

LA CIENCIA MÉDICA DEL MAYA PENINSULAR. PERSPECTIVAS SINCRÓNICA Y DIACRÓNICA

RAMÓN ARZÁPALO MARÍN

Instituto de Investigaciones Antropológicas y UACSHUM, UNAM

INTRODUCCIÓN*

El objetivo principal de este trabajo es señalar cómo la lingüística y la filología contribuyen a la exposición y análisis de problemas socioeconómicos, políticos y de salud de la población india en el continente americano; la descripción y estructuración de los datos incitan necesariamente a la reflexión seria y responsable e invitan asimismo, a la propuesta de soluciones. No podemos soslayar, por tanto, la estrecha relación existente entre las diversas facetas culturales de un grupo y la lengua de sus hablantes. A lo largo de la exposición podremos observar cómo a través de la riqueza léxica y de bellos y singulares recursos literarios han podido los mayas plasmar en signos lingüísticos su comovisión y cosmogonía, en particular aquellos concernientes a la ruptura del equilibrio cósmico que ofrece como resultado la ocurrencia de situaciones patológicas.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Una constante preocupación de los humanistas y científicos sociales en tiempos recientes, en particular, ha sido aquella de partir de sólidos marcos de referencia que nos permiten procesar los datos adecuadamente, así como de elaborar explicaciones estructuradas de manera coherente. Buena parte de este ejercicio intelectual implica, por lo tanto, un conjunto de normas que rigen los fenómenos bajo estudio, así como una heurística que, en algunos casos, permanece sin ser expresada explícitamente y, en muchos más, parece ser soslayada.

A lo largo de la presente exposición trataré de trasponer o trasplantar el análisis epistemológico del tema que aquí nos ocupa, realizado en términos de su propia lengua y como reflejo de la cultura en la cual se encuentran inmersos estos fenóme-

*Agradezco cordialmente las atinadas observaciones hechas al presente trabajo por el Dr. Mario Humberto Ruz; los errores sin embargo, son responsabilidad exclusiva del autor.

nos. Dicho en otras palabras, se harán los señalamientos necesarios y oportunos para indicar la especificidad de los fenómenos estudiados y de la interpretación intracultural de los mismos, en contraposición a aquellos elementos que traspasan las barreras específicamente culturales y que se manifiestan en un ámbito de mayor cobertura.

No obstante las serias dificultades de índole conceptual que surgen en estudios de esta naturaleza, como habrán de notarse al ordenar y describir los datos, cabe destacar dos importantes ventajas con las que contamos afortunadamente. Por un lado, disponemos de un importante *corpus* lingüístico, procesado con el auxilio de equipo electrónico, lo cual nos auxilia en gran medida en el manejo del léxico, así como de las relaciones sintácticas, del lenguaje literario y codificado y, en alguna medida de la pragmática o relaciones contextuales: espacio-temporales y sociales. Por el otro lado, e incursionando en el ámbito diacrónico, podemos más fácilmente corroborar o refutar cualesquier hipótesis a través del cotejo de los materiales deslizados ligeramente hacia la época prehispánica o hacia el siglo XXI. En *El ritual de los Bacabes* se menciona de manera explícita y reiterada que los textos corresponden a transcripciones de documentos jeroglíficos, a los que se invoca constantemente llamándoles “glifos de los cielos, glifos de las nubes” y se les suplica conceder el significado de sus símbolos.

Sin pretender realizar un estudio diacrónico comparativo, de manera exhaustiva, se harán los señalamientos pertinentes en lo tocante a los cambios significativos producidos hasta nuestros días. El acercamiento o método que se seguirá aquí será aquel que parte de los conceptos básicos expresados léxicamente en el maya culto de estos médicos. Las etimologías nos permiten comprender mejor su cosmogonía y, muy en particular, captar de alguna manera el conocimiento que tenían de todo aquello en torno a la enfermedad y su curación: la etiología, la clasificación de las dolencias o padecimientos (*illness*), su terapia, así como su relación con el entorno social, sobrenatural y físico, en general.

