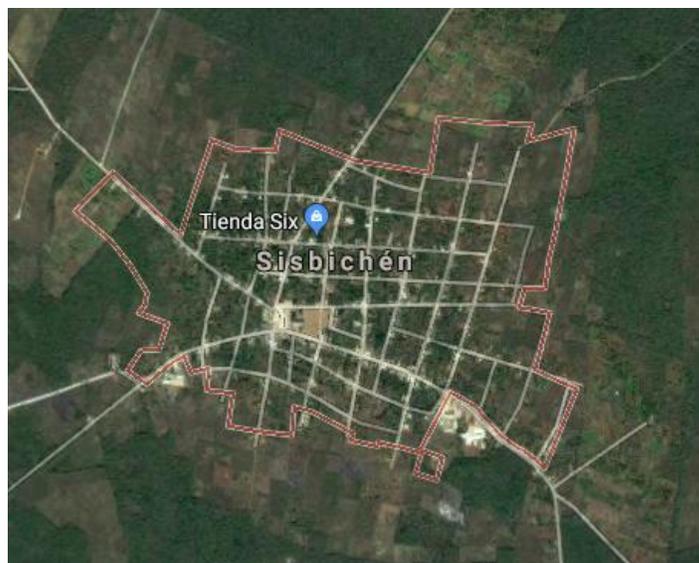
Sisbikchén

Sisbikchén es una comunidad perteneciente al municipio de Chemax, Yucatán. Ocupa una superficie aproximada de 1.1 km² (INEGI, 2018). La población de esta comunidad en el 2010 era de 1,747 personas (INEGI, 2010).



Una calle de Sisbikchén. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

De acuerdo a la tradición oral, el nombre del pueblo proviene de las palabras *siisbik*, nombre maya de la planta de vainilla (*Vanilla planifolia* Andrews) (Barrera Marín *et al.*, 1976, p. 417; Tropicos.org.), y *ch'e'en* 'pozo'. Cuentan los abuelos que antiguamente, antes de que se fundara el pueblo, los hombres que transitaban por la zona, principalmente cazadores, identificaban el lugar por un pozo que allí había y el cual tenía a su alrededor muchas plantas de *siisbik* en flor; por lo que, comenzaron a llamarlo *siisbik ch'e'en* 'pozo de *siisbik*'. Actualmente en la base de datos del INEGI, en la página web del Gobierno del Estado de Yucatán e incluso en Google maps el pueblo aparece con el nombre de Sisbichén, omitiendo, probablemente por error, la 'k' "intermedia" que es muy clara en su pronunciación. He optado aquí por la escritura españolizada del nombre como Sisbikchén.



Mapa de Sisbichén. Imagen tomada de <https://www.google.com.mx/maps>.

Por su parte, Valladolid es una ciudad y cabecera municipal del municipio homónimo. Es la tercera ciudad más grande de todo el Estado. En el año 2010 tenía una población de 48,973 habitantes y una superficie de 1,081.276 Km² (INEGI, 2010).

De acuerdo a la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL, 2013), con base en el Censo de 2010; Uayma, Santa María Aznar y Sisbichén son localidades con un grado de marginación alto, mientras que Valladolid tiene un grado medio. Este índice toma en consideración indicadores como el porcentaje de la población analfabeta, viviendas sin acceso a servicios de energía eléctrica, agua entubada, drenaje, viviendas con pisos de tierra, entre otros.

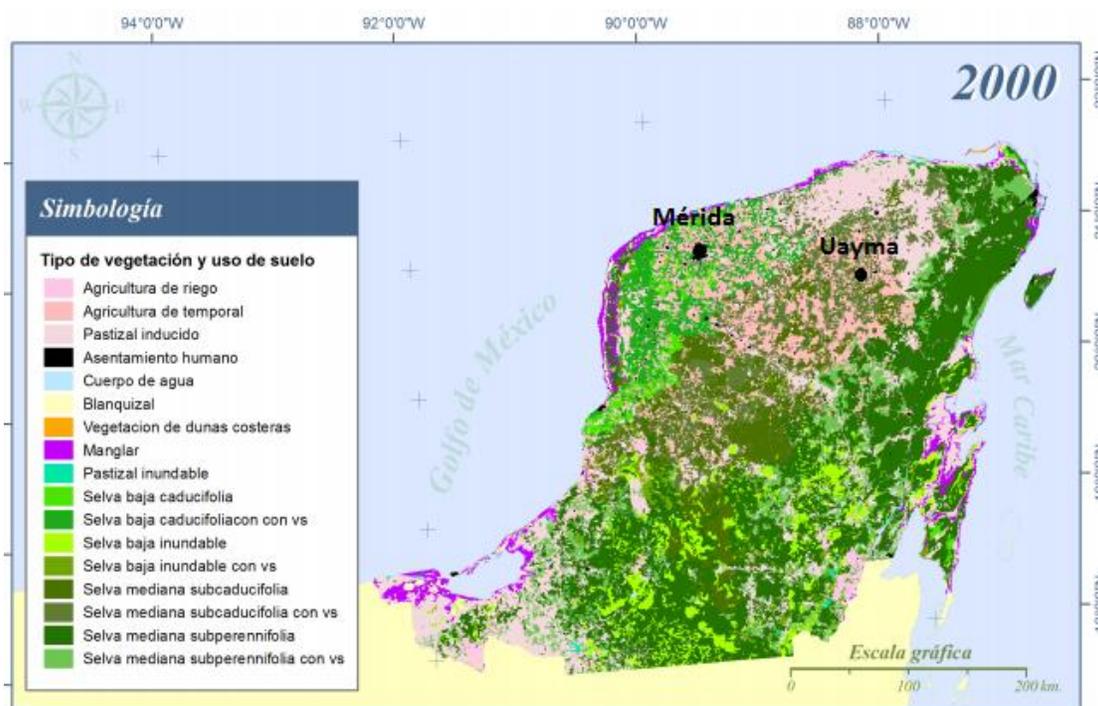
Todas estas localidades estuvieron comprendidas en el territorio del cacicazgo de los Cupul, el cual fue una de las más extensas y pobladas provincias mayas de la Península de Yucatán (Balam, 1994; Barrera *et al.*, 1980).

Clima y Vegetación

El clima de la región es cálido subhúmedo, con lluvias en verano y tiene poca oscilación térmica. La temperatura media anual es de 26°C y la precipitación pluvial va de 1,100- 1,300 mm anuales aproximadamente (Orellana *et al.*, 2010; INEGI, 2009).

De acuerdo a la clasificación de Flores Guido *et al.* (2010, p. 127), la vegetación presente en la zona de estudio corresponde a la selva mediana subcaducifolia. Esta vegetación está conformada por un estrato arbóreo con una altura entre 10 y 15 m y se caracteriza porque en época de secas, entre el 50 y el 75% de sus árboles pierden sus hojas. Entre las especies características de la selva mediana subcaducifolia se encuentran los árboles más grandes de la flora de Yucatán: *Enterolobium cyclocarpum*, *Ceiba pentandra*, y algunas especies del género *Ficus*.

Cabe mencionar que, en Yucatán, al igual que en otras partes del país, el impacto humano ha ocasionado la alteración de la vegetación primaria. Las principales actividades agropecuarias que han provocado estos cambios son el cultivo del henequén, la ganadería extensiva y la agricultura de temporal que ha sido practicada por los campesinos mayas desde siglos atrás (Durán y García, 2010, p. 135).



Vegetación y uso de suelo de la Península de Yucatán en el año 2000. Imagen tomada de Durán y Méndez (2010, p. 133). Modificada por Ginni Ku Kinil.



Selva mediana subcaducifolia. Fotografía de S. Flores, tomada de Durán y Méndez (2010, p. 127).

Salud

En el municipio de Uayma existen dos unidades médicas (Centros de Salud), uno ubicado en el poblado de Santa María Aznar y otro ubicado en la cabecera municipal de Uayma.

En el centro de salud de Uayma (cabecera municipal) se brinda atención médica básica. Cuenta con dos médicos generales, un dentista, un nutriólogo y dos promotores de salud. Los casos como partos y hospitalizaciones se canalizan al Hospital General de Valladolid (unidad de segundo nivel) y a su vez, los casos que por su complejidad no se puedan atender allí, se canalizan al Hospital General Agustín O'Horán de Mérida (unidad de tercer nivel).



Centro de salud de Uayma, Yucatán. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

De acuerdo a la información proporcionada por el Centro de Salud de Uayma, para 2016, los principales padecimientos motivo de consulta fueron: infecciones respiratorias agudas, infección de vías urinarias, cervicovaginitis, bronquitis y asma, hipertensión arterial, gastroenteritis infecciosas y parasitarias, diabetes mellitus 2, gastritis crónica, cefalea y osteoartritis. Hay también brotes ocasionales de sarampión y varicela y tres casos reportados de tuberculosis.

En el centro de salud se tiene el registro de siete médicos tradicionales que prestan sus servicios en la comunidad: tres parteras, tres yerbateros y un huesero, y, aunque la Secretaría de Salud de Yucatán ha implementado lineamientos de interculturalidad que fomentan el respeto a los saberes y prácticas de medicina tradicional para el beneficio de la salud de la población, en la comunidad no existen programas o actividades que se lleven a cabo de manera regular entre el Centro de Salud y los médicos tradicionales.

En Sisbikchén, la unidad médica es el Centro de Salud Rural No. 1. Éste se encuentra a cargo de un médico pasante, quien funge como médico y como director del mismo. Se cuenta también con una enfermera clínica, una enfermera pasante de servicio social (que funge como promotora de salud en campo) y una nutrióloga itinerante que acude cuatro veces por mes como parte del programa “Combate a la desnutrición”. En esta unidad se brindan servicios de consulta externa, consulta de nutrición, inmunizaciones, planificación familiar, medicina preventiva, farmacia, exploraciones, curaciones y promoción a la salud (Castro, 2017; May, 2017).



Centro de Salud de Sisbikchén. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

En el año 2016 los principales motivos de consulta en esta comunidad fueron infecciones respiratorias agudas, enfermedades diarreicas agudas, infecciones de vías urinarias, colitis, hipertensión, dermatitis, control de embarazo, control de niño sano, diabetes, desnutrición y lesiones. Las principales enfermedades que afectan a la población infantil son las infecciones de vías respiratorias y enfermedades diarreicas agudas (Castro, 2017; May, 2017).

Por las características regionales, se favorece la propagación de los moscos *Aedes* y *Anopheles*, causantes de paludismo, dengue, chikungunya y zika, haciendo de toda la Península una zona endémica para tales padecimientos (Castro, 2017; May, 2017).

No se tienen registros oficiales del número de médicos tradicionales existentes en la comunidad.

Cabe resaltar que en ninguna de las dos comunidades (Uayma y Sisbikchén) se tienen registros oficiales del número de incidencias de las llamadas “enfermedades culturales” o “síndromes de filiación cultural” debido a que los afectados por estos padecimientos usualmente no acuden al centro de salud respectivo en busca de tratamiento, sino que prefieren atenderse con un médico tradicional, yerbatero o similar.

Dado lo anterior, no se tiene un número exacto de la incidencia de casos de “mal viento” en las comunidades, pero, de acuerdo a lo expresado por los entrevistados, todos o casi todos conocen la sintomatología y saben de alguien que lo ha padecido o incluso lo han experimentado personalmente, por lo que la incidencia debe ser alta.

Actividades económicas

La principal actividad económica en las comunidades es la agricultura de temporal. Debido a las características del suelo (gran cantidad de piedras) no se puede implementar la agricultura de riego. En la milpa se siembra principalmente maíz (*Zea mays* L.), frijol (*Phaseolus* spp.), calabaza (*Cucurbita* spp.), ibes (*Phaseolus lunatus* L.), chile (*Capsicum* spp.), camote (*Ipomoea batatas* (L.) Lam.), yuca (*Manihot esculenta* Crantz), macal (*Xantosoma yucatanense* Engl., *Dioscorea alata* L., *Dioscorea bulbifera* L.), entre otros. Los productos obtenidos son tanto para el consumo de los propios campesinos como para la venta (Balam, 1994). Existe siembra de traspatio, sobre todo de especies frutales que son generalmente para autoconsumo (Centro de Salud de Uayma, 2015).

El resto de los habitantes se dedican al comercio formal e informal, al trabajo asalariado (profesionistas, obreros, empleados tanto en la comunidad como las ciudades cercanas de Valladolid y Chemax), otros son taxistas, artesanos y amas de casa (Centro de Salud de Uayma, 2015; Balam, 1994).

Existe migración hacia las ciudades de Mérida, Cancún y Playa del Carmen principalmente de hombres que buscan mejores trabajos en la industria hotelera, en los comercios o en la construcción.

La práctica de la ganadería es limitada; sin embargo, existe la de traspatio con crianza de ganado porcino, principalmente. También es muy común la crianza de gallinas y pavos en traspatio tanto para el consumo como para la venta. Usualmente se lleva a cabo cacería de venado, jabalí y pavo de monte (Centro de Salud de Uayma, 2015).



Pavos criados en traspatio. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

MÉTODOS

Durante el trabajo de campo se utilizó el método etnográfico, se realizaron entrevistas no estructuradas, entrevistas semiestructuradas, entrevistas a profundidad y entrevistas grupales. Asimismo, se utilizó la técnica denominada “caminata etnobotánica” propuesta por Aguilar Contreras (Hersch y González, 1996).

Las entrevistas fueron audiograbadas con el consentimiento de los entrevistados³, posteriormente fueron transcritas con ayuda del programa ELAN Linguistic Annotador versión 4.9.4 y, para el caso de las entrevistas hechas en lengua maya, realicé la traducción al español. Cuando se presentan extractos de entrevistas en lengua maya, el orden es el siguiente: primero se presenta el o los párrafos transcritos en lengua maya y después se presenta la traducción al español. Cabe mencionar que en varios casos la traducción es más idiomática que literal para que el lector pueda comprender mejor el mensaje general.

Respecto a las plantas, aquellas que fueron mencionadas por los habitantes de las comunidades como preventivas o medicinales contra el “mal viento”; se colectaron junto con sus datos generales: nombre en lengua maya y/o español, forma de preparación y vía de administración. Los ejemplares fueron prensados para su correcta conservación y se trasladaron a la Ciudad de México para su identificación botánica. Dicha identificación fue realizada con la ayuda de claves botánicas y bibliografía especializada en el tema, como por ejemplo: Flora de la Península de Yucatán, Flora Mesoamericana, Flora de Guatemala, Flora de Nicaragua, entre otros.

Una vez identificadas las especies y géneros, se procedió a corroborar los nombres científicos actualmente aceptados, la sinonimia botánica y su adscripción a las familias correspondientes, para esto se utilizó la página “Tropicos.org” del Missouri Botanical Garden. Cabe destacar que esta página sigue la clasificación de 2009 del Angiosperm Phylogeny Group (APG III) y su actualización en 2016 (APG IV)⁴.

³ El consentimiento fue expresado de manera verbal siguiendo los usos y costumbres de los pueblos.

⁴ En esta clasificación todas las plantas están incluidas en la clase Equisetopsida. Los 16 grupos principales de plantas son tratados a nivel de subclase, por ejemplo: helechos, subclase Polypodiidae; musgos, subclase Bryidae, hepáticas, subclase Marchantiidae. Tropicos.org



Plantas colectadas y prensadas. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Los ejemplares identificados se depositaron en el Herbario de Plantas Medicinales del Instituto Mexicano del Seguro Social⁵ junto con la información etnobotánica correspondiente como avales de la presente investigación y para ser consultados por futuros investigadores interesados en la herbolaria mexicana.

La investigación bibliográfica de los documentos históricos redactados en lengua maya se trabajó de la siguiente manera: primeramente, escogí la transcripción en lengua maya que consideré más inteligible y, cuando se presenta alguna cita textual he respetado la ortografía del autor correspondiente. En lo que respecta a las traducciones al español, en la mayoría de los casos presento la traducción de la obra original, en algunos casos he recurrido a presentar una traducción propia, basada en gran medida en la traducción original, pero con algunas modificaciones cuando consideré que la traducción primaria no era del todo clara o aproximada; en estos casos señalo al pie del texto que la traducción es mía. Para esto, se consultaron diccionarios como el *Calepino maya de Motul*, el *Bocabulario de maya than* y el *Diccionario maya Cordemex*, con el fin de corroborar los posibles significados de algunas palabras que no eran del todo transparentes.

⁵ El Herbario de Plantas Medicinales del Instituto Mexicano del Seguro Social se encuentra ubicado dentro de las instalaciones de la Unidad de Congresos del Centro Médico siglo XXI en Av. Cuauhtémoc 330, Col. Doctores, Ciudad de México.

CAPÍTULO I: LOS “MALOS VIENTOS” ENTRE LOS ANTIGUOS MAYAS PENINSULARES

En este capítulo se exponen algunos de los registros más relevantes sobre vientos causantes de enfermedades encontrados en diferentes fuentes históricas sobre los mayas peninsulares. El objetivo de este capítulo es conocer qué enfermedades ocasionaban los “malos vientos” antiguamente, qué síntomas tenían y cómo se curaban. El análisis de los documentos históricos también nos permitirá determinar si el origen de esta enfermedad es mesoamericano o si, en cambio, se trata de una enfermedad importada del Viejo Mundo. Además, la información documental obtenida será útil para compararla con la información etnográfica obtenida del trabajo de campo y así, observar los cambios y las permanencias en la epidemiología de estos padecimientos entre los mayas del oriente de Yucatán

El análisis documental se basó principalmente en manuscritos coloniales por ser las fuentes más antiguas y accesibles. Desafortunadamente, existe poca evidencia material de origen precolombino debido básicamente a dos razones, por un lado, el conocimiento de la antigua escritura maya estuvo limitado a la clase gobernante y sacerdotal, y por otro, muchos de los códices elaborados fueron destruidos durante la Conquista española (Barrera y Rendón, 1948). Como menciona Fray Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán* (cerca de 1566):

Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias [...]. Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les daba pena (Landa, p. 148).

Durante el siglo XVI, algunos indígenas aprendieron la escritura de la lengua castellana y adaptando el alfabeto latino a la lengua maya, elaboraron manuscritos en los cuales plasmaron sus conocimientos sobre religión, historia, medicina, astronomía, entre otros. Esos textos, se fueron copiando una y otra vez a lo largo del tiempo por lo que las versiones que se conocen hoy en día son copias de copias realizadas durante los siglos posteriores (Barrera y Rendón, 1948). En esta labor copista sucesiva, se fueron incorporando ideas provenientes del viejo mundo, como horóscopos, fragmentos de la Biblia y, en el caso de lo que nos ocupa,

conceptos sobre la salud y la enfermedad de origen árabe y europeo (Barrera y Rendón, 1948; De la Garza, 1985; Chávez Guzmán, 2013).

De igual manera, los españoles elaboraron documentos sobre la lengua y las costumbres de los mayas. Algunos fueron vocabularios bilingües español-maya y otros fueron manuscritos redactados completamente en castellano (Barrera Vásquez, 1999). En el caso de los vocabularios, es importante mencionar que fueron realizados principalmente por frailes como documentos de trabajo para facilitar el proceso de evangelización; por lo que la traducción de muchos vocablos mayas, como tal, no existió. Es decir, no se trasladó al español el significado de las ideas que expresaban dichas palabras mayas; en cambio, se reinterpretaron asociándolas a conceptos españoles, sobre todo a conceptos católicos que permitieran a los nativos asimilar la nueva religión. Por lo cual, la información proveniente de estas fuentes debe tomarse con cautela.

Iik ‘viento’

En la lengua maya actual, el vocablo *iik* significa ‘viento’ o ‘aire’. Por ello, para iniciar la investigación documental relacionada con los ‘malos vientos’ se localizaron las entradas similares a esta raíz maya en diferentes fuentes escritas. También se ubicaron las palabras en español ‘aire’ y ‘viento’ para observar su traducción al maya colonial.

En el *Calepino Maya de Motul*, obra de fray Antonio de Ciudad Real realizada en el último cuarto del siglo XVI y primeras décadas del XVII, encontramos las siguientes menciones:

- Ik** ayre o viento
Ikil v cah ca cuxtal es va<no> viento nuestra vida.
- Ik** anhélito, resuello y soplo que vno echa por la boca. *Item*, el espíritu, vida y aliento.
Bini .l. binam **yik** murióse, fuésele el espíritu o el alma.
Tin chha<a>h **vik** he buelto en mí, he cobrado aliento.⁶
(2001, p. 305)

⁶ La marca de negritas es mía, su finalidad es resaltar las palabras más relevantes del texto.

En el *Bocabulario de Maya Than* —edición del manuscrito conocido como *Vocabulario de Viena* o *Codex Vindobonensis N.S. 3833* realizado por un autor anónimo a finales del siglo XVII o principios del XVIII pero considerado copia de otro manuscrito más antiguo compuesto en el siglo XVI— las entradas relativas a “aire” o “viento” coinciden con las anteriores:

Aire o biento	ik
Aire o sonido de lo que se abla	yikal than
Vida que uno viue [y] que le alienta	ik
Espíritu, por biento y vida	ik
Espíritus vitales	yikal cuxtal

(Acuña, 1993, p. 77, 336, 634).

Así, *ik* (en adelante *iik'* por su ortografía actual, salvo que se cite una fuente colonial) es el aire o viento que existe en el mundo material; tanto aquel que forma parte del ambiente exterior al ser humano como el que se integra a su cuerpo durante el proceso fisiológico de la respiración (el aliento o resuello). Pero, además de ser un elemento tangible, *iik'* es un elemento intangible, una especie de “aliento espiritual” (Bourdin, 2002, p. 107). La frase *yikal cuxtal* se traduciría literalmente como ‘viento de vida’, es decir, un tipo de *iik'* que puede ser generador de vida. El autor del *Bocabulario* tradujo la frase como ‘espíritus vitales’ en un intento de equiparar *iik'* al ‘espíritu’ de la religión cristiana. Otro ejemplo que nos muestra la relación de *iik'* con la vida y la muerte lo encontramos en la oración *bini, binam [u] yik* que se traduce como ‘se fue, se le fue su viento’ en alusión a la salida de esta entidad una vez que la persona muere. El autor del *Calepino* tradujo la frase como ‘murióse, fuésele el espíritu o el alma’, siguiendo con la misma idea de asociar al *iik'* con el alma-espíritu de la religión cristiana.⁷

La relación entre el aire o viento del ambiente y la respiración como proceso vital de los seres animados, fue tempranamente percibida por diversos grupos culturales⁸. De ahí que en muchas culturas se encuentra la presencia de entidades anímicas asociadas al elemento “aire” (Bourdin, 2002). Por ejemplo, la palabra “espíritu” proveniente del latín *spirītus*

⁷ Ver el trabajo de Bourdin (2002) sobre las distintas acepciones de *iik'* en documentos coloniales.

⁸ En la tradición prehispánica maya se encuentran representaciones frecuentes del logograma *iik'* en edificios, vasos y códices, en ocasiones asociados a algunas deidades como *Chaak*. Para mayor información ver la obra de Nájera Coronado *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas* (2015).

significaba originalmente ‘soplo (de aire o de viento)’ o ‘aire (respirado)’. Lo mismo acontece con la palabra “alma” proveniente del latín *anīma* que se utilizaba para referirse al ‘soplo, aire, brisa, viento, aliento, respiración y alma como principio vital’ (Segura, 2010). Estas ideas fueron retomadas por la Iglesia Católica para la cual el “espíritu-alma”⁹ es el aliento con el que Dios otorgó vida a Adán:

Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y **sopló** en su nariz **aliento de vida**, y fue el hombre un ser viviente (La Biblia, Génesis 2,7).

La idea de un aliento divino como el generador de la vida lo encontramos también en el *Popol Vuh*, el cual señala un par de deidades creadoras: “la Madre y el Padre de la vida y de la creación, el que da **aliento** y el que da corazón” (Christenson, 2007, p. 55). Ellos dieron vida a los primeros hombres quienes “tuvieron **aliento**, por lo tanto existieron” (Christenson, 2007, p. 183).

Estas similitudes culturales fueron aprovechadas por los frailes para equiparar el espíritu-alma cristiano con las entidades anímicas de los pueblos amerindios y así facilitar la comprensión de la Biblia y la evangelización de los indígenas. Sin embargo, a diferencia de los españoles que consideraban el “espíritu-alma” como la única entidad intangible que habitaba en el ser humano, los mayas creían en la existencia de varias entidades que podían cohabitar simultáneamente en un mismo cuerpo y que proporcionaban diferentes cualidades y capacidades a la persona. Además de *iik’* que se consideraría un “alma-aliento” ; existe el *óol*, una especie de “corazón formal” o “voluntad”, una entidad que permite realizar acciones, sobre todo aquellas relacionadas con lo moralmente correcto; *pixan*, que es un “alma individual o personal”¹⁰; *k’i’inam*, un tipo de “fuerza o vigor” asociado con el sol y/o un calor corporal que tiene la capacidad de dañar a otros cuerpos que no lo poseen; y *wáay*, una especie de “doble animal” en el que se transforman ciertas personas de poder, semejante al *nahual* de los mexicas (Bourdin, 2002; Martínez, 2006; Martínez, 2007; Casanova, 2019; Chávez, 2013).

⁹ En la religión católica, la palabra ‘alma’ se usa con frecuencia como sinónimo de ‘espíritu’ e incluso en ocasiones ambos términos se unen dando lugar a un tercero: el ‘alma espiritual’ (Vaticano, párrafo 366 y 367).

¹⁰ La cual, de acuerdo a Casanova (2019, p. 204), es concebida entre los mayas actuales como una entidad fragmentada en dos manifestaciones: el *pixan* “bueno” y el *pixan* “malo”.

Seguendo la definición de López Austin (2004), en el presente trabajo utilizo el nombre de *entidad anímica* para referirme a estos elementos intangibles de la persona:

La observación de los procesos vitales, del movimiento orgánico y de las funciones de conocimiento, tendencia y afección, constituyen la base de la concepción de centros y entidades a los que se atribuye la existencia y ordenamiento de lo anímico [...] La energía anímica que se supone reside en los centros anímicos es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica [...] son muy variables las características de las entidades anímicas: singulares o plurales, divisibles o indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables, materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano, perecederas o inmortales, trascendentes a la vida del ser humano o finitas en la medida de éste, o aun poseedoras de una conciencia distinta e independiente del ser humano al que pertenecen (Vol. I, p. 197 y 198).

lik'* como causante de enfermedades en *El ritual de los Bacabes

lik', tiene entonces varios significados: es el aire o viento del ambiente, es el aliento y es una entidad anímica que permite la vida. En algunos textos coloniales *ik'* se relaciona con la adquisición de enfermedades. Por ejemplo, en *El ritual de los Bacabes*¹¹, se encuentra la siguiente mención:

<i>U thanil nicté tancas.</i> ¹²	El texto de <i>Nicté tancas</i> ¹³ ‘Tancas-flor/Tancas-erótico’ ¹⁴ .
<i>Coconac u than uinic tu menel chacuile.</i>	Incoherente es el habla de la persona debido a la fiebre.
<i>Tacitac yalcab uinic tu men u coil xan.</i>	Siente la persona un impulso para correr, debido ciertamente a su locura.
[...]	[...]
<i>Chee</i>	¡Atención!
<i>Ten [c liba] <c lub a> ch'u</i>	Yo seré quien deshaga vuestro conjuro

¹¹ *El ritual de los Bacabes* es un manuscrito elaborado a fines del siglo XVI de autor anónimo. Contiene 68 textos en lengua maya con plegarias, conjuros y recetas médicas que describen procesos de salud-enfermedad así como los procedimientos terapéuticos respectivos.

¹² Las transcripciones del maya corresponden a las presentadas por Arzápalo-Marín en su edición de *El ritual de los Bacabes* (2007).

¹³ La marca de negritas es mía para resaltar las palabras clave de las plegarias.

¹⁴ Las traducciones al español presentadas aquí son el resultado de una combinación de las traducciones realizadas por Ralph Roys en *Ritual of the Bacabs* en 1965 (en inglés) y Ramón Arzápalo Marín en 2007 (en español) con algunas modificaciones mías cuando lo consideré necesario.

Yum Ac Uinic Ik
yetel Nichte Tancas.
Pakte bin alabal
yokol uinic.
Hach co u than
alcab u [cah] <caah>
hadzaan tu men ik.
 (Arzápalo, 2007, p. 40 y 42,
 texto VI, folios 30 y 32,
 renglones 1-5 y 59-67).

Yum Ac Uinic Ik ‘Señor-Viento-Enano’
Nichte Tancas ‘Tancas-Flor /Tancas-
Erótico’
 Juntos habrán de decirse
 Sobre la persona.
 Habla disparatadamente,
 se dispone a correr;
 fue azotado por un **viento**.

Este texto está dedicado a la enfermedad denominada *Nichte Tancas ‘Tancas-Flor/Tancas-Erótico’*; la cual parece estar ocasionada o al menos relacionada con la acción de un viento denominado *Yum Ac Uinic Ik ‘Señor-Viento-Enano’*. El término *nichte*, cuyo significado básico es el de ‘flor’, se usa también como metáfora para describir otros conceptos como lo erótico, deshonesto o lascivo (Arzápalo, 2007, p. 40). En este caso *nichte* parece hacer referencia a lo femenino y *Yum Ac Uinic Ik ‘Señor-del-Viento-Enano’* a lo masculino. Esta dualidad de opuestos complementarios (López Austin, 2003, p. 148) expresaría la capacidad generadora de la unión de lo masculino y lo femenino. Más adelante en ese mismo texto se lee:

<i>Can edzlic</i>	Asentados estaban
<i>u chacal kabalil</i>	su sustancia roja
<i>u sacal kabalil</i>	su sustancia blanca
<i>Uchci u sihil</i>	cuando ocurrió el nacimiento
<i>ix on</i>	del aguacate
<i>ix nichte</i>	de la flor
<i>Uchci u sihil</i>	Cuando ocurrió el nacimiento
<i>dzunun nichte</i>	de la flor colibrí

(Arzápalo, 2007, p. 41, texto VI, folio 30, renglones 14-21).

La enfermedad *Nichte Tancas* parece haber surgido de un acto de procreación entre dos elementos: uno femenino representado en el texto por la flor y el color rojo (probablemente en referencia a la menstruación) y otro masculino asociado al aguacate y al color blanco (el semen). Las alusiones de tipo sexual son frecuentes a lo largo de toda la obra. En varios conjuros se relata el origen de la enfermedad utilizando palabras como *sihil* ‘nacimiento’, *coil* ‘locura’ o ‘lujuria’; y se habla de su ‘madre’ *na* y su ‘padre’ *yum*. Es posible inferir que en los conjuros el discurso aborda metafóricamente la cópula primigenia, aparentemente

cargada de violencia, que dio origen a las enfermedades. En algunos versos se menciona la fecha *Hunuc Can Ahau*, el ‘Primordial Cuatro *Ahau*’, fecha que en el calendario ritual maya marca el inicio de la cuenta de los días, siendo esta otra referencia al principio de los tiempos (Morales, 2006). Esta idea de la cópula como situación generadora de “malos vientos” continúa vigente entre los mayas actuales para quienes durante el acto sexual, las parejas pueden emitir efluvios capaces de enfermar a quien pudiera encontrarse cerca en ese momento (tema que será tratado a profundidad en el *Capítulo II*).

De acuerdo al texto, el viento “azota” (*haadz*) a la persona y de esa manera le genera la enfermedad. El uso de esta raíz verbal probablemente sea para enfatizar la acción repentina y violenta del viento al chocar con aquello que se atraviesa en su camino. Más adelante observaremos que se usan otras raíces verbales para describir la acción de los vientos mórbidos.

Los signos y síntomas del padecimiento *Nicte Tancas* son: habla incoherente, fiebre, impulso para correr (tal vez un ataque de pánico) y locura. Para curar a la persona, el especialista inicia con la entonación del texto-conjuro en cuestión y prosigue realizando otros actos terapéuticos:

Oxlahun
sutlic u sut
tan yol caan
tilic u kamchictic
chac ix chichibe
chacal kutz
sacal kutz
Tan bacin <bakan>
tin chucci.
He bacin <bakan>
u uayasba
chacal bacalche
sacal bacalche.
U uayasba
tin dzamah
u ciinte.
Sac nicte

Trece veces
 habrá de girar (¿el médico?)
 en medio del corazón del cielo
 mientras busca fuertemente
 el *chichibe* rojo¹⁵
 el rojo del tabaco¹⁶,
 el blanco del tabaco.
 Ahora pues
 lo atrapé (al viento).
 Aquí pues
 su señal
 el *bacalche*¹⁷ rojo
 y el *bacalche* blanco.
 Su señal
 la remojé
 para que tome.
 Que el blanco *sac nicte*¹⁸ ‘plumeria-blanca’

¹⁵ *Malvastrum coromadelianum* (L) Garcke, *Sida acita* Burm, *Sida spinosa* L. (Arzápalo, 2007)

¹⁶ *Nicotiana tabacum* L.

¹⁷ *Bourreria pulchra* Millsp. (Arzápalo, 2007).

¹⁸ *Plumeria alba* L. (Arzápalo, 2007).

u tas u uay
sabac nictē
u tas u uay
[xkan] <ix kan> mukayche
u tas u uay
u tial bacin
yetel u kab
chichibe
yetel u kab
sac nictē
tin dzamah yuke.
[...]
Lay bin alabac yokol
caaten bin alabal
[ca] <caa> tu [hopoc] <hoppoc>
u tokol yak
[ti] <tii> ye ci.
Yetel chumuc u pach
Caa tun ch'inhatabac
Tii cho haa.
Amen.
 (Arzápalo, 2007, p. 41 y 42, texto
 VI, folios 31-32, renglones 31-76).

nos aporte su *uay*
 que el negro *sabac nictē* ‘plumeria-negra’
 nos aporte su *uay*
 que el *mukayche*¹⁹ amarillo
 nos aporte su *uay*
 para que
 con el jugo
 del *chichibe*
 y con el jugo
 del *sac nictē* ‘plumeria-blanca’
 los remoje yo para que beba (el enfermo)
 [...]
 Esto se dirá sobre él (enfermo),
 dos veces habrá de decirse.
 Entonces se le comienza
 a sangrar la lengua
 con una espina de henequén²⁰
 y en el medio de la espalda
 Entonces se le lanza
 agua, hasta dejarlo chorreando.
 Amén.

Para curar el *Nictē Tancas* el especialista médico realiza un ritual terapéutico que involucra varios pasos. Primeramente, se menciona que habrá de dar trece vueltas, aunque no se especifica quién exactamente se puede inferir que se trata del médico pues más adelante se dice “mientras busca fuertemente el *chichibe* rojo, el rojo del tabaco”, y demás plantas medicinales; es decir, quien busca la medicina es quien da las vueltas. El número trece era sagrado en la cosmovisión mesoamericana. En ella se consideraba que el cosmos se dividía en varios niveles. La superficie de la tierra establecía la división, sobre ella se hallaban trece niveles y bajo ella otros nueve. En los niveles superiores se encontraba el dios único o su división original como el Padre y la Madre. Eran estos pisos de índole masculina. Los pisos inferiores, en cambio, eran considerados espacios femeninos, fríos y húmedos, la región de la muerte: el inframundo o *metnal*. Esta oposición 13/9 llegaba hasta el punto en que el trece se consideraba un número de buena fortuna, mientras que el nueve era considerado negativo (López Austin y Millones, 2008, p. 52). Es probable que en este ritual terapéutico el

¹⁹ *Cochinilla de color amarillo (Dalea nutans [Cav.] Willd.)* (Arzápalo, 2007)

²⁰ *Agave* sp.

especialista utilice el número trece como un recurso para favorecer la curación del enfermo, siendo esta cifra de carácter positivo y contrario al nueve de carácter negativo asociado al inframundo, el lugar de muerte. De esta manera, el especialista invoca a las fuerzas sobrenaturales positivas para la curación.

Un recurso simbólico utilizado en éste y en otros conjuros consiste en asociar las plantas (y/o animales) a los rumbos cardinales mediante los colores propios de cada región. De acuerdo a la cosmología maya el plano terrestre tenía una forma cuadrangular, cada lado se orientaba a un rumbo cardinal y cada rumbo estaba asociado a un color: el oriente con el color rojo, el norte con el color blanco, el poniente con el negro y el sur con el amarillo (de Landa, capítulo VI, Villa Rojas, 1985a). Por ello algunas plantas se presentan con los colores antes mencionados: “el tabaco rojo”, “el tabaco blanco”, “el *mukayche* amarillo”, “el *bacalche* rojo y el *bacalche* blanco”, etc. Durante el ritual el oficiante se dirige a los rumbos del cosmos en tanto que él pareciera ubicarse en el centro (Morales, 2006) como una forma de establecer un espacio sagrado que ayude a la curación del doliente y reproducir el cosmos para invocar a las fuerzas sobrenaturales.

Las plantas son otro recurso importante; se dice que ellas aportan su *uay*. Como ya se ha mencionado, el *uay* (*wáay*) es un tipo de entidad anímica que en la actualidad se asocia a la capacidad de transformación de brujos o hechiceros. Por lo observado en estos versos es posible que antiguamente esta entidad anímica no estuviera limitada a la especie humana y que fuera compartida con el mundo vegetal. De cualquier forma, en la oración queda claro que las plantas poseen un *uay*, una especie de ‘esencia’ curativa, la cual se extrae a través de una maceración: *tin dzamah* ‘lo remojé’, y se transfiere al enfermo a través de la poción que bebe y, a través del baño que se da con dicho líquido, nótese que se menciona “se le lanza agua, hasta dejarlo chorreando”. Más adelante, en el *Capítulo II*, veremos que las pociones y los “baños” son acciones terapéuticas vigentes en el tratamiento de los “malos vientos”.

Respecto a la punción de la lengua y de la espalda cabe recordar que en época prehispánica el sangrado era un acto ritual. Se realizaba con el fin de ofrendar la sangre a los dioses ya que se consideraba que era su alimento principal. El vital líquido se entregaba como una penitencia, como pago por dones recibidos o para propiciar alguna petición (Chávez, 2013, p. 376). En la actualidad algunos informantes refieren que las punciones se realizan en

la cabeza con la intención de crear “salidas” para los “malos vientos” y aliviar los dolores de cabeza que estos ocasionan.

Continuando con la enfermedad *Nicte Tancas*, se menciona de nuevo en el texto número X de *El ritual de los Bacabes*. Aquí se dice que el viento “cae” (*lubul*) sobre la persona. El oficiante invoca a deidades como los *Pauahtuno’ob* y *Bacabo’ob* para pedir su intervención:

icil u yutzcintabal
u yikal
Nicte Tancas

cu lubul
yokol uinice
[...]
Oxlahun uaen
cat ualhen
in pay [kal] <ikal> coil.
Ox ten
[*chuluba*] <*chulubah*> *tech*
Bacabe
tan yol [can] <caan>.
Ox ten
[*chuluba*] <*chulubah*> *tex*
Bacabex
tan yol cab.
Yumex, kuex
Chac Pauahtun
a uayasbaex.
(Arzápalo, 2007, p. 65 y 66, texto X, folio 62, renglones 1-5 y 10-23).

Esto es para curar
el viento
de *Nicte Tancas* ‘*Tancas-Flor/Tancas*
Erótico’
que cae
sobre una persona.
[...]
Trece veces me erguí
y me puse de pie
para llamar **al viento** de lujuria
Tres veces
te llamé con la flauta,
¡Bacab!,
en el centro del cielo.
Tres veces
os llamé con la flauta
¡Bacabes!,
en el centro de la tierra.
¡Padres!, ¡Dioses!
Chac Pauahtun ‘Pauahtun-Rojo’
Es vuestro símbolo.

Como se comentó líneas arriba, en la cosmología maya el plano terrestre tenía una forma cuadrangular (de Landa, capítulo VI; Villa Rojas, 1985a, p. 230). En cada esquina se ubicaba un *Bacab*, existiendo por lo tanto cuatro en total. Estas deidades eran las encargadas de sostener los cielos²¹. Landa describe en su *Relación* que los *Pauahtunes* eran cuatro, equiparables a los *Bacabes* y se ubicaban de igual manera en los rumbos cardinales (p. 104

²¹ “Entre la muchedumbre de dioses que esta gente adoraba, adoraban cuatro llamados *Bacabs* cada uno de ellos. Estos decían eran cuatro hermanos a los cuales puso dios, cuando crió al mundo, a las cuatro partes de él sustentando el cielo para que no cayese” (de Landa, capítulo VI).

y 105). En este conjuro (y en varios de *El ritual*) el especialista pide a estas deidades su intervención y ayuda para lograr recuperar la salud del enfermo.

Además de recurrir a plantas medicinales y pedir la ayuda de los dioses, el oficiante tiene que enfrentarse a la enfermedad en lo que parece ser una batalla cuerpo a cuerpo. Para poder ganar, el especialista tiene que ser más fuerte, más hábil y más poderoso que la entidad. Para ello adopta una posición de superioridad ante el “mal viento”. En ocasiones él mismo representa a un *Bacab* y, en otras, representa a la madre y al padre de la enfermedad:

<p><i>[oxlahun]</i> <Oxlahun> <i>[ma]</i> <maa> hanen <i>[ti tzo]</i> <tii> <i>[tzotz]</i> <Tzootz> Bacab</p> <p><i>in uayasbainte</i> <i>uchic in pakaltic</i> <i>[yika]</i> <yikal></p> <p><i>Cen tii ualhen</i> <i>In tup a kinam</i> <i>Cen a nae</i> <i>cen a yum</i> (Arzápalo, 2007, p. 67, texto X, folio 63, renglones 76-81, p. 51, texto VII, folio 44, renglones 339-342).</p>	<p>Trece (¿días?) me pasé en ayunas para que al Tzootz Bacab ‘Bacab-del-Pelambre’ yo simbolizara fue así como espanté al viento.</p> <p>soy yo quien se ha erguido para apagar tu dolor Yo soy tu madre Yo soy tu padre</p>
--	--

Con lo cual es capaz de vencerlo en la lucha:

<p><i>Ten oxlahun ch’aen</i> <i>[ti]</i> <tii> <i>chacal</i> [<i>pac pa pac</i>] <<i>papac</i>> <i>uchic in [pachohtic]</i> <<i>pachotic</i>> <i>yikal</i>. [...] <i>Oxlahun ma hanen</i> <i>[ti]</i> <tii> <i>Chac Ualom Kin</i></p> <p><i>hapic Yikal Nichte</i> (Arzápalo, 2007, p. 66, texto X, folio 63, renglones 44-47 y 50-52).</p>	<p>Trece veces me apoderé en muchas ocasiones me eché sobre él; fue así como le di de puntapiés al viento [...] Trece (¿días?) me pasé en ayunas Por <i>Chac Ualom Kin</i> ‘Sol-Doblado-Rojo’, Absorbiendo a <i>Yikal Nichte</i> ‘Viento-de-la-Flor /de-la-Lujuria’</p>
---	---

Más adelante el oficiante ‘barre’ al “viento” del cuerpo del doliente:

*Oxlahun mis
uchi in mistic
yikal coil
tu pucsikal
yetel tu kab
yetel in misib bat.*

(Arzápalo, 2007, p. 67, texto X,
folio 63, renglones 63-68).

Trece veces **barrí**,
así tuve que barrer
al **viento** de locura
de su corazón
y de su brazo,
con mi hacha-escoba.

El especialista ritual “espanta”, se “apodera”, “absorbe” y “barre” al “viento”. Todas estas operaciones sugieren que dicho “aire” se encuentra en el cuerpo de la persona enferma. Por ello el especialista debe “espantarlo” de ahí o “absorberlo”, es decir, sacarlo. *Iik’* ocasiona la enfermedad no solo por “golpear” a la persona (*haadz*) o “caer” (*lubul*) sobre ella sino que ingresa al cuerpo del individuo. Se trata pues de una enfermedad de posesión. La cura de la enfermedad consiste básicamente en sacar al “aire patógeno” del cuerpo del enfermo. La acción de “barrer”, por ejemplo, puede interpretarse como lo que actualmente denominamos una “limpia”, procedimiento ritual utilizado por muchos pueblos indígenas para el tratamiento de diversas dolencias y también como método preventivo.

En el texto III del mismo manuscrito se menciona otra enfermedad asociada con ciertos “vientos”:

U thanil Ah Oc Tancas.

*Lay xe u cahe
hubanix
u [nah] <nak> xan
Chacaui xan
lay Ah Oc Tancas*

lay u nunil xan

*[...]
ca sihici
u yol ch’ab
u yol akabe.
Tal tu hotas caan.
Yalix [ti] <tii> tzab*

El texto para el *Ah Oc Tancas* ‘*Tancas*-Señor-Pie/*Tancas*-Señor-Errante’.

Comienza con vómitos;
además tiene el
estómago revuelto
y fiebre también:
este es ‘*Tancas*-Señor-Pie/*Tancas*-
Señor-Errante’
y hay entumecimiento (o balbuceo)
también.

[...]
cuando nació
la esencia de la posesión
la esencia de la oscuridad
Vino de la quinta capa del cielo.

yalix ho
[ti] <tii> munyal,
[...]
U pulul bin
[ti] <tii> Ikal Ch'ab
Ikal Xol
Ikal Ual
u lubul bin
pach [can] <caan> xan
[...]
olac bin u xe
[tzotz] <tzootz> ne pol
Cocob lubci
kaxci u kinam
ch'ab blae.
 (Arzápalo, 2007, p. 28 y 29,
 texto III, folio 15, renglones 1-7
 y 11-17; p. 31, folio 19, renglones
 106-111; y p. 34 y 35, folio 23,
 renglones 45-49).

se dice que vino de la constelación *tzab*
 ‘Las-pléyades’;
 se dice que salió
 de las nubes,
 [...]

Se dice que el encantamiento
 al *Ikal Ch'ab* ‘Viento-de la-Poseión,
 al *Ikal Xol* ‘Viento-Bastón’,
 al *Ikal Ual* ‘Viento-Abanico’
 caería
 también hasta detrás del cielo
 [...]

estaba a punto de vomitar
 llevaba el cabello desaliñado
 alocadamente cayó
 le empezó la dolencia
 fue tomado (poseído).

En este texto, la enfermedad se denomina *Ah Oc Tancas* ‘Tancas-Señor-Pie/Tancas-Señor-Errante’ y está relacionada con tres vientos: *Ikal Ch'ab* ‘Viento-de la-Poseión’, *Ikal Xol* ‘Viento-Bastón’ e *Ikal Ual* ‘Viento-Abanico’. La oración parece indicar que el mal se originó en momentos o lugares específicos como la noche, el cielo, la constelación de las Pléyades y las nubes. En su versión de *El ritual*, Roys menciona que el abanico y el bastón eran símbolos de los gobernantes, de los mercaderes viajeros y de los dioses de estos últimos (1965, p. XVI, XVII y XXIV). Los mayas actuales consideran que los “malos vientos” son errantes y que van de un lugar a otro de la misma manera que los vientos atmosféricos. Por ello, se cree que los caminos, sobre todo aquellos que se encuentran en el monte son sitios recorridos por estos seres y en los cuales se puede contraer la enfermedad.

Los síntomas de esta enfermedad de acuerdo al texto son: vómitos, estómago revuelto, fiebre, entumecimiento (o balbuceo), pérdida del equilibrio y al parecer también convulsiones: “alocadamente cayó” se dice. La cura en este caso consiste en pronunciar el conjuro debidamente solicitando la intervención de las deidades para ayudar a resolver el mal:

Tu menel
ten c lub a ch'u
tancase
ci bin yalabal
ci bin u [kan] <kam>
ci tan
ci bin yalabal.
 [...]

Cech ku
Cech bacabe
 [...]

Cantul [ti] <Tii> Ku
Cantul [ti] <Tii> Bacabe
 (Arzápalo, 2007, p. 30, texto III,
 folio 17, renglones 48-54; p. 34,
 folio 22, renglones 33 y 34;
 p. 36, folio 24, renglones 91 y 92).

Por ello
 yo seré quien deshaga tu encantamiento
tancas,
 así habrá de decirse
tendrá que recibir
el conjuro/oración
 que habrá de decirse.
 [...]

A ti me dirijo, **Dios**
 A ti me dirijo, **Bacab**
 [...]

Cantul Tii Ku ‘Cuatro-Deidad’
Cantul Tii Bacab ‘Cuatro-Bacab’

Taankas

Es evidente en estos textos de *El ritual* que existe una relación muy estrecha entre las entidades referidas como *iik'* “viento” y los *tancas* (*taankas* en su escritura actual). Si bien, el concepto de *iik'* ha sido ya explicado, el concepto de *taankas* será tratado a continuación.

En el *Bocabulario de Maya Than* encontramos algunas entradas relacionadas con *taankas*:

[1] Frenesí	<i>tamcaz</i> [.1.] <i>tamcaçil</i>
[2] Frenético es[tá]	<i>tamcaçil u cah</i> [.1.] <i>tamcaz yan ti</i>
[3] Enbararse con pasmo	<i>hadzal tumen ik</i> [.1.] <i>hadzal tumen tamcaz</i>
[4] Pasmo de enba[r]amiento	<i>tamcaz, u ha[dz] tamcaz</i> [.1.] <i>u hadz booy</i>

(Acuña, 1993, p. 355, 321, 506).

