



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Hirose López, Javier

El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche

Revista Pueblos y Fronteras Digital, núm. 4, diciembre-mayo, 2007, p. 0

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600411>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL CUERPO Y LA PERSONA EN EL ESPACIO-TIEMPO DE LOS MAYAS

DE LOS CHENES, CAMPECHE

Javier Hirose López

UNIVERSIDAD DE ORIENTE
Valladolid, Yucatán

RESUMEN

Para los médicos tradicionales mayas de la región de los Chenes, en el estado de Campeche, *winik*, el término que designa a la persona, hombre o individuo (Barrera Vázquez 2001), está estrechamente ligado al simbolismo de los rituales de sanación y los principios de la cosmovisión maya. En contraste con la visión cartesiana del mundo, propia de la mente occidental, que separa el cuerpo de la mente y el espíritu, para los mayas la persona se manifiesta en su forma material, el cuerpo, *kukut*, como reflejo del cosmos, con cuatro rumbos y un centro, y se conforma por los elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego, viento y luz. Simultáneamente, los mismos componentes que conforman su materialidad se manifiestan como entidades sutiles a través de las cuales el individuo se interrelaciona con los diferentes niveles del cosmos. Dicha interacción se da en un espacio delimitado por cuatro lados, cuyo movimiento —en contrasentido al giro de las manecillas del reloj— lo liga con el tiempo.

ABSTRACT

For the mayan traditional healers of the Chenes region, Campeche, *winik*, the term used to designate a “person”, “man” or “individual”(Barrera-Vázquez 2001), is closely linked to the healing rituals and the principles of mayan cosmology. The Cartesian world view, proper to the occidental mind, separates the body from the mind and the spirit. In contrast, for the mayans, the person has a material aspect, the body, *kukut*, which resembles the cosmos, with four orientations and a center, and is the manifestation of the four elements present in nature: earth, water, fire, wind and light. Simultaneously, the same components that conform its materiality, express as subtle entities that let the individual interact with the different levels of the cosmos. This interaction takes place in a dimension defined by a four sided space which moves in the universe in a counter-clockwise direction.

Palabras clave: cosmovisión maya, medicina tradicional maya, ceremonias mayas, cuerpo humano.

INTRODUCCIÓN

Para la comprensión de los conceptos de cuerpo y persona entre los mayas es necesario partir de la concepción maya del ser humano como parte integrante de su entorno, el cual no solo incluye el inmediato, es decir su casa y su solar, sino también el pueblo, la región en la que habita, el mundo, e inclusive más allá, el sol y las estrellas, con los que también está ligado en su propio origen, ya que los humanos somos seres “cósmicos”¹. De este modo la persona está compuesta por un cuerpo físico, o sea, una parte material, estructurada como imagen del cosmos y, al igual que como fue creado el cosmos, también la componen un lado “positivo”, derecho y masculino, y otro “negativo”, izquierdo y

femenino; esta estructura se repite en cada parte del cuerpo: tronco, extremidades, dedos. Sin existir un límite claro entre cuerpo y espíritu, la naturaleza física de la persona se manifiesta simultáneamente con la sutil, de tal modo que al interior los distintos sectores del cuerpo se conforman y son controlados por los cinco elementos de la naturaleza, mientras que al exterior lo envuelven en capas superpuestas o “sombras”, *yoch* en maya yucateco, cuyo predominio es expresión tanto del ambiente como del carácter del individuo. Estos centros energéticos o “plexos” vinculan al ser humano con su entorno, ubicándolo en el espacio y engranándolo con la rueda del tiempo.

Para poder comprender en toda su amplitud y profundidad el significado del término en maya para designar a la persona, hombre o individuo, *winik* (Barrera 2001), es necesario ir más allá de las acepciones y posibles conexiones semánticas de esta palabra, ligándola con los datos etnográficos —principalmente los relativos a los rituales— y éstos a su vez con los principios fundamentales de la cosmovisión maya.

Los estudios sobre el cuerpo humano entre los grupos indígenas mesoamericanos separan los componentes físicos o tangibles de los sutiles o intangibles, también llamados “entidades anímicas”. Sin embargo, y aunque esto es reconocido por varios autores (García et al. 1996, Bourdin 2002, Fagetti 2004), para dichas culturas no existe esta separación entre componentes materiales e inmateriales del cuerpo, sino que este es concebido como una totalidad orgánica y espiritual, en íntima asociación e interdependencia con el espacio y el tiempo, el cual además es de naturaleza divina, como el ser humano también lo es (Garza de la 1990). Como bien señala Scotchmer (1986), en la visión maya del mundo no existe la

“dicotomía entre sagrado y profano, entre visible e invisible, entre material y espiritual. El cosmos es uno y el MT [Maya Tradicional] es uno con y en él”. En este contexto, para los médicos tradicionales cheneros la persona está formada por una “envoltura”, que es el cuerpo mismo, y un espíritu, que se asocia con el alma y la sangre. La sangre como depositaria del alma o el espíritu se representa simbólicamente con el color rojo, presente en diversos objetos rituales como listones, “protectores” —cojinetes—, envoltorios, así como colorantes. Ahora bien, en relación con el concepto de cuerpo resulta interesante mencionar que una de las acepciones del término usado para el cuerpo humano, *kukut/kukutil* es la de “epidermis, piel humana, película”, de acuerdo con el *Diccionario Maya* de Barrera Vázquez (2001), existiendo la posibilidad de que se trate de una transferencia semántica en la que “el término usado para designar una de sus partes [piel], se extiende a la denominación del todo visible como conjunto [cuerpo o persona]” (Bourdin 2002: 57). En dicho sentido, reforzando esta última hipótesis, una de las acepciones derivadas del término *kukul*, usada también para designar el cuerpo, es la de “recubrir”. De este modo, la idea del cuerpo como envoltura de la persona, tal como lo conciben los médicos tradicionales de los Chenes, refuerza el significado de *kukut/kukutil/kukul* como piel o epidermis, o bien rodeado, recubierto, del cual posiblemente derivó su uso para designar el cuerpo en su totalidad.

Para los médicos tradicionales de los Chenes la persona, de naturaleza dual, está conformada por un aspecto material, el cuerpo, *kukut*, cuya estructura es una réplica de la estructura cósmica, con cuatro rumbos y un centro, y es la manifestación de los elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego, viento y luz, ubicados en el cuerpo a manera de centros

de energía. Simultáneamente, junto con el componentes materiales se expresan los componentes de naturaleza sutil: *pixan*, *ool*, *kinam*, *ik* y *tukul*, a través de las cuales se interrelaciona con los diferentes niveles del cosmos. Pero esta interacción se da tanto en un espacio delimitado por cuatro lados como en la dimensión temporal derivada del movimiento —en contrasentido del giro de las manecillas del reloj— de este espacio en el universo.