Los resultados de las observaciones basadas en el material empírico y los esfuerzos por describir los fenómenos en cuestión y en sus propios términos, intentan coadyuvar a una mejor explicación de los fenómenos estudiados y presentados de una manera más cercana a su estructura inmanente. De ahí que nuestro punto de partida se aparte de modelos o cánones ya establecidos y que conllevan el riesgo de un enfoque etnocentrista, es decir, ajeno a la cultura nativa, objeto de nuestro estudio.

HACIA UNA NOSOLOGÍA MAYA

A manera de premisa básica de nuestro estudio habremos de establecer que la enfermedad surge como el rompimiento de un cuasi-equilibrio mantenido entre el hombre, su medio (tanto social como natural) y lo sobrenatural. Un individuo o una fuerza sobrenatural puede romper el orden establecido, sea éste un hechicero o una deidad, a manera de una fuerza sobrenatural o “un mal viento” es decir,

una energía negativa. El restablecimiento del orden o la devolución de la salud solamente pueden ser realizados por un curandero o médico-sacerdote, con eventuales funciones de psiquiatra o chamán.

El médico-sacerdote recurre al empleo de plantas medicinales, productos animales o minerales para la curación de una enfermedad; en otros casos recurre a ritos verbales, con auxilio de los cuales se transporta a la morada de los seres sobrenaturales, causantes del padecimiento, para restarles fuerza o incluso, aniquilarlos; más aún, desempeña este médico-sacerdote una función social muy importante en su relación médico-paciente, como veremos más adelante.

El hechicero por su parte, rompe el orden establecido, enviando malestares, parásitos o desarreglos mentales a sus congéneres. Cabe hacer notar que si bien el *Calepino de Motul* emplea como genérico para el hechicero **ah pulyaah**, que significa literalmente “aquel que arroja dolencias o enfermedades”, nos ofrece además una larga y significativa lista de especialistas o profesionales de esta rama del conocimiento:

ah pulyaah... hechicero en general, que hace enfermar.

[*Calepino de Motul*: f. 026v]

ah pul abichkiik... hechicero que hace que uno orine sangre.

ah pul abichpuu... hechicero que hace orinar materia.

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

ah pul cimil... hechicero que hace enfermar a otro.

ah pul chubchii... hechicero que hace que no mamen los niños.

ah pul holoktaa... hechicero que hace que uno se vaya de caminos sin sentir (fuertes diarreas).

ah pul kazab... hechicero que arroja estangurria.

ah pul kantzac... hechicero que hace el hechizo llamado **kantzac**.

ah pul nachbac, ah pul nachbacmax... hechicero que arroja hética.

[*Calepino de Motul*: f. 026v].

ah pul nok tii yit uinic... hechicero que arroja gusanos.

ah pul uenel... hechicero que hace adormecerse.

ah pul xankiik... hechicero que echa flujo de sangre a las mujeres, ...

[*Calepino de Motul*: f. 027r].

Los elementos empleados para curar una enfermedad o para causarla no son necesariamente diferentes; cabe recordar al respecto que la palabra **ac** significa tanto medicina como ponzoña (veneno), es decir, que la misma sustancia podía usarse tanto para aliviar un mal como para causarlo, dependiendo únicamente de la dosificación; vendría a ser algo así como el término empleado para “droga” en nuestro medio actual. Imaginémonos nada más un mandato o ley oficial que obligara en sentido literal a un “Di no a las drogas”; el carácter ambiguo de la expresión nos dejaría en una situación de indefensión ante numerosas enfermedades.

Ya que no haremos un estudio comparativo exhaustivo de la medicina maya con la occidental, no tendremos por qué preocuparnos en establecer relaciones de subordinación o de supraordinación ni de señalar grados de primitivismo, de modernidad o de superioridad; las relaciones entre los diversos tipos de enfermedad, medicamentos, curación, así como de grados de complejidad y de profesionalización de aquellos dedicados a esta disciplina del conocimiento se analizarán en razón de su propia cosmovisión.