Los españoles tradujeron la palabra *tamcaz* como ‘frenesí’, ‘enbararse con pasmo’ y ‘pasmo de enbaramiento’, enfermedades propias de la cultura europea, que probablemente no se presentaban entre los mayas o, al menos tal vez, no de la misma manera. Con frecuencia, los escribas y traductores españoles hicieron traducciones cercanas a sus concepciones occidentales de aquello que los mayas les describían y, en ocasiones, se limitaron a equiparar las nosologías indígenas con las nosologías españolas sin detenerse a observar ni tampoco a

registrar las peculiaridades de las primeras, como en este caso. La traducción de términos de una lengua a otra es difícil sobre todo si no hay un completo entendimiento de los conceptos que engloban las palabras. Por ello, para comprender mejor el posible significado del *tamcaz* del *Bocabulario de Maya Than* a continuación re-traduciremos las entradas.

En la primera entrada [1] la palabra *tamcaz*, a diferencia del *tancas* de *El ritual*, aparece con “m” y no con “n” y la “s” cambia a “z”. Estas diferencias de escritura en los documentos coloniales son frecuentes, debido a que, por un lado, fueron los primeros intentos que se hicieron por documentar una lengua nueva y muy diferente del castellano, y por otro, a que en aquella época tampoco existían estándares para la propia escritura del castellano. Resulta difícil determinar si la palabra se pronunciaba antiguamente con “n” o con “m” (en el maya actual estas consonantes son intercambiables) pero no queda duda de que se pronunciaba con “s” (el sonido de la “z” del castellano no existe en el maya actual). La antigüedad de las fuentes tampoco ayuda a situar la primera mención documental del *taankas*, ya que ambas datan del siglo XVI, sin embargo, es importante mencionar que *El ritual* es un manuscrito realizado completamente en lengua maya, sin traducción directa del autor y con poca influencia del español, en consecuencia, podría tratarse de la fuente más apegada a la cultura maya antigua. En adelante se escribirá *taankas* —salvo cuando se cite la palabra de alguna fuente documental— por ser esta la forma en la que los mayas actuales pronuncian la palabra y por así escribirse de acuerdo al alfabeto vigente²²

Continuando con la primera entrada del *Bocabulario*, la palabra *tamcaçil* está formada por *tamcaç* + *il*. El sufijo *-il* se utiliza en construcciones de posesión, por lo que *tamcaçil* se traduciría como ‘el *taankas* de’, probablemente en referencia a que existían diferentes tipos de *taankas*. En la segunda entrada [2] la frase *tamcaçil u cah* se podría traducir como ‘ha empezado/empieza su *taankas*’ y *tamcaz yan ti* como ‘tiene *taankas*’, en alusión a la víctima que, al sufrir esta enfermedad probablemente presentaba convulsiones, razón por la cual estas frases fueron traducidas como el sustantivo ‘frenético’ por los españoles.

Respecto a la tercera entrada [3], la raíz *hadz* significa ‘azotar’ por lo que la traducción de *hadzal tumen ik* sería ‘azotado por un viento’ y *hadzal tumen tamcaz* ‘azotado por un *taankas*’. Llama la atención que en esta entrada se vuelve a vislumbrar la relación

²² Ver las *Normas de Escritura para la Lengua Maya* del INALI (2014).

entre *iik'* y *taankas*, ambos “azotan” a la víctima y de esta manera le generan una enfermedad. En este caso los españoles identifican la enfermedad como “enbararse con pasmo”.

La cuarta entrada [4] es muy similar a la anterior, *tamcaz*, *u ha[dz] tamcaz* [.l.] *u hadz booy* se traduciría como ‘*taankas*, su azote de *taankas* [.l.] su azote de sombra’. El *tamcaz* podría haberse tratado de una especie de “sombra” que golpeaba a sus víctimas. La frase fue interpretada por el escriba como un ‘pasma de enbaramiento’.

En el *Diccionario Maya Cordemex* se encuentran las siguientes palabras afines:

Tamakas locura, frenesí
Tamakasil frenesí, locura, rabia, vesanía
Tamkas frenesí
Tamkasil frenesí, tema de locura
(Barrera Vásquez *et al.*, 1980, p. 768).

En el *Calepino Maya de Motul*:

Tamacaz enuararniento o pasmos, gota coral o enfermedad de frenesí <o epilepsia>, que enmudece, entontece y ensordece al que tiene *tamacaz*.
Tamacazil locura rauiosa o frenesí.
(Ciudad Real, 2001, p. 533).

Para tener una idea de lo que los españoles pudieron percibir al observar esta enfermedad o escuchar de ella y que posteriormente tradujeron como ‘frenesí’, ‘enbararse con pasmo’ y ‘pasma de enbaramiento’ el *Diccionario de Autoridades*, primer repertorio lexicográfico de la lengua castellana publicado por la Real Academia Española entre 1726 y 1739, nos brinda información valiosa:

Frenesí: Especie de locura, o delirio acompañado de calentura, causado de la inflamación de las membranas del cerebro, o de las tunicas llamadas Meninges. Metaphoricamente vale disparate, o capricho tenaz. Latín. *Insania*, ae. *Dementia* (1732, Tomo III).

Pasma: Suspensión o pérdida de los sentidos y del movimiento de los espiritus, con contracción o impedimento de los miembros (1737, Tomo V).

- Envarar: Entorpecer, entumecer, y en cierto modo suspender el movimiento del brazo, pierna o de otra parte del cuerpo, dexándole immobil, y tiesso como una vara (1732, Tomo III).
- Gota coral: Enfermedad que consiste en una convulsión de todo el cuerpo, y un recogimiento o atracción de los nervios, con lesión del entendimiento y de los sentidos, que hace que el doliente cáiga de repente. Procede de abundancia de los humores flemáticos corruptos, que hinchando subitamente los ventrículos anteriores del cerebro, y recogiendo este para expelerlos, atrahe hácia sí los nervios y los músculos, quedando el doliente sin movimiento y como muerto. Llámase también Epilepsia. Latín. Epilepsia. Galeno enseña, que la gota coral es pasmo de todo el cuerpo, no perpetuo como otros, sino interpolado, que toma a tiempos (1732, Tomo III).

Es posible que los *taankas* padecidos por los mayas presentaran alguno de esos signos y síntomas: locura, delirio, calentura, suspensión o pérdida de los sentidos, entumecimiento y pérdida de movilidad en las extremidades; también es posible que entre los indígenas se presentaran casos de epilepsia; pero, no necesariamente todos los padecimientos referidos como *taankas* pudieron ser equiparables al pasmo, gota coral o epilepsia ya que como hemos visto eran varios los tipos de *taankas* que padecían los mayas. No debe olvidarse que los hispanos tradujeron lo mejor que pudieron, pero siempre influenciados por su propia cultura y sobre todo por las ideas médicas predominantes en España en aquel tiempo. Desafortunadamente, los diccionarios coloniales no dan mayor información sobre el significado de la palabra *taankas* y lo traducen, como hemos visto, correlacionándolo con enfermedades españolas.

En el *Calepino Maya de Motul*, *tamacaz* es el nombre en maya del Camino de Santiago o la Vía Láctea (Ciudad Real, 2001, p. 533). En una nota al pie de esta entrada el editor menciona:

La composición etimológica de esta dicción maya [*tamacaz*] no es transparente. Tal vez *tam+acaz*, "tortuga de las profundidades". En cakchiquel, la misma zona astronómica se llamaba *ru bey palama*, "camino de los galápagos o tortugas marinas". La voz ostenta una curiosa similitud con lo palabra náhuatl *tlamacazque*, que Molina (1944: EM 85r) traduce por "ministros de sataná que seruián en los templos de los ydolos". En cualquier caso, mi etimología tentativa no explica las acepciones que se atribuyen a la dicción en seguida. La epilepsia o "locura rauiosa" podría estar asociada, en

cambio, con los estados de trance shamánicos en que caían los tlamacazque (2001, p. 533, nota al pie).

Lo que Acuña no menciona es que “tortuga” en maya es *áak* (en el mismo *Calepino* aparece como *ac*) y no *acaz*, por lo que su interpretación de *tamacaz* como ‘tortuga de las profundidades’ no es del todo aproximada. Por su parte, la palabra náhuatl *tlamacazque* tiene un poco de similitud con la palabra *tamacaz* del maya. Sin embargo, para sustentar la hipótesis de que la palabra *tamacaz* proviene de *tlamacazque* sería necesaria una investigación más profunda que excede los objetivos del presente trabajo.

Chávez ha propuesto que *tamacaz* pudiera derivar de *tan kaz* que en el *Calepino* aparece como: “dexar alguna obra, o quedarse por hazer; demediada o quedar demediada y no acabada por algún estoruo o otra cosa que sobrevino” y sugiere que “el hombre se queda a la mitad de su capacidad, incompleto, al verse seriamente afectada su entidad anímica (*ol*)... y posiblemente se exterioriza, se sale”. No comparto esta idea de la salida de *ól* como detonante de la enfermedad, ya que, como se verá más adelante en el presente trabajo, durante un ataque de *taankas*, no es el *ól* el que sale de la víctima y su ausencia la causante de la enfermedad, sino que, por el contrario, es una entidad anímica ajena la que ingresa al individuo y genera una serie de trastornos.

En el *Calepino* llama la atención las siguientes entradas:

<i>Tamacaz ic</i>	chile puro, sin mezcla de sal.
<i>Tamacaz vino</i>	vino puro, sin agua.

(Ciudad Real, 2001, p. 533)

Lo anterior da una idea del *tamacaz* como algo puro, no mezclado ni diluido con ninguna otra cosa, algo esencial, con fuerza, ¿tal vez una esencia anímica similar al *iik'* “viento”? Los datos obtenidos en el trabajo de campo también lo sugieren. Este punto será tratado a detalle en el *Capítulo II*. Por ahora baste señalar que resulta difícil establecer una etimología de la palabra *taankas*; sin embargo, en la revisión de los documentos coloniales observamos que el concepto de *taankas* acompaña con mucha frecuencia las menciones de vientos causantes de enfermedades. Es posible que *taankas* fuera una entidad anímica similar a *iik'* o que *taankas* hiciera referencia a los “ataques” que sufrían las personas poseídas por algún

“viento” y de ahí que, en muchas ocasiones *iik’* y *taankas* parezcan usarse como sinónimos en los manuscritos coloniales.

Taankas* como causante de enfermedades en *El ritual de los Bacabes

Regresando al análisis de *El ritual de los Bacabes*, varios textos están destinados a la curación de diferentes tipos de *taankas*. Por ejemplo, el texto número II versa sobre el *Balam Mo Tancas* ‘*Tancas-jaguar-guacamaya*’, una enfermedad de la que se mencionan algunos síntomas:

<i>U thanil</i>	El texto para
<i>Balam Mo Tancase</i>	Curar el <i>Balam Mo Tancas</i> ‘ <i>Tancas-Jaguar-Guacamaya</i> ’.
<i>U coil tancase lae</i>	Es el <i>tancas de la locura</i>
[...]	[...]
<i>Tu xeah haa</i>	Vomitó agua,
[<i>ma</i>] < <i>maa</i> > <i>bacan</i> [<i>hai</i>] < <i>haai</i> >	Mas no fue agua,
<i>Olom bacan</i>	Sino sangre coagulada
[...]	[...]
<i>Tii la bin</i>	En esta parte
<i>Cunlahci u bacel</i>	Le encantarán todos los huesos.
[<i>pichin</i>] < <i>pich’in</i> > <i>bin saban</i>	Habréis de lanzar hinchazones,
[<i>ti</i>] < <i>tii</i> > <i>la ba</i>	Todo esto
<i>Oc tu yul</i>	Le entrará en el gaznate
<i>Tu pudzbah kik</i>	Con sangrados
<i>Tu pudzbah olom</i>	Con sangre coagulante
[...]	[...]
<i>Lac tu cab</i>	Para que se le llaguen los brazos
[...]	[...]
<i>Tu dziil u pach</i>	Hasta desollarle la espalda

(Arzápalo, 2007, p. 21, texto II, folio 4, renglones 1-4, p. 24, folio 7, renglones 82-84, folio 12, renglones 201-207, 210 y 213).

Aquí, el causante de la enfermedad aparentemente es un ente que combina características de jaguar y de guacamaya:

Can heles kak bin

u pach mo
papen kan bin
u tanel mo
[sum] <Sumkak> mo
kas tun [bi] <bin>
u pach
Chebil kuch bin
u chochel mo
pixbil kuch bin
u tuchil mo
dzipit kab
u hol yit mo
<Tok>bil tok
Yich'ac mo
U misi bin.
Can yahual kak
u ne mo
(Arzápalo, 2007, p. 28, texto II,
folio 14, renglones 229-246).

Se dice que de cuatro diferentes [tonos de] fuegos es la espalda de la guacamaya de un amarillo como el de la mariposa es el pecho de la guacamaya tuesta la guacamaya hasta que se vaya su cobertura como hilos enredados son las tripas de la guacamaya como hilos cubiertos es el ombligo de la guacamaya como un anillo es el ano de la guacamaya sangrientas [puntiagudas] son las garras de la guacamaya su felino dicen cual gigantesca hoguera es la cola de la guacamaya

Sobre la forma en que se adquiere la enfermedad, un par de líneas nos dan un indicio:

Humucnac
yauat u ch'ich'il
u mutil²³
(Arzápalo, 2007, p. 25, texto II,
folio 10, renglones 140-142).

Gritó
chilló su pájaro
su augurio

Lo anterior puede entenderse al contrastarlo con el trabajo etnográfico realizado por Redfield y Villa Rojas en el pueblo de Chan Kom en la década de los años treinta. Allí los pobladores consideraban que ciertas aves nocturnas causaban enfermedades. Los nombres de las aves eran: *moo-tancaz* ‘*tancaz* de guacamaya’ y *tzitz moo-tancaz* ‘*tancaz* de guacamaya que escurre’. Se decía que estos pájaros de color azul oscuro o púrpura volaban por las noches sobre las casas llorando como si fueran bebés y vomitaban una sustancia que, si caía en la boca de un niño que estuviera dormido le causaba la muerte. Se creía que las almas de los niños no bautizados se convertían en *moo-tancaz* y adoptaban forma de ave; de esta manera

²³ Mut puede traducirse como “noticias” o “lo que se dice” pero también es la palabra “ave” en chontal y en otras lenguas mayas. Mut es el nombre de un pájaro de la familia *Cracidae* (Roys, 1965:5)

sobrevolaban las casas buscando a su vez, un niño no bautizado para arrojarle dicho veneno y matarlo. El color azul o púrpura se asociaba con los síntomas y con la cura. Los bebés que morían con la cara o los labios de color azul habían sido víctimas de estas aves. Por ello el color azul se usaba en amuletos y se pintaba con este tono a los niños en las muñecas y en el pecho para evitar que fueran atacados por el *tzitz moo-tancaz* (Redfield y Villa Rojas, 1934).

Volviendo al conjuro de *El ritual de los Bacabes*, para tratar esta enfermedad se pide de nueva cuenta la ayuda de *Bacabes* “a vosotros me dirijo, *Cantul Ti Ku* ‘Cuatro-deidad’, a vosotros, *Cantul Ti Bacab* ‘Cuatro-Bacab’” (Arzápalo, 2007, p. 26). Más adelante, se mencionan algunas plantas:

<i>Chacal Tancasche</i>	El <i>Tancasche</i> rojo
<i>sacal Tancasche</i>	el <i>Tancasche</i> blanco
<i>ekel Tancasche</i>	el <i>Tancasche</i> negro
<i>kanal Tancasche</i>	el <i>Tancasche</i> amarillo
[...]	[...]
<i>a che.</i>	fueron tus árboles
<i>La a che</i>	He aquí tus árboles
[...]	[...]
<i>Chacal has</i>	Son el mamey
[...]	[...]
<i>Max chacal kokob</i>	machaca el <i>kokob</i> rojo
<max> <i>chacal nichte</i>	machaca la plumeria roja

(Arzápalo, 2007, p. 23, texto II, folio 6, renglones 48-65).

Las plantas eran sin lugar a dudas uno de los recursos más utilizados para el tratamiento de los “malos vientos” desde la época colonial y, seguramente, desde la época prehispánica. Por supuesto, no cualquier vegetal era empleado para combatir a los “vientos”. Solo algunas plantas “de poder” podían enfrentarlos. En el texto se menciona al *taankas che*²⁴, planta que debió ser muy importante desde la época colonial pues su conocimiento fue transmitido de generación en generación hasta llegar a nuestros días. Actualmente es la planta más utilizada entre los mayas para tratar estos padecimientos. Prácticamente todos los médicos tradicionales la conocen y está presente en casi todas las recetas que elaboran. Respecto al *chacal nichte* ‘plumeria’ (*Plumeria rubra* L.), anteriormente hemos señalado su importancia

²⁴ Varias especies distintas se conocen con el nombre de *taankas che*: *Zanthoxylum fagara* (L.) Sarg., *Z. caribaeum* Lam., *Esenbeckia pentaphylla* (Macfad.) Griseb. y *Pilocarpus racemosus* Vahl.

como símbolo de lo femenino y lo erótico. Por su parte, el cacao (*Theobroma cacao* L.) principalmente la bebida preparada a partir de sus semillas era de uso ceremonial y solía ofrendarse a las deidades (Nájera, 2012); en este caso debió estar dedicada a los *Bacabes*. La planta *kokob*, probablemente se trate del *k'ok'obche'* (*Pilocarpus racemosus* Vahl) especie que actualmente se conoce también bajo el nombre de *taankas che'*. El uso de las plantas para el tratamiento y prevención de los “vientos malignos” continúa vigente. Algunos médicos tradicionales actuales se refieren a ellas como “plantas sagradas” (M. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018), nombre que muestra su relación con lo divino y que explica el origen de su poder. En el *Capítulo III* abundaremos sobre el tema de la herbolaria utilizada contra los “malos vientos”.

Más adelante, el especialista aniquila a la enfermedad, la corta, le destruye las alas, le corta la columna vertebral, la pone a cocer y, finalmente, la lanza hasta la morada de *Ix Hun Ahau 'La-uno-Ahau'*:

<i>Uay in kasicce</i>	Aquí es donde la aniquilo
<i>uay in xoticce</i>	aquí es donde la corto,
[...]	[...]
<i>He bin u xiik</i>	He aquí sus alas
<i>uchic u kasale</i>	que han sido destruidas
<i>uchcu xotole</i>	que han sido cortadas
[...]	[...]
<i>Hebin u ch'ac pach</i>	He aquí su columna vertebral
<i>Uchcu xotole</i>	que ha sido cortada
[...]	[...]
<i>Dzoci</i>	Para finalizar
<i>in chacic</i>	La pondré a cocer
[...]	[...]
<i>U [picchintabal] <picch'intabal></i>	Habrà de lanzársela
<i>Bin icnal Ix Hun Ahau</i>	Hasta la morada de <i>Ix Hun Ahau</i>

(Arzápalo, 2007, p. 39 y 40, texto V, folio 30, renglones 119-139).

Hun Ahau ‘Señor Uno’, también llamado *Ah Puch* ‘El descarnado’, *Kisin*, ‘El flatulento’, *Yum Kimil* ‘Señor de la muerte’; y entre los quichés *Hun Camé* ‘Uno Muerte’ y *Vucub Camé* ‘Siete muerte’, es un dios relacionado con la muerte y el Inframundo. En los códices se le representa como una imagen de calavera, esqueleto o cadáver humano en descomposición (Nájera, 2004). Enviar a la enfermedad a la morada de *Ix Hun Ahau 'La-uno-ahau'* equivale

a mandarla al Inframundo —lugar en el que, de acuerdo a la misma fuente, residen algunos vientos— en otras palabras, se le está enviando de vuelta a su morada original:

Ca bin a paholtex
yikal
[xtan] <ix tan> yobal nicté
[xtan] <ix tan> yol [can] <caan>
[xtan] <ix tan> yol metnali
hom [canal] <caanal>
hon cabal
(Arzápalo, 2007, p. 66, texto X, folio 62, renglones 24-30).

Habréis de sospechar
del viento
que está en el centro de la flor
en el centro del cielo,
en el centro del inframundo,
en las cavernas del cielo,
en las cavernas de la tierra

Otro *taankas* particular es el *Chiuooh Tancas* ‘*Tancas-Tarántula*’ que produce la enfermedad del *Chiuooh Kak* ‘*Tarántula-de-Fuego*’:

U thanil
[chiuoh] <chiuoooh> kak
[chiuoh tacas] <Chiuooh tancas>
[...]
[ti] <tii> u ch'aah
U tzapil
[...]
U macapil
halal yanhi
[...]
ti tu ch'aah
u mac iki
ti tu ch'aah
u mac tubi
[...]
Sac tub
[chiuoh] <Chiuooh> Tancase
[...]
tii cho oc
chacal cus
tu cali
[...]
u dzus u cali
(Arzápalo, 2007, p. 42, texto VII, folios 32, renglones 1-3, p. 45, folio 36, renglones 110 y 111, p. 49, folio 41, renglones 263, 264, 268-271, p. 50, renglones 304, 305 y 316).

El texto
del *chiuoooh kak* ‘tarántula-fuego’
Chiuooh Tancas ‘*Tancas-Tarántula*’
[...]
Allí adquirió
Su comezón
[...]
Su taponeamiento
de caña tuvo
[...]
allí adquirió
su taponeamiento de aire
allí agarró
su taponeamiento de saliva
[...]
Babas blancas
Tancas-Tarántula
[...]
Todo bañado en lágrimas,
y como pintado de rojo
lleva el cuello
[...]
se le torció el cuello

Algunos síntomas como “taponeamiento de caña” y “taponeamiento de aire” tal vez indiquen obstrucción de las vías respiratorias, el cual podría explicar a su vez otros síntomas como emisión de babas blancas, comezón y enrojecimiento del cuello.

En el trabajo de campo realizado en Uayma una mujer compartió:

Cuando uno se alivia de su bebé, a los siete días te dicen que es... que es tu mal día, porque son siete días. Dicen que cuides, que no vayas a bajar tu pie ni en el suelo que porque ese es tu día de “mal viento”, cuando ya te aliviaste de tu embarazo. [...] porque si bajas tu pie allá en el suelo dicen que te da dolor de cabeza, que porque en que pisaste el suelo²⁵. Que no te [deben] dejan sola, siempre te va a estar alguien acompañando. Si no, no falta que veas un alacrán, una tarántula, algo así, que dicen. Es ese el mal viento (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

Animales ponzoñosos como las tarántulas y alacranes se consideran portadores de “vientos malignos” los cuales, al entrar en contacto con personas vulnerables —como las mujeres que recién han dado a luz— les ocasionan enfermedad²⁶.

El texto de *El ritual* continúa con algunas plantas sugeridas para contrarrestar el mal, las cuales deben ingerirse por el paciente:

<i>Chacal koch</i>	Higuerilla ²⁷ roja
<i>sacal koch</i>	higuerilla blanca
<i>[chiuoh] <chiuoh> xiu</i>	yerba <i>chiuoh</i> /yerba tarántula ²⁸
<i>u dzulbal</i>	¿? ²⁹
<i>tan yol caan</i>	del centro del cielo
<i>Dzaex</i>	Dénselo
<i>yetel u[k]ba</i>	Para que beba

(Arzápalo, 2007, p. 48, texto VII, folio 40, renglones 226-232).

²⁵ Probablemente hace referencia al choque frío-calor que sucedería al pisar el piso frío de la casa con el pie tibio. Más adelante en el *Capítulo II* se tratará el tema del desequilibrio frío-calor como factor de riesgo.

²⁶ Es posible que se deba a que se trata de animales que provienen del monte o de lugares recónditos en los que hayan adquirido “malos vientos” (Le Guen, 2021, comentario personal).

²⁷ *Ricinus communis* L. (Ku, 2018, p. 55)

²⁸ De acuerdo a Barrera *et al.* (1976, p. 370) *chiwohk'aak'* es la planta *Stenorrhynchus orchioides*, cuyo nombre actualmente aceptado es *Spiranthes lanceolata* (Aubl.) León. (Tropicos.org). También pudiera tratarse de *Lophiaris* sp. (Kinil, 2018, p. 70). En ambos casos se trata de orquídeas.

²⁹ Arzápalo traduce *dzulbal* como “origen”, Roys lo traduce como ‘especie de árbol o arbusto’.

Llama la atención que una de las plantas utilizadas en el tratamiento del *taankas* tarántula lleva por nombre ‘yerba tarántula’. Posiblemente se trate de *Spiranthes lanceolata* o *Lophiaris* sp. Esta última es una orquídea epífita cuyas raíces asemejan las patas de una tarántula, por ello, actualmente en Uayma tanto las raíces como el bulbo se utilizan a modo de emplasto para aliviar las picaduras de dichos arácnidos (Ku, 2018, p.70).

En una receta del *Libro del Judío* para curar el *tzitz moo yk amcan moo yk u kava* ‘viento de la guacamaya que escurre, viento de la araña-serpiente-guacamaya es su nombre’ la descripción dice así: “*Ti yan can, ti yan am, yayax u tan u kab y[etel] u chun u co uiniclil, he u chicule lic u mochic uba [...]*”, que se traduce como “lo tiene la serpiente, lo tiene la araña, verde está la palma de su mano [del enfermo] y los dientes de la persona, se ve como se contrae [sus extremidades]” (Roys, 1931, p. 208, receta 434). En esta receta observamos como se repite la idea de que diferentes animales ponzoñosos pueden emitir “efluvios malignos” y ocasionar enfermedades.

Hay que señalar que en *El ritual de los Bacabes* se da el caso de que, un mismo conjuro va dirigido al alivio de varios tipos de *taankas*, por ejemplo:

<i>U pedzil</i>	La captura (curación) de
<i>Mo Tancas</i>	<i>Mo Tancas</i> ‘Tancas-de-Guacamaya’
<i>Yetel u Nunil Tancas</i>	Y del <i>Nunil Tancas</i> ‘ Tancas-de-Entumecimiento ’
<i>Yetel</i>	Y del
<i>Ah Oc Tancas</i>	<i>Ah Oc Tancas</i> ‘Tancas-Errante’
<i>Yetel p’enech [chauil] <chacauil></i>	Y de las intensas fiebres
<i>Lacix u [chi] <chií></i>	Que desprenden la boca
<i>Ma <maa> u co</i>	Pero no los dientes
<i>Lacix tulkalac yom</i>	Cuando salen las babas espumosas
<i>u [chi] <chií></i>	de la boca
<i>Lay bin alabac</i>	se dirá lo siguiente
<i>lay hunp’el [ti] <tii> than</i>	que es una sola oración
<i>Cu hop’ol</i>	Al comenzar
<i>ca alic lae</i>	habrás de decir
<i>u hach utzil</i>	que es la mejor
<i>than lae.</i>	de las oraciones.
<i>Kutz bin pedzbal</i>	La curación se hará con tabaco.
(Arzápalo, 2007, p. 36 y 37, texto V, folio 25, renglones 1-17).	

A manera de resumen, podemos decir que, en *El ritual de los Bacabes*, diferentes *iik’* y diferentes *taankas* son causantes de los males más diversos. Además de las que ya hemos

expuesto, otras enfermedades como el *Kan Pet Kin* ‘Sol-Totalmente-Anaranjado’ (Texto IX), el *Bulan Coc* ‘Asma Grave’ (Texto XI), el *Ix Hun Pedz Kin* ‘La-Mortal’ (Texto XIV), el *Kakob* ‘Viruela’ (Texto XVIII) se consideran ocasionadas por algún tipo de *taankas*. El *Kal cab* ‘Obstrucción del fundamento’ (probablemente estreñimiento) se considera ocasionado por la entrada de aire (Texto XLIII) y el incordio se percibe como un viento (Texto LXV).

Otras entidades mencionadas en los conjuros, pero de las que no se detalla como es la enfermedad que desencadenan son: *Ceh Tancas* ‘Tancas-Venado’, *Ah Ci Tancas* ‘Tancas-Ebrio’, *Ah Co Tancas* ‘Tancas-Loce/Tancas-Lujurioso’, *Balam Tancas* ‘Tancas-Jaguar’, *Oo Tancas* ‘Tancas-Abrasador’, *Xux Tancas* ‘Tancas-del-Avispero’, *Sacal Ik Yikal* ‘Viento-del-Viento-Ligero’ y *Chacal Bul Ik* ‘Viento-Tempestuoso’. También se mencionan el *Chacal Ik* ‘Viento-Huracanado-Rojo’, *Sacal Ik* ‘Viento-Blanco’, *Ekel Ik* ‘Viento-Negro’, *Kanal Ik* ‘Viento-Amarillo’, *Chac Munyal Ik* ‘Viento-de-Nubes-Rojas’, *Sac Munyal Ik* ‘Viento-de-Nubes-Blancas’, *Ek Munyal Ik* ‘Viento-de-Nubes-Negras’, *Kan Munyal Ik* ‘Viento-de-Nubes-Amarillas’, en claras alusiones a los rumbos cardinales.

Iik’ y taankas en otros documentos coloniales

Continuando con la revisión de documentos coloniales, la guacamaya como entidad morbosa, aparece también en una receta del *Manuscrito de Sotuta* y en una versión del *Libro del judío*. Presento aquí la transcripción que Roys hizo de ambas:

Haɔ mo ik tu uich uinic.

Azote del viento de guacamaya en el ojo de una persona.

U chicule bay u tak yc u uiche cha u ne moo ca a tooce huchbil tun y[etel] chacmoolche ca a chul y[etel] ɔɔɔec haa ca a too t(i) piɔ catun a muc tu lee haaz zanzamale ca hokez ca a yeɔ tu uich bin utzac

(Roys, 1931, p. 98, receta 198).

Su señal es como si le hubiera pegado un viento en su ojo. Toma la cola de la guacamaya, quémala, después se tritura con *chacmoolche*³⁰, se moja con un poco de agua, se envuelve con tela de algodón, se entierra en hoja de plátano³¹. Diariamente se saca y se exprime en el ojo, sanará.³²

³⁰ Probablemente se trate de *Erythrina standleyana* Krukoff.

³¹ Probablemente se refiere al *píib*, forma tradicional maya de cocción hecha en horno bajo tierra.

³² La traducción es mía tomando como base la de Roys (1931).

El ‘viento de la guacamaya’ afecta en este caso a los ojos de la persona. Dado que el padecimiento está ocasionado por la acción de dicha ave, se usa la cola de este animal para lograr la curación en una especie de medicina simpática que ya hemos observado anteriormente: lo similar cura lo similar.

En el *Chilam Balam de Nah* se encuentra una receta especialmente dedicada al *tzitz mo ik* ‘viento de la guacamaya que escurre’:

U *ɔacal tzitz mo ik ti uinic.*

Para curar el viento de la guacamaya que escurre que le da a las personas.

Ca ch̄abac u yitz pom yetel xikmoo, ca zoppkaktac u kukunil y kukmel chac̄oicib, uaix u kukmel chactunpiliz, ua macalmac kukmel, bin caxantabac tuzabal, ca ppultabac tuzabal ichil u kab pome, catun ukuc lae.

Tomar la resina del *pom*³³ y el ala de la guacamaya, poner en el fuego con la pluma del pájaro cardenal o la pluma del *chactunpiliz*³⁴, o cualquier pluma que se pueda encontrar. Echar dentro la resina del *pom*, tomar entonces.

(Roys, 1931, p. 207, receta 433)

Observamos de nueva cuenta que para curar el ‘viento de la guacamaya que escurre’ se utiliza un ala o pluma de guacamaya. De acuerdo a la receta se prefieren las plumas de aves de color rojo como el cardenal o el *chactunpiliz*. El rojo, como mencionamos, se asociaba con el oriente, punto de salida del astro rey considerado una deidad. Este color era sagrado y favorable, por lo que es posible que, al utilizar elementos de color rojo se estuviera propiciando la intervención de la deidad solar para el alivio de la enfermedad. Cabe recordar que *Kinich Kaak Moo* ‘Guacamaya de Fuego de Rostro Solar’ era el dios del Sol entre los mayas y en su epifanía de guacamaya era adorado en Izamal (Lizana, 1988, p. 56, 69). *Kinich Kaak Moo* era una deidad ambivalente, con sus rayos solares permitía la vida en la tierra y el crecimiento de las cosechas; sin embargo, en su faceta negativa, con esa misma energía calorífica podía ocasionar sequías, enfermedades y guerras. Cuando eso sucedía, los mayas acudían a su templo a realizarle ofrendas para solicitar su ayuda (Sotelo, 2002, p. 94). Los momentos propicios para contactar a *Kinich Kaak Moo* eran el verano y el medio día, cuando sus rayos llegaban de forma más directa, a manera de flechas, sobre la tierra (Sotelo, 2002, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 172). Es posible que cuando *Kinich Kaak Moo* se

³³ Copal. Diferentes especies de la Familia *Burseraceae* reciben el nombre común de copal.

³⁴ Ave de color rojo.

hacía más presente en el mundo, su *iik* 'viento' también lo hiciera y fuera capaz de enfermar a la gente. Eso explicaría que los mayas actuales consideren que al medio día los “malos vientos” se manifiestan sobre la tierra y es un momento crítico en el que pueden “cruzarse” y “azotar” a las personas, es decir, enfermarlas. Por ello, la gente de los pueblos recomienda, a medida de prevención, mantenerse dentro de casa al medio día y no salir.

En el *Manuscrito de Sotuta* y en el *Libro del judío* se encuentran un par de recetas para aliviar a “vientos” que atacan solo a niños:

*Xmuo u haɔ ik tu uich mehen
palalob*

Parpadeos, azote de viento en el ojo de los niños pequeños

Mumuoci u uichil, cha u le taman, u lee ojo ak (xoyoc) catun a muc tu lee platano haaz ti chicix taan zanzame ca a hokez, ca yeɔ tu uich pale zanzame ca a lukez y piɔ tu ni chilib bay u lukzabal bak tu uich uinic bin hauac tumen

(Roys, 1931, p. 99 receta 200)

Parpadea mucho. Toma la hoja de algodón, la hoja de *ojo ak*³⁵, entonces se envuelve en hoja de plátano y se coloca en cenizas calientes. Todos los días se saca, se exprime en el ojo del niño todos los días, se quita con algodón [amarrado] en la punta de una ramita. Así se quita la carne del ojo de la persona. Sanará así.

En otra receta del *Manuscrito de Sotuta* se lee:

Mehen palal cu lubul tumen ik.

Niños pequeños que caen por culpa de un viento

Tumen cu topnacal ik tu uich u puczikal bay cimenob ca a ɔa ayuda chen haa y tab... leti, ua tu pukih ziize minan u bileil ti chen ayuda zanzame... ca ɔaic u lak ti bin utzac tumen (Roys, 1931, p. 107, receta 215).

Porque de repente sube aire a su ojo, a su corazón. Están como muertos. Hay que darles ayuda, solo agua con sal... eso, se deslíe en frío. No tiene bilis, solo ayuda [se le da] todos los días... se le da otro [poco] para que se cure entonces.

Entre los mayas actuales del oriente de Yucatán persiste la idea de que algunos “aires” atacan exclusivamente a niños pequeños. Tanto el agente etiológico como la enfermedad que desencadena se denominan *taankas*. En el *Capítulo II* se tratará a profundidad este tema.

³⁵ No identificado.

En el *Manuscrito de Mena*, documento del siglo XVIII se encuentra la siguiente receta para el tratamiento del “viento que entontece”³⁶:

U nunil ik

Le nunil ike, minan u tan uinic, yanil cu lub xiu uinic xan. Caxante pacil, paccan, xbacalche, xtucizcan, kuxubcan, yuyumcan, kokobche, balche, canchacche, canxolob, y[etel] cabaltuuak, ca cici chac ti humpel nohoch cum le xiuob, ca abac yuk oecoci, lay xan kaxe ti caxbalac ucil yanil bay hune laili lela tzotzceh u ich xtanceh yantie tu pach xan y[etel] u lee y[etel] yakilob tulacal tocbil y u xulub u tzotzil ceh, catun chacac ca abac yichinte yukule pak kutz cab u muyah chibal ca a ca yuke bay u lay kohane zizimae ca oaic ti. (Roys, 1931, p. 86 receta 171).

Viento que entontece³⁷

Este viento que entontece, no habla la persona, hay [viento] que tira a las personas también. Busca [las plantas] *pacil, paccan, xbacalche, xtucizcan, kuxubcan, yuyumcan, kokobche, balche, canchacche, canxolob, y cabaltuuak.* Hierve en una olla grande las plantas y désele a tomar poco a poco. Hay también plantas que se encuentran en el monte, como estas: *tzotzceh*, el fruto de *xtanceh* que lo tiene en su espalda [¿corteza?] también y sus hojas y su bejuco, todo se quema con el cuerno del venado peludo, entonces se hierve, se le da para que se bañe y beba (el enfermo). Unte tabaco y miel para que no duela su dolor, déselo a beber así al enfermo, frío que se lo den.

El nombre del viento nos indica uno de sus síntomas, tal vez el más relevante. Se trata de un viento que atonta a la persona, dejándola sin capacidad de hablar y le ocasiona desvanecimientos (o tal vez incluso convulsiones: “tira a las personas”, se lee en el texto). Villa Rojas reportó que los mayas de Quintana Roo de los años 80 creían también que si un niño entraba en contacto con un *Báalam* quedaba atontado de por vida (1985b, p. 178). De igual manera en el trabajo etnográfico realizado en el oriente de Yucatán nos fue reportado que algunos “vientos” provenientes de ciertos seres sobrenaturales producen una especie de trastorno mental en las personas (ver *Capítulo II*).

En la receta antes mencionada, se añaden ingredientes de origen animal como el cuerno del venado *cej* [en ortografía actual *kéej*]³⁸. Se especifica que debe ser el cuerno del “venado peludo” pero es probable que lo que el informante haya querido expresar es el

³⁶ Roys reporta una receta muy similar en el *Chilam Balam de Nah*, página 49 (1931:86 receta 170).

³⁷ Las traducciones son mías tomando como base la de Roys con algunas pequeñas modificaciones.

³⁸ *Odocoileus virginianus yucatanensis*

“cuerno peludo del venado” en referencia a las astas que estos animales mudan anualmente y cuya superficie en dicha época se cubre de pequeños pelos dando una apariencia de “terciopelo” (Collí y Dzul, 2019, comentario personal).

En el *Libro del Judío* aparece una receta para curar el “viento” proveniente de un venado:

Ceh yk

Viento de venado

U ꝓacale u lee cehche, chiceh, y xulceh, kaxabyuc, mucta, ahtab, acanceh, akabyom, kaxilkoch, chulceh, xahceh, bulceh, taaceh, zacneceh, tzotzceh uaix tanceh, yantac tu pach xan, u le y yakilob tulacal tocbil u xulub ceh y u tzotzel ceh utial u xakinte chacbil ychinbil catun ch̄habac u pak kukliz cab y xnuc y yal yiklel, hmuul, ch̄och̄yal, tocbil u xulub ceh h̄uchbil tulacal, ca yuke u ꝓacal.

(Roys, 1931, p. 206 receta 430).

Para curarlo, la hoja de *cehche*, *chiceh*, y *xulceh*, *kaxa byuc*, *mucta*, *ahtab*, *acanceh*, *akabyom*, *kaxilkoch*, *chulceh*, *xahceh*, *bulceh*, *taaceh*, *zacneceh*, *tzotzceh o tanceh*, lo que está en su espalda también [¿corteza?], sus hojas y bejucos todo se quema. El cuerno del venado y los pelos del venado se mezclan y se hierve para que se bañe. Se toma el nido de la abeja *kukliz* y los adultos y los jóvenes, la avispa *hmuul*, las larvas de *ch̄och̄*, se quema el cuerno del venado. Se tritura todo y se da beber para que se cure.

Pero, no se trata de cualquier venado sino del *Siip*, conocido en español como el ‘Señor de los Venados’. Este es un ser sobrenatural que se dedica a cuidar a dichos animales. Tiene apariencia de venado y lleva en su cornamenta un panal de avispas. Actualmente se cree que si un cazador lo ve o se topa con él en el monte puede cargar su “viento” y enfermar. El *Siip* también puede enviar sus “vientos” a manera de castigo a cazadores de venados que cazan más de lo debido o en épocas no adecuadas (M. Y. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018). En la receta encontramos de nuevo la idea de curar lo similar con lo similar pues se usa el cuerno y los pelos del venado como parte de los ingredientes para curar el ‘viento de venado’. Además, muchas de las plantas mencionadas llevan en su nombre la raíz *ceh* (*kéej*) que en maya significa ‘venado’. Otro ingrediente interesante son las avispas, que, como ya mencionamos, se relacionan con el *Siip*.

Resulta interesante observar que, a diferencia de los textos de *El ritual de los Bacabes*, en el *Manuscrito de Mena*, y en general en todos los documentos que veremos provenientes del siglo XVIII en adelante, no se presentan conjuros para ser recitados durante un ritual

curativo sino recetas que explican los pasos a seguir para preparar los remedios que servirán para restablecer la salud del paciente. No hay lenguaje ritual sino instrucciones específicas. Este cambio en el estilo de los manuscritos se hace más evidente conforme se avanza en los documentos generados hacia las épocas más tardías de la Colonia. El cambio debió estar influenciado por la imposición cada vez más intensa de la religión católica y el miedo de los indígenas a las posibles represalias de las autoridades religiosas ante el encuentro de libros cuyo contenido pudiera considerarse idolátrico. El distanciamiento hacia las antiguas tradiciones y la pérdida paulatina de algunos conocimientos rituales son, de igual manera, factores relevantes en el cambio del estilo de los documentos. También es posible que algunas personas no especialistas, conocieran los remedios pero no los rituales y por ende, hayan plasmado solo los primeros de forma escrita. Debido a eso, las menciones y más aún, las descripciones de enfermedades ocasionadas por “seres” o “entidades sobrenaturales” van disminuyendo en los textos.

Pese al cambio de estilo de los documentos, se mantuvo el interés por preservar los conocimientos médicos en materiales impresos. En las recetas se observa la permanencia de procedimientos curativos como el uso de plantas y la preparación de decocciones. Varios síntomas mencionados también se mantienen iguales: incapacidad para hablar, locura y desvanecimiento, los cuales se referían ya desde dos siglos atrás.

En el *Chilam Balam de Nah* y en el *Chilam Balam de Kaua*, documentos del siglo XVIII se encuentra la siguiente receta para curar el azote de viento/*tamcaz*:

U ɔacal u haɔ yk, tamcaz.

El remedio del azote de viento,
tamcaz

*Lai u xiuil u haɔ hatabal u le ɕhoh
yetel u le chooch yetel ix-chalche
yetel zac chuen che yetel xchiople
yetel yax kanan yetel ix haatz yetel
u le zacobacelcan yetel zipche yetel
ixmahanchun yetel u le naranhas
yetel u le muc yetel u le xuul yetel
ichlumiltunich canppel ca ɔamac
tu kabil xiuoob lae catun yichint
kohan lae*

Estas son las plantas para el azote (del viento). Machaca las hojas de *ɕhoh* y hojas de *chooch* y de *ix-chalche* y *zac chuen che* y *xchiople* y *yax kanan* y *ix haatz* y hojas de *zacobacelcan* y *zipche* y *ixmahanchun* y hojas de naranja y hojas de *muc* y hojas de *xuul* y *ichlumiltunich*, cuatro [de cada uno] de ellos remojados [macerados] en el jugo de las plantas. Entonces se baña al enfermo [con esa agua].

(Roys, 1931, p. 80 receta 161).

La receta no da información sobre la enfermedad y sus síntomas, únicamente indica como curarla. El título, en cambio, muestra algo interesante: expone el ‘azote de viento’ *haɔ yk* como un sinónimo de *tamcaz*. El lenguaje es simple y aunque no es un texto de tipo ritual muestra elementos de la cosmovisión maya como el uso de cuatro hojas de cada planta, número sagrado vinculado a los cuatro rumbos del cosmos.

En esta receta la mayoría de las plantas son especies nativas, pero salta a la vista una especie exótica: la naranja (*Citrus x aurantium* L.). Esta especie originaria de Asia fue introducida por los españoles durante la Colonia, momento histórico en el cual el intercambio comercial y cultural favoreció la integración de especies exógenas en los huertos mayas y posteriormente a su herbolaria. Las recetas médicas que iremos viendo a continuación muestran estas integraciones, en aquellas más antiguas se hallan únicamente ingredientes nativos mientras que en algunas más “actuales” aparecen ingredientes extranjeros. Lo anterior muestra el dinamismo de la medicina tradicional maya la cual no es ni ha sido nunca estática, sino flexible y dispuesta a incorporar aquellos elementos que sean útiles a su finalidad última: curar.

En una versión de un *Libro del Judío* correspondiente al siglo XVIII aparece otra receta para la cura del “azote” del viento:

U ɔacal haɔ yk

Lay xiu lae zazactac u nic canleeth u chel ci u boc ɔeɔec yanil tu kin hahal minanan ti yaxkin u tamcaz cheeyl chakan chachbil u lee y u motz y kanchee y hun chach zippchee mek kaxan hatzbal yokol kohan chin haabil paynum utzil bin ix ɔabac yoxou u ɔayac keluc ti tumen yk haɔmail pasmo uazut cimil u haɔ yk to orayl

(Roys, 1931, p. 79 receta 160).

La cura del azote del viento

Hay una planta, muy blanca es su flor, áspero es su tallo, agradable es su olor. Crece escasamente en la temporada de lluvias, pero no se encuentra durante la temporada de secas. El *tamcaz-che* del prado; tomar un manojo de sus hojas y de su raíz y *kanchee* y un pedazo de *zippchee*, se debe amarrar y azotar [con el manojo] al enfermo, aventándole agua. Es mejor que le dé su vapor, que le dé su sudor, porque un viento lo azotó, [tiene] pasmo, se desmaya, lo azotó el viento a esa hora.

La receta inicia describiendo la planta que deberá buscarse para el tratamiento: el *tamcaz-che* (*taankas che*), planta que, como mencionamos anteriormente, es la más importante en la herbolaria maya actual contra los “vientos malignos”. Se indica que deben utilizarse sus hojas

y su raíz (esta última es la parte que se emplea hoy en día, las hojas ya no). También se menciona al *zippchee* (*siip che*), la planta más usada por los médicos tradicionales para hacer “limpias”. De hecho, en la receta se describe este método terapéutico. Se forma un manojito con las plantas, se moja con agua y después se azota sobre el cuerpo del enfermo. El *yoxou* ‘vapor’ o *keluc* ‘sudor’ emanado por las plantas es el que brinda el efecto curativo. Idea similar a lo antes encontrado en *El ritual*, donde se mencionaba que las plantas proveían su *uay* ‘esencia’ o *uayasba* ‘señal’ para curar al enfermo.

Interesante en esta receta es el uso del préstamo de la palabra “pasma” del español la cual se inserta en medio del texto en maya *tumen yk haomail **pasma** uazut cimil u haom yk to orayl* ‘porque un viento lo azotó, [tiene]asma, se desmaya, lo azotó el viento a esa hora’. Una muestra más de como las ideas europeas fueron mezclándose con la cosmovisión maya de las enfermedades al grado de utilizar un concepto extranjero como sinónimo de un padecimiento indígena.

Conforme se avanza en la cronología de las fuentes consultadas se observa que las menciones de enfermedades ocasionadas por *iik*’ o *taankas* van disminuyendo hacia épocas más recientes. Por ejemplo, en *Yerbas y Hechicerías del Yucatán* —documento procedente de fines del siglo XVIII, de autor anónimo y escrito en castellano—, se menciona solo en una receta que el romero se utiliza “si alguno tuviere p.r frialdad algún **aire** q.e le dio estando sudando, reciba muchas beses el baño de agua cosida con romero y sin falta sanara Dios mediante” (Gubler, 2014). En este documento podemos observar una mayor influencia europea. Por un lado, se menciona que la persona se encontraba “sudando” cuando el aire “le dio”, en otras palabras, el cambio de temperatura corporal fue el detonante de la enfermedad. Esta idea tiene un posible origen europeo. Como señala López Austin, existían en el Viejo Mundo nociones sobre “aires patógenos” pero, a diferencia de las ideas americanas, para los españoles “los aires se cogen cuando el cuerpo se expone a un cambio brusco de temperatura y sirven para explicar todo mal que no puede lógicamente derivarse de una causa más clara” (1972, p. 400). Por otro lado, la planta que se recomienda en la receta es el romero (*Rosmarinus officinalis* L.), especie originaria de la región mediterránea.

Hay en este mismo documento, un par de recetas para el tratamiento de la “gota coral” y el “pasma” pero no se menciona explícitamente que estas enfermedades estén relacionadas con la invasión de algún viento. Para la gota coral se recomienda comer mostaza y la salvia

chalche, así como recitar al oído de la persona el nombre de los tres Reyes Magos, un Padre Nuestro y un Ave María. Para el pasmo se recomienda el *tamcasche*, el *ahmax*, la piedra bezoar, el *uchuche* y el *siip che'*, bebidos, en baño y azotados sobre el cuerpo (Gubler, 2014). La mención de las plantas *tamcasche* y *siip che'* puede sugerir que el “pasma” mencionado se trata más bien de un “mal viento” y, dado que el documento está escrito en castellano, el nombre local indígena se haya omitido, o, es posible que la enfermedad española conocida como “pasma” haya empezado a tratarse con elementos vegetales de la farmacopea maya. Este documento nos muestra la adopción y reinterpretación tanto de ideas europeas como de ideas indígenas en el pensamiento médico de la época.