Ahora bien, el espacio cuadrado, la dimensión habitada por el hombre, simboliza el orden primordial establecido por los dioses al momento de la creación, de lo que probablemente deriva la asociación de *winik* con *winan*, orden. Este espacio, a su vez presenta veinte unidades de medida por lado, del mismo modo que la milpa del maya de hoy tiene 20 metros por lado, es decir un “mecate”, y que a principios de la Colonia medía veinte estadales o *kaanes*,² es decir, un *winik*. Pero este espacio en el que habita el ser humano no es estático, sino que se encuentra sujeto al movimiento, en la dimensión temporal, en periodos de veinte días, es decir, un *winal*. Y el ser humano, como un microcosmos reflejo del macrocosmos, también está regido por el número veinte, con cinco dedos en cada extremidad de su cuerpo, veinte en total, es decir, “el número de una persona completa” (Faust 1998a: 618).

Cuando fue creado el mundo intervino la pareja primordial, *Xmucané* y *Xpiyacoc*, simbolizando la unión de los opuestos y complementarios, lo masculino y lo femenino, el día y la noche. Y este también fue un orden divino que el ser humano en adelante debió respetar, como principio que permitiría mantener el ciclo de la vida sobre la superficie de la

tierra, principio que en la actualidad se mantiene y se expresa simbólicamente en los rituales mayas de sanación (Faust 1998a), al igual que en otros ámbitos del orden natural como del reino vegetal, en el que para toda planta hay un macho y su contraparte hembra —que por cierto no siempre corresponde a la misma especie—. En este contexto, el término *winik-kunah*, hacer hombre al huérfano o huérfana, ponerlos en estado o casarlos, como *winika'n*, la mujer que está ya otorgada o concertada para casarse (Barrera 2001), más allá de posibles derivaciones semánticas de *winik*; significa el proceso que lleva al ser humano, hombre o mujer, a conformarse como una persona, al unirse con su contraparte complementaria. De ahí que cuando una persona no puede encontrar pareja o tener una relación estable —que se manifiesta como la ausencia de una de las líneas que forman una cruz en el centro de la palma de la mano—, es necesario hacer una ceremonia en el mar, para quitar la “mala suerte” (Hirose 2003). En el ámbito corporal, siendo el cuerpo un reflejo del cosmos, para los médicos cheneros aquel presenta un lado masculino, derecho, y otro femenino, izquierdo, de cuya unión se integra una unidad —simbolizada por el centro—, que puede ser un hombre o una mujer.

La cualidad masculina se representa simbólicamente por un cuadrado, el espacio delimitado por cuatro lados, como la milpa y el solar, dentro del cual se encuentra el fogón, *koben*, formado por las tres piedras que fueron colocadas al principio de la creación (foto 1), simbolizando la cualidad femenina que marca el centro pero que se representa no por un triángulo —uniendo las tres piedras— sino por el círculo. Es por ello que cuando un *h'men*³ dibuja un *kantiis*, quincunce, lo representa trazando una cruz dentro de un círculo grande, con otro pequeño en el centro (García et al. 1996; figura 1).

Recordando que lo masculino se mueve —en el tiempo— a ritmo de cuatro, mientras que lo femenino lo hace a ritmo de tres, la ceremonia de *hetz'mek* —ritual maya de presentación del infante— se hace cuando el bebé tiene cuatro u ocho meses si es varón, o bien a los tres, seis o nueve meses, tratándose de una niña. Estos mismos símbolos, el cuadrado y el círculo, tienen representaciones prehispánicas como las que se encuentran en la zona arqueológica de Cacaxtla, en una de cuyas plataformas se pueden ver estas figuras hechas en piedra y colocadas en el centro, una junto a la otra (foto 2).



Foto 1. Las tres piedras del fogón, *koben*, en una ceremonia de *U hanli kol* —ritual de agradecimiento de la cosecha— celebrada en Hopelchén, Campeche (foto del autor).

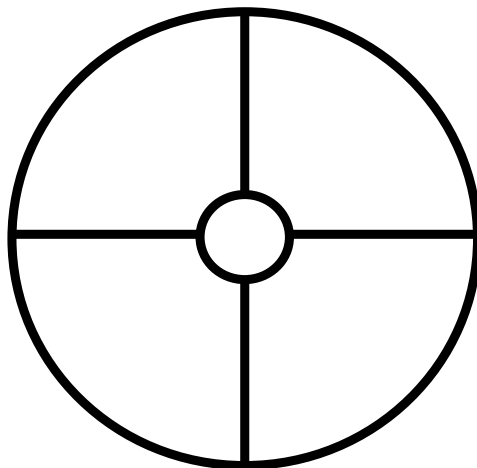


Figura 1. El kantiis, quincunce, dibujado por un h'men
(esquema basado en una fotografía de García et al. 1996).



Foto 2. El cuadrado y el círculo sobre una plataforma piramidal
(z.a. de Cacaxtla, Tlax., foto del autor).

Los mismos símbolos se encuentran en el “verdadero” ombligo de la tierra, ubicado en la parte lateral del palacio municipal de Maní, en el estado de Yucatán, en una piedra con forma de prisma rectangular colocada en el piso con un cuadrado y un círculo labrados en su cara superior (figura 2). Este sitio aún hoy es utilizado como una gran fuente de energía para los rituales de sanación, de acuerdo con un h́men de la región.

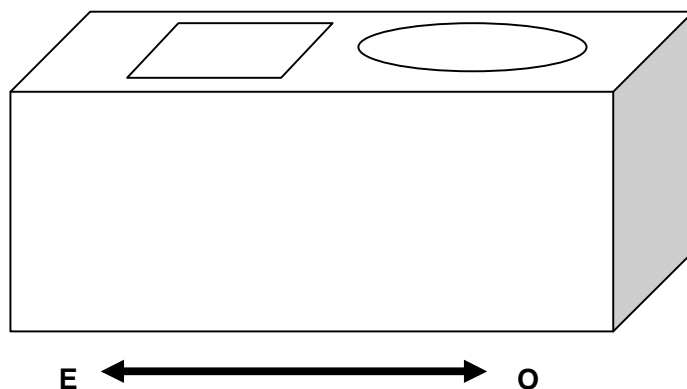


Figura 2. Figuras de un cuadrado y un círculo, labradas en un bloque de piedra, el “verdadero ombligo del mundo” (Maní, Yuc.).

