

PAYALCHI' O' OB¹: LAS ORACIONES EN MAYA YUCATECO PARA CURAR ENFERMEDADES

PAYALCHI' O' OB: PRAYERS IN YUCATEC MAYA TO CURE DISEASES

PAYALCHI' O' OB: AS ORAÇÕES EM MAYA YUCATECO PARA CURAR DOENÇAS

Jimmy Emmanuel Ramos Valencia

Doctor en Estudios del Desarrollo Global por la Universidad Autónoma de Baja California, México
ramos.jimmy@uabc.edu.mx; balamoobtan@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-8809-6822>

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2022

Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2022

Disponible en línea: 1 de enero de 2023

Sugerencia de citación: Ramos Valencia, J. E. (2024). *Payalchi' o' ob*: las oraciones en maya yucateco para curar enfermedades. *Razón Crítica*, 16.1-30. <https://doi.org/10.21789/25007807.1960>

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las oraciones en maya yucateco (*payalchi' o' ob*) en los ritos de curación y sus componentes, los cuales son de vital importancia en los pueblos indígenas del México actual; además, este análisis sirve para tener un acercamiento con la cosmovisión indígena del México contemporáneo. Este texto parte de la propuesta de Marcel Mauss acerca de que la oración debe ser considerada como una institución, siendo el principal fenómeno de la vida religiosa, y que la historia de las religiones debe ser entendida con base en los cambios que presente la oración. De tal forma, el análisis de las características de sentido que adquiere una oración tradicional en maya yucateco en un rito de curación sirve para identificar la importancia de esta expresión ritual para curar una enfermedad en el mundo maya. A pesar de la importancia que este componente del rito tiene en el contexto maya yucateco contemporáneo, es una esfera poco estudiada por la antropología en general. Por tal motivo, esta es la esfera donde radica la relevancia antropológica de este trabajo.

Palabras clave: *Payalchi' o' ob*; *H'men*; Mayas; salud; ritos curativos; ciencias sociales.

Abstract

The present work aims to analyze the prayers in Yucatec Maya (*payalchi' o' ob*), which are of vital importance for the indigenous population of present-day Mexico, utilized during healing rites and their components. This analysis also serves to offer an approach to the indigenous worldview in contemporary Mexico. This text is based on Marcel Mauss proposal: prayer must be considered as an institution since it is the main phenomenon of religious life, and the history of religions must be understood in accordance with the

¹ El sufijo *o' ob* indica plural en la lengua maya, es así que *payalchi' o' ob* es el plural del sustantivo *Payalchi'*, que significa *oración* y que, a su vez, procede de la raíz *pay*, que significa *invocar* (Barrera-Vásquez, 1980).

changes undergone by prayer. Therefore, analyzing the characteristics of the meaning that a traditional prayer in Yucatec Maya acquires within a healing rite serves to identify the importance of this ritual expression to cure an illness. Despite the importance that this component of the rite has in the contemporary Yucatec Mayan context, it is little studied by anthropology. Here is where the anthropological relevance of this work lies.

Keywords: *Payalchi'o'ob*; *H'men*; Mayans; health; healing rites; social sciences.

Resumo

Este trabalho tem o objetivo de analisar as orações em *maya yucateco* (*payalchi'o'ob*) nos rituais de cura e seus componentes, os quais são de vital importância nos povos indígenas do México atual; além disso, esta análise serve para ter uma aproximação com a cosmovisão indígena do México contemporâneo. Este texto parte da proposta de Marcel Mauss acerca de que a oração deve ser considerada como uma instituição, sendo o principal fenômeno da vida religiosa, e que a história das religiões deve ser entendida com base nas mudanças que a oração apresentar. Dessa forma, a análise das características de sentido que uma oração tradicional em *maya yucateco* adquire num ritual de cura serve para identificar a importância dessa expressão ritual para curar uma doença no mundo maia. Apesar da importância que esse componente do ritual tem no contexto *maya yucateco* contemporâneo, é um âmbito pouco estudado pela antropologia em geral. Por isso, essa é a esfera em que se encontra a relevância antropológica deste trabalho.

Palavras-chave: *Payalchi'o'ob*; *H'men*; maias; saúde; curativos; ciências sociais.

imago animi sermo est
«La palabra es la imagen del alma»

La construcción del mundo a partir de las palabras

Por medio de las palabras las culturas interpretan la realidad natural en la cual están insertas durante el devenir de su vida. Las palabras son abstracciones de una realidad y están construidas a través del tiempo con base en la experiencia tanto individual, como de grupo. De la misma manera, estas son las fuentes por medio de las cuales las culturas construyen la categoría que le será la más útil e importante durante el devenir de su vida: la construcción de *su mundo*.

Para que las culturas brinden una interpretación de *su mundo* es necesario que en un principio lleven a cabo un proceso de abstracción de la realidad y simbolización de lo que visualizan y son capaces de percibir a partir de sus demás sentidos. Las primeras interpretaciones que las culturas tienen con respecto a lo que consideran que es el mundo son las que tienen de *su mundo*, este es el prejuicio del que parten y al cual regresan para completar el círculo hermenéutico.

La construcción de la categoría *mundo* -del latín *mundus*: todo lo que te rodea- implica una interiorización de los conceptos de lo que las culturas representan como una realidad; realidad que es percibida por medio de los sentidos. Posteriormente, estas representaciones implicarán múltiples interpretaciones del multiverso de representaciones sensitivas que tiene la realidad, las cuales van desde la explicación del ser para consigo 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 porqué de ese orden; y el sentido de su existir en el mundo. La costumbre es el aspecto principal a partir del cual las culturas reproducen lo aprehendido en el devenir de su vida cotidiana. Es a partir de ella, también, que entienden e interiorizan el sentido de su historia y el sentir de una identidad común que les brinda un sentido de pertenencia.

Una de las tantas interpretaciones que se le puede dar al mundo, analizándola desde la perspectiva Diltheyana del *Weltanschauung* (1990), es la religiosa, ya que las concepciones del mundo están en la filosofía, la religión y la poesía: esferas de la sociedad cuyas arcas son producto de los discursos más elaborados de un determinado pueblo; además, estas cuentan con especialistas encargados de cuidar, representar y reflexionar a través de la praxis para que el conocimiento de estas esferas no permanezca estático y a su vez no pierda su esencia. De tal manera que, en estos discursos, las culturas representan de manera elaborada las diferentes significaciones y simbolizaciones que le atribuyen al mundo que perciben a través de sus sentidos: colores, olores, sabores, sentimientos, relaciones... un multiverso de maneras de subjetivar la realidad para aprehenderla y comprenderla.

El Rito: poliglosia de definiciones, polifonía de significaciones

La poliglosia que permea la categoría analítica de *Rito* abarca desde actos individuales sin necesidad de un especialista, hasta actos comunales con especialistas o sin especialistas, pasando por actos individuales en los cuales es menester la presencia de un especialista. Tal poliglosia responde a un pilar inherente a cualquier cultura, la ritualización de la vida del hombre, que no es posible explicarse con base en fórmulas matemáticas aplicadas a las ciencias sociales o con base en definiciones propuestas por los autores considerados clásicos, entendidas, interpretadas y practicadas de manera dogmática. Ante este profundo mar de propuestas analíticas debemos conformarnos con tomar diferentes propuestas de análisis, reflexionarlas y modificarlas a partir del material empírico que logra acumularse por medio de la práctica etnográfica. Es así que, en el caso de este trabajo, la categoría de rito podemos definirla:

...como una práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia, y generalmente, una secuencia ininterrumpida. (López-Austin, 1998, p. 15)²

Y las oraciones podemos definir las como un rito indirecto, ya que se tratan de:

...un impulso inicial que pone en movimiento un poder autónomo o personificado o también una cantidad de estos poderes por ejemplo un demonio, un grupo de espíritus o de divinidades que

² En este texto, López-Austin pone como ejemplo de un rito: "Rito terapéutico particular con oración, mímica, tatuaje del enfermo, etc." (p. 15).

intervienen a favor de aquel que ha realizado el rito. (Van Gennep, 1986, p. 18, citado en Koechert, 2007, p. 39)

Hablando del rito en materia etnográfica, resulta revelador que estos sean de vital importancia para la coexistencia y cohesión de la vida en comunidad de un determinado pueblo mesoamericano (Neurath, 2001; Good-Eshelman, 2001; Galinier, 2001). Tal es la importancia de ellos, que aun en pueblos donde el *grosso modo* de la población es migrante (en otro país, ciudad, estado, pueblo, etc.), en las fiestas patronales —ritualizadas calendáricamente— gran parte de la población que se encuentra trabajando o viviendo fuera hace todo lo posible por asistir a ellas (Fagetti, 2002; Terán y Rasmussen, 2005), sin importar los altos riesgos que corren muchos de ellos al regresar de nuevo al lugar donde viven y trabajan. En el caso de San Miguel Acuécomac, Fagetti nos presenta etnográficamente la situación que viven los que trabajan como indocumentados en los Estados Unidos. Por otro lado, la etnografía de Terán y Rasmussen presenta los riesgos que corren los habitantes de la localidad de Xocén y otras localidades del Oriente de Yucatán y Norte de Quintana Roo de perder sus empleos al faltar al trabajo por asistir a la fiesta de la Santa Cruz³.