Singular es el caso del *Chilam Balam de Ixil* —documento procedente también de finales del siglo XVIII, escrito en lengua maya — en el que no hay ninguna receta dedicada a los “malos vientos” o al *taankas*. Los registros documentales sobre estas enfermedades se van haciendo cada vez más escasos, hasta que en el siglo XX algunos etnógrafos recaban de nuevo información sobre el tema.

Los “malos vientos” en el siglo XX

En los años 30's del siglo XX, Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas registran en el poblado de Chan Kom, Yucatán la pervivencia de representaciones culturales en torno a los vientos malignos:

Los vientos son la maldad y el daño personificados; apenas hay dolencia que no sea causada por ellos y difícilmente un momento de crisis en el cual ellos no estén presentes. Los vientos no son dioses, son malicias que deben ser evitadas. [...] Su importancia yace principalmente en traer enfermedades ³⁹ (Redfield y Villa Rojas, 1934, p. 119).

De acuerdo a los pobladores de *Chan Kom*, los vientos surgían del agua en cualquiera de las formas en que ésta se encuentra: el mar, los cenotes o la lluvia. Incluso una gruta seca se consideraba fuente de malos vientos ya que se creía que tras sus paredes había agua. Los vientos generalmente son invisibles a menos que formen remolinos (*mozon ik*). En ocasiones los aires se mostraban completamente antropomorfizados, como pequeñas personas con

³⁹ La traducción del inglés es mía.

sombreros y otras prendas, caso en el que se asociaban a los “aluxes”. Bajo esta forma realizaban travesuras como arrojar piedras y sacudir los platos de las casas. (Redfield y Villa Rojas, 1934).

Un dato interesante es que algunos de estos efluvios continuaban asociados a ciertos colores:

El [viento] *kan-lacay* sopla cuando el cielo está de color amarillo o negro, como sucede a veces por las tardes. Este viento trae resfriados y fiebres a los niños, por lo que en esos momentos los niños no tienen permitido estar afuera, y algunos padres hacen una cruz con cenizas en el suelo (Redfield y Villa Rojas, 1934, p. 164).

En Chan Kom, la gente reconocía la existencia de varios tipos de vientos. Distinguían unos de otros de acuerdo a su fuente de origen y los padecimientos que cada uno traía, pero era el *h-men* quien tenía un conocimiento mayor sobre estos seres. Algunos vientos reportados en ese poblado fueron:

Ojo-ik ‘mal viento’.

Ojo-ik-muyal ‘nube viento ojo’. Viento que sopla desde las nubes y causa una especie de ‘mal de ojo’. Probablemente similar al *ojo-ik-ha* ‘agua del viento ojo’ (viento que sopla justo antes de que empiece a llover).

Coc-ik ‘viento asma’.

Coc-tancaz-ik ‘viento ataque de asma’.

Loopob-coc-ik ‘viento de asma que dobla a la persona’. Ocasiona dolor en el costado.

Hul-ne-coc-ik ‘viento asma que perfora’. Produce dolores punzantes. Ataca especialmente a los caballos y al ganado.

Nak-tan-coc-ik ‘viento que se clava en el pecho’. Neumonía.

Buyul-tun-ik ‘viento vértigo’. Produce debilidad y vértigo.

Kan-pepen-coc-ik ‘viento asma de mariposa amarilla’. Malaria.

Zuhuy-ik: ‘viento virgen’. Debilidad cardiaca y escalofríos.

Balam-tun-hol-ik: ‘viento jaguar de la entrada’. Dolor de cabeza.

Uyak-tun-ik ‘viento piedra de sueño’. Delirio.

Mamuk-ik ‘viento débil’. Debilidad general.

Hol-mek-ik ‘viento que abraza repentinamente’. Escalofríos.

Kazap-tun-ik ‘viento piedra que lesiona’. Enfermedad seria.

Dzanche-ik ‘viento que pisotea’. Reumatismo.

Kazap-ik. Es el peor de los vientos, aparece cuando una mujer sostiene relaciones sexuales con un hombre en el monte, en la mayoría de los casos de forma extramarital. Este viento ataca a la aldea o al ganado en forma de pestilencia (Redfield y Villa Rojas, 1934).

Para evitar estas dolencias, la gente tomaba algunas medidas de seguridad. Por ejemplo, no barrían debajo de una hamaca cuando alguien estaba acostado en ella, ya que los vientos se podían agitar y entrar en la persona. Evitaban construir una casa entre dos montículos porque se creía que los vientos pasaban a través de ese espacio⁴⁰. Si alguien se topaba con un remolino procuraba quitarse de su paso. Como se creía que un viento podía pasar de una persona a otra, antes de usar una hamaca se debía colocar un pequeño taburete de madera (*k'anche'*) dentro de ella, a fin de que absorbiera los malos vientos que la hamaca pudiera haber contraído de quien la tejió; si esto no se realizaba dicho viento podía pasar al nuevo dueño de la hamaca ocasionándole dolor de espalda (Redfield y Villa Rojas, 1934).

Las ceremonias a los *Chagues* (forma españolizada de *Cháak*) o *Balames* (del maya *Báalam*) eran ocasiones particularmente peligrosas pues los dioses estaban presentes (con sus propios *iik'*) por lo que se utilizaban plantas como el *balche'* y el *siip che'* para proteger a los participantes. También se creía que los *Balames* hacían guardia en las cuatro esquinas del pueblo para resguardarlo de los aires malignos (Redfield y Villa Rojas, 1934).

En palabras de Villa Rojas: “corresponde a los vientos o aires malignos el lugar sobresaliente como agentes de enfermedades; puede decirse que son los microbios de los indígenas, dado que se encuentran en todas partes y causan los males más diversos” (1981, p. 19).

En resumen, podemos decir que de acuerdo a las fuentes etnográficas el aire o viento (*iik'*) era un elemento del mundo natural y también una entidad anímica propia de seres humanos y no humanos, una especie de “soplo espiritual”. En el *Popol Vuj* se dice que dicho aire fue otorgado por el Padre y la Madre, deidades primigenias, al ser humano. De acuerdo a los registros, algunos seres sobrenaturales podían emanar su *iik'*, de manera intencionada (como castigo) o no intencionada. Si dichos “aires” se topaban con una persona podían ingresar a su cuerpo y causarle enfermedades, las cuales variaban en su sintomatología dependiendo del agente emisor. Así se registran el *iik'* ‘viento’ de la flor (*nichte*), de la guacamaya (*moo*), del venado (*ceh*), etc., cada una con sus síntomas particulares. Al tratarse de una enfermedad de posesión, el especialista debía “exorcizar” a la persona para sacarle el aire patógeno, para lo cual podía recurrir a procedimientos rituales que incluían: conjuros,

⁴⁰ De acuerdo a Le Guen (2005, p. 56), los “vientos malignos” se mueven en caminos específicos como las depresiones que se encuentran entre cerrillos (*ukáalap bu'tun*), considerados como *ubeel k'ak'as iik'* “los caminos de los malos vientos”.

maceraciones de plantas medicinales que podían beberse o ser usadas en “baños”, “limpias”, punciones, entre otros.

En algunos textos coloniales, el término *taankas* acompaña a *iik'*. Si bien, su significado no es del todo transparente parece ser que *taankas* era también una especie de entidad anímica causante de enfermedades, proveniente también de diferentes seres. En varios textos aparece como sinónimo de *iik'*.

Origen del concepto de los “malos vientos”.

Respecto al origen de esta concepción sobre “vientos” patógenos a continuación expondremos las hipótesis de algunos autores.

Ralph L. Roys quien tradujo *El ritual de los Bacabes* del maya al inglés en 1965 dudó que la idea de los malos aires fuera de origen prehispánico:

A pesar de que el término *ik* “aire” ha estado siempre asociado con las patologías de las vías respiratorias, así como con los vientos que soplan, la idea de los vientos malignos personificados como causa de enfermedad, parece haber aparecido bastante tarde en la literatura del periodo colonial (1965, p. xxii).

Es extraño que, aunque en *El ritual de los Bacabes* hay constantes referencias a efluvios morbosos, Roys no los percibiera o los desestimara como ideas de origen prehispánico. Es probable que esto se deba a que Roys ubicó históricamente el manuscrito de *El ritual de los Bacabes* como proveniente de la segunda mitad del siglo XVIII, en tanto que investigaciones más actuales como la de Arzápalo Marín lo ubican a fines del siglo XVI (Roys, 1965: p. vii; Arzápalo, 2007, p. 15). La datación errónea del manuscrito pudo haber influido en la hipótesis de Roys.

Villa Rojas (1981) coincide con Roys en el origen reciente de este mal:

No deja de llamar la atención que esta creencia en los “vientos malignos” que ahora se conoce por todo Yucatán, sea de origen reciente según se colige de la escasa mención que se hace de ellos en los manuscritos indígenas de la época colonial (p. 21).

Si bien es cierto que, por ejemplo, Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*, —uno de los documentos más antiguos sobre los mayas peninsulares, escrito cerca del año 1566— no registra nada relativo a *iik'*, a *taankas*, a los aires o a los vientos como entidades anímicas o similares a “espíritus”, ni mucho menos sobre enfermedades ocasionadas por ellos, es posible que sí hubiera recibido información al respecto pero que hubiera decidido omitirla en su escrito o reinterpretarla ya que en algunos pasajes se pueden identificar ideas afines. Por ejemplo, en su relato de lo que él consideró una ceremonia de bautismo se lee:

Hecho esto trataba el sacerdote de la **purificación** de la posada, **echando al demonio** de ella.

Hecho esto mandaba el sacerdote callar y sentar la gente y comenzaba él a **bendecir** con muchas oraciones a los muchachos y a **santiguarlos** con su hisopo y (todo ello) con mucha serenidad. Acabada su bendición se sentaba y levantábase el principal que los padres de los muchachos habían elegido para esta fiesta y con un hueso que el sacerdote le daba iba a los muchachos y amagaba a cada uno nueve veces en la frente; después mojábale con el agua de un vaso que llevaba en la mano y untábales la frente y las facciones, y entre los dedos de los pies, y de las manos (p. 45 y 46).

Landa equiparó este ritual con el bautismo de la religión católica, aunque en realidad se trataba de un rito de paso de la niñez a la adolescencia. Los “demonios” que el sacerdote echaba de la posada se trataban probablemente de entidades malignas incluyendo tal vez “malos vientos”. Por su parte, la “bendición” realizada a los jóvenes es parecida a lo que actualmente conocemos como una “limpia” o “santigua” ritual cuya finalidad es la prevención y/o alivio de diversas enfermedades (Mata *et al.*, 1994), entre ellas los “aires malignos”. Si bien, Landa no menciona que la “bendición” que documentó tuviese alguna intención curativa es posible observar que su función es purificar el espacio de entidades negativas.

En las fuentes etnohistóricas de finales del siglo XVI y del siglo XVII hay poca mención sobre los rituales indígenas. Esto se debe a que en 1578, el rey Felipe II dio órdenes a los misioneros para que no escribieran sobre las prácticas idolátricas que observaban, ya que consideraba que con ello se podía perpetuar la memoria y sabiduría de los grupos indígenas (Gubler, 2017, p. 26). Por ello, la falta de información escrita durante esa época no representa la desaparición de dichas saberes y prácticas.

Alfredo López Austin en su artículo titulado *El mal aire en el México prehispánico* (1972) observó que, de acuerdo a varias fuentes coloniales, la idea sobre “efluvios patógenos” se encontraba entre los antiguos mexicas, mayas y tepepulcas; y conforme a trabajos etnográficos de fechas más recientes, persistían entre los actuales nahuas, tepehuas, mayas y zapotecas. Menciona que algunas ideas españolas guardan algún parecido con las americanas, como por ejemplo:

[...] los aires que “se cogen” cuando el cuerpo se expone a un cambio brusco de temperatura; [...] las emanaciones de objetos repugnantes, hombres, animales, cadáveres, lugares y cuerpos celestes, y los diablos que se transportan en las nubes, engendrando nublados, granizos, pedriscos, truenos, relámpagos y rayos (p. 400).

Sin embargo, aclara que en el pensamiento hispano dichos diablos no producen directamente las enfermedades ni los aires del Viejo Mundo tienen las características de individualidad y personificación de los americanos. En cambio, los aires mesoamericanos, además de ser “vapores dañinos” son “malos espíritus”. Concluye que:

Es el concepto de los malos aires, sin duda alguna, anterior a la llegada de los españoles, y podemos confiar en que textos tan importantes como *El ritual de los Bacabob* tienen su firme fundamento en la vida de los pueblos mesoamericanos (López Austin, 1972, p. 404).

En el Viejo Mundo existían también teorías sobre los “aires”. En la cultura china el viento es una fuerza que puede desequilibrar la relación *yin/yang* y ocasionar “cien enfermedades”. En la antigua Grecia el aire era un elemento central para explicar la vida y la conciencia humana. El *thymos* era una especie de vapor o vaho que daba vida a los animales y brindaba al ser humano la habilidad de pensar. Herófilo postuló que en las arterias se encontraba el *pneuma*, el espíritu o esencia de la vida. Para Galeno el aire permitía refrescar y nutrir el “calor” del cuerpo y con ello generaba un equilibrio que propiciaba la salud. Las teorías de Galeno fueron adoptadas por la medicina europea en el siglo XIV y la influyeron profundamente por más de 600 años (Wilbert, 1996).

De acuerdo con los resultados obtenidos en la presente investigación, coincido con López Austin en que el concepto de los vientos como causantes de enfermedades ya existía

entre los mayas peninsulares antes de la llegada de los colonizadores por lo que no fue importado del Viejo Mundo. Los registros en lengua maya, sobre todo aquellos provenientes del periodo colonial temprano, respaldan esta hipótesis. En ellos encontramos palabras en lengua nativa como *iik'* y *taankas* que hacen referencia a una especie de entidades anímicas propias de seres humanos y de seres sobrenaturales; las cuales, en ocasiones, provocaban enfermedades. Además, en los documentos, existen abundantes menciones de procedimientos rituales y terapéuticos para curar estas dolencias. Es evidente que los mayas tenían interés en plasmar esos conocimientos por escrito, pues con seguridad, se trataba de padecimientos importantes y constantes entre la población desde la época prehispánica.

Si bien el concepto de los “malos vientos” estaba presente entre los mayas precolombinos no es posible asegurar donde surgió. La idea pudo tener origen en el pueblo maya o en algún otro de los pueblos que se asentaban en Mesoamérica; incluso podría haber surgido en algún otro grupo indoamericano y difundido por el territorio hasta llegar al pueblo maya, o pudo haber surgido en varios grupos culturales simultáneamente. Sin embargo, con la evidencia podemos descartar que los “malos vientos” hayan sido una adquisición producto del contacto con los españoles.

CAPITULO II: LOS “MALOS VIENTOS” ENTRE LOS MAYAS ACTUALES DEL ORIENTE DE YUCATÁN

En lo que va del presente siglo, diversas investigaciones realizadas en la Península de Yucatán han constatado la persistencia de la idea de los “vientos” como causantes de enfermedades entre los mayas. Podemos citar por ejemplo los trabajos de Gubler (2017) sobre ritos agrícolas y ceremonias curativas, los de Bourdin (2002), Quintal *et al.* (2013) e Hirose (2015) sobre la noción de persona y cuerpo entre los mayas, y los de Vapnarsky y Le Guen (2011) y Le Guen (2005) sobre las entidades supernaturales del panteón maya, entre otros. Dichas investigaciones confluyen en algún punto con el tema de los “malos vientos”, pero sin ser ese su tópico principal. Hasta ahora no existe un trabajo que se centre en el estudio de estas enfermedades, explicando su etiología, sintomatología, diagnóstico, tratamiento, entre otros aspectos que ayuden a la comprensión de este tema tan importante en la vida de los mayas peninsulares y también, de la antropología médica.

El presente capítulo, versará sobre el “mal viento” desde la concepción de los pobladores del área de estudio, ubicada en el oriente de Yucatán, con base en el trabajo etnográfico realizado durante los años 2016 a 2019. Se presentarán extractos de los testimonios compartidos por los pobladores junto con un análisis de los mismos lo cual permitirá conformar un esbozo de como estos padecimientos son percibidos, experimentados y tratados en este contexto cultural particular. En el caso de los enunciados expresados en lengua maya, se presentará primero la transcripción en dicha lengua⁴¹, y posteriormente la traducción al español⁴².

Concepto

En términos generales los pobladores de las comunidades investigadas consideran que los “malos vientos” son, valga la redundancia, aires nocivos que pueden entrar al cuerpo de una

⁴¹ La transcripción se realizó respetando la fonética de la lengua, por lo que se observarán muchas contracciones de palabras que se presentan tal como son pronunciadas por los entrevistados. Solo en algunos casos se han añadido entre corchetes letras faltantes para ayudar a una mejor lectura de las palabras.

⁴² La traducción, en algunos casos, es más idiomática que literal, esto por la necesidad de transmitir la idea lo más cercana posible al español. En algunos casos se han añadido entre corchetes palabras que ayudan a una mejor comprensión de la idea general.

persona (o animal) y causarle una serie de malestares que de no ser atendidos pueden llevar al individuo a la muerte.

En lengua maya se le denomina bajo el término general de *iik'* (viento), y más precisamente *k'aak'as iik'* (mal viento) y *taankas*; mientras que en español se le dice “mal viento”, o sencillamente “viento”. El término “aire” es menos usado. Estos nombres se utilizan para designar tanto al agente causal como a la enfermedad que este ocasiona, se trata pues de una *entidad-enfermedad*:

[El “mal viento”] es cuando a uno lo bate un viento que puede venir de un cenote o de un cementerio, uno siente dolor de cabeza, cansancio, no tiene uno ganas de hacer nada y solo quiere uno estar en su hamaca (M. C. P. Uayma, julio de 2016).

Cuando sientes que te duele tu cabeza, muy fuerte lo sientes, quieres vomitar, ves cosas brillar en tu vista, es ese el viento que te azotó. (M. T. B., Sisbikchén, 20 de enero de 2018)

El “mal viento” se podría definir como una enfermedad ocasionada por la entrada de un “viento maligno” al cuerpo de una persona o animal. Esta invasión produce alteraciones en el hospedero que se expresan —en los humanos— a través de síntomas como: dolor de cabeza intenso, fatiga, vómitos, mareos, entre otros. Es una enfermedad que puede ser mortal dependiendo del tipo de viento invasor. Al tratarse de una enfermedad de posesión, la cura consiste en extraer a dicho “viento” del cuerpo del enfermo.

A continuación se describirán algunos de los agentes emisores de “malos vientos” para identificar la etiología de la enfermedad.

Etiología (Agentes emisores de “malos vientos”)

Los pobladores identifican a los malos vientos de acuerdo a su origen, es decir, al agente que los emite. En su mayoría se trata de entidades sobrenaturales, aunque también algunas personas pueden emitirlos. Si bien, muy frecuentemente se les asocia con ciertos lugares como cuevas y cenotes, cosa que también se observa en la literatura publicada sobre el tema, veremos que su origen es un poco más profundo:

Bueno, te podría decir que hay, independientemente hay muchos mal vientos, diferentes (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

Los Yuum Báalamo'ob

De acuerdo a Villa Rojas, el término genérico de *Yuumtsilo'ob* equivale a “dueños” o “patronos” y se dividen en 3 clases: los *Báalamo'ob* (*Báalam* en singular) que se encargan de cuidar a las personas, las milpas y los pueblos; los *Kuwilo'ob k'áaxo'ob* que vigilan y protegen los montes y los *Cháako'ob* que controlan las nubes y envían las lluvias. Se cree que estos seres tienen una apariencia similar a la humana y que visten como los indígenas. Algunas personas mencionan que tienen aspecto viejo, con cabello y bigotes blancos y usan un sombrero de ala ancha. Los *Báalamo'ob* que se encargan de cuidar los pueblos son llamados *Báalam kaajo'ob*, su trabajo consiste en ubicarse en las entradas de los pueblos y evitar que la gente sea víctima de bestias o espíritus malignos. La idea general es que las entradas principales del pueblo son cuatro y están distribuidas de acuerdo con los puntos cardinales, por lo que son cuatro los *Báalamo'ob* que protegen a cada pueblo. También existe el *Báalam kol*, quien es el encargado de cuidar la milpa de animales dañinos o intrusos (1985b, p. 176).

En el oriente de Yucatán se denomina *Yuum Báalam* (*Yuum Báalamo'ob* en plural) o sencillamente *Báalam* al guardián o dueño de cierto espacio que se encarga de su cuidado y también a aquellos que cuidan del pueblo y de sus habitantes.

Dee nooche ku xuuxub. Le Yuum Báalmo' chan noojoch máak kanantik eeskina, kanantik joo kaajo'ob (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

De noche silba. El *Yuum Báalam* es un señor grande que cuida las esquinas, cuida las entradas de los pueblos (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

A pesar de que son seres benévolos, el encuentro fortuito de un *Yuum Báalam* con un humano puede ocasionar que el *iik'* ‘viento’ del primero afecte al segundo. En la siguiente entrevista, una persona narra como enfermó después de haber coincidido con un *Báalam*. Cabe aclarar

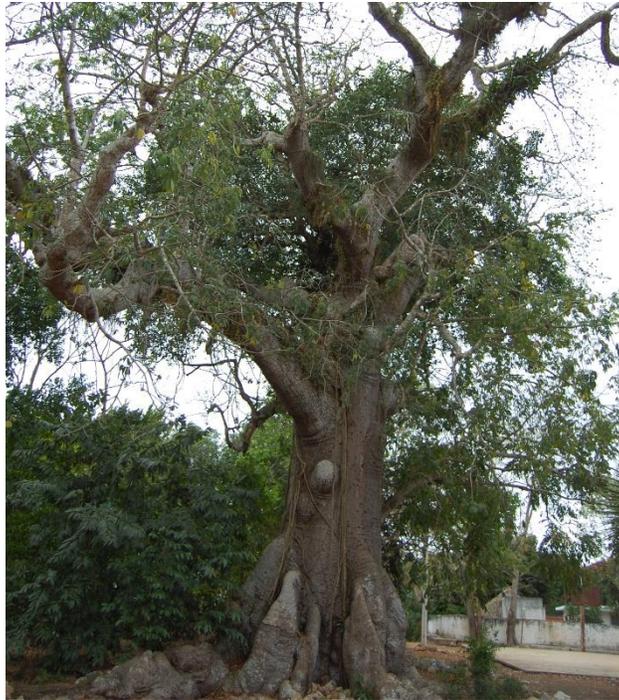
que la persona no vio al ser sino que un día empezó a sentirse mal y acudió con un *jmeen*⁴³, quien le explicó la razón de su dolencia:

E ch'e'en yaan paach e soolaro', u báalmi bino', u yíik'ilo'obi' ku toop beeyo'. Ka' tu ya'ala ten [le jmeeno']: "¿ma' uúyik leti' púuch'mech?, ¿pos ma' u'uykan yóo ja' yaanech?, pos mantik yóo sayab yaane'ex, men e ja'o' nojoch ja'. Mientras túune', le yuum báalmo', keen ya'al las seis de la tarde, letie' sáam taj kutaj, sáam kutal u kanáant le sayabo'. Teche' ma' a wilik, wáa ka' wile' yaan a kimi', men sáam u jach jaats'kech. Ma' a wilik, chéen beey u puuch'ik máako'ob, pero ti'aano'obi', sin poder ka'ak ile' pero ti'aano'obi'. E chéen ya'al las seis de la tarde, ma' máan yóok e k'áanche'o' men letie' sáam ta kuta tu k'aab e ya'axche'o'. Ma' ka' máan te' yanalo', mantik e le je'elo dée por si u beelo' u yíik'al le Yuum Báalmo' (P.O.C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

El pozo que estaba en la parte de atrás del solar, su *Báalam*, sus vientos [del *Báalam*] son los que golpean así. Entonces me dijo [el *jmeen*]: “¿no oyes que él te golpeó?, ¿no escuchas que estás sobre el agua?, pos es que están sobre un manantial, porque esa agua es una gran [fuente de] agua. Mientras entonces, el *Yuum Báalam*, cuando dan las seis de la tarde, él ya vino a sentarse, ya se sentó a cuidar el manantial. Tú no lo ves, si lo ves te tienes que morir porque ya te azotó muy fuerte. No lo ves, solo así golpea a la gente, pero allí están, sin que lo podamos ver pero allí están. En cuanto dan las seis no pases sobre ese banquillo porque él ya vino a sentarse en la rama de aquella ceiba. No vuelvas a pasar allí abajo [de la ceiba], porque ese de por sí es su camino del viento del *Yuum Báalam*”. (P.O.C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

La persona tenía un pozo de agua en su terreno que usaba para extraer el líquido para su consumo diario. El pozo de agua estaba conectado con un manantial subterráneo el cual, de acuerdo al *jmeen* tenía un guardián, un *Yuum Báalam*. Si bien, la persona no vio ni percibió al *Yuum Báalam*, el viento de este ser le atacó al coincidir ambos en el mismo espacio. Para evitar que eso sucediera de nuevo, el *jmeen* le recomendó a la persona no ir al pozo ni pasar bajo una ceiba que se encontraba cerca a partir de las seis de la tarde, horario en el cual el *Yuum Báalam* acudía a iniciar su guardia, sentado en la rama de la ceiba que usaba a modo de banquillo.

⁴³ *Jmeen*: Sacerdote-ritualista encargado de presidir las ceremonias agrícolas y la curación de enfermedades (Gubler, 2017, p. 99). Terapeuta maya cuyas funciones rebasan las concernientes a la atención médica, pues es también procurador de las ceremonias y rituales que atañen a la etnia, particularmente los relacionados con actividades agrícolas (Zolla, 1994).



Árbol de ceiba. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Se observa que los *Yuum Báalamo'ob* protegen, además de lo reportado por Villa Rojas, cuerpos de agua como los manantiales.

En el caso que veremos a continuación el *Yuum Báalam* cuida de un *ts'ono'ot* 'cenote'. Este cenote ubicado cerca de Sisbikchén es conocido localmente con el nombre de *xnuuk* 'la vieja'. Toma este nombre debido a una formación rocosa que se encuentra en su interior y que tiene forma similar al de una mujer encorvada, de la cual se dice:

Mantik u yuumil. Ya'ab beeladora ku t'aaba beeya', man le metke' jach kuxa'an. Ka'ache' ku loobit, ken ojkobe' [máako'ob] ku loobo, ku tsa'aya chokwil ti'o'ob. Beey u jéentant u yíik'alo'ob. Yaan u yíik'. Loojij, reesartabij, éensa'ab u grado, bendesirtabij. Mak u jmeeni' tasala' (entrevista grupal, Sisbikchén, 21 de enero de 2018).

Es su dueño. Se le prenden muchas veladoras, eso hace que esté muy vivo. Antes lastimaba, cuando entraban [personas al cenote] les hacía daño, les daba calentura. Así se cruzaban con sus vientos. Tiene su viento. Le hicieron un *looj*, le bajaron su grado, lo bendijeron [para que dejara de lastimar]. Trajeron a un *jmeen* para eso (entrevista grupal, Sisbikchén, 21 de enero de 2018).

En este caso, la formación rocosa al interior del cenote es considerada como el *Yuum Báalam* del lugar. Se le colocaban veladoras como ofrenda y como muestra de respeto pero, ello ocasionó que la criatura se volviera más fuerte y que sus “vientos” enfermaran a las personas que acudían al cenote con fines recreativos. Fue entonces que el dueño del terreno acudió con un *jmeen* para que realizara un ritual conocido como *looj*⁴⁴, mediante el cual se logró que la criatura dejara de enfermar a los visitantes. Actualmente el cenote puede visitarse sin riesgo alguno.

Otro lugar en el que existe riesgo de contraer los “vientos malignos” de los *Yuum Báalamo 'ob* es cerca de las ceibas:

U yíik'al báalme' chéen kaaswalidad, ma' tuláakal oora u jéentantik u yíik'al máake'. U yíik'al báalam ku aatakarkecho', lelo' jach máan yaaj u loobilo'. Aasta wike' ka' jéentantik u yíi'k, peero desde ma' a wike', ma' a jéentantik u yíi'k. U kíinsik máake'. Jach máan yaan u yíik'al le báalmo'. Te' nuuxi ya'axche' noojcho' ti' ano'obi', pero dee ak'ab ku taalo'obo' (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

El viento del *Báalam* es solo casualidad, no a cualquier hora se cruza una persona con ese viento. El viento del *Báalam* si te ataca, ese hace daño muy muy fuerte. Hasta que lo ves cargas su viento, pero desde que no lo ves, no cargas su viento. Mata a las personas. Tiene mucho, mucho viento el *Báalam*. En las grandes ceibas ahí están, pero de noche vienen (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

Aparentemente, estos seres gustan de sentarse bajo los árboles de ceiba o en sus ramas para llevar a cabo sus guardias a partir de las seis de la tarde y durante toda la noche. Por ello, resulta peligroso pasar cerca de estas plantas en esos horarios.

Como el lector habrá podido observar, en el primer testimonio se mencionó que para enfermar a causa del viento del *Yuum Báalam* la sola cercanía de este es suficiente, no es necesario verlo: “Tú no lo ves, si lo ves te tienes que morir porque ya te azotó muy fuerte. No lo ves, solo así golpea a la gente”; mientras que, en el segundo testimonio el entrevistado menciona que únicamente viendo al *Yuum Báalam* se da la enfermedad: “Hasta que lo ves cargas su viento, pero desde que no lo ves, no cargas su viento”. Estas dos diferentes

⁴⁴ *Looj*: ceremonia que se realiza para “sanar” espacios (Cen, 2017, p. 104). El *loj kaaj* se celebra cuando hay “malos vientos” que causan enfermedad en una comunidad (Quintal *et al.*, 2003, p. 300). *Looj* significa “redimir, rescatar, salvar o librar a otro” (Barrera, 1980, p. 457).

versiones ejemplifican la amplia diversidad de interpretaciones que pueden existir sobre un mismo tema tanto a nivel individual como a nivel comunitario, y de las cuales podemos obtener las ideas más generales sobre el tema en cuestión.

Respecto a la forma en la que los *Yuum Báalamo 'ob* protegen, un par de entrevistados comentaron:

Leti'o'obe' u xoot'kob u beel tuláak e k'ak'as iik'o', u xoot'kob u beel ba'alo'ob k'aastak beeyo'...tumene' ma' a wilik, beey u máan iik'e', ma' a wilik leti'. Ba'ax ku perseguirke' leti'e k'as. A jéentantik u yii'kal xane' peero beey jach ku máanak ta wúkane', jach ma' tu yilech ka' u pegartech e iik' ku taalo', leelo' beeyo', peero wáaa yaan teech koontra ti', le ts'aako', beey ka baanyarko, ma', mix ba'a ku yuchtech. Leti'o'obe' ts'a'an u kanáanto yóokol kab. Ya'abo'ob leti'o (I. D. B. y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Ellos [los *Báalamo 'ob*] cortan el camino de todos los malos vientos, cortan su camino de las cosas malas así...porque no los puedes ver, así pasan como los vientos, no los ves a ellos. Lo que persiguen es el mal. Puedes cargar su viento también pero solo si pasa muy cerca de ti, si no te ve y se te pega ese [su] viento que viene, eso así, pero si tienes la contra, la medicina, así te bañas [con la medicina], no, nada te pasa. A ellos los pusieron a cuidar el mundo. Son muchos ellos (I. D. B. y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Si bien los *Yuum Báalamo 'ob* son seres benévolos, pueden llegar a causar daño de manera no intencionada. Son entes, por lo general, invisibles al ojo humano, por eso se dice que son como “vientos”. Esta cualidad de ser como “vientos” parece aludir no solo a su aspecto físico sino también a la entidad que los anima, un *iik'* particularmente poderoso que al entrar en contacto con seres más débiles como los humanos es capaz de enfermarlos.

Otra señal de que los vientos difunden y enferman a seres más débiles que su emisor es la afectación diferencial de la enfermedad entre niños y adultos. Villa Rojas menciona que los *Báalamo 'ob* ayudan a la gente extraviada en el monte a encontrar el camino de regreso, pero, si el extraviado es un niño, el contacto con el *Báalam* lo deja atontado u ocasiona que tenga una conducta “excéntrica” el resto de su vida (1985b, p. 178). Aparentemente, los adultos no presentan secuelas de este contacto pero los niños quedan con algún tipo de retraso mental de por vida. Los menores de edad parecen ser más susceptibles a tener complicaciones debido a la debilidad inherente a su incompleto desarrollo físico y, posiblemente, también anímico.

Respecto a los *Cháako'ob*, estos seres también pueden enfermar a las personas a través de sus “vientos”. Un claro ejemplo es el rito del *Ch'a Cháak*, ceremonia agrícola maya en la cual se le pide a estos seres que manden lluvias para la obtención de buenas cosechas. El ritual es conducido por un *jmeen* quien a través de rezos llama a los *Cháako'ob*, les solicita su ayuda y les ofrece comidas especiales elaboradas para la ocasión. Sin embargo, como la sola presencia de estos seres y de sus vientos puede implicar que alguno de los asistentes al ritual enferme, el *jmeen* toma varias precauciones para evitarlo, como por ejemplo, santiguar a las personas con una rama de *siip che*⁴⁵.

Los *Báalamo'ob* y los *Cháako'ob* son seres que no desean causar daño y sus *iik'o'ob* ‘vientos’ no tienen una volición propia; sin embargo, cuando estos seres sobrenaturales coinciden espacial y temporalmente con otro más débil, como el humano, difunden hacia él, se introducen en su cuerpo y desatan una serie de desequilibrios en su salud que comúnmente se conoce con el nombre genérico de “mal viento”.

Además, podemos concluir que, a diferencia de lo que normalmente se cree, no son los cenotes, ni los pozos, ni otros cuerpos de agua, ni la ceiba, los emisores de los “vientos malignos” sino, más bien, sus “guardianes”, los *Báalamo'ob* que se encuentran en dichos sitios y cuidan de ellos.

El *Siip* ‘Señor de los Venados’

Un “guardián” especial es el *Siip* también conocido localmente como *Ek'ibáak* y “Señor de los Venados” o “Dueño de los Venados” en español. Este “guardián” cuida especialmente de los venados. Respecto a su apariencia una persona relató:

El padre de los venados, el jefe, el dueño de todos los venados, acá lo dicen como *ekibaak*. Ese venado trae en medio de sus cuernos un panal de avispas. Ese venado no se puede matar, tiene su *taankas*, tiene mal viento. Si te toca el viento que trae él te puede hacer daño, te puede dar dolor de cabeza. Según los que lo han llegado a ver escuchas que viene un remolino, así viene él (M. Y. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

⁴⁵ Para mayor información sobre las ceremonias agrícolas ver el libro de Gubler *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán* (2017).

El riesgo de encontrarse con el “Señor de los Venados” y enfermar, lo corren básicamente los cazadores. Cabe mencionar que la cacería de venado es una actividad que se realiza de manera habitual en varias zonas de Yucatán. Se trata sobre todo de una cacería de subsistencia.

El “Señor de los Venados” protege a estos animales de los cazadores para lo cual se manifiesta con la forma antes descrita o con forma de remolino. De esta manera interrumpe la cacería y sorprende y confunde a los cazadores. Además, con su “viento” puede enfermarlos ocasionándoles dolores de cabeza y otros malestares. Sobre todo, parece castigar con esta enfermedad a aquellos cazadores que se extralimitan en su actividad y abusan de un talismán que les otorga dones para la cacería:

Hubo un cazador que cuando mató un venado encontró un colmillo en su boca. La tradición dice que ese colmillo da suerte, permite cazar muchos venados a quien lo posee pero tiene un límite. Llegado ese límite se debe devolver el colmillo, se debe tirar en el monte, en el camino donde trillan (donde caminan) los venados. Este señor no devolvió el colmillo, le gustó ir matando venados. Entonces, una vez el señor fue a cazar venado de noche en una milpa. Cuando prendió su lámpara vio que estaba rodeado de muchos venados, empezó a tirar pero no le atinaba a ninguno, sintió que se le erizaba la piel, se le paraban sus pelos, ya se sentía mal. Cuando llegó al pueblo empezó a darle calentura, dolor de cabeza. Fue como un castigo porque no respetó el límite. Se topó con el mal viento pero fue leve, fue un aviso, lo bueno que sí se curó. El mal viento es lo que le causó la calentura y el dolor de cabeza. Era viento del venado. Lo curó un *jmeen*. De ahí dejó de cazar. Antes salía a cazar diario, ahora solo de vez en cuando (M. Y. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

En este relato el cazador incurrió en malas prácticas: no devolvió el amuleto que le fue otorgado y mató a demasiados ciervos; por ello el “Señor de los Venados” lo castiga enviándole su “mal viento”, el cual le produce calentura y dolor de cabeza. En este caso observamos que el “viento maligno” parece ser enviado como castigo por transgredir normas sociales, tales como los principios que debe seguir un buen cazador.



Cazadores preparándose para ir a una “batida”⁴⁶. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Los *Aluxo'ob* ‘Aluxes’

Los *Aluxo'ob*, también llamados Aluxes (forma españolizada) son seres parecidos a duendecillos que suelen hacer travesuras para llamar la atención y que las personas les ofrezcan comida y ofrendas. Sobre su apariencia, Villa Rojas registra que “es como un chiquillo de muy pequeña estatura. Usa sandalias, sombrero y escopeta, y siempre va con su perro, que es también muy pequeño” (1985b, p. 183). En el oriente de Yucatán, estos seres también son considerados como dioses o dueños de los animales:

El mal viento de por sí viene por los dioses también, porque todo tiene su dios para dirigirlo. Es comparación... el dios del mal viento son los *Aluxes*. Sí, porque los *Aluxes* tienen el poder del mal viento, el poder de las víboras, el poder de los animales. Si lo respetan a los *Aluxes* entonces el mal viento se quedan libre sus terrenos, no te afectan, ni por los animales, ni pájaros, ni entran víboras (M. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Los aluxes son los dueños de los animales (M. Y. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

⁴⁶ La batida es una modalidad de caza en la cual un grupo de 20 cazadores aproximadamente se dividen en dos grupos, el de batida y el de espera (Montiel y Arias, 2008, p. 23).

La idea general es que si a los Aluxes se les realizan ofrendas se vuelven aliados del milpero y cuidan su milpa del ataque de animales como los mapaches, las ardillas y los pájaros que se alimentan de los cultivos, incluso pueden evitar la presencia de serpientes que pudieran lastimar al milpero. En cambio, si los Aluxes no son atendidos debidamente, los “malos vientos” que llevan consigo pueden afectar a las cosechas y causar enfermedades tanto a los humanos como a animales. En este sentido observamos que, al igual que en el caso de los *Yuum Báalam*, los *Aluxes* tienen una faceta “protectora” hacia el ser humano, pero a diferencia de los primeros, los *Aluxes* sí parecen tener la voluntad de causar daño cuando no son debidamente tratados. A este respecto un entrevistado aseguró:

U k'áate' teeche' ka' tséente, tumen wáa ka' seeguer tu pasos'o'obe' wáa mu' k'uchpaj la wóol ti'e', ku tóopkecho', ka' jéentantik u yíik'a (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Quiere que tú lo alimentes, porque si sigues sus pasos [si lo adoras] y no eres constante, te friegan, cargas su viento (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Lo anterior significa que una vez que un milpero o el dueño de un terreno decide ofrendar a estos seres debe hacerlo constantemente y de por vida, pues si deja de hacerlo corre el riesgo de enfrentar graves consecuencias como malas cosechas, enfermedad y muerte de sus animales y, en última instancia, enfermedad y posible muerte de él mismo. Para evitar esto, en cada cosecha que realice, el milpero debe ofrecer primero a los *Aluxo'ob* los frutos obtenidos, antes de que nadie más los pruebe. Esto se conoce con el nombre de “primicias”. También se acostumbra acompañar la ofrenda con la bebida denominada *saka*⁴⁷.

En otras ocasiones, el encuentro fortuito con estos seres puede llevar a la persona que se topa con ellos a enfermar, sin que haya existido alguna ofensa o falta de ofrenda de por medio; como en la entrevista que veremos a continuación, en la que una mujer cayó enferma cuando era niña después de encontrarse con dicha criatura en el solar⁴⁸ de su casa:

⁴⁷ *Saka'*: “Bebida [...] de maíz cocido, agua y cacao. [...] Bebida hecha con masa de maíz, cuyo nixtamal se prepara sin añadirle cal como es costumbre cuando se trata de elaborar tortilla” (Barrera *et al.*, p. 709).

⁴⁸ Solar: Parte trasera del terreno que ocupa una casa, generalmente presenta plantas y árboles cultivados y en ocasiones colinda con el monte.

Ka' tinwil e chan ba'a te' ich soolar beeyo' [...] Beey dée chan karikatuura beeyo', beey chan dweendee [...] chan túul chak [u nook'] tinwili' beeyo' [...] ka' jkáaj uk'i'inam inpool [...] ka' ée'joch'e'enchaj inwich [...] ka'ap' in xeej, ka' ba'a beeyo' (O. B. C., Uayma, 11 de enero de 2018).

Cuando vi esa pequeña cosa en el solar así [...] [Era] como una pequeña caricatura, como un duendecito [...] toda rojita [su ropa] la vi así [...] entonces me empezó a doler mi cabeza [...] se me oscureció la vista [...] empecé a vomitar y cosas así (O. B. C., Uayma, 11 de enero de 2018).

Aparentemente en este caso la enfermedad se produjo por la cercanía y visión de la criatura, que de manera similar al caso de los *Yuum Báalam*, es un ser poderoso y con un *iik'* particularmente fuerte que puede llegar a matar:

Le Aluxo' chéen wínik maakantej. Le Aluxo'obo' u saanto úuchben máako'. Yaan u yíik'al le Aluxo'. U yuumil k'áax. U jóole' ma' un beyt a wilik, u kúinskech u yíik'ale', yaan u yíik'alo', demasiado yaan; tumen leti' mun jóoko xan dee dya, dee noche xan ku jóoko, ka' wi túune wáa ma' jela'an ¿maasa'? (I. D. B y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Los Aluxes solo las personas los crearon. Los Aluxes eran los santos de los antiguos hombres [mayas]. Tienen su viento los Aluxes. Son dueños del monte. Cuando salen, no los puedes ver, te mata su viento, tienen su viento, tienen demasiado; porque ellos no salen de día, de noche salen, ves entonces si no es raro ¿verdad? (I. D. B y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Los Aluxes comparten con los *Yuum Báalamo'ob*, la particularidad de ser invisibles y en ocasiones visibles, siendo esto último causa de enfermedad e incluso muerte para quien tiene la mala fortuna de observarlos.

Se considera que las figuras de barro elaboradas por los antiguos mayas que se encuentran en los sitios arqueológicos son Aluxes y cobran vida por las noches. Dichas figuras que en ocasiones representan a deidades reafirman la idea de que: “los Aluxes eran los santos de los antiguos hombres”. Por esta razón, algunas personas optan por romper las figuras de barro cuando se las encuentran, para así evitar ser víctima de los “vientos malignos” de estos seres. Además, se considera que los sitios arqueológicos y los *múulo'ob* (montículos de piedras) son sitios en los que se pueden cargar “malos vientos”, tal como otro entrevistado informó: “los *múul* que dicen, dicen que el mal viento cruza allá”. Pero, a la luz de lo mencionado, es evidente que las construcciones de piedra de los sitios arqueológicos y

los *múulo'ob* no son los que emiten dichos “aires malignos” por sí mismos, sino que, más bien, dado que en esos sitios es posible encontrar las figurillas de barro que representan a los Aluxes, sean lugares donde se cree que se pueden “cargar malos vientos” (C. E., Uayma, 03 de agosto de 2018).

En la tradición oral de muchos pueblos de Yucatán se dice que los Aluxes habitan en sitios específicos: “[...] hay saskaberas donde viven los aluxes. [...] Las cuevas son hondas y allá hay aluxes”, “En algunos pozos viven aluxes que cuidan o pueden llevar a las personas o hasta nuestra alma” (Collí y Dzul, 2016, p. 185 y 213). Es posible que por esto, en varios trabajos etnográficos se afirme que los “malos vientos” surgen de las grutas, cavernas (*áaktun*), saskaberas, etc.; sin embargo, esta es una afirmación muy superficial. Como mencionamos anteriormente, no son los espacios por sí mismos los que emiten dichos “aires malignos” sino más bien sus habitantes sobrenaturales. Por lo que, aunque un “mal viento” surja de estos sitios; no es el emisor directo, sino los Aluxes que ahí habitan.

Curiosamente, la misma persona de iniciales O. B. C. que avistó al *Alux* en el solar de su casa, relató que tiempo después volvió a caer enferma de “mal viento” a causa de un ser que salió de una saskabera y con el que se topó en el camino:

Ma' uk'a'aja teen buka'aj k'iin beey ka' jka' léeken túuno' [...], chéen tiin bin túun yiknal intia túune', ka' tinwilaj beey sak nook' le'a'an tu beel, [...] beey unp'ée cortinai', [...] tin bin beeya' tin bine' tun bin u bin e teela' beey ka wa'a beey tin tojila'. [...] Chéen ka' tin wile' ts'u ka' luk'u tu tojil in wich beeya' meen te bej tu'ux kin bino', te' yaani'. [...] Chéen ka' tin wila túune' ts'u' ka' na'antale', pos tene sigue in bin. [...] Pus teene' mix tinbeet ukweentai xan beeyo' wáa jach jaaj e ba'a úuchteno'. Teene' paalen tiin bin inbáaxa beeyo'. Kin ka' suut túun beeyo', pus ka' [j-]jaanen. [...] pus ka'ap' uka' k'i'inam inpool, ka' inka' xeej, ba'a beeyo'. [...] me yaan unp'ée sáajkabi'i' ya'alale' te' ku jo' (jóok) le iik'o. Kya'ak túun teen e donya Liiba [...] eske leeti'e iik' ka' jk'at inbeel beeyo', [...] k'omo ka' wa'al ts'u' yáax ts'ik teen beeyo', [...] meen uchukmen e iik'o' ba'ale' ma' luk'a'an teen beyoo', ka' tin ka' ilaj beeyo', pus ka'ap' uka' k'i'inam inpool, ka' inka' xeej.

No recuerdo cuanto tiempo [pasó] así cuando me alteré de nuevo [...], solo iba entonces a casa de mi tía, cuando vi como una ropa blanca tendida en el camino [...], como una cortina [...], estaba yo yendo así, mientras yo iba [avanzaba] la tela iba [avanzaba], como quien dice, iba hacia mí. [...]. Solo cuando vi ya se había quitado otra vez de enfrente de mis ojos, porque en el camino en el que yo iba, allí estaba. [...] De repente vi entonces que ya no estaba, pos yo seguí yendo. [...] Pus yo no hice caso también así si era muy

verdadero lo que me sucedió. Yo era niña, iba jugando así. Regresé de nuevo entonces, pus comí entonces. [...] pus empezó a doler mi cabeza de nuevo, vomité de nuevo [y] cosas así. [...] porque allí había una saskabera, se dice que de allí sale el viento. Me dijo doña Liba [...] es que ese viento se me atravesó en mi camino de nuevo así, [...] como quien dice, ya me había dado una vez así, [...] porque me había atrapado el viento pero no se me había quitado así y lo volví a ver así, pus empezó a doler mi cabeza de nuevo, vomité de nuevo (O. B. C., Uayma, 11 de enero de 2018).

En esta ocasión la víctima vislumbró al “viento” con forma parecida a una tela/cortina blanca, el cual provenía de una saskabera que se encontraba en el camino por lo que, bien podría tratarse del viento de un Alux que allí habitaba, tal vez el mismo Alux que había visto anteriormente u otro distinto. En ambas ocasiones la enfermedad adquirida parece ser una consecuencia nefasta de la visión y cercanía con la criatura.

La naturaleza de los Aluxes parece ser ambivalente. Por un lado pueden ser aliados del milpero y por otro su enemigo, dependiendo del trato que reciban⁴⁹. En lo que respecta al “mal viento” que emiten y que provoca enfermedad en los seres humanos y en sus animales domésticos, en ocasiones este parece ser enviado como una especie de castigo o “llamada de atención” y en otras, aparentemente es emanado de manera involuntaria.

Los Wáayo'ob

El Wáay es un tipo de brujo que posee la capacidad de transformarse en animal, bajo esa forma suele salir por las noches para cometer sus maleficios. Dependiendo del animal en el que se transforma obtiene su nombre; así, si el brujo se transforma en chivo se le denomina *Wáay chiibo*, si se transforma en cerdo se le llama *Wáay k'éek'en*, si se convierte en perro es un *Wáay peek'*, y así por el estilo. Toparse con esta criatura también acarrea el riesgo de “cargar sus malos vientos” y enfermar:

⁴⁹ La ambivalencia de los aluxes está relacionada con la naturaleza dual de la dimensión de la que provienen, es decir que en el mundo en el que habitan no hay distinción entre el bien y el mal (Hirose, 2021, comentario personal).