Esta misma simbología, solo que llevada a una tercera dimensión, es decir un cubo —derecha, masculino— y una esfera —izquierda, femenino—, ambos de jade, fueron colocados en las palmas de las manos y las plantas de los pies del cuerpo de Pakal, sitios corporales considerados por los *h́menoob*⁴ actuales como las “llaves del cuerpo” (Hirose 2003) y vías de comunicación con el cielo, manos, y el inframundo, pies. Aunque ambas figuras son consideradas símbolos de jerarquía (Romano, 2005), a partir de su ubicación: el

cubo en la parte derecha del cuerpo, de cualidad masculina, y la esfera en la izquierda, de cualidad femenina; es posible que estén representando la unión de los dos aspectos del cosmos: lo masculino y lo femenino.

EL CUERPO Y SUS REFERENTES ESPACIALES

Las orientaciones o rumbos cardinales constituyeron para los antiguos mayas regiones estelares que regían diversos aspectos de su vida individual, social y productiva, en un contexto tanto espacial como temporal, formando un complejo sistema ritual que con algunas modificaciones derivadas del sincretismo religioso continúa normando la vida de muchas de las comunidades mayas actuales (Montoliú 1980, Gossen 1996, Earle 1986). En relación con la salud humana, en el *Ritual de los Bacabes*, el documento en caracteres latinos más antiguo que se conoce sobre la medicina maya, la relación entre las deidades cardinales y la vida humana se expresa como una serie de enfermedades asociadas con cada orientación (Montoliú 1980). Estas deidades, o *bacaboob*, al parecer con el tiempo fueron sustituidas por los *balamoob* y *yuntziloob*, que para los mayas contemporáneos son los protectores de los pueblos y de las milpas, castigando a la vez con enfermedades a aquellos hombres que no cumplen con sus deberes sociales y religiosos (ibid).

Los mayas actuales conciben el cuerpo humano interconectado con su entorno, y el solar y la milpa son consideradas extensiones corporales (Faust inéd.; Hirose 2003). De acuerdo con un h'men del poblado de Pich, Campeche, tanto el solar como la milpa son “como una persona”, tienen manos y pies, ubicados en cada una de las esquinas del cuadrado; la

cabeza se ubica en el norte, mientras que el corazón también se encuentra en esta misma dirección. Menciona de igual manera que el ombligo está en el centro —correspondiendo con el ombligo del ser humano— y al oriente y poniente las orejas (figura 3). A su vez el oriente se corresponde con el lado derecho y el poniente con el izquierdo, debido a que esta imagen corporal se concibe “embrocada”, es decir, boca abajo (Faust com. pers.; Hirose 2003). El cuerpo humano se relaciona además con los de otros seres humanos, con las plantas y los animales, con otras entidades naturales como el agua, la tierra, el viento, las piedras, los cuerpos celestes, así también con otros seres en el plano espiritual (Faust 1998b). Esta correspondencia entre el cuerpo, el espacio doméstico y la milpa en las culturas mesoamericanas actuales y pasadas, ha sido reconocida por varios autores (López 1980, Lupo 1995, Penagos 1997) e interpretada como un fenómeno de transmisibilidad de la fuerza vital del hombre hacia sus campos de cultivo (López 1980), a partir de la existencia de una “consustancialidad entre formas de vida extremadamente diferentes y que los seres que pueblan el mundo —plantas, animales, hombre y dioses— se conciben como sustancialmente homogéneos y dispuestos en un *imaginario*⁵ contínuum” (Lupo 1995: 16).

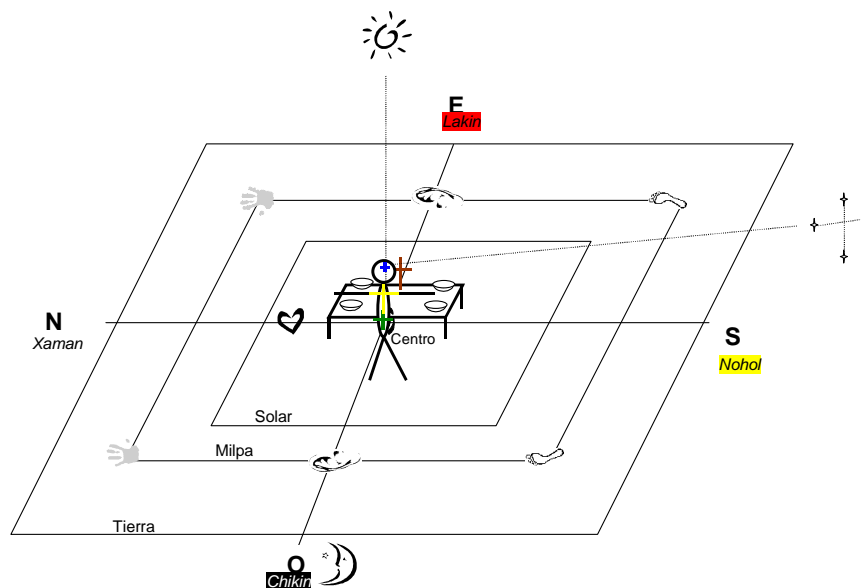


Figura 3. Correspondencias del cuerpo humano con los espacios que habita en el mundo
(Hirose 2003).

Villa Rojas (1980) menciona que para los mayas la estructura del cuerpo humano es una réplica de la estructura cósmica, como un espacio cuadrado con sus cuatro orientaciones cardinales y un punto central rector, que corresponde al ombligo. Sin embargo, de acuerdo con lo encontrado por el autor de este documento, los médicos tradicionales mayas reconocen estos sectores del cuerpo como rumbos, ya que su estructura no es la de un cuadrado, y lo que sirven como referentes espaciales con su entorno son las cruces que hay en él. García et al. (1996) refieren la ubicación de dos de estas cruces: una en la parte superior de la cabeza, con la mollera como centro, y otra en el vientre, con el ombligo como centro.

