

# LA DIFÍCIL TAREA DE SER H'MEN

Jimmy E. Ramos Valencia  
Universidad de Quintana Roo, México

[Ketzalcalli 2|2011: 93-114]

*Resumen:* En presente trabajo tiene la intención de traer al diálogo antropológico el tema del análisis de las oraciones religiosas en lengua indígena que como objeto de estudio nos brinda un acercamiento a la cosmovisión indígena que sigue muy viva y en constante retroalimentación hoy en día. Este trabajo no es más que el humilde intento de llevar a cabo una llamada de atención ante lo que pareciera ser, –sobre todo a últimas fechas– un empeño por dejar a un lado este tipo de estudios, o peor aún, no darles un lugar relevante en los trabajos antropológicos contemporáneos a pesar de la importancia que aún siguen teniendo estas representaciones culturales en los pueblos indígenas contemporáneos de México. El ejemplo que se presenta es el de las oraciones de los ritos de curación que se realizan por los mayas yucatecos.

*Palabras clave:* cosmovisión, oraciones, payalchío'ob, h'men, mayas yucatecos

## ORACIONES RELIGIOSAS Y COSMOVISIÓN INDÍGENA

La cosmovisión se ha definido desde la antropología como una

“visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y se encuentran vinculados, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (...)” (Broda 2001: 16); “(...) que funciona como una matriz de pensamiento y de reguladores de las concepciones (...)” (López–Austín 2001: 58);

es decir:

“(...) como un conjunto de representaciones colectivas, social e históricamente constituidas, resultantes de las experiencias sociales y simbólicas milenarias de los miembros de la tradición mesoamericana, que tienden a permanecer y reproducirse gracias a su plasticidad y a su capacidad de incorporar nuevas concepciones a su estructura de sentido. Su presencia indica entonces un especial dinamismo y no sólo conservatismo” (Bartolomé 2005: 11)

y tiene como fin que el hombre se explique

“(...) el origen del cosmos (cosmogonía); la composición y distribución del universo (cosmografía); las leyes que mantienen el equilibrio del cosmos (cosmología); y la función de los seres humanos en la Tierra (Historia)” (Florescano

2000: 15).

De la cosmovisión parte la explicación del ser para con sí mismo y de lo que es el otro, de lo sagrado y lo profano; la calendarización de su mundo; el orden de sus rezos y oraciones; las deidades en sus rezos y oraciones; el orden de su mundo; la explicación del por qué de ese orden; y el sentido de la existencia en este mundo. La costumbre es el aspecto principal que debe observar el investigador en un trabajo que pretenda dar un acercamiento a algún aspecto de una determinada cosmovisión (Florescano 2000: 27–29). Ya que es a partir de ella que el hombre reproduce lo aprehendido en el devenir de su vida cotidiana; es a partir de ella también, que él entiende el sentido de su historia e interioriza el sentir de una identidad (Florescano 2000: 22–24).

La *cosmovisión* consiste en el ordenamiento de las diferentes esferas de la *realidad social* dentro de la cual cohabitan los individuos; además, por medio de ella se reacomoda y resignifican ciertos aspectos de la vida cotidiana. Estos aspectos son los que hacen posible encontrar situaciones implícitas donde se nos muestran características, patrones, conceptos, sentidos, entre otros, que son partícipes de la cosmovisión de un pueblo, pues:

“(…) las formas diferenciadas y estables del discurso de las imágenes del mundo<sup>1</sup> pertenecen en las sociedades o culturas indígenas de México las oraciones religiosas y los ritos religiosos de oraciones...Las oraciones y los ritos de oraciones proporcionan, como elementos normativo–formalizados de comportamientos religiosos, modelos de comportamientos socialmente eficientes con carácter obligatorio” (Koechert 1999: 288).

Partir del análisis de *oraciones* de carácter religioso es una manera entre muchísimas más, por la cual podemos encontrar aspectos que se refieran a la cosmovisión de un determinado pueblo. En el sentido de que en estas oraciones se encuentran ordenaciones simbólicas obligatorias de los individuos para con *su mundo*, ordenaciones que fungen como aspectos claves que nos sirven para tener un acercamiento al significado de ciertas acciones de los sujetos pertenecientes a un determinado pueblo, además de aportarnos datos que nos ayudan a entender el por qué de la persistencia viva de ciertas culturas indígenas a pesar de los dificultades a los cuáles han tenido que enfrentarse a lo largo de los años.

Al respecto Montemayor hace hincapié en que:

“(…) las culturas indígenas de México permanecen vivas entre otras causas por el soporte esencial del idioma, por la función que desempeña en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa..el uso ritual de la lengua (...) supone cierto arte de composición o arte de la lengua (...) tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos (...)” (Montemayor 2000: 98).

Ese soporte esencial del idioma se ve reflejado en la manera en que los indígenas mayas yucatecos –para el caso de este artículo– nombran, interiorizan y le dan valor a *su mundo*. Y solo así, es que las cosmovisión(es) se conforman como un sistema intelectual, es decir, como un sistema acabado, delimitado, en constante cambio, plural e individual, que son interiorizadas por los sujetos como:

“(…) sistemas de orientación cognitiva concebidas en denotaciones de identidades colectivas, religiones, ideología, etcétera (...) son más que orientaciones en función de valores considerados axiomáticamente, que mayormente son comprendidas y fundamentadas en forma de manifestaciones de

voluntad divina. Ellas son más que sistemas cognitivos de convicciones y conceptos con los cuales se imponen intereses y objetivos (...) son visiones de estructuras y esencias (...) están provistas de una propia historia, son comprendidas de forma unitaria pero no de forma integral...son conceptos de las estructuras y sustancias de los orígenes y del contenido del sentido del mundo, y en ellas del hombre [y a su vez] son compartidos por una comunidad cultural dentro de una época (...)" (Koechert 1999: 286).

Y es de esta manera que la cosmovisión sirve al hombre para determinar el mundo interior y a la par delimitar el mundo exterior, actuando como los elementos éticos que constituyen, regulan y conservan los mundos de la vida. La misma naturaleza de la que parten, creación por parte del hombre que es el encargado de comprenderlas y fundamentarlas, y que al mismo tiempo les permite ser reconstruidas. El encontrarse con otras visiones del mundo le hace cuestionarse y comprenderse a través de la concepción y percepción que adquiere del otro, sobre todo se trata de una reflexión de sí mismo en contraposición a otro. El sentido de las visiones del mundo en el discurso se encuentra en las oraciones religiosas y los ritos religiosos de oraciones (Koechert 1999: 287 y 288):

“Ellas son (...) una forma eminentemente habitualizada de la comunicación verbal y de gestos con una parte de un sistema de relaciones de la visión del Mundo, apostrofada como divina (...). Las oraciones y los ritos de oraciones proporcionan, como elementos normativos–formalizados de comportamientos religiosos, modelos de comportamientos socialmente eficientes con carácter obligatorio (...) son formas de expresión formalizadas y verbales de `imágenes del Mundo´ o `visiones del Mundo´ específicas (...). En ellas se encuentran una gran parte del repertorio de valores, normas y modelos de comportamiento, que dispone un individuo, un grupo o una sociedad” (Koechert 1999: 288).

La estructura que conforma a estos discursos del mundo es transmitida de generación en generación por medio de la tradición oral y aunque no exista en muchos de los casos una doctrina formal que les proporcione las pautas que conforman la estructura de la conformación de la oración, esto no quiere decir que no sea posible encontrarla. Es decir, no se requiere de dogmas aceptados de manera conciliar para la existencia de patrones repetitivos que sean posibles de encontrar en una o más oraciones religiosas de una cultura particular. El ejemplo claro de esta aseveración es el caso de los *payalchio'ob* repetidos por los *h'meno'ob* en los ritos que realizan.

La propuesta hecha por Koechert (1999) es que el estudio de las oraciones nos da un acercamiento intercultural evitando el discurso monocultural muchas veces etnocéntrico entre culturas que tienen diferentes maneras de interpretar, interiorizar, percibir, reflexionar, vivir y morir, su mundo. Tomando en cuenta que

“para dirigirse a la divinidad es indiscutible que siempre se ha usado un lenguaje especial, y un ejemplo reciente lo tenemos en el latín empleado hasta hace poco tiempo, como única lengua litúrgica en la Religión Católica” (Brito Sansores 1979: 261).

De esta forma, la oración es un lenguaje formalizado que contiene y preserva un pensamiento original de la espiritualidad desde el ayer hasta el mañana. La oración es expresión y comunicación espiritual entre los hombres y las deidades, los espíritus y las sustancias intangibles de las cosas animadas e inanimadas (López Austin 1995: 440–445). Las oraciones son las encargadas de normativizar la esfera religiosa del hombre (en comunidad) y

tienen como fin el mantener los valores y normas espirituales y sociales de la comunidad (Koechert 2007).