Chéen dee nooche, ken jookech dee nooche ka jentantik iik', u yiikal wáay peek', wáay k'éek'en, ba'alo'ob k'aas leti' túun ku jentantik máak (R. P. D., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Solo de noche, cuando sales de noche te cruzas con el viento, con el viento de un *Wáay* perro, un *Wáay* cerdo, cosas malas son las que cruza la persona (R. P. D., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Aunque, por lo general se considera que los *Wáayo'ob* son seres malvados, en la tradición oral existen historias sobre *Wáayo'ob* que son inofensivos, como el *Wáay Kot*, un brujo con la capacidad de transformarse en ave. Bajo esta forma viaja a lugares lejanos para traer mercancía y abastecer su tienda; y además regala víveres a la gente pobre (Can y Gutiérrez, 2016, p. 57). Otra historia de un *Wáay* benévolo fue registrada cerca de Cenotillo. En esta historia un hombre que vivía en una ranchería aprende magia negra a través de un libro. Un día decide ir al pueblo a comprar pan y les pregunta a sus amigos si no desean también que compre pan para ellos, a lo que responden que sí y le encargan. Por medio de sus poderes de *Wáay* se transporta de la ranchería al pueblo en un corto tiempo (pese a que el recorrido le llevaría a una persona varias horas) y sorprende a sus amigos al regresar rápidamente y con el pan aún caliente (Collí Tun, 2020, p. 117). Otro relato de un *Wáay* inofensivo es el siguiente:

El papá de S. V., era de un pueblo muy cerca de Yaxcabá. Cuando era joven pues iba a un pueblo muy cercano igual de Yaxcabá a visitar a su novia. Salía en la mañana, hacia su visita, llegaba a la casa de esta muchacha que enamoraba. La señora le hacía de comer y todo, y luego se dormía un rato, se acostaba en su hamaca, y ya como que cuando hacía digestión y todo, despertaba en la tarde y ya se regresaba a su pueblo. Los señores como que de su propio pueblo le decían que pues esa muchacha pues sí estaba bonita y todo, pero que era *wáay pava*, que no le convenía, porque eso que hacía no era bueno. No asustaba a nadie, no hacía maldades ni nada pero simplemente ya por el hecho de convertirse en pava, pues no era bueno. Así se lo decían. En una de esas que la fue a visitar, terminó de comer, le colgaron su hamaca y se acostó a dormir. Y en una de esas como que despertó, creo que iba a ir al baño. Cuando salió, como que detrás del gallinero estaba la muchacha, se estaba como que convirtiendo en pava, vio como se estaba transformando, le salían así sus alas. Y pues se asustó, agarró su bicicleta y se regresó a su pueblo. Ya no volvió a verla nunca. La *wáay pava* no hacía nada, no hacía maldades, creo que era solo así como ociosa (D. N. J. M., Ciudad de México, 25 de marzo de 2020).

Hay relatos sobre la transformación de personas en animales a través de la ayuda de un brujo, por ejemplo, el *Wáay miis*. La historia cuenta que había un joven que estaba enamorado de una muchacha. Al no saber como acercarse a ella le pide ayuda a un brujo, quien le propone convertirlo en gato para que, por las noches pueda entrar a la casa de la jovencita y acurrucarse junto a ella. Así se realiza el encantamiento y el joven visita a la muchacha repetidamente hasta que ella empieza a enfermar a causa de la presencia del felino sobrenatural. Los padres de la muchacha se dan cuenta y acuden con otro brujo. Este brujo se percata del *Wáay miis*, y junto con los padres de la joven, atrapan al animal y lo captan. De esta manera se termina el drama familiar. La muchacha recupera su salud y el joven vuelve a su forma humana aunque queda castrado (Sánchez, 2006, p. 9).

Como se desprende de estos últimos ejemplos, no todos los *Wáayo'ob* desean causar daño al ser humano, aunque algunos lo hagan sin querer, como el *Wáay gato* que se recostaba junto a la muchacha y la enfermaba. Algunos incluso son generosos, como el *Wáay kot* o el *Wáay* de los panes.

Los brujos que pueden transformarse en animales pertenecen a una categoría superior a la humana, tal vez eso explique la capacidad de su entidad anímica *iik'*, más fuerte que la de un ser humano común y corriente, de trastocar la salud de aquellas personas con quienes tiene contacto. La enfermedad que genera en algunos casos pudiera ser intencional pero en otros, es más bien un efecto colateral de sus recorridos para realizar, o no, otro tipo de fechorías.

La Xtabay

La *Xtabay* es otro ser sobrenatural muy popular entre los mayas. A diferencia de los seres descritos anteriormente que tienen alguna faceta protectora hacia el humano o los animales, la *Xtabay* es un ente completamente maléfico. Tiene aspecto de mujer, es hermosa, de largos cabellos negros y ropa blanca. Se esconde detrás de las grandes ceibas y allí acecha a los hombres, generalmente borrachos, que pasan cerca del árbol. Gracias a su belleza y a sus encantos los atrae y, de acuerdo a diferentes versiones, los asesina, los atrapa, los lleva a perder en el monte o les quita el alma. También se dice que si un hombre la ve o se topa con ella puede enfermar de “mal viento”:

La *Xtabay* tiene *taankas*, tiene mal viento la *Xtabay*. Si te llegas a topar con ella lo mismo te puede dar. El puro vómito, dolor de cabeza, la calentura, mayormente el mal viento es lo que da. Cuando topas con el mal viento se dice que cuando estás viendo así, sientes que tus ojos como se están moviendo, como que están bailando. Una vez que veas así dicen que pues te topaste con el mal viento. (M. Y. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

De acuerdo a otro testimonio, la *Xtabay* puede tomar forma física de un viento-remolino:

Yaan u yiik'al Xtaabay, taankas iik'. Reemolino, u yiik'al reemolino. [...] Leti'e' ku kruusar tin beele', ku tal peero bruuto, teene' ka' luuben. [...] doolor, suusto, chak chak in wich, leese tak in yaak'. [...] pos ka seentirke beey sajkech, wayako', ba'alo'ob ku yúuchu tech, túun k'iinam a pool, túun suut a wich, ba'alo'ob ka' wilik ku ja'as a wóol, sajkech, p'aat beey k'i'ik' in wich. U yiik'al e Xtaabayo', reemolino leti' tîn jéentanti'. Le reemolinoo' je'en bixe' u suutkubai', u suutkuba de ko'olele', u suutkuba dee kaanile', u suutkuba dee iik'ile' (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Tiene su viento la *Xtabay*, [su] *taankas iik'* 'viento'. [Tiene forma de] remolino, su viento del remolino [...] Ese cruzó en mi camino, venía ¡pero bruuto!, yo me caí. [...] dolor, susto, mis ojos quedaron rojos, rojos, se me salía hasta mi lengua. [...] Pos te sientes como con miedo, sueñas, cosas te pasan, te duele tu cabeza, giran tus ojos, ves cosas que te asustan, tienes miedo, mis ojos quedaron como sangre. Su viento de la *Xtabay*, [con forma de] remolino fue el que crucé. El remolino se transforma en lo que sea, se transforma en mujer, se transforma en serpiente, se transforma en viento (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Al igual que algunos de los seres descritos anteriormente, la *Xtabay* puede manifestarse bajo la forma de una mujer hermosa y también como un viento (viento-remolino en este caso) que ocasiona enfermedad a quienes tienen la mala fortuna de toparse con ella.

De acuerdo a algunas versiones, el objetivo de la *Xtabay* es apoderarse del alma de los hombres; por lo que el hecho de que su presencia y su viento enfermen a una posible víctima parece ser un efecto colateral del encuentro, no su objetivo principal.

Dado que la *Xtabay* ataca únicamente a hombres generalmente ebrios y/o que transitan a altas horas de la noche fuera de casa, su relato parece utilizarse como una forma de control social a fin de inhibir la práctica de estas actividades entre los varones de las comunidades mayas.

Los muertos

Los vientos malignos pueden provenir de personas fallecidas (también de algunos animales muertos como veremos más adelante), por lo que los velorios, los sepelios y los cementerios son ambientes en los que existe riesgo de “cargar” el “aire del muerto” y enfermar:

[El “mal viento”] es cuando a uno lo bate un viento que puede venir de un cenote o de un cementerio, uno siente dolor de cabeza, cansancio, no tiene uno ganas de hacer nada y solo quiere uno estar en su hamaca (M. C. P. Uayma, julio de 2016).

Como ya se había mencionado anteriormente, *iik'* es una entidad anímica que habita al interior del ser humano, le otorga la vida y sale del cuerpo cuando este muere. No queda claro hacia donde se dirige una vez que sale pero aparentemente se queda en el plano terrestre, al menos por un tiempo, periodo durante el cual es posible que enferme a una persona viva.

Dado lo anterior, se recomienda a quienes asisten a un velorio o al cementerio que de regreso a su hogar no carguen ni se acerquen a un bebé o a una mujer embarazada (si hubiera alguna en casa) ya que si trae consigo el “viento del muerto” puede transferirlo a este sector de la población considerado particularmente vulnerable.



Cementerio de Sisbikchén. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

También se considera que en lugares donde han acontecido muertes violentas, los vientos de los difuntos permanecen y pueden enfermar a quienes pasen por allí:

Como allá dicen que hay “mal viento” por el cenote, porque hay muchos muertos que ya se tiraron en el cenote, entonces que es el... como te diré... el espíritu malo sale, es el que nos pesca así (M. C. P., Uayma, enero 2018).

En este testimonio la persona relata que enfermó de mal viento al transitar cerca del cenote del pueblo a altas horas de la noche. De acuerdo a su propia reflexión, ese “aire maligno” que la enfermó proviene de los espíritus de las personas que se han suicidado arrojándose al cenote.

Algunos animales muertos también pueden emanar malos vientos y causar enfermedad. Por ejemplo, durante mi estancia en el pueblo de Uayma, en la casa en la que me alojaba, un perro doméstico falleció. El animal que había sido recogido de la calle estaba muy débil y desnutrido. Un día se recostó en el solar y ya no volvió a levantarse. La dueña del animal introdujo el cadáver en un costal y acto seguido se dirigió al basurero del pueblo, allí arrojó el costal lo más lejos que pudo. Cuando le pregunté a la persona por qué no había enterrado al animal en su solar me respondió: “no, porque puede tener su mal viento”. Es decir, que como se desconocía la causa de la muerte del animal existía la posibilidad de que este hubiera muerto por el ataque de un “mal viento”, razón por la cual si se dejaba el cadáver en el terreno ese “aire maligno” podía salir del cadáver y enfermar a los habitantes de la casa. Deshacerse del cuerpo y depositarlo en un lugar lo más lejos posible era la forma de prevenir cualquier daño a la salud.

Mujeres promiscuas / Cópulas ilícitas

Además de los seres sobrenaturales, algunos seres humanos pueden emitir vientos malignos. Tal es el caso de las parejas que sostienen relaciones sexuales extramaritales y/o parejas que ejecutan el acto sexual en espacios públicos:

Cuando una pareja anda con otra persona [tienen relaciones sexuales], o a la hora de que terminen ellos [de tener relaciones sexuales] y te cruzas [por su camino] es cuando te da dolor de cabeza y a veces pasa eso en las noches. A

veces pasas y está oscuro y hay una pareja y tú cruzas y empieza a darle dolor de cabeza a la persona, es el mal viento de esa pareja que pasa a los que cruzan (C. E., Uayma, 11 de enero de 2018).

Este tipo de encuentros sexuales se llevan a cabo en ocasiones en las zonas aledañas a los caminos del pueblo, lugares en los que generalmente hay vegetación suficiente para que la pareja se esconda. Durante el momento de la cópula la pareja emite un tipo de “viento” que puede desplazarse y, si hace contacto con alguna persona que ronde por las cercanías puede enfermarlo. El contagio también puede darse cuando alguno de los miembros de la pareja se topa con alguna otra persona poco tiempo después de haber efectuado la cópula:

A veces cruzas persona no sabes que vinieron a hacer. Que hay viento de señoras que... o de una pareja [...] porque a veces acaban de irse de tener relaciones con otra persona. Sales tú sin saberlo, los cruzas. [...] es cuando lo hacen en la calle [...] a veces ves parejas en el monte ¡qué vas a saber que están haciendo! (M. C. P., Uayma, enero de 2018).

En ocasiones, se señala únicamente a la mujer que participa de esos encuentros sexuales como la causante de los malos vientos:

Entonces fui con el curandero, él me dijo que había agarrado el mal viento de las malas mujeres que andan en la calle (R. C. E., Uayma, julio de 2016).

Kya'ala' ko'olel ma' jets' u pool ka' jéentantk u yiik'al, deesde ts'u máane ke máankeche yaan a jéentantk u yiik'al (L.T.C., Uayma, 3 de agosto de 2018).

Se dice que de las mujeres que son promiscuas cargan su viento, desde que pases donde ya pasó [la mujer] vas a cargar su viento (L. T. C., Uayma, 3 de agosto de 2018).

En este sentido, el término de “mala mujer” se utiliza para denominar a las féminas que participan de estos encuentros sexuales, es decir, mujeres promiscuas y/o a aquellas que sostienen relaciones sexuales extramaritales. Resulta notorio que la carga negativa que se asocia a estas mujeres derivado de su conducta sexual no se hace extensiva a su contraparte masculina. Como se señaló anteriormente, en ocasiones, se dice que es la pareja la que emite los efluvios negativos y en otras ocasiones se dice que es únicamente la mujer, pero los hombres que participan de estas conductas sexuales no son señalados de forma negativa ni

tampoco se cree que emitan individualmente “malos vientos”. Existe por lo tanto, un estigma social hacia este tipo de comportamientos que se consideran inmorales e inadecuados, pero sobre todo hacia las mujeres que participan en ellos quienes mantienen la capacidad de contagio tiempo después de haber ocurrido el encuentro.

La asociación de estos actos con la generación de una enfermedad evidencia una posible regulación del comportamiento social a través de las representaciones culturales. Por un lado, se inhibe la práctica de estos encuentros, al señalarlos negativamente como focos de enfermedad (sobre todo a las mujeres que los realizan) y por otro, se advierte a las demás personas del riesgo que implica transitar de noche por lugares solitarios en los que es posible encontrarse con este tipo de parejas.

Acorde a lo descrito, los seres sobrenaturales y humanos poseen un *iik'* que puede ser emanado voluntaria o involuntariamente. La emisión del *iik'*, no es total sino solo parcial, ya que el resto de la entidad anímica se queda al interior del ser del que se trate cumpliendo su función como sostenedora de vida. En el caso de las parejas humanas esto es más evidente ya que aunque irradian su *iik'*, esto no les afecta y pueden continuar viviendo sin mayor problema. Por lo tanto, podemos considerar a *iik'* como una entidad con la cualidad de irradiarse parcialmente al exterior y entrar en el cuerpo de otros individuos.

Transmisión

La forma de adquirir la enfermedad es a través de la intromisión del *iik'* ‘viento’ de alguno de los agentes emisores anteriormente descritos al interior del cuerpo de una persona o de un animal. La transmisión puede darse en dos modalidades: intencional y no intencional. La modalidad intencional implica que el ser portador del “mal viento” lo envía hacia una víctima como forma de castigo. La modalidad no intencional puede darse a su vez de dos formas: 1) a través del contacto directo de la persona con el agente emisor y por lo tanto con su “viento” (esto independientemente de si la persona ve o no ve al agente) y 2) a través del contacto indirecto, es decir cuando la persona transita por lugares que previamente han sido recorridos por el agente emisor y en los cuales ha dejado su “viento”.

Algunas raíces verbales en lengua maya utilizadas para describir la interacción entre la persona “sana” y el viento maligno al momento de encontrarse son: *jéentan*, *jaats'*, *loob* y

p'uch. *Jéentan* significa ‘atropellar’, ‘toparse con algo o con alguien’ (Barrera *et al.*, 1980, p. 202) ‘cruzarse con algo o alguien’ (Pool, 2020, comentario personal.). Se utiliza en frases como *ka jéentantik iik'*, que se traduce como ‘te cruzas con el viento’, en alusión al momento en el que la persona se encuentra con el *iik'*. *Jaats'* significa ‘azotar’ y *p'uch*, ‘aporrear’ (Martínez, 2014, p. 217 y 274). Ambos se usan para describir la acción violenta del viento contra la persona, ejemplos: *u jaats'kech* ‘te azota’, *beey u puuch'ik máako'ob* ‘así aporrea a las personas’. *Loob* significa ‘dañar’, ‘herir’ o ‘lastimar’ (Martínez, 2014, p. 249). Se usa para señalar el modo en el que el *iik'* afecta a la persona, como en la frase: *le iik'o' jach máan yaaj u loobilo'*, que se traduce como ‘ese viento muy demasiado dolorosamente lastima’.

El *iik'* emanado por los agentes emisores “cruza”, “azota”, “golpea”, “aporrea” y/o “lastima” a la persona e ingresa al interior de su cuerpo. Una vez allí, desencadena una serie de desequilibrios que finalmente se manifiestan en un deterioro de su salud. Cabe mencionar que ni las personas comunes ni los médicos tradicionales entrevistados explicaron el mecanismo de acción por medio del cual el *iik'* produce los síntomas de la enfermedad. Únicamente una entrevistada mencionó que el “mal viento” ataca directamente al corazón:

U puksi'ik'al beeya' mak leti ku maach beeyo', u puksi'ik'al máak ku laabik, tumen tu xuul ku yooko (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Su corazón así aparentemente es el que agarra así, su corazón de la persona desgasta, porque hasta el fondo entra. (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Para los entrevistados una persona sana es aquella que “está contenta”, que “puede trabajar”, que “no le duele nada”, *toj u yóol* (literalmente ‘está recto su *óol'* pero se traduce como ‘está sano’). Esta última expresión hace referencia a la entidad anímica *óol*⁵⁰ por lo que es posible suponer que, en adición a lo que la medicina occidental concibe como salud, es decir el equilibrio bio-psico-social, en las comunidades mayas de la zona de estudio el concepto puede incluir también el equilibrio entre las entidades anímicas que habitan en la persona.

⁵⁰ *Óol*: Entidad anímica que ha sido descrita como una especie de “corazón formal” o “voluntad” (Bourdin, 2002; Martínez, 2006; Martínez, 2007).

Por lo anterior, aunque no exista una descripción precisa del mecanismo de acción de un “mal viento” dentro del cuerpo humano, es plausible suponer que la mera presencia de este aire intruso, adquirido ya sea de manera accidental o enviado como castigo, altera el balance existente entre las entidades anímicas y el cuerpo físico del hospedero, originando así la enfermedad conocida con el mismo nombre.

Tipos de “malos vientos” por su sintomatología

A continuación se hará una descripción de los distintos padecimientos conocidos bajo el nombre genérico de “malos vientos”. Esta clasificación se hace con base en su sintomatología, es decir, por la forma en la que afectan al cuerpo del enfermo, corresponde asimismo a lo externado por los entrevistados de la zona de estudio, que incluye tanto a personas comunes como a médicos tradicionales. No es en forma alguna una clasificación cerrada y absoluta, es posible y de hecho probable que se identifiquen otros tipos de “malos aires”, además de los aquí mencionados, en otras comunidades mayas de la Península de Yucatán. Asimismo, los “malos vientos” pueden ser objetos de clasificaciones diversas, tomando como base otros aspectos de su naturaleza.⁵¹

K'aak'as iik'

El nombre *k'aak'as iik'* denomina de manera general a todos los ‘malos vientos’. Si se quiere hacer referencia al agente emisor se dice *uyiik'al Yuum Báalam* ‘el viento del *Yuum Báalam*’, *uyiik'al Xtabay* ‘el viento de la Xtabay’, etc.

A pesar de que el “aire” pueda provenir de seres muy diferentes entre sí, el padecimiento que ocasiona en las personas es similar en su sintomatología:

A mí el [mal viento] que me dio esa vez que te digo, pues me dejó sin fuerza, no sabía que era, me llevaban con el doctor, me daban medicamentos para dolor de cabeza, no me pasaba. En vez que me pasaba, cada día me iba acostándome más en mi hamaca. No tenía fuerza de levantarme, hasta ni podía

⁵¹ Por ejemplo, Le Guen (2005, p. 55) propone una clasificación basada en su forma de desplazamiento: 1) malos vientos que se mueven por sí mismos, 2) malos vientos que son transportados por entidades naturales o sobrenaturales y 3) malos vientos enviados como castigo por entidades sobrenaturales.

ver. Se cansaba mi vista así, solo de ver lejos. Pues si no podía dormir, veía que todo se giraba a mi alrededor así. Te digo, cuando me levanto estoy como borrachita, no puedo hacer nada. Todo el tiempo tengo que llevar... este... agua fría debajo de mi hamaca para ponerlo así en mi cabeza, porque mi cabeza se sentía biiien caliente y así (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

Cuando sientes que te duele tu cabeza, muy fuerte lo sientes, quieres vomitar, ves cosas brillar en tu vista, es ese el viento que te azotó (M. T. B., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Chen yaapool ku tsa'ayati'... k'i'inam pool [...] ku pirinsuut a pool [...] usentirkuba máak ma' uts u yu'uykubai' [...] u éejoch'e'enda a wiich [...] Beey awóo kala'anech táa máane' [...] ma' noormal máaki' (entrevista grupal, Uayma, 11 de enero 2018).

Solo dolor de cabeza le da, dolor de cabeza [...] te da vueltas la cabeza, siente la persona que no se siente bien [...] se te oscurece la vista [...] Sientes como si estuvieras borracho que andas [...] no está normal la persona (entrevista grupal, Uayma, 11 de enero 2018).

Los síntomas ocasionados por esta enfermedad se resumen en la siguiente tabla. Se muestran tal como fueron externados por los entrevistados, ya fuera en español o en lengua maya. En los casos en los que el síntoma fue expresado en lengua indígena, se coloca en seguida entre comillas simples una traducción al español. En cada fila se agruparon los síntomas iguales o similares entre sí.

Síntomas en adultos
1) <i>K'i'inam pool, k'i'inam jo'o</i> 'dolor de cabeza'
2a) <i>Ku pirinsuut a pool</i> 'tu cabeza da vueltas'
2b) Todo se giraba a mi alrededor así... estoy como borrachita
3a) <i>Mina'an a wóol</i> 'no tienes ánimos', 'no te sientes bien'
3b) <i>Pekeekbalech</i> 'estás echado'
3c) Me dejó sin fuerza
4) Se cansaba mi vista así, solo de ver lejos
5) Ves cosas brillar en tu vista
6) No está clara tu vista, parece que hay algo colgado en tus ojos
7) <i>Chak chak in wich</i> 'mis ojos se enrojecieron'

8) <i>Uéejoch'e'enda a wiich</i> ‘se te oscurece la vista’
9) Ojos en blanco
10) No podía dormir
11a) Mi cabeza se sentía bien caliente
11b) <i>Chokwil</i> ‘calentura’
12) Flemas
13) <i>Ka lúubu</i> ‘te caes’
14) Vómitos
15) Vómitos de sangre
16) <i>Síis in wak</i> ‘está fría mi lengua’
17) <i>Ma' jaana, ma' uk'ik mix ba'a</i> ‘no comes, no tomas nada’
18) <i>Suusto [...] ka seentirke beey sajkech</i> ‘susto [...] sientes como si tuvieras miedo’
19) <i>Leese tak in yaak'</i> ‘colgaba hasta mi lengua’
20) Ronchas
21) Comezón
22a) Se estaba retorciendo
22b) Sacudidas
23) Dolor en las piernas
24) Dolor en las rodillas
25) Sientes que tienes algo dentro de tu oído
26) Dolor en el corazón, como si tuviera aire adentro
27) Sientes la garganta seca
28) Dolor en todo el cuerpo
Síntomas en bebés y niños
29a) <i>Taj u yaawat</i> ‘llora gritando’
29b) Puro llorar hace
30) Diarrea
Los infantes también presentan algunos de los síntomas ya mencionados: dolor de cabeza, vómitos e imposibilidad para dormir.

Un individuo suele experimentar varios de estos síntomas durante el curso de su enfermedad pero no los experimenta todos. Las combinaciones son múltiples, lo que convierte la experiencia del padecimiento de cada persona en algo particular y distinto de la experiencia de los demás. Sin embargo, hay síntomas que se presentan en todos los casos lo que permite establecer una especie de “cuadro clínico” de la enfermedad. Los síntomas más comunes de un *k'aak'as iik'* o “mal viento” son: dolor de cabeza, vértigo, fatiga, problemas visuales, sensación de tener la cabeza caliente y vómitos.

Taankas iik'

Tal como se señaló en el *Capítulo I*, la palabra *taankas* fue traducida en los primeros diccionarios elaborados por los españoles como ‘frenesí’, ‘pasma de envaramiento’ y ‘locura’. Es probable que estas enfermedades del Viejo Mundo no encajaran exactamente con aquello que los mayas padecían, pero, a falta de una mejor comprensión de la cosmovisión y patologías nativas es entendible que los españoles equipararan lo que observaban de la enfermedad con aquello que les era conocido.

En los diccionarios coloniales no existe una descripción o traducción más detallada de lo que significa *taankas*. En la actualidad la palabra no tiene una traducción directa al español. En cambio, se usa con mucha frecuencia combinada con la palabra *iik'*, formando el nombre de *taankas iik'*, literalmente ‘viento *taankas*’, el cual hace referencia a una especie de viento que ocasiona una enfermedad del mismo nombre.

De acuerdo a algunos entrevistados *taankas iik'* es sencillamente otro nombre con el que se denomina a los *k'ak'as iik'o'ob* ‘malos vientos’, por lo que se trataría de la misma entidad-enfermedad:

Igual, también es lo mismo así. *Maayae' kin wa'ako'one' taankas iik', ich españole'* el “mal viento” (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Igual, también es lo mismo así. En maya le decimos *taankas iik'*, en español “el mal viento” (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018)

Taankas, k'a'k'as iik' ku máane ka krusare' ku ts'aya tech e k'oja'anilo' (L. T. C., Uayma, 3 de agosto de 2018)

El *taankas* es un “mal viento” que pasa, lo cruzas, se te contagia esa enfermedad (L. T. C. Uayma, 3 de agosto de 2018).

Otros testimonios que apoyan esta idea manifiestan que el *taankas iik'* es el viento que emiten algunos seres sobrenaturales como la *Xtaabay* y los *Wáayes*:

El *taankas* es ese viento de la *Xtabay* y de los *Wáayes* (R. P. D., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Yaan u yiik'al Xtaabay, taankas iik'. Reemolino, u yiik'al reemolino (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Tiene su viento la *Xtabay*, [su] *taankas iik'*. Remolino, el viento del remolino (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Sin embargo, hay quienes consideran que el *taankas iik'* y los *k'ak'as iik'o'ob* son entidades-enfermedades distintas. Una de las diferencias entre ambos es el blanco al que atacan, siendo el *taankas iik'* una especie de “mal viento” que afecta únicamente a bebés y a niños pequeños:

E' taankas iik'o' chen te mejen paalalo' walo', mu jach aatakart jach yaaj pero le ora xan mu na'at ba'ax yaan ti', pos u kínsik mejen paalale'. Ku tsaaya xan xeej tio'ob (E. B. D., Sisbikchen, 16 de enero de 2018).

Ese *taankas iik'* solo a los niños pequeños [enferma], casi no ataca muy fuerte... pero hay veces también no se sabe que tienen, pos a mata a los niños pequeños. Les da vómitos también (E. B. D., Sisbikchen, 16 de enero de 2018).

Una razón por la que ataca a esta población es debido a que los niños pequeños generalmente por su corta edad aún no han sido bautizados:

Leelo' [le taankas] chéen ma' jachi', leelo' chéen ma'ak tokarta' mejen chaampalo', mejen koja'ani'. Mejen chichan e chaamplo' men ma' okja'na'tio'ob, u tsáaabra tio'ob (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

Ese [el *taankas*] no es muy [fuerte], ese solo toca a los bebés al parecer, es una pequeña enfermedad. Son bebés pequeños porque no han sido bautizados, por eso les da (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

En la actualidad, los mayas yucatecos profesan en su gran mayoría la religión católica y en menor medida otras religiones cristianas. Los rituales religiosos han sido adoptados y readaptados a la cosmovisión indígena. Tal es el caso del bautismo que, como puede observarse, además de fungir como un sacramento se considera también una forma de protección contra enfermedades de origen sobrenatural.

Los síntomas que el *taankas iik'* ocasiona en los pequeños son: dolor de cabeza, llanto, vómito, diarrea e insomnio. La sintomatología no difiere de lo ya mencionado anteriormente para los *k'ak'as iik'o'ob*. Pero, de acuerdo con quienes consideran que se trata de dos entidades-enfermedades distintas, la diferencia radica en la severidad. La enfermedad ocasionada por un *taankas iik'* es leve mientras que la ocasionada por un *k'ak'as iik'* es más grave y letal:

U p'éelo' maas fueerte, up'éelo ma' jach fueerte mun jáan lúuskech. Jeelo' maas fueertele' yaan ora bine' a' kuxle' yaan ora ma' kuxta. Wáa ku xaanta tech ma' ts'aakle ka kíimi', men maas [...] k'a'k'as iik'. Le' te k'ak'aso'... le k'ak'as iik', elo' maas fuerte (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018)

Uno es más fuerte, el otro no es muy fuerte, no te tira tan pronto. Ese que es más fuerte hay veces, dicen, que vives, hay veces que no vives. Si te tarda mucho que no te curen, te mueres, porque es más mal viento. Ese malo... es el *k'ak'as iik'*, ese es más fuerte (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

Como ya se mencionó, existe poca información sobre el significado de la palabra *taankas*. La mayoría de los pobladores únicamente lo identifican como una especie de “mal viento”. Afortunadamente, en algunas pocas personas pervive un conocimiento más profundo del tema:

Es su *taankas* de uno. Por ejemplo tú tienes, te cuida y a veces cuando... que no todos lo pueden ver. Es el viento malo que lleva uno, por ejemplo: yo tengo mi espíritu malo, tú tienes tu espíritu malo. A la hora de morir el espíritu malo se queda acá en este mundo... el espíritu bueno es el que va con Diosito. El espíritu malo, el *taankas*, es cuando tu sueñas que cuando te duermes es como la muerte. La muerte... tú te duermes, el espíritu malo sale, se va, va en diferentes lados, si llega a chocar con otro espíritu malo así también es cuando tu sueñas cosas feas o cosas bonitas, es eso ¿ya lo entendiste? diferentes (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

De acuerdo a este testimonio, *taankas* es una especie de “espíritu”, o mejor dicho un tipo de entidad anímica. En la actualidad pocas son las personas que lo conciben de esta forma por lo que es posible suponer que dicha entidad haya existido en la cosmovisión maya antigua (junto con el *óol*, el *pixan*, el *iik'* y el *kinam*); y que con el paso de los años este concepto haya quedado en el olvido.

La entrevista anterior señala que *taankas* es un “espíritu malo”. El calificativo negativo parece funcionar como una especie de especificador que lo diferencia del espíritu “bueno”, de aquel que va con Dios cuando la persona muere: el concepto cristiano de “espíritu”. La influencia de las creencias religiosas, sobre todo las católicas, es muy evidente. Sin embargo, es posible que en la antigüedad esta entidad anímica *taankas* no tuviera esa connotación negativa. De hecho, para algunos informantes el *taankas* es una especie de “poder” o “encanto” que tiene una persona sobre otros seres, humanos o animales y no lo perciben como algo negativo:

Taankas je'ex in k'ajóoli' teeno' jump'ée ba'a ku yúuchu, yaan tu k'iine ku yúuchu ichi ka'atúu máak. In maama ku tsikbatik úuchilake' teene' jach ko'en, jach táaj min ch'ilta, ya'ab in wok'o. Ba'ale' ken tak júuntul in priima úuchilako'. Ken u méek'ne', teene' maakak in chi', teene' jach chan jóomlin wóo, jach traankilo yaaniken beeya'. Entonses, u yak in maama u primao' yaan u taankas ti' teen (L. P. B., Ciudad de México, 13 de marzo de 2018).

Taankas como yo lo conozco, es una cosa que sucede, hay veces que sucede entre dos personas. Mi mamá cuenta que hace tiempo yo era muy traviesa, no me calmaba, lloraba mucho. Pero cuando venía una prima, hace tiempo, cuando me abrazaba yo estoy callada, estoy muy relajada, estoy muy tranquila así. Entonces, dice mi mamá que su prima tenía un *taankas* conmigo (L. P. B., Ciudad de México, 13 de marzo de 2018).

Esta capacidad o don para influir en otros y tranquilizarlos también puede ejercerse sobre especies animales. Se dice que una persona que tiene ese poder puede convertirse en *jmeen*:

Taankaso' beey jump'ée ba'ax ku yúuchu ichi ka'atúu máake', ba'ale' ku beyt u yúuchu xan yéete ba'alche'. Ku ya'alal xane' yaan máake' yaan u taankas ti' ba'alche'o'ob. Ku ya'alale' máax yaan u taankas ti' ba'alche' ku beyt u meet u jmeeni'. Úuchilake' in wúitsne' neene, leti'e' neene, chaampa, mix líika'an u xúimbali'. In wúits'no' u bit'maj ump'ée kaan, ump'ée chan kaan. Beey e kooraliyos ku ya'alale'. Joch'kalak e kaano', joch'kalak mina'an u muuk', mina'an u muuk', tumen kaane' wáa ka' maachke' yaan u muuk' túu péek, ela'

ma', joch'kaja'an beeya', chéen tu yubik bix u ba'axtal teen e chan paalo'. Ok in tio waay ichnaaja', ka' tu kóolpayt e kaan ti' in wúits'no'. Úuchu kóolpayt e kaano', e kaano' u ka'atéen je'ex... yaan u muuk' ka'atéen, yaan u yóol ka'atéene'. Je'ex sáat lu yóol maacha'anilo', beey wensane', beey saat lu yóole'. Úuch u tseele' tu k'ab in wúits'no' ka' túun tu ka' bi'itlikuba beeya'. In ka'aabwelo' tu yorailo' tu ya'ake' in wúits'no' yaan u taankas ti' e kaano': "e paala' ken nojochlake' a lo mejor ku beytal u meet u jmeeni'" kij, tumen yaan bin u taankas ti' ba'alche'o'obo' (L. P. B., Ciudad de México, 13 de marzo de 2018).

Taankas es como una cosa que sucede entre dos personas, pero puede suceder también con los animales. Se dice también que hay personas que tienen *taankas* con los animales. Se dice que quien tiene *taankas* con animales puede convertirse en *jmeen*. Hace tiempo mi hermanito era bebé, era bebé, bebé, no caminaba todavía. Mi hermano agarró una serpiente, una pequeña serpiente. Era como los que se dicen coralillos. Colgaba la serpiente, colgaba, no tenía fuerza, no tenía fuerza, porque la serpiente si la agarras tiene fuerza, se mueve, esta no, estaba colgada así. Solo sentía como la estaba jugando el niño. Entró mi tío adentro de la casa y entonces le arrebató la serpiente a mi hermanito. Cuando le arrebató la serpiente, la serpiente de nuevo... tenía fuerza de nuevo, estaba consciente de nuevo. Estaba como perdida su consciencia cuando la tenía agarrado [el bebé], estaba como dormida, estaba como inconsciente. Cuando se la quitaron a mi hermanito volvió a moverse [ondulantemente] así. Mi bisabuelo en ese entonces dijo que mi hermanito tenía su *taankas* con esa serpiente: "este niño cuando crezca a lo mejor puede convertirse en *jmeen*" dijo, porque tenía su *taankas* con los animales (L. P. B., Ciudad de México, 13 de marzo de 2018).

Taankas pudo haber sido una entidad anímica que proveía de cualidades especiales a su portador. Como ya hemos descrito antes para el caso de *iik'*, los seres con un *iik'* "fuerte", pueden afectar a otros seres más débiles. Esto podría explicar que un humano con un *taankas* "fuerte" pueda "encantar" a otros humanos y animales y, del mismo modo, seres sobrenaturales como la *Xtabay* y los *Wáayes* puedan causar enfermedades con su *taankas*.

Un ejemplo de esta relación, parece encontrarse en el relato de una persona que afirma que los borrachos poseen un "*taankas* de borracho" capaz de enfermar a los niños pequeños:

Bix e máako'o jach máan u káaltalo'ob, káaltalo'ob taankas, u iira diablo, kisin. Untúul káala'an, untúul máak ku máan kaaye, tu'ux yaan meejen chaample' mu koonbenir kaj ook diirektoi' tumen leti'e' túun task... túun yáalkata tumen taankas iik'o'. Le káala'ano', wáa tak tu juntúul chaampa beeya', mun xaanta túun yok'ol, táan ba'a, taj u yaawat. Le te' iik'o' beeyo' (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Como esos hombres que toman mucho, *taankas* de borracho, su ira del diablo, de *kisin*. Un borracho, un hombre que anda en la calle, donde hay bebés pequeños no conviene que entre directo porque él trae... lo está correteando el viento *taankas*. El borracho, si se acerca a un bebé así, no tarda y está llorando [el bebé], le pasan cosas, llora gritando. Es el viento así (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Esta entidad-poder que poseen los borrachos, curiosamente también es aprovechada para la curación de las enfermedades ocasionadas por “malos vientos”. Como se verá más adelante en el apartado de “tratamientos”, las colillas de cigarros fumados por hombres ebrios son uno de los ingredientes principales de algunas pociones. En palabras de un informante “allí está la medicina”.

A falta de mayores elementos y respetando la concepción de los pobladores actuales, el *taankas iik'* se considera aquí como parte del complejo de enfermedades conocidas bajo el nombre genérico de “malos vientos” sin dejar de lado que es posible que antiguamente se tratara de una entidad anímica distinta a las que actualmente se reconocen y que dependiendo de su fortaleza fuera capaz de causar enfermedades.

Xuux taankas

Otro tipo de “mal viento” que se identifica por la sintomatología que presenta es el llamado *xuux tankas*. *Xuux* significa ‘avispa’, la palabra *taankas* fue explicada en el apartado anterior, por lo que *xuux taankas* vendría a significar “*taankas* de avispa”. Este tipo de “mal viento” se caracteriza por producir en el enfermo ronchas que producen comezón, entre otros síntomas:

O a veces cuando pasas con el mal viento, a veces de noche, te salen unas ronchas muy fuerte, solo ves que tienes comezón, te está dando, no se cura. Eso es *xuux tankas*, así se llama: *xuux tankas*. Se hincha, se hincha, no deja que duermas... así es, de noche se contagia [uno]. Sí, lo malo hay veces de tarde ¿no es verdad? o de noche. No duermes, se hinchan tus ojos así de este tamaño, se quedan así (C. E., Uayma, 6 de febrero de 2019).

Ts'o'oke elo' ku ts'aak tak u xeji', ku ts'aak tak u chokwili', le xúux taankaso', men mas yaaj u ts'aaik (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Ese hasta da vómitos también, da hasta calentura, el *xúux taankas*, porque da más fuerte (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

El síntoma que diferencia a esta enfermedad de otros tipos de “malos vientos” es la urticaria producida, además suele acompañarse de dolor de cabeza, vómitos, calentura e inflamación de los ojos.

Como varios autores han tratado, la salud en algunos grupos indígenas está basada, entre otras cosas, en el equilibrio frío-calor del cuerpo, de tal manera que, cuando este equilibrio se rompe se pueden presentar diversas dolencias (López Austin, 2004; Villa Rojas 1985b, p. 236, Le Guen, 2015):

E xuux taankaso' chéen wáa chokwa wóol ka' jáan pit a nook', wáa ka' eechartik siisis ja' ta' wóokol ku presentar. Chéen roonchas, chéen u sootlaje' ta nak', sak xan. Chéen u sootlaje', siip'i ku meetke a k'ewle, beetak ku sootlajla', cháakiwile', elo' xux taankas. Chéen ku séeb siista' ku póormartik túun teeche'. Chéen páaki ka pit ka nook' wáa chook la wóole' beey ku presentarkik (I. D. B. y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

El *xuux taankas* (da) cuando estás caluroso y te quitas rápido tu ropa, o si te echas agua fría encima se presenta. Solo son ronchas, que se hinchan [sobre] tu panza [abdomen], da comezón también. Cuando se hinchan, se inflama tu piel, de este tamaño se hinchan, queda rojo, eso es *xuux taankas*. Cuando (uno) se enfría rápidamente, se te forma entonces. Es suficiente con que te quites tu ropa estando caluroso para que se presente (I. D. B. y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

En este caso, si el cuerpo de una persona sana se encuentra “caluroso” y se expone de manera repentina a una temperatura mucho más fría, se desequilibra abruptamente. El *xuux taankas* aprovecha dicho momento y ataca a la persona. Es decir, la ruptura del equilibrio frío-calor favorece la entrada del *xuux taankas*.

Un entrevistado mencionó que el *xuux taankas* proviene de las cuevas:

Le xúus taankasa' ku taal bin ti', wáa tiora ta máan, ku ya'alal men le nukuch máako'obo', wáa nats' ka máan iknal unp'ée áaktun, jach túun jóok'o; men ku kaajta ti' áaktun, ma' ti' che'i', ti' áaktun, u naajil ma' k-óojel ba'axten. U naajil le iik'o'oba, te' kaajnali', wáa ti' ora túun jóok'o táan máane pos yaan u jaats'kech, yaan xan u loobitkech beeyo' (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

El *xúux taankas* dicen que viene, si a la hora de que tu pasas, dicen los abuelos, si pasas cerca de una cueva y está saliendo; porque vive en las cuevas, no en los árboles, en las cuevas, es su casa no sabemos por qué. Es su casa de estos vientos, allí habitan, si a la hora en que sale estás pasando tú, pos te va a golpear, te va a lastimar así (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Como se mencionó en la sección de “*Orígenes de los malos vientos. Agentes emisores*”, existe una idea generalizada de que los “malos vientos” habitan en cuevas, grutas, sitios arqueológicos, etc.; sin embargo, la evidencia nos muestra que estos lugares son ocupados por seres sobrenaturales como los Aluxes por lo que, es posible concluir que son los “aires” de estos seres los que surgen de dichos espacios. El *xuux taankas* podría ser una de las formas en las que se manifiesta la enfermedad producida por dichos “efluvios”.

Otras personas en cambio, expresaron desconocer el origen del *xuux taankas*, para ellos sencillamente se trata de un “mal viento” de origen no preciso.

Para la cura de esta enfermedad, se realiza una maceración alcohólica de plantas medicinales a la que se le añade un pedazo de panal de avispas (más información en la sección de *Tratamientos*). Se cumple así una de las constantes en la medicina tradicional maya: curar lo similar con lo similar:

Para curar el *xuux taankas* se pone un pedazo de panal de avispas abandonado en alcohol, con cigarro y *taankas che'*. Se unta donde salen los granos. Tres veces se unta (E. G. B. D. y A. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).



Panal de avispas utilizado en la curación del *xuux taankas*. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Sáalat iik'

Otra afección ocasionada por los “malos vientos” recibe el nombre de *sáalat iik'*. *Sáal* significa ‘ligero’ ‘liviano’ e *iik'* ‘viento’, por lo que *sáalat iik'* se traduciría como “viento liviano”. Este de manera similar al *xuux taankas* produce una erupción cutánea, pero con ronchas de menor tamaño:

Le sáalat iik'o' kin wa'aik teech chéen mejenitos, le xúux taankaso' elo' chan nuktak u pít u roochasi xan (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

El *sáalat iik'* que te digo son solo pequeñitos, el *xúux taankas* ese están un poco grandes sus ronchas (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Esta enfermedad ocurre, de manera similar a lo anteriormente explicado para el *xuux taankas*, cuando una persona incurre en acciones que generan un desequilibrio del frío-calor de su cuerpo. Esta condición de vulnerabilidad es aprovechada por los “malos vientos”:

Le sáalat iik'o' to'one kik u'uy ku ya'alal xane' pos chéen ti' choko óolal, chokwa wóol ka jóok'o, bueno pos ko'ox a'alik ti' u p'ée naaj dee blok beeyo', pos tianechi', chokwa wóol ken a je' joonaj ka' jóok'o, pos wáa ti' oora túun máani'... peero leti' túune' iik' xan, beey u k'aaba'o' sáalat iik'. Ken u jáats'ech xane', pos ken ya'a wáa jaip'ée oora xane', sáam u presentartuba xan, túun chi'ikech xan (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

El *sáalat iik'* nosotros escuchamos que se dice también pos que solo por estar acalorado, estás acalorado cuando sales, bueno vamos a decir de una casa de block así, pos ahí estás, estás acalorado cuando abres la puerta y sales, pos si a esa hora está pasando... pero él entonces también es viento, así es su nombre: *sáalat iik'*. Cuando te golpea también, pos cuando pasan algunas horas, ya se presentó, te está picando también (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Algunos identifican a esta enfermedad con el nombre de ‘rosiola’, término reclutado del español ‘roséola’:

Ka' u'uy ku ya'alale' le rosiolao', chan mejen, beey mejen graanose' pero mejentak, peero piim, piim u yaantati, piim u ka'ana, piim a wik u mejen

chaki', chéen mejen puntitosi ka' wa'alik (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

¿Has escuchado lo que llaman "rosiola"? son pequeños, son como pequeños granos pero pequeños, pero tupidos, tupidos salen, tupido se eleva, tupido ves sus rojitos, solo son como pequeños puntitos por decir (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

La roséola es una enfermedad ocasionada por algunos herpesvirus que afecta mayormente a niños. Se caracteriza por una erupción cutánea entre rosácea y roja acompañada de fiebre, enrojecimiento de los ojos, rinorrea (secreción nasal) y dolor de garganta. En casos graves puede presentarse convulsión febril (A.D.A.M., Inc., marzo de 2020). Estos síntomas son similares a los reportados para el *sáalat iik'* por lo que es posible que se trate de la misma enfermedad explicada desde una perspectiva local.

Como puede observarse, al menos cuatro tipos de “malos vientos” son identificados por las personas de acuerdo a los síntomas que presenta como enfermedad: *k'aak'as iik'*, *taankas iik'*, *xuux taankas* y *sáalat iik'*. En ocasiones, el nombre de *k'aak'as iik'* se utiliza como un genérico que engloba a todos.

Es posible que la sintomatología de estos males coincida y, en algunos casos incluso corresponda, con enfermedades propias de la medicina académica tales como insolación, epilepsia, infecciones gastrointestinales o enfermedades infecciosas. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo hacer estas correlaciones, por un lado porque para ello cada caso tendría que ser analizado individualmente y por otro, implicaría, negar la existencia de factores culturales profundamente arraigados que caracterizan a este complejo de enfermedades y quedarían reducidos, para poder encajar en la medicina alópata, en sus aspectos meramente biomédicos.

Información epidemiológica

Los “aires malignos” atacan a toda la población en general, sin distinción de edad ni género:

E leelo' mun yeeyik, deesde tyorai túun máan, tumen e iik' e jeelo' k'as, ma' le te' iik' kuuxkinko'ono', le iik' jeelo' leti' loobitk máak (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma; 3 de agosto de 2018).

Ese no escoge, desde que está pasando, porque ese viento ese es malo, no es el viento que nos da vida, ese viento es el que lastima a las personas (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma; 3 de agosto de 2018).

Hombres y mujeres son susceptibles de enfermar, desde infantes hasta adultos mayores. Básicamente cualquier persona se encuentra en riesgo de contraer la enfermedad, no obstante, algunos grupos de edad y género son más susceptibles. A continuación hablaremos de ellos en el siguiente apartado.

Factores de riesgo

Se considera que los infantes son vulnerables a enfermar de este mal, debido a que no han completado su desarrollo físico y, probablemente, también anímico. Por ellos se les cuida y se evita que estén en contacto con situaciones que pudieran exponerlos a un “mal aire” o a personas que pudieran “cargar” un “mal viento”:

Leelo' [le taankas] chéen ma' jachi', leelo' chéen ma'ak tokarta' mejen chaampalo', mejen koja'ani'. Mejen chichan e chaamplo' men ma' okja'na'tio'ob, u tsáaaba tio'ob (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

Ese [el *taankas*] no es muy [fuerte], ese solo toca a los bebés al parecer, es una pequeña enfermedad. Son bebés pequeños porque no han sido bautizados, por eso les da (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

Untúul káala'an, untúul máak ku máan kaaye, tu'ux yaan meejen chaample' mu koonbenir kaj ook diirektoi' tumen leti'e' túun task... túun yáalkata tumen taankas iik'o'. Le káala'ano', wáa tak tu juntúul chaampa beeya', mun xaanta túun yok'ol, táan ba'a, taj u yaawat. Le te' iik'o' beeyo' (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Un borracho, un hombre que anda en la calle, donde hay bebés pequeños no conviene que entre directo porque él trae... lo está correteando el viento *taankas*. El borracho, si se acerca a un bebé así, no tarda y está llorando [el bebé], le pasan cosas, llora gritando. Es el viento así (M. C. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Otra de las razones por la que los infantes son más vulnerables es, como se comentó anteriormente, que no han sido bautizados en la religión cristiana, siendo el bautismo además de un sacramento un ritual de protección. Recuérdese que los mayas prehispánicos realizaban rituales de paso a los menores, tal como documentó Landa y mencionamos anteriormente.