Partimos así, haciendo una clara distinción entre el concepto patológico de lo que es la enfermedad y aquel que es definido en términos culturales y al que denominaremos dolencia. Es a este tipo de trastorno de salud al que nos referiremos primordialmente. De esta manera seguimos la definición de Fábrega:

An illness is defined as a certain type of behavioural disruption which consists of symptoms of various types together with impairment in psychosocial functioning. Illness is set apart from non-illness on the basis of cultural conventions, both classes of phenomena (i.e., illness and non-illness) embracing deviant, undesirable and disvalued states of the individual (Fábrega 1978:13).

La medicina occidental, cabe destacar en este contexto, ha surgido de lo que podríamos denominar un sistema biomédico de la medicina. Y es en el marco de la teoría biomédica de la enfermedad que se le atribuye una importancia central a los cambios fisiológicos, químicos y físicos que tienen lugar en el sistema corporal del individuo; son éstos los factores que conducen a la caracterización del concepto de ENFERMEDAD (*disease*). Ya que un individuo puede carecer de manifestaciones sintomáticas de una enfermedad, nuestro objeto de análisis se ha de concentrar en la DOLENCIA socioculturalmente condicionada, de los mayas de la época colonial. Expresado de manera más explícita, nuestra principal inquietud es la de lograr un marco de referencia adecuado que tome en consideración los elementos más relevantes para la construcción de una teoría parcial que cubra este objeto de estudio, sin las pretensiones de una teoría integral acerca de la medicina maya. Todo ello implica el desarrollo de un sistema inserto en su ámbito socio-cultural y considerado en perspectiva histórica.

Comencemos entonces por observar de cerca los términos básicos empleados en este campo semántico: la palabra para salud es **toh olal** que según el *Calepino* equivale a "salud, consuelo o consolación, paz y quietud del corazón" (*Calepino de Motul*: 425v). El morfema **toh** "cosa derecha, verdadera" adjetiviza al sustantivo **olal** "voluntad, gana, propósito, disposición", de tal manera que la expresión se emplea para describir a alguien que experimenta un "estado de buen ánimo, de buen humor, de vigor, de estabilidad emocional", mientras que para definir el estado contrario se recurre a términos distintos y a los que podríamos asignar la glosa "enfermedad"; son éstos: **kohaamil**, **kochil**, **tancazil** y **kinamil** (con sus variantes **kinam** o **kinami**).

En todos los casos anteriores, el sufijo **-il** (o su variante **-i**), equivale a "relator o nominalizador", mientras que el morfema **koh** significa "máscara" y con el sufijo

de participio pasado *koha* se denomina al enfermo, es decir “a aquel de semblante distinto, melancólico, de ánimo decaído” En cuanto al segundo término, nos señala claramente la raíz que se refiere a culpa, ya que su significado básico es el de “cargar o llevar a cuestras”. El *Calepino* nos dice claramente que *koch* es una “enfermedad como efecto de la culpa” (*Calepino de Motul*: 249v).

El tercer concepto de enfermedad merece atención especial, toda vez que es aquel que aparece reiteradamente en *El ritual de los Bacabes*. El vocablo *tancazil* surge de la forma básica *tamcazil*, cuyo análisis morfológico nos conduce a *tam-ac-kazil* “profundo, grave, + participio pasado + impedimento, ruindad, bellaquería, miembro masculino o femenino”. La glosa que nos ofrece el *Calepino* para esta palabra es: “locura rabiosa o frenesí” y se deriva de: “*tamcaz*... envaramiento o pasmos de gota coral, epilepsia o enfermedad de frenesí que enmudece, entontece y ensordece al que la tiene” (*Calepino de Motul*: 409v).