“En primer lugar, la oración es el punto de convergencia de un gran número de fenómenos religiosos. Más que cualquier otro cuerpo organizado de materiales, participa en el momento mismo de la naturaleza del ritual y la naturaleza de la creencia. Es un rito, porque es una actitud asumida –una acción llevada a cabo en relación con las cosas sagradas. Está dirigido a la divinidad e influenciado por ésta, y consiste en una acción física de la que se espera obtener resultados. Pero al mismo tiempo, cada oración es siempre hasta cierto punto un Credo. Aun cuando el uso constante lo presente como algo carente de significado, todavía constituye la expresión de un mínimo de ideas y sentimientos religiosos. En la oración los fieles actúan y piensan. Y la acción y el pensamiento están estrechamente combinados, nacidos en la misma ocasión religiosa, fusionados en uno al mismo tiempo. Por otra parte, esta convergencia es muy natural. La oración es el habla. El lenguaje es una actividad que tiene un objetivo y un efecto, y siempre es la oración, básicamente, un instrumento de acción. Los actos van expresando ideas y sentimientos que se exteriorizan y que al final se concretan por medio de las palabras. El hablar es a la vez acción y pensamiento: es por eso que la oración da lugar a la creencia y el ritual al mismo tiempo”. (Mauss 2003: 22; trad. JERV).

Las oraciones (payalchi'o'ob)<sup>2</sup> de los ensalmos son los aspectos terapéuticos más difíciles de recabar en una investigación que analice los procesos curativos de la medicina tradicional maya, principalmente porque los especialistas religiosos que son los encargados de oficiar los rezos en una ceremonia de curación (en el caso de este estudio los h'meno'ob)<sup>3</sup> son celosos de su conocimiento y además están conscientes de que son los encargados de mantener el orden cósmico establecido (a nivel micro, de la localidad donde reside) y realizar los cambios necesarios para su preservación (Casares Contreras 2007) y por tal motivo nadie más debe tener ese conocimiento.

La viva voz de los h'meno'ob es un aspecto esencial–sustancial–vivo a través del cual nos podemos acercar a la nosotaxia (clasificación de las enfermedades) del pueblo maya. Las oraciones declamadas y cantadas (en maya) durante una ceremonia de curación son una fuente rica de información que nos ayuda a entender los elementos que constituyen la curación del cuerpo dentro de la cosmovisión maya (Montemayor 1995, 2000).

Es de esta forma que la función del h'men es la de fungir como un intermediario entre lo mundano y lo supramundano; y es a través de esta función que él es capaz de recibir como carga a un dios y que la voluntad de éste se exprese (o revele) a los hombres por medio de él. Este llamado de los Dioses se expresa en los h'meno'ob por medio de los sueños y puede darse de manera voluntaria e involuntaria, y de manera pacífica o violenta (Lopez Austin 1995).

### **LAS ORACIONES EN LA MEDICINA MAYA: *LOS PAYALCHI'O'OB***

En lo que respecta al compendio de textos que versan sobre las diferentes maneras (recetas) de atender una enfermedad de la población maya de Yucatán, que podemos catalogar como tratados de medicina maya, nos enfrentamos con que estos textos tienen la intención de informar acerca del uso de infusiones hechas en base a recetas que versan

sobre propiedades específicas de ciertas plantas y otros componentes naturales (y las mezclas que pueden realizarse entre ellos), para curar enfermedades comunes de la región y ensalmos que complementan la acción física de las infusiones de hierbas –los *Cantares de Dz'itbalché* y el *Ritual de los Bacabes* por ejemplo.

La autoría de estos tratados va desde textos prehispánicos que fueron traducidos al español (inclusivo algunos de éstos sobrevivieron hasta épocas actuales, algunos escritos en lengua maya), pasando por los compendios sobre plantas para curar enfermedades, o “maneras de curar de los indios” (Barrera Vásquez 1963), realizados por los primeros misioneros y encomenderos españoles, y los compendios –sobre las propiedades de las plantas de la península yucateca para curar enfermedades– realizados por extranjeros que vinieron a vivir a la península de Yucatán en tiempos coloniales<sup>4</sup>. Una clasificación de todos los trabajos es la realizada por Barrera Vásquez (1963: 62):

1. Los tratados escritos por los mismos indígenas mayas, (a) de medicina empírica, (b) de ensalmos<sup>5</sup>
2. Las relaciones escritas por los españoles, especialmente religiosos y encomenderos, durante la dominación española
3. Los vocabularios mayas, los más compuestos por frailes durante el período colonial
4. Los tratados en español escritos por gente de esta habla en época más reciente, utilizando material nativo y extraño, (a) populares, b) con técnica científica
5. Los estudios científicos sobre la flora de la península, con alusión a su uso médico por los nativos
6. Las obras específicamente escritas sobre el uso de la flora yucateca en la medicina
7. La viva voz de los curanderos nativos (hmenes, yerbateros)<sup>6</sup>
8. El uso popular doméstico actual de hierbas y otros remedios empíricos

Todos estos trabajos representan de manera general, dos clases de medicina tradicional maya. En palabras de Barrera Vásquez (1963: 62): “(...) la empírica y la mágica. La primera se vale de remedios materiales, la segunda de ensalmos. Pero ambas se mezclan y las ejerce, por lo general, el mismo médico”.

Esta complementación –por llamarla de alguna manera– de las ‘medicinas’ es explicada por los h'men'o'b como una necesidad. Debido a que la eficacia terapéutica de las plantas (por conducto de sus propiedades físicas), no es suficiente para llevar a buen término el proceso terapéutico que se utiliza para curar las diferentes enfermedades. Es de esta forma que podemos entender que dentro de la medicina maya las plantas son la parte palpable de un cosmos que se encuentra ordenado por aspectos visibles e invisibles, cuyo correcto funcionamiento depende del ordenamiento de ambas esferas, que en su cosmovisión son parte del ‘todo’. Así, el aspecto físico del cuerpo (*bak*) es restablecido por las propiedades físicas de las infusiones hechas con plantas y la sobada (*baak*); sin embargo, de igual manera el aspecto espiritual (*ool*)<sup>7</sup> se encuentra desalineado y necesita ser ordenado para que el funcionamiento correcto del cuerpo de la persona (*bak*, *baak* y *ool*) pueda restablecerse y proseguir con su rol específico, mas no necesariamente rígido, dentro de la construcción simbólica de las cosas (Casares Contreras 2007: 204–208). Los encargados de restablecer el aspecto espiritual (*ool*) son las payalch'io'b en las ceremonias de curación por el h'men. De esta manera podemos explicar esta relación que existe entre las palabras oradas en maya como uno de los elementos que inciden en el restablecimiento de

la salud de los sujetos mayas. Siendo el eje rector de la eficacia de los payalchío'ob siempre en un principio el contexto en el cual éstos son orados.

Es así, que las oraciones (payalchío'ob) son las encargados de invocar a las divinidades mayas y católicas, de igual manera que a las propiedades anímicas de las plantas, ya que éstas, al igual que el monte y los cielos, tienen dueños (Casares Contreras 2007). Así mismo, estos rezos son fórmulas cuyo fin es llamar a todos los aspectos no físicos que se encuentran presentes durante la curación y que además, son una parte activa de las causas de la enfermedad que acongoja al paciente.

El sentido de los payalchío'ob tiene como punto de partida, dentro de la cosmovisión indígena, la concepción de las sustancias de los seres: la tangible y la intangible. De igual manera que la de las cargas internas que son parte esencial de todo ser vivo, partiendo de que en la concepción del mundo mesoamericana todo ser tenía una carga interna que lo hacía particular y diferente a los demás, y que esta carga tiene voluntad propia (*kuuch*). Esta concepción de las cargas se refleja en un principio en la concepción del binomio frío-caliente de las cargas internas de los seres que era lo que daba a los dioses el carácter de comportarse como una persona, enojándose y castigando cuando sentía que no estaba siendo atendida por sus fieles, y por otro lado beneficiándolos cuando éstos lo enaltecían con las fiestas y los sacrificios que le eran dirigidos. Éste es uno de los factores que propicia que cuando se trata de una ceremonia ritual (para pedir lluvia, buena cosecha, agradecer cosecha, sanar un enfermo, etc.) es necesario llamar a todas las divinidades del panteón (cristiano o no), a los vientos y a todos los seres que puedan sentirse ofendidos por no haber sido invitados a la celebración, y que a causa de este enojo posteriormente puedan enviar algún castigo a los oficiantes (López-Austin 1995; Schele 2000; Terán & Rasmussen 2005).