Las mujeres son otro grupo particularmente vulnerable a enfermar. La razón parece ser sencillamente que se les considera más débiles en comparación con el sexo masculino. Por ejemplo, una entrevistada narró que en su familia fue común enfermarse de este padecimiento debido a que eran tres mujeres que vivían “solas”, es decir sin la presencia de un hombre en casa:

Chéen chan ch'úupo'on, leti' met ku jach loobitko'on e iik'o'ob (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Solo éramos mujercitas, eso ocasionaba que nos lastimaran mucho los vientos (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

En adición a la vulnerabilidad inherente del sexo femenino, se considera que las mujeres embarazadas y en periodo de lactancia son particularmente propensas a enfermar de este mal. Durante dichas etapas se les cuida a fin de evitar algún contacto con los vientos malignos o con personas que pudieran “cargar” dichos “aires” y transmitirlos a ellas:

[...] Por eso uno dicen cuando se alivia a los... como te diré... cuando uno se alivia de su bebé, a los siete días te dicen que es... que es tu mala día, porque son siete días. Dicen que cuides, que no vayas a bajar tu pie ni en el suelo que porque ese es tu día de mal viento, cuando ya te aliviaste de tu embarazo. Porque si bajas tu pie allá en el suelo dicen que te da dolor de cabeza, que porque en que pisaste el suelo. Que no te [deben] dejar sola, siempre te va a estar alguien acompañando. Si no, no falta que veas un alacrán, una tarántula, algo así, que dicen. Es ese el mal viento. (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

Como ya habíamos señalado, un factor de riesgo central para la adquisición del *xuux taankas* y el *sáalat iik'* es el cambio drástico de temperatura corporal⁵². Si la persona pasa de una

⁵² Para mayor información respecto a la noción frío-caliente en diversas culturas ver los trabajos de Anderson (1987), Colson y de Armellada (1983) y Manderson (1987). Por su parte, Messer (1987), McCullough (1973) y Tedlock (1987) abordan el tema entre distintos grupos mayas.

temperatura cálida a una fría de manera muy rápida se expone a ser víctima de estas enfermedades. Lo anterior puede ocurrir si el individuo sale de casa sin ropa abrigada y en el exterior hace frío; si se quita la ropa súbitamente estando acalorado, o si se baña con agua fría estando en la misma condición, entre otros. Es por ello que en el testimonio anterior se sugiere que las mujeres que recién han parido extremen precauciones como cuidar de no pisar el suelo frío con los pies calientes. En este testimonio se suman varios factores de riesgo: el primero, ser mujer; el segundo, estar en periodo de puerperio y el tercero, la ruptura del equilibrio frío-calor del cuerpo. Los factores de riesgo pueden acumularse dejando al individuo en una mayor vulnerabilidad.

El factor de riesgo más importante es, sin duda, la exposición del individuo a alguno de los seres emisores de “malos aires”. Por ello, los pobladores optan por evitar los lugares en los que saben que hay una mayor probabilidad de encontrárselos, como: los cenotes, grutas, saskaberas, sitios arqueológicos, montículos, entre otros.

Es importante mencionar que el riesgo de contraer un “mal viento” es mayor a determinadas horas y en determinados días. Los horarios de mayor peligro son, de acuerdo a algunos informantes, a las doce del día y a las doce de la noche:

Beey kya'_ kya'la'a uuchile': las doose' mun bin jooko mix tu paal [...] Tso kach uuchile' chen u tsa' las doose es que "ookene'ex palale'ex astúu máan e iik' kambala" (C. E., Uayma, enero 2018).

Así se decía antiguamente: a las doce no debe salir ningún niño [...]. Antiguamente cuando daban las doce es que [se decía]: "entren niños hasta que pase el viento aquí abajo" (C. E., Uayma, enero 2018).

Kya'alale' chéen u chuuk las doose ma' k'abéet a jóoli', men túun máan e k'aak'as iik'o'. Doce del día y doce de la noche (J. C., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Se dice que cuando dan las doce no debes de salir porque está pasando el mal viento. Doce del día y doce de la noche (J. C., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Para otros entrevistados, en cambio, el horario de mayor peligro es durante la noche:

Áak'ab, koomo las doose de la nooche, koomo la uuna, las trees de la nooche, u yoorail u máan e k'aak'as iik'o'. Chéen ti' áak'ab ku máan, dee k'iine' mu

máan. Tumen túune chéen sáaschajke' e papaj soola' leti'e' tuláakal ku múistik, tuláakal ku tóokik, tóokbil u meetik men choko yoox. Leti'e' túune' mum beeyta le k'aaso'obo', aasta u yoko nooche túune' (I. D. B., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Noche, como a las doce de la noche, como a la una, las tres de la noche (madrugada), es la hora en la que pasa el mal viento. Solo de noche pasa, de día no pasa. Porque entonces cuando amanece el papá sol todo lo barre, todo lo quema, quemar lo hace porque está caliente. Por eso no puede ser lo malo, hasta que entre la noche entonces (I. D. B., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Durante el día la presencia del sol (visto como una entidad paterna: el “papá sol”) impide, a través de su luz y de su calor, la existencia de cosas “malas”. En este sentido, el sol es considerado una entidad benévola y protectora del ser humano. La noche en cambio, es considerada como un momento para que las “cosas malas” surjan. Hasta que el sol y su calor desaparecen es que las cosas malignas pueden pulular sobre la faz de la tierra.

Cabe destacar que actualmente, el horario de las doce del día ya no se considera tan peligroso. La mayoría de las personas lleva a cabo sus actividades con normalidad durante ese horario. Al parecer, el temor a “los malos vientos” del mediodía solo es señalado por los médicos tradicionales y recordado por los abuelos y adultos mayores:

Le nukuch máako'obo' beey u saajbesko' wūnik pero bejlae' ¿máax ka' saajbese'? si ma' saajbesk mix máak. Beora' kya'alal teeoh "las doose, ma' jóok'o", mix máak saajak (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Los abuelos así asustaban a las personas pero ahora ¿a quién asusta? si no asustan a nadie. Ahora te dicen "son las doce, no salgas", nadie tiene miedo (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Esta idea de respeto y temor a ciertos lugares y horarios nos remite al concepto de los umbrales o portales, puntos intermedios entre el ecúmeno y el anecúmeno por los que transitan los dioses y las fuerzas sobrenaturales (López Austin, 2013, p. 7).⁵³

⁵³ La asociación del medio día (así como la media noche) como un momento crítico en el que los “malos aires” andan sueltos y pueden enfermar a las personas, tiene que ver con el “hueco en el cielo” (*u hool gloriáh*) que se abre diariamente al medio día y en especial los días martes y viernes, siendo un conducto que conecta el mundo de los humanos con los otros mundos o realidades (Hirose, 2021, comentario personal).

Es importante mencionar que otras personas consideran que no existe un horario específico de mayor riesgo pues los malos vientos transitan a cualquier hora.

Los días de mayor peligro son los martes y los viernes. De acuerdo a algunos entrevistados, si un mal viento “ataca” a la persona en estos días, la enfermedad se presenta en forma más severa:

Wáa ku tookartech beey de biernes yéete de maarteso' elo' jach yaaj u tóopik máak men elo' jach k'ak'as iik'. Chéen dee biernes yéete de maartes ku loobilo'obo' (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

Si te toca de viernes y de martes muy fuerte friega a la persona porque eso es muy mal viento. Solo los de viernes y de martes hacen daño (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

La idea de que los martes y viernes son días peligrosos proviene del Viejo Mundo. Para los pueblos mesoamericanos que tenían sus propios calendarios existían días más propicios o desfavorables que otros para realizar determinadas actividades. Con la imposición de los calendarios occidentales a la Nueva España, estas ideas se articularon de tal modo que, para los mayas actuales, los martes y viernes son días “de poder”, es decir, jornadas en los que la frontera con el mundo espiritual es difusa por lo que las enfermedades pueden atacar de manera más intensa y, al mismo tiempo, son días en los que los especialistas médicos pueden curar con mayor eficacia.

Prevención

Una de las formas principales de prevenir esta enfermedad es evitar el contacto con los agentes emisores de los “malos vientos”: los *Yuumtsilo'ob*, los *aluxo'ob*, los *wáayo'ob*, etc. Dado que estos seres en su mayoría son sobrenaturales, con una forma corpórea parecida al viento mismo e invisible en ocasiones al ojo humano, resulta difícil eludirlos. Por ello, la forma de prevención óptima es evitar acudir a los lugares en los que estos seres se suelen encontrar: cenotes, grutas, saskaberas, sitios arqueológicos, entre otros; sobre todo en días martes y viernes, y en aquellos horarios que son considerados más peligrosos: las doce del día o de la noche o durante toda la noche, según sea el caso:

El mal viento también sale de las saskaberas, por eso no hay que andar cerca o meterse dentro de ellas, si se mete uno adentro tiene caminos así y te llevan a otros lados (E. B. B. C., Uayma, julio de 2016).



Cenote de Uayma. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Para prevenir que los *Aluxo'ob* y/o los *Yuumtsilo'ob* envíen sus “malos aires” a manera de castigo, las personas deben cumplir con sus obligaciones rituales. Antes de trabajar un terreno “nuevo” para la milpa o para cualquier otra actividad, se debe realizar la ceremonia del *jéets' lu'um*. Mediante esta ceremonia se les pide a dichas entidades su permiso y también su protección (Gubler, 2017, p. 36). Una vez realizada la ceremonia la persona se compromete a seguir ofrendando *saka'* y los primeros productos de su cosecha por lo que, cumplir con estos compromisos en tiempo y forma también asegura que estos seres no envíen enfermedades:

Otro que le había dicho es eso... cuando un terreno es nuevo. No le sacan el *saka'* que le digo, pues ya surge lo que es el mal viento en los terrenos porque se está acostumbrado a que se saquen ese tipo de cosas. Entonces, cuando ya, ya, ya no le sacan ese tipo de *saka'* a los terrenos lo que pasa es que empieza a atacar los animales y todo... cuando vea ya se están muriendo sus animales, ya cuando ya se mueran todos los animales, ya todo eso, empieza a atacar a la gente adulta (C., Uayma, 6 de febrero de 2018).

Otra forma de prevenir la enfermedad consiste en emplear ciertas especies de plantas. La más eficaz y la más utilizada es el *taankas che*⁵⁴. Su nombre en español sería equivalente a ‘árbol *taankas*’, el cual indica su capacidad para hacer frente a estos entes-enfermedades.

Con el *taankas che* y otras plantas se realiza una maceración alcohólica que es utilizada a manera de medicina para curar a una persona enferma pero también, la misma maceración puede aplicarse sobre una persona sana para prevenir que algún “mal viento” le haga daño.

U koontra le te' ts'aak, ju beyt a yusartik wáa ta máan de áa'be' tumen u tial iik', yaan u book. Up'ée kruus ken a meet táanil a pool, up'ée kruus ta' tseem, wáa ti champa' mejen beeya', up'ée kruus, up'ée kruus, yóosa mun táatech e iik'o' tumen e iik'o' dee áak'ab ku máan (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

Su contra es esta medicina, puedes usarlo si vas a andar de noche porque es para el viento, tiene olor. Una cruz vas a hacer en tu frente (con la maceración alcohólica), una cruz en tu pecho, si es un bebé pequeño así, una cruz, una cruz, para que no se te acerque el viento porque el viento de noche anda (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

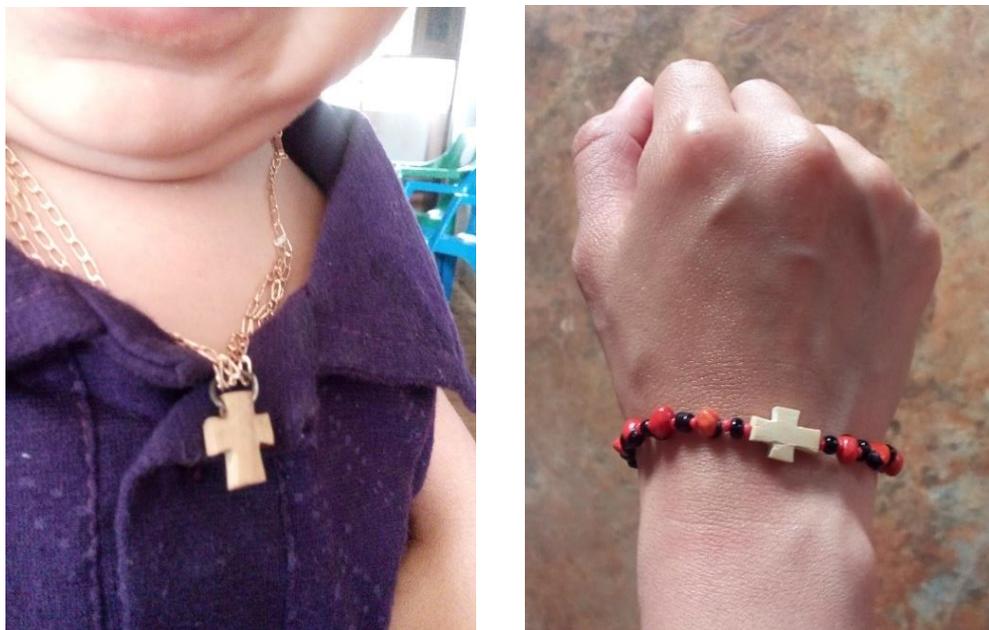
En la sección de *Tratamientos* abundaremos en la descripción de la preparación de esta medicina. Por ahora baste mencionar que una vez lista la preparación esta se guarda en un frasco y puede utilizarse también de manera preventiva. Una persona, por ejemplo un hombre que va a su milpa o al monte y anticipa que allí puede toparse con un mal aire, puede aplicarse el líquido para con ello evitar que el aire ingrese a su cuerpo. La misma preparación es utilizada por los médicos tradicionales para protegerse a sí mismos y a otras personas que se encuentran presentes en las ceremonias en las que “extrae” un “mal aire” de algún enfermo.

Para evitar que los bebés y niños enfermen, se amarra en el “brazo”⁵⁵ de la hamaca en la que duermen un trozo o una cruz elaborada con las raíces del *taankas che*. También es común que una pequeña cruz tallada con la raíz de esta planta se use como amuleto en pulseras o collares que se colocan a los infantes. Las pulseras pueden estar elaboradas también con semillas de *ooxo* (*Abrus precatorius* L.).

⁵⁴ Varias especies distintas se conocen con el nombre de *taankas che*: *Zanthoxylum fagara* (L.) Sarg., *Z. caribaeum* Lam., *Esenbeckia pentaphylla* (Macfad.) Griseb. y *Pilocarpus racemosus* Vahl.

⁵⁵ Brazo: Se llama así a cada uno de los extremos de una hamaca de los cuales se cuelga.

Si la cruz se raja es señal de que recibió el “azote” de un “mal viento”, cumpliendo así su función protectora. En ese caso, la cruz debe cambiarse por una nueva a fin de que la persona continúe protegida.



Izquierda: Niño con dije en forma de cruz tallado con la raíz de *taankas che'*. Derecha: Pulsera elaborada con semillas de *ooxo* y cruz de *taankas che'*. Fotografías de Ginni Ku Kinil.

Otras plantas que se utilizan para prevenir el “ataque” de estas entidades son la sábila (*Aloe vera* (L.) Burm. f.) y el *ya'ax jaalal che'* (*Euphorbia tithymaloides* L.). Ambas se siembran en la entrada de las casas a fin de protegerlas de la entrada de “malos vientos”. El *ya'ax jaalal che'* se siembra también en las cuatro esquinas de un terreno que se desea proteger. Con el guaco (*Aristolochia pentandra* Jacq.) y el huano (*Sabal* spp.) se elaboran cruces que se cuelgan en las puertas de las casas para, de igual manera, evitar la entrada de estos seres. Las cruces hechas con huano tienen además la particularidad de haber sido bendecidas previamente durante el Domingo de Ramos (Collí, 2020, p. 79).

Cuando una mujer recién ha dado a luz o cuando un niño está enfermo de sarampión o varicela, se consideran más vulnerables a ser atacados por un “mal viento”. En el primer caso puede ocasionarle una infección a la mujer o al recién nacido, mientras que en el segundo, puede “echar a perder” (complicar) la manifestación del sarampión o varicela. Para

evitar esto, se colocan ramas de anona en las puertas y rejas de las casas, las cuales, en ocasiones, se disponen en forma de cruz.



Plantas de *ya'ax jalal che'* sembradas a la orilla de la entrada de una casa. Fotografía de Ginni Ku Kinil.



Plantas de *ya'ax jalal che'* (izquierda) y sábila (derecha) sembradas en la entrada de una casa. Fotografía de Ginni Ku Kinil.



Rama de anona seca colocada en la reja de una casa. Al fondo se observa una cruz elaborada con *xa'an* 'wano'. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

La idea general es que todas estas plantas tienen la capacidad de absorber los “malos aires” y así evitan que entren al hogar y hagan daño a los miembros de la familia.

Otro método utilizado para evitar la entrada de estas entidades-enfermedades a las casas consiste en prender un cigarro y fumarlo, o dejarlo que se consuma solo, en la puerta de la casa. El humo del cigarro parece desagradar a los “aires malignos”.

Si se observa la presencia del viento como un remolino, para aminorar el daño que pudiera ocasionar, se sugiere dibujar una cruz en la tierra y rezar el “Padre Nuestro”:

El *k'aak'as iik'* es el que es más difícil de curar, viene girando, dicen, te golpea así, puede matar a la gente. Cuando ves que está viniendo el viento girando así, ese es *el k'aak'as iik'*. Si tú, a la hora en que está girando pasas (donde está), dicen que te mata de una sola vez. Cuando ves que está girando, antes de que llegue haces una cruz, solo con tu mano haces la cruz en el suelo, si sabes rezar, rezas el "Padre Nuestro". Se aleja, no te lastima mucho, te va a azotar pero no te va a lastimar mucho. Así es el que llaman *k'aak'as iik'* (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Especialistas

Un hecho ampliamente conocido y aceptado por los habitantes de las comunidades mayas es que un enfermo de “mal viento” no puede ser curado por médicos alópatas:

Si fui, me llevaron con doctores particulares, me daban medicamentos, pero creo que no eran su cura de ellos porque gastaba las pastillas y todo eso, a mí no se me quitaba eso, no se me quitaba eso. Hasta que un día una mi hermana dijo: “porque no lo llevas a ver, que tal que lo están hechizando o un mal viento lo pescó, no sabe uno”. Yo no creo en eso. Como nosotros somos de andar así... pues creo que allá me pesco a mí el mal aire así. Y así me dio. Si me daban suero, ni así, no regresaban mis fuerzas para levantarme, ni tenía ganas de comer (M. C. P, Uayma, enero 2018).

Me dijeron que no es curación de médico y ellos también [los yerbateros], a veces te dicen: esto no es mío, esto es de médico, te dicen. Pero ellos ya conocen las cosas. Cada quien sabe cómo cura (C. E., Uayma, 6 de febrero de 2019).

Esta enfermedad no se encuentra reconocida por la biomedicina, por lo tanto en las academias no se les enseña a los estudiantes de medicina como diagnosticarla y como curarla. Así, cuando un paciente enfermo de “mal viento” acude con el médico de la unidad de salud de su comunidad, éste suele diagnosticar una enfermedad distinta e indica un tratamiento acorde que al final resulta ineficaz ya que no ataca el problema de fondo:

[Tu]men yaane' ku bisa' ti' doktore', ma' u tsaak doktore' e leelo'... yaan xane' ti' doktor ku bisa'ale', tu k'ab doktore' ku k'imi (R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Porque hay a quien llevan al doctor, no cura eso el doctor... hay también quien llevan al doctor, en manos del doctor se muere (R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

En las comunidades existen especialistas que pueden diagnosticar y curar esta enfermedad. Algunos de ellos son los denominados “curanderos”, “yerbateros” y *jmeeno'ob*. Se les denomina “curanderos” a todos aquellos que son capaces de curar enfermedades utilizando la medicina tradicional. Los “yerbateros” son los que curan utilizando principalmente plantas medicinales. El *jmeen* es una especie de sacerdote-ritualista que se especializa en ceremonias

agrícolas pero que también puede curar a través de rituales como el *k'eex* (ritual de intercambio que será explicado más adelante). Los límites entre una especialidad y otra son flexibles y existen traslapes de funciones (Gubler, 2017, p. 99):

Yaan oora chéen yeete yerbas, le ku yoojle' ku ts'akik. Ka wa'ale' jeelo' múun ts'aaka meen doktor. Le máax u k'ajóol u tsaake' pos ku ts'aakik, ku yusta' (A., Uayma, 6 febrero 2018).

Hay veces que solo con hierbas, el que lo sabe lo cura. Como quien dice eso no lo cura el doctor. El que sabe curarlo pos lo cura, queda bien (A., Uayma, 6 febrero 2018).

Los que saben ellos, los yerbateros, los *jmeenes* son los que lo curan. Los que saben... ellos casi no lo dicen. Se lo trascienden a sus familiares. Los que saben sobre yerbas, tienen que conocer mucho lo que son las yerbas (C. E., Uayma, 6 febrero 2018).

Como bien menciona el entrevistado anterior, existen especialistas que guardan celosamente sus conocimientos y no los comparten fácilmente con otras personas. Los motivos varían. Algunos especialistas tienen en alta estima sus conocimientos y prefieren compartirlos solo con miembros de su familia o personas cercanas. Otros, en cambio, de acuerdo al testimonio de un entrevistado, guardan secrecía debido a que es la manera de mantener intactos sus poderes curativos y el de las plantas que utilizan:

¿A wóojel ba'axten mun ya'alal? ku p'áata bin ma' ts'aaka, mun ts'aak le xíiwo'obi', es ke yaan máak u p'EEK ka' p'áatak mun ts'aak (I. C. O., Santa María Aznar, 03 de agosto de 2018).

¿Sabes por qué no lo dicen?, dicen que dejas de curar, que no curan esas plantas, es que hay personas que les disgusta que dejen de curar (I. C. O., Santa María Aznar, 03 de agosto de 2018).

Cabe mencionar que estos especialistas indígenas en ocasiones también son llamados “hechiceros” o “brujos” si se cree que utilizan sus poderes para realizar actos malignos como enviar enfermedades u ocasionar que a una persona le vaya mal en sus negocios o en sus relaciones familiares, en cuyo caso se dice que practican “magia negra”. Esta discriminación que a veces suelen sufrir hace que algunas personas con amplios conocimientos en medicina

tradicional no se identifiquen a sí mismos como médicos tradicionales o curanderos, pese a que prácticamente lo son:

Chéen remedios, ma' wáa profesionaleni', wáa kin deedikartinbae', ma' uts tin wichi', meene' yaan máake' ku oodiarkech, men los curanderos y los brujos leti'o'obe', leti'o'obe' eso su neegosio. Teene' chéen juntúul máak siimplee teen (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Solo remedios (hago), no es que sea profesional, o que me dedique a eso, no me gusta, porque hay personas que te odian, porque los curanderos y los brujos ellos, eso es su negocio de ellos. Yo solo soy una persona simple (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Sin embargo, no siempre es necesaria la participación de un médico tradicional o de un especialista ritual para curar la enfermedad, también las personas comunes pueden hacerlo. Esto aplica para casos no graves de la enfermedad pues se entiende que si el paciente se encuentra críticamente enfermo solo un especialista puede curarlo. Para estos casos se debe conocer el método de curación, que en ocasiones es compartido por un médico tradicional o por los adultos mayores de la familia:

Cuando tú tienes tu hijo, ves que... no sabes qué hacerle. Le pones pastilla y no se le quita. Está llorando a medianoche. Estás de acuerdo que tiene *xuux taankas* ¿qué vas a hacer? pues vas a optar por escuchar que dicen tus abuelas, tus tías, abuelita siempre va a estar allá cerca y te va a decir “esto tienes que hacer y se le va a quitar”. Tienes que andar a hacerlo por la desesperación [que] ves que no se cura tu hijo, está llorando a medianoche, tienes que hacerlo, tienes que buscarle, y sí ha habido resultados, sí se cura, sí se cura (C. E., Uayma, enero 2018).

Incluso una persona común puede realizar una “limpia” a otra para sacarle un “aire maligno”. Lo importante es que conozca las plantas que sirven para dicho fin:

Solo si conoces el *siipi che'*, tú solo lo haces [la limpia], tú solo (P. O. C. Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Aun así, lo más común que sucede es que las personas enfermas o con un familiar enfermo acuden con el médico tradicional, pues se sabe que ellos son los expertos para tratar con los “malos vientos”. En ocasiones los pacientes no llegan directamente con el médico tradicional

sino que lo hacen después de haber acudido con médicos alópatas que no pudieron ayudarles a recuperar su salud. En otras ocasiones es la familia o amigos del enfermo quienes al ver su estado y conociendo el cuadro sintomático de la enfermedad, advierten que puede tratarse de un “mal aire” y sugieren acudir con el “curandero”. De cualquier forma el conocimiento sobre la enfermedad está tan extendido en la población maya que la mayoría de los enfermos finalmente llegan con un especialista indígena.

Diagnóstico

De acuerdo con la información proporcionada por los especialistas y los pacientes entrevistados, se observan dos formas distintas de diagnosticar la enfermedad: la primera a través de métodos de “adivinación” y la segunda, por medio de la observación de los síntomas.

La “adivinación” como método de diagnóstico de enfermedades era realizada por los mayas desde épocas prehispánicas, tal como relata Landa:

Los hechiceros y médicos curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en sus oficios y otras cosas (Landa, p. 89).

Actualmente quienes diagnostican a través de algún arte adivinatorio usan distintos elementos como las barajas, el *sáastun* y los huevos de gallina. Estos elementos son consultados e interpretados de diferentes maneras. En el caso de las barajas, es el enfermo quien escoge algunas de las cartas y sobre ellas el especialista realiza una interpretación:

[El curandero] sacó una “suerte” con unas barajas... lo revuelve, luego lo hace así, te dice “saca las barajas”. Yo lo voy sacando, como yo soy la enferma lo voy sacando y lo voy poniendo así y él va checando... que fue la reina, y que si es algo malo va a salir un caballo, un jinete con una espada, eso así [significa] que te están hechizando pero el mío no salió así, solo salió un mal viento que estaba allá. La baraja en que lo vio creo que es la reina triste con dos corazones... algo así... que está triste. Cuando ves así pues que solo es un mal viento que te tiene pescado así. Y me dio entonces medicamento (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

En este caso el curandero diagnostica la enfermedad a través de la aparición de determinadas cartas que el paciente elige del mazo. Las cartas se convierten en un vehículo a través del cual el curandero observa el estado de salud de la persona consultante.

El *sáastun* es una piedra, generalmente un cuarzo de forma redonda, que algunos médicos tradicionales poseen y que utilizan para realizar sus diagnósticos. Para ello, el especialista observa detenidamente el *sáastun* a la luz de una vela mientras reza. Las imágenes que observe en la superficie de la piedra le indicarán que enfermedad aqueja al paciente:

Ken xi'ikech beey a jóos kuenta ti' wa chen ka wa'ak 'talen in jóos unp'ít suerte wáa ka' wa'ateen wáa k'oja'anen wa ba'ax yaanten beeyo'". "¿Ta' taasáa uti'ul u chan nu'ukul?"— kij teech. Ka bisk e chan roon ti' beeya' chen tu chan ba'alil alcohol beya'. Ku laalik te chan luuch beeyo', ku t'u' u chan kaanikaso'[ob], ku t'ab e kibo', kon u jaajan reesar; bera [beooraa] kyaaktech ba'ax yaan techa', wáa u ts'ak dooctor wáa u ts'ak leeti', [wáa] k'ak'as iik' wáa meyajbi ba'a, beora kyaiktecha' (O. B. C., Uayma, 11 de enero de 2018).

Cuando vas a que te “saque tu cuenta⁵⁶” o solo le dices: “vine a sacar un poco de suerte” para que me digas si estoy enfermo o qué es lo que tengo”. “¿Trajiste lo necesario?”— te dice. Le llevas un poco de ron así, solo una cosita de alcohol así. Lo vierte en una jicarita, asienta [allí] sus caniquitas⁵⁷, prende la vela, empieza rápidamente a rezar; ahorita te dice que cosa tienes, si lo cura el doctor o si lo cura ella, [o si] es un mal viento o si te hicieron un “trabajo”⁵⁸, ahorita te lo dice (O. B. C., Uayma, 11 de enero de 2018).

La adivinación con huevo se realiza pasando este elemento sobre el cuerpo del paciente y rompiéndolo dentro de un vaso con agua. La forma que la yema y la clara toman adentro del líquido muestra el mal que aqueja al individuo:

A “Y” le dio cuando era bebé... Hasta que un día lo llevó “R” sacó su suerte así con una señora. Creo que con huevo. Dice “R” que en un vaso así le ponen agua, rompe el huevo, deja que vaya la yema. Si la yema se fue al fondo, no se desbarató... pues es algo, solo mal viento (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

⁵⁶ Las frases “sacar la cuenta” y “sacar la suerte” se refieren al proceso de adivinación que efectúa el especialista por medio del cual conoce el estado de salud del consultante.

⁵⁷ *Kaanikaso'[ob]*: préstamo del español “canicas”, se refiere a las “piedras” o “cristales” que utilizan los especialistas mayas para la adivinación: el *sáastun*.

⁵⁸ Trabajo: Hechizo o maleficio.

Quienes diagnostican a través de la observación hacen una entrevista al paciente para conocer los síntomas que éste presenta, los lugares que ha visitado y/o las actividades que realizó poco antes del inicio de sus síntomas. Con base en su experiencia en el tratamiento de enfermedades, fácilmente logran identificar que se trata de un “mal viento”:

A lo vemos que sí es o no es [mal viento], porque hay muchos que pueden decir que sí, pero nosotros lo podemos ver que sí es. No, no [por] suerte, conocimiento. No hablamos de suerte (M. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Bix e in wike', dee ke dee por si...wáa ta wilik beey u bin u yicha', beey u bin u kaala', beey u bina', ku xéej, ku múuts' ka wich, chéen a p'iile' túun suut, entonses es mal viento. No páayamos esto (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

¿Cómo lo veo? de por sí... si estás viendo que así se le van sus ojos, así se le va su cuello, así va, vomita, se cierran tus ojos, cuando los abres están girando, entonces es mal viento. No fallamos en esto (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Normalmente, los especialistas que diagnostican a través de la observación directa de los síntomas, no utilizan los métodos de adivinación antes descritos.

Una vez que el especialista ha llegado a la conclusión de que el paciente se encuentra enfermo de un “mal aire” procede a realizar el tratamiento correspondiente.

Tratamientos

Para curar al enfermo, los especialistas indican tratamientos que varían dependiendo del tipo de “aire agresor” y de la víctima en cuestión. Un tratamiento completo puede incluir diversos medios, técnicas y procedimientos como: maceraciones o decocciones de plantas medicinales que se ingieren o se aplican en forma de baños; punciones, limpias o santiguas y rituales como el *k'eex*, entre otros. En este apartado haremos una descripción de ellos de manera separada, sin embargo, es importante mencionar que lo más común es que el especialista prescriba varios de estos elementos como parte de un solo tratamiento. Además, cada especialista puede agregar, quitar o modificar los ingredientes de las recetas o alterar el orden

de las acciones, de acuerdo a su particular pericia y conocimientos, por lo que la cantidad de tratamientos que existe es enorme.

Maceraciones y decocciones de plantas medicinales

Uno de los principales tratamientos consiste en preparar maceraciones y decocciones de plantas medicinales. Las maceraciones se realizan dejando las plantas remojadas en algún líquido (principalmente agua o alcohol) para que suelte en él sus propiedades medicinales. Las decocciones consisten en cocer las plantas en agua hirviendo por unos minutos. Posteriormente, el paciente puede ingerir por vía oral o aplicarse en el cuerpo dichas preparaciones, de acuerdo a lo que el especialista médico le indique. Para realizar estos preparados se pueden usar plantas frescas recién colectadas o plantas que previamente se han secado para alargar su tiempo de vida útil.



Plantas secas empleadas para realizar las maceraciones y decocciones. Fotografías de Ginni Ku Kinil.

Existe un líquido medicinal ampliamente utilizado para el tratamiento de los “aires malignos”. Este líquido se obtiene sumergiendo ciertas especies de plantas en alcohol⁵⁹ dentro de una botella por varios días. De esta manera el alcohol extrae las propiedades medicinales de las plantas y de los demás ingredientes. Una vez pasado el tiempo correspondiente, el alcohol está listo para utilizarse, se puede aplicar directamente sobre el cuerpo del paciente o se diluye en agua y se aplica en forma de baño.

No cualquier planta es utilizada en las preparaciones, únicamente se seleccionan algunas especies bien conocidas por su capacidad para curar los “malos vientos”:

Es una medecina [sic] muy especial, muy sagrada. Son unas raíces de los árboles, de las plantas sagradas, como el *siipi che'*, *taankas che'*, *taamankan*, *suusuyuk*. Muy efectivo. Es protección para ponerlo, para sacar el mal viento, que no queda perjudicado tu cuerpo. Las consagramos ante Dios (M. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Estas plantas son consideradas sagradas precisamente por su poder curativo ante estas enfermedades. Tal como se mencionó en el apartado de *Orígenes de los malos vientos. Agentes emisores*, la mayoría de los “malos vientos” provienen de seres sobrenaturales, por lo que, una planta capaz de enfrentar y vencer a estas entidades anímicas, es considerada una planta sagrada.

Estas plantas sagradas tienen algunos rasgos en común como por ejemplo: poseen aromas intensos, ya sea en sus hojas (la ruda) o raíces (el *taankas che'*); pueden tener frutos o semillas de color rojo (como el *oox* o el *siipi che'*), otras tienen hojas y flores dispuestas en forma de cruz. En el *Capítulo III* se presenta el *Catálogo de plantas medicinales contra los “malos vientos”* con su nombre científico y descripción detallada. En adelante se presentan solo con sus nombres comunes en maya o español para facilitar la lectura.

La parte de las plantas más utilizada para realizar las maceraciones es la raíz. Esto se debe, de acuerdo a la opinión de un entrevistado, a que en las raíces de las plantas se acumula la mayor cantidad de medicina, por ser el sostén del árbol. De tal manera que esa cantidad de medicina va disminuyendo conforme a la distancia que las demás estructuras tienen respecto de la raíz. Así, la “medicina” se encuentra en mayor cantidad en las raíces, en una cantidad media en el tronco y las ramas, en poca cantidad en las hojas y en ínfima cantidad en las

⁵⁹ El alcohol puede ser de tipo farmacéutico o ron (éste último llamado ‘anís’ por algunos pobladores).

flores y retoños. Por ello es común que, cuando se medica a un niño con plantas se escojan las flores o los retoños, pues allí existe una menor concentración de “medicina”, lo cual es ideal para un paciente pequeño.

Algunas de las recetas para la preparación del líquido medicinal que fueron proporcionadas por los entrevistados se transcriben a continuación:

Suusuyuk, xchaal che', kaan chak che', kaan choto' che', taankas che'... teene' u mootso' kin ch'ik, kin p'oik beeya', kin jo'ochik, kin ts'amik yéete aalkol. Wáa mina'an teen le k'úutse, kin ts'aik chamali', kuarto u p'éele'le' ka' yuch'tik ichi'. Taak u baak yuuk, ka jo'ochik beeyo' ka ts'ik xaani'. Kin baanyar kin pool yéete túun beeya'. Pos teene' kex ka' máanak k'ak'as iik' tin wikane', teene' mix túun jáan tookar ken, tumen in ch'a'muj (ch'a'maj u) kontra, u seecretoi', ma' u jáan tookar. Kin láalk e ba'axo', kin tsik u táan in k'abe', kin báanyartik, toodo seelebro, frente entonces, tuláakal kin bóontik yéetle', ku deesaser e iik'o'. U koontra leti'e', bin ke nu meete, ku p'aatkech tech. Peero maas importante e taankas che'o' (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Suusuyuk, xchaal che', kaan chak che', kaan choto' che', taankas che'... yo agarro sus raíces, las lavo así, las raspo, las remajo en alcohol. Si no tengo tabaco (hojas de tabaco) le pongo cigarro, cuatro los aplastas adentro. Hasta su cuerno del venado yuuk⁶⁰ lo raspas así y lo pones también. Baño mi cabeza con eso entonces así. Pos yo, aunque pase un mal viento junto a mí, a mí no toca, porque tomé su contra, su secreto, no toca. Vierto esa cosa, la pongo en la palma de mi mano, me baño, todo el cerebro, la frente, todo lo empapo con ello. Deshace el viento, es su contra, se va a ir, te va a dejar. Pero el más importante es el taankas che' (I. D. B., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Lleva el alcohol y el taankas che', lo ponen todo en el alcohol, con el huano [de una casa], las antiguas casas de huano que se están despedazando, esos agárralo y lo pones allí, más el cigarro, hay gente que le pone hasta ruda, pero a veces la ruda queda negro tu piel. Lo chicoleas⁶¹ y ya te bañas. Te lo untan, pues te mojan todo con eso. Hasta lo sientes fresco cuando te lo ponen. Yo antes ¿sabes? yo no creo en esos tipos de cosas, pero funciona, la verdad funciona. [...] Pues así con el xuux⁶² y con el taankas che'. El panal de la avispa se le pone y con alcohol se pone [...] Así también con un cigarro, pero no cualquier cigarro le pones, tienen que ser colillas de cigarrillos. Tienen que ser donde están fumando los borrachitos, esas colillas, porque allá está la medicina en esos. Búscalo y lo mezclas, con eso se cura. Lo desmenuzas en el alcohol. Lo pones todo en alcohol y ya lo chicoleas (C. E., Uayma, 6 de febrero de 2019).

⁶⁰ Yuuk es el nombre en maya del venado temazate (*Mazama pandora*).

⁶¹ Chicolear: agitar un líquido dentro de un envase (Pérez Aguilar, 2016, p. 411).

⁶² Xuux: Panal de avispa.

Se raspa la raíz del *taankas che'*, las semillas de *taamankan* se trituran, cigarro, todo se mezcla y se remoja todo en alcohol o anís [ron]. Te bañas con eso. Te amarras tu cabeza con una tela roja y te acuestas a dormir. Al día siguiente el trapo se pone en una bolsa y se tira lejos, no en tu solar lo vas a tirar. Porque el viento, cuando se te quita y tiras la tela en tu solar, allí mismo se queda el viento; pero en cambio si lo vas a tirar lejos, lejos se queda el viento (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

Raíz de *taankas che'*, raíz de *taamankan*, raíz de *siipi che'*. Solo raíz, no hay hojas, no hay gajos [...] Pues se raspan, [se agrega] anís [ron], bálsamo⁶³, agua bendita... y después lo dejas acá en el altar y lo consagramos, Señor divino Dios que lo bendice (M. C., Sisbikchén, 29 de julio de 2018).

Para curar el *xuux taankas* se pone un pedazo de panal de avispas abandonado en alcohol, con cigarro y *taankas che'*. Se unta donde salen los granos. Tres veces se unta (E. G. B. D. y A. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

En la preparación, además de alcohol y plantas medicinales se agregan otros elementos como colillas de cigarrillos, cuerno de venado en polvo y panal de avispas. La combinación de ingredientes varía de especialista a especialista y depende también del tipo de enfermedad de que se trate, por lo que seguramente son muchas las recetas existentes. Aun así, la mayoría son similares entre sí, y todas tienen en común un ingrediente: la planta llamada *taankas che'*, cuyo nombre significa 'árbol *taankas*'. Esta planta, tal como su nombre lo indica, es considerada la más importante para curar un "aire maligno", por ello es el ingrediente principal de todas las recetas.

Una vez que se ha obtenido la maceración alcohólica, esta se aplica directamente sobre la frente y cabeza del paciente, en el dorso de las manos y de los pies, en la nuca y en las muñecas. Usualmente, el especialista aplica el líquido con el dedo sobre las zonas mencionadas dibujando una pequeña cruz.

El líquido medicinal ayuda a sacar el "mal aire" del enfermo, principalmente aquel que se aloja en la cabeza y que ocasiona fuertes dolores en esta zona. Para ello se aplica directamente en la frente y nuca y, en ocasiones, se combina con punciones hechas en la cabeza del enfermo con colmillos de serpiente. También, como se menciona en una de las entrevistas previas, se puede indicar al enfermo que se amarre una tela roja alrededor de la

⁶³ Se refiere al *Bálsamo del Dr. Castro* producto de larga tradición en la Península de Yucatán utilizado para el alivio de varias dolencias como cólicos, dolores de muelas, etc.

cabeza para que esta absorba al “aire maligno” una vez que ha sido extraído y pueda ser desechado lejos de casa para evitar que lastime a alguien más.

Esta maceración alcohólica, como ya habíamos mencionado en el apartado de *Prevención*, también es utilizada de forma preventiva. Algunos campesinos se aplican el líquido antes de ir a sus milpas a manera de protección, mientras que otros prefieren llevar consigo un poco de la preparación en caso de necesitarla.

Otra forma de aplicar esta medicina es diluyendo un poco de la maceración alcohólica en agua y con ella bañar al enfermo:

Y aparte así le dábamos este... un este... no sé cómo... tampoco no te puedo decir cómo son los medicamentos que tiene en una botella, cuando ya caliente su baño de “Y” para bañarla, le echo un poco, un vasito, una copita así. Le echo una copita así a la niña, lo baño y dormir hace “Y”. [El líquido] era como negro. Es como un tipo de alcohol. Es como que haya puesto... el como el palito... y con otros tipos de hojas que revuelve. Lo tenía allá adentro con todo el alcohol lo tapaba. Yo solo lo echaba un poco y ya (M. C. P., Uayma, enero 2018).



Cuernos de venado utilizados en las preparaciones. Fotografía de Ginni Ku Kinil.



Izquierda: Botella con la maceración alcohólica para los “malos vientos”. Derecha: vista del contenido. Fotografías de Ginni Ku Kinil.

Estas preparaciones de plantas medicinales además de aplicarse directamente en la piel o en forma de baños, pueden igualmente administrarse por vía oral. Un entrevistado mencionó que él diluye un poco del preparado en agua caliente y lo bebe. Otros entrevistados mencionaron beberlo sin diluirlo:

U ts'aake' leete taankas che'o' yéete aanis. Ka' jo'och ku polvo beeya' ka' preparartik yéete le aaniso' [...] yéete taamankan, ku jan maachakaartale' ku ts'aaba xan ich aanis yéete taankas che'o' yéete chamal [yéetel] süpi che', kaanchakche', chéen u raais xan ku paana xane', ku joosa'a' igual taankas che'. Ts'o'okotúune' ku ts'aaba te' chan luuch túuno' ku baanyarta bin máak. Deespues túune' ku ts'aaba xan u yuk'o'obi' leete u maas seeb tu ts'aak (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

Su medicina es ese *taankas che'* y anís. Raspas su polvo así lo preparas con el anís [...] y *taamankan*, rápidamente se machaca [el *taamankan*] se pone dentro del anís con el *taankas che'* y con cigarro [y] *süpi che', kaanchak che'*, solo su raíz se desentierra también, se saca igual que el *taankas che'*. Después se pone en una pequeña jícara entonces para bañar a la persona. Después se le da también a beber para que cure más rápido (A. C. C., Sisbikchén, 16 de enero de 2018).

Como puede observarse, el líquido medicinal puede ser administrado en dos formas al mismo paciente para potenciar el efecto curativo. En el caso anterior se prescribe en forma de baños y al mismo tiempo en forma oral.

El macerado alcohólico puede durar hasta un año sin echarse a perder. Cuando por el uso el líquido se acaba, se puede rellenar el mismo frasco con alcohol o con ron sin cambiar las plantas, es decir, reusando los ingredientes. En cambio, cuando se advierte que el preparado ya no tiene su aroma característico es momento de realizar uno nuevo, agregando nuevas plantas.

Otra forma de preparación consiste en realizar una decocción con las plantas medicinales. El líquido resultante se utiliza para bañar al enfermo. Esta forma de preparación se indica para el tratamiento del *xuux taankas* y el *sáalat iik'*, “malos vientos” que se caracterizan por ocasionar ronchas en la piel:

Le xúux taankaso' ku meesklark'aja' yéete láaylie' miismoe' peero yaan u jeelo' túun ku ts'aale'. Leelo' ku bin xúuxi, xla xa'an, bakal, u moots taankas ak', xkanchak che, siipi che', xuux, xla xuux, ke syete wáa ocho klases. Ku juuntarta'ale, ka' chaakbi, ku yichíntke, ku yutsta (I. C. O., Santa María Aznar, 3 de agosto de 2018).

Para el *xúux taankas* se mezcla con las mismas plantas [que para el *sáalat iik'*] pero hay otras que se le pone. Ese lleva panal de avispa, huano [palma con la que se hacen los tejados de las casas], olote [hueso de la mazorca del maíz], raíz de *taankas aak'*, *xkanchak che'*, *siipi che'*, [un pedazo de] canasta, canasta vieja, siete u ocho clases [de ingredientes]. Se juntan, lo cueces en agua, se baña con ellas, se cura (I. C. O., Santa María Aznar, 3 de agosto de 2018).

Los baños, y otros procedimientos terapéuticos como veremos más adelante, por lo general se deben realizar en días martes y viernes hasta completar un total de nueve. Los médicos tradicionales consideran estos días como los idóneos para la cura de enfermedades. Son días de mayor “poder” en los que la frontera con el mundo espiritual es más difusa por lo que el médico tiene mayor probabilidad de tener éxito en sus tratamientos.

Otros tipos de decocciones de plantas medicinales se administran también por vía oral:

Le daban su medicamento así como unos papelitos, dice la señora que son unos papelitos pero no sé qué clase de hierbas tiene molido la señora. Lo da y dice así “cuando esté hirviendo el agua medio vaso lo echas y pones un papelito allá adentro” lo dice. “Aah, ¿y después que hago?” le digo. “Después

que lo pones -me dice- y dejas que se enfríe el agua, se queda amarillo, lo cueles y ya le preparas su leche del bebé, se lo das” me dice. Y así, así se lo hice. Diario se tomaba una toma de eso. [...] Haz de cuenta, si ella tomó en la mañana ese papelito así hasta mañana otra vez. [...] Como nueve días le dio [duró el tratamiento] (M. C. P., Uayma, enero 2018).

Dependiendo de los síntomas que aquejan al paciente, los preparados medicinales también pueden ser aplicados por otras vías. En el siguiente caso, la enferma no podía ver bien, por ello la medicina se administra vía oftálmica, nótese que en este caso las plantas se maceran en agua, sin cocción:

[...] til in wicho', [...] chen chan xiiw, chan muxbi beeya', chan polbitos pero dee xiiw. Leti' tin usaarta túun in ts'aa tin wicho', chéen ken u tu chan tapitai kooka beey kin ts'amik [yeete ja'] beey de noochea', ku súulbaj, ku cha' ku chan ya'axilo'. E ken in yeets'kun beeya' [tin wich] ¡jaalibe!' kin ka' liisik. Tu jee' nooche kin ka' ts'ik beeyo' kin ka chan ch'ulik. Óoxp'ée nooche kin ts'ik tin wich beeyo'. Kéen ka' xi'iken beeyo' ku ka' ts'ikten túun u tulu láa' [láak'] óoxp'ée noche. Óoxmal tu ts'áaj ten beeya' maj ka wa'ale nwebe nooches tin usaartaj.

[...] para mis ojos, [...] solo eran hierbitas, moliditas así, polvitos, pero de hierbas. Eso usé entonces para poner en mis ojos, solo en una tapita de coca⁶⁴ así lo remojo [con agua] de noche, se suaviza, deja lo verdecito. Cuando lo exprimo así [en los ojos] ¡listo! lo vuelvo a levantar [guardar]. A la siguiente noche lo vuelvo a poner así, lo vuelvo a mojar un poco. Tres noches me lo puse en los ojos así. Cuando vuelvo a ir así, me vuelve a dar [la curandera] otro para otras tres noches. Tres veces me lo dio así, como quien dice nueve noches lo usé (OBC, Uayma, enero 2018).

En resumen, podemos observar que las plantas medicinales se pueden preparar de tres formas principalmente: maceradas en alcohol, maceradas en agua o hervidas en agua; y pueden aplicarse directamente sobre la piel, diluidas en agua para dar baños, por vía oral o por vía oftálmica. Estas formas de preparación y de administración pueden combinarse de tal manera que un médico tradicional puede prescribir una o más de una como parte de un mismo tratamiento.

⁶⁴ Coca: Coca Cola®, refresco comercial.

Punciones

Otro procedimiento utilizado para aliviar los fuertes dolores de cabeza que aquejan a los enfermos son las punciones. Está técnica consiste en punzar la cabeza (desde la frente y hasta la nuca) del paciente con un colmillo de serpiente de cascabel:

Me hicieron... [...] eso que te hacen con el colmillo de una culebra... te pinchan así [señalando su cabeza], así me lo hicieron [...] con el colmillo de una culebra que le dicen *tsa' kaan*, cascabel (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

En lengua maya al acto de punzar la cabeza con el colmillo de la serpiente se conoce como *kojkaan*. Proviene de las raíces *koj* ‘colmillo’ y *kaan* ‘serpiente’ y se refiere tanto al objeto utilizado, el colmillo de la serpiente, como al acto de punzar utilizando este instrumento:

Ka' jtaa le jmeen túun uts'aken beey tinwa'ik teech, beey tuláaj lo'lo'om inpool beeyo', yéet ukojkaan, utsa' kaan kya'ako'o' beey yéete ku kojkaano'obo'. Ka' tuts'áaj teen ts'aak beeyo' pus ka' jsáasi tuka' téen beeyo' [in wích]. Ka' [t]uka' sáantigwaarten yéete[l] le siip' che'o' yéete[l] limonaarya, [...] ka' [t]uka' reesarten beeyo', ka' [t]uka' kookant inpool [...] pus ka' wa'ale' áalibyochajen beeyo'.