La palabra *kohan*, “enfermo”, aparece una sola vez en *El ritual de los Bacabes*, lo cual, junto con su correspondiente forma en plural, hace un total de dos ocurrencias. El vocablo *koch* en el sentido de “culpa o enfermedad por culpa” no aparece una sola vez; sugiere su pertenencia al ámbito coloquial o podría tener una cierta carga semántica occidental; el lexema *tancaz*, sin embargo, lo encontramos 123 veces en dicha obra.

Es oportuno comenzar aquí a hacer una tipología de las enfermedades y, en consecuencia, de los respectivos individuos encargados de curarlas. En la primera categoría incluimos la gran mayoría de dolencias y enfermedades que aparecen en *The Ethno-Botany of the Maya* de Ralph L. Roys. Es una rica colección de recetas médicas para curar diversos tipos de malestar, tos, asma, hemorragias, dolor de vientre, quemaduras, dolor de oídos, jaquecas, inflamaciones, envenenamiento, enfermedades de la piel, entre otras. La lista está compuesta de textos extraídos principalmente de *Yerbas y hechicerías del Yucatán* y otras obras de Ricardo Ossado, alias “El Judío”, así como de los chilames de Ixil, Nah y Sotuta. Estas enfermedades se caracterizan por estar íntimamente relacionadas con enfermedades que en el ámbito empírico son de fácil identificación y que corresponden a las así llamadas “naturales” es decir, “no supernaturales” o “empíricas” (Cfr. Foster & Anderson 1978:54).

La farmacopea relacionada con este tipo de terapia incluye la herbolaria en primer término, además de sustancias animales y minerales. La tradición se extiende hasta la época actual y es practicada por los así llamados “curanderos”, *h-menoob* (o *x-menoob*, expresado de manera peyorativa), “yerbateros”, y los *kax-bac* “hueseros” (u ortopedistas), entre otros. La redacción de los textos de curación y recetas médicas tiene un carácter narrativo, coloquial y con denominaciones transparentes para designar a las enfermedades o dolencias, es decir, se las nombra o describe, sin tener que recurrir a nombres propios o esotéricos.

A la otra categoría de terapia pertenecen los textos de curación y conjuros de *El ritual de los Bacabes*. El tipo de enfermedad (*illness*) ahí descrito, corresponde al *tancaz* que posee los siguientes rasgos distintivos:

1. La frecuente mención de *fiebre, delirio, alucinación, frenesí*. La farmacopea hace referencias constantes a anestésicos tales como el *tancazche* o *Zanthoxylum fagara* (L) Sarg. o a probables alucinógenos o psicotrópicos, como son el *bacel ac* o *bacel ak* *Psychotria microdon*; el *xanab mucuy* o *Euphorbia hirta* y *telel ku, telez ku, sicli much* o *xlopo ic*, de la familia de las solanáceas. Las secreciones y algunas partes del *puk, ppu, ix ppu* o *ix puu*, sapo de mar, de la familia de los *Tetraodontidae*, mencionadas en los textos de curación prehispánica, merece atención especial.¹
2. Una coherencia textual que hace mención explícita del nombre de la enfermedad, su etiología y enunciado de la deidad o deidades malignas, causantes del mal; diagnóstico, terapia o terapias alternativas y mención de los honorarios a pagar.
3. Una ambientación ritual expresada a través de una enorme riqueza léxica del ámbito religioso y una gran capacidad creativa para el uso del lenguaje con fines terapéuticos, recurriendo así al convencimiento del paciente acerca de la fuerza del médico sacerdote para luchar contra las fuerzas sobrenaturales, así como de su amplio conocimiento médico, religioso y literario.
4. Un hábil manejo de la retórica, con una profusión de recursos literarios, entre ellos del estribillo y de expresiones sinonímicas para producir efectos hipnóticos en el paciente (Cfr. Arzápalo 1986).
5. Una larga tradición filológica, apoyada en los testimonios expresados con cierta frecuencia en *El ritual de los Bacabes*, en donde se nos dice: *uoh ci bin u nuc than* "Los glifos nos darán la respuesta" (VII.40.219); *uoh tii caan uoh tii munyal* "Glifos de los cielos, glifos de las nubes" (VII.42.287-288), *he bacin u uayasba* "He aquí sus señales..." (VI.31.40-41).²
6. La práctica de una medicina holística en la que se combinan la herbolaria, la hidroterapia, la religión, la sociología y la psicoterapia para dar como resultado una terapia psicosomática integral.