De la misma manera, la importancia de los ritos radica en que representan la calendarización de la costumbre (Florescano, 2000; López-Austin, 1994) y la repetición cíclica de esta, que funge como refuerzo de la cohesión del grupo. Representan, además, la reproducción del origen común de la pertenencia de los sujetos a un determinado lugar, permeados de una ideología común (Broda, 2001, pp. 16-18); en ellos es recreado el comienzo de un origen común para que las personas no lo olviden (Neurath, 2001; Good-Eshelman, 2001). Las reglas, el orden, el lenguaje (ininteligible), el tiempo y el espacio son pautas que se manejan en los ritos que son responsabilidad de los encargados de cuidar la llave que abre las puertas para con los otros mundos (Freidel, Schele y Parker, 2002). Es por eso que el sujeto necesita regresar al lugar de origen, porque es ahí donde se encuentran los que *saben*, los que tienen el *don*, los *maestros*; además de ser una oportunidad de reencontrarse con viejos amigos, con hermanos, padres y amantes (Fagetti, 2002).

No es simplemente en el período del ritual, sino también en el período de la fiesta, de la borrachera, de lo lúdico y de lo liminal que se da espacio a los chistes y bromas entre compadres. En este momento también se encuentra, a través de la polifonía de los sujetos y del lugar, las menciones del *qué hacer* y *qué no hacer* ante determinadas situaciones de la vida cotidiana y el porqué de muchas otras; con base en estas historias orales se encuentran, recuerdan y refuerzan los sujetos y las reglas culturales de la costumbre. Es en ese momento, también, cuando se le puede echar a la cosmovisión indígena “una mirada detrás del telón” (Galinier, 2001).

³ Siguiendo con la clasificación propuesta por López-Austin (1998), este tipo de ritos cae en la categoría de Fiesta (p. 15).

La cosmovisión en el curar

Las maneras como las sociedades construyen las diferentes formas de entender una enfermedad, su atención y significación son producto de una construcción sociocultural. Las sociedades construyen los significados de sus padecimientos partiendo de la experiencia y de la historicidad personal y de grupo, fundamentada en una visión del mundo común (cosmovisión). La construcción se produce de manera sociocultural en el devenir histórico del grupo, nunca cesa de construirse y se reconfigura constantemente mediante la implementación de distintas maneras de entender una misma enfermedad. Se trata de una construcción dinámica en la cual el grupo no para de *autoreferenciarse* y *heteroreferenciarse* en la construcción de su sistema de salud y el proceso que engloba tal sistema: salud/enfermedad/atención (Osorio-Carranza, 2001).

El sistema de representaciones sociales de lo que es una enfermedad está en constante retroalimentación con el sistema de prácticas para atender una enfermedad: el primero cambia conforme el segundo obtiene un nuevo conocimiento a partir de la experiencia. Es así como las maneras, mediante las cuales los individuos, como grupo y dentro de un grupo, aprenden y construyen un sistema salud/enfermedad/atención, entran dentro de la lógica de las prácticas cotidianas que parecieran desarrollarse dentro del ámbito secular de la vida de un grupo, pero que por el contrario sirven para sedimentar las bases de una cosmovisión común (Lizama, 2007) teniendo en cuenta que:

El hecho de que sea una construcción colectiva, realizada por miembros actuales o pasados del grupo, permite que aquellos elementos introducidos en algún momento en la vida social se sedimenten y las acciones que les dieron origen se vayan olvidando paulatinamente, propiciando que su reproducción se realice sin la referencia explícita a las causas que motivaron su creación. (Lizama, 2007, p. 57)

Precisamente, resulta que los principales problemas de salud que afectan a las localidades mayas del estado de Yucatán en México tienen que ver con las diferencias de aprehensión del ser y estar enfermo y las metodologías de atención y cuidado de una persona enferma. Las investigaciones que hacen referencia a la concepción de los mayas yucatecos de las partes integrantes del hombre muestran que, desde la perspectiva maya yucateca contemporánea, el cuerpo humano está compuesto por tres componentes: carne o *bak'*, hueso o *baak* y *óol* o energía moral, estado de ánimo, “corazón” no material (Güémez, 2000).

De estos acercamientos a la visión maya yucateca de lo que representa que un hombre esté enfermo –fundamentados y contrastados con los resultados etnográficos (Dow, 2001; Sandstrom, 2001)–, resulta que, para que el tratamiento sea integral –y eficiente–, el paciente debe atender las tres esferas, independientemente de que la enfermedad física manifiesta sea atendida por uno u otro modelo médico especializado⁴.

⁴ Para el caso de este trabajo se toma la perspectiva de análisis propuesta por Menéndez (1990) de dividir los modelos de atención a las enfermedades en Modelo Médico Hegemónico (MMH) y Modelo Médico Subordinado (MMS). En el México rural contemporáneo coexisten, por un lado, la medicina alopática o hegemónica, respaldada por los servicios de Salud Pública, y por el otro, la medicina tradicional, cuyo reconocimiento y respaldo es local. La

Para la realización de este trabajo, durante una de las estancias de campo en el lugar, de 2006 a 2010, observamos un caso que ejemplifica este argumento: en casa de don Celso Esquivel Ayala, quien muy amablemente nos brindó hospedaje durante nuestras estancias de campo⁵, doña María, su esposa, una señora entrada en años, enfermó de repente y empezó a padecer vómitos, diarreas y desánimo. Su familia, al no poder determinar la enfermedad, acudió con el doctor Dorian, el médico, quien le diagnosticó un cuadro bacteriológico y le recetó medicina de patente. Doña María duró tres días con los síntomas. Al segundo día, y después de consultar al médico, acudieron con don Dino, un *H'men*⁶, quien fue a rezar por la enferma con el fin de encontrar cuáles eran los agentes que pudieran estar influyendo en la enfermedad de doña María para saber cuál debería ser la ofrenda o la necesidad que estos tengan, o si se tratase de una “maldad” aventada sobre ella por alguien que le tuviera envidia por su trabajo (la sra. María es una “sobadora” reconocida en el lugar), todo esto con el fin de que el *óol*⁷ de la enferma fuera restablecido y no corriera el riesgo de fallecer.

Aunque, en general, la figura del médico alópata ha tenido un reconocimiento en el grupo y una aceptación en la vida cotidiana de los habitantes, en la práctica se ve limitada al no poder reconocer padecimientos de carácter psicossomático en los pacientes, por lo que la figura del *H'men* resulta de suma importancia en el proceso salud/enfermedad/atención. Esto puede ser explicado hasta cierto punto debido a la escisión existente entre las dos esferas del lenguaje, las cuales hacen evidente las importantes diferencias entre dos visiones del mundo que conllevan dos procesos histórico-culturales distintos y que responden a contextos diferentes: por un lado, el del médico y, por otro lado, el del *H'men*. De esta forma, la evidencia etnográfica muestra que la figura del *H'men* en materia de salud juega un papel de psicoterapeuta dentro de una sociedad que tiene sus propios parámetros para determinar la normalidad en la conducta (Boccaro y Pech Witz, 2020).

En entrevistas con médicos alópatas realizadas durante las temporadas de trabajo de campo, los médicos comentaron la inexistencia de enfermedades psiquiátricas en las poblaciones mayas. También ha sido lo mismo respecto a padecimientos de tipo psicossomático, si acaso uno que otro diagnóstico aislado de mujeres con depresión. Sin embargo, la evidencia etnográfica muestra que el *H'men* puede tratar y canalizar las enfermedades psicossomáticas mediante una serie de ritos, en los cuales las oraciones juegan el papel de normadoras (Koechert, 1999) del aspecto cosmológico (que es parte de la *visión de mundo* de los sujetos) y cotidiano de la cultura de pertenencia. Un ejemplo de ello es lo que se llama el cambio de la suerte, también conocido como tirada de suerte, cuyo nombre en maya es *k'eex*⁸.

medicina y salud pública, como sistemas ideológicos, transforman las desigualdades sociales globales en malas elecciones individuales (Ramos, 2017, pp. 185-186).

⁵ Cabe aclarar que las estancias de campo las he realizado siempre en compañía de alguno de los miembros del equipo de trabajo. En el caso de los datos de campo expuestos en este trabajo, el equipo se encontraba compuesto por 4 personas.

⁶ Lit. que hace o entiende algo, curandero o yerbatero, diestro en casi cualquier arte y profesión. (Barrera-Vásquez, 1980, p. 520).

⁷ Corazón formal y no el material. (Barrera-Vásquez, 1980, p. 603).

⁸ “El *k'eex* es un don que los mayas entregan ritualmente y consiste en la entrega de un ave doméstica a las entidades. La importancia del don, en este caso, parece ser que está constituido por los dos elementos de mayor deseo para las entidades: el cuerpo como carne y la energía vital. El *k'eex*, como su traducción lo indica, es un cambio. Es decir, por medio de este se entrega un animal en sustitución a la persona a la que las entidades tienen

El *k'eex* es un rito fuertemente pautado dirigido a los númenes del monte, es decir, del contexto medioambiental maya yucateco, realizado por el *H'men* con el objetivo de que el paciente ya no padezca enfermedades tan seguido, pues en la cosmovisión maya, la persona que tiene padecimientos diversos continuos está *salada*, y lo que debe hacer es recurrir a un *H'men* para que le *cambie su suerte*. Don Bernardo, *H'men* de una localidad maya de Yucatán, lo cuenta de la siguiente manera:

También hace el cambio -pregunta don Luis, el promotor de salud-, sí, el cambio de personas, el cambio de suerte, de cuerpo, sí. Si tienes enfermedad, cada vez estás enfermo, cada vez en cuando estás enfermo, ¿cómo se lo vas a quitar?, este... lo cambiamos su suerte con una gallina encima, lo presentamos al dios, así vivo y después lo matamos, después lo sancocha, lo termina de preparar y preparar la tortilla, se pone encima con dos velas, le pedimos al dios también que se quiten todos los males de tu cuerpo, dice tu nombre para dios también, y ellos te van a iluminar tu camino, donde duermas, donde vives, algo, y ya no te enfermas otra vez, así se quitan las enfermedades. (Entrevista a don Bernardo Balám, mayo de 2006)

Como puede verse, este tipo de tratamientos alivian enfermedades de posible causa psicósomática en el sentido de la confianza que le brinda al paciente, al saberse este protegido por fuerzas sobrenaturales que fueron llamadas por un especialista con el objetivo de que lo cuide y lo proteja de los males. De esta manera, el paciente recupera su *óol* (su energía, su corazón moral), y es así que es restablecida su salud y tranquilidad.