“La creencia en las almas presentes (cargas) en cada uno de los seres del mundo permite comprender la acción racional de los magos cuando pretendían actuar sobre las cosas dirigiéndose a ellas en lenguaje esotérico. Los animales, las plantas, los minerales, aun los objetos fabricados por el hombre, no sólo tenían voluntad, sino que entendían el mensaje de los magos. Los magos creían que la comunicación afectaba a las voluntades omnipresentes y que eso les permitía operar simultáneamente en los procesos visibles e invisibles por medio de ruego y amagos [éstas estaban compuestas] de dos tipos de fuerzas: una luminosa, caliente y seca; otra oscura, fría y húmeda” (Lopez Austin 1995: 433).

Las oraciones en el maya yucateco se conocen como payalchío'ob y representan vínculos entre los mundos natural y sobrenatural y se diferencian de las oraciones católicas, a su vez que requieren de especialistas rituales para que sean oradas en los ritos específicos que requieran de éstas. Se aprenden por convivencia con un familiar y en el caso de que se encuentren escritas, los libros se guardan celosamente y se heredan a los descendientes. En los ritos de curación estas oraciones se oran con la intención de invocar a las divinidades mayas y no mayas, el mayor santoral posible es invitado por el *h'men* a socorrerlo en su búsqueda de la enfermedad y la cura de ésta.

“Históricamente les ha sido muy útil que para todas sus necesidades cristianas el sacerdote católico funja como el único intermediario entre Dios y las comunidades. Pero seguir siendo mayas significa para estos pueblos seguir asumiendo compromisos concretos con la región concreta en que viven. Cuando tienen que relacionarse con la tierra deslumbrante de la península, entonces asume sus funciones el *h'men*. Las jerarquías invisibles del catolicis-

mo, y en varias ocasiones del protestantismo, no son excluyentes respecto de las entidades sagradas mayas, sino complementarias; si se quiere incluso dominantes en el credo oficial, pero los mayas respetan y establecen acuerdos específicos con otras entidades del mundo que no ven los católicos comunes. De esta manera, sus *payalchio'ob* abarcan esas distintas entidades invisibles que deben propiciar para que el milagro de la vida continúe dándose en esas tierras” (Montemayor 1995: 35).

En su composición se encuentran inmersos elementos pertenecientes a la naturaleza, a los dioses y a los santos. Los elementos a su vez pueden dividirse en aspectos visibles, por ejemplo: los santos católicos presentes en el altar privado de un h'men, elementos no visibles, pero que a su vez pueden ser percibidos a través de otros sentidos, como por ejemplo el tacto, que sería el caso de los vientos, un aspecto muy presente en la cosmovisión maya actual que ha perdurado en la concepción e interpretación que los sujetos mayas le dan a su mundo (Gubler, 2007). La intención última de estos es llamar a todos los seres inmersos dentro

“(…) de la estructuración del mundo que subyace hoy en la cosmovisión de los mayas de la península de Yucatán (...), 1) el cielo o *ka'an*, 2) la faz de la tierra o *yóok'olkab* y 3) el inframundo o *yáanal lu'um* (...)” (Quintal et al. 2003: 280).

Los *payalchio'ob* representan el plural de la palabra *payalchi'* que se traduce como oración o rezo según el diccionario Cordemex Maya-Español (1980). La palabra rezo en el castellano proviene del latín *recitare* que se refiere a leer hablando con voz fuerte o repetir una cosa que se sabe de memoria. Sin embargo, si bien es cierto, y no puede negarse que los *payalchio'ob* enunciados por los h'meno'ob son recitados de memoria por éstos durante los rituales de curación, también se debe partir de que no todas las partes que componen los *payalchio'ob* deben repetirse de manera inflexible sin que sufran algún cambio necesario según sea la petición que se le haga a las divinidades. De esta manera puede afirmarse que los *payalchio'ob* fungen también como oraciones, que significa discurso, oración, arenga, plática, porque la relación que entabla el h'men con las divinidades se presenta a manera de plática, en la cual él les pide a las divinidades que lo ayuden a esclarecer la verdad, a abrirse a ella para encontrar la manera más adecuada para ayudar al enfermo.

#### LA DIFÍCIL TAREA DE SER H'MEN

Las fuentes yucatecas de mano indígena que nos proporcionan la mayor parte de los datos sobre la medicina tradicional son los libros de *Chilam Balam*, en especial los de *Chan Cah*, *Ixil*, *Kaua* y *Na*, junto con algunas páginas del *Códice Pérez*. El enfoque de este grupo de documentos es la influencia que los astros ejercen en el destino del hombre, particularmente haciendo énfasis en la salud. De la mano de esta influencia astrológica en la salud y en la enfermedad se le agrega el elemento herbolario, junto con las purgas y las sangrías. Todo esto en conjunto, servía para que el paciente tuviera la atención más holística posible para restablecer su salud. Esto es mencionado de igual manera en la *Relación de las cosas de Yucatán* redactadas por Fray Diego de Landa (Gubler 2000: 323-325).

Existe una larga tradición en lo que a medicina maya yucateca respecta, sin embargo, salvo en el *Ritual de los Bacabes*, ninguna de las fuentes indígenas o españolas nos hablan sobre el papel que jugaban los rituales en el proceso de curación. Aunque las fuentes que nos hablan sobre los especialistas que se encargaban de los procesos de curación, y algunas, como el *Calepino de Motul*, inclusive nos presentan el nombre maya del especialista

y la enfermedad específica de la que se encargaba. Tales fuentes nos ayudan a visualizar los variados roles que jugaba un mismo especialista para encargarse de resolver en lo que problemas de salud se refiere.

“Es en esta tradición que se basa la profesión de los curanderos y h–menes quienes hoy en día siguen desempeñando un papel muy importante y necesario dentro de las comunidades tradicionales, curando por medio de plantas medicinales indígenas y ocupándose del bien físico y espiritual de sus pacientes” (Gubler 1996: 11).

Entre los rasgos que comparten los h'meno'ob a la hora de ejecutar alguno de los ritos de curación se encuentran: que llevan a cabo el proceso enfrente de una mesa debido a que es un lugar sagrado que tiene fuerza y poder, y que a su vez los santos que se encuentran en él son los dueños de ese lugar. Es por esta razón que el h'menn que cuente con el mayor número posible de santos en la mesa, es el que cuenta con un mayor número de aliados al respecto. Este es el lugar específico donde se llevan a cabo las limpias y se ofrecen las oraciones. Un lugar que adquiere su carácter sacro de las velas, imágenes y floreros que se encuentran sobre de ella. Es el centro de trabajo por antonomasia de los h'meno'ob, se puede prescindir del paciente pero no de este altar. Al grado de que cuando se requiere que el h'men acuda a la vivienda del paciente, el rito lo realiza primero en su hogar y posteriormente acude a visitar al enfermo, y de igual manera al regresar de la visita, procede a continuar con el rito frente al altar. La ubicación de estos altares “(...) frecuentemente están total o parcialmente separados, bien aislados en una casita delicada exclusivamente a estos fines, o en un cuarto de la misma casa” (Gubler, 1996: 12).

Para el caso de Xocén, cuatro h'meno'ob tenían estos lugares de trabajo en una habitación dentro de su vivienda y los otros dos los tenían en una habitación que se encontraba dentro del solar pero alejada de las habitaciones utilizadas como viviendas.

Los h'meno'ob son los especialistas rituales que poseen el conocimiento para entablar una comunicación verbal con los seres trascendentales –aunque generalmente es traducido como sacerdote del culto agrícola, es mejor remitirnos a su traducción literal que significa “el hacedor” (Barrera et al. 1980) para evitar caer en tentaciones católico–cristianas. El h'men tiene múltiples funciones dentro de la sociedad maya contemporánea. Es el curandero, el herbolario, el sobador, el hierbero (recolector de hierbas en el monte), etc., y todas en conjunto aunque pueden ser una características del h'men del lugar, no quiere decir que cada h'men tenga que desempeñarlas para ser considerado como tal. En las comunidades mayormente se les identifica como el *que sabe porque sabe*. Ellos son los responsables de la comunidad y los encargados de vigilar que impere y permanezca el orden en ella (Quintal et al. 2003). Ellos se presentan como el intermediario entre los diferentes niveles en que entiende y categoriza su mundo el hombre maya de la península. De igual manera:

“Los h'meno'ob son especialistas en curaciones (...) ésta es solamente una de sus funciones, ya que también se relacionan con seres sobrenaturales para pedirles que proporcionen lluvias, para darles las gracias por las cosechas y para pedirles protección tanto por las viviendas como para pueblos enteros contra posibles daños producidos por otros seres sobrenaturales” (Hansen & Bastarrachea 1984: 271).

En Xocén viven seis h'menno'ob. Además de su función dentro del proceso de salud–enfermedad–atención, algunos de ellos también fungen como sacerdotes de un culto<sup>8</sup> ma-



ya, y en ocasiones, del católico también. Dirigen todas las ceremonias asociadas a la milpa y a los seres sobrenaturales del monte.