De acuerdo con un h'men de Campeche, él reconoce tres cruces: una en el ombligo, otra en el pecho y una tercera en la frente, mientras que desconoce la de la mollera (Hirose 2003; figura 4). Para dos de estas cruces existen correspondencias espaciales: la del ombligo con *Kaaba-ch'e'en*, un cenote que está en el poblado de Maní, Yuc., y que de acuerdo con este h'men es el “ombligo de la Tierra”, mientras que la cruz de la frente se corresponde con la constelación de la Cruz de Mayo —Cruz del Sur—. En cuanto al referente de la tercera cruz, la del pecho, es posible inferirla a partir de la propuesta que hacen Schele, Freidel sobre los antiguos gobernantes mayas como personificaciones del Árbol del Mundo, o *Wakah Chan*, es decir, del propio eje cósmico a través del cual se daba la “comunicación entre el mundo sobrenatural y el ... humano”: con las almas de los muertos yendo hacia el inframundo, *Xibalbá*, el sol, la luna y las estrellas siguiendo su curso a lo largo de su eje y con el mundo de los dioses y los ancestros uniéndose con el de los humanos (Schele y Freidel, 1990: 90). La fuente de estas interpretaciones son las representaciones monumentales en piedra de los gobernantes mayas del periodo Clásico que muestran estos personajes con el tronco de la cruz formando parte de su delantal y la serpiente de dos cabezas sobre los brazos de la cruz sostenida por los propios brazos del gobernante (figura 4), mientras que el pájaro celestial era representado en el tocado que portaba en su cabeza (ibid). De este modo, el tercer referente, el de la cruz del pecho del cuerpo humano, es *Wakah chan*, el eje cósmico, el Árbol del Mundo, que conecta los tres niveles del mundo y que en el nivel de los humanos está representado por la ceiba.

Es posible que para los mayas contemporáneos este eje cósmico corresponda con el hueco en el cielo que se abre los días martes y viernes a las doce del día: *u hol gloriah*, comunicando con Dios, *Halal Dios*, el que algunos autores han identificado como el propio Sol (Gossen 1974; Freidel et al. 1993).



Figura 4. Gobernante maya del periodo Clásico, sosteniendo la barra ceremonial y representando el eje cósmico, Wakah Chan (Toniná, Chis.).

Partiendo de estas ideas se ha propuesto que es a través de su estructura en cruces —en número de tres— que el cuerpo humano establece una relación de correspondencia con los niveles del universo maya: la tierra, el cielo y el inframundo (Hirose 2003). Los distintos elementos que se corresponden con cada cruz vienen siendo referentes posicionales que permiten que el ser humano pueda situarse en el centro, de tal manera que su centro corporal, representado por el ombligo, se corresponda con el centro de los espacios que

habita: la casa, el solar y la milpa, así como de la Tierra, ubicados de acuerdo con las orientaciones cardinales y referenciados por el *kantiis* o quincunce (ibid).

Una vez centrado, el ser humano puede recibir la energía vital proveniente del Sol y con ello mantener o recuperar la salud (figura. 5). Por otra parte, es en esta misma posición que el hombre puede llegar a convertirse en el eje cósmico, en el intermediario entre el cielo y el inframundo, privilegio que para los antiguos mayas estaba reservado para los gobernantes.

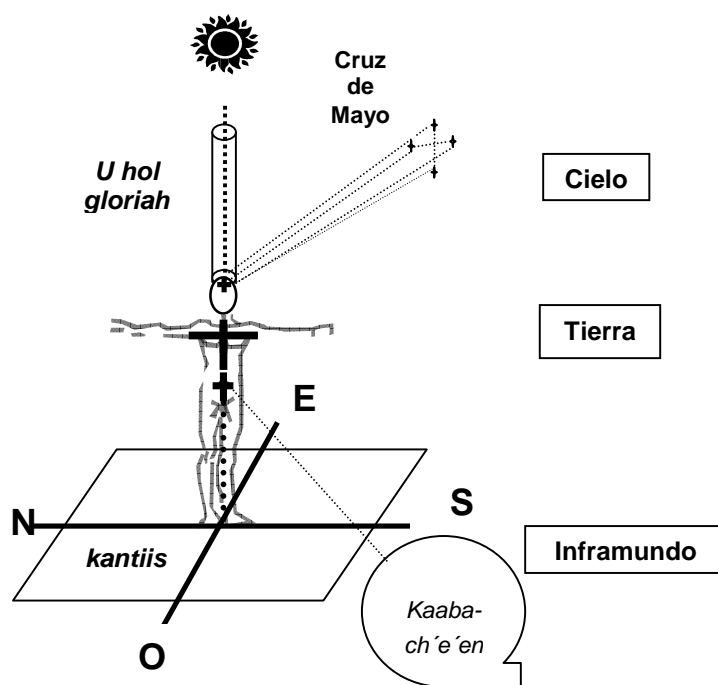


Figura 5. Las cruces del cuerpo humano y sus referentes espaciales (Hirose 2003).

EL CUERPO EN MOVIMIENTO-EL SER HUMANO EN EL TIEMPO

La íntima asociación interdependiente del cuerpo humano con el cosmos se da en un contexto espacial y temporal. Esta relación parte del movimiento, tanto del cuerpo mismo —como eje cósmico— como de las cruces que hay en él, en sentido circular, en contra sentido al giro de las manecillas del reloj, vinculando el cuadrado, el plano material espacial, con el tiempo.

Es por ello que los rituales deben realizarse en días y horas determinadas, por ser propicios, así como en ciertas fechas del año, relacionadas con los flujos de energía asociados con las posiciones del sol, los planetas y las constelaciones. Es por ello también que en diversos momentos del ceremonial maya de sanación algunos elementos o eventos rituales deben ser manipulados siguiendo un movimiento circular y en un sentido determinado —referido al desplazamiento de las manecillas del reloj, generalmente en contra—. Por ejemplo, en rituales como el k'ex,⁶ el paciente da vueltas alrededor del copal encendido —colocado en el piso— y el h'men gira el pollo sacrificado alrededor de su cabeza (foto 3), ambos en sentido contrario del giro de las manecillas del reloj, para luego girarlo en sentido inverso (Hirose 2003). De manera semejante se gira el fruto del *sutup* (*Helicteres baruensis*) nueve veces en el sentido en que se desenrolla —contrario a las manecillas del reloj—, dentro de la boca del paciente, para “desamarrar” la lengua, y después girarlo otras nueve veces en sentido contrario para “amarrarla” (ibid). Igualmente en el proceso de curación del “cirro”, *tip-te'*, una vez que este ha sido “acomodado” en el ombligo se “cierra”, haciendo un giro con la mano envuelta en una tela en el sentido de las manecillas del reloj (figura 6). De este modo, el movimiento circular contrario a las manecillas del reloj está asociado con la

acción de soltar, dejar fluir, abrir, es decir, “desamarrar”, asociado también con el devenir y el destino; mientras que el sentido inverso se atribuye a la acción de fijar, “cerrar”, o “amarrar”.