Los rasgos señalados para este tipo de medicina nos permite clasificarla como "medicina profesional", a diferencia de la otra de mayor accesibilidad, de índole más casera y simple en su expresión lingüística, es decir, carente de recursos poéticos; esta "medicina popular", con implicaciones de tradición oral es la que va a dar lugar a la "medicina folk" o "medicina maya" de los siglos XX y XXI, a veces llamada despectivamente "medicina tradicional", "medicina indígena", "medicina de yerberos o yerbateros" o incluso "medicina primitiva". Al perder algunos de sus rasgos de tradición escrita, se funde la "medicina profesional" de la época prehispánica con la "medicina folk", cediéndole algunas de sus caracte-

¹ Se requiere naturalmente de un exhaustivo estudio farmacológico de estas sustancias. Sabemos que la mayoría de las especies de esta familia son portadoras de tetradoxina, sustancia altamente venenosa que se encuentra en el hígado, la piel y los ovarios del animal.

² Los textos aquí estudiados, aunque están escritos con caracteres latinos, resultan ser transliteraciones de documentos redactados con glifos mayas.

rísticas, como aquellas de carácter ritual, mágico, psicoterapéutico y el empleo de léxico críptico.

Del texto que se ocupa de la impotencia del hombre podemos deducir que se trata, indudablemente, de un conjuro mágico para inducir al paciente a lograr que la función sexual inhibida, trabada por pensamientos adversos y derrotistas, recobre la erección y sea capaz de restituírle al paciente la confianza en sí mismo, que tanto necesita. Todo parece indicar que el sujeto se encuentra acostado y desnudo y que el médico-sacerdote empieza a tocarlo y a aplicarle masajes por todo el cuerpo, al tiempo que lentamente, con voz persuasiva y sugestiva, va repitiendo su conjuro mágico. Según se pudo observar, hay una recitación sistemática y monótona, en la cual se invoca a la diosa *Ix Hun Ahau*, diosa mayor omnipotente, preciosa toda ella y es por ello que se alude al oro; desde el atavío de la diosa, hasta su divino cuerpo, va el médico-sacerdote introduciendo sutil y simbólicamente a toda ella en el cuerpo del paciente, al tiempo que sus manos van aplicando masajes en el específico lugar de su cuerpo.

El médico-sacerdote tiene el poder sobrenatural de unir, distribuir y dosificar las fuerzas del macrocosmos representadas en este conjuro como el poder divino de *Ix Hun Ahau*. Las fuerzas llegarán por su mediación al microcosmos-cuerpo del paciente para infundirle la fuerza, confianza y seguridad que transforme su inhibición sexual en una erección óptima para la satisfacción.

Llama la atención que la terapia hace identificarse al paciente con partes de la diosa, especialmente corporificando en él como identificación introyectiva, forzada por el médico-sacerdote, las partes eróticas que definen a la hembra: vagina, olor, excremento y el sagrado hedor, así como el ano del espíritu de *Ix Hun Ahau*.

El médico-sacerdote hace que por identificación con la mujer, diosa omnipotente, el paciente tolere sus partes femeninas y se relacione mejor con la mujer para resolver los conflictos con su sexualidad. Para lograr esta meta, el lenguaje juega un papel central y decisivo. Las frases y términos claves empleados para la terapia se manifiestan a través de difrasismos y son enunciados con una espléndida y efectiva rítmica; constituyen a nivel retórico el resultado de un magistral manejo de vocales cortas, de vocales largas, y de vocales seguidas de clausura glotal, con su mágico efecto de vocal eco, todo ello con el fin de producir en el paciente un efecto impactante y por supuesto, terapéutico.