Las oraciones en un rito de curación: la importancia y necesidad de las palabras

Podemos considerar a los ritos de curación hasta cierto punto individuales, pero requieren de la intervención de un especialista. Especialista que, a su vez, tiene el encargo de presentarse como el guardián de un tipo de conocimiento negado al común de la gente, que es revelado, presentado y aprendido de manera exclusiva por los que cuentan con ciertos dones, ciertas filiaciones de parentesco, entre otra arista de posibles características.

Etnográficamente, encontramos que en la composición de un rito de curación maya yucateco existen dos elementos rituales principales: la *echada de suerte* y la *santiguada*, los cuales tienen como uno de sus componentes principales las oraciones propiciadas por los *H'meno'ob* y que van dirigidas hacia los númenes que ayudarán al enfermo a restablecer el orden que ha sido transgredido por la “maldad” o “envidia” que ha sido invocada y enviada hacia el enfermo y que, como resultado, provocó la enfermedad (Hirose, 2018).

La importancia de los aspectos simbólicos inmersos en las oraciones durante los ritos de la *echada de suerte*, el diagnóstico, y la *limpia* —que tiene como fin principal restablecer la energía moral, el *óol*— consiste en que la oración es uno de los ejes principales sobre los que

“abrazada”, “atada”, o “agarrada” provocándole a la víctima la disminución de la energía vital o la muerte simbólica”. (Orihuela Gallardo, 2015, pp. 254-255).

gira la medicina tradicional maya, ya que es en ella donde radica gran parte de su eficacia (Koechert, 1999; Montemayor, 1995, 1999 y 2000), siendo, además, el aspecto más reprobado de su accionar, tachándolo de superchería (Ayora-Díaz, 2002), debido al total desconocimiento de la importancia cultural del aspecto mágico de este tipo de medicina:

La importancia de las oraciones radica en que:

Ellas son (...) una forma eminentemente habitualizada de la comunicación verbal y de gestos con una parte de un sistema de relaciones de 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, p. 288)

La oración es un lenguaje formalizado que es expresión y comunicación espiritual entre las divinidades y los hombres, y cuenta, a su vez, con guardianes encargados de transmitir los mensajes sagrados inherentes a esta al común de la gente. En el caso de un rito curativo es necesario entablar relaciones con los seres trascendentales que no están físicamente dentro del acto ritual, y la comunicación que se establece con ellos responde a un lenguaje particular que solamente es conocido por el especialista ritual que funge a su vez como el traductor del lenguaje de las divinidades.

El especialista ritual se presenta como el único capacitado para comunicarse con estos seres con los cuales el sujeto común no puede entablar una relación y, por tal motivo, es que es necesaria su presencia como bróker entre lo sagrado y lo profano, debido a que

...es difícil que la comunicación no verbal (los símbolos y las acciones rituales) y la verbal (los conjuros, exorcismos, negociaciones, etcétera) serán comprensibles y efectivas la una sin la otra (...), el poder y el conocimiento de los hombres sobre el mundo natural y significativo no son absolutos. Por este motivo, requieren de la ayuda de las agencias sagradas que poseen el poder y el conocimiento indisponibles a los seres humanos. La comunicación con las fuerzas sagradas (...) se efectúa en un lenguaje especial, en los contextos particulares que establecen los rituales...la comunicación verbal, los sonidos, la música y los silencios son partes integrales y significativas de las celebraciones rituales. (Sidorova, 2000, pp. 98-102)

De esta manera, para los mayas yucatecos enfermos resulta necesario recurrir a todos los medios que le sean posibles para restablecer su salud y su *óol*; todos estos medios, a su vez, están inmersos dentro de marcos culturales cuyas significaciones están limitadas y demarcadas por la manera de ver el mundo interiorizada por medio de un *ethos* cultural. Es por esto que para los mayas contemporáneos la eficacia terapéutica de las plantas, debido a sus propiedades físicas, no es suficiente para llevar a un buen fin el proceso terapéutico que necesitan para curar

su enfermedad. Las palabras de don Primitivo Abán⁹ en una conversación informal lo explican de una mejor manera¹⁰:

...sí, esas cosas pasan, mi mamá me lo dijo: ve con el *H'men*, ve con el *H'men*, que no ves que a tu hija la *ojearon* o le entró un *mal viento*...y es que la llevamos con el doctor a Mérida, pero eso no lo cura el doctor, ni con plantas, eso solo lo cura el *H'men*... ¿quién sabe cómo le hacen?... pero ellos saben, ellos saben...de niño igual me pasó, me dijo mi mamá...me habían *ojeado*... (Entrevista realizada en mayo de 2008)

Mientras esta conversación se daba en la puerta de la casa del *H'men* M.D., este se encontraba de frente a su altar orando para que las divinidades le aclararan su *sastún*¹¹ y, de esta manera, poder dar el diagnóstico al consultante (Gubler, 2011). Después de un lapso de 20 minutos, el diagnóstico estuvo listo: a la bebé de don Primitivo Abán la habían *ojeado*. Era necesario que la llevara al día siguiente para que el *H'men* Marcial Dzib le realizara una *limpia* o *santiguada*. Tal diagnóstico motivó al consultante a reafirmarle a su entrevistador: "...ya ves, te lo dije... esas cosas pasan..."

Es menester tomar en cuenta que la eficacia terapéutica de las plantas no es suficiente —debido a sus propiedades físicas— para entender el proceso terapéutico que se utiliza para curar las diferentes enfermedades del pueblo maya. Dentro de la medicina maya, las plantas son la parte visible de un cosmos que se encuentra ordenado por aspectos visibles e invisibles, cuyo correcto funcionamiento depende del ordenamiento de ambas esferas, las cuales en su cosmovisión son parte del “todo”. El aspecto físico del cuerpo (*bak*) es restablecido por las propiedades físicas de las infusiones hechas con plantas y la sobada (*baak*); de igual manera, el aspecto espiritual (*óol*) se encuentra desalineado y necesita ser ordenado para que el funcionamiento correcto del cuerpo de la persona (*bak*, *baak* y *óol*) pueda restablecerse y proseguir con su rol específico, mas no necesariamente rígido, dentro de la construcción simbólica de las cosas (Casares, 2007, pp. 204-208). Los encargados de restablecer el aspecto espiritual (*óol*) son los ensalmos declamados y cantados en las ceremonias de curación por el *H'men*:

La lógica de la cura por ensalmos responde a la idea de que palabras, pensamientos o intenciones son sustancias que fluyen de un emisor y que penetran en el cuerpo de la persona a la que van dirigidas. Estas palabras, pensamientos e intenciones actualizan el poder de las figuras míticas invocadas y tienen la capacidad enunciada en los rezos o definida en el pensamiento, de deshacer y/o expulsar la enfermedad/ sustancia del cuerpo del doliente. (Idoyaga Molina y Sacristán Romero, 2008, p. 209)

El lenguaje se constituye como un mapa del mundo, es decir, de la realidad, por ello los límites de este son los límites del mundo. La estructura lógica que constituye la esencia del

⁹ Debido a lo sensible de algunas de las afirmaciones que han emitido los entrevistados, decidí no poner los nombres reales de los mismos.

¹⁰ En las citas de las entrevistas, he suprimido distintas partes que componen una narrativa (como ajá, mmm, expresiones que me sirvieron para mostrar mi interés, además de las repeticiones, muletillas, etc., por parte de los entrevistados). Todo esto con la intención de facilitar la lectura.

¹¹ En maya, *sas/saas* significa *cosa clara* o *cosa clara con luz*, y *tun, piedra* (Barrera-Vásquez, 1980, pp. 718 y 822).

mundo es el lenguaje ideal. Lo absurdo de utilizar una palabra es utilizarla fuera del contexto propio, preguntar sobre el significado sin entender o saber el contexto que le acontece radica caer en el error y en el absurdo (Wittgenstein, 1979).

Los rezos (*Payalchi' o' ob*) son los encargados de invocar a las divinidades mayas y católicas al igual que a las propiedades anímicas de las plantas, ya que estas, así como el monte y los cielos, tienen dueños (Casares, 2007). Asimismo, estas oraciones son fórmulas cuyo fin es llamar a todos los aspectos no físicos (Turner, 1997) que están presentes durante el rito de curación y que, además, son una parte activa de las causas de la enfermedad que acongoja al paciente.

La concepción de la sustancia de los seres: la tangible y la intangible, las cargas internas. Todo ser tiene una carga interna que lo hace particular y diferente a los demás, la cual tiene voluntad propia (*kùuch* en maya). El binomio frío-caliente de las cargas internas de los seres era el que daba a los dioses el carácter de comportarse como un hombre, enojándose y castigando cuando sentían que no estaban siendo atendidos por sus fieles y, por otro lado, beneficiándolos cuando estos los enaltecían con las fiestas y los sacrificios que les eran dirigidos (Gubler, 2007). Este 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.), sea 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, posteriormente, enviar algún castigo a los oficiantes (Freidel, Schele y Parker, 2002; Terán y Rasmussen, 2005; López-Austin, 1995).

