

ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA

VOLUMEN XIII

**

Editoras

Magalí Civera Cerecedo
Martha Rebeca Herrera Bautista



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
ASOCIACIÓN MEXICANA DE ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA
MÉXICO 2007

Comité editorial

Xabier Lizarraga Cruchaga
Abigail Meza Peñaloza
Florencia Peña Saint Martin
José Antonio Pompa y Padilla
Carlos Serrano Sánchez
Luis Alberto Vargas Guadarrama

Todos los artículos fueron dictaminados

Primera edición: 2007

© 2007, Instituto de Investigaciones Antropológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

© 2007, Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

© 2007, Asociación Mexicana de Antropología Biológica

ISSN 1405-5066

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

ETNOTEORÍAS PARENTALES, ALMA Y ENFERMEDADES INFANTILES ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN

María Dolores Cervera Montejano

*Departamento de Ecología Humana,
UNVESTAV, Mérida*

RESUMEN

Las etnoteorías parentales organizan culturalmente el nicho de desarrollo del niño. Al estar relacionadas con ideas más generales sobre el ser y la sociedad, reflejan conceptos centrales de la cosmovisión. Junto con la participación activa del niño, contribuyen a su cambio y continuidad. En este trabajo presento resultados sobre etnoteorías y prácticas asociadas con enfermedades infantiles en los tres primeros años de vida de dos comunidades mayas de Yucatán, pertenecientes a los entornos ecológicos más contrastantes del estado. Utilizando entrevistas etnográficas, obtuve información sobre pujidos o sangrado del ombligo, aves nocturnas, mal de ojo, *hak'olal* (susto), malos vientos, dos remolinos en la coronilla, santo sarampión e identifiqué al *ik'*, aliento o espíritu vital, viento como uno de los componentes que relacionan al ser humano con el cosmos, como lo han mostrado otros autores. En el caso de los niños, las etnoteorías median la relación entre su aliento vital y el cosmos, a través de la prevención y atención de enfermedades de la infancia causadas por la posible asociación del *ik'* con exceso de calor y fuerza (*k'inam*) de la sangre bajo ciertas condiciones, por su salida del cuerpo, por la necesidad de realizar el *k'ex* (cambio) para intercambiar simbólicamente el aliento vital del enfermo por el de otro ser, así como a través de la ayuda para que se abra su entendimiento.

PALABRAS CLAVE: etnoteorías parentales, enfermedades infantiles, mayas, almas.

ABSTRACT

Parental ethnotheories serve to culturally organize the developmental niche. Since they are related with more general conceptualizations about the self and society, they reflect the world view. Together with the active participation of the child, they contribute to its change and preservation. In this paper I present results on parental ethnotheories and practices related to child illnesses in the first three years of life from two Mayan villages of Yucatan that represent the most contrasting ecological contexts in the state. Using ethnographic interviews, I obtained data on bleeding of the umbilicus, nocturnal birds, evil eye, *hak' olal* (fright sickness), evil winds, two hair whorls on the crown of the head, and Saint Measles as well as identified *ik'*, vital spirit or breathe, wind, as one of the components that allow human beings to relate with the cosmos, as others have shown. In the case of children, parental ethnotheories mediate the relationship between children's living breathe and the cosmos through prevention and treatment of child illnesses caused by the possible association between *ik'* and excess heat and strength (*k'inam*) of the blood under certain conditions, the leaving of *ik'* from the body, and the need to perform a *k'ex* (change) to symbolically exchange the sick child's living breathe with that of another being as well as through parents' help to open their children's *entendimiento* (understanding).

KEY WORDS: parental ethnotheories, child illnesses, maya, souls.

Las etnoteorías parentales guían la organización cultural de la variabilidad biológica al estructurar el nicho de desarrollo del niño. Se trata de construcciones sobre el significado de la niñez y de ser padres que tienen sus raíces en la historia colectiva de la comunidad cultural y la experiencia cotidiana de los individuos, y se expresan en los otros dos componentes del nicho de desarrollo: el medio físico y social del niño, y las prácticas de crianza (Harkness y Super 1992, Super y Harkness 1986a). Desde antes de nacer, el niño tiene la capacidad de participar en el intercambio de significados. Es un ser activo que a la vez de ser influido por el nicho de desarrollo es capaz de influirlo. Por tanto, co-construye con sus cuidadores su desarrollo y contribuye a la continuidad y cambio cultural (Cervera y Méndez 2006, deVries 1984, Parmar *et al.* 2004, Rogoff 2003, Super y Harkness 1986b, Super *et al.* 1996, Vygotsky 1978).