Las diversas impresiones sensoriales se van evocando gradualmente, por medio de elementos lingüísticos que transitan por los caminos de la polisemia y la sinonimia, hasta llegar a la metáfora y, finalmente, como ya hemos señalado, a la sinestesia. Es a través de esta poesía de gran contenido simbolista y, por supuesto, culturalmente condicionada, que, en compañía del médico-sacerdote, incursionamos en el mundo mítico, con el auxilio de su gran habilidad poética, su profunda sabiduría tanto religiosa como médica y, cabe destacar, su destreza en el manejo de la magia.

Entre los rituales terapéuticos de la época colonial destacan aquellos de carácter mágico-verbales como el del texto para la impotencia del hombre, que acabamos

de analizar. Los otros son de carácter mágico-farmacológicos, ejemplificados a través de curaciones como la del trance erótico. Y también encontramos, en los últimos apartados de nuestro documento en cuestión, textos rituales de índole más bien farmacológica (Cfr. Textos LX, LXI, LXII, LXIV, LXVI y LXVIII).

Además de la innumerable cantidad de plantas medicinales empleadas en la medicina terapéutica, de animales tales como el paralizante y venenoso sapo de mar y de la serpiente de cascabel, las deidades o malos vientos juegan un papel central.

Frecuentemente las enfermedades llevan el nombre de la deidad o viento maligno e inclusive de la planta medicinal. Basta señalar algunas de ellas: *Chacal Coc Che*, *Smilax mexicana*, Griseb; *Smilax spinosa*, Miller; *Chacal Hun Pedz Kin*, *Tillandsia sp* (?); *Dzagal Bac*, *Ruellia inundata H.B et K.*; *Hauay Che*, *Ageratum littorale*, A. Gray; y la *Kan Chikin Che*, *Pricamnia antidesma*, Swartz. Hay que recordar que para las infecciones de los genitales caracterizadas por el enrojecimiento de la piel es frecuente el empleo de la ingestión de masa de maíz con hongos (principio de los antibióticos), así como del achiote (*Bixa orellana*, L.). Y para la ictericia o *kan chikin*, están asociadas con su curación las semillas del *tuch*, *Lagenaria siceraria*, Standley, y la *kan chikin che*, *Pricamnia antidesma*, Swartz, por el color amarillo. De tal manera, que aquí se sigue el principio de *Similia similibus curantur*, "Los iguales se curan con iguales".³

El lexema *kin* "sol" ocurre 183 veces en *El Ritual* y la palabra *kinam* "fuerza, rigor, dolor, enfermedad" la encontramos 85 veces. Sin embargo, y extrañamente para un pueblo con un gran interés por la astronomía, no hallamos en esta obra mención explícita de los astros en relación con las enfermedades, a excepción de "Las pléyades" que surge en el tercer texto de curación, en donde se nos dice que: "También vino de la constelación *tzab*, "Las pléyades" (III.15.14).

Un aspecto poco conocido y que merece mayor atención es aquel de la medicina preventiva. No sabemos por ejemplo si los mayas conocieron y aplicaron el uso de contraceptivos y de elementos o métodos que causaran la esterilidad.

En el estudio de Elois Ann Berlin acerca de "Aspects of Fertility Regulation Among the Aguaruna Jívaro of Peru", se nos informa del *uhúshnum* (*Euphorbiaceae*, *Croton*, *sp*) empleado como contraceptivo y del *untukán* (*Solanaceae*, *Solanum siparunoides*) para causar esterilidad (Cfr. Berlin 1985:132). Sería interesante investigar no solamente si plantas de las familias de las euforbiáceas y de las solanáceas empleadas por los mayas tienen dichas propiedades, de ser así, el conocimiento que ellos tenían al respecto.