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 solo 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. (López-Austin, 1995, p. 433)

La propuesta hecha por Koechert (1999) afirma que el estudio de las oraciones da un acercamiento intercultural evitando el discurso monocultural, muchas veces etnocéntrico, entre culturas que tienen diferentes maneras de interpretar, interiorizar, percibir, reflexionar, vivir, morir... en fin, su mundo. La etnografía de los sitios donde se realizan los actos rituales y el análisis de las oraciones que acompañan a estos es el método por medio del cual podemos adquirir el acercamiento intercultural propuesto por el autor. El concepto utilizado es el de *imágenes percibidas*, que toma en cuenta las *visiones del mundo* y las *imágenes del mundo*, junto con la reflexión empírica y científica filosóficamente determinada obtenida a través de la antropología por medio de su principal método de trabajo: la etnografía.

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, p. 261), 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). 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 misma (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 esta, 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, nacidas 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, p. 22)

De igual manera, es menester hacer mención que las oraciones (*Payalchi' o'ob*) 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 encargados de officiar los rezos en una ceremonia de curación (en este caso, los *H'meno'ob*) son recelosos 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, 2007) y, por tal motivo, nadie más debe tener ese conocimiento.

La viva voz de los curanderos es un aspecto esencial/sustancial/vivo a través del cual nos podemos acercar a la nosotaxia del pueblo maya. Los ensalmos declamados y cantados durante una ceremonia de curación son una fuente rica de información donde podemos encontrar categorías prehispánicas (Montemayor, 1995 y 2000; Koechert, 2007) de la cosmovisión maya, cuya gran parte se ha perdido debido a la pérdida de los documentos escritos, aunado a la falta de interés por parte de los primeros hispanos en tierras mayas (Rivera-Dorado, 2005). La función de los *H'meno'ob* es la de ser los intermediarios entre los hombres y las divinidades, ellos son los únicos capaces de recibir como carga a una divinidad y que la voluntad de este se exprese —o revele— a los hombres por medio de ellos. El llamado de las divinidades se expresa en los especialistas rituales por medio de los sueños y puede darse de manera voluntaria e involuntaria, pacífica o violenta (López-Austin, 1995).

El estudio de las oraciones indígenas

Tomando como punto de partida que la cosmovisión consiste en el ordenamiento de las diferentes esferas de la realidad social dentro de la cual cohabitan los individuos, además de que es por medio de ella que reacomodan y resignifican ciertos aspectos de la vida cotidiana, los aspectos en los que puede ser posible encontrar una situación implícita donde se nos muestren características, patrones, conceptos, sentido, entre otras de la cosmovisión de un pueblo pueden ser:

...las formas diferenciadas y estables del discurso de las imágenes del mundo 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, p. 288)

Partir del análisis de las oraciones de carácter religioso es una manera (entre muchísimas) 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 funcionan como aspectos claves que nos sirven para tener un acercamiento al porqué de ciertas acciones de los sujetos pertenecientes a un determinado pueblo, además de aportarnos datos que nos ayudan a entender el porqué de la persistencia viva de ciertas culturas indígenas a pesar de los atavíos a los cuales han tenido que enfrentarse a lo largo de los años¹².

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, p. 98)

Además de que por medio de las oraciones podemos encontrar aspectos prehispánicos que escapan a cualquier otro tipo de análisis (Montemayor, 1995, 1999 y 2000; Koechert, 1999 y 2007), examinándolas podemos encontrar ciertas características en las ceremonias que nos permiten identificar que, aunque se encuentren presentes físicamente imágenes de una determinada religión (por ejemplo, la católica) e inclusive sus nombres sean mencionados, la invocación para una petición no necesariamente va dirigida hacia ella (Fagetti, 2002), sino que, además de las imágenes presentes, se invocan a todas las divinidades “invisibles” pertenecientes a la visión maya (por ejemplo) del cosmos, ya que:

¹² La noción discursiva de modernidad o de lo que es *ser moderno* es algo a lo que las culturas americanas han tenido que enfrentarse a lo largo del tiempo (Gamlin, 2000).

...la doble invocación a entidades indígenas y católicas tiene como función abarcar precisamente todas las posibles entidades del mundo invisible. En el caso de los rezos mayas es por ello muy relevante la diferencia de estilo formulario en cada grupo de entidades. Hay recursos formularios y atribuciones que sólo comprenden a ciertas entidades (Dios, la Bendición, la Gracia o el Saka', por ejemplo) y series de epítetos formularios que comprenden a otras ciertas entidades (los Guardianes y entidades del viento y la lluvia de cada punto cardinal, por ejemplo). Sin embargo, los nombres de los santos carecen de epítetos tradicionales mayas, incluyendo la utilísima y recurrente invocación a la Trinidad cristiana. Dicho de otra manera, la tradición oral, entendida como la transmisión de un arte de composición, no disponía de fórmulas para el santoral católico: estas otras entidades del mundo invisible son ajenas al modelo original de los *Payalchi' o'ob* o rezos sacerdotales tradicionales... Estas *payalchi' o'ob* contienen los vestigios más antiguos del arte y la lengua maya fundamentalmente por la conservación de los nombres de las deidades populares de los tiempos prehispánicos. De ahí la importancia y solemnidad del rezo; de ahí la responsabilidad del jmeno'ob [y de los rezadores] y de que cada uno afirme que él reza así y no de otro modo, puesto que se trata de una relación personal con esas esferas a las que solamente se les puede hablar de esa manera venerable y precisa. (Montemayor, 2000, p. 106)

La importancia de los rezos no radica en la comprensión por parte de las personas presentes en el rito (Tambiah, 1985), ya que, muchas veces, la gente que está presente ni siquiera habla la lengua indígena, aunque haya nacido en el lugar (Fagetti, 2002). Lo importante de los rezos es que el que los oficia *sabe, sabe lo que dice y por qué lo dice* (Tambiah, 1985), y lo *sabe* por designio divino o por herencia familiar o cultural. Cuando el *H'men* reza para saber cuál es la enfermedad del paciente utiliza palabras y artefactos y realiza movimientos que para el paciente resultan ininteligibles, pero que evocan en el sujeto la tranquilidad de saber que el especialista ritual ejecuta tales artes debido a que se trata de: "...el que sabe porque sabe..."¹³.

La figura del *H'men*: "el que sabe porque sabe"

En el caso de los mayas de la península de Yucatán, los especialistas rituales que poseen el conocimiento para entablar una comunicación verbal con los seres trascendentales son los *H'meno'ob*, plural de *H'men*, que generalmente es traducido como sacerdote del culto agrícola y que literalmente significa *el hacedor* (Barrera-Vásquez, 1980), curandero, herbolario, etc., pero en la comunidad se le 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). Se presentan como el bróker entre los diferentes niveles en que el sujeto maya de la península entiende y categoriza *su mundo*. De igual manera:

Los h'meno'ob son especialistas en curaciones...esta es solamente una de sus funciones, ya que también se relacionan con seres sobrenaturales para pedirles que proporcionen lluvias, para darles las

¹³ Esta aseveración hace referencia a la manera en la cual los padres mayas yucatecos enseñan a sus hijos a respetar a los *H'meno'ob*, ya que son personas que: "...tienen el bien y el mal con ellos y tienen el poder de controlar los vientos..." (Maestra Hilaria Maas Collí, comunicación personal). Lo anterior fue corroborado durante las estancias de campo de 2006 a 2010 en la localidad de Xocén, Yucatán, México, al realizar unas entrevistas con jóvenes que estudiaban la preparatoria. La investigación estuvo enfocada en conocer lo que sus padres les habían dicho que era un *H'men*, cuál era su función en la comunidad y si consideraban que ellos podían curar enfermedades.

gracias por las cosechas y para pedirles protección tanto por las viviendas como para pueblos enteros contra posibles danos producidos por otros seres sobrenaturales. (Hansen y Bastarrachea, 1984, p. 271)

En la Localidad de Xocén, Yucatán, México viven seis *H'meno'ob*. Además de su función dentro del proceso de salud/enfermedad/atención, algunos de ellos también fungen como sacerdotes de un culto¹⁴ maya y, en ocasiones, el católico. Dirigen todas las ceremonias asociadas a la milpa y a los seres sobrenaturales del monte. Entre los materiales que usan para curar se encuentran los *sastún*, que son piedras, vidrios o plásticos cristalinos (a veces son canicas) que encuentra el *H'men* en el monte cuando este sale a recolectar hierbas o algún otro remedio para llevar a cabo sus curaciones y mancias. El *H'men*, al encontrarlo, 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 no debe ser vista por ninguna otra persona. A la piedra solamente la pueden encontrar los elegidos y primero se les aparece en sus sueños. Junto con las piedras se utilizan los granos del maíz, a través de los cuales pueden ver las enfermedades que aquejan al paciente, así como encontrar personas u objetos extraviados (toda mancia es exclusiva de los *H'meno'ob*), es el objeto que le brinda la *luz a los elegidos* (Gubler, 2011).

En el tratamiento de las enfermedades usan hierbas y raíces preparadas de diferentes maneras y oraciones, lo cual también lo 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 y Rasmussen, 2005). En cuanto a la división de los terapeutas por género, los *H'meno'ob* solo pueden ser hombres debido a la exclusión de la mujer en el ámbito político y religioso que se ha mantenido en algunas localidades mayas de la península de Yucatán.