Entre los materiales que usan los h'menno'ob para curar se encuentran los *saastún*<sup>9</sup> que son piedras, vidrios o plásticos cristalinos (a veces son canicas) que encuentran al h'men en el monte cuando éste sale a recolectar hierbas o algún otro remedio para llevar a cabo sus curaciones y *mancias*. El h'men al encontrarse con éste debe guardarlo celosamente ya que a través de esta piedra él puede ver el futuro, el pasado, las enfermedades, etc., y es por esto que tal piedra no debe ser vista por ninguna otra persona. La piedra solamente puede encontrar a los elegidos y primero se le aparece en sus sueños a éstos. Junto con las piedras se utilizan los granos del maíz, a través de estos elementos pueden ver las enfermedades que aquejan al paciente, así como encontrar personas u objetos extraviados, siendo que toda mancia, es decir, todo arte de adivinación y predicción, es exclusiva de los h'meno'ob. El *saastún* es el objeto que le brinda la luz a los elegidos.

En el tratamiento de las enfermedades usan hierbas y raíces preparadas de diferentes maneras y oraciones (lo cual también hacen los hierbateros). Tienen la capacidad de hacer y deshacer hechizos, además tienen la obligación de ir acrecentando sus conocimientos cada vez, pues las rivalidades, competencias y envidias que existen entre ellos pueden poner en peligro su vida y la de sus familias (Terán & Rasmussen, 2005). En cuanto a la división de los terapeutas por género, los h'meno'ob sólo pueden ser hombres debido a la exclusión de la mujer en el ámbito político y religioso que se ha mantenido en Xocén.

El conocimiento de los h'meno'ob abarca aspectos macrocósmicos, mesocósmicos y microcósmicos, ya que entablan la relaciones entre el cielo (*k'an*), la tierra (*lu'um*) y el inframundo (*kíuuchil yumtsilo'ob*), los tres niveles que integran el mundo maya, los tres niveles por los que pasa el árbol sagrado (*yaáxché*), es así que los h'meno'ob para poder llevar a cabo sus curaciones y *mancias* necesitan conocer a profundidad los tres niveles que imperan en la existencia de una persona.

Casi todos los h'meno'ob comentan haberse iniciado en su conocimiento por medio del aprendizaje empírico, sobre todo proveniente de los padres, sin embargo no descartan la posibilidad de aprender de alguien más que sea un especialista y que esté dispuesto a enseñarle. Otros comentan que la condición del ser h'men les es heredada, y no cualquiera que vea como se hacen las santiguas o cómo se echa la suerte, puede decir que lo aprendió y por eso ahora pueda hacerlo.

Algunos otros aseguran haber aprendido 'por su mente', es decir, de la observación acompañada de cierta iluminación o predisposición para dicha labor. Uno de los h'meno'ob dice que a él nadie le enseñó, aprendió solo, y a la edad de siete años ya sabía cómo hacer su trabajo; también hay parteras que aseguran haber aprendido de esta forma. Sin embargo, los terapeutas que se iniciaron mediante la observación y el aprendizaje empírico, argumentan que los que así aprenden, ya sea por sueños o por iluminación divina, en realidad no saben, pues nadie puede hacer nada si no hay alguien que le enseñe cómo se hace, haciendo apelación al elemento histórico que es necesario para la representación de una cosmovisión y para la adscripción o pertenencia a un grupo, siendo el reflejo de la cosmovisión la manera en que se aprendió a curar por parte del h'men.

Los h'meno'ob tienen un saber exclusivo al cual tienen acceso por medio de la herencia: su abuelo fue h'men, su padre lo fue. También pudieron adquirirlo por medio de designio divino: porque en un sueño se les reveló el secreto. O porque en el *k'ax* (monte) encontraron por designio divino su *saastún*<sup>10</sup>. Ellos saben que su conocimiento es diferente al del médico, tienen la firme convicción de que hay cosas que el médico no puede cu-

rar, y no lo puede curar porque no lo puede comprender, si lo comprendiera quizás podría siquiera acercarse al diagnóstico de lo que hay que hacer. Pero no lo comprende, no lo entiende, no es mayero, ¿cómo puede entenderlo entonces?

Los h'meno'ob en Xocén tienen un amplio reconocimiento en la región y más allá de ésta. Son visitados constantemente para solicitar de sus servicios sobre todo en materia de salud. Los rituales agrícolas forman una parte complementaria del proceso de atención a la salud, ya que muchas de las enfermedades son percibidas como faltas a alguna práctica que se refiera al ámbito agrícola. Es así que una enfermedad pueda ser el resultado de un *ik'* (aire), que fue enviado por el terreno, por los aluxes, por el solar, etc., debido a la falta de una ofrenda a ellos durante un período muy prolongado. Tal reclamo por parte de la tierra y de los nùmenes de ella (los aluxes) se le presentan al enfermo por medio de sueños, enfermedades, dolores corporales, que pueden agravarse si no se atiende pronto el requerimiento por parte del paciente. Es así, que para complementar el proceso de salud-enfermedad-atención se requiere de una ceremonia agrícola, porque la tierra es la que pide ser alimentada para poder seguir alimentando.

El uso de hierbas es solamente el inicio de la preparación del futuro h'men, generalmente se da por el contacto que tenga éste en una edad menor con alguien de su familia, o alguien que tenga como oficio el ser h'men. El crédito que reciba el h'men en sus trabajos se verá influenciado por la persona que lo haya iniciado en el oficio, que a su vez será de quien haya recibido los dones. De igual manera, el crédito que se le dé a la persona depende mucho de la edad que tenga, mientras más anciano es el h'men mayor es el crédito que tiene y la fe que le depositan las personas que lo visitan para solicitarle algún trabajo.

El aprendizaje de las oraciones es el último paso que debe dar el h'men para consolidar su práctica: “con las hierbas no basta, las oraciones ayudan a las hierbas, es más completo” (Informante). Los trabajos que impliquen daños a terceros tratan de ser evitados (aunque son los más remunerados) por los h'meno'ob, debido a que a toda acción tiene una reacción, y en estos casos la reacción negativa se dirigirá contra ellos.

El aprendizaje de las oraciones por parte del h'men puede darse por influencia familiar o por sueños; también se ha documentado que en la región maya de Quintana Roo, es por el encuentro con algo sagrado y por el traslado al kùuchil yumtsilo'ob (Quintal et al. 2003). En la localidad de Xocén, a partir de la investigación se encuentra que todos los h'meno'ob están emparentados. En las entrevistas todos han hecho referencia a que las oraciones las aprendieron por medio de sueños, junto con esto los entrevistados se han referido a que durante su infancia ayudaban a sus padres o abuelos a ir por plantas al monte y preparar las ceremonias agrícolas. Así, encontramos que todos los h'meno'ob son también hierbateros y algunos de ellos sobadores. Sin embargo, no todos los hierbateros ni todos los sobadores son h'meno'ob.

## RITOS DE CURACIÓN AUSPICIAOS POR LOS H'MENO'OB

Dentro del proceso salud-enfermedad-atención los h'meno'ob juegan un papel crucial para la población maya-yucateca. Y es que muchas veces a los investigadores sociales (antropólogos sobre todo) no nos es posible concebir la importancia que puede tener este personaje dentro de las poblaciones indígenas mayas en Yucatán en materia de lo que a atención a la salud se refiere. Las malas definiciones que se han hecho de este oficio, como el de ‘sacerdote maya’ por ejemplo, nos han impedido ver todas las funciones que los h'meno'ob cumplen dentro de las comunidades mayas yucatecas. También hay que tomar

en cuenta que esa ideologización con la que hemos sido bombardeados de lo que debe ser una atención a la salud también ha jugado un papel muy importante en nuestra nube que nos ciega e impide entender el difícil oficio del h'men.

Dentro de los ritos que sirven para la atención de la salud se encuentran: la *hos'ik*<sup>11</sup> suerte. Este rito tiene la intención de diagnosticar cuál es la enfermedad que acongoja al paciente. En un principio el paciente no tiene idea de qué puede ser el causante que no le permite desarrollar sus labores cotidianas sin sentirse cansado, enfermo, sin apetito, etc. De igual manera puede ser que una enfermedad no mejore a pesar del tratamiento doméstico o de las medicinas recetadas por el médico científico. Al encontrarse en alguno de estos casos es que se decide visitar a algún h'men para ser atendido por éste, el diagnóstico de la enfermedad lo dará el h'men por medio de la *hos'ik* suerte. Podemos catalogar este rito como un método de adivinación que emplea el h'men para saber cuál es la causa que impide al paciente el sentirse sano. La enfermedad que acongoja al paciente no tiene por qué ser grave para que se requiera acudir con el h'men, puede tratarse de un padecimiento menor pero que resulte tan molesto que no le permita a la persona desarrollar sus labores diarias sin sentir alguna molestia. Para la elaboración de la *hos'ik* suerte se requiere del saastún del h'men, granos de maíz y las continuas plegarias y oraciones por su parte que realiza de frente a su altar personal. En este rito no resulta necesaria la presencia del paciente, sobre todo cuando se trata de un niño o un anciano que pueden ver agravados sus padecimientos si salen de su casa.