Debido a que las etnoteorías parentales se relacionan con conceptualizaciones más generales sobre el ser y la sociedad he propuesto que se relacionan con la cosmovisión, entendida como la construcción

cultural sobre las relaciones entre los ambientes natural y social. Al guiar la percepción y acción de los padres, contribuyen junto con la agencia del niño a la continuidad y cambio de las concepciones y prácticas que definen la relación sociedad-naturaleza (Cervera y Méndez 2006). Con esta premisa estudié las etnoteorías parentales en dos comunidades mayas de los entornos ecológicos históricamente más contrastantes de Yucatán, zonas milpera y henequenera.¹ En este trabajo describo los peligros que acechan la salud de los niños y sugiero que entre los mayas yucatecos existe la creencia en más de una entidad anímica, o atributos como los llama Hanks (1990), siendo una el aliento vital que, además, puede estar relacionado con el desarrollo infantil como lo propongo en otro trabajo (Cervera 2006).

ENTIDADES ANÍMICAS Y ENFERMEDAD

Los seres humanos poseen un conjunto de entidades anímicas o espíritus, referidas generalmente como almas en la literatura, cuyo número varía dependiendo del grupo maya. Al menos una de éstas es compartida con seres animados e inanimados y objetos considerados sagrados. Aun cuando son invisibles, bajo ciertas condiciones pueden hacerse visibles (Gossen 1989, Guiteras 1986, Nash 1970, Pitarch 1996, Ruz 2003, Vogt 1993). La enfermedad se concibe más como daño al alma que al cuerpo. Además de la pérdida del alma o de un fragmento, la enfermedad también es causada por la ruptura del equilibrio que debe existir entre los componentes frío y caliente del cuerpo que puede deberse a comportamientos extremos, excitación, extenuación, exposición prolongada al sol, estados asociados con la sexualidad, reproducción y sustancias tóxicas (durante e inmediatamente después de la cópula, embarazo, menstruación, embriaguez, tabaquismo), exposición a individuos en estas condiciones, al consumo excesivo de

¹ Proyecto Temperamento infantil y nutrición en poblaciones mayas yucatecas de dos entornos ecológicos, realizado con financiamiento parcial del CONACYT (2209P-H9507) entre 1996 y 1998. Agradezco a Rosa María Méndez, auxiliar de investigación y a Reinalda Can Can y Yolanda Álvarez Maldonado, técnicas de campo, su invaluable colaboración, dedicación y compromiso con el trabajo, así como a las familias participantes por compartir su vida y enseñarnos el significado de ser maya.

alimentos fríos o calientes o a la acción de ciertas clases de viento (Guiteras 1986, Holland 1978, Redfield 1941, Redfield y Villa Rojas 1990, Villa Rojas 1987). Al nacer, los seres humanos son predominantemente fríos y una de sus entidades anímicas (*ch'uulel* en tzeltal y tzotzil) aún no está firmemente establecida en el cuerpo, pues apenas fue implantada por los dioses ancestrales durante la gestación (Gossen 1989, Guiteras 1986, Nash 1970, Pitarch 1996, Vogt 1993). Esta misma entidad anímica se relaciona con el desarrollo infantil y las madres se refieren a éste como la venida o llegada del alma o del entendimiento (de León 2003, Pye 1986, Stross 1972). El proceso abarca los tres a cuatro primeros años de vida y durante este periodo los niños son especialmente vulnerables a la enfermedad y muerte. Por ello, la organización del nicho de desarrollo se centra en el cuidado del alma e involucra acciones concretas y simbólicas para prevenir enfermedades y ayudar al niño a “ir teniendo entendimiento” y, por tanto, incrementar el calor y fijar su alma al cuerpo.

En Yucatán, la mayoría de los estudios etnográficos documentan la creencia en el alma denominada *pixan* y rituales asociados con su salida del cuerpo al morir y su retorno el día de muertos (Redfield 1941, Redfield y Villa Rojas 1990, Villa Rojas 1987). Sin embargo, estudios más recientes indican que *pixan* se refiere solamente a la parte de la persona que permanece cerca de los suyos después de la muerte, y que algunos muertos pueden transformarse en viento y provocar enfermedad (Ruz 2003); *ik'* es al mismo tiempo viento y el espíritu de los antepasados, y, aunque todas las cosas poseen *ik'*, sólo los seres humanos tienen *pixan*, el cual sería su envoltura (Boccaro 2003); *ik'* se refiere a la respiración, al ser animado o viento de la persona, que se relaciona con tener conciencia o estar consciente y junto con *oól* (voluntad, experiencia y percepción sensorial, sentido común, asociado con estados de ánimo) forma el par de atributos que permiten al ser humano relacionarse con el mundo, y su movimiento junto con la acción del calor transforman el agua del cuerpo en sangre (Hanks 1990). En un estudio sobre el cuerpo se describe *oól* como energía moral (Güemez 2000). *Ik'* también significa vida, espíritu vital y aliento, y *oól* también se define como corazón formal y no el material (*Diccionario maya cordemex* 1991). En conjunto con *pixan* se les identifica como entidades anímicas en fuentes coloniales tempranas (Chávez 2002). En otro estudio se