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 (*k'uchil yumtsilo'ob*): los tres niveles que integran el mundo maya, los tres niveles por los que pasa el árbol sagrado (*yaáxché*). Así, los *H'meno'ob* necesitan conocer en profundidad los tres niveles que imperan en la existencia de una persona para poder llevar a cabo sus curaciones y mancias (Arvigo, Epstein y Yaquinto, 1995).

Un documento colonial que versa sobre el conocimiento macrocósmico del pueblo maya son los libros del *Chilám Balám* de Maní, conocidos con el nombre de Códice Pérez. En este documento podemos encontrar la siguiente información:

¹⁴ 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 (G. 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, pp. 136-138).

...Martes: desde la primera hora empieza a regir Marte sobre el individuo, en sus manos. Los que serán soldados, ladrones, artesanos, como herreros, hipnotizadores, dueños de animales, como perros y otras fieras que amansarán; dueños de todo...Viernes: desde su primera hora rige Venus sobre las partes pudendas; es el nacimiento de la Belleza y de la Hermosura; sus deseos y sus amores nadie se los quitará, serán jugadores, ladrones, cantores y paseadores. (Solis, 1949, pp. 51-61)

En esta información puede notarse la influencia de los planetas (un aspecto macrocósmico) en el ser de una persona, cada planeta rige un día (mesocosmos) y es por esto que las personas (microcosmos) que nazcan en esos días se regirán por ellos. Para el caso de Xocén, un pueblo mayahablante de fuerte tradición maya, podemos encontrar que tales creencias sobre el regir de los planetas en los días y en los individuos siguen permeando la visión de mundo de los habitantes del lugar. En una entrevista, el *H'men* Don Bernardino Mucuy menciona:

...los días martes y viernes son los días más peligrosos porque el martes rige el *flaneta* Marte y el viernes rige el *flaneta* Venus... esos días no doy consulta a adultos, solamente si me visitan niños los ayudo... Una vez curé a una persona en esos días... cuando era más joven me enfermé mucho... casi me muero, nadie *fodia* curarme... Al curar hablo a todos los *flaneta*¹⁵ porque cada *flaneta* es uno de los órganos... el sol rige el corazón... el *flaneta* Venus los pulmones... (Entrevista a don Bernardino Mucuy, 23 de mayo de 2006)

La cuestión aquí no es preguntarnos si los *H'meno'ob* tienen algún tipo de acceso a las fuentes coloniales: algunos saben leer y otros no, y con la larga tradición que se tiene de investigación antropológica en el lugar, sobre todo en materia de medicina tradicional, podría ser que algún *H'men*, vivo o no, pudiera haber tenido acceso a alguna fuente y posteriormente, por medio de la historia oral, haber transmitido el conocimiento. Sin embargo, la cuestión es que el conocimiento con el que requieren contar los *H'meno'ob* debe abarcar todos los niveles que el sujeto maya contemporáneo interiorice como parte de *su mundo* para que su conocimiento sea validado por la comunidad donde vive y así poder llevar a cabo su oficio. De la misma forma, necesita actualizarse constantemente para que las personas de su comunidad no pierdan la confianza en él.

Es por esto que es común que un *H'men* para atender una enfermedad te *santigue* y te recete hierbas a la par que te recomiende visitar al médico. No te recetará medicamentos de patente porque la persona que acude a sus servicios sabe que esa no es una esfera que el *H'men* conoce, y él sabe que perdería credibilidad si tratara de tomar parte del conocimiento de los médicos.

En la localidad de Xocén, la primera esfera de atención a la enfermedad es la que se da dentro del seno familiar: el *kanche*¹⁶ es el lugar donde las personas cultivan plantas medicinales capaces de aliviar malestares menores como cólicos, dolor de cabeza, picaduras de

¹⁵ Siete son los planetas que dijo conocer en la entrevista, a su vez siete son los planetas que menciona en sus oraciones.

¹⁶ Tablado, enmaderado, pesebre, entarimado de palos para apalea granos o formar semilleros, preparándolos con tierra. (Barrera-Vásquez, 1980, p. 295).

animales o plantas, etc., en muchas ocasiones son complementadas con farmacopea básica como neomelubrina, paracetamol, aspirina, etc.

Cuando la primera esfera de atención no es suficiente para aliviar los males debe acudir a un especialista médico: el médico alópata o el médico tradicional. Uno de los recursos con el que cuenta el médico alópata es el poder de recetar medicinas alopáticas que no son accesibles por encontrarse fuera de la farmacopea básica, y uno de los recursos con el que los *H'meno'ob* cuentan y que marca la diferencia con los demás médicos tradicionales son las oraciones. A su vez, estas son las llaves por medio de las cuales él puede comunicarse con los diferentes niveles de la concepción maya del cosmos y fungir de esta manera con su labor de bróker entre los seres no humanos y humanos (Hirose, 2007).

El aprendizaje de las oraciones por parte del *H'men* puede darse por influencia familiar o por sueños y también se ha documentado que, en la región maya de Quintana Roo, por el encuentro con algo sagrado y por el traslado al *kúuchil yumtsilo'ob* (Quintal et al., 2003). En la localidad de Xocén encontramos 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 refieren 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*.

Las *Payalchi'o'ob*

Las oraciones en la lengua maya de la península de Yucatán se conocen como *payalchi'o'ob*, estas representan vínculos entre los mundos natural y sobrenatural y se diferencian de las oraciones católicas porque requieren de especialistas rituales para que sean oradas en los ritos específicos que requieran de estas. Asimismo, son aprendidas por convivencia con un familiar y, en el caso de que se encuentren escritos, los libros se guardan recelosamente y se heredan a los descendientes (Gubler, 2007). En los ritos de curación, estas oraciones se oran con la intención de invocar a las divinidades mayas y no mayas. El *H'men* invita al mayor santoral posible para socorrerlo en su búsqueda de la enfermedad y la cura.

En su composición están inmersos elementos pertenecientes a la naturaleza, a los dioses y a los santos. Estos pueden dividirse en aspectos visibles, como por ejemplo los santos católicos presentes en el altar privado de un *H'men*, y elementos no visibles que puedan 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*. 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, p. 280).

Los *Payalchi' o' ob* representan el plural de la palabra *payalchi'* que se traduce como *oración* o *rezo* según el diccionario Cordemex maya-español (Barrera-Vásquez, 1980). La palabra *rezo* proviene del latín *recitare*, que se refiere a *leer hablando con voz fuerte* o *repetir una cosa que se sabe de memoria* (Diccionario ITER latino-español). Sin embargo, si bien es cierto, y no puede negarse, que los *Payalchi' o' ob* enunciados por los *H' meno' ob* son recitados de memoria durante los rituales de curación, también se debe partir de que no todas las partes que componen los *Payalchi' o' ob* deben repetirse de manera inflexible sin que sufran algún cambio necesario según sea la petición que se le haga a los númenes.

De esta manera, puede afirmarse que ellos fungen de igual manera como oraciones (del latín *oratio, onis*, 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. Esta característica marca una gran diferencia entre el pensamiento religioso maya y el pensamiento religioso católico, ya que en este último se ven 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 acostumbra serlo, los santos –sin perder su esencia sobrenatural– superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del nosotros maya. (Ruz, 2002, p. 328)

De la misma manera, los *Payalchi' o' ob* son la voz viva de los *H' meno' ob* (Barrera-Vásquez, 1963) y se presentan como el lenguaje ritual que le pide ayuda a lo trascendental para saber cuáles son las causas que detonaron que el sujeto sufriera una enfermedad y cuáles son las acciones que deben tomarse para la curación de la misma. Por medio de estos –los *Payalchi' o' ob*–, 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 así se cure la enfermedad. De la misma manera, se le pide ayuda a la naturaleza, a los dioses y a los santos para saber qué norma natural o sobrenatural el sujeto transgredió y cómo, a causa de esto, adquirió la enfermedad.

Para el caso de la esfera de salud, los ritos propiciados por los *H' meno' ob*, que requieren de sus *Payalchi' o' ob*, son la *hos' ik'¹⁷ suerte*, la *santigua*, el *k' ex* y el *wax ik'´*. La *hos' ik' suerte* 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 alópata. Podemos catalogar este rito como un método de adivinación que emplea el *H' men* para saber cuál es la causa que impide al paciente 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

¹⁷ De las palabras *Hos*, desatar (Barrera-Vásquez, 1980, p. 233), e *Ik'*, viento (Barrera-Vásquez, 1980, p. 267), literalmente *desatar los vientos*.

que no le permita a la persona desarrollar sus labores diarias sin sentir alguna molestia. Para la elaboración de la *ho´sik suerte* se requiere del *Sastún* del *H´men*, granos de maíz y las continuas *Payalchi´o´ob* por parte del *H´men* 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 puedan ver agravados sus padecimientos si salen de su casa.

La *santigua* es uno de los ritos que se realizan 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 realiza en la casa del *H´men*, ya que, generalmente, este rito es requerido cuando el padecimiento no es grave. Para llevarlo a cabo, se coloca al paciente en una silla de frente al altar mientras que el *H´men* “barre” el cuerpo del paciente con gajos de sipché, ruda o albahaca, siempre en medio de continuas plegarias. Las *Payalchi´o´ob* 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 al mayor número de vírgenes que conozca el *H´men*. En este sentido, 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 que 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* 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, cuando ya han sido agotados todos los demás medios posibles para combatir la enfermedad, inclusive los utilizados por los *H´meno´ob* (plantas y *santiguas*). El objetivo del rito es *cambiar* una gallina por el paciente, lo cual traerá como resultado el restablecimiento de la salud del mismo. Para realizar el *K´ex* se requiere de una gallina negra, la cual será entregada a las divinidades 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 gracias a que el *K´ex* no fue aceptado.