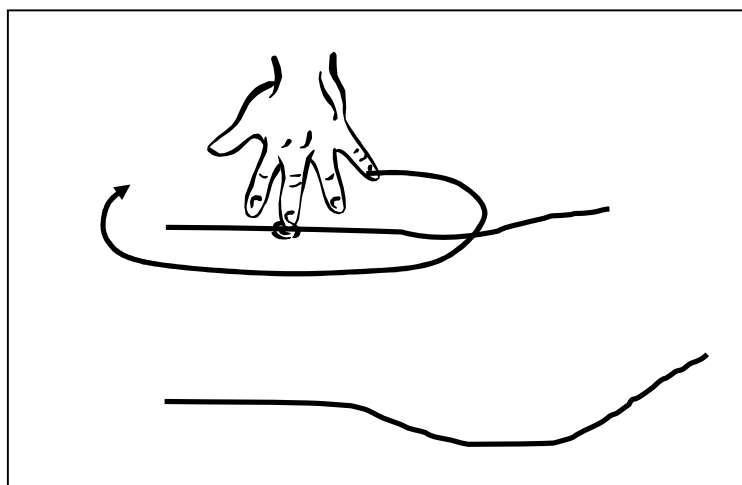


Figura 6. “Amarrando” el tip-te’, como última etapa del masaje
para acomodarlo en su sitio.

En este contexto Faust (1988), estudiando las prácticas rituales de un h́men del estado de Campeche, reporta que en varias de sus ceremonias recorre un camino ritual en un círculo —en sentido contrario a las manecillas del reloj—, mientras que la siembra de una milpa tradicional se hace en el mismo sentido. Esta autora interpreta dicho movimiento en contrasentido relacionándolo con el aparente movimiento del sol a esta latitud durante la época de mayo a agosto, el cual abarca desde la siembra del maíz hasta la obtención de los primeros frutos, es decir, el lapso crítico para el crecimiento de esta planta esencial para la vida del campesino maya. De manera similar, Vogt (1966, 1992) hace referencia a un

“circuito ceremonial ... en dirección contraria a las manecillas del reloj” en por lo menos dos de las ceremonias de los zinacantecos de Chiapas, y propone como explicación de este movimiento ritual su relación con el movimiento aparente del sol por el firmamento.

Por otra parte, en el estudio de una ceremonia de *het'z lu'um*,⁷ Hanks (1990) también encontró que la etapa más crítica del ritual, según el h'men, debía ejecutarse siguiendo un determinado orden de las orientaciones cardinales: E-N-O-S-C, es decir, en sentido contrario a las manecillas del reloj. La obligación de seguir este orden de manera estricta fue justificada por el h'men como la única forma segura de poder expulsar el mal del solar —tal vez por ser el movimiento ritual que permite “desamarrarlo” de su sitio—. A pesar de que el autor no hace ninguna interpretación adicional, una explicación aplicable a este caso es la que encontró Sosa (1985), quien observó que cuando se nombran las orientaciones cardinales siempre es “*no'oha'an*”, hacia la derecha, en sentido contrario al giro de las manecillas del reloj, lo que en este caso fue explicado por el h'men como el trayecto que recorre el sol durante el día, alrededor de un cuadrilátero, saliendo por el oriente, en donde se encuentra Dios, colocado de frente, de tal modo que su mano derecha queda hacia el norte. Siguiendo esta lógica, cuando el sol llega al poniente se ha movido “hacia la derecha” —de Dios—, como si hubiera recorrido la mitad del perímetro de la Tierra.

Reforzando esta idea, Milbrath (1999) al interpretar las páginas 75 y 76 del código Madrid, encontró que los glifos de los días del Tzolkín siguen un recorrido en sentido contrario a las manecillas del reloj, iniciando con la fecha 1 *Imix* en el lado Este.



Foto 3. El h'men girando la ofrenda sacrificial —en contrasentido del giro de las manecillas del reloj— alrededor de la cabeza de la paciente en una ceremonia de k'ex (foto del autor).

La obligación ritual de celebrar las ceremonias y algunas prácticas de sanación los días martes o viernes es por lo general observada por los curanderos mayas dando como explicación que “son días buenos para curar, aunque también en esos días se puede cargar aire”. Sin embargo, en ocasiones se celebran las ceremonias en diferentes días, de acuerdo con la disponibilidad de los pacientes —por lo general en sábado o domingo—. Grinberg-Zylberbaum (1987) también reporta la obligación de celebrar los rituales en día martes o viernes, en el decir por dos chamanes mayas, uno de Yucatán y otro de Quintana Roo. Villa Rojas (1968), por su parte, menciona que esta práctica al parecer tiene sus orígenes en el Tzolkin, antiguo calendario ceremonial y adivinatorio maya, según el cual “cada día tiene

su carga, buena o mala, sobre el destino de los seres humanos”. En opinión del autor de este documento tal creencia es una práctica traída por los conquistadores españoles que fue asimilada por las culturas indígenas a partir de alguna similitud con su sistema de creencias en relación con la temporalidad de los rituales. En este contexto temporal, el enterrar la ofrenda después del mediodía se explica por ser el momento en que se da el “cambio de día”, es decir, que empieza otro día (Hirose 2003: 129). Este es el momento en que el sol, en su trayecto diario, comienza el descenso hacia el poniente, dirección hacia la que, según Sosa (1985), el h’men dirige el *iiik’* —“mal” aire— en sus rituales de limpia.

EL OMBLIGO COMO CENTRO Y REFERENTE ESPACIO-TEMPORAL

Para los mayas prehispánicos el mundo fue creado por los dioses levantando el cielo, a la vez que creando un espacio cuadrado, con cuatro lados —rumbos— y un centro (Freidel et al. 1993), definido por la intersección de las líneas que marcan estos rumbos, esto es, la cruz. De este modo se estableció un orden, cuyo mantenimiento fue encargado a los hombres, quienes a través del ritual lo siguieron recreando continuamente. Este orden natural implica un equilibrio que abarca todos los ámbitos incluyendo el humano, ya que para el pensamiento indígena el hombre forma parte indisoluble de la naturaleza. Este orden original de las cosas existe en el mundo de lo divino, a manera de un arquetipo, en el plano de una realidad paralela a la que el hombre puede acceder mediante el ritual y a través del quinto punto cardinal: el centro. Una de las obligaciones para mantener el orden y el equilibrio es la reciprocidad con las deidades, alimentándolas con elementos de naturaleza etérea: el humo del copal e incienso, el aroma de los alimentos ofrendados, así como la

sangre, que antiguamente se quemaba junto con el papel sobre el cual se derramaba y que ahora ha sido sustituida por la de ciertos alimentos de color rojo —como el achiote— o bien la de un animal ofrecido en sacrificio (Hirose 2003).