Entonces vino el *jmeen* a curarme así como te digo, así punzó toda mi cabeza así, con su colmillo de serpiente, serpiente de cascabel le dicen, con eso hacen *kojkaan*. Entonces me dio medicina así, pues entonces se aclaró de nuevo [mi vista]. Entonces me santiguó de nuevo con *siip che'* y con limonaria, [...] entonces me rezó de nuevo así, entonces me hizo *kóojkan* en mi cabeza de nuevo [...] pus como quien dice me alivie así. (O. B. C., Uayma, enero de 2018).

Después de hacer las punciones en la cabeza del paciente, se continúa con una “limpia” o “santigua”, como en el caso anterior, o bien, se le aplica la maceración alcohólica de plantas medicinales que se describió previamente.

Pero te digo ese día que me hizo, el que me punzó con esos colmillos de la culebra... iiii... después me puso ese medicamento que te digo, como que tiene alcohol y cosas así, me lavó mi cabeza con ello... iiii... si sentía que... es como que, que... algo está saliendo de mi cuerpo, como el humo, así lo sentía, caliente así va saliendo. Y creo que me sentí bien, cuando dije llegar

acá ya tenía sueño, pues si no no podía dormir, veía que todo se giraba a mi alrededor así [...] como que algo te está saliendo biiiii caliente en tu cuerpo, dice que es el mal viento así que sacó (M. C. P., Uayma, 11 de enero de 2018).

De acuerdo a García *et al.* (1996, p. 147) el objetivo de las punciones es mover la sangre y/o sacar la sangre “mala”, es decir, sangre que ha sido afectada por un “mal viento”. Como se señala en la entrevista anterior, al combinar las punciones con la aplicación de la maceración alcohólica de plantas medicinales, el paciente puede sentir como el “aire maligno” va saliendo de su cabeza, al tiempo que percibe el calor que emana durante su partida. Es posible también que las punciones produzcan un efecto analgésico al estimular puntos del cuerpo, como sucede, desde luego basado en otros principios, con la acupuntura china⁶⁵.

Pese a que las punciones en sí mismas son heridas y en condiciones normales causarían gran dolor al receptor, los enfermos refieren que los dolores de cabeza son tan intensos que la intromisión del colmillo en la piel no es tan perceptible:

De acá, de acá, de acá [señala en su cabeza donde la picaron con el colmillo]. Baja hasta acá [señalando la nuca]. Sí, duele. Que sí sale pero un poco [de sangre], un poco...porque el señor pues creo que...que no va a tener compasión de ti porque él lo da duro así. [...] Pero dice que eso no fue nada, que porque yo estaba muy atacada por el dolor de cabeza, casi no lo sentí. Que cuando no tienes, solo quieres que te lo hagan, que eso sí duele más que porque no te está doliendo nada. En cambio, el día que me fui como que estaba entumido así todo, pues cuando me lo hizo es cuando este... como quien dice tengo mucho dolor (M. C. P., Uayma, enero 2018).

Los mayas precolombinos punzaban su piel como una forma de extraer sangre y ofrecerla a las deidades. Era una forma de penitencia y ofrenda. Para ello recurrieron al uso de espigas de plantas, huesos de pescados, picos de aves y otros instrumentos. De igual manera el sangrado se realizaba con fines terapéuticos para curar algunos males (Chávez, 2011, p. 74). En el *Calepino de Motul* aparecen los nombres que reciben los especialistas dedicados a punzar y sangrar: *ah tok* ‘el que sangra’ y *ah tokyah* ‘sangrador que lo tiene por oficio o cirujano’ (Ciudad Real, p. 56). En *El ritual de los Bacabes* se menciona el uso del *ix hun*

⁶⁵ Para mayor información sobre las similitudes entre la medicina tradicional maya y la medicina tradicional china consultar el libro *Medicina maya tradicional: confrontación con el sistema conceptual chino* de García *et al.* (1996).

pudzub kik ‘la aguja que sangra’ y del *ix hun pudzub olom* ‘la aguja que sangra a borbotones’ (Arzápalo, 2007, p. 23 y 24).

Es relevante mencionar que existe una planta que es utilizada de una forma que simula las punciones. Se trata de las hojas de *mool koj* (*Dalechampia scandens* L.). El *mool koj* es una planta trepadora. Posee hojas con diminutos tricomas urticantes. Para aliviar los dolores de cabeza provocados por un “mal viento”, se colocan unas hojas de *mol koj* en la frente. Pese a que en condiciones normales, las hojas causan escozor en la piel, en el caso de un enfermo de “mal aire” la acción es contraria, produce alivio a los dolores de cabeza. Curiosamente, el nombre de la planta en maya podría provenir de las raíces *mool* ‘recoger’ y *koj* ‘colmillo, puma’, y podría traducirse al español como ‘colmillo que recoge’, nombre que podría hacer alusión a su efecto de “recoger” los malos vientos de la cabeza del enfermo y a la similitud de la acción punzante de sus tricomas con los colmillos de serpiente.

Santiguas / Limpias

Una “limpia” es un “procedimiento ritual cuya finalidad es la prevención, el diagnóstico y/o el alivio de un conjunto grande de enfermedades. [...] Consiste en frotar al doliente con ramos de hierbas, huevos y otros objetos considerados purificantes y sagrados” (Mata *et al.*, 1994).

Los mayas precolombinos realizaban actos de purificación dentro de sus rituales que tienen algunas similitudes con las actuales “limpias”. Por ejemplo, Landa describe en sus *Relaciones* la ceremonia llamada *emku* ‘bajada de Dios’, en la cual un sacerdote “limpia” tanto el lugar como a los jóvenes asistentes:

Hecho esto trataba el sacerdote de la purificación de la posada, echando al demonio de ella.

El sacerdote [...] con un hisopo en la mano, hecho de un palo corto muy labrado y por barbas o pelos del hisopo ciertas colas de unas culebras (que son) como cascabeles [...] y comenzaba él a bendecir con muchas oraciones a los muchachos y a santiguarlos con su hisopo y (todo ello) con mucha serenidad. (Landa, p. 84-85)

Entre los mayas yucatecos actuales las “limpias” son llamadas también “santiguas”. Se realizan principalmente con ramas de *siipi che*. Esta planta tiene la capacidad de movilizar

a los “aires malignos”, sacarlos del cuerpo del enfermo y capturarlos en su interior, razón por la cual es la planta más utilizada para estos actos. Otras plantas utilizadas son la ruda y la limonaria. El especialista, ya sea un *jmeen* o un médico tradicional, moja el ramo de las plantas con la maceración alcohólica ya descrita anteriormente y da ligeros golpes con ella al enfermo, empezando por la cabeza y terminando por los pies. Otra modalidad consiste en que el especialista escupe el aguardiente a la cara y cuerpo del enfermo mientras lo golpea con el ramo de plantas. Durante la “santigua” se quema un poco de copal en un recipiente y con el humo resultante se sahúma al enfermo. El humo altamente aromático también cumple una función purificante y ayuda a la limpieza del paciente y del entorno.

Durante todo el acto ritual, el especialista reza pidiendo la intervención y la ayuda de seres sagrados para la religión católica como Dios, Jesucristo, la virgen María, los santos e incluso figuras sacras como la cruz; también pide la ayuda de entidades sagradas propias del panteón maya como los *Yumtsilo'ob* y los *Báalames*⁶⁶. Los rezos se emiten en lengua maya alternada con español, sobre todo cuando se entonan fragmentos de oraciones católicas como el Padre Nuestro y el Ave María. El ritmo de las oraciones es rápido y el volumen es bajo de tal manera que en ocasiones las palabras resultan ininteligibles:

Ku reesartik Paadre Nueestro, Saanta Maaria. Ts'ole ko'ol u túuxk e iik'o', k'aak'as iik'o', kée sīna'an iik'o'o', boox iik'o', chak iik'o', tuláak le ba'a beeyo' ku ya'ak. Ko'ol u k'ubken túun beeyo' kyaik ink'aaba' beeyo'. “In k'ubik tech e' chan niinia, krus veerde, krus tuunich, krus tu'ux kim Criisto, krusi' K'áanxoc”. Bweno ku k'ubik beey ka wa'alo' u saanto beeyo'. Men e chan kruuso' leete' chan berde beeya', kya'ak beey te' chan kruuso' ka' ts'aakak túun. Beey u reesaro'. Óoxmal ken u reesarten túun beeyo'. Túnn santigwarkeno' dee mūisken beey yéete le siip che' yeete le limonaariaa'. Kéen u'ya'a túun beey ts'ook túuno', pos kin luk'u ikne meesa beeyo', ku chikunkeno' te k'áano', chéen ku baanyarken túune' ts'ooki.

Reza el Padre Nuestro, Santa María. Después empezó a enviar al viento, [a los] vientos malos, [a los] vientos alacrán, [a los] vientos negros, [a los] vientos rojos, todas esas cosas dice. Empezó a entregarme [para ser curada] entonces dice mi nombre así. “Te entrego a ti esta niña: cruz verde, cruz de piedra, cruz donde murió Cristo, cruz de K'anxok”, bueno me entrega como quien dice a su santo así. Porque la pequeña cruz era verdecita así, como que le dice a la pequeña cruz que entonces sea curada. Así es su rezo. Tres veces

⁶⁶ Ver las oraciones recopiladas por Ruth Gubler en *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán* (2017, p. 156-160).

cuando me reza entonces así. Me santigua mientras me barre con el *siip che'* y la limonaria. Cuando dice entonces que ya se acabó entonces, pos me quito de cerca de la mesa [altar], me acuestan en la hamaca, solo me baña una vez más y se acabó. (O. B. C., Uayma, enero 2018).

[El *jmeen*] muchos, todos los nombres de los santos llama, todos los santos los baja, después los vuelve a mandar. Los manda de regreso a donde los movió. En sus rezos llama hasta a la patrona de mi pueblo, hasta a san Isidro Labrador, a san Antonio de Padua de Chemax, a la virgen de La Candelaria en Valladolid, a los santos reyes de Tizimin. Los está bajando así. Cuando termina, vuelve a subir a los santos (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

El especialista literalmente pide la presencia de las divinidades para que lo ayuden a luchar contra la enfermedad, por eso se dice que los “baja” de los cielos en los que se encuentran. Una vez que han realizado su labor y terminado ya el acto ritual de la santigua, el especialista los “sube” de nuevo, es decir los regresa a su lugar de origen.

En sus rezos, el especialista nombra a los posibles vientos que han poseído a la persona y los envía de vuelta a los rumbos cardinales a los que pertenecen, señalándolos por sus colores representativos dentro de la cosmovisión mesoamericana: rojo, blanco, negro y amarillo. La idea es enviarlos lejos donde no puedan causar daño.

La santigua se lleva a cabo delante del altar del especialista en el cual se encuentra una o varias cruces de madera vestidas con pequeños hipiles al estilo maya, imágenes de santos, de la Virgen y de Jesucristo, velas, flores, incensarios con copal, entre otros elementos. Todo ello crea un ambiente de sacralidad que permite al paciente entrar en un estado de profunda relajación durante el acto ritual.

Dado que el “mal viento” es una enfermedad ocasionada por la intromisión de un “aire” ajeno que causa un desequilibrio en la persona, el objetivo de la “limpia” es extraer a dicha entidad anímica del cuerpo del enfermo, con ello se logra reequilibrarlo y que recupere la salud perdida. El “aire maligno”, una vez que es extraído del doliente, queda atrapado en las plantas del hisopo por lo cual, este debe ser desechado lejos, de ser posible en las afueras del pueblo, para evitar que alguna otra persona pueda tener contacto con él, ya que los vientos cautivos en las plantas mantienen una capacidad contagiante y pueden enfermar a quien se tope con ellas. La persona encargada de desechar el hisopo es el ayudante del *jmeen* que se denomina *ïch'ak* ‘garra, uña’.



Izquierda: Ejecución de una “limpia”. Derecha: Altar con algunos elementos para realizar una limpia: recipiente (azul) con copal, maceración alcohólica de plantas medicinales y ramita de *siipi che*. Fotografías de Ginni Ku Kinil.

Es importante recalcar que las “limpias” se deben efectuar en días martes y/o viernes; considerados, como ya se mencionó anteriormente, días idóneos para la cura de enfermedades.

La cantidad de “santiguas” necesarias para curar a una persona varía de acuerdo a la gravedad de su enfermedad, sin embargo, se suelen prescribir tres o siete sesiones. Estos números son un reflejo de la permanencia de elementos de la cosmología mesoamericana hasta nuestros días. Entre varios pueblos originarios se consideraba que eran tres los niveles del cosmos: inframundo, tierra y cielo; y siete el número de niveles o cielos (López Austin, 2016, p. 124 y 130).

Las limpias también se realizan usando en lugar de plantas, gallinas o palomas vivas. Es un ritual más complejo conocido con el nombre de *k'eex* ‘cambio’, que se reserva para casos más graves de la enfermedad.

Ritual de *k'eex*

De acuerdo a Orihuela Gallardo “se llama *k'eex* a rituales realizados en diferentes contextos y en diversos ámbitos de actividad humana en el que esencialmente se cambia un elemento por otro” (2015, p. 236). Diversos rituales sociales, terapéuticos, agrícolas y cinegéticos son rituales de *k'eex* en tanto que involucran un intercambio de dones (Alejos, 2017, p. 253).

En el caso de los “malos vientos”, el objetivo del *k'eex* es que el “aire” que ha poseído al individuo salga de su cuerpo atraído por la “comida” que se le ofrenda, la cual representa y sustituye al enfermo mismo. Lo anterior se debe a que, de acuerdo a la concepción local, estos “aires” se alimentan de la persona a la que invaden:

E k'aak'as iik' bino', tumen wi'ij, tumen yo'ol u wi'ijile' le ti' metke ku loobitkech, ts'éenta tu bin beeyo' ka' a xi'ik leti'. Ts'o'ok u ts'éentabi, ts'áaba túun bin u yooch beyo' (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

El *k'aak'as iik'*, dicen, porque tiene hambre, debido a su hambre te lastima, se le alimenta así para que se vaya él, dicen. Ya lo alimentaron, le dieron su comida así entonces (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

En las antiguas culturas mesoamericanas se creía que los dioses se alimentaban sobre todo de esencias (Graulich y Olivier, 2000, p. 146). Las esencias se encontraban presentes en los olores y en los vapores de los elementos que se ofrendaban. Un testimonio anónimo presente en la obra de Motolinia (1975, p. 75) menciona que: “[la] comida caliente [...] ofrecían ante los ídolos, así de pan como de gallina guisada, porque aquel calor o vaho decían que recibían los ídolos”. Por ello, para que el “viento” abandone el cuerpo del enfermo se le entregan alimentos cuyos aromas le resulten atractivos.

El ritual de *k'eex* consiste en una ceremonia en la que se le efectúa una limpia al paciente, que puede ser realizada con plantas, pero también con animales como palomas o gallinas. Se entonan rezos, se realizan punciones al paciente, se le baña con el macerado alcohólico de plantas medicinales anteriormente descrito y finalmente, se le ofrece al ente-enfermedad la “comida” que servirá como señuelo para atraerlo y sacarlo del cuerpo del enfermo.

El ritual de *k'eex* se encuentra reservado como la solución última para la cura de un “mal viento”. Por ello, este ritual suele realizarse ya sea cuando todos los demás tratamientos

han fallado o como un ritual de “cierre” de un tratamiento más largo. Un ejemplo de esto último fue relatado por una mujer que enfermó al toparse con un *Alux*. Su tratamiento consistió en siete visitas con su médico tradicional. En seis de ellas le realizó santiguas con sus respectivas punciones, tres de las cuales le fueron realizadas en días martes y tres en días viernes. En la última sesión, la número siete, le realizaron el ritual de *k'eex*.

Ka' tuk'exen túun beey yéete le páaloma'. Tu machaj beey chiinchinpoola' le chan páaloma [...] yéet uchan koj beeya' tuláaj kookáant inwíinkili beeyo' [...]. Ma [yaajchaji'], [...] chéen beey ut'óoch e chan ch'úicho'. Kuxa'an umachmaj tu pool beeya', tu láaj t'óoch in wíinkili beeyo', tak tin wook túun beeyo'. Óoxmal ken u reesarten túun beeyo', túun santigwarkeno' dee míisken beey yeete le siip che' yeete le limonaariaa'. Despwées túune' ka' tu ya'aj teene' ki' k'ex in nok' túuno', ka' (t)in k'ex in nook' túuno'. Ka' jkuljen te' ikne meesa beeya' ka'ap' u-ka' sántigwarken, usantigwaarken.

Le chan cruus túuno' le kéenu ch'áak'ata' ku jáan ts'uts'ik bey óoxmala' ku ts'úbik uyich beeyo' ku kukínke', be'oora ku waat le chan cruzo', mixtu'ux ku ts'opik pero ku wata. Kyaik túun beeyo': “jaalibe' nojoch ts'uul” —kij tu difunto in paapajo'— u seenyal de que yáan u yustal a chan iija, ma'j tuup e kibo', ma'j lub [l]e cruzo, tumen wáa ku lúu' le ki' [b], le ku tuup le kibo', ku lúub le chan kruso' es que u seenyale mun ts'aaka. Pero leela', wáakbale' e chan kruuso', t'aabane' e kibo'; ts'ook xan in wilik te' tin chan sáasa' [...] le chan x-ch'úupala' [...] tu saalvar te' k'aak'as iik'o', yaan u yutsta. Pos ts'ook u yutsta', ts'ook u p'a'ata men e iik'o', tsim tseelk e iik'”.

Entonces me hicieron un *k'eex* con una paloma. Agarró así de cabeza a la palomita [...] con su piquito así me hizo *kojkaan* en todo el cuerpo [...]. No [dolió], [...] solo como hace *t'óoch*⁶⁷ el pajarito. Vivo lo tenía agarrado de su cabeza, me picó todo mi cuerpo así hasta mis pies entonces así. Tres veces cuando me reza entonces así, me santigua mientras me barre con el *siip che'* y la limonaria. Después entonces me dijo que me cambiara mi ropa y me cambié mi ropa entonces. [...] me senté junto a la mesa así, empezó de nuevo a santiguarme, a santiguarme.

La pequeña cruz cuando la agarra la besa rápidamente como tres veces, se persigna así, la asienta, ahorita se para la pequeña cruz, no lo inserta en ningún lado pero se para. Dijo entonces así: “Así sea gran caballero -le dijo a mi difunto papá- es señal de que se va curar tu hijita, no se apagó la vela, no se cayó la cruz, porque si se cae la vela, [o] se apaga, [o] se cae la pequeña cruz, es que es señal de que no se cura. Pero esto, está parada la crucecita, está prendida la vela; ya lo vi también en mi pequeño *sáastun* [...] esta muchachita

⁶⁷ *T'óoch*: forma en la que pican las aves (Martínez, 2014, p. 293).

ya se salvó del mal viento, se va curar [...] pos ya se curó, ya la dejó el viento, ya le quité el viento"

La paloma con cuyo pico se ha punzado previamente el cuerpo del enfermo, se entrega posteriormente como la ofrenda del *k'eex*. En otro relato, en el que la enferma es un infante, la ofrenda consistió en varios pollitos:

Le hicieron cambio con un pollo... con dos pollitos porque como era bebé ella, con dos pollitos. Un metro de ropa blanca compré. Y esos pollitos lo envolvieron, que era su lugar de ella... y con ruda... hicieron como un bebé para que piense que ese *taankas* que ya llevó... lo que vino a buscar él, para que ya dejara la niña en paz, o sea al bebé. Y así lo hicieron. Se mueren [los pollitos]... porque lo untan así, le dan así. Son pollitos así de este tamaño que compramos, y todo se lo untan al cuerpo a la niña... Para hacerle su limpia y todo. Y luego dijeron que ya le estaban dando su cambio entonces. Los pollitos lo envolvieron así en la tela como bebés porque eran tres. Lo pusieron así, lo envolvieron y ya. Y dijeron que era el cambio, se lo ofrecieron al *x-tankas* que vino. Y ya quedó así (M. C. P., Uayma, 11 enero de 2018).⁶⁸

En este caso, la ofrenda (los pollitos) parece replicar las características de la persona enferma (su corta edad) a fin de resultar atractiva al ente-enfermedad y con ello “engañarlo” para que salga del cuerpo que ha invadido y se introduzca en los cuerpos de los animalitos. La ofrenda ocupa simbólicamente el lugar del enfermo.

El *k'eex* puede consistir sencillamente en una ofrenda de *saka'*, sin más pasos rituales y sin la presencia de un especialista ritual. Por ejemplo, en Sisbikchén una mujer enfermó debido a que en su terreno había un pozo que conectaba con un manantial el cual era custodiado por un *Yuum Báalam*. De acuerdo al diagnóstico del *jmeen* el *Yuum Báalam* había enfermado a la mujer con su “viento”. Por ello recomendó que le colocaran comidas a fin de que la entidad abandonara el cuerpo de la enferma:

Ka' túun tu ya'alajtene' yaan in chaakik saka', yeete túun e xi'imo' kin ts'ik k'áak', ken táajak túune', kuarto up'éele mejen luuch beya', kin juuch'ik túune', kin ts'áaik túun ti' mejen luuch. Ka' jóok ka' kukint yo'o le ch'e'eno', táan túun bin a ts'ik u yuk'lo'ob, yo'osa beeyo' mu ka' loobitkech. Tech ku tuuklik jay p'ée, wáa ka'amáal, wáa óoxmáal, tech ku tuuklik elo', bix ken a ts'áa u yuk'lo'

⁶⁸ La mujer menciona primero un pollito, luego dos y finalmente tres. Esta inconsistencia se debe a que el ritual lo presencié hace ya muchos años y no recuerda bien los detalles.

beeyo'. Pos chéen beey tin meetaj ka' uts'chajen. Jujump'íiti, jujump'íiti, chéen ka' u ka' u'uye' uts' a máan, mix táan u'uyik wáa yaaj a pool. Ken sáasake' ka u'uyke ump'íit aalibio, chéen beey u yuts'aba' jujump'íte, ma' le ka' jaan resarke ka' uts'akech.

Entonces me dijo (el *jmeen*) que tengo que hacer *saka'*, entonces pongo el maíz a cocer, cuando ya está cocido, cuatro pequeñas jícaras así, entonces lo trituro, lo pongo en pequeñas jícaras. Entonces sales y lo asientas sobre el pozo. Le estás dando así su desayuno, dicen, para que así no te vuelva a dañar. Tú vas a considerar cuantas veces, si dos veces o si tres veces, tú lo vas a considerar eso, como le vas a dar su desayuno así. Pos solo así lo hice y quedé bien. Poquito a poquito, cuando te das vas dando cuenta caminas bien, no sientes si te duele tu cabeza. Cuando amanece sientes un poco de alivio. Solo así te curas poquito a poquito, no cuando recién te rezan te curas (P. O. C., Sisbikchén, 19 de enero de 2018).

El ritual de *k'eex*, ya sea como una ceremonia ritual elaborada o como una ofrenda sencilla, implica un intercambio entre el ser humano y la entidad sobrenatural. El ser humano entrega comida a la entidad con la esperanza de recibir a cambio la salud perdida.

Severidad

El mal viento es una enfermedad que, de no ser atendida debidamente y a tiempo, puede derivar en varias complicaciones como: locura, discapacidad y en última instancia, la muerte del paciente.

Algunos tipos de discapacidad intelectual se presentan como secuelas sobre todo cuando es un infante quien entra en contacto con alguna entidad sobrenatural. Esto ya lo había reportado Villa Rojas en Chan Kom en los años 30. De acuerdo a él, los *Báalamo'ob* ayudaban a la gente extraviada en el monte a encontrar el camino de regreso, pero, si el extraviado era un niño, el contacto con el *Báalam* lo dejaba atontado o con una conducta “excéntrica” el resto de su vida (1985b, p. 178). En el oriente de Yucatán esto se sigue contando en la tradición oral. Se dice que si un niño se pierde en el monte y se topa con un *Alux* o un *Yuumtsilo'ob*, al reaparecer vuelve con algún tipo de trastorno:

Pos men túun yaan oora wáa mun ts'aakle ku p'áatik... ku saatik yóol wíinik wáa mun ts'aaka. Yaan oora beey túun up'ée tiipo transtorno ku p'áatik ti' wíinik, beey u seekuelae up'ée aksidente, peero chéen yo' le iik'o'. Mieentras túune' ku kausar jump'ée diskapasidad motora ka' wa'ale.

Pos porque hay veces que si no se cura deja... deja loca a la persona si no se cura. Hay veces que es como un tipo de transtorno con el que deja a la persona, como la secuela de un accidente, pero es solo por causa del viento. Mientras entonces causa una discapacidad motora como quien dice (J. C., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Un mal tratamiento, por ejemplo, cuando la persona acude con médicos alópatas que no están capacitados para curar este tipo de enfermedades, puede ocasionar que la enfermedad se agudice y llevar a la muerte del individuo:

Wáa mun ts'aaka teechee ik'e ka' kīmi. Yaan ku kīnsik máake.

Si no te curan el [mal] viento te mueres. Hay que mata a las personas (I. C. O., Santa María Aznar, Uayma, 3 de agosto de 2018).

Por ello, resulta necesario que quien atienda a los pacientes sea un médico tradicional, un *jmeen*, o al menos, una persona guiada por los saberes de estos, ya que son ellos quienes poseen los conocimientos y técnicas precisos para sanar este tipo de enfermedades.

Además de acudir con un profesional, es importante acudir a tiempo, ya que de no hacerlo la persona puede morir:

Jele', ma' mu' kīmskech, ja'ali ken u doominarkeche'

Sí, como no te va a matar, sucede cuando te domina (I. D. B. y R. P. D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

La enfermedad en animales domésticos

Los “malos aires” también pueden “atacar” y enfermar a animales domésticos. Esto ocurre porque algunas entidades sobrenaturales, como los Aluxes por ejemplo, intentan llamar la atención del ser humano, cuando no han sido debidamente atendidos. Primero, enferman a los animales domésticos con sus “aires” y, en caso de no ser atendidas sus demandas, proceden a enfermar a los habitantes del terreno. Con esto buscan que las personas noten su presencia y descontento y les procuren alimentos.

No todos los animales domésticos son susceptibles de enfermar. Las gallinas, guajolotes y perros pueden caer enfermos, mientras que el ganado vacuno, los cerdos, los patos y los gatos, no. Aunque, de acuerdo a otros entrevistados, los cerdos pequeños sí pueden enfermar:

Mina'an iik' ti' wakax. Mejen k'ek'en u tookar xane'. Múise' lelo' mun tokarko' ma' [uy]ik leti'e' ma' ust ba'ali', múise k'ak'as ba'al.

No le da viento al ganado. A los puerquitos los puede tocar [afectar] también. A los gatos no los tocan porque ellos no son buenos, los gatos son algo malo. (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

Le wakaxo elo' ma' táan. Aalak'o' nuuktakobe' mu' jéentantko, mix k'éek'en.

El ganado eso no. Los animales domésticos grandes no cargan [mal viento], ni los cochinos (I. D. B. y R. P.D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

El motivo por el cual algunos animales pueden enfermar y otros no, no es del todo claro. De entre los animales que sí suelen enfermar hay especies nativas, como el guajolote (*Meleagris gallopavo*), y especies introducidas como las gallinas (*Gallus gallus*). Respecto al perro (*Canis lupus familiaris*), en el México prehispánico existían razas domesticadas y otras fueron introducidas posteriormente por los españoles. Por otro lado, casi todos los animales que son inmunes al ataque de los “malos vientos” fueron introducidos al Nuevo Mundo: el ganado vacuno (*Bos primigenius taurus*), los cerdos (*Sus scrofa ssp. domestica*) y los gatos (*Felis silvestris catus*). Los patos, que tampoco pueden enfermar, pertenecen a dos especies distintas: *Cairina moschata*, especie originaria de América y *Anas platyrhynchos*, especie proveniente de Europa.

Cuando algún animal enferma, presenta síntomas bien reconocidos por sus dueños humanos. En el siguiente fragmento se relata como se presenta la enfermedad en las aves de corral:

Áaan... chéen tiwilo'on u'óotsi úulmile' uch'oot lu k'al beypachila' (u) bisupool. Ajá, elo' chéen in wilo'oni' tak e meejen kaaxo' beyo' ku ch'o'ot lu kaalo'(o)be', ku piirinsuuto beya'. Tak u mejen kaaxilo' túu suutu, túu suutu.

Aaan... solo cuando vimos el pobre guajolote doblaba su cuello, llevaba su cabeza como hacia atrás. Ajá, cuando vimos hasta las gallinitas así doblaban sus cuellos, giraban así una y otra vez [frenéticamente]. Hasta las gallinitas giraban, giraban [sus cuellos] (E. B. D., Sisbikchén, 22 de enero de 2018).

Además de torcer sus cuellos frenéticamente, las aves poseídas por un “mal aire” parecen sufrir una especie de “ataque”:

E kaax xane', chéen ken a wile' túun piipin sít, ku lúubu, ku líiki, ku lúubu, ku líiki. Túun máan, túun máan kími. Túun máan u puuchkuba tak ti' che' beeyo', maak sáam toopok xan beeyo'.

Las gallinas también, solo cuando las ves están brincando, se caen, se levantan, se caen, se levantan. Están pasando... están pasando a morirse. Andan golpeándose hasta en los árboles así, al parecer ya los fregó así también (I. D. B. y R. P.D. Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Síntomas similares presentan los perros al enfermar:

Pos le peek'o puro beey, beey rabiae', túun bin u ch'otkalanki, u baake' ku lúubu, ku líiki, túun chinchinpol, leti' yaan ti'.

Pos el perro puro así, así como si tuviera rabia, anda retorciéndose, su cuerpo se cae, se levanta, anda con la cabeza hacia abajo, eso tiene (I. D. B. y R. P.D. Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Los animales enfermos presentan en suma un comportamiento errático, se retuercen, se golpean contra los árboles, se desvanecen y se incorporan repetitivamente. Las aves tienden a doblar el cuello para atrás de manera exagerada. Estos síntomas identifican de manera contundente que el animal ha sido atacado por un “mal aire”. Ante la presencia de la enfermedad existen algunos tratamientos aplicables; si bien algunos dueños consideran que las expectativas de vida de los animales son bajas:

Ma'ach (ma'atech) u ts'aajko'(ob) óotsil ulmi' beey inwóole'. Ma jach u ts'aaka beey in wóole'. K(in) wíits'ko'on tu pool pero yan orae múun kuxtlo'o. Ku kimlo'ob. Ma'ak yáaj u machlo' meen e iik'o'. Le óotsil ulmo' mix utschaji' áalkol u chan poolo' pero ma' tu utschaji'.

No se curan los pobres guajolotes me parece. No se curan mucho me parece. Lo salpicamos en su cabeza [con el alcohol medicinal] pero hay veces que no viven. Se mueren. Al parecer fuerte los agarra el viento. El pobre guajolote no se curó. Tenía alcohol en su cabeza pero no se curó (E. B. D., Sisbikchén, 22 de enero de 2018).

Los tratamientos que se les pueden suministrar a los animales enfermos son similares a los que se usan en humanos. Se les puede hacer “limpias” con ramas de *siipi che'* o de cedro, y con el líquido obtenido de la maceración alcohólica del *taankas che'* y otras plantas medicinales. Cabe destacar que en las “limpias” efectuadas a animales se omiten los rezos:

Chéen in kaachk e siipi che'o', kin láalk e ts'aako, mismo eeso. Kin láalik te' kaaxo, kin puupuchik yéete, sin palabra. Ken sáasake' pos uts xan.

Solamente rompo [una rama] de *siipi che'*, le derramo la medicina, la misma. Se lo echo a la gallina, la golpeo con eso, sin decir palabra [rezos]. Cuando amanece pos está bien también (I. D. B. y R. P.D. Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

La maceración alcohólica además de rociarse al animal durante las “limpias”, también puede aplicarse directamente en su cabeza y dársele a beber:

Yaan oora wáa yaan to'one' e ts'aak beeyo'... in ts'aae xan ti'i', roosiarte, kin' ts'ik upít yuk'ik, u páakili'. Ku púustalo' yéete siipi che'. Ku ka' utstlo' yéete.

Hay ocasiones que si tenemos la medicina así... se la doy también [a los animales], lo rocío, le doy un poco para que tome, de una vez. Se limpian con *siipi che'*. Se curan con eso (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

Incluso, similar a las punciones realizadas en los humanos, un entrevistado relató que cuando su cerdito enfermó de “mal viento”, le realizó unas cortadas en la cara y cuerpo para permitir la salida de estos aires:

Lúub túun, inu'un chu'uch, chéen pekekbaj tia k'ími. Ka' tu yilo'ob beeyo', ka' tu meeto'ob remedio ti', xóoto'ob u chan xikin, u chan ni', u chan nej. Chan pokito xootij [yéete máaskab], ka' tu káaj ku jaats'o e chan k'éek'en yéete le siipi che'o'. E chan k'éeno' chéen ka' tin wilo'on sáam líiki, sáam ka' xiik máan.

Se cayó entonces, no tomaba leche, estaba tirado a morir. Lo vieron así entonces y le hicieron un remedio, le cortaron sus orejitas, su naricita, su colita, un poquito le cortaron (con un machete), entonces empezaron a golpear al cerdito con el *siipi che'*. El cerdito, cuando nos dimos cuenta, ya se había levantado, ya se había ido a caminar (D. L. C., Sisbikchén, 28 de julio de 2018).

Un tratamiento exclusivo para los animales consiste en aplicar un poco de algodón sobre sus cabezas para después prenderlo con fuego:

E'esa'an teen men difunto in 'aabwelo' beeyo', kin piits e piitso', kin piits beeya', ku p'áata beey chan jaaye', kin jáaychintik tu pool beeya', kin láam t'abtik. Chéen in t'ab túune' ;JOOM! ken elek tu poolo'. Che un piit ora túune', le kaax chéen ken a wile' túun líi lu taakchalan, chéen sáasake kikixbi tu máan.

Me lo enseñó mi difunto abuelo así, deshilo el algodón, lo deshilo así, que quede muy delgado, lo pongo en su cabeza así, le prendo fuego rápidamente. Cuando lo prendo entonces ¡JOOM! cuando se quema en su cabeza. Poco tiempo después, cuando la vez la gallina se levanta vacilante, cuando amanece con trabajo anda (I. D. B. y R. P.D., Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Este tratamiento tiene una explicación dada por el mismo entrevistado en la cual podemos observar la cosmovisión maya respecto a las entidades sobrenaturales:

U k'áat u ya'a túune', le úuchben máako'obo', le k'aak'as iik'o' ku jaak'a yóo te' k'áako', ku jaak'a yóol ku p'aat e kuerpo e aalak'o', men beey tu'ux yaanile' u raayos in paapajo'on ku binaj, le saanto soola'; leti' óola' mum jach jóo beeyo', pos le ken chíjpak leti'e', tuláakal yaan u ta'ajkubaj, mix túun jóoko. Aastale' túun taal u t'u'ul le k'ujo' túun ts'ikubaj u jóoko. U k'aata ten kaax, wáa peek', wáa ba'ax beeyo'.

Quiere decir entonces, dicen los antepasados, que el mal viento se asusta con el fuego, se asusta, deja el cuerpo del animal doméstico, porque donde están los rayos de nuestro papá que va, el Santo Sol; por eso casi no salen así, pos cuando él aparece, todos se esconden, no salen. Hasta que venga el Conejo de Dios [la luna], se esfuerza en salir. Se atraviesa a las gallinas, a los perros o a cosas así (I. D. B. y R. P.D. Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

De acuerdo al entrevistado, a estas entidades les desagrada la luz, principalmente la luz del sol. Por eso se mantienen escondidas durante el día y solo salen de noche, cuando la luna se hace presente. En este tratamiento el fuego toma el papel del sol como fuente de luz y con ella se logra espantar al “mal aire” para que deje el cuerpo del animal enfermo. Aunque este tratamiento pudiera parecer muy agresivo, las aves de corral no suelen salir lastimadas ya que el trozo de algodón que se quema sobre sus cabezas es tan delgado que el fuego se consume casi de inmediato.

Cuando los animales caen enfermos, algunas personas consideran que el “mal aire” que los enfermó se puede encontrar instalado en el terreno, por lo que, a fin de evitar que los animales continúen enfermando y, sobre todo, para evitar que la enfermedad llegue a la familia humana, se realizan algunos rituales para alejar a la entidad. Por ejemplo, un entrevistado relató lo siguiente:

U baakel túune, je'en bix u baak le wakxo' túuno', ka' mach'ik teeche', ka t'ab up'ée paate che' beeya' ka puulk u baakel le waakxo'. Je'en bix e iik' túun beeya, túun yeete e baako', túun bin leti', túun suutkuba, túun suutkuba, aadiosi', p'aatbil u meete, mun ka' suutu. Le te' tu'ux lúub e kaaxo', e tu'ux chuuk e peek'o', wáa le kaaxo', wáa le úulmo', e tu'ux ta wilaj lúub, te' ku máan wak'lakansúito', naats' ti' te' ken a t'abi. Le ba'a leti' ken u'uy túuno k'asil u buuts'i'. Jump'ée seekreto éepektibo. Yéete tak u pít le ku ya'alal chaawa iik tiikin, yéete ken a ts'aa unpít te' yóok' u baake' le wakxo'. Túun yeel elo', túun yeete xan tak leti'. Kin luuku teeni', ukakaj eele, je'en ba'a oora jaabe. Entonces es la contra.

Su cuerno entonces, como el cuerno del ganado, lo agarras tú, le prendes fuego con un trozo de madera así y tiras allí el cuerno del ganado. Así como este viento está así, se está quemando el cuerno, él se está yendo, está girando, está girando, adiós, dejado lo hace, no vuelve a regresar. Ahí donde se cayó la gallina, donde atraparon al perro o a la gallina o al guajolote, allí donde hayas visto que se cayó, ahí donde anda brincando, cerca de ahí lo vas a prender. Esa cosa siente entonces mal el humo. Es un secreto efectivo. Con un poco del que le dicen chile *chaawa'* seco, eso vas a poner un poco encima del cuerno del ganado. Se está quemando eso, se está quemando también él. Yo me quito, que se queme solo, a cualquier hora que se apague. Entonces es la contra (I. D. B. y R. P.D. Sisbikchén, 25 de julio de 2018).

Este ritual con el que se busca “limpiar” el terreno, tiene un parecido con las “limpias” efectuadas a personas por medio del humo de copal. En ambos casos, el humo tiene una acción purificante. Apparently el aroma de algunas sustancias aleja a las entidades negativas. En este caso el cuerno y los chiles producen un olor particularmente desagradable e incluso molesto al incinerarse, el cual ahuyenta a los “malos aires”.

Si pese a todo esfuerzo, un ave de corral muere a causa de esta enfermedad, su carne no puede ser consumida. En general, los animales domésticos solo son aptos para consumo cuando son matados por el ser humano, ya que se puede observar que el animal goza de buena salud hasta momentos antes de su muerte. Cualquier animal que muere por otras razones no se debe comer, pues supone un riesgo para la salud del comensal. Lo anterior vale para

distintos tipos de muerte, más aún para el caso de una producida por un “aire maligno”. En estos casos las personas prefieren deshacerse del cuerpo aunque ello suponga una pérdida económica y alimenticia. Normalmente, tiran el cadáver lejos de casa, en las afueras del pueblo, pues la eventual salida del “viento maligno” que mató al animal tiene menos probabilidad de encontrarse con algún transeúnte y enfermarlo. No suelen sepultar los cuerpos.

CAPÍTULO III: HERBOLARIA UTILIZADA CONTRA LOS “MALOS VIENTOS”

Como hemos podido observar, en todos los procedimientos curativos prescritos contra los “malos vientos”, ya sea que se trate de baños, pociones, “limpias” o rituales de *k'eex*, entre otros se emplean elementos del mundo vegetal. Las plantas siempre están presentes, por lo que es evidente que son uno de los recursos más utilizados e importantes en el tratamiento de estas enfermedades. Dada su relevancia, hemos dispuesto el presente capítulo para tratar sobre ellas. Primero, se presenta el *Catálogo de plantas medicinales contra los “malos vientos”* y, después en la sección *Eficacia*, discutiremos sobre las razones (desde el punto de vista de los entrevistados) por las cuales estas plantas son eficaces para el tratamiento de estos padecimientos.

A continuación se presenta el *Catálogo de plantas medicinales contra los “malos vientos”* en el cual el lector encontrará la información detallada de cada especie. Cabe mencionar que cada una de ellas cuenta con un ejemplar de herbario como respaldo el cual se encuentra depositado en el Herbario de Plantas Medicinales del Instituto Mexicano del Seguro Social.

La ficha de cada planta que integra el *Catálogo* contiene la siguiente información: nombre popular, fotografía de la planta, nombre científico, sinónimos botánicos, familia, forma biológica (árbol, hierba, arbusto, etc.), origen de la especie y/o distribución (el cual es útil para determinar si la planta es nativa o introducida), tipo (silvestre, cultivada, etc.) y uso medicinal (forma en la que son utilizadas para prevenir y/o curar la enfermedad en cuestión). En el apartado de “observaciones” se indican otros datos importantes de la planta, sobre todo (cuando se pudo obtener la información), las razones por las cuales se considera que dicha planta es eficaz contra los “malos vientos”.

El catálogo inicia con la planta *taankas che'* por ser la más importante en la farmacopea maya contra los “vientos malignos”, posteriormente, las plantas que siguen se ordenan alfabéticamente de acuerdo a los nombres comunes reportados en las comunidades.

Catálogo de Plantas Medicinales contra los “Malos Vientos”

1. *Taankas che* ‘Árbol taankas’



Izquierda: Planta de *taankas che* (*Pilocarpus racemosus* Vahl.). Centro: Raíces en venta en mercado de Valladolid, Yucatán. Fotografías de Ginni Ku. Derecha: Ilustración de la misma especie. Imagen de wikipedia.com

Nombre científico: En la Península de Yucatán varias especies de plantas se conocen bajo el nombre común de *taankas che*. Algunas de ellas son: *Zanthoxylum fagara*, *Z. caribaeum*, *Esenbeckia pentaphylla* y *Pilocarpus racemosus* (Anderson *et al.*, 2003). Todas pertenecen a la familia *Rutaceae*. Las raíces de estas plantas se venden ampliamente en los mercados de Yucatán para el tratamiento del “mal viento”, sin embargo, ante la falta de hojas y flores resulta difícil la identificación de la especie en cada caso. Para el presente trabajo se colectaron ejemplares completos en Puerto Morelos, Quintana Roo y en Valladolid, Yucatán, los cuales corresponden a *Pilocarpus racemosus* Vahl.⁶⁹

Sinónimos botánicos: *Pilocarpus goudotianus* Tul. subsp. *goudotianus*

Familia: *Rutaceae*.

Forma biológica: Árbol.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye en México, América Central, Venezuela y Guyanas.

Tipo: Silvestre.

⁶⁹ Referencias: <https://www.tropicos.org/name/28100511>,
<http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=28100511&projectId=7>,
<http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=28100511&projectId=83>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2088

Uso medicinal: La raíz se macera en alcohol junto con otros ingredientes, incluyendo otras plantas; sin embargo, *el taankas che'* es el ingrediente principal. Tan es así que existe una gran cantidad de recetas las cuales varían en los ingredientes, pero, la raíz del *taankas che'* siempre está presente. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver el capítulo anterior).

La raíz también se utiliza para hacer amuletos contra esta enfermedad. Las varitas de la raíz se amarran en el “cuello” o “brazo” de la hamaca para proteger al niño que duerme en ella, ya que se considera que los pequeños son particularmente susceptibles a enfermarse por causa de un *taankas iik'*. De igual manera, con la raíz se elaboran pequeñas cruces talladas que se cuelgan en collares o pulseras que protegen a quien los porta de los “aires malignos”. Se dice que si la cruz se parte es señal inequívoca de que atrapó y detuvo un “mal viento” que estuvo a punto de “atacar” a la persona.

Observaciones: La raíz de la planta tiene un aroma intenso. Las hojas son opuestas una a otra respecto al eje del tallo, razón por la cual las personas perciben que tiene forma de cruz (ver tercera imagen). Esta particularidad le otorga un carácter sagrado y su poder contra los “malos vientos”:

Men e che'o'ob meet cuenta beey jaja'dyose', beey jesuse', yaan u pooder e che'o' tial le taankas iik'o'obo'. Ken a wichúinte, teeche' ku tseelik teeche' le taankas iik'o'obo'.

Porque esos árboles haz de cuenta que son como Dios verdadero, como Jesús, tienen poder esos árboles para [curar] los vientos *taankas*. Cuando te bañas con ellos, te quitan los vientos *taankas* (R.P.D., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Por ello, tal vez no sea coincidencia que otras de las especies conocidas bajo el nombre popular de *taankas che'* tengan en común la misma disposición de sus hojas y sus ramas, dando la apariencia de formar cruces.



Izquierda: *Zanthoxylum fagara* (L.) Sarg. Imagen de tropicos.com. Derecha: *Zanthoxylum caribaeum* Lam. Imagen de cicy.mx.

2. Anona



Planta con fruto. Imagen tomada de www.trópicos.org

Nombre científico: *Annona reticulata* L.⁷⁰

Sinónimos botánicos: *Annona excelsa* Kunth, *Annona longifolia* Sessé & Moc., y seis sinónimos más.

Familia: *Annonaceae*.

Forma biológica: Árbol.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye de México a Sudamérica tropical. No se considera nativa de Yucatán (Romero y Cetzal, 2015).

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Cuando una mujer recién ha dado a luz o cuando un niño está enfermo de sarampión o varicela, se encuentran más vulnerables a ser atacados por un “mal viento”. En el primer caso puede ocasionar una infección en la mujer o en el recién nacido, mientras que en el segundo, puede “echar a perder” (complicar) la manifestación del sarampión o varicela. Para evitar esto, se colocan ramas de anona en las puertas y entradas de las casas, a veces se procura formar una cruz con dichas ramas.

⁷⁰ Referencias: Flora de Nicaragua <http://tropicos.org/Name/1600671?projectid=7>; Martínez-Velarde y Fonseca, 2017; Romero y Cetzal, 2015.

3. Albahaca



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Ocimum micranthum* Willd.⁷¹

Sinónimos botánicos: *Ocimum campechianum* Mill., *Ocimum urticifolium* Roth subsp. *Urticifolium*, *Ocimum guatemalense* Gand.

Familia: *Lamiaceae*.

Forma biológica: Hierba.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye desde Estados Unidos hasta Argentina y en Las Antillas.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Esta planta se macera en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver el capítulo anterior). También se recomienda plantar esta especie en la entrada de la casa para evitar que entren los mencionados efluvios.

Observaciones: Esta planta es muy aromática.

⁷¹ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/17602147?projectid=7>, http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Albahacar_o_albahacar_del_mon [te&iid=7196](http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1435), https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1435.

4. Cedro



Planta con frutos. Imagen tomada de cicy.mx

Nombre científico: *Cedrela odorata* L.⁷²

Sinónimos botánicos: *Cedrela yucatanana* S. F. Blake, *Surenus mexicana* (M. Roem.) Kuntze y 34 sinónimos más.

Familia: *Meliaceae*.

Forma biológica: Árbol.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye de México hasta Argentina, también en Las Antillas.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Con las ramas de esta planta se realizan “limpias” a los animales enfermos de “mal viento”.

Observaciones: Las flores del cedro tienen un aroma característico que es descrito por algunas personas como desagradable.

⁷² Referencia: Flora de Nicaragua <http://tropicos.org/Name/20400353?projectid=7>
<https://www.ecured.cu/Cedro>

5. *Chakaj*



Planta. Imagen de cicymx

Nombre científico: *Bursera simaruba* (L.) Sarg.⁷³

Sinónimos botánicos: *Bursera bonairensis* Boldingh, *Bursera gummifera* L. y doce sinónimos más.

Familia: *Burseraceae*.

Forma biológica: Árbol.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye de Estados Unidos (Florida), noreste de México a Perú y Brasil, también en las Antillas.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Las hojas del *chakaj* se combinan con hojas de *sina'anche*, se maceran en agua y con el líquido resultante se lava la cabeza del enfermo para eliminar los dolores de cabeza característicos de la enfermedad.

Observaciones: Esta planta es ampliamente utilizada para aliviar las llagas producidas por el árbol *chechén* (*Metopium brownei* (Jacq.) Urb.).

⁷³ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/4700231>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/4700231?projectid=7>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1107

6. *Chal che'*, *Xchaal che'*



Planta. Imagen de cicymx

Nombre científico: *Pluchea carolinensis* (Jacq.) G. Don.⁷⁴

Sinónimos botánicos: *Conyza carolinensis* Jacq., *Pluchea cortesii* (Kunth) DC., y seis sinónimos más.

Familia: *Asteraceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye de Estados Unidos de América (Florida) a Ecuador, Venezuela y en Las Antillas, también en el oeste de África.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: La raíz de la planta se macera en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*). Otros entrevistados refirieron que las hojas se apachurran y se colocan en la frente para aliviar los dolores de cabeza.