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 o 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* (vientos): 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 *Payalchi´o´ob* 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 *Payalchi´* diferente y, mientras más difícil es el trabajo, más difícil resulta el *Payalchi´*.

Oración de la echada de suerte, *Hos'ik suerte*, para diagnóstico de la enfermedad

Contexto

El *H'men* se sienta de frente a su altar personal donde se encuentran tres cruces y cinco santos, coloca unos granos de maíz en forma de cruz encima de la mesa y procede a sacar su *sastún*; el paciente está sentado a la derecha del *H'men* mientras este realiza lo anterior. Al mismo tiempo, le va haciendo preguntas: ¿dónde te duele?, ¿qué es lo que comes?, ¿desde cuándo te duele?, etc. Posteriormente, comienza con la oración mientras observa el *sastún* y mueve los granos de 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* estaban afuera de la habitación. De igual manera, todo el proceso fue videograbado y todos los integrantes del equipo de trabajo nos encontrábamos dentro de la habitación observando y tomando nota del proceso.

La oración, *payalchí*¹⁸

[L. 1] <i>Ki'ichkelem yuum, sasilkunte'ex te'ej neeno'</i>	[1] “Hermoso señor, esclarezcan en los espejos”.
[L. 2] <i>Jo'sik ti' u suerte...:</i>	[2] “Sacamos la suerte de...”.
[L. 3] <i>Jalaldios, chikbese'exten:</i>	[3] “Dios mío, que me esclarezcan”.
[L. 4] <i>Ma' xan a ma'albakunseke'ex:</i>	[4] “No lo consideren nada o nadie”.
[L. 5] <i>Chikbese'ex túun u jaji:</i>	[5] “Que esclarezcan la verdad”.
[L. 6] <i>Ka'aj ts'aik te'ex teen u poolil:</i>	[6] “Que me den la idea, los pensamientos, la inteligencia” (o demás sinónimos).
[L. 7] <i>Ma' a kaate'ex tu beel...chikbese'ex:</i>	[7] “No allanen su camino, esclarézcanlo”.
[L. 8] <i>Jalbesalba kili'ich cruz verde:</i>	[8] “ Manifiéstate, santísima Cruz Verde ”.
[L. 9] <i>U tia'al in jo'sik u suerte...:</i>	[9] “Para que yo saque la suerte de...”.
[L. 10] <i>Ki'ichkelem yuum:</i>	[10] “Hermoso señor”.
[L. 11] <i>Jala'ach cruz u chumukil kaaj:</i>	[11] “ Santa cruz del centro del pueblo ”.
[L. 12] <i>Chikbense'ex ten u jajil:</i>	[12] “Enséñenme la verdad”.

¹⁸ Las traducciones fueron realizadas por Asunción Quintal, estudiante de la licenciatura en Antropología Social de la Universidad Autónoma de Yucatán. Él es mayahablante, siguiendo con la propuesta de Andreas Koechert (2007) de que las traducciones deben hacerse por personas que tengan como primera lengua la indígena.

[L. 13] <i>Ki'ichkelem</i> ¹⁹ <i>santísima cruz verde</i> :	[13] “ Hermoso santísima Cruz Verde ”.
[L. 14] <i>Ts'atene'ex u poolil</i> :	[14] “Que me den las ideas, pensamiento, inteligencia, etc”.
[L. 15] <i>Ku sáantiguarta'aj...</i> :	[15] “Al santiguar a... [nombre del enfermo]”.
[L. 16] <i>U tia'al u lu'sa'al tulakal u ki'inal u pool</i> :	[16] “Para que se le quiten los dolores de cabeza”.
[L. 17] <i>Yáan u sáantiguarta'aj</i> :	[17] “Hay que santiguarla”.
[L. 18] <i>U tia'al u lu'sa'al le chi'ibal poolo'</i> :	[18] “Para quitar ese dolor de cabeza”.
[L. 19] <i>Santo pixano'ob</i> :	[19] (Se invocan a los espíritus santos).
[L. 20] <i>Yáan xan u sóobarta'aj</i> :	[20] “También se le tiene que sobar”.
[L. 21] <i>Tumen ch'óotol u kuxtal óombligo</i> :	[21] “Porque está de lado su ombligo que está vivo”.

Análisis de la oración

- a) En esta oración, el objetivo del *H'men* es que las deidades y los entes sobrenaturales le “esclarezcan” los espejos, su visión, su *sastún*, para que pueda ver cuál es el mal que está causando la enfermedad del enfermo y qué es lo que lo acongoja [L. 1, 3 y 5].
- b) Él necesita que le sea esclarecido su *sastún* para poder saber qué es lo que debe decirle al paciente acerca de qué debe hacer para sanar los dolores que le aquejan. Es por eso que también pide la inteligencia, para ser capaz de aclararse las ideas él mismo y así saber qué decirle al paciente y cuál es el cuidado y tratamiento que debe recetarle [L. 6, 12 y 14].
- c) Menciona al paciente haciendo énfasis en que necesita de su ayuda para poder liberarse de la enfermedad [L. 2, 4, 7].
- d) De igual manera, pregunta si lo que requiere el enfermo es una *santiguada* [L. 17] para quitarle el mal que lo acongoja [L. 18].
- e) Invoca a los seres más poderosos desde la concepción del mundo maya: 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 conmemoración, el 3 de mayo, es motivo de celebración, y cuyo santuario se encuentra ubicado en el ‘Centro del Mundo’ (*U chumuuk Lu'um*), en el cabo del pueblo (Terán y Rasmussen, 2005) [L. 8, 9, 10, 11, 12 y 13].
- f) De igual manera, son invocados los santos *pixano'ob*, ya que estos forman parte de las entidades anímicas o intangibles del cuerpo del hombre y pueden influir en su buen funcionamiento o afectarlo negativamente (Hirose, 2007) [L. 19].

¹⁹ 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. Aun 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. (Comentario del traductor).

La particularidad de Don Bernardo Balám es que la atención que ofrece a los pacientes es 100 % integral, ya que se encarga tanto del aspecto físico (*bak'* y *baak'*) del cuerpo, como del no físico (*óol*), desde la concepción maya: 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 sobada²⁰. Quizás esto influyó en que uno de los primeros diagnósticos que se ofrecieron en esta primera parte de la atención es que requería de una sobada para acomodar su ombligo, que está vivo [L. 20 y 21]. También, cabe mencionar que, en el sentido de las oraciones, tanto para realizar el diagnóstico, como para llevar a cabo la *santiguada*, influye el padecimiento que el enfermo mencione que tiene. Por ejemplo, en la ejecución de este rito, el paciente mencionó que “tenía muchos dolores de cabeza” y que “sentía que el ombligo le brincaba” [L. 18 y 21].

Oraciones de la *santiguada*

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 *santiguada*; para que se restablezca su *bak'* y *baak'*, deberá proceder con la sobada. El paso que procede después de la *Ho'sik suerte* es la *santiguada*. 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 *santiguada* comienza después de decirle al enfermo cuáles fueron las enfermedades que el *H'men* vio en su *sastún* mientras oraba. El *H'men* le dice al paciente que requiere de una *santiguada* para quitarle los *aires* que están contribuyendo a que se sienta enfermo y a que tenga ese agudo dolor de cabeza todo el tiempo. Aunque en este ejemplo el diagnóstico haya arrojado que un *aire* es el agente patógeno, el diagnóstico puede arrojar diferentes agentes, puesto que las enfermedades pueden ser causadas por hechizos, ingesta de alimentos fríos estando caliente o viceversa²¹, entre muchos otros.

Antes de comenzar persigna al paciente (*Chikilbesah*²²) y se persigna él mismo, reza 2 veces el padrenuestro y el avemaría²³ 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

²⁰ Para un análisis más profundo acerca de la sobada puede consultarse Quattrocchi, P. (2007). El tiempo de la sobada. En M. Güémez Pineda y P. Quattrocchi (coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. UCS CIR-UADY y CEPHCIS-UNAM.

²¹ Vale la pena mencionar que, durante una de las estancias de campo, en una plática informal, don José Balám nos comentó 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.

²² Firmar, sellar, imprimir (Barrera-Vásquez, 1980). “De ahí que las cruces no son simplemente dibujadas en el cuerpo, sino que se firman” (Lizama, 1995, p. 6).

²³ En el rezo de don Bernardo Balám no existen diferencias marcadas con el padrenuestro y el avemaría del Misal católico. Un trabajo que muestra diferencias marcadas entre los rezos del Misal católico es el de Jesús Lizama (1997): *Primeros apuntes para un análisis de las oraciones empleadas en el culto a la Cruz Parlante*.

ruda. Durante todo 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 todo al piso, es decir, lo 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*).