menciona que el ser humano posee dos entidades espirituales: *pixan* o alma y *espiiritu' k'aas* o espíritu malo. Este último sale por las noches a través de los orificios nasales y al soñar se observan sus andares (Sosa 1985). Entre los mayas prehispánicos, *ik'* se refería al hálito del alma, alma viviente, alimento y esencia de los dioses, pero también esencia de los humanos, y se le relacionaba con el dios del viento (Houston y Taube 2000, Taube 2001, 2005).

LOS PELIGROS DEL ALMA DE LOS NIÑOS DE POPOLÁ Y KINÍ²

Popolá se localiza en el área milpera del oriente del estado, a 8 km de Valladolid y 160 km de Mérida. Es una comunidad maya hablante que en 1996 tenía 2 562 habitantes (1 237 mujeres y 1 235 hombres). Kiní se encuentra en el área henequenera del norponiente, a 4 km de Motul y 48 km de Mérida. En 1997 tenía 1581 habitantes (787 hombres y 771 mujeres). La gran mayoría de la población habla español y cerca de la mitad de la PEA que se dedica al trabajo asalariado lo hace en Los Angeles, California.³ El trabajo de campo se realizó de octubre de 1996 a agosto de 1997 en Popolá y de octubre de 1997 a junio de 1998 en Kiní. Se identificó a todos los niños entre cuatro y 36 meses de edad.⁴ Del total de 178 participantes, 119 de Popolá y 59 de Kiní, y con base en el rapport establecido, el conocimiento y la facilidad para comunicarse, seleccioné 17 y siete madres, respectivamente, para realizar entrevistas etnográficas a profundidad sobre etnoteorías parentales y

² La descripción que presento se basa en una síntesis de los elementos que caracterizan a las enfermedades. Como en cualquier comunidad cultural, los saberes individuales variaron sin por ello afectar lo que López Austin (1994) denomina el núcleo duro. Por otra parte, no distinguiré variaciones en los síntomas asociados con el tipo de mal viento y de persona que causa el mal de ojo, sino sólo presentaré los elementos centrales.

³ La migración a los Estados Unidos es un fenómeno relativamente reciente en Yucatán. La mayoría de los emigrantes proceden de las zonas henequeneras y la frutícola del sur. Se ha estimado que hay al menos 40 000 emigrantes legales e ilegales procedentes de Yucatán (Hendricks 2003).

⁴ Debido a que el objetivo central del proyecto era estudiar el temperamento infantil, tomé la edad de cuatro meses ya que esta es la mínima para evaluarlo con los cuestionarios que seleccionamos.

prácticas de crianza y cuidado relacionadas con desarrollo, temperamento y enfermedades infantiles en los tres primeros años de vida. No hubo diferencias significativas en la ocupación, nivel educativo e idioma de los padres entre este grupo y el resto de las familias estudiadas en cada comunidad. Las entrevistas se realizaron en maya en Popolá, contando con dos técnicas de campo bilingües, y en español en Kiní, excepto por una abuela que era la cuidadora principal de una niña y sólo hablaba maya.

En ambas comunidades, las madres consideran que durante los tres a cuatro primeros años de vida los niños son especialmente susceptibles a enfermar y morir. En este periodo se inicia la apertura de su entendimiento o “comienzan a empezar a entender”, y señalan que “así como amanece, así van teniendo entendimiento” (Cervera y Méndez 2006). Por tanto, el nicho de desarrollo está organizado para ayudarlos a “abrir su pensamiento, su memoria”, y protegerlos de las enfermedades. Entre éstas, describiré un conjunto que, además de ser propio de la infancia y la niñez, no puede ser curado por los doctores. La mayoría fue también descrita en la primera mitad del siglo pasado (Redfield 1941, Redfield y Villa Rojas 1990, Villa Rojas 1987).