La idea de que entre los mayas el mundo era concebido como un cuadrado debe ser tomada en un sentido simbólico, mas no literal.⁸ Puede ser que esta idea, como varios autores han propuesto (Vogt 1992, Villa Rojas 1968), derive de la observación de las posiciones solsticiales del Sol en el territorio maya, correspondiendo con las esquinas de un cuadrado. Sin embargo, en opinión del autor, el cuadrado también es la manifestación de la materialidad en la tierra y el plano en el que habita el hombre, caracterizado por la dualidad; las dos dimensiones que conforman un cuadrado: largo y ancho. Por otra parte, el concepto fundamental en los principales rituales no son las esquinas —que juegan otro papel de protección de los espacios—, sino los rumbos, que definen una cruz y hacia los cuales se dirigen las ofrendas como el *saka'*.⁹

Para los médicos tradicionales de los Chenes, los humanos somos seres cósmicos, estelares. De esta concepción probablemente deriven las correspondencias de algunas partes del cuerpo con las constelaciones y el Sol. La evidente dependencia del Sol para la existencia de la vida humana sobre la Tierra constituye una noción básica que fundamenta tanto su asociación con los “centros” del cuerpo humano —la mollera y el ombligo— como su papel como referente espacio-temporal en los rituales propiciatorios y de sanación. Su papel central lo coloca en posición de deidad principal, es decir, de Dios mismo,¹⁰ mientras que el rostro de Jehová no puede ser visto, ya que “su cabeza es el [propio] Sol”¹¹ que brilla

intensamente y por lo tanto deslumbra. De este modo, colocado el Sol en posición central —con respecto a los cuatro rumbos del mundo—, es su energía la que penetra por el *suuy* —la mollera—, mientras que para curar el ombligo saltado de un bebé hay que hacer una petición al Sol, o alternativamente indicarle al niño: “ve tras del Sol...”¹². Por otra parte, pero en un contexto temporal, en las ceremonias —como el *u hanli kol*¹³— y los rituales de sanación —como el *k'ex*— el enterramiento de los “panes” o la ofrenda se hace a partir del mediodía, que es cuando hay cambio de día (Hirose 2003: 129), y del mal espíritu por el buen espíritu,¹⁴ cuando el Sol empieza a declinar llevándose consigo la enfermedad, por el poniente, al inframundo.

Es también el mediodía, pero en una de las fechas en que el Sol pasa por el cenit —mayo—, es decir, su posición de máxima verticalidad y por ende de máxima energía, el momento más propicio para que el ser humano, colocado en una posición central, pueda recibir esta energía de vida a la vez que comunicarse con sus ancestros y sus creadores.

En otros casos la correspondencia del cuerpo humano con el Sol se da en asociación con las constelaciones, como ocurre con el ombligo, el cual tiene como referente estelar a Las Pléyades —*tzab*, el cascabel de la víbora—, que durante el mes de mayo se encuentran en conjunción con el Sol en su primer paso cenital; mientras que en agosto, cuando la canícula se hace presente, amenazando el buen logro de las cosechas, se encuentran divagando por ahí bajo la forma de una serpiente, fuera de este eje cósmico central, sacando al *tip-te'*, el ombligo energético del cuerpo, de su posición central, provocando diarreas y malestares estomacales (Re Cruz 1996).

Una característica del pensamiento mesoamericano es la actitud del hombre frente a las fuerzas que controlan la naturaleza y el cosmos. Sabedor de que son fuerzas muy superiores a las suyas, el hombre maya no pretende controlarlas, sino más bien congraciarse con ellas, alimentándolas con una parte de lo que recibe, para lo cual necesita estar ubicado en un determinado lugar dentro del orden cósmico: el centro. El centro como principio rector del orden cósmico está presente prácticamente en todas las prácticas y rituales de sanación, desde una “tallada” hasta una ceremonia de un k'ex o de un u hanli kol. Partiendo de la colocación del tip-te' en el centro corporal, el objetivo del ritual de sanación es el lograr la correspondencia del ombligo humano con los “ombligos” de los espacios en que habita: la casa, el solar, el pueblo, la milpa y el espacio estelar. Esta correspondencia es la que permite el flujo de la energía vital proveniente del Sol como fuente primaria de energía, a determinadas horas —mediodía y medianoche— y días —martes y viernes—, así como fechas del año —paso cenital.

De este modo, en el universo de los mayas, la posición central o cenital, al mediodía, es un momento crucial de “revelación, de vulnerabilidad y de transición” (Scotchmer 1986: 203), constituyendo un fragmento del espacio-tiempo en el que el centro del cuerpo se convierte en una metonimia del mediodía y la medianoche, de igual forma que cuando el centro de una montaña o una pirámide —como su representación— se encuentra en correspondencia con el Sol en posición cenital y en conjunción con Las Pléyades. En este contexto el centro como referente espacio-temporal permite no solo que el ser humano pueda conservar o

recuperar su salud, sino que le posibilita traspasar los límites del espacio-tiempo, trascendiendo las limitaciones de su corporeidad.

Según se refiere en el *Ritual de los Bacabes*, después de ayunar durante trece días el sacerdote logró convertirse en la personificación del Tzootz Bacab, Bacab peludo, pudiendo así alejar el viento causante del mal, vencéndolo al lanzarlo “al centro del cielo, al centro del inframundo” (Arzápalo 1987: 314). La referencia a estos dos puntos del universo, ambos ubicados en una posición central, alude a una conexión entre ambos, que viene siendo el “hueco en el cielo” o “puerta celeste” que refiere Sosa (1985), una especie de conducto que se abre cuando el Sol se posiciona en el cenit, al mediodía, en los días martes o viernes, a través del cual, según el h́men, Dios enviará su bendición. En este caso se puede ver una “equivalencia implícita ... entre el Sol y Dios” (Sosa 1985: 315). Este mismo autor encontró que la medianoche, cuando el Sol está “dentro de la tierra”, corresponde a la misma posición en que se establece este “conducto cósmico” (Sosa 1985: 448). La posición del Sol en el cenit —mediodía— y en el nadir —medianoche—, como momentos en que se establece un flujo de energía proveniente del cosmos, alude al eje cósmico representado simbólicamente por la ceiba sagrada y la figura del especialista ritual, ambos colocados en el centro, como punto de intersección de los rumbos del universo. Situado en esta posición el h́men se convierte en intermediario de la energía cósmica con la que realiza su labor sanadora, la cual fluye a través suyo una vez que el cosmos se ha reordenado mediante el ritual de recreación del mundo (figura 7).