La santigua es uno de los ritos que se dan después de haber diagnosticado cuál es la enfermedad que acongoja al paciente. Durante este rito sí es necesaria la presencia del paciente. El h'men una vez que ha determinado cuál es el causante del padecimiento, prosigue a santiguarlo. El trabajo se lleva a cabo en la casa del h'men, ya que generalmente una santigua es requerida cuando el padecimiento no es grave. Para llevar a cabo el rito se coloca al paciente en una silla de frente al altar mientras el h'men “barre” el cuerpo del paciente con gajos de sipché (*Malpighia glabra* L.), ruda (*Haplophyllum linifolium*) o albahaca (*Ocimum basilicum* L.), siempre en medio de continuas plegarias. Las plegarias están dirigidas a los santos católicos, a los vientos, a Dios Padre (*Dyos yuumbil*), Dios Hijo (*Dyos Mehembil*), Dios Espíritu Santo (*Dyos Espiritu Santo*) y el mayor número de vírgenes que conozca el h'men. Siendo que el mayor reconocimiento siempre lo tendrá el h'men que hable en una lengua más ininteligible -que conozca más palabras en maya que ya no se utilicen o hable lo más rápido posible- para los oficiantes del rito y conozca un mayor número de vientos (*ik'o'ob*) y númenes cristianos.

El *k'ex*<sup>12</sup> o cambio, para el caso de cuestiones de salud, es un rito al que se recurre cuando la enfermedad o el padecimiento son demasiado graves. Se recurre a un *k'ex* cuando ya se han agotado todos los demás medios posibles para combatir la enfermedad, inclusive los utilizados por h'meno'ob (plantas y santiguas). El objetivo del rito es cambiar una gallina por el paciente, éste cambio traerá como resultado el restablecimiento de la salud del paciente. Para el rito se requiere de una gallina negra que será entregada a las divinidades por el h'men a cambio de que se mejore el paciente. El regalo puede ser aceptado o no, es así que el paciente puede mejorar, o en los casos más graves, morir con motivo de que el *k'ex* no fuera aceptado. Debido a la delicadeza del rito durante las estancias en Xocén, solamente una de las compañeras del equipo de trabajo tuvo conocimiento de que se haya llevado a cabo tal rito y le fue negado el acceso a éste. La información que se obtuvo del rito fue a partir de entrevistas con los h'meno'ob del lugar.

El *wax ik'*, al igual que el *k'ex*, es un rito que es requerido cuando la enfermedad o padecimiento se han tornado demasiado graves. Se requiere de este rito cuando a una persona le ha sido tomada su sombra por un viento (*ik'*) al haber caminado cerca de algún lugar donde se encuentren los *ik'o'ob* al ir al monte a leñar o a la milpa, o cerca de un cenote al ir por agua. Al igual que los otros ritos requiere de un amplio conocimiento de plegarias y oraciones por parte del *h'men* para poder restablecer la salud del paciente y poder expulsar al *ik'* que tiene atrapada su sombra. Cada trabajo requiere de un *payalchí* diferente. Mientras más difícil es el trabajo más difícil resulta el *payalchí*.

## ORACIÓN DE LA ECHADA DE SUERTE: HOS'IK SUERTE

### CONTEXTO

El *h'men* se sienta de frente a su altar personal donde se encuentran tres cruces y cinco santos, mientras tanto, coloca unos granos de maíz en forma de cruz encima de la mesa, procede a sacar su *saastún*. El paciente está sentado a la derecha del *h'men* mientras éste observa su *saastún*, y va colocando los granos de maíz en forma de cruz, haciéndole preguntas: ¿Dónde te duele?, ¿Qué es lo que comes?, ¿Desde cuándo te duele?, posteriormente comienza con la oración mientras observa el *saastún* y mueve los granos del maíz en círculos por la mesa. Vale la pena mencionar que la televisión del cuarto permaneció prendida, solamente se le bajó el volumen un poco y los hijos del *h'men* se encontraban afuera de la habitación. De igual manera todo el proceso fue videograbado y todos los integrantes del equipo de trabajo nos encontramos dentro de la habitación observando y tomando nota del proceso.

### PAYALCHÍ<sup>13</sup>

1 *Ki'ichkelem yuum,*  
*sasilkunte'ex te'ej neeno'*  
*jo'sik ti' u suerte...*  
*jalaldios, chikbese'exten*  
 5 *ma' xan a ma'albakunseke'ex*  
*chikbese'ex túun u jajil*  
*ka'aj tsç'aik te'ex teen u poolil*  
*ma' a kaate'ex tu beel...chikbese'ex*

*jalbesalba kili'ich cruz verde*  
 10 *u 'al in jo'sik u suerte...*  
*ki'ichkelem yuum*  
*jala'ach cruz u chumukil kaaj*  
*chikbense'ex ten u jajil*  
*ki'ichkelem<sup>15</sup> santísima cruz verde*  
 15 *ts'atene'ex u poolil*  
*ku sántiguarta'aj...*  
*u tia'al u lu'sa'al tulakal u ki'inal u pool*  
*yáan u sántiguarta'aj*  
*u tia'al u lu'sa'al le chi'ibal poolo'*  
 20 *santo pixano'ob*

Hermoso señor,  
 esclarezcan en los espejos  
 sacamos la suerte de ...  
 Dios mío, que me esclarezcan  
 no lo consideren nada o nadie  
 que esclarezcan la verdad  
 que me den la idea, pensamiento, inteligencia  
 no allanen su camino, esclarézanlo (o de  
 más sinónimos)  
 manifiéstate Santísima Cruz Verde<sup>14</sup>  
 para que yo saque la suerte de...  
 hermoso señor  
 Santa Cruz del centro del pueblo  
 enséñenme la verdad  
 hermoso santísima cruz verde  
 que me den ideas, pensamiento, inteligencia  
 al santiguar a..nombre del enfermo  
 para que se le quiten los dolores de cabeza  
 hay que santiguarla  
 para quitar ese dolor de cabeza  
 (se invocan a los) espíritus santos

*yáan xan u sóobartà'aj*  
*yumen ch'óotol u kuxtal óombligó*

también se le tiene que sobar  
porque está de lado su ombligo que está vivo.

#### ANÁLISIS DE LA ORACIÓN

En esta oración el objetivo del h'men es que las deidades y los entes sobrenaturales le 'esclarezcan' los espejos, su visión, su saastún, para que pueda ver cuál es el mal que está causando la enfermedad del enfermo, qué es lo que acongoja al paciente [1, 3, 5].

Él necesita que le sea esclarecido su saastún para que pueda saber qué es lo que debe decirle al paciente, qué debe hacer para sanar los dolores que le aquejan, es por eso también que pide la inteligencia que le sea capaz de aclararle las ideas, para saber qué decirle al paciente y cuál es el cuidado y tratamiento que deberá recetarle al enfermo [6, 12, 14]. Menciona al paciente haciendo énfasis en que necesita de su ayuda para poder liberarse de la enfermedad [3, 5, 8].

De igual manera se pregunta, y pregunta, si lo que requiere el enfermo es una santiguada [18] para quitarle el mal que le acongoja [19]. Invoca a los seres más poderosos desde la concepción del mundo maya [9, 10, 11, 12, 13, 14]: el *Kichkelem Yum*, la Cruz Verde (la mítica Cruz Parlante de la guerra de castas) y la Balám Tún patrona del pueblo de Xocén, cuya fecha de celebración (3 de mayo) es la más importante en toda la zona oriente del Estado de Yucatán y centro del Estado de Quintana Roo, cuyo santuario se encuentra ubicado en el 'Centro del Mundo' (*u chumuuk Lu'um*) que se encuentra en el cabo del pueblo (Terán & Rasmussen, 2005). De igual manera se invoca a los santos *pixano'ob* [20] ya que estos forman parte de las entidades anímicas o intangibles del cuerpo del hombre y pueden influir en su buen funcionamiento o afectándolo negativamente (Hirose 2007).

La particularidad de Don Bernardo Balám es que la atención que ofrece a los pacientes es cien por ciento integral, ya que se encarga tanto del aspecto físico (*bak'* y *baak'*), como del no físico (*óol*) del cuerpo desde la concepción maya. Siendo que él se encarga de restablecer el *óol* a través de la *santiguada* y su esposa se encarga de restablecer el *bak'* y el *baak'* por medio de la sobada<sup>16</sup>, y quizá esto influya en que uno de los primeros diagnósticos que se ofrecen en esta primera parte de la atención es que requiere de una sobada para acomodar su ombligo (Chávez 2009) que está vivo [21, 22]. También cabe mencionar que en el sentido de las oraciones, tanto para realizar el diagnóstico como para llevar a cabo la santigua, influye el padecimiento que el enfermo mencione que tiene, siendo que en la ejecución de este rito el paciente mencionó que 'tenía muchos dolores de cabeza' y que 'sentía que el ombligo le brincaba' [19, 22].