⁷⁴ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/2711455>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/2711455?projectid=7>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=984

7. Chichan k'an lool⁷⁵



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Galphimia gracilis* Bartl.⁷⁶

Sinónimos botánicos: *Galphimia glauca* Cav., *Galphimia glauca* fo. *parviflora* Nied., *Galphimia gracilis* var. *gracillima* Hieron., *Galphimia montana* (Rose) Nied., *Thryallis gracilis* (Bartl.) Kuntze, *Thryallis montana* Rose.

Familia: *Malpighiaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Nativa de México, cultivada en todos los trópicos.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Las ramas de esta planta se utilizan para hacer “limpias” contra el “mal viento” y el “mal de ojo”. También se siembra en la entrada de las casas a manera de protección. Esta planta evita que dichos males afecten a los moradores.

⁷⁵ El nombre se traduciría como ‘pequeña flor amarilla’.

⁷⁶ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/19500770?projectid=7>

8. Chile *chaawa*'



Chiles variedad *chaawa*' secos. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Capsicum annuum* L.⁷⁷

Sinónimos botánicos: *Capsicum baccatum* L., *Capsicum frutescens* L., y 15 sinónimos más.

Familia: *Solanaceae*.

Forma biológica: Hierba o arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye ampliamente en las tierras bajas de América tropical, pero probablemente nativa de Sudamérica, domesticada en México antes de la conquista española.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Cuando un “mal viento” se instala en un terreno los animales de traspatio comienzan a enfermar y/o morir. Para evitar que esto continúe y que la enfermedad pueda alcanzar a las personas que ahí habitan, se hace una pequeña hoguera en el terreno, en el lugar donde se haya observado que los animales caen enfermos. En la hoguera se queman frutos de chile *chaawa*' secos junto con un cuerno de ganado.

Observaciones: Esta variedad de chiles se caracteriza por el color rojo intenso de sus frutos. Al quemarse, impregnan el aire con un humo picoso que irrita las vías respiratorias. Se usan también para preparar el platillo conocido como “relleno negro”.

⁷⁷ <http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=29600002&projectId=7>
<https://www.cicy.mx/Documentos/CICY/Sitios/Biodiversidad/pdfs/Cap7/04%20Chiles%20cultivados.pdf>

9. K'úuts, Tabaco



Plantas. Fotografía de <https://www.inaturalist.org>

Nombre científico: *Nicotiana tabacum* L.⁷⁸

Sinónimos botánicos: *Nicotiana chinensis* Fisch. ex Lehm., *Nicotiana mexicana* Schltldl., y tres sinónimos más.

Familia: *Solanaceae*.

Forma biológica: Hierba.

Origen de la especie y/o distribución: Nativa de Sudamérica, actualmente cultivada en todo el mundo.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Las hojas de la planta se maceran en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*).

Observaciones: A falta de hojas de tabaco, se puede utilizar el relleno de los cigarrillos como sustituto en las recetas. Los cigarrillos también se utilizan de otra forma, se prenden y se colocan en la entrada de las casas. El humo que desprenden aleja a los “malos vientos”. A este respecto un relato sobre la *Xtabay* refuerza esta idea, pues cuenta que este ser maligno se aleja de los hombres que fuman (Collí y Dzúl, 2016, p. 115).

⁷⁸ Referencias: <https://www.tropicos.org/name/29603382>,
<http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=29603382&projectId=7>,
<https://enciclovida.mx/especies/190981-nicotiana-tabacum>

10. Kan aak'⁷⁹



Izquierda: Planta. Derecha: Ilustración de la especie. Imágenes de www.tropicos.org

Nombre científico: *Chromolaena odorata* (L.) R.M. King & H. Rob.⁸⁰

Sinónimos botánicos: *Chromolaena farinosa* (B.L. Rob.) R.M. King & H. Rob., *Eupatorium odoratum* L., y quince sinónimos más.

Familia: *Asteraceae*.

Forma biológica: Hierba o arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye del sureste de Estados Unidos de América a Argentina, Cuba, Jamaica, La Española, Puerto Rico, Islas Vírgenes, Antillas Menores; ampliamente introducida en África y Asia paleotropical.

Tipo: Silvestre y ruderal.

Uso medicinal: Para la rociola/rosiola (un tipo de “mal viento”). Las ramitas de esta planta se hierven en agua junto con hojas de ciruela (*Spondias purpurea* L.), hojas de granada (*Punica granatum* L.) y un pedazo de canasto. Con el agua se dan baños al enfermo.

Observaciones: La planta es conocida en otros lugares con el nombre de cruz, cruceta, crucetilla, entre otros,⁸¹ debido a que sus ramas crecen opuestas una a la otra, aparentando una forma de cruz (ver segunda imagen). La forma de cruz parece ser un elemento importante para su selección en el tratamiento de esta enfermedad.

⁷⁹ La etimología del nombre no es muy clara, podría provenir de la raíz *kaan* ‘serpiente’ y *aak'* ‘bejuco’ o ‘enredadera’, pudiendo significar ‘bejuco o enredadera de serpiente’.

⁸⁰ Referencias: Flora Mesoamericana <http://tropicos.org/Name/2709754?projectid=3>, , https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=917

⁸¹ <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Tokaban&id=7426>

11. Kan chak che', Kan choto che' ⁸²



Izquierda: Hoja y flores. Derecha: acercamiento. Imágenes de tropicos.org

Nombre científico: *Chiococca alba* (L.) Hitchc.⁸³

Sinónimos botánicos: *Chiococca racemosa* L., *Lonicera alba* L. y 19 sinónimos más.

Familia: *Rubiaceae*.

Forma biológica: Arbusto escandente o trepador, a veces arbusto o árbol pequeño.

Origen de la especie y/o distribución: Sur de los Estados Unidos a Brasil y Bolivia.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: La raíz de la planta se macera en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*).

Observaciones: La raíz tiene un olor intenso. En Belice la planta se denomina “raíz de mofeta”, probablemente por su olor. Las hojas, las inflorescencias y las ramas, crecen de manera opuesta (una frente a la otra) por lo que da la apariencia de formar “cruces”. Estas dos características fueron resaltadas por los médicos tradicionales como rasgos por los cuales la planta funciona contra los “malos vientos”.

⁸² El nombre no es muy transparente. La raíz *kan* puede provenir de *kaan* ‘serpiente’. La raíz *chak* significa rojo. *Che'* significa ‘árbol’. Cabe resaltar que en Nicaragua se le conoce como “comida de culebra”. *Choto* puede provenir de la raíz *ch'ot* ‘torcer’.

⁸³ Referencias: https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2018, <http://www.tropicos.org/Name/27903093?projectid=7>, <http://www.tropicos.org/Name/27903093?projectid=3>

12. Limonaria



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Murraya exotica* L.⁸⁴

Sinónimos botánicos: Algunos autores consideran *Murraya paniculata* (L.) Jack como sinónimo. En este trabajo *M. exotica* se considera una especie diferente con base en el trabajo de Nguyen Huy Chung, 2011.

Familia: *Rutaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Probablemente originaria del sur de China, en la actualidad ampliamente distribuida.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Con las ramas de esta planta se realizan “limpias” a las personas enfermas.

Observaciones: Planta con hojas y sobre todo flores muy aromáticas. Posee pequeños frutos de color rojo. Se suele sembrar en las entradas de las casas y en los solares.

⁸⁴ Referencias: Flora de Nicaragua

<http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=28100030&projectId=7>

<https://www.tropicos.org/name/28100582>

<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Limonaria&id=7414>,

Nguyen Huy Chung, 2011.

13. *Mool koj*



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Dalechampia scandens* L.⁸⁵

Sinónimos botánicos: *Dalechampia brevipes* Briq., *Dalechampia colorata* L. f. y 40 sinónimos más.

Familia: *Euphorbiaceae*.

Forma biológica: Trepadora.

Origen de la especie y/o distribución: Desde México hasta el sur de Argentina y oeste de las Antillas.

Tipo: Silvestre y ruderal.

Uso medicinal: Para aliviar los dolores de cabeza causados por el “mal viento”, las hojas se aplican directamente sobre la frente y se aprietan contra la piel. Posee hojas con diminutos tricomas urticantes.

Observaciones: Pese a que, en condiciones normales, las hojas causan escozor en la piel, en el caso de un enfermo de “mal aire” la acción es contraria, produce alivio a los dolores de cabeza. Esta forma de uso parece emular a las punciones que tradicionalmente se realizan con colmillos de serpientes. Curiosamente, el nombre de la planta en maya se compone de las raíces *mool* ‘recoger’ (aunque también podría provenir de *mo’ol* ‘garra’) y *koj* que significa ‘colmillo’ ‘diente’ y ‘puma’. El nombre podría traducirse como ‘colmillo que recoge’ o ‘garra de puma’. El primer nombre podría hacer alusión a su efecto de “recoger” los “malos vientos” de la cabeza del enfermo y a la similitud de la acción punzante de sus tricomas con los colmillos de serpiente que normalmente se utilizan para esos fines.

⁸⁵ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/12801230?projectid=7>

14. Ooxo



Izquierda: planta de *ooxo*. Derecha: pulseras y collares realizados con sus semillas de venta en un mercado. Fotografías de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Abrus precatorius* L.⁸⁶

Sinónimos botánicos: *Abrus abrus* (L.) W. Wight, *Glycine abrus* L. y siete sinónimos más.

Familia: *Fabaceae*.

Forma biológica: Trepadora.

Origen de la especie y/o distribución: Género nativo de los paleotrópicos. Se presume que fue tempranamente introducida en América tropical donde actualmente se encuentra ampliamente distribuida.

Tipo: Ruderal.

Uso medicinal: Con las semillas se hacen pulseras que se colocan en las muñecas de los niños pequeños para evitar que enfermen de “mal viento” y “mal de ojo”. En las pulseras también se agrega una pequeña cruz tallada con la raíz del *taankas che*.

Observaciones: Las semillas son de color rojo con un punto negro, muy llamativas, razón por la cual son usadas para la elaboración de joyería. Sin embargo, poseen una toxina llamada abrina que puede ser mortal si se ingiere. La toxina no penetra por la piel intacta, pero se han reportado casos de muerte por pinchazos en el dedo al intentar perforar una semilla.

⁸⁶ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/13023576?projectid=7>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1559
<https://web.archive.org/web/20150826133453/http://revistaamicac.com/Plantas%20venenosas%20II.pdf>

15. *Pech kitam*⁸⁷



Planta. Imagen tomada de www.tropicos.org

Nombre científico: *Randia aculeata* L.⁸⁸

Sinónimos botánicos: *Gardenia randia* Sw., *Genipa aculeata* (L.) F. Maza y catorce sinónimos más.

Familia: *Rubiaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Desde Estados Unidos (Florida), México y hasta el norte de Sudamérica y en las Antillas.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: La raíz de la planta o las hojas se maceran en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*).

Observaciones: Las ramitas de esta planta crecen de manera opuesta una a la otra respecto al eje principal, por lo que dan la apariencia de formar cruces.

⁸⁷ *Pech* significa ‘garrapata’ y *kitam* ‘jabalí’. El nombre se traduciría como ‘garrapata de jabalí’

⁸⁸ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/27903050>,
<http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=27903050&projectId=7>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2060

16. Pom, Copal



Incensario con copal. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: Resulta difícil identificar botánicamente una especie únicamente por su resina. No obstante, se sabe que la mayoría de las especies copalíferas pertenecen a la familia *Burseraceae* (Castillo, 2016, p. 73). De acuerdo a la literatura, la mayor parte del copal que se comercializa en México proviene de cuatro especies del género *Bursera*: *Bursera bipinnata*, *B. copallifera*, *B. vejar-vazquezzi* y *B. excelsa*; y una del género *Protium*: *Protium copal*. Otras especies de *Bursera* exudan también gomas aromáticas y son colectadas localmente en diferentes partes de México para usos medicinales y para sahumar (Montúfar, 2007, p. 27). De estas especies, en la Península de Yucatán solo *Protium copal* se distribuye de manera natural. Otras especies presentes en la zona son *Protium confusum*, *Bursera simaruba* y *Bursera schlechtendalii*, de las cuales no hay registro del uso de sus exudados para sahumar, aunque es posible que se realice. Dado lo anterior es probable que el copal utilizado en los rituales y tratamientos de la zona de estudio correspondan a *Protium copal* (Schltdl. & Cham.) Engl.⁸⁹, especie de la que hablaremos a continuación.

Familia: *Burseraceae*.

Forma biológica: Árbol.

Uso medicinal: La resina seca se quema en un brasero. Con el humo resultante, el cual es muy aromático, se sahumá a la persona enferma. Este acto es parte de la “limpia” o “santigua”, ritual que busca sacar a los “malos vientos” del cuerpo del enfermo.

Otra forma de uso consiste en macerar la corteza del *pom* en alcohol junto con otros ingredientes para obtener el líquido medicinal que se unta en la cabeza y cuerpo de las personas enfermas de “malos aires”.

Observaciones: Existe un bejuco al que también se le denomina *pom*, del cual desconozco su identidad botánica.

⁸⁹ Referencias: <https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1108

17. Ruda



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Ruta chalepensis* L.⁹⁰

Sinónimos botánicos: *Ruta ulyssiponensis* Hoult.

Familia: *Rutaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Nativa de Europa y ampliamente cultivada en las áreas tropicales y cálidas.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: La parte aérea se macera en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*). Las ramas de ruda también son utilizadas para formar los hisopos utilizados en las “limpias” o “santiguas”.

Observaciones: En el siglo XVII, Gregorio López, eremita español, refiere que esta planta “tiene fuerza contra los malignos espíritus y contra toda suerte de hechicerías”⁹¹. Estos usos que provienen de la antigua tradición europea fueron incorporados y readaptados a algunas de las cosmovisiones nativas de América. La ruda proveniente de Europa, por ser una planta eficaz contra los malos espíritus, pudo haber sido bien asimilada para el tratamiento del “mal viento”, enfermedad a su vez ocasionada por la intromisión de una especie de “espíritu-viento”.

⁹⁰ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/28100523?projectid=7>,

⁹¹ <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Ruda&id=7463>

18. Sáalat iik' k'áax⁹²



Planta. Imagen de cicy.mx

Nombre científico: *Aeschynomene fascicularis* Schldl. & Cham.⁹³

Sinónimos botánicos: *Aeschynomene fruticosa* Sessé & Moç., *Aeschynomene oligantha* Micheli y *Aeschynomene sciaphila* Pittier.

Familia: *Fabaceae*.

Forma biológica: Arbusto o hierba.

Origen de la especie y/o distribución: Desde el noroeste de México a Colombia y norte de Venezuela.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Las ramitas se cuecen en agua junto con otros ingredientes. Con el agua obtenida se baña a la persona enferma de *sáalat iik'* o de *xuux taankas*. Ambas enfermedades producen salpullidos en la piel.

⁹² *Sáalat* significa 'ligero', *iik'* 'viento' y *k'áax* 'monte' 'vegetación'. El nombre podría traducirse como 'viento ligero del monte' o tal vez 'planta del viento ligero'

⁹³ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/13024866>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/13024866?projectid=7>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1562

19. Sábila



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Aloe vera* (L.) Burm. f.⁹⁴

Sinónimos botánicos: *Aloe barbadensis* Mill., *Aloe chinensis* (Haw.) Baker y cuatro sinónimos más.

Familia: *Asphodelaceae*.

Forma biológica: Hierba de tallo corto.

Origen de la especie y/o distribución: Probablemente originaria de Arabia, otras fuentes mencionan África. Ampliamente cultivada.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Se siembra en la entrada de las casas a manera de protección contra los “malos vientos”. Si la planta se torna de color amarillo y/o muere es señal de que recibió a la enfermedad evitando así que ésta afectara a los habitantes de la casa.

⁹⁴ <http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=18403421&projectId=7>
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=aloe-vera>

20. Siipi che', Siip che' ⁹⁵



Izquierda: Planta. Imagen de www.cicy.mx. Derecha: Ilustración de la especie. Imagen de plantillustrations.org

Nombre científico: *Bunchosia swartziana* Griseb.⁹⁶

Sinónimos botánicos: *Bunchosia swartziana* var. *yucatanensis* Nied.

Familia: *Malpighiaceae*.

Forma biológica: Arbusto o árbol.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye en México, Belice, Guatemala y Las Antillas.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Esta planta es la más utilizada por médicos tradicionales y especialistas rituales (*jmeeno'ob*) para hacer “limpias” o “santiguas”. Con las ramas de la planta se “barre” al enfermo. Se considera que la planta tiene la capacidad de extraer los “malos vientos” y atraparlos en su interior; por ello, los hisopos deben arrojarse después de terminada la “limpia” lejos del pueblo, donde no puedan entrar en contacto con otra persona pues, de suceder, podrían pasarle el “mal viento” y enfermarla.

Observaciones: De acuerdo a algunos médicos tradicionales, la planta es capaz de curar debido a que sus hojas tienen forma de cruz. La cruz se forma por la disposición de las hojas (opuestas una a la otra) respecto al tallo (Ver segunda imagen). En Quintana Roo la planta se conoce con el nombre de *Zip ik* (sic) (‘viento del *Siip*). Posee pequeños frutos color rojo.

Esa hierba [se usa] porque es de cruz, cuando rompes una ramita así, de cruz, tiene mucho forma de cruz. Eso hace que pueda vencer a los vientos, porque es santo, es de cruz. Eso hace entonces que con él te limpien con él, agarra todos los vientos *taankas* (R.P.D., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

⁹⁵ De acuerdo a Barrera *et al.* (1976), el nombre de la planta “significa ‘árbol de *Sip*’. *Sip* es la deidad protectora del venado” (p. 310).

⁹⁶ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/19501277>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1709

21. *Sina'an che*⁹⁷



Planta. Imagen de cicy.mx

Nombre científico: *Zanthoxylum caribaeum* Lam.⁹⁸

Sinónimos botánicos: *Fagara acutifolia* (Engl.) Engl., *Fagara caribaea* (Lam.) Krug & Urb., y doce sinónimos más.

Familia: *Rutaceae*.

Forma biológica: Árbol.

Origen de la especie y/o distribución: Desde México hasta Argentina.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Las hojas del *sina'an che* se combinan con hojas de *chakaj*, se maceran en agua y con el líquido resultante se lava la cabeza del enfermo para eliminar los dolores de cabeza característicos de la enfermedad.

Observaciones: En la bibliografía se reporta esta misma especie con el nombre común de *taankas che*.

⁹⁷ *Sina'an* significa 'alacrán' 'escorpión' y *che* significa 'árbol'. El nombre podría traducirse como 'árbol del alacrán'. Esta planta posee espinas. Es probable que el nombre haga referencia a esa característica.

⁹⁸ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/28100275>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/28100275?projectid=7>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2089

22. *Suusuyuk*⁹⁹



Planta. Imagen de cicy.mx

Nombre científico: *Croton glabellus* L.¹⁰⁰

Sinónimos botánicos: *Croton campechianus* Standl., *Croton eluteria* (L.) Sw., *Croton fruticosus* Mill., y *Croton perobtusus* Lundell.

Familia: *Euphorbiaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Desde Estados Unidos de Norteamérica hasta Centroamérica.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: La raíz de la planta se macera en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*).

⁹⁹ Desconozco el significado exacto. Una raíz similar es *suy* ‘remolino’ (Barrera *et al.*, 1980, p.747). Una persona refirió que existe una planta con el nombre de *susuy iik* ‘viento que gira’ que también se utiliza contra los “aires”. Es posible que pudiera tratarse de la misma. *Yuuk* es el nombre en maya del venado temazate (*Mazama pandora*).

¹⁰⁰ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/12802346>,
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1327

23. *Taaman kan*¹⁰¹



Izquierda: Flor. Fotografía de Ginni Ku. Derecha: Planta. Imagen de www.tropicos.org

Nombre científico: *Abelmoschus moschatus* Medik.¹⁰²

Sinónimos botánicos: *Abelmoschus abelmoschus* (L.) H. Karst., *Hibiscus abelmoschus* L. y ocho sinónimos más.

Familia: *Malvaceae*.

Forma biológica: Hierba erecta.

Origen de la especie y/o distribución: Planta del sureste de Asia hasta el norte de Australia, introducida en muchas partes de los trópicos.

Tipo: Ruderal.

Uso medicinal: Las semillas de esta planta se machacan y se maceran en alcohol junto con otros ingredientes. La solución alcohólica obtenida es una de las medicinas más utilizadas contra el “mal viento”. El líquido se aplica sobre la cabeza y el cuerpo del enfermo para sacar a estas entidades de su organismo, para eliminar los fuertes dolores de cabeza y también como preventivo (ver sección de *Maceraciones y decocciones de plantas medicinales*).

Observaciones: las semillas tienen un aroma fuerte.

¹⁰¹ Desconozco el significado exacto. Algunas raíces similares son *taman* que significa ‘algodón’ y *kaan* que significa ‘serpiente’.

¹⁰² Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/19601210?projectid=7>,
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Almis&id=7096>

24. *Taankas aak'*¹⁰³



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Passiflora* sp.¹⁰⁴

Sinónimos botánicos: No aplica.

Familia: *Passifloraceae*.

Forma biológica: Trepadora herbácea.

Origen de la especie y/o distribución: Género con unas 400 especies, principalmente neotropicales, pero con unas pocas en los Paleotrópicos. Diecinueve especies se distribuyen en la Península de Yucatán.

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Las ramitas se cuecen en agua junto con otros ingredientes. Con el agua obtenida se baña a la persona enferma de *sáalat iik'* o de *xuux taankas*, enfermedades que producen salpullidos en la piel.

¹⁰³ *Aak'* significa 'bejuco' o 'enredadera'. El nombre se traduciría como 'bejuco *taankas*' o 'enredadera *taankas*'.

¹⁰⁴ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/40002275>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/40002275?projectid=7>
https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/indice_tax_especies.php?genero=Passiflora

25. Wako, Guaco



Hoja y raíz. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Aristolochia pentandra* Jacq.¹⁰⁵

Sinónimos botánicos: *Aristolochia hastata* Kunth, *Aristolochia marshii* Standl., *Aristolochia racemosa* Brandegee, *Einomeia pentandra* (Jacq.) Raf.

Familia: *Aristolochiaceae*.

Forma biológica: Trepadora.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye desde Florida y México hasta Colombia y Las Antillas (Bahamas, Cuba y Jamaica).

Tipo: Silvestre.

Uso medicinal: Para curar el "mal viento", se sancocha (se hace una decocción con) la raíz y se dan baños al enfermo con el agua obtenida. Con las ramas se hacen cruces y se colocan detrás de las puertas de las casas para prevenir que los "aires malignos" entren al hogar. Para aliviar el "*pupulki*" de los niños (aire en la panza/distensión abdominal), se sancocha la raíz y el agua obtenida se bebe.

Observaciones: La raíz tiene un aroma particular.

¹⁰⁵ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/2500162?projectid=3>.

26. *Xa'an*, Wano, Guano



Planta. Imagen de cicymx

Nombre científico: *Sabal* sp.¹⁰⁶

Sinónimos botánicos: No aplica.

Familia: *Arecaceae*.

Forma biológica: Palma.

Origen de la especie y/o distribución: Género con cerca de trece especies distribuidas desde los Estados Unidos hasta el norte de Sudamérica, también en las Antillas Mayores y en Trinidad y Tobago. La Flora de la Península de Yucatán registra cuatro especies para la Provincia Biótica Península de Yucatán: *Sabal gretherae* H. J. Quero R., *Sabal mauritiiformis* (H. Karst.) Griseb. & H. Wendl., *Sabal mexicana* Mart., y *Sabal yapa* C. Wright. ex Becc.

Tipo: Silvestre y cultivada.

Uso medicinal: Las hojas de *xa'an* o wano son utilizadas para elaborar los tejados de las chozas mayas. Las hojas secas suelen durar muchos años cumpliendo esta función. En algunas recetas para elaborar el famoso macerado alcohólico utilizado para curar los “malos vientos”, se agrega un trozo de *xa'an*, el cual tiene que provenir de un tejado y ser, de preferencia, de los más viejos y desgastados. Con las hojas también se elaboran cruces que se cuelgan en las puertas de las casas para prevenir la entrada de los “aires”. Algunas de estas tienen además la particularidad de haber sido bendecidas previamente durante el Domingo de Ramos (Collí, 2020, p. 79).

¹⁰⁶ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/40028117>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/40028117?projectid=7>,
<https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/resultados.php>

27. *Xi'im*, Maíz



Izquierda: Plantas de maíz. Imagen de enciclovida.mx. Derecha: Mazorca de maíz. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Zea mays* L.¹⁰⁷

Sinónimos botánicos: *Mays americana* Baumg., *Mays zea* Gaertn. y dieciocho sinónimos más.

Familia: *Poaceae*.

Forma biológica: Hierba.

Origen de la especie y/o distribución: Nativa de México, hoy en día cultivada, cosmopolita.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: El *bakal* (hueso de la mazorca del maíz) se mezcla con otros ingredientes y se cuecen en agua. Con el líquido obtenido se baña a la persona enferma de *sáalat iik'* o de *xuux taankas*, enfermedades que producen salpullidos en la piel. Los granos de maíz son utilizados para hacer el *saka'* una especie de atole que se ofrenda a los seres sobrenaturales para que dejen de enviar “malos vientos” como castigo a las personas por no haber cumplido previamente con las ofrendas en tiempo y forma.

¹⁰⁷ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/Name/25510055>,
<http://legacy.tropicos.org/Name/25510055?projectid=7>,

28. *Xk'as kaat*¹⁰⁸



Planta. Imagen tomada de trópicos.org

Nombre científico: *Ipomoea carnea* subsp. *fistulosa* (Mart. ex Choisy) D.F. Austin.¹⁰⁹

Sinónimos botánicos: *Batatas crassicaulis* Benth., *Convolvulus batatilla* Kunth y nueve sinónimos más.

Familia: *Convolvulaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Nativa de Sudamérica y probablemente del sur de Centroamérica, en la actualidad introducida en todos los trópicos.

Tipo: Silvestre y cultivada.

Uso medicinal: Para los dolores de cabeza ocasionados por un “mal viento”, las hojas se maceran en alcohol por un tiempo, posteriormente, el alcohol obtenido se frota en la frente y sienes de la persona enferma.

¹⁰⁸ El nombre *x-k'as kaat* se traduciría como ‘parecido a un *kaat*’. *Kaat*: palabra maya que se usa para referirse a frutos de forma alargada, parecidos a un pene (Pool Balam, comunicación personal, 16 de noviembre de 2017). En este caso, el nombre tal vez hace referencia a la forma alargada de la flor inmadura.

¹⁰⁹ Referencias: <http://legacy.tropicos.org/NamePage.aspx?nameId=8500725&projectId=7>,
<http://www.tropicos.org/Name/8500725?projectId=3>

29. Yáax jalal, Yaáx jalal che' ¹¹⁰



Planta. Fotografía de Ginni Ku Kinil.

Nombre científico: *Euphorbia tithymaloides* L.¹¹¹

Sinónimos botánicos: *Pedilanthus tithymaloides* (L.) Poit. y 31 sinónimos más.

Familia: *Euphorbiaceae*.

Forma biológica: Arbusto.

Origen de la especie y/o distribución: Se distribuye desde Florida hasta el norte de Sudamérica y en Las Antillas.

Tipo: Cultivada.

Uso medicinal: Esta planta se siembra en la entrada de la casa y/o en las esquinas del terreno que se quiere proteger. Protege contra los “malos vientos”, los “hechizos” y las “envidias”. Se dice que también funciona para la “buena suerte”. Si la planta queda de color amarillo, se marchita o muere, es señal inequívoca de que atrapó alguno de los citados males, evitando así que afectaran a los habitantes de la casa.

Observaciones: Existen variedades de la planta con colores más claros e incluso con pequeñas manchas de color rosa. Todas funcionan bien como protectoras, sin embargo, se reporta que aquellas plantas de un color verde más intenso son las mejores contra el “mal viento”. La planta posee pequeñas flores de color rosa o rojo con forma de zapatitos, razón por la cual se le conoce en otras partes de México como “zapatito de la Virgen”.

¹¹⁰ Dependiendo de la entonación el significado varía: *yáax* significa ‘primero’, *ya’ax* es ‘verde’, *jalal* significa ‘carrizo’ y *che’* es ‘árbol’. El nombre de la planta podría traducirse como: “árbol del primer carrizo” o “árbol de carrizo verde”.

¹¹¹ Referencias: <http://www.tropicos.org/Name/50256056?projectid=7>,
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=pedilanthus-tithymaloides>

En total, se colectaron veintinueve plantas distintas utilizadas en la terapéutica maya contra los “malos vientos”. Cabe aclarar que esta cantidad no es total ni definitiva ya que varias de las plantas mencionadas por los entrevistados no pudieron ser colectadas principalmente por tratarse de especies que crecen en la selva, lo que dificulta el acceso a las mismas. Por lo anterior, la herbolaria contra los “aires malignos” es sin duda más extensa en la zona de estudio y mucho mayor en toda la Península de Yucatán.

Eficacia

Cada planta medicinal tiene una forma de uso establecida. Dependiendo de la especie de que se trate se emplean ya sea la planta completa o ciertas partes como las hojas, las flores, las raíces, las semillas o las resinas. Cada una de estas estructuras es la que aloja la “medicina” para actuar contra los “aires”, la cual debe ser administrada en la forma correcta. Por ello, ciertas especies se usan para realizar “limpias”, otras para “baños”, algunas se ingieren, otras sirven como “protectoras”, etc.

Los mayas de la zona de estudio consideran que las plantas utilizadas en el tratamiento de los “vientos malignos” son sagradas:

Es una **medecina** [sic] muy especial, **muy sagrada**. Son unas raíces de los árboles, de las **plantas sagradas**, como el *siipi che'*, *taankas che'*, *taamankan*, *suusuyuk* (M. C. C., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Recordemos que actualmente se cree que los “aires malignos” provienen en su mayoría de seres sobrenaturales, algunos malignos como la *Xtabay* y los *Wáayo'ob*, otros de naturaleza ambivalente como los Aluxes, y algunos benignos como los *Báalamo'ob*. Para enfrentar a estas entidades poderosas, se necesita igualmente de una gran fuerza. En los conjuros de *El ritual de los Bacabes* el oficiante pide claramente la ayuda de diferentes deidades como los *Bacabo'ob* y los *Pauhtuno'ob* para lograr la curación del enfermo. En la actualidad, los especialistas rituales como los *jmeeno'ob* piden la intervención de figuras de la religión católica como Dios, la Virgen, los santos y de seres del panteón maya como los *Yumtsilo'ob* y los *Báalamo'ob*.

Cuando el especialista pide la intervención de las divinidades para poder curar a su paciente, no necesariamente pide una aparición directa sino la manifestación de sus poderes a través de los procedimientos y elementos que utiliza. Cabe recordar que entre los indígenas prehispánicos el concepto de “deidad” era mucho más amplio que el occidental, de acuerdo a Graulich y Olivier: “A este concepto pertenecían obviamente los numerosos miembros del panteón pero también personas "poseídas" por algún dios (sacerdote, dirigentes políticos, futuras víctimas sacrificiales que representaban a una deidad, etcétera), difuntos especiales y seres o fenómenos "extraordinarios" (2004, p. 122). En este sentido, las plantas son uno de los elementos a través de los cuales se manifiestan los poderes divinos.

En el *Catálogo* podemos observar que los vegetales utilizados contra los “malos vientos” tienen características particulares que se vinculan con lo “divino” de acuerdo a la cosmovisión mesoamericana.

Una de las particularidades mencionadas directamente por los entrevistados por la cual una planta tiene poder contra los “vientos” es que posee forma de cruz. Esta forma surge por la posición de las hojas, ramas o inflorescencias, las cuales nacen de forma opuesta una a la otra con respecto al eje principal, dando la apariencia de formar una cruz. Algunas de las plantas que cumplen esta característica son el *taankas che'* (*Pilocarpus racemosus* Vahl.), el *kan aak'* (*Chromolaena odorata*), el *kan chak che'* (*Chiococca alba* (L.) Hitchc.), el *siip che'* (*Bunchosia swartziana* Griseb.), y el *sina'anche'* (*Zanthoxylum caribaeum* Lam.).

La cruz era un símbolo utilizado por los mayas desde la época prehispánica para representar el espacio del universo. La superficie terrestre se dibujaba como una flor con cuatro pétalos y una región central, simbolizada con frecuencia por el color verde y por el árbol de ceiba. El uso de estos símbolos para señalar la extensión terrestre y los cuatro rumbos cardinales, estaba muy difundido en toda Mesoamérica (Craveri, 2015, p. 10 y 15). Por ello, la figura de la cruz traída por los evangelizadores españoles fue fácilmente asimilada por los nativos americanos. En la actualidad, la cruz continúa siendo un símbolo de lo sagrado por lo que las plantas que presentan esta disposición espacial son consideradas sacras y, por lo tanto, capaces de hacer frente a las entidades negativas como los “vientos malignos”.

Esa hierba [se usa] porque es de cruz, cuando rompes una ramita así, de cruz, tiene mucho forma de cruz. Eso hace que pueda vencer a los vientos, porque es santo, es de cruz. Eso hace entonces que con él te limpien con él, agarra todos los vientos *taankas* (R.P.D., Sisbikchén, 24 de enero de 2018).

Otra característica de varias de las plantas empleadas es que poseen olores intensos. La albahaca (*Ocimum micranthum* Willd.), la ruda (*Ruta chalepensis* L.), el tabaco (*Nicotiana tabacum* L.), el cedro (*Cedrela odorata* L.) y la limonaria (*Murraya exotica* L.) destacan por el olor penetrante de sus hojas y flores. Por su parte el *taankas che'* (*Pilocarpus racemosus* Vahl.), el *kan chak che'* (*Chiococca alba* (L.) Hitchc.) y el *suusuyuk* (*Croton glabellus* L.) presentan el aroma en sus raíces. Algunas plantas aportan aromas sumamente agradables como es el caso de la resina del *pom 'copal'* (*Protium copal* (Schltdl. & Cham.) Engl.).

En las antiguas culturas mesoamericanas se creía que los dioses se alimentaban sobre todo de esencias (Graulich y Olivier, 2000, p. 146). Por esa razón se les ofrendaba copal, cuya combustión genera un humo aromático considerado la principal comida de los dioses (Graulich y Olivier, 2000, p. 124 y 125). Como señala Dupey, esto es extensivo a otras fuentes de olores como el que emanan las comidas que se ofrecían a las imágenes divinas (2013, p. 9).

Recordemos que, de acuerdo a algunos entrevistados los *k'aak'as iik'o'ob* atacan a las personas porque tienen “hambre”: “El *k'aak'as iik'* dicen, porque tiene hambre, **debido a su hambre te lastima**, se le alimenta así para que se vaya él, dicen. Ya lo alimentaron, le dieron su comida así entonces” (P. O. C., Sisbikchén, 20 de enero de 2018).

En este sentido, el aroma de las plantas utilizadas contra los “malos vientos” sería la ofrenda que se otorga a las entidades para su alimentación. Por ejemplo, el macerado alcohólico que se realiza con varias de las plantas anteriormente mencionadas y que es utilizado como la principal medicina contra estas enfermedades (ver capítulo anterior) destaca por su aroma. Uno de los entrevistados recalcó el olor de esta medicina como su propiedad más importante: “Su contra es esta medicina, puedes usarlo si vas a andar de noche porque es para el viento, **tiene olor**” (E. C. U., Sisbikchén, 28 de julio de 2018). El olor de estas plantas atrae a los “aires” y, de esta forma se evita que ataquen a las personas o se logra que abandonen el cuerpo de aquellas a quienes ya han poseído. En la tradición oral, por ejemplo, se cuenta que la *Xtabay* se aleja de los hombres que fuman (Collí y Dzul, 2016, p. 115). A la luz de lo ya comentado se puede conjeturar que la *Xtabay* podría preferir el humo del cigarro como su alimento y así los fumadores evitan caer presa de ella y de sus “vientos”.

Algunas especies vegetales destacan por sus colores. El *siipi che'* (*Bunchosia swartziana* Griseb.) y el *ooxo* (*Abrus precatorius* L.) poseen frutos y semillas de color rojo

respectivamente. En el caso del *ooxo*, las vistosas semillas son utilizadas en pulseras que se usan a manera de amuletos contra los “malos vientos”. El *chichan k’an lool* (*Galphimia gracilis*) tiene flores amarillas. Del *ya’ax jalal che’* (*Euphorbia tithymaloides* L.), planta que se siembra en las entradas de las casas y en las esquinas del terreno que se busca proteger, se dice que mientras más verde es su color mucho mejor protege. Esta selección de colores no es arbitraria. De acuerdo a la cosmología maya el oriente se asociaba con el color rojo, el norte con el color blanco, el poniente con el negro y el sur con el amarillo (de Landa, capítulo VI, Villa Rojas, 1985a). El centro de la superficie terrestre se asociaba con el color verde y con la ceiba (Craveri, 2015, p. 10; Libro de Chilam Balam de Chumayel, 1933, p. 25).

En *El ritual de los Bacabes* también se seleccionan plantas con estos colores para la curación de enfermedades causadas por “vientos”:

el chichibe rojo
el rojo del tabaco,
el blanco del tabaco.
[...]
el bacalche rojo
y el bacalche blanco.
[...]
Que el blanco sac nicté ‘plumeria-blanca’
nos aporte su uay
que el negro sabac nicté ‘plumeria-negra’
nos aporte su uay
que el mukayche amarillo
(Arzápalo, 2007, p. 41 y 42).

El rojo era el color vinculado al este, por ser el punto de salida del sol. Es posible que algunas plantas que portaran este color fueran asociadas con el poder benéfico de la deidad solar y por ello fueran seleccionadas para el tratamiento de enfermedades. El verde representaba el centro, lugar de donde surge la gran ceiba que conecta los diferentes planos celestes, la tierra y el inframundo. Por ello, es posible que las plantas con un color verde intenso se hayan elegido para representar a esa ceiba primigenia, a través de la cual se pueden enviar los “aires” hacia otros planos del cosmos. Todos estos colores simbolizan el espacio del universo y al mismo tiempo, a las divinidades que ahí habitan. Por consiguiente, la flora que presenta dichos tonos propicia la manifestación de las fuerzas divinas.

Los mayas, en algún punto de la historia, percibieron las características ya mencionadas (forma de cruz, aromas intensos y colores específicos) en algunas especies de plantas y las seleccionaron al advertir la presencia de lo “divino” en ellas. Esta manifestación de lo sagrado les otorga su poder para vencer a los “malos vientos”. Como señala De la Garza, las plantas sagradas son aquellas que un pueblo “considera portadoras de fuerzas sobrenaturales; es decir, aquellas que al revelar un *poder* o unas cualidades peculiares se han considerado como manifestaciones de deidades o de las energías de alguna deidad” (2019, p. 13).

Resulta difícil saber si los primeros mayas percibieron estas características antes de realizar la selección de las plantas o si, en cambio, primero se dio la selección y después se conformó la cosmovisión, aunque también es posible que ambos acontecimientos sucedieran de manera más o menos simultánea. Lo que sin lugar a dudas sí sucedió fue un largo proceso de experimentación en el cual se comprobó o refutó la eficacia de las plantas en el tratamiento de los “malos vientos”. Este proceso involucró sin duda a muchas generaciones a lo largo de cientos o tal vez miles de años y continúa hasta nuestros días pues una característica de la medicina (tradicional o científica) es su constante dinamismo.

Las plantas que se utilizan en la actualidad en el tratamiento de los “malos vientos” son especies que, independientemente de la característica inicial que las hizo elegibles, han demostrado su efectividad a lo largo del tiempo. Son plantas que curan y por ello se mantienen vigentes en la farmacopea maya.

Cabe destacar que algunas especies no son nativas, sino que son especies introducidas de Europa, Asia y África; como la limonaria (*Murraya exotica* L.), la ruda (*Ruta chalepensis* L.), la sábila (*Aloe vera* (L.) Burm. f.) y el *taaman kan* (*Abelmoschus moschatus* Medik.). Estas especies pese a su origen extranjero fueron incorporadas a la farmacopea maya debido a que poseían algunas de las características ya mencionadas anteriormente. Es decir que, independientemente de su origen, si la planta cumple con alguna manifestación de lo divino acorde a la cosmovisión maya puede ser bien aceptada en la herbolaria nativa. Esto nos demuestra que la medicina tradicional maya puede (y de hecho lo hace con frecuencia) adoptar elementos “ajenos” y convertirlos en “propios”, siempre y cuando se articulen bien con su forma de ver e interpretar el mundo.

CAPÍTULO IV: LOS “MALOS VIENTOS” ¿SÍNDROMES CULTURALES?

Como hemos podido observar, el término “mal viento” se utiliza para nombrar a un conjunto de enfermedades ocasionadas por la entrada de un *iik'* o de un *taankas* ajeno al cuerpo de una persona. Estas entidades provienen de seres sobrenaturales (en la mayoría de los casos) o de alguna fuente humana de carácter extraordinario (los muertos y las parejas que realizan alguna actividad sexual de tipo “inmoral”). Todas estas enfermedades tienen síntomas similares, aunque algunas de ellas se diferencian de las demás por síntomas específicos (por ejemplo: el *xuux taankas*). El común denominador de todas ellas es el agente etiológico que las ocasiona, es decir los “vientos malignos”.

Queda claro entonces que la etiología, desarrollo, diagnóstico, prevención y tratamiento de los “malos vientos” tiene su sustento y explicación dentro de la lógica de la comunidad maya. La forma en la que los mayas conciben y perciben el mundo permea todas y cada una de las distintas dimensiones que rodean a estas enfermedades; por lo tanto, para entenderlas es necesario comprender la cosmovisión de este pueblo.

Este fenómeno sucede en muchos de los pueblos indígenas de México y del mundo. Enfermedades como el susto, el empacho, la caída de mollera, el mal de ojo, entre otros, son solo algunos ejemplos de enfermedades en las que el componente cultural es central para su comprensión (Arganis, 2016). Sin embargo, estas dolencias que aquejan a miles o tal vez millones de personas no han sido consideradas como “enfermedades” por las disciplinas científicas de occidente, las cuales, en cambio, las han clasificado y nombrado de otras formas. En el presente capítulo discutiremos sobre dichas clasificaciones y nombres y su pertinencia y utilidad actuales.

Nombrando lo “otro”

La medicina académica, también llamada medicina alópata o medicina occidental, está basada en la dimensión biológica, de ahí que se le conozca además con el nombre de biomedicina. En ella, la persona es considerada un conjunto de aparatos y sistemas en interrelación (Arganis, 2016, p. 365) cuyo óptimo funcionamiento genera salud y, en cambio, la alteración produce enfermedad.

Aunque a menudo los términos “enfermedad” y “padecimiento” se usan de manera indistinta, tienen algunas diferencias. En inglés la palabra *disease* se utiliza para referirse a ‘enfermedad’ e *illness* para “padecimiento”. El término “enfermedad” es una convención que los expertos utilizan para designar un grupo de casos y que, por lo tanto, varía de acuerdo a quien lo utiliza; para los patólogos es un concepto biológico, para los fisiólogos es la expresión de disfunciones, para los clínicos es una descripción que solo existe en los libros, una abstracción que les permite diagnosticar a partir de la comparación de dicha descripción con los signos y síntomas de un paciente (Lifshitz, 2008). El término “padecimiento”, en cambio, se refiere a la experiencia personal del enfermo, a la forma en que experimenta su malestar, no solo los síntomas sino también sus concomitantes físicos, psicológicos y sociales; y puede corresponder a una o varias enfermedades, a un fragmento de una enfermedad o no corresponder a ninguna enfermedad conocida (Lifshitz, 2008; Peña y Paco, 2002b). Existe además el término *sickness* que se refiere a la concepción de los problemas de salud desde la perspectiva de los grupos sociales (Young, 1982).

Con la finalidad de facilitar su quehacer, la medicina alópata establece los cuadros clínicos dentro de los cuales se circunscribe cada enfermedad. El cuadro clínico está conformado por una serie de signos y síntomas que describen una patología dada y permite al especialista identificar el mal que aqueja a un paciente mediante la comparación de lo que se describe en los manuales y lo que observa en el enfermo. Aunque en el discurso se mencionan los aspectos sociales como factores de riesgo para la adquisición de alguna enfermedad dada, en la práctica lo social y cultural no se toman en cuenta para la construcción de las entidades nosológicas (Arganis, 2016).

La biomedicina ha devenido en el sistema hegemónico para la atención de la salud en prácticamente todo el mundo. Se ha introducido en zonas con grupos culturales distintos al occidental y, durante ese proceso se ha encontrado con problemas de salud cuya descripción no encaja con los cuadros clínicos de los manuales, y en las cuales el componente cultural es central para su comprensión. En este tipo de situaciones, la medicina alópata no ha aceptado a esas “otras” enfermedades como tales, y en cambio, las ha clasificado bajo otras categorías y con otros nombres.

La Organización Mundial de la Salud (OMS), representante máximo de la medicina científica, es el organismo especializado en la gestión de políticas de prevención, promoción

e intervención de la salud a nivel mundial. La OMS emite cada cierto número de años un documento denominado *Clasificación Internacional de las Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud* (CIE). La CIE, como su nombre lo indica, se utiliza para clasificar enfermedades y otros problemas de salud en todo el mundo y es uno de los estándares internacionales más usados para elaborar estadísticas de morbilidad y mortalidad. Actualmente la versión 10 (CIE-10) es la clasificación vigente.¹¹²

En el listado de la CIE-10 las enfermedades propias de grupos culturales como los pueblos indígenas no se encuentran, pero se mencionan en un apéndice del documento (Apéndice 2) como *Trastornos específicos de determinadas culturas*:

La situación de estos trastornos es controvertida, de tal manera que muchos investigadores manifiestan que solo se diferencian en la intensidad cuando se comparan con trastornos ya incluidos en las clasificaciones psiquiátricas existentes, tales como los trastornos de ansiedad y las reacciones al estrés. Por lo tanto, siguiendo estas ideas, debería considerárseles como variaciones locales de trastornos aceptados desde hace tiempo. Su existencia exclusiva en determinadas poblaciones o áreas culturales también ha sido cuestionada (OMS, 2000, p. 235).

Por lo tanto, para la OMS estas enfermedades son variaciones locales de trastornos psiquiátricos aceptados. De hecho, en el mencionado apéndice, algunas enfermedades de este tipo, sobre todo varias provenientes de Asia, son descritas de manera somera y se sugiere a que trastorno mental podrían corresponder.

Si estas enfermedades son consideradas como trastornos psiquiátricos por la OMS, vale la pena conocer la definición de trastorno mental:

Un trastorno mental es un síndrome caracterizado por una **alteración clínicamente significativa del estado cognitivo, la regulación emocional o el comportamiento** del individuo que refleja una disfunción de los procesos psicológicos, biológicos o del desarrollo **que subyacen en su función mental**. Habitualmente, los trastornos mentales van asociados a un estrés significativo o discapacidad, ya sea social, laboral o de otras actividades importantes (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014b, p. 5).¹¹³

¹¹² La CIE-11 fue emitida en 2019. Se espera que entré en vigor el 1 de enero de 2022. Incluye un *Capítulo suplementario de condiciones de la medicina tradicional, módulo I*. No se analiza en el presente trabajo ya que el capítulo sobre medicina tradicional no se ha publicado por completo.

¹¹³ La marca de negritas en el texto es mía.

La definición anterior proviene de la Asociación Americana de Psiquiatría (APA), la principal organización de profesionales de esta disciplina en Estados Unidos, y la más importante a nivel mundial.

De acuerdo con dicha definición, un trastorno mental es una alteración de la función mental que impacta el pensamiento, las emociones o el comportamiento de una persona. Si nos ceñimos a esta definición encontraremos que muchas enfermedades de los grupos indígenas no necesariamente encajan con lo allí expresado. En algunos casos de “mal viento” la función mental de los individuos no parece estar alterada. Si bien la función mental puede verse afectada en ciertos casos, no es la que genera el problema, al menos no desde la cosmovisión local. Se trata más bien de una disfunción anímica causada por la entrada de un *iik* ‘viento’ ajeno en el cuerpo de una persona. Dicha alteración genera la enfermedad. Los enfermos presentan dolores de cabeza, mareos, vómitos, urticarias, entre otros síntomas, pero en muchos casos no presentan alteraciones del estado cognitivo, de la regulación emocional o del comportamiento.

Clasificar a estas “otras” enfermedades *a priori* como trastornos mentales es un error; en primer lugar, porque la medicina académica debería, en todo caso, realizar estudios de fondo para determinar si la función mental de los individuos que sufren de estos males está comprometida. En los casos en los que así sea, la enfermedad podría considerarse un trastorno mental pero, en aquellos casos en los que no, deberían agruparse en una clasificación distinta. La biomedicina, en teoría, se basa en la evidencia pero, en estos casos la clasificación parece responder más a un prejuicio que a los resultados de una investigación previa.

En segundo lugar, como ya se ha mencionado antes, la salud puede entenderse como un estado de bienestar físico, mental y social; por lo que un desequilibrio en cualquiera de estas áreas puede dar origen a una enfermedad. En consecuencia, las enfermedades además de físicas y mentales, también pueden ser sociales o culturales. Es lógico suponer que algunas de las enfermedades reportadas por los grupos indígenas correspondan a este grupo de patologías. El aspecto sociocultural tiene una influencia importante y, sin embargo, es el menos estudiado por la medicina alópata, que, como ya hemos mencionado se centra en el aspecto biológico. Queda entonces un campo de estudio pendiente.