El tratar cualquier asunto relacionado con *El ritual* nos obliga de alguna manera a destacar la enorme importancia que tiene este documento para la comprensión de la escritura de los mayas. Solamente presentaremos un ejemplo de cómo las formas perifrásticas y las traducciones intralingüísticas nos auxilian para la com-

³ Una sencilla explicación sería de carácter mnemónico: el nombre esotérico de la enfermedad corresponde al de la deidad causante de la misma, cuyo nombre se atribuye a la planta medicinal.

prensión del lenguaje culto empleado en la escritura y que amplía aún más nuestro campo de visión respecto de los mesoamericanos.

El tercer día del calendario maya corresponde a **akbal** “noche” y tiene como contraparte en el calendario mexica al glifo **calli**, es decir “casa”. Expresado de esta manera se presenta la gran dificultad de establecer la relación que pudieran tener como cognados. Observemos sin embargo, las siguientes expresiones de *El ritual*:

Text III	Folio No. 15
10 Can Ahau bin akab	Can Ahau “Cuatro Ahau” caía en la lujuria
11 ca sihici	cuando surgió
12 u yol ch̄ab	la esencia del coito
13 u yol akabe.	la esencia de la lujuria.
Text XXVI	Folio No. 134
13 Max tah ch̄abi	A quién engendraste?
14 Max tah akabi.	A quién impregnaste?
Text XXVI	Folio No. 135
39 Yanac [xu] <xub> uilal	Para eso tienen el coño
40 yanac [xu] <xub> pak	tienen el coño para fornicar
41 u [col] <cool> ch̄ab	para la lujuria del coito
42 u [col] <cool> akab.	en la lujuria de la noche.
Text XLIII	Folio No. 204
207 [tux] <Tuux> hokech	De dónde saliste?
208 Tu hol tan akab.	De la puerta de la noche.
209 Actun kuchi auat	Hasta la cueva llegaron los gritos
210 [ti] <tii> metnale kuchi	hasta el inframundo llegaron
211 a uauat.	tus gritos.

De los diversos contextos en que aparece el término **akab**, desprendemos los siguientes significados: “lujuria, impregnar (humedecer, lubricar)” y **noche**. En el folio No. 204 aparece la metáfora “de la puerta de la noche”, equivalente a “clausuro materno” e inmediatamente después se menciona una cueva. Se parte aquí de la premisa de que **actun** significa en maya “cueva, casa de piedra” y de ahí el vínculo que establecemos con el término nahua **calli** “casa” y su correspondiente glifo del calendario. Resta agregar solamente que la palabra **ak** significa “la crica o partes

pudendas de la mujer”, así como húmedo, fresco, tierno. Se trata en este contexto, por tanto, de vulva, vagina.

CONCLUSIONES

A manera de propuesta haré un esbozo de las líneas de investigación que considero más relevantes para el estudio transdisciplinario de la medicina maya:

1. Un estudio semiótico de los signos verbales y escritos, en su contexto socio-cultural y en perspectiva histórica, es decir, que vaya más allá del análisis lingüístico. Esto nos permitiría situar estructural y diacrónicamente conceptos tales como “frío/caliente”, “santiguar” (Cfr. Hanks 1984), “ojo”, etc., en su correcta dimensión.
2. El establecimiento de las dolencias y enfermedades (*illness*) en el ámbito maya y su conexión con las enfermedades definidas desde el punto de vista biomédico (enfermedad o *disease*).
3. Conocimiento de la cosmogonía, estudiada a través de su epistemología cultural y la simbología inherente a todo el proceso curativo que implica toda la cadena de fenómenos que van de la enfermedad, a la terapia o diversas terapias, hasta su curación final.
4. La constitución del sistema médico institucionalizado, como producto de la sociedad en que está inmerso: sistema tradicional (o doméstico) *vs* sistema profesional o culto.
5. Un estudio farmacológico de las plantas mencionadas para fines curativos.
6. El papel que juegan tanto el curandero (o médico tradicional) como el médico-sacerdote a través de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