La oración, *payalchí’*

[L. 1] <i>Ay in Jalbe’ensil</i>	[1] “Manifiéstate”.
[L. 2] cuatro ángeles y siete vírgenes	[2] “Cuatro ángeles y siete vírgenes”.
[L. 3] <i>Ki’ilic k’aba’ex</i>	[3] “Santos nombres”.
[L. 4] Santísima Cruz, Cruz Verde, Cruz Milagrosa	[4] “Santísima Cruz, Cruz Verde, Cruz Milagrosa”.
[L. 5] Cristo de la transfiguración	[5] “Cristo de la transfiguración”.
[L. 6] Virgen <i>Ki’ichpan ko’olel</i>	[6] “Virgen, mujer hermosa”.
[L. 7] Santo Cristo, Justo Pastor	[7] “Santo Cristo, Justo Pastor”.
[L. 8] San Antonio	[8] “San Antonio”.
[L. 9] San Luis	[9] “San Luis”.
[L. 10] San Bautista	[10] “San Bautista”.
[L. 11] Sagrado Corazón	[11] “Sagrado Corazón”.
[L. 12] Niño de Atocha, Niño Dios	[12] “Niño de Atocha, Niño Dios”.
[L. 13] San Pablo	[13] “San Pablo”.
[L. 14] Santo Gloria	[14] “Santo Gloria”.
[L. 15] Jesucristo	[15] “Jesucristo”.
[L. 16] cuatro ángeles y siete vírgenes	[16] “Cuatro ángeles y siete vírgenes”.
[L. 17] <i>Tich’ka’te’ex u beelo’ob:</i>	[17] “Alumbren sus caminos”.
[L. 18] Señalen donde pasan, donde viven, donde trabajan,	[18] “Señalen donde pasan, donde viven, donde trabajan”.
[L. 19] Sobre...que será santiguada,	[19] “Sobre...que será santiguada”.
[L. 20] Sobre los dolores de su cuerpo, de los vientos malos, de las tentaciones	[20] “Sobre los dolores de su cuerpo, de los vientos malos, de las tentaciones”.
[L. 21] <i>Yokol xan u ki’inalo’ob...:</i>	[21] “También sobre los dolores o dolencias...”.

[L. 22] <i>Jatskate'ex u ki'inalo'ob:</i>	[22] “que le aparten los dolores”.
[L. 23] <i>A jats' ka'te'ex u beel:</i>	[23] “que le abran paso en su camino”.
[L. 24] <i>Tu'ux ku tal le k'ak'as ik'o'ob:</i>	[24] “donde vienen los malos vientos”.
[L. 25] <i>Tata yuum ki'ilich k'aaba':</i>	[25] “Padre Dios, santo nombre”.
[L. 26] <i>Ma' chaik'e'ex u tsaipachtalo'ob wa u t'ut'u'ul pachta'al</i>	[26] “no permitas que la alcancen o la persigan”.
[L. 27] <i>Men le k'ak'as ik'o'ob</i>	[27] “por los malos vientos”.
[L. 28] <i>Virgen María</i>	[28] “Virgen María”.
[L. 29] <i>San Lucas</i>	[29] “San Lucas”.
[L. 30] <i>San Jerónimo</i>	[30] “San Jerónimo”.
[L. 31] <i>San Pedro</i>	[31] “San Pedro”.
[L. 32] <i>San Pablo</i>	[32] “San Pablo”.
[L. 33] <i>San Bartolomé</i>	[33] “San Bartolomé”.
[L. 34] <i>Santiago</i>	[34] “Santiago”.
[L. 35] <i>Salomé</i>	[35] “Salomé”.
[L. 36] <i>San Marcos</i>	[36] “San Marcos”.
[L. 37] <i>San Agustín</i>	[37] “San Agustín”.
[L. 38] <i>San Martín Caballero</i>	[38] “San Martín Caballero”.
[L. 39] <i>San Miguel Arcángel</i>	[39] “San Miguel Arcángel”.
[L. 40] <i>Juan Diego</i>	[40] “Juan Diego”.
[L. 41] <i>Reyes Magos</i>	[41] “Reyes Magos”.
[L. 42] <i>San Damián</i>	[42] “San Damián”.
[L. 43] <i>San Jorge</i>	[43] “San Jorge”.
[L. 44] <i>San Sebastián</i>	[44] “San Sebastián”.
[L. 45] <i>San Francisco de Asís</i>	[45] “San Francisco de Asís”.
[L. 46] <i>Ts'a u máatan olal kuxtal</i>	[46] “Permítele una vida saludable”.
[L. 47] <i>Ts'a u máatan tooj olal kuxta</i>	[47] “Permítele salud en su vida”.
[L. 48] <i>Ki'ilich K'aaba'</i>	[48] “Santo nombre”.
[L. 49] <i>Ma' a cha'aik u t'ut'u'ul pachko'ob men le k'ak'as ba'alo'ob</i>	[49] “No permitas que la persigan las malas cosas”.
Menciona la hora santa [4:10 pm] y continúa solicitando la intervención de:	
[L. 50] <i>Virgen Guadalupe</i>	[50] “Virgen Guadalupe”.
[L. 51] <i>Virgen Candelaria</i>	[51] “Virgen Candelaria”.

[L. 52] Virgen Adelaida	[52] “Virgen Adelaida”.
[L. 53] Virgen Natividad	[53] “Virgen Natividad”.
[L. 54] Virgen Mercedes	[54] “Virgen Mercedes”.
[L. 55] Virgen Verónica	[55] “Virgen Verónica”.
[L. 56] Virgen Braida	[56] “Virgen Braida”.
[L. 57] Virgen Fátima	[57] “Virgen Fátima”.

Análisis de la oración

El objetivo de esta oración es restablecer el *óol* de la persona. Para que la oración pueda cumplir tal fin, es necesario invocar al mayor número de divinidades posibles, lo cual debe realizarse por medio de palabras dulces (Montemayor, 1995, p. 2000) para que estas 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.

Grosso modo, la oración podemos dividirla en cuatro partes:

- a) En la primera parte se invocan a los seres más poderosos y 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 pueden ayudar más al *H'men* en su trabajo [L. 1 a L. 5].
- b) En la segunda parte 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 [L. 17 a L. 27]. Posteriormente, se prosigue con la invocación de las divinidades comenzando con la Virgen María y después puros Santos, inclusive puede encontrarse a Juan Diego, un santo reciente en el santoral católico [L. 28 a L. 45].
- c) La tercera parte se refiere a las peticiones por una vida futura saludable para el paciente. En esta parte de 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 le había arrojado que la causa había sido un mal viento [L. 46 a L. 49].
- d) La cuarta parte 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 *óol* ha sido restablecido y se ha pedido que permanezca así en el futuro, es decir, se ha pedido 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 *báak*, los cuales serán las plantas y la sobada [L. 50 a L. 57].
- e) Finalmente, existen dos enunciados de la oración, “cuatro ángeles y siete vírgenes” [L. 2 y L. 16], cuya función parece ser la de marcadores de las peticiones en la oración: después de mencionarse por primera vez se comienza con la invocación de las divinidades más importantes y, después de la segunda vez, las primeras peticiones a estas divinidades.

Consideraciones finales

En lo referente a las oraciones religiosas encontramos que, como menciona Carlos Montemayor (1995), son dirigidas a entidades espirituales y su eficacia depende de la actitud de estas y de la sabiduría del oficiante. Son una comunicación con entidades invisibles, razón por la cual no es necesario que sean entendidas por el público presente. Asimismo, es en este aspecto donde radica su importancia simbólica, ya que el paciente, cuando va a recibir un tratamiento con el médico tradicional, el *H'men*, está consciente de que su participación será nula durante el proceso de *Ho'sik suerte*, en la cual el especialista realiza el diagnóstico de los males que le aquejan, y en el restablecimiento de su *óol* durante la *santiguada*.

A pesar de que en los rituales las personas que acuden al *H'men* sean mayahablantes, y que este realice las oraciones en esa lengua, difícilmente el paciente entenderá el lenguaje en el cual se realiza la curación, debido a que los *payalchi'o'ob* son aspectos simbólicos de comunicación con la divinidad exclusivos para un gremio reducido de oficiantes del culto. Es un lenguaje conservado y resguardado celosamente a la par que actualizado con base en la reflexión de la praxis del culto por los “que saben porque saben”, “los que tienen en sus ojos el bien y el mal”, “los que controlan los vientos para hacer bien y para hacer mal”: los *H'meno'ob*.

Además, otro aspecto importante de las oraciones, es que “no se dirigen a las entidades invisibles como las todopoderosas, temibles, justicieras deidades que conviene temer, sino como entidades hermosas a quienes se les suplica suavemente, también con delicadeza y belleza” (Montemayor, 1995, p. 26). Otra particularidad de las oraciones mayas es que los cantos se caracterizan por estar muy alejados en la forma de cualquier tipo de canto o plegaria católica gregoriana, por lo cual podría ser que se encuentren muy emparentados con tradiciones precristianas de América (Francisco Núñez, citado en Montemayor, 1995).

La eficacia de los modos de atención médica durante la colonia fue registrada, aunque para el caso de los mayas yucatecos no hubo el registro suficiente. Sin embargo, con base en los análisis musicológicos, parece ser que su origen es muy probablemente prehispánico y, curiosamente, aún perviven hasta nuestros días en localidades del estado de Yucatán y sirven en la atención de una esfera básica de supervivencia del ser humano: la salud.

A partir de estas oraciones, los *H'meno'ob*, en el rito de curación, invocan a los santos (*Ja lbesalba kili'ich cruz verde*²⁴), a los vientos, a los dioses Padre, Hijo y Espíritu Santo para que le “muestren” el tipo de mal que aqueja al enfermo (*Ts'atene'ex u poolil, Ku sáantiguarta'aj*²⁵), y para poder saber qué acciones requiere llevar a cabo tanto él, como el enfermo, para que pueda ser restablecida su salud (pues *kin wa'alajxan in tsolok'a' tu suerte xan tena' in ki'ichkelen taata ka anak a wa'ak to'on a mátabil xan*²⁶). *Chikbense'ex ten u jajil*²⁷ es la petición que acompaña al rito y que le ayuda a tener sentido a las acciones realizadas,

²⁴ Manifiéstate, santísima Cruz Verde.