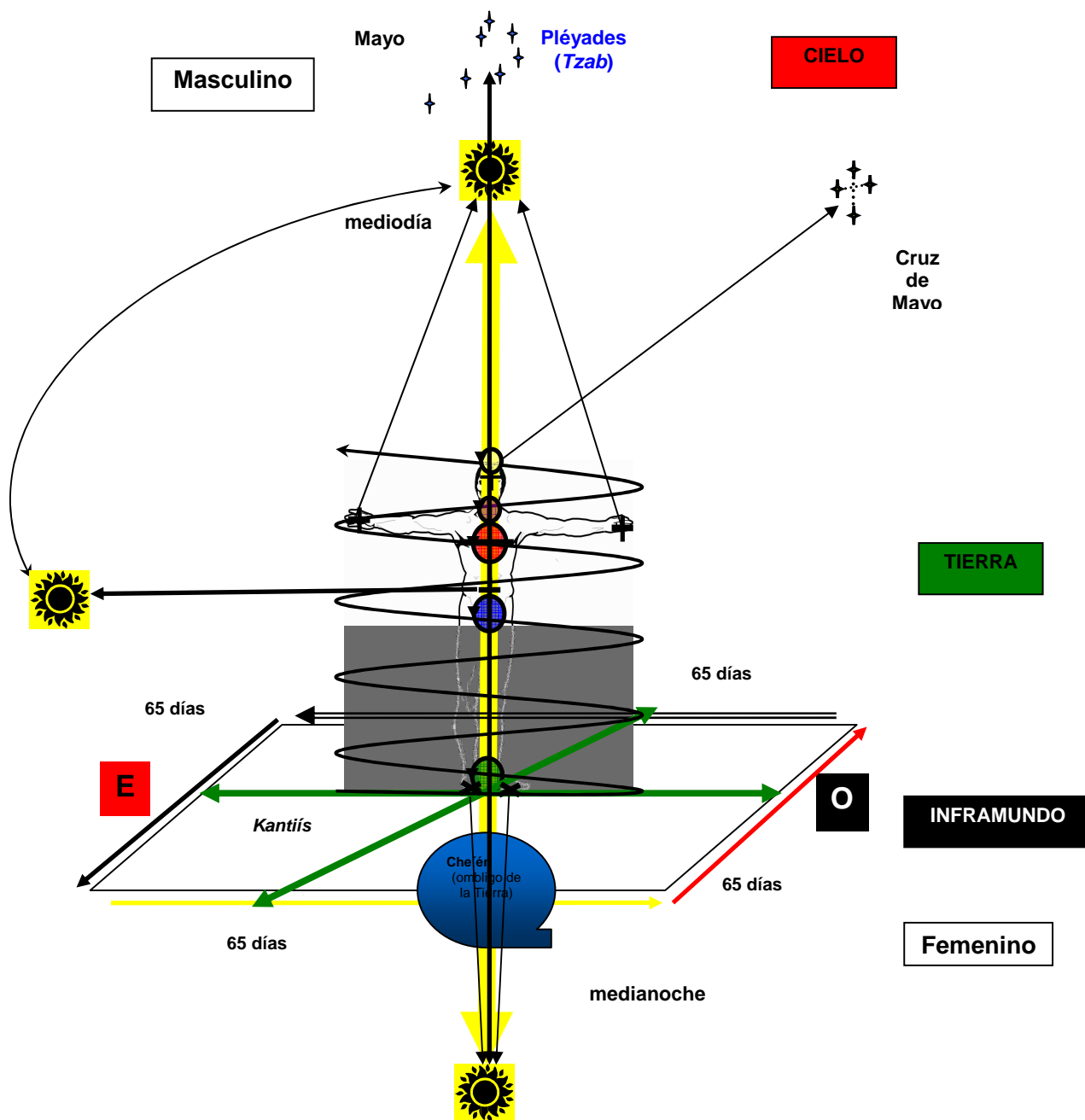


Figura 7. El h́men como eje cósmico, colocado en el centro del espacio-tiempo, en el universo maya.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo, 1952. *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*. Traducción, introducción y notas por Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Arzápalo Marín, Ramón, 1987, *El Ritual de los Bacabes*. UNAM, México.
- Barrera Vázquez, Alfredo, Juan Ramón Bastarrachea, William Brito et al., 2001, *Diccionario Maya*. 4.^a edición. Porrúa, México.
- Bourdin Rivero, Gabriel Luis, 2002, “El Cuerpo y la Persona Humana en el Léxico del Maya Yucateco”. Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras IIA UNAM, México.
- Earle, Duncan, 1986, “The Metaphor of the Day in Quiche: Notes on the Nature of Everyday Life”. En *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, editado por Gary Gossen, pp. 155-172. Studies on Culture and Society, vol. 1. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Albany, New York.
- Faggeti, Antonella, 2004, *Síndromes de Filiación Cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del Estado de Puebla*. Gobierno del estado de Puebla, Secretaría de Salud, Puebla, México.
- Faust, Betty, 1988, “Cosmology and Changing Technologies of the Campeche Maya”. Ph. D. dissertation. Syracuse University, New York.

- Faust, Betty, 1998a, "Cacao Beans and Chili Peppers: Gender Socialization in the Cosmology of a Yucatec Maya Curing Ceremony". *Sex Roles*, tomo 39, núms. 7-8, pp. 603-642, Plenum Publishing Corp.
- _____, 1998b, *Mexican Rural Development and The Plumed Serpent. Technology and Maya Cosmology in the Tropical Forest of Campeche, Mexico*. Berguin & Garvey, Westport, Connecticut.
- Faust, Betty, inéd., *Seminario de Ecología Humana. Maestría en Ecología Humana*. CINVESTAV-Unidad Mérida, Mérida, Yucatán, México.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, 1993, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. William Morrow and Co. Inc., New York.
- García, Hernán, A. Sierra y G. Balam, 1996, *Medicina Maya Tradicional. Confrontación con el Sistema Conceptual Chino*. Educación, Cultura y Ecología, A. C., México.
- Garza de la, Mercedes, 1990, *El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya*. CEM UNAM, México. (Cuaderno núm. 14.)
- Gossen, Gary, 1974, *Chamulas in the World of the Sun. Time and space in a Maya oral tradition*. Waveland Press, Prospect Hights, Ill.
- _____, 1996, "The Chamula Festival of Games: Native Macroanalysis and Social Commentary in a Maya Carnival". En *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community, Essays in Mesoamerican Ideas*, editado por Gary H. Gossen, pp. 227-254. Studies on Culture and Society, vol. I. Institute for Mesoamerican Studies, State Univ. of New York at Albany, Albany, New York.
- Grinberg-Zylberbaum, Jacobo, 1987, *Los Chamanes de México*. vol. II, *Misticismo Indígena*. Alpa Corral, México.