ARZÁPALO, Ramón

- 1970 "The Ceremony of Tsikul T'an Ti' Yuntsilooob at Balankanche: Transcription and Translation of the Maya Text", *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*, pp. 79-164, Andrews, E. Wyllys IV (ed.), Middle American Research Institute. Publication No. 32. Tulane University.
- 1986 "The Esoteric and Literary Language of Don Joan Canul in the Ritual of the Bacabs", *Voices of the First America: Text and Context in the New World*, pp. 145-158, J. G. Brotherston (ed.), Santa Barbara, University of California.

ARZÁPALO, Ramón (ed.).

- 1987 *El ritual de los Bacabes*, edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índices, glosario y cómputos estadísticos. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5).
- 1995 *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español*, edición computarizada, sistematización de la ortografía del maya y modernización del español. Índice de vocablos mayas y su localización; índice inverso del maya. México, UNAM, Dirección General de Asuntos del Personal Académico e Instituto de Investigaciones Antropológicas, 3 vols.

ARZÁPALO, Ramón y José Luis GONZÁLEZ C.

- 1993a "Psicoterapia Maya I", *Humanidades* 61, junio 2, pp. 1-7.
- 1993b "Psicoterapia maya II", *Humanidades* 62, junio 16, pp. 3-9.
- 1993c "Psicoterapia maya III", *Humanidades* 63, junio 30, pp. 1-9.

BERLIN, Elois Ann

- 1985 "Aspects of Fertility Regulation Among the Aguaruna Jívaro of Peru", *Women's Medicine. A Cross Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation*, Lucile F. Newman (ed.), New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.

Bocabulario de Mayathan (Vienna Dictionary)

- 1972 Graz, Austria. Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Biblioteca Lingüística Americana, vol. 1).

*Chilam Balam de Nah. Véase Manuscritos de Tekax y Nah**Chilam Balam de Ixil*

Reproducción manuscrita, UNAM.

DELGADO SÁNCHEZ, Germán A.

- 1996 "Medicina popular canaria. Curanderismo: aspectos antropológicos, culturales y psicológicos", *Encuentros franco-mexicanos de etnopsiquiatría y psiquiatría*, 1994-1996. Actas. México, Atril, Excelencia Editorial.

FÁBREGA, Horacio, Jr.

- 1978 "Ethnomedicine and Medical Science", *Medical Anthropology*. Volume 2, Issue 2, Spring.

FÁBREGA, Horacio, Jr.

1990 "A Plea for a Broader Ethnomedicine", *Culture, Medicine and Psychiatry. An International Journal of Comparative Cross-Cultural Research*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.

FOSTER, George M. & Barbara GALLATIN ANDERSON

1978 *Medical Anthropology*. Berkeley, University of California & John Wiley and Sons.

GARCÍA ALCARAZ, Alma

1996 "Psiquiatría transcultural. Perspectivas en México", *Encuentros franco-mexicanos de etnopsiquiatría y psiquiatría*, 1994-1996. Actas. México, Atril, Excelencia Editorial.

HANKS, William F.

1984 "Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event", *Journal of American Folklore* 97 (384): 131-166.

Manuscritos de Tekax y Nah

1981 México, Grupo Dzibil, A.C.

ROYS, Ralph L.

1976 *The Ethnobotany of the Maya*. With a New Introduction and Supplemented Bibliography by Sheila Cosminsky. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

SCHRÖDER, Ekkehard

1978 "Ethnomedicine and Medical Anthropology", *Reviews in Anthropology* 5 (4). New York, Redgrave Publishing Company.

Vienna Dictionary. Véase *Bocabulario de Mayathan*