## PAYALCHÍ DE LA SANTIGUA DEL H'MEN

### CONTEXTO

Una vez que el diagnóstico del paciente se ha realizado el h'men sabe cuál es el tratamiento que deberá proporcionarle al enfermo: para que se restablezca su *óol* deberá proceder con la santigua, para que se restablezca su *bak'* y *baak'* deberá proceder con la sobada. El paso que procede después de la 'hos' ik' suerte' es la 'santigua'. La esposa del h'men, para este caso particular, es la encargada de restablecer el *bak'* y *baak'* del enfermo por medio de la sobada cuando se trata de mujeres, y cuando se trata de hombres la persona encargada es el h'men.

La santigua comienza después de decirle al enfermo cuáles fueron las enfermedades que el h'men vió en su saastún mientras oraba. Después de mencionar las enfermedades el h'men le dice al paciente que requiere de una santigua para quitarle los aires que están contribuyendo a que se sienta enfermo y tenga ese agudo dolor de cabeza todo el tiempo. Aunque en este ejemplo el diagnóstico indica al h'men de que es un aire el agente patógeno, el diagnóstico puede arrojar diferentes agentes. Las enfermedades pueden ser causadas por hechizos, ingesta de alimentos fríos estando caliente, o de alimentos calientes estando el cuerpo frío, entre muchos otros<sup>17</sup>.

Antes de comenzar, persigna al paciente (*Chikilbesah*)<sup>18</sup> y se persigna. Reza dos veces el Padre Nuestro y el Ave María<sup>19</sup> mientras da golpecillos en la coronilla del paciente. Coloca al paciente en una silla y se coloca de pie frente a él. En sus manos tiene unas ramas de ruda. Durante toda el transcurso de la oración se encuentra dando vueltas con la mano con ruda alrededor del paciente, trazando trece círculos con la mano derecha haciendo énfasis en pierna, brazo, cabeza, brazo, pierna y soltando/sacudiendo al centro de los pies donde yace otra rama de ruda. Cada que su mano le da una vuelta al paciente, al llegar a sus pies golpea el piso con la ruda, a manera de representación de que le está quitando cosas al paciente por todo su cuerpo y está arrojando al piso todo, es decir, le está *limpiando*. Las vueltas hacia la izquierda son para 'amarrar' (*Ti hun páak, Ti ka'a páak, Ti óox páak...Ti óoxlahun páak*), y la vuelta a la derecha es para 'desatar' (*Ti hun chóol, Ti ka'a chóol, Ti óox chóol...Ti óoxlahun chóol*).

#### PAYALCHÍ'

1	<i>Ay in Jalbe'ensil</i> <i>cuatro ángeles y siete vírgenes</i> <i>k'ilic k'aba'ex</i> Santísima Cruz	Manifiéstate  santos nombres
5	Cruz Verde Cruz Milagrosa Cristo de la transfiguración Virgen <i>ki'ichpan ko'olel</i> Santo Cristo	Virgen, mujer hermosa
10	Justo Pastor San Antonio San Luis San Bautista Sagrado Corazón	
15	Niño de Atocha, Niño Dios San Pablo Santo Gloria Jesucristo	
20	cuatro ángeles y siete vírgenes <i>tich'ka'te'ex u beelo'ob</i> señalen donde pasan, donde viven, donde trabajan, sobre..que será santiguada,	alumbren sus caminos
25	sobre los dolores de su cuerpo,	

	<i>de los vientos malos, de las tentaciones</i>	
	<i>yokol xan u ki'inalo'ob...</i>	también sobre los dolores o dolencias...
	<i>jatskate'ex u ki'inalo'ob</i>	que le aparten los dolores
	<i>a jats' ka'te'ex u beel</i>	que le abran paso en su camino
30	<i>tu'ux ku tal le k'ak'as ik'o'ob</i>	donde vienen los malos vientos
	<i>tata yuum ki'ilich k'aaba'</i>	Padre Dios, Santo nombre
	<i>ma' chaike'ex u tsaipachtalo'ob</i>	no permitas que la alcancen o la persigan
	<i>wa u t'ut'u'ul pachta'al</i>	
	<i>men le k'i'ak'as ik'o'ob</i>	por los malos vientos
35	Virgen María	
	San Lucas	
	San Jerónimo	
	San Pedro	
	San Pablo	
40	San Bartolomé	
	Santiago	
	Salomé	
	San Marcos	
	San Agustín	
45	San Martín Caballero	
	San Miguel Arcángel	
	Juan Diego	
	Reyes Magos	
	San Damián	
50	San Jorge	
	San Sebastián	
	San Francisco de Asís	
	<i>ts'a u máatan olal kuxtal</i>	permítele una vida saludable
	<i>ts'a u máatan tooj olal kuxta</i>	permítele salud en su vida
55	<i>ki'ilich k'aaba'</i>	Santo nombre
	<i>ma' a cha'aik u t'u'ut'ul</i>	no permitas que la persigan las malas cosas
	<i>pachko'ob men le k'ak'as ba'alo'ob</i>	
	Menciona la hora santa 4:10 pm y continúa solicitando la intervención de:	
	Virgen Guadalupe	
	Virgen Candelaria	
60	Virgen Adelaida	
	Virgen Natividad	
	Virgen Mercedes	
	Virgen Verónica	
	Virgen Braidá	
65	Virgen Fátima	

#### ANÁLISIS DE LA ORACIÓN

El objetivo de esta oración es restablecer el ool de la persona, y para que el objetivo se consiga es necesario invocar al mayor número de divinidades posibles; las invocaciones deben realizarse por medio de palabras dulces (Montemayor 1995; 2000) para que éstas

asistan al llamado y ayuden al h'men a cumplir con la labor de curar la enfermedad y terminar con los padecimientos y dolores de la persona.

A grosso modo, la oración podemos dividirla en cuatro partes:

La primera parte [1–19] se invocan a los seres más poderosos, a la vez que más importantes, de la liturgia católica y de la concepción maya de la divinidad: las tres cruces, Jesucristo, la virgen, san Pablo, San Bautista y el Cristo de la transfiguración, quien es uno de los patronos del pueblo. Ellos son los primeros que deben acudir a la sanación por ser los más poderosos y quienes mejor pueden ayudar al h'men en su trabajo.

En la segunda parte [20–34] comienzan las peticiones a las divinidades anteriormente invocadas: que le esclarezcan el camino al enfermo, que no permitan que los 'malos vientos' le estorben, que le quiten todos los dolores y males. Posteriormente se prosigue con la invocación de las divinidades [35–45] comenzando con la Virgen María, y después los Santos, e inclusive puede encontrarse a Juan Diego, un santo reciente en el Santoral Católico.

La tercera parte [46–52] se refiere a las peticiones por una vida futura saludable del paciente. En esta parte la oración nos deja ver que los males ya han sido retirados del enfermo, ya no le deben acongojar más y las peticiones se centran en que siga así por un largo tiempo, y que no se permita que en el futuro le vuelvan a causar males los vientos, recordando que el diagnóstico había arrojado que la causa era un mal viento.

La cuarta parte [53–65] es el final de la oración, comienza cuando el h'men revisa su reloj y menciona la 'hora santa', que es cuando por fin los males han sido retirados, los vientos han sido expulsados del paciente, el ool ha sido restablecido y se ha pedido que permanezca así en el futuro, es decir, se ha pedido por una protección para el enfermo. Para finalizar, se mencionan ocho vírgenes, después de esto el rito ha terminado. Ahora es tiempo de que al enfermo se le receten los elementos físicos para restablecer su bak y bak, estos elementos serán las plantas y la 'sobada'.

Existen dos enunciados de la oración [2 y 20] (cuatro ángeles y siete vírgenes) cuya función parece ser la de marcadores de las peticiones en la oración; después de mencionarse la primera ocasión se comienza con la invocación de las divinidades más importantes, y después de la segunda ocasión que se menciona comienzan las primeras peticiones a estas divinidades.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como se mencionó anteriormente, dentro del proceso salud/enfermedad/atención, la importancia de la atención por parte de los h'meno'ob ante las dificultades que puedan presentarse en una enfermedad, radica en la capacidad que tienen ellos de poder comunicarse con los númenes (los Santos Católicos, los *ik'o'ob*, *Kichkelem Taata*, *Dyos Milen*, *Dyos Mehenbil*, etcétera) y además el poder colocarse a su lado para diagnosticar de manera correcta el mal del paciente, y a su vez, el poder mencionarle cuál es la falta que ha cometido y cuál es la ofrenda que se requiere para redimir su falta.