- Hanks, William, 1990, *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Hirose, Javier, 2003, “*La Salud de la Tierra: el orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya*”. Tesis de maestría. Departamento de Ecología Humana, Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN-Unidad Mérida, Mérida, Yucatán, México.
- López Austin, Alfredo, 1980, *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. 2 tomos. UNAM, México.
- Lupo, Alessandro, 1995, “El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”. *Scripta Ethnologica*, vol. XVII, p. 9. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- Milbrath, Susan, 1999, *Star Gods of the Maya*. University of Texas Press, Austin.
- Montoliú, María, 1980, “Los Dioses de los Cuatro Sectores Cósmicos y su Vínculo con la Salud y Enfermedad en Yucatán”. *Anales de Antropología*, II Etnología y Lingüística, vol. XVII, pp. 47-65, UNAM, México.
- Penagos Belman, Esperanza, 1997, “Cuerpo y Milpa: Espacios Paralelos en la Cultura Mazateca”. En *Simbólicas*, compilado por Marie-Odile Marion, pp. 67-74. Conacyt-Plaza y Valdés, México.
- Re Cruz, A., 1996, “Crónica antropológica de una muerte anunciada entre los mayas de Chan Kom”. *El Mayab*, núm. 10, pp. 70-78. Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Romano Pacheco, A., 2005, “Las manos y pies de Pakal”. *Arqueología mexicana*, vol. XII, núm. 71, pp. 42-43, México.

Schele, Linda y David Freidel, 1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient*

Maya. William Morrow & Co. Inc, N. York.

Scotchmer, David G., 1986, “Convergence of the Gods: Comparing Traditional Maya and Christian Cosmologies”. En *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community, Essays in Mesoamerican Ideas*, editado por Gary H. Gossen, pp. 197-222. Studies on Culture and Society, vol. I. Institute for Mesoamerican Studies, State Univ. of New York at Albany, Albany, New York.

Sosa, John, 1985, “*The Maya Sky, the Maya World: A Symbolic Analysis of Yucatec Maya Cosmology*”. Ph. D. Dissertation, State University of New York at Albany, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Villa Rojas, Alfonso, 1968, “Los Conceptos de Espacio y Tiempo entre los Grupos Mayances Contemporáneos”. En *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*, editado por Miguel León Portilla, pp. 121-167. IAH UNAM, México.

_____, 1980, “La Imagen del Cuerpo Humano según los Mayas de Yucatán”. *Anales de Antropología*, II Etnología y Lingüística, vol XVII, pp. 31-46. México.

Vogt, Evon, 1966, “Conceptos de los Antiguos Mayas en la Religión Zinacanteca Contemporánea”. En *Los Zinacantecos. Un Pueblo Tzotzil de Los Altos de Chiapas*, editado por Evon Vogt, pp. 88-96. Col. Antropología Social-INI, México.

_____, 1992, “Cardinal Directions in Mayan and Southwestern Indian Cosmology”. En *Antropología Mesoamericana, Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, editado por V. M. Esponda Jimeno, S. Pincemin Deliberos y M. Rosas Kifuri, Gobierno del estado de Chiapas, México.

Notas

¹ Según refiere un médico tradicional oriundo de Bolonchén de Rejón, Campeche.

² Barrera Vázquez (2001: 479) refiere que k'an es sinónimo de mak —término usado para designar a una persona—, y que ambos significan “mecate”, haciendo una clara alusión al vínculo entre el cuerpo y el espacio agrícola.

³ Entre los mayas de la península de Yucatán la figura del h'men corresponde a la del sacerdote o especialista ritual, aunque también tiene conocimientos de varias artes de la medicina tradicional maya, en particular de la herbolaria. El término se traduce como “el que sabe”.

⁴ Plural de h'men.

⁵ He puesto esta palabra en cursiva para resaltar la concepción de la energía como algo producto del imaginario, idea con la cual disiento.

⁶ El k'ex es un ritual de curación en el que el “alma” de un animal —generalmente un pollo virgen— es ofrendada en sacrificio a cambio del “alma” de una persona enferma por haber cargado “aire”. La traducción al español que los propios médicos tradicionales mayas dan al término es la de “cambio”.

⁷ Para Hanks (1990: 345) het'z lu'um es una ceremonia en la que se expulsa del solar algún espíritu maligno que está provocando enfermedad en la familia que lo habita. De acuerdo con este autor el significado literal del término es “fijar la tierra”, por lo que el ritual se asocia directamente con ésta.

⁸ En el propio Popol Vuh (1952: 105) se menciona que “los primeros hombres que fueron creados y formados ... cuando miraban ... contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la *faz redonda de la tierra*” (cursivas del autor).

⁹ El saka' es una bebida ritual sagrada que se prepara cocinando los granos de maíz sin cal, con lo cual no pierden su epicarpio —cubierta externa de la semilla—. Los granos son molidos junto con semillas tostadas de cacao y canela, formando una pasta que es desleída en agua y endulzada con miel.

¹⁰ Entre los mayas existen evidencias de esta correspondencia, entre Dios y el Sol, tal como lo mencionan Gossen (1974) y Freidel et al. (1993).

¹¹ Según refiere un h'men de Bolonchén de Rejón, Campeche.

¹² Información proporcionada por una madre de familia de la comunidad Las Coloradas, Yucatán.

¹³ Esta ceremonia, una de las más grandes —a ella se refieren los h'menes como un “trabajo grande”— y complejas, es celebrada cada año por los campesinos mayas —con la ayuda de un h'men— con el fin de agradecer a los espíritus del monte y de los vientos las cosechas logradas.

¹⁴ Según refiere un h'men de Hecelchakán, Campeche.