²⁵ Que me den las ideas, pensamiento, inteligencia, etc. Al santiguar a...

²⁶ Pues dije también explicarle su suerte, mi Dios Padre, para que nos digas tu ofrenda también...

²⁷ Enséñame la verdad.

siempre de manera amable, nunca de manera grosera, y guardando siempre un sentido de igualdad y no de subordinación entre el *H´men* y las divinidades.

Este es el conocimiento que se ha heredado por generaciones y que ha ayudado a las personas del lugar a atender muchos de sus males y que, a partir de esta ayuda, se ha guardado en la memoria colectiva de los habitantes de Xocén, convirtiéndose de esta manera en una parte vital de los significados que le dan a su entorno social y natural y que le da un sentido a su vida.

Referencias

Alejos García, J. (2017). Íikin y k'eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya. *Estudios de cultura maya*, 49, 247-271. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2017.49.769>

Arvigo, R., Epstein, N. y Yaquinto, M. (1995). *Sastun: My Apprenticeship with a Maya Healer* [Sastún: Mi aprendizaje con un curandero maya]. HarperCollins Publishers LLC.

Ayora-Díaz, S. I. (2002). *Globalización, conocimiento y poder. Médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*. Plaza y Valdés.

Barfield, T. (Ed.). (2000). *Diccionario de antropología*. Siglo XXI Editores.

Barrera-Vázquez, A. (1963). Las fuentes para el estudio de la medicina nativa de Yucatán. *Revista de la Universidad de Yucatán*, V(27), 61-73.

Barrera-Vázquez, A., Bastarrachea Manzano, J. R., Brito Sansores, W., Vermont Salas, R., Dzul Góngora, D. y Dzul Poot, D. (1980). *Diccionario Maya Cordemex: maya/español – español/maya*. Ediciones Cordemex.

Boccará, M. y Pech Witz, M. C. (2020). El conocimiento de los meno'ob y el poder del aire (ik'). *Estudios de cultura maya*, 55, 255-288. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.55.2020.0009>

Bracamonte y Sosa, P. y Lizama Quijano, J. (2004). *Tocando fondo. Tabulados básicos de la encuesta sobre marginalidad, pobreza e identidad del pueblo maya*. Colección Peninsular. Serie: perspectivas.

Brito Sansores, W. (1979). La escritura jeroglífica maya. En *Enciclopedia Yucatanense*, Tomo X.

Broda, J. (2001). Introducción. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15-43). Fondo de Cultura Económica.

Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 165-232). Fondo de Cultura Económica.

Casares, O. (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]. Universidad Autónoma de Yucatán.

Diccionario ITER latín- español/español-latín. (1999). Editorial Ramón Sopena.

Dilthey, W. (1990). *Teoría de las concepciones del Mundo*. Conaculta.

Dow, J. W. (2001). Central and North Mexican Shamans [Los chamanes del centro y norte de México]. En *Mesoamerican healers* [Los curanderos mesoamericanos] (pp. 66-94). University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/734548-008>

Fagetti, A. (2002). *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Plaza y Valdés.

Florescano, E. (2000). La visión del Cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, 5, 15-29.

Freidel, D., Schele, L. y Parker, J. (2002). *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica.

Galinier, J. (2001). Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales. En J. Broda y F. Baéz-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 453-483). Fondo de Cultura Económica.

Gamlin, J. (2000). *La importancia de la cosmovisión indígena para la sociedad moderna: para un acercamiento entre culturas* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la UNAM.

Garduza-Pino, R. M. y Rodríguez-Balám, E. (2007). El proceso salud-enfermedad-atención en Kaua: Entre el sistema médico alópata y el tradicional. En P. Quattrocchi y M. Güémez Pineda (Coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. UCS-CIR-UADY y CEPHCIS-UNAM.

Gubler, R. (2007). Terapeutas mayas: Desde el ritual de los Bacabes hasta el presente. *Península*, 2(1), 47-83. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358337058002>

Gubler, R. (2011). La medicina tradicional en Yucatán: elementos y entes sagrados que intervienen en la curación. *Itinerarios: revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 14, 185-211.

Güémez Pineda, M. (1994). La lengua maya en Yucatán: una perspectiva sociodemográfica. En *I'inaj, Semilla de Maíz, Revista de divulgación del patrimonio cultural de Yucatán*. Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Güémez Pineda, M. (2000). La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas. *Revista Mesoamérica*, 21(39), 305-333.

Good-Eshelman, C. (2001). El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. En J. Broda y F. Baéz-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 485-520). Fondo de Cultura Económica.

Hansen, A. y Bastarrachea, J. (1984). *Mérida, su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hirose, J. (2007). El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de la región de los Chenes, Campeche. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 2(4). <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.225>

Hirose, J. (2018). La medicina tradicional maya: ¿Un saber en extinción? *Trace*, 74, 114-134. <https://doi.org/10.22134/trace.74.2018.174>

Idoyaga Molina, A. y Sacristán Romero, F. (2008). En torno al uso de Ensalmos Terapéuticos en el Noroeste Argentino y sus Fundamentos Mítico-religiosos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(2), 185-217. <https://doi.org/10.11156/aibr.030204>

Jenkins, T. (6 de noviembre de 2008). Marcel Mauss's essay On Prayer: an important contribution on the nature of sociological understanding [El ensayo de Marcel Mauss sobre La Oración: una importante contribución sobre la naturaleza de la comprensión sociológica]. *Revue du MAUSS permanente*. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article418>

Koehler, A. (1999). Interculturalidad frente a globalización: un acercamiento teórico y metodológico a un programa de investigación. En A. Koehler y B. Pfeiler (Eds.), *Interculturalidad e identidad indígena: preguntas abiertas a la globalización en México* (pp.283-294). *Verlag für Ethnologie*.

Koehler, A. (2007). *Xe'ruq'a, Xe'raqän. Cargo cofradial Kaqchiquel*. Cholsamaj.
Lizama Quijano, J. (1995). *Ka Yum Sma. Cruz. El sustento identitario de los mayas cruzo'ob* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Autónoma de Yucatán.

Lizama Quijano, J. (2007). *Estar en el Mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. Colección Peninsular, CIESAS.

López-Austin, A. (1995). La religión, la magia y la cosmovisión. En L. Manzanilla y L. López (Coords.), *Historia Antigua de México. El horizonte posclásico y algunos aspectos intelectuales de las culturas mesoamericanas* (Vol. III, pp. 419-453). INAH, UNAM y Porrúa.

López-Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica.

López-Austin, A. (1998). Los ritos, un juego de definiciones. *Arqueología Mexicana*, VI(34), 4-17.

López-Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Baéz-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-158). Fondo de Cultura Económica.

Mauss, M. (2003). *On prayer* [La oración]. W. S. F. Pickering (Ed. y Trad.), Berghahn Books.

Menéndez, E. L. (1990). *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. Cuadernos de la casa chata 179.

Montemayor, C. (1995). *Arte y composición en los Rezos Sacerdotales Mayas*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Montemayor, C. (1999). *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica.

Montemayor, C. (2000). La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. *Desacatos*, 5, 95-106.

Neurath, J. (2001). Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes ttapuritari. En J. Broda y F. Baéz-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 485-520). Fondo de Cultura Económica.

Orihuela Gallardo, M. (2015). *El simbolismo agrícola en la narrativa maya* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Osorio-Carranza, R. M. (2001). *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*. Conaculta e INAH.

Quintal, E. F., Bastarrachea, J. R., Briceño, F., Medina, M., Petrich, R., Rejón, L., Repetto, B. y Rosales, M. (2003). Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares. En S. Millán y J. Valle (Coords.), *La comunidad sin límites*. INAH.

Quattrocchi, P. (2007). El tiempo de la Sobada. En M. Güémez Pineda y P. Quattrocchi (Coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. UCS-CIR-UADY y CEPHCIS-UNAM.

Ramos Valencia, J. E. (2017), Los rezos mayas, una ofrenda a la divinidad. En A. Voss y A. Koechert, *Ritos y cosmovisión mayas -pasado y presente-*. Academic Publishers.

Rivera-Dorado, M. (2005). Catorce tesis sobre la religión maya. *Revista española de Antropología Americana*, 35, 7-32.

Ruz, M. (2002). Credos que se alejan, religiosidades que se tocan: los mayas contemporáneos. En M. de la Garza y M. I. Nájera (Eds.), *Religión maya* (pp. 321-364). Editorial Trotta.

Sandstrom, A. R. (2001). Mesoamerican Healers and Medical Anthropology: Summary and Concluding Remarks [Los curanderos mesoamericanos y la antropología médica: sumario y observaciones finales]. En B. Huber y A. Sandstrom, *Mesoamerican healers* [Los curanderos mesoamericanos] (pp. 307-333). University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/734548-016>

Sidorova, K. (2000). Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, 10(20), 93-103.

Solis Alcala, E. (Ed.). (1949). *Códice Pérez. Traducción libre del maya al castellano*. Imprenta Oriente.

Tambiah, S. J. (1985). Form and Meaning of magical Acts [Forma y sentido de los actos mágicos]. En *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective* [Cultura, pensamiento y acción social: Una perspectiva antropológica]. Cambridge.

Terán, S. y Rasmussen C. (2005). *Xocen. El pueblo en el centro del mundo*. Universidad Autónoma de Yucatán.

Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI Editores.

Wittgeinstein, L. (1979). *Remarks on Frazer's Golden Bough* [Observaciones sobre "la Rama Dorada" de Frazer]. Brynmill Press Ltd.