Curiosamente, la propia APA clasifica a este tipo de enfermedades bajo otro nombre, al menos inicialmente. Una de las actividades más notables de la APA es la creación de un sistema estandarizado de clasificación psiquiátrica que publica bajo el nombre de *Manual Diagnóstico y Estadístico de los trastornos Mentales* (DSM). Actualmente la versión cinco de este manual (DSM-5) publicada en 2013 es la vigente. En este documento la APA utiliza el término de *síndrome cultural* para clasificar a este tipo de enfermedades, el cual define como:

Son agrupaciones de síntomas y atribuciones que tienden a concurrir en los individuos de los grupos culturales, las comunidades o los contextos específicos, y que se reconocen a nivel local como patrones de experiencia coherentes (2014a, p. 758).

El DSM-5, incluye un *Glosario de conceptos culturales de malestar* que es básicamente un pequeño catálogo en el que se describen nueve de estas enfermedades documentadas en diferentes países del mundo. La descripción es breve y al final indica su posible relación con trastornos del DSM-5. Sin embargo, el mismo manual menciona que:

Raramente hay una correspondencia exacta de un concepto cultural con una entidad diagnóstica del DSM-5; es más probable que la correspondencia sea desde uno hasta muchos en cualquiera de las dos direcciones. Los síntomas o comportamientos que el DSM-5 clasificaría como varios trastornos pueden estar abarcados por un único concepto de uso popular, y diversas presentaciones que el DSM-5 clasificaría como variantes de un único trastorno pueden distinguirse como varios conceptos distintos por un sistema diagnóstico autóctono (2014a, p. 758).

EL DSM-5 hace énfasis en la importancia del aspecto cultural para que el diagnóstico por parte del psiquiatra sea más preciso y la evaluación clínica más completa. El especialista será quien, con toda la información recabada y tomando en cuenta los *conceptos culturales del malestar*, determine si el paciente cumple los criterios para un trastorno especificado dentro del DSM-5.

La actual formulación reconoce que todas las formas de sufrimiento están moduladas localmente, incluyendo los trastornos del DSM-5. Desde este punto de vista, muchos diagnósticos DSM pueden ser entendidos como prototipos operativos que comenzaron como síndromes culturales y fueron

ampliamente aceptados como resultado de su utilidad clínica y para la investigación (2014a, p. 758).

Es decir que, para la APA, este tipo de enfermedades “otras” es encasillado inicialmente bajo el nombre de *síndromes culturales* en tanto los estudios de los especialistas determinen a que enfermedad mental pueden corresponder.

Aquí conviene aclarar que, el término ‘síndrome’ (de la palabra griega *syndrome* ‘simultaneidad’) se empleó inicialmente en el área médica para designar trastornos caracterizados por un conjunto de síntomas similares etiológicamente no específicos. El uso del nombre tenía la intención de ser provisional hasta que el estado patológico pudiera entenderse plenamente y entonces, se reemplazaría por un término más preciso. Sin embargo, con el paso del tiempo la palabra empezó a utilizarse para denominar todo aquello que fuera extraño o fuera de lo común no solo desde el punto de vista médico sino también de la conducta social y cultural, de ahí que el término se use a veces en sentido humorístico (Jablonski, 1995).

Pero, si el síndrome en cuestión tiene una etiología conocida ¿Qué tan pertinente es seguirlo llamando de ese modo? En el caso de los “malos vientos” hemos presentado ya su etiología. La enfermedad se desata por la entrada de una entidad anímica, un *iik* ‘viento’ ajeno en el cuerpo de una persona. De otros padecimientos como el “susto”, por citar otro ejemplo, también se conoce su etiología, en este caso se trata de la pérdida de la entidad anímica *tonalli* lo que ocasiona un desequilibrio en la persona; al mismo tiempo, esta entidad puede ser aprisionada o devorada por otros seres ávidos de su energía (López-Austin, 2004, p. 246 y 247). En ambos casos se conoce la etiología de la enfermedad. Lo que sucede es que las explicaciones del origen no satisfacen los criterios de la medicina académica.

La biomedicina establece sus cuadros clínicos y pretende que las enfermedades provenientes de otros grupos culturales sean equivalentes y encajen en dichos cuadros, mientras que todo aquello que no se ajuste a sus parámetros se manda a una suerte de “cajón de sastre” denominado *síndrome cultural*. Empero, forzar la equivalencia de enfermedades propias de otras culturas con enfermedades o trastornos de la medicina occidental implica tomar en cuenta únicamente la dimensión biológica y psicológica de la enfermedad, dejando de lado todo el constructo social y cultural que la acompaña. Si no se toman en consideración estos aspectos difícilmente podría entenderse a plenitud la etiología de la enfermedad, su

diagnóstico y tratamiento. Además, implicaría asumir que las clasificaciones y definiciones de la medicina académica son más válidas que las de otros sistemas médicos. Comaroff lo señala de la siguiente manera:

Los antropólogos han criticado la aplicación indiscriminada del paradigma biomédico al estudio de otros sistemas médicos, pues presupone unas definiciones exclusivas de lo que es pertinente. La perspectiva de la medicina científica se expresa por medio de categorías conceptuales que bien pueden ser inapropiadas en otros sistemas médicos; como base para la comparación, puede oscurecer su pertinencia particular (Rubel *et al.*, 2016, p. 389).

Coincido con Comaroff en que insistir en encontrar una equivalencia directa entre los “malos vientos” y los trastornos mentales no es pertinente ni útil. No existen equivalencias directas porque se trata de enfermedades gestadas en núcleos culturales disímiles entre sí. Los grupos indígenas han logrado encontrar explicaciones para el origen de sus males, las cuales se articulan congruentemente con su forma de ver el mundo y, en consecuencia, han encontrado formas efectivas de hacerle frente con su propio sistema médico.

Es evidente que la biomedicina, gestada dentro de la cultura occidental, clasifica prematuramente a estas enfermedades como “trastornos mentales” o “síndromes culturales” porque las explicaciones “sobrenaturales” que se dan a la etiología de estas enfermedades no puede ser real desde su punto de vista. En la práctica los médicos alópatas consideran a estos problemas de salud como simples creencias, supersticiones o en el mejor de los casos explicaciones erróneas que la gente común da a enfermedades que desconoce y que solo ellos pueden identificar correctamente. Particularmente en el caso de los “malos vientos”, la existencia de estas entidades anímicas no es considerada real por la biomedicina, son en cambio, ideas o creencias que habitan en la mente de los mayas, de ahí que, probablemente, la enfermedad se asocie a un trastorno mental, a una desviación de lo que considera un funcionamiento “normal” de la mente humana. Pero, ¿qué es real y qué no lo es? ¿por qué la cultura occidental debe ser la que dicte los parámetros de lo que es real? No es el objetivo de este trabajo profundizar en este tema que sigue sin resolverse dentro del campo de la filosofía, pero queda claro que es central para la comprensión del problema al que aquí nos enfrentamos.

La realidad física es el medio externo en el cual estamos inmersos y al que accedemos a través de nuestros órganos de los sentidos. Cuando observamos un objeto, su forma, profundidad, color o movimiento no son percibidos al mismo tiempo ni en el mismo lugar. La luz entra a través de nuestros ojos por las pupilas, y forma una imagen invertida. La imagen es convertida en impulsos nerviosos, en estímulos eléctricos que llegan a nuestro cerebro. El cerebro asocia las informaciones, las coteja con otras percepciones e incluso con nuestras emociones y recuerdos y, fabrica las imágenes finales. Lo que vemos, la imagen que recibimos no es la realidad, es una parte de ella. Lo mismo sucede con las demás experiencias que tenemos con el mundo exterior. Cada persona tiene una experiencia subjetiva con el mundo físico. Cuando el ser humano llega a un consenso con las subjetividades experimentadas por otros seres humanos, le otorga a ese conocimiento la categoría de objetivo (Aznar, s.f.).

Hay que entender que los sistemas médicos se han gestado en culturas distintas y, por lo tanto, están influidas por la cosmovisión propia de su cultura madre. Por cosmovisión nos referimos a su forma de “ver el mundo”, es decir, de percibir la realidad. Lenkersdorf (2016) hace una maravillosa comparación entre el mito de la caverna de Platón y las cosmovisiones.

De acuerdo al mito, un grupo de personas se encuentra en una cueva, encadenadas y sin posibilidad de moverse. Únicamente pueden observar hacia el frente. Detrás de ellos, a lo lejos está la entrada de la caverna. A sus espaldas hay una hoguera y algunos individuos colocan objetos entre la hoguera y los prisioneros, de tal forma que éstos solo ven las sombras reflejadas en la pared de enfrente. Las sombras representan la realidad. Los encadenados hablan entre sí y crean un consenso sobre la realidad que perciben. Posteriormente, uno de ellos se libera y descubre que todo ese tiempo lo que estuvieron observando eran solo sombras y no los objetos reales. Alcanza la salida y ve el sol y las cosas del mundo exterior. Después regresa al interior de la caverna y trata de explicarles a los encadenados lo que ha visto. Ellos no creen lo que dice y lo rechazan. Ignoran lo que hay afuera. Lo que escuchan no es congruente con las teorías que han creado para explicarse las sombras (p. 23 y 24).

Con las cosmovisiones sucede algo similar. Cada grupo vive en una caverna y experimenta el mundo de una forma particular. Pero, a diferencia del mito de Platón, si un integrante sale de su caverna no encuentra la realidad cegadora afuera; en cambio, entra en

otra caverna y conoce una forma distinta de ver el mundo. No hay pues una sola cosmovisión, sino una pluralidad de cosmovisiones (p. 24).

La cosmovisión occidental es solo una entre muchas otras y, al igual que las demás, ha producido sistemas de atención a la salud que responden a sus necesidades particulares. La medicina alópata es pues una de muchas medicinas. Está basada en la dimensión biológica y en las ciencias, lo cual le ha permitido obtener grandes avances en el campo del cuidado de la salud. Sin embargo, pretender que este sistema pueda y deba abarcar y explicar a los otros es innecesario. En todo caso, resultaría de mayor provecho que conviviera con la pluralidad de cosmovisiones y sistemas médicos existentes en relaciones de respeto, armonía y tolerancia. Como bien menciona Lenkersdorf “la pluralidad de cosmovisiones representa el fin [...] de que la verdad es una sola” (p. 24).

Hacia nombres más comprensivos

La antropología médica ha sido la disciplina más comprensiva con la diversidad de cosmovisiones, sistemas médicos y enfermedades locales. Algunos especialistas en esta área han denominado a estos problemas de salud como padecimientos “folk”, “populares”, “tradicionales”, “síndromes de filiación cultural” o “síndromes culturalmente delimitados”. Nombres que intentan expresar su estrecha vinculación con la cosmovisión de un pueblo (Fagetti, 2005; Campos, 1992; Zolla *et al*, 2016; Arganis 2016;). A continuación, citaremos dos de las definiciones más aceptadas actualmente.

Para Zolla y colaboradores los “síndromes de filiación cultural” son:

[...] aquellos complejos mórbidos que son percibidos, clasificados y tratados conforme a claves culturales propias del grupo y en los que es evidente la apelación a procedimientos de eficacia simbólica para lograr la recuperación del enfermo (2016, p. 382).

Campos (1999) por su parte propone el término de “síndrome culturalmente delimitado” el cual define como:

[...] un conjunto de signos y síntomas de diversa etiología que solo pueden ser entendidos, comprendidos y tratados integralmente dentro de la cultura particular en que se desarrollan, pues cuentan con la clave o el código cultural que permite desentrañar su contenido simbólico y la profundidad de significados específicos (1999, p. 76).

Aunque estos nombres intentan ser más comprensivos con la realidad sociocultural de los grupos indígenas, no considero apropiado el uso del término “síndrome” por lo ya comentado anteriormente: un síndrome es “un trastorno caracterizado por un conjunto de síntomas similares etiológicamente no específicos” empero, al interior de los grupos culturales sí existe una etiología bien conocida, la cual puede ser accesible para la medicina científica si está dispuesta a escucharla. Llamarlos “síndromes” implica asumir una postura etnocentrista y de superioridad epistémica en la cual la etiología de la enfermedad solo es válida si encaja con lo que dicta la medicina occidental.

Por su parte, las etiquetas “de filiación cultural” o “culturalmente delimitados” que intentan expresar la vinculación de estos padecimientos con la cosmovisión de un pueblo, si bien son más acertadas hay que tomar en cuenta que, en realidad, todas las enfermedades son culturales, incluso aquellas descritas por la medicina científica. Respecto a esta controversia Zolla y colaboradores hacen una aclaración:

[...] toda clasificación es hija de la cultura de su tiempo y, en este sentido, toda clasificación es siempre cultural. Pero, y he ahí lo importante, no todas las clasificaciones recurren a lo cultural para definir una enfermedad. ¿O es que acaso el síndrome disentérico, el síndrome febril o el síndrome premenstrual [...] han sido contruidos apelando a elementos de la cultura? (2016, p. 383).

Es claro que los síndromes que menciona el autor no fueron contruidos apelando a elementos de la cultura sino a elementos de orden biológico y, en ese sentido las etiquetas “de filiación cultural” o “culturalmente delimitados” no aplican. Dichos nombres funcionan para hacer la diferenciación respecto al origen de la enfermedad; mientras que unas se construyen con base en las evidencias fisiológicas, otras lo hacen a partir de las ideas y sentires de un grupo cultural. No obstante, resulta confuso usar esas denominaciones porque sutilmente expresa que en la cultura occidental no existen enfermedades culturalmente delimitadas y que eso es exclusivo de “otras” culturas, lo cual es falso. En la cultura occidental existen muchos casos

de “enfermedades culturales”. Recordemos que, por citar tan solo un ejemplo, hasta hace un par de décadas, para ser más exactos hasta 1990, la homosexualidad era considerada una enfermedad mental por la OMS (Cáceres *et al.*, 2013, p. 700).

En todo caso, si lo que se desea es diferenciar a estas enfermedades “otras”, propias de los grupos indígenas, de las enfermedades propias de la cultura occidental y de las enfermedades reconocidas por la medicina científica, deben buscarse otras denominaciones. En términos muy generales estos “síndromes de filiación cultural” o “síndromes culturalmente delimitados” lo que en realidad tratan de clasificar es a aquellas enfermedades culturalmente delimitadas que existen en culturas distintas a la occidental. Tal vez una forma de encontrar un nombre más apropiado sea apelar a las categorías *emic* y *etic*.

En las ciencias sociales, la perspectiva *emic* explica los hechos desde el punto de vista de los agentes, es decir de los individuos del grupo de estudio; mientras que la perspectiva *etic* lo hace desde el punto de vista del observador, es decir, desde el punto de vista del etnólogo, sociólogo, etc. (Pike 1967: 37, González, 2009). Más que dos perspectivas opuestas, se trata de dos polos desde los cuales se construye la experiencia antropológica, son las dos caras de una moneda (Schaffhauser, 2010). En este sentido, los padecimientos de un grupo cultural son enfermedades desde el interior de esa cultura, es decir, desde el punto de vista *emic*. Desde el punto de vista *etic* de otros grupos (o de disciplinas como la biomedicina) pudieran considerarse válidos o no conforme a sus propios parámetros. Aunque, como ya hemos apuntado, lo ideal sería que se aceptara la existencia de diferentes formas concebir el mundo y la realidad y, por lo tanto, se aceptara que existen diferentes formas de enfermar. Tomando esto como base, podrían denominarse *enfermedades emic*, dado que este término implica que se están observando los hechos por un agente externo pero desde el punto de vista de un grupo originario. Lo anterior implicaría que el agente más allá de calificar o descalificar acepta la existencia de “otras” enfermedades. Este nombre supone la ventaja de que puede ser utilizado desde y hacia cualquier grupo cultural y que, además, pone el foco de atención en la forma en la que se concibe la enfermedad desde el interior de un grupo dado mostrando con ello una mayor comprensión y respeto al mismo.

El nombre es una propuesta que, por supuesto, deberá analizarse para juzgar su pertinencia en el campo de la antropología y de la medicina pero que supone algunas ventajas sobre los nombres que históricamente se han propuesto.

CONCLUSIONES

De acuerdo a la documentación histórica, los mayas peninsulares utilizaban la palabra *iik'* para denominar tanto al aire o viento del mundo natural como a una de varias entidades que otorgaban vida, una especie de “soplo espiritual”. *Iik'* animaba a las personas y también se encontraba presente en seres sobrenaturales y deidades, los cuales podían emanar su *iik'* y si éste hacía contacto con un humano podía introducirse a su cuerpo y causarle enfermedad.

Las descripciones de enfermedades causadas por los “vientos” a menudo mencionan también la palabra *tancas* (*taankas*). Esta palabra fue traducida por los colonizadores como “frenesí” pero en realidad no tiene una traducción exacta al español. Es posible que *taankas* hiciera referencia a los “ataques” que sufrían las personas poseídas por algún “viento” y de ahí que, en muchas ocasiones *iik'* y *taankas* parezcan usarse como sinónimos en los manuscritos coloniales.

En la documentación revisada se menciona una gran cantidad de dolencias ocasionadas por los *iik'o'ob* ‘vientos’ y los *taankaso'ob*, como por ejemplo: *Nicte Tancas* ‘Tancas-de-la-Flor’, *Ah Oc Tancas* ‘Tancas-Señor-Pie/Errante’, *Balam Mo Tancas* ‘Tancas-Jaguar-Guacamaya’, *Chiuooh Tancas* ‘Tancas-Tarántula’, *Yikal Nicte* ‘Viento-de-la-Flor’, *Mo Ik* ‘Viento-de-la-Guacamaya’, *Ceh Yk* ‘Viento-del-Venado’, entre muchas otras, cada una con sus síntomas particulares. Esta enorme diversidad refleja que para los antiguos mayas los “malos vientos” provenían de diferentes seres, se manifestaban bajo diferentes formas y eran causantes de los males más diversos.

La idea de que el aire o viento puede ocasionar enfermedades se encuentra presente también en otros grupos culturales tanto de América como del resto del mundo (López Austin, 1972; Wilbert, 1996). Sin embargo, para los mayas los “vientos” no son vapores dañinos inertes, sino que se trata de emanaciones de seres sobrenaturales. Son “espíritus invasores”. Son entidades-enfermedades.

Por lo tanto, la evidencia histórica es lo suficientemente robusta para afirmar que el concepto maya de los “malos vientos”, con sus características y singularidades propias, es sin duda anterior a la llegada de los españoles y de origen mesoamericano.

Entre los mayas peninsulares actuales, la palabra *iik'* continúa usándose con su doble acepción ya comentada pero cuando causa enfermedad se le denomina *k'aak'as iik'*. *Taankas*

por su parte supone un concepto polifacético, es considerado un “espíritu malo” que todas las personas poseen, es un tipo de “mal viento” que afecta a los niños pequeños y/o es una especie de “don” o “encanto” que tienen algunas personas y que les permite dominar a otros humanos o animales. Proviene de seres sobrenaturales como los *Báalamo’ob*, los Aluxes, o la *Xtáabay*; o de alguna fuente humana de carácter extraordinario, como los muertos y las parejas que realizan actividades sexuales de tipo “inmoral”. Pese a que en diversos trabajos se menciona que los “malos vientos” provienen de los cenotes, grutas, pozos, o el árbol de ceiba, en realidad, no son estos sitios los “generadores” de vientos, sino que, más bien, los seres antes descritos suelen habitar o cuidar dichos lugares, y por lo tanto sus “aires” pululan allí con mayor frecuencia.

Los “vientos” son emanados por los seres mencionados de manera voluntaria e involuntaria. Debido a lo anterior, la transmisión puede darse en dos modalidades: intencional y no intencional. En la modalidad intencional el ser envía su “aire” como una forma de castigo hacia los humanos que trasgreden ciertas normas. En la modalidad no intencional los “aires” son emanados sin el propósito de causar daño, sencillamente se desprenden del ser en cuestión. En este caso, la transmisión puede suceder a su vez de dos maneras: la primera, a través del contacto directo de la persona con el agente emisor y por lo tanto con su “viento” y la segunda, a través del contacto indirecto, es decir cuando la persona transita por lugares que previamente han sido recorridos por el agente emisor y en los cuales ha dejado su “aire”.

Una característica importante de la forma de contagio es que los “vientos” difunden desde seres de grado “superior” hacia seres de grado “inferior”, ya que, por ejemplo, en el encuentro entre un ser humano y un *Báalam*, el “aire” de este último afecta siempre al primero y nunca sucede lo contrario. Es decir, que los seres más poderosos poseen entidades anímicas más fuertes las cuales enferman a los seres más débiles. Similar a lo que acontece con el denominado “mal de ojo” en el que una persona con una mirada “fuerte” puede hacer enfermar a otros, principalmente gente débil como los niños pequeños.

Si bien no se pudo documentar una explicación detallada del mecanismo de acción del agente patógeno, se sabe que ingresa al cuerpo y altera su equilibrio originando con ello la enfermedad. Dado lo anterior, no es aventurado suponer que los “malos vientos” alteran la armonía existente entre las entidades anímicas y el cuerpo físico de la persona.

La enfermedad varía en sintomatología y severidad dependiendo del agente emisor y la condición del receptor. Sin embargo, todas ellas tienen síntomas comunes como: dolor de cabeza, cansancio, mareos, vómitos, etc. Dependiendo de los síntomas, la gente clasifica a las enfermedades con nombres como *k'aak'as iik'*, *taankas iik'*, *xuux taankas*, *sáalat iik'*, entre otros.

Todas las personas pueden enfermarse a causa de un “mal aire” sin embargo los niños, las mujeres embarazadas y en periodo de lactancia y las personas que sufren un cambio drástico de temperatura en sus cuerpos son más susceptibles. Existen también días y horarios de mayor peligro como los martes y viernes y las doce del día o las doce de la noche, en los cuales los “malos vientos” atacan de forma más severa. Por lo anterior, la población en general y sobre todo la población de riesgo, suelen llevar a cabo acciones de prevención como evitar acudir a sitios donde existe mayor posibilidad de “cargar” un viento o salir en los horarios de mayor peligro, siembran plantas protectoras en las entradas de sus casas o portan amuletos.

La gente reconoce que estas enfermedades no pueden ser curadas por los médicos alópatas y que, si el paciente no es tratado correctamente, puede morir. Por ello, ante estas dolencias acuden con los médicos tradicionales y la medicina tradicional, quienes son los únicos capaces de curarlas.

Al tratarse de enfermedades de posesión, el especialista médico debe extraer al “viento patógeno” para lograr la curación del enfermo, para lo cual se vale de diferentes procedimientos rituales y terapéuticos como las “limpias”, las punciones, los baños, los rituales de *k'eex*, entre otros.

Cualquiera que sea la terapia siempre incluye el uso de plantas. Éstas se preparan en decocciones o maceraciones que se beben o se untan en el cuerpo, se usan para realizar “limpias”, se siembran para proteger los hogares o los terrenos o se usan como amuletos. En la presente investigación se colectaron y documentaron los usos de veintisiete especies de plantas utilizadas contra los “malos vientos”. Puede afirmarse que las plantas son uno de los recursos más utilizados e importantes para el tratamiento de estas enfermedades.

La selección de las plantas no es en modo alguno arbitraria. Son especies que poseen características especiales. Tienen forma de cruz, aromas intensos y/o colores asociados con los rumbos cardinales. Estas particularidades representan en la cosmovisión mesoamericana

manifestaciones de lo “divino”; por lo que, las plantas que poseen dichas características se consideran portadoras de un “poder” capaz de “vencer” a los “vientos malignos”. Por ello, los mayas peninsulares las consideran plantas sagradas.

Los “malos vientos” son un conjunto de enfermedades cuya etiología, prevención, curso, diagnóstico y tratamiento tiene su sustento en la cosmovisión del pueblo maya; por lo que, para entender estos padecimientos es necesario conocer y comprender la forma en la que los mayas conciben y perciben el mundo.

Para la medicina científica, la salud es “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 1946, p. 100). Sin embargo, aunque en el discurso el factor social se incluye en el concepto de salud-enfermedad, en los hechos, cuando se establecen los cuadros clínicos de las entidades nosológicas éste suele quedar fuera y se toma en cuenta, las más de las veces, únicamente el factor biológico. De ahí que a este sistema médico también se le conozca con el nombre de biomedicina.

Dada esta exclusión de los factores sociales y culturales en la construcción de las patologías, para la medicina académica, las enfermedades estrechamente vinculadas con la cultura son en muchos casos meras creencias, supersticiones y/o explicaciones erróneas que la gente común da a fenómenos que desconoce. Al no cumplir los criterios biomédicos, estas “no enfermedades” son clasificadas dentro de categorías como *trastornos específicos de determinadas culturas*, *trastornos mentales* o *síndromes culturales*. No obstante, en el caso de los “malos vientos” estas clasificaciones no son pertinentes. No se pueden considerar trastornos mentales porque en la mayoría de los casos no hay alteración del estado cognitivo, la regulación emocional o el comportamiento. Tampoco es acertado llamarlos “síndromes” porque se conoce bien la etiología de las enfermedades, aunque las explicaciones no cumplan los parámetros de lo “real” que dicta la medicina científica.

Por su parte, la antropología médica ha propuesto nombres como *síndromes de filiación cultural* o *síndromes culturalmente delimitados* los cuales, si bien expresan mejor la estrecha vinculación de estas patologías con la cosmovisión de un pueblo, son nombres que etimológica y conceptualmente tampoco son del todo apropiados. Insistir en el uso del término “cultura” dentro de los nombres sugiere que en la cultura occidental no existen enfermedades de esta naturaleza y que la cultura solo influye en los procesos de salud-

enfermedad de grupos distintos al occidental. Lo anterior es a todas luces falso y además contrario a la propia definición de la OMS. El factor social-cultural afecta la salud de las personas sin importar el grupo en el que se encuentren.

Todas las culturas humanas desarrollan una forma particular de ver y percibir el mundo. Al interior de dicha cosmovisión elaboran sus conceptos de salud y enfermedad y, con el paso del tiempo, construyen sus propios sistemas médicos. Existen pues muchas formas de ver el mundo, de concebir la salud y de atender las enfermedades. La cosmovisión occidental y su medicina científica no es la única ni es universal (Lenkersdorf, 2016, p. 24). No puede pretender que todas las enfermedades del mundo encajen a la perfección con sus cuadros nosológicos, ni tampoco debería menospreciar a aquellas que por sus características particulares queden fuera de sus clasificaciones. En todo caso, debe entender que existen muchas formas distintas de enfermar y de sanar y, por consiguiente, debe aprender a convivir con las otras cosmovisiones y sistemas médicos en relaciones de respeto y tolerancia.

En el presente trabajo propongo el nombre de *enfermedades emic* para denominar a este conjunto de “padecimientos otros” distintos a los que existen en la cultura occidental y que son avalados por la medicina alópata. Este nombre implica que un agente externo estudia los problemas de salud de un grupo y que observa los hechos desde el punto de vista del nativo. El agente externo más allá de calificar o descalificar a estos problemas de salud como “enfermedades” bajo el sistema médico occidental, acepta su existencia dentro de la cosmovisión nativa. Este nombre supone la ventaja de que puede ser utilizado desde y hacia cualquier grupo cultural. Además, pone el foco de atención en la forma en la que se concibe la enfermedad desde el interior de un grupo dado e implica, por lo tanto, una mayor comprensión y respeto del otro.

REFERENCIAS

- A.D.A.M., Inc. (3 de marzo de 2020). *Roséola*. MedlinePlus, información de salud para usted. <https://medlineplus.gov/spanish/ency/article/000968.htm>
- Aguilar, A., Argueta, A., Cano, L. (1994). *Flora medicinal indígena de México*. Instituto Nacional Indigenista. Edición electrónica recuperada de: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/fmim/index.html>
- Alcántara Moreno, G. (2008). La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad. *Sapiens Revista Universitaria de Investigación*, 9(1), 93-107.
- Alejos García, J. (2017). Íikin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya. *Estudios de Cultura Maya*, 49, 247-271.
- American Psychiatric Association. (1995). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Masson S. A.
- Anderson, E. N. (1987). Why is humoral medicine so popular? *Social Science & Medicine*, 25(4), 331-337.
- Anderson, E. N., Cauich Canul, J., Dzib, A., Flores Guido, S., Islebe, G., Medina Tzuc, F., Sánchez Sánchez, O. y Valdez Chale, P. (2003). *Those who bring the flowers: Maya ethnobotany in Quintana Roo, México*. El Colegio de la Frontera Sur.
- Anónimo. (1993). *Bocabulario de maya than, Codex Vindobonensis N. S. 3833* (Ed. R. Acuña Sandoval). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anónimo. (2011). *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito* (Ed. L. Caso Barrera). Artes de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Arganis, E. (2016). Las enfermedades populares desde un enfoque antropológico. En R. Campos (Ed.), *Antropología médica e interculturalidad* (pp. 365-372). Universidad Nacional Autónoma de México, McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Argueta Villamar, A. (Coord.). 1994. *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*. Instituto Nacional Indigenista. Edición digital recuperada de: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/index.html>
- Arzápalo, R. (2007). *El ritual de los Bacabes*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Asociación Americana de Psiquiatría. (2014a). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-5*. Editorial Médica Panamericana.

- Asociación Americana de Psiquiatría. (2014b). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*. American Psychiatric Publishing.
- Aznar Casanova, J. A. (20 de marzo de 2021). *¿Qué es la realidad?* Psicología de la percepción visual. Centre de Recursos per a l'Aprenentatge i la Investigació. Universitat de Barcelona. <http://www.ub.edu/pa1/node/realidad>.
- Balam Caamal, G. (2015). *Iik'o'ob aires o vientos sagrados: Sus concepciones en la vida cotidiana y ritual de los mayas de Yucatán*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F?func=find-b-0&local_base=TES01
- Balam Nah, E. (1994). *Hechos históricos de Uayma, Yucatán*. Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias.
- Barrera Marín, A., Barrera Vázquez, A. y López Franco, R. M. (1976). *Nomenclatura etnobotánica maya, una interpretación taxonómica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barrera Vázquez, A. (1999). Las fuentes para el estudio de la medicina nativa de Yucatán. *Revista Biomédica*, 10(4), 253-261.
- Barrera Vázquez, A., Bastarrachea Manzano, J. R., Brito Sansores, W. (1980). *Diccionario maya Cordemex. Maya-español, español-maya*. Ediciones Cordemex.
- Barrera Vázquez, A., Rendón, S. (1948). *El libro de los libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdin Rivero, G. L. (2002). *El cuerpo y la persona humana en el léxico del maya yucateco*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F?func=find-b-0&local_base=TES01
- Cáceres, C. F., Talavera, V. A. y Mazín Reynoso, R. (2013). Diversidad sexual, salud y ciudadanía. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 30 (4), 698-704.
- Campos Navarro, R. (1992). *La antropología médica en México*, 2 tomos. Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Campos Navarro, R. (1999). La medicina intercultural en hospitales rurales de América Latina. *Salud Problema*, 4(7), 75-80.
- Can Canul, C., Gutiérrez Bravo, R. (2016). *Máayaj tsikbalo'ob Kaampech. Narraciones mayas de Campeche*. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

- Casanova Morales, E. C. (2019). *El pa'muuk' rompe fuerzas maya visto en términos de cuerpo, persona y sociedad*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2019/junio/0790392/Index.html>
- Castillo Acal, D. A. (2016). El uso del copal en la Península de Yucatán, México. *Desde el Herbario CICY*, 8, 73-76.
- Castro May, C. (2017). Estudio de Comunidad. Centro de Salud Rural de Población Dispersa No. 1. Sisbichén, Chemax, Yucatán.
- Cen Montuy, M. J. (2017). *Bo'ol si'ipil, k'eex, promesa, jets't'aan y su'tsil. Una aproximación etnográfica a la normatividad de los nunkinienses*. [Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona]. http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/108427/1/MJCM_TESIS.pdf
- Centro de Salud de Uayma, Yucatán. (2015). *Estudio de Comunidad Uayma 2015*. Secretaría de Salud.
- Chávez Guzmán, M. (2011). Médicos y medicinas en el mundo peninsular maya colonial y decimonónico. *Península*, 6(2), 71-102.
- Chávez Guzmán, M. (2013). *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Christenson, A. J. (2007). *Popol Vuh, Sacred book of the Quiché maya people*. University of Oklahoma Press, Norman. www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf.
- Ciudad Real de, A. (2001). *Calepino maya de Motul* (Ed. de R. Acuña Sandoval). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colson, A. B, de Armellada, C. (1983). An amerindian derivation for latin american creole illnesses and their treatment. *Social Science & Medicine*, 17(17), 1229-1248.
- Collí Tun, A. J. (2020). *Murmuradores, burlones y llevacuentos: Una etnografía sobre el chisme en Yucatán* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F?func=find-b-0&local_base=TES01
- Collí Tun, A. J., Dzul Nah, J. M. (2016). *Yucatán: Antiguas y nuevas relaciones*. Secretaría de Investigación, Innovación y Educación Superior del Gobierno del Estado de Yucatán-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. (2020). *Enciclovida*. <https://enciclovida.mx>
- Craveri, M. (2015). Cruces, cuerpos y comida en la representación del espacio ritual maya. *Centroamericana*, 25(1), 5-27.

- Davidse, G., Sousa, M. Knapp, S., Chiang, F., Ulloa Ulloa, C., Barrie, F. R., Arbelaez, A. L., Bain, T. B., Davidse, J. Zaldívar, A. y Gunter, D. (1994 en adelante). *Flora Mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Missouri Botanical Garden y The Natural History Museum of London. <http://www.tropicos.org/projectwebportal.aspx?pagename=Home&projectid=3&langid=66>
- De la Garza, M. (1985). *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Secretaría de Educación Pública.
- De la Garza, M. (Coord.). (2019). *El poder de las plantas sagradas en el universo maya*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán García, R. y García Contreras, G. (2010). Distribución espacial de la vegetación. En: Durán García, R. y Méndez González, M. E. (Eds.). *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán*. Centro de Investigación Científica de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Secretaria de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. <https://www.cicy.mx/sitios/biodiversidad-y-desarrollo-humano-en-yucatan>
- Durán García, R. y Méndez González, M. E. (Eds.). (2010). *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán*. Centro de Investigación Científica de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Secretaria de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. <https://www.cicy.mx/sitios/biodiversidad-y-desarrollo-humano-en-yucatan>
- Dupey García, E. (2013). De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 7-36.
- Fagetti, A. (2005). La medicina tradicional a través de la práctica de sus terapeutas. *Memorias II Encuentro Participación de la Mujer en la Ciencia*. León, Guanajuato, México.
- Flores Guido, J. S., Durán García, R. y Ortiz Díaz, J. J. (2010). Comunidades vegetales terrestres. En: Durán García, R. y Méndez González, M. E. (Eds.). *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán*. Centro de Investigación Científica de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Secretaria de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. <https://www.cicy.mx/sitios/biodiversidad-y-desarrollo-humano-en-yucatan>.
- García, H., Sierra, A. y Balám, G. (1996). *Medicina maya tradicional. Confrontación con el sistema conceptual chino*. Educación, Cultura y Ecología.

- García de Fuentes, A. y Córdoba y Ordoñez, J. (2010). Regionalización socio-productiva y biodiversidad. En R. Durán y M. Méndez (Eds.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán* (pp. 63-70). Centro de Investigación Científica de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. <https://www.cicy.mx/sitios/biodiversidad-y-desarrollo-humano-en-yucatan>.
- González Echevarría, A. (2009). *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Anthropos Editorial.
- González Estrada, T., Casanova Chávez, C., Gutiérrez Pacheco, L., Torres Tapia, L., Contreras Martín, F., Peraza Sánchez, S. (2010). Chiles cultivados en Yucatán. En R. Durán y M. Méndez (Eds.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán* (pp. 342-344). Centro de Investigación Científica de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. <https://www.cicy.mx/Documentos/CICY/Sitios/Biodiversidad/pdfs/Cap7/04%20Chiles%20cultivados.pdf>
- Graulich, M., Olivier, G. (2004). ¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo. *Estudios de cultura náhuatl*, 35, 121-156.
- Gubler, R. (2007). Terapeutas mayas: Desde el ritual de los Bacabes hasta el presente. *Península*, 2 (1), 47-83.
- Gubler, R. (2014). *Yerbas y hechicerías del Yucatán*. Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gubler, R. (2017). *Ritos agrícolas y ceremonias curativas en Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gutiérrez, M. C. (2015). *Plantas Venenosas. Efectos tóxicos y abordaje médico* [Diapositiva de PowerPoint]. Facultad de Medicina. Universidad de Cartagena, Colombia. <https://web.archive.org/web/20150826133453/http://revistaamicac.com/Plantas%20venenosas%20II.pdf>
- Herbario del Centro de Investigación Científica de Yucatán. (2010 en adelante). *Flora de la Península de Yucatán*. <http://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/>
- Hersch Martínez, P., González Chévez, L. (1996). Investigación participativa en etnobotánica. Algunos procedimientos coadyuvantes en ella. *Dimensión Antropológica*, 8, 129-153.

- Hirose López, J. (2015). *Suhuy máak. Las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de Los Chenes, Campeche*. Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Campeche.
- Huy Chung, N. (2011). *Circumscription of Murraya and Merrillia (Sapindales: Rutaceae: Aurantioideae) and susceptibility of species and forms to huanglongbing* [Tesis de grado, University of Western Sydney]. <https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws%3A15900/datastream/PDF/view>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2009). Uayma, Yucatán: Clave geoestadística 31099. En: *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/31/31099.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. <http://www.snim.rami.gob.mx/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2018). *Mapa Digital de México*. <http://gaia.inegi.org.mx>
- Jablonski, S. (1995). Síndrome: un concepto en evolución. *ACIMED*, 3(1), 30-38.
- Ku Kinil, G. N. (2018). *Etnobotánica médica de Uayma, Yucatán, México* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F?func=find-b-0&local_base=TES01
- La Biblia de las Américas. (1997). <https://www.biblegateway.com>
- Landa de, D. (1985). *Relación de las cosas de Yucatán* (Ed. M. Rivera Dorado). Historia 16.
- Le Guen, O. (2005). Geografía de lo sagrado entre los mayas yucatecos de Quintana Roo: configuración del espacio y su aprendizaje entre los niños. *Ketzalcalli* (1), 54-68.
- Le Guen, O. (2012). The place of supernatural entities in yucatec maya daily life and socialization. *Acta Mesoamericana*, 2, 151-169.
- Le Guen, O. (2015). Temperature terms and their meaning in yucatec maya, México. En M. Koptjevskaja-Tamm (Ed.). *The linguistics of temperature* (pp. 742-775). John Benjamins Publishing Company.
- Lenkersdorf, C. (2016). Cultura y Cosmovisión. En R. Campos Navarro (Coord.) *Antropología médica e interculturalidad* (pp. 21- 26). Universidad Nacional Autónoma de México, McGraw-Hill/Interamericana Editores.

- Lifshitz, A. (2008). ¿Padecimiento o enfermedad? *Medicina Interna de México*, 24 (5), 327-328.
- Lizana, B. (1988). *Historia de Yucatán* (Ed. crítica de F. Jiménez). Historia 16.
- López Austin, A. (1972). El mal aire en el México prehispánico. En: *Religión en Mesoamérica, XII mesa redonda* (pp. 399-408). Sociedad Mexicana de Antropología.
- López Austin, A. (2003). Difrasismos, cosmovisión e iconografía. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. Extraordinario, 143-160.
- López Austin, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2008). El equilibrio del cuerpo. En: A. López Austin y L. Millones, *Dioses del norte, dioses del sur: Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (pp. 109-113). Ediciones Era.
- López Austin, A. (2016). La verticalidad del cosmos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52, 119-159.
- Manderson, L. (1987). Hot-cold food and medical theories: Overview and introduction. *Social Science & Medicine* 25(4), 329-330.
- Martínez Huchim, P. (2014). *Diccionario maya de bolsillo*. Editorial Dante S. A. de C. V.
- Martínez González, R. (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco* 13 (38), 177-199.
- Martínez González, R. (2007). Las entidades anímicas en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura maya* 30, 153-174.
- Martínez Velarde, M. F., Fonseca, R. M. (2017). *Annonaceae. Flora de Guerrero*. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://biologia.fcencias.unam.mx/plantasvasculares/PDF%20FLORAS/73%20Annonaceae.pdf>
- Mata Pinzón, S., Méndez Granados, D., Marmolejo Monsiváis, M. A., Tascón Mendoza, J. A., Zurita Esquivel, M., Galindo Manrique, Y., Lozano Mascarúa, G. I. (1994). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. Instituto Nacional Indigenista. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/index.html>
- May Ortiz, A. R. (2017). *Diagnóstico de salud y estudio de comunidad*. Centro de Salud Rural de Población Dispersa No. 1. Sisbicchén, Chemax, Yucatán.
- McCullough, J. M. (1973). Human ecology, heat adaptation, and belief systems: The hot-cold syndrome of Yucatán. *Journal of Anthropological Research*, 29(1), 32-36.

- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4 (7), 71-83.
- Menéndez, E. (2003). Modelos de atención de los padecimientos: De exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciencia & Saúde Colectiva*, 8(1), 185-207.
- Messer, E. (1987). The hot and cold in mesoamerican indigenous and hispanicized thought. *Social Science & Medicine*, 25(4), 339–346.
- Missouri Botanical Garden. (2020). *Tropicos, botanical information system at the Missouri Botanical Garden*. <http://www.tropicos.org>
- Montiel Ortega, S., Arias Reyes, L. M. (2008). La cacería tradicional en el Mayab contemporáneo: una mirada desde la ecología humana. *Avance y Perspectiva*, 1(1), 21-27.
- Montúfar López, A. (2007). *Los copales mexicanos y la resina sagrada del Templo Mayor de Tenochtitlan*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Morales Damián, M. A. (2006). Espacio, tiempo y creación en El ritual de los Bacabes. En Aviña y Wiesheu, (Coords.), *Construyendo cosmologías: Conciencia y práctica* (pp. 59-67). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nájera Coronado, M. I. (2004). Del mito al ritual. *Revista Digital Universitaria*, 5(6), 1-18.
- Nájera Coronado, M. I. (2012). El mono y el cacao: La búsqueda de un mito a través de los relieves del Grupo de la Serie Inicial de Chichén Itzá. *Estudios de cultura Maya* 39, 133-172.
- Nájera Coronado, M. I. (2015). *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Orellana Lanza, R., Espadas Manrique, C., y Nava Marín, F. (2010). Climas. En: R. Durán García, y M. E. Méndez González (Eds.), *Biodiversidad y desarrollo humano en Yucatán* (pp. 10-11). Centro de Investigación Científica de Yucatán, Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Secretaria de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente. <https://www.cicy.mx/sitios/biodiversidad-y-desarrollo-humano-en-yucatan>
- Organización Mundial de la Salud. (1946). Preámbulo de la Constitución de la Asamblea Mundial de la Salud, adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, Nueva York, 19-22 de junio de 1946. *Actas oficiales de la Organización Mundial de la Salud*, No. 2, p. 100.
- Organización Mundial de la Salud. (1948). *Official Records of the World Health Organisation* (Nº 2). www.who.int

- Organización Mundial de la Salud. (2000). *Clasificación de los trastornos mentales y del comportamiento con glosario y criterios diagnósticos de investigación CIE-10: CDI-10*. Editorial Panamericana.
- Orihuela Gallardo, M. C. (2015). *El simbolismo agrícola en la narrativa maya* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F?func=find-b-0&local_base=TES01
- Peña, A. y Paco, O. (2002a). El concepto general de enfermedad. Revisión, crítica y propuesta. Primera parte. *Anales de la Facultad de Medicina Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 63 (3), 223-232.
- Peña, A. y Paco, O. (2002b). El concepto general de enfermedad. Revisión, crítica y propuesta. Segunda parte: Carencias y defectos en los intentos por lograr una definición general de enfermedad. *Anales de la Facultad de Medicina Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 63 (4), 313-321.
- Pérez Aguilar, R. A. (2016). Coincidencias léxicas entre el español de Canarias y el de la Península de Yucatán. *Nueva revista de filología hispánica*, 64 (2), 403-428.
- Pike, K. L. (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. The Hague Mouton.
- Ponce, P. (1953). Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. En F. del Paso y Troncoso (Ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (Tomo I, pp. 369-380), Fuente Cultural de la Librería Navarro. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9c6v2>
- Quintal, E. F., Bastarrachea, J. R., Briceño, F., Medina, M., Repetto, B., Rejón, L. y Rosales, M. (2003). U lu'umil maaya wíiniko'ob: La tierra de los mayas. En A. Barabas, *Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (pp. 273-359). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quintal, E. F., Quiñones, T., Rejón, L. y Gómez, J. (2013). El cuerpo, la sangre y el viento: Persona y curación entre los mayas peninsulares. En M. A. Bartolomé y A. Barabas, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II Pueblos Mayas* (pp. 59-93). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Real Academia Española. (1726-1739). *Diccionario de Autoridades*. <http://web.frl.es/DA.html>
- Real Academia Española. (2019). *Diccionario de la lengua española*. www.rae.es
- Redfield, R. y Villa Rojas, A. (1934). *Chan Kom, a mayan village*. The University of Chicago Press.

- Romero-Soler, K. J. y Cetzal-Ix, W. (2015). Las especies del género *Annona* (Annonaceae) cultivadas de la Península de Yucatán, México. *Desde el Herbario CICY*, 7, 147–153. http://www.cicy.mx/sitios/desde_herbario/
- Roys, R. L. (1931). *The ethno-botany of the Maya*. Institute for the Study of Human Issues.
- Roys, R. I. (1965). *Ritual of the Bacabs*. University of Oklahoma Press.
- Rubel, A. J., O’Neill, C. W. y Collardo Ardón, R. (2016). Introducción al susto. En R. Campos Navarro (Coord.), *Antropología Médica e Interculturalidad* (pp. 387-394). Universidad Nacional Autónoma de México, McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Sacchi, M., Hausberger, M. y Pereyra, A. (2007). Percepción del proceso salud-enfermedad-atención y aspectos que influyen en la baja utilización del Sistema de Salud, en familias pobres de la ciudad de Salta. *Salud colectiva*, 3 (3), 271-283.
- Sánchez Chan, F. (Coord.). (2006). *Ja’asaj óol, kili’ich kúuchilo’ob yéetel yumtzilo’ob. Espantos, lugares sagrados y dioses*. (Narrativa maya Vol. V). Miatzil Maayáa A. C.
- Schaffhauser, P. (2010). Reseña de A. González Echevarría, La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 31 (121), 257-269.
- Secretaría de Desarrollo Social. (2013). *Catálogo de Localidades*. Unidad de Microregiones. <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=31&mun=099>
- Segura Munguía, S. (2010). *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Universidad de Deusto.
- Sotelo Santos, L. E. (2002). Los dioses: Energías en el espacio y en el tiempo. En M. de la Garza Camino y M. I. Nájera Coronado (Eds.), *Religión Maya* (pp. 83-114). Editorial Trotta.
- Standley, P. C. y Steyermark, J. A. (1949). *Flora of Guatemala* (Volumen 24, parte VI). Natural History Museum.
- Stevens, W. D., Ulloa Ulloa, C., Pool, A. y Montiel, O. M. (Eds.). (2001). *Flora de Nicaragua*. Missouri Botanical Garden Press. <http://www.tropicos.org/projectwebportal.aspx?pagename=Home&projectid=7>
- Tedlock, B. (1987). An interpretive solution to the problem of humoral medicine in Latin America. *Social Science & Medicine*, 24(12), 1069–1083.
- Vapnarsky, V., Le Guen, O. (2006). The guardians of space and history: Understanding ecological and historical relationships of the contemporary yucatec Maya to their landscape. En C. Isendahl y B. L. Persson (Eds.), *Acta Mesoamericana*, 23, Ecology,

Power, and Religion in Maya Landscapes (11th European Maya Conference Malmö University, pp. 191- 206).

Vaticano. *Catecismo de la iglesia católica, primera parte: La profesión de la fe.* http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/pls2c1p6_sp.html

Villa Rojas, A. (1981). Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán. *Anales de Antropología*, 18 (2), 13-28.

Villa Rojas, A. (1985a). Nociones preliminares sobre cosmología maya. *Anales de Antropología*, 22 (1), 229-249.

Villa Rojas, A. (1985b). *Estudios etnológicos, los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Wilbert, W. (1996). *Fitoterapia Warao: Una teoría pneumica de la salud, la enfermedad y la terapia*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.

Young, A. (1982). The anthropologies of illness and sickness. *Annual Review of Anthropology*, 11, 257-285.

Zolla, C., Del Bosque, S., Tascón, A., Mellado, V. y Maqueo, C. (1988). Medicina tradicional y enfermedad. En R. Campos Navarro (Ed.), *La antropología médica en México 2* (pp. 71-104). Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Zolla, C., Del Bosque, S., Tascón, A., Mellado, V. y Maqueo, C. (2016). En R. Campos Navarro (Coord.) *Antropología Médica e Interculturalidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, McGraw-Hill/Interamericana Editores.