Su importancia, va más allá de que los h'meno'ob tienen un conocimiento de plantas en Xocén, plantas que recolectan en el monte al ir a la milpa, y que muchas veces cuentan con una huerta, mientras que otros hacen infusiones con las plantas de su huerta y del monte, preparados que han resultado efectivos en anteriores ocasiones, y que muchas veces comercializan en pueblos cercanos como la Cabecera Municipal Valladolid. En sí, la



importancia de su atención dentro del proceso salud–enfermedad–atención radica en la capacidad que tienen de comunicarse con los númenes pertenecientes al contexto natural, particularmente los vientos (ik'o'ob) a través del poder que les da el uso de la lengua.

“(…) el conjuro o plegaria de curanderos a menudo llega a alcanzar dimensiones poderosas como virtud de mando, de poder de la lengua. Aunque a veces la invocación no se apoye en un recitado melódico, sí se encamina siempre a vigorizar cada palabra a fin de imponerse sobre el padecimiento del enfermo. Con su propia fuerza, el discurso se propone a fortalecer al paciente. Los variados ritmos del rezo, ya en una fórmula aislada, ya en la combinación de las fórmulas ampliadas, buscan reforzar este poder de mando, de orden, de la plegaria misma” (Montemayor 1999: 72).

Los habitantes de Xocén al igual que los mayas yucatecos de la península conviven con los *ik'o'ob* y saben de la peligrosidad que tienen, ya que éstos son los principales factores por medio de los cuáles las enfermedades viajan y se transmiten a los hombres. Un viento (ik´) puede ser cargado en la milpa, detrás de las albarradas (coot), en el monte (k'ax), en los cenotes (dzonot), e inclusive pueden robarse a la persona y perderlo en el monte para darle un regalo, un don; también, aparecérsele en sueños a la gente para escuchar su llamado (Quintal et. al. 2003; Le Guen 2005; Gubler 2007). Es tal la importancia de los *ik'o'ob* dentro de la cosmovisión maya yucateca contemporánea, que resulta indispensable el acudir con una persona que sepa cómo comunicarse con ellos. En el caso de encontrarse enfermo, el mejor intermediario es un *h'men*.

Aunado a eso, el santoral cristiano representa respeto, y de igual manera se requiere de su ayuda para curar la enfermedad; sin embargo, no se presentan como intermediarios entre los hombres y un dios todopoderoso, por el contrario: en la oración, aunque se les respeta y se les pide apoyo, de igual manera se les pide que coloquen al oficiante como su igual para poder ayudar al paciente con su enfermedad. Esta característica marca una gran diferencia entre el pensamiento religioso maya contemporáneo y el pensamiento religioso católico, ya que en este último se ve a los Santos como entes que interceden entre el cristiano y la Divinidad:

“En efecto, para los mayas los santos son seres pertenecientes ya a la cultura local, no de importaciones occidentales. Milagrosos, como acostumbran serlo, los santos –sin perder su esencia sobrenatural– superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del nosotros maya” (Ruz 2002: 328).

De igual forma, no debe perderse de vista que hablar de una la religiosidad indígena contemporánea que haya permanecido intacta y que por medio de las oraciones es donde puede encontrarse esas ideas mayas precolombinas, sería caer en una falacia. Más bien, se debe tener en cuenta que:

“(…) hay una diferencia en la forma en que los terapeutas (el del *Ritual* y el *h'men*) interactúan con el espíritu/dios. En el *Ritual* el curador entra en competencia con el numen (deidad–viento), lo manipula, lo ofende, lo ultraja para establecer su dominio sobre él. Habla además de cortarlo, destrizarlo, destruirlo en forma física, lo que se considera realmente como conjuro, ya que el oficiante busca colocarse jerárquicamente sobre el ser negativo (...) Por lo general, éste no es el caso de las ceremonias que se siguen realizando en Yucatán, en las cuales prevalece un tono respetuoso y petitorio, tanto en las curaciones terapéuticas como en los rituales agrícolas. Sin embargo...hay un punto intermedio en el que, aunque el terapeuta no llega al grado imprecatorio de los textos en el *Ritual*, sí actúa en forma perentoria, instando y

apremiando a los vientos a dejar el cuerpo de su paciente, y en forma muy similar a los conjuros del *Ritual*, habla de destruir, deshacer, barrer y tirar a los espíritus causantes de la enfermedad (...) En cuanto a las ceremonias agrícolas, por lo general la interacción del *h'men*, tanto con los dioses del monte o *yumtzi'ob* y con los dioses prehispánicos, como los chaques y balames, y con los santos católicos, el discurso es petitorio y respetuoso” (Gubler 2007: 91).

Sin embargo, debe tenerse siempre presente que los *payalch'ob* son la voz viva de los *h'meeno'ob* (Barrera 1963: 62), que se presentan como el lenguaje ritual que pide ayuda a lo trascendental para saber cuáles son las causas que detonaron en el sujeto una enfermedad y cuáles son las acciones que deben tomarse para la curación de ésta. Por medio de este lenguaje ritual, él llama a la naturaleza, llama a los dioses y a los santos, a todo lo natural y sobrenatural, y es por medio de estas palabras que se pide que el microcosmos del individuo se restablezca y cure. De igual forma, se le pide ayuda a la naturaleza, a los dioses y a los santos para saber qué norma natural o sobrenatural el sujeto transgredió, pues a causa de esto se le presentó una enfermedad.

## NOTAS

1. Por el discurso de las imágenes del mundo el autor entiende que es el aspecto de la cosmovisión de un grupo indígena que se le presenta al espectador ajeno al grupo a primera mano, es decir, la imagen del mundo es lo que es posible captar a primera mano a través de los sentidos. Es la parte visible que se le presenta al espectador ajeno al grupo que le impide identificar el sentido del rito que los integrantes del grupo dirigen a la divinidad. Para el caso de las poblaciones de mayas *kaqchikeles* este discurso de las imágenes del mundo les sirvió como un mecanismo de defensa ante las autoridades eclesiásticas coloniales y a su vez les permitió conservar gran parte de su tradición religiosa y espiritual precolonial.
2. *Payal chi'* 1, 3-9, 11: oración 1, 2, 3, 5: *payal chi' ti' chi'*: oración vocal; oración mental 1, 3: *payal chi'il ka' yum*: la oración del *pater noster*; u *payal chi'il ki'ki olnen*: la oración del Ave María 1: u *payal chi'il teskuntech*: La oración de la Salve Regina 2: oración rogando a Dios 3: *payal chi'likil u malel tin tse'k a wknale'x*: de oración os tengo de predicar 4: *payal chi' bin a hechik a ba tu halal kisín*: como la oración te defenderás de las flechas del demonio; *payal chi' bin a ts'oyik kisín*: con oración vencerás al demonio; *payal chi' bin a puts'esik kisín*: con la oración harás huir al demonio 5: oración rogando a Dios y orar así 7, 8, 11: rezo 11: plegaria 2. *Pay al chi'il* 7: V. *payal chi'* 3. *ok'ot bail* 11 (Barrera Vázquez et al. 1980: 638).
3. (*Ah*) *men*: 10: lit. el que hace o entiende algo, curandero o yerbatero, diestro en casi cualquier arte y profesión. 2. H-MEN 10: H-MEN 11: curandero (Barrera Vázquez et al. 1980: 520).
4. Tal es el caso de Don Juan Francisco Mayoli que según algunas fuentes firmaba con el seudónimo Ricardo Ossado, apodado el judío, que vivió en Valladolid en el siglo XVIII y redactó un tratado de las virtudes de las plantas medicinales de Yucatán, conocido, después de su muerte como: “Medicina Doméstica y descripción de los nombres y virtudes de las llervas indígenas de Yucatán y las enfermedades a que se aplican que dejó manuscrito el famoso Médico Romano D. Ricardo Ossado (a) el Judío, que vivió en el siglo diez y siete, siendo esta copia fiel del original que dejó la señora Doña Petrona Carrillo de Valladares, del pueblo de Ticul, a quien Dios guarde por muchos años” (Barrera Vázquez 1963).

5. Modo supersticioso de curar con palabras mágicas y medicamentos empíricos (*Diccionario Larousse Ilustrado* 1988)
6. Las negritas son mías.
7. *Ol* 1: corazón formal, y no el material; *ma' nach yan yol yetel u tukul winik yiknal u yamae'*: no tiene lejos el corazón el hombre ni el pensamiento de lo que ama; *ts'a ta wol*: ponlo en tu corazón 9: corazón formal y no material. (Barrera Vázquez et al. 1980: 603).
8. Entendiendo por culto a un acto que se refiere a "(...) grupos que siguen una religión no ortodoxa, o que se centre en torno a una sola persona o a un único principio, asociado frecuentemente con la curación o la salvación (Nelson 1969), destaca la absoluta simplicidad de la organización: sin burocracia, sin sacerdocio, nada más que el dirigente y un grupo de devotos seguidores" (Barfield 2000: 136, 137 y 138).
9. Etimológicamente la palabra se encuentra compuesta por dos: Saas: vidrio, taza de vidrio o anteojos cuya raíz viene de Sas: luz o lumbrera por donde entra la luz, claridad, luz, claro, no obscuro ; y Tun: piedra, piedra llana.
10. E. P. con el h'men Bernardo (16-05-07).
11. De las palabras *hos* (desatar) e *ik'* (viento), literalmente 'desatar los vientos'. HOS 9: romperse los hilos zafándose. (Barrera Vázquez et al. 1980: 233). IK' 1-3, 5, 6 9-12: el espíritu, vida y aliento; *biní, bina' an yik'*: muriose, fuésele el espíritu o el alma; *tin ch'aah wik'*: he vuelto en mí, he cobrado aliento 2: espíritu y aliento; aire y viento, huelgo 3: aliento y resuello; espíritu y soplo; espíritu por viento y vida; vida que le alimenta 5: huelgo; aire y aliento; espíritu y aliento; viento y espíritu vital 6: aliento; huelgo; aire, espíritu, vida, viento 9: aliento, espíritu; aire, viento, espíritu, vida 10: ánimo, fuerza y vida 11: huelgo; espíritu; efluvio 12: aliento; viento. (Barrera Vázquez et al. 1980: 266).
12. *K'ex* 1: trocar o feriar o conmutar una cosa con otra; *in k'exah, n k'extah in tsimin ti' t'ul*: troqué mi caballo por una mula 2: trocar y trueque de algo, ora sea por contrato o porque se trocó sin pensar en ello 3: trocar, cambiar 6, 9: trocar, feriar, conmutar 11: *v tr* reemplazar, conmutar, permutar 13*cob*: *k'ex nok'*: mudar de piel (Barrera Vázquez et al. 1980: 397).
13. Las traducciones fueron realizadas por mayahablante Asunción Quintal, estudiante de la licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma de Yucatán.
14. Resulta de vital importancia durante la oración el llamado a la *Santa Cruz* patrona del pueblo. Ella se presenta como el numen de mayor importancia en la oración, para que pueda llevarse a cabo la curación.
15. He aquí una evidencia más del género masculino otorgado a la cruz, pues *ki'ichkelem* (adj. hermoso) se aplica a los varones, mientras que *ki'ichpan* se refiere a las mujeres en el mismo sentido. Aún así, no presenta problema alguno identificar a la cruz como "la patrona" ya que quiere decir que existe una concepción dual de la naturaleza genérica de la divinidad (Comentarios del traductor).
16. Para un análisis más profundo acerca de la sobada puede consultarse Quattrocchi (2007).
17. Vale la pena mencionar que durante una de las estancias de campo, en una plática informal don José Balám nos comentaba que trabajando en Cancún se había enfermado de *pasmo*, y le había pasado por ingerir una bebida muy fría en la comida estando caluroso, fue tan grave la enfermedad que tuvo que regresar a Xocén para aliviarse.
18. Firmar, sellar, imprimir (Barrera et al. 1980), De ahí que las cruces no son simplemente dibujadas en el cuerpo sino que se firman.
19. En el rezo de don Mario Balám no existen diferencias marcadas con el Padre Nuestro y el Ave María del Misal Católico.

## BIBLIOGRAFÍA

Bartolomé, Miguel

2005 *Elogios del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. Cuadernos de Etnología. México: INAH.

Barrera Vázquez, Alfredo

1963 “Las fuentes para el estudio de la medicina nativa de Yucatán”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* V. 27: 61–73.

1988 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*. Mérida: Ediciones del Ayuntamiento de Mérida.

Barrera Vázquez, Alfredo, Juan Ramón Bastarrachea & William Brito Sansores (eds.), Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora & Domingo Dzul Poot (cols.).

1980 *Diccionario Maya Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: Ediciones Cordemex.

Brito Sansores, William

1979 “La escritura jeroglífica maya”. En *Enciclopedia Yucatanense*, Tomo X.

Broda, Johanna & Felix Baéz–Jorge

2001 “Introducción” y “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, En Johanna Broda y Félix Báez–Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.

Casares Contreras, Orlando

2007 *Bix u na’atik maaya wiinik le ka’ano’: un estudio antropológico sobre la visión del cielo y la naturaleza según los mayas actuales*. Tesis de Maestría. México: UADY.

Chávez Arias, Nancy Paola

2009 *Imágenes rituales de la cosmovisión maya actual. El caso del tip’te*. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de Querétaro.

*Diccionario Larousse Ilustrado*

1988 México: Editors of Larousse

Florescano, Enrique

2000 “La visión del Cosmos de los indígenas actuales”. *Desacatos* 5: 15–29.

Garza, Mercedes de la, Miguel León-Portilla, Adrián Recinos (eds.)

1992 *Libro de los Cantares de Dzitbalché*. Caracas : Biblioteca Ayacucho.

Gubler, Ruth

1996 “El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán”. *Alteridades* 6,12: 11–18.

1997 La medicina tradicional en Yucatán: fuentes coloniales. En: Arzápalo Marín, Ramón & Ruth Gubler (comps.), *Persistencia Cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*. Mérida: UADY.

2006a “El papel del ritual y la religión en la terapéutica de los curanderos y h´meno´ob yucatecos actuales”. *Anales de Antropología* 40, 1: 133–165.

2006b El papel de los curanderos y h–meno´ob en la época contemporánea de Yucatán. En: Barrera Rubio, Alfredo & Ruth Gubler (eds.), *Los mayas de ayer y hoy*. 2 tomos. Mérida: UADY.

2007 “Vientos y aires en la terapéutica maya yucateca: del ritual de los bacabes a la ritualidad moderna”. *Ketzalcalli* 1\2007: 76–99.

- Hansen, Asael & Bastarrachea, Juan  
 1984 Mérida, su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1985. México: INAH.
- Hirose, Javier  
 2006 “El ser humano como eje chamánico: el viaje al inframundo entre los mayas”, *Ketzalcalli* 2\2006: 30–44.  
 2007 “El cuerpo y la persona en el espacio–tiempo de los mayas de los chenes, Campeche”. *Revista Pueblos y Fronteras* (digital), 4 (*La Noción de Persona en México y Centroamérica*, <www.pueblosyfronteras.unam.mx> (acceso: 18 de mayo de 2008)).
- Koechert, Andreas  
 1998 Reflexiones sobre la cultura religiosa de un grupo maya. En: Calvo Pérez, Julio y Jorques Jiménez, Daniel et al. (eds.), *Estudios de Lengua y Culturas Amerindias II Lenguas, literaturas y medios*. Valencia: Universidad de Valencia.  
 1999 Interculturalidad frente a globalización: un acercamiento teórico y metodológico a un programa de investigación. En: Koechert, Andreas & Barbara Pfeiler (eds.), *Interculturalidad e identidad indígena: preguntas abiertas a la globalización en México*. Hannover: Verlag für Ethnologie.  
 2007 *XE'RUQ'A, XE' RAQÄN. Cargo cofradial Kaqchiquel*. Guatemala: Cholsamaj.
- Le Guen, Olivier  
 2005 “Geografía de lo sagrado entre los mayas yucatecos de Quintana Roo. Configuración del espacio y su aprendizaje entre los niños”. *Ketzalcalli* 1\2005: 154–68.
- López–Austin, Alfredo  
 1995 La religión la magia y la cosmovisión. En: Manzanilla, Linda & Leonardo López Luján (coord.), *Historia Antigua de México. El horizonte posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas*. Vol. III. México: INAH–UNAM–Porrúa.  
 2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En: Broda, Johanna & Felix Baéz–Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: FCE.
- Mauss, Marcel  
 2003 *On prayer*. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Montemayor, Carlos  
 1995 *Arte y composición en los Rezos Sacerdotales Mayas*. Mérida: UADY.  
 1999 *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México: FCE.  
 2000 “La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales”. *Desacatos* 5: 95–106.
- Quattrocchi, Patricia.  
 2007 El tiempo de la sobada. En: Güemez Pineda, Miguel & Patricia Quattrocchi (coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. Mérida: UADY–UNAM.
- Quintal, Ella Fanny, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño Chel et al.  
 2003 *U lu`umil maaya wiiniko`ob: La tierra de los mayas*. En: Barabas: Alicia M. (coord.), *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Vol. I. México. INAH–CONACULTA.
- Ruz Sosa, Mario H.  
 2002 “Credos que se alejan, religiosidades que se tocan: los mayas contemporáneos.

- En: Garza, Mercedes de la, Martha Ilia Najera Coronado (eds.), *Religión Maya*.  
Madrid: Editorial Trotta.
- Schele, Linda; David Freidel & Joy Parker  
2002 *El cosmos maya*. México: FCE.
- Terán, Silvia & Rasmussen Christian  
2005 *Xocén. El pueblo en el centro del mundo*. Mérida: UADY.