Las madres son muy cuidadosas con el *tuch* (ombligo). Debido a su *k'inam*, las mujeres y animales hembras cuya condición guarda relación con la sexualidad pueden causarle pujidos al neonato, también referidos como *alansah* (partear), *alanka* (parir) o *akam* (quejido), y su ombligo se salta o sangra. Como protección alejan esa clase de animales hembras y cuelgan en la puerta una rama de anona (*Annona spp.*) en Popolá y una cruz formada con dos vástagos de henequén en Kiní. Su propósito es doble: evitar que mujeres en esas condiciones lleguen a la casa y en caso de que se aproximen absorban su *k'inam*. Cuando no es posible evitarlo, se le pide a quien hizo el daño que realice acciones simbólicas, o la madre aplica fomentos de hierbas al ombligo. *K'inam* significa fuerza, rezura, reciedumbre, vigor, fortaleza, fuerte, vigoroso, dolor y latir con dolor (*Diccionario maya cordemex* 1991). Redfield y Villa Rojas (1990, Villa Rojas 1987) lo describen como maldad o algo nocivo en el cuerpo, o un fluido que emana del cuerpo que afecta a quien lo posee y a otros. Güemez (2000) señala que las parteras utilizan el concepto para referirse al dolor del parto y Nájera (2000) lo relaciona con los conceptos de *keinam* o *kinal* utilizados

por los antiguos mayas para aludir al calor y al temperamento de la persona. Citando un estudio en una comunidad maya yucateca, señala que el peligro que corre el ombligo del neonato se debe al exceso de calor asociado con la sexualidad en las mujeres y animales hembras; concepción que coincide con la de los nahuas prehispánicos y otros grupos mayas actuales que asocian el calor excesivo con mayor fuerza y posibilidad de causar daño a aquellos cuya fuerza vital es aún débil, como es el caso de los niños (Guiteras 1986, Holland 1978, López Austin 1989).

También es necesario protegerlos de cierta clase de aves nocturnas (*k'ak'as ch'ich'*, *xtatak moo*) que, al volar encima de la casa, pueden echar una sustancia o una pluma que provoca la muerte del niño al entrar por su boca. Para evitarla lo acuestan de lado y colocan objetos (zapatos del papá, coas) en forma de cruz debajo de la hamaca. Los malos vientos pueden afectar a individuos de cualquier edad, pero la falta de entendimiento de los niños incrementa el riesgo. Los vientos son de diversas clases, surgen de la tierra o de pozos (es decir, del inframundo), están asociados con los habitantes del mundo invisible, con condiciones climatológicas o ser almas de finados que fueron infieles. Si se trata de las dos primeras clases de viento, es necesario hacer un *k'ex* (cambio). Si son vientos ligados con el clima o a almas de difuntos, se recurre al tratamiento herbolario. La ceremonia terapéutica del *k'ex* es común a toda el área maya, su primera descripción se encuentra en el *Popol Vuh* y en el arte maya del Clásico se le representa en relación con el sacrificio ritual de niños (Taube 2001). Se caracteriza por ofrecer el aliento vital o espíritu contenido en una ofrenda a cambio del de la persona afectada (Guiteras 1986, Nájera 2000, Paul 1950, Redfield 1941, Redfield y Villa Rojas 1990, Villa Rojas 1987, Vogt 1993). En las notas a su traducción de los libros del *Chilam Balam*, Barrera Vázquez y Rendón (1994:170) citan el informe elaborado por un sacerdote de Yaxcabá, Yucatán, a principios del siglo XIX, en el que describe que el propósito de esa “superstición” era “rescatar la vida del enfermo” mediante ofrendas a “el yuncimil... el señor de la muerte...”

En Popolá, las madres mostraron especial preocupación por el mal de ojo y la enfermedad de puro llorar o susto, *hak'olal*. El mal de ojo es provocado por personas cuya condición se encuentra alterada a causa de la exposición al sol, cansancio, hambre, sed, embriaguez, así

como aquellos nacidos con luna (lunar) en el ojo, o en martes o viernes, días especialmente propicios para abrir portales de comunicación e intercambio con las divinidades (Sosa 1985), pues se dice que su sangre, su mirada y/o su *k'inam* son muy fuertes. Especialmente vulnerables son los niños amigables y bonitos porque se les antojan y los desean más. Por eso, cuando los padres retornan del trabajo deben esperar fuera de la casa antes de entrar, se cubre la cara del niño al llevarlo a la calle y se usan “contras”: ropa al revés, una bolsita roja rellena con una cruz formada con ruda y semillas de *oxo* u *ox* (ramón, *Brosimum alicastrum*) dentro de la vestimenta y collares de semillas del mismo árbol para absorber el *k'inam*. Si se sabe quién ojeó al niño, se le pide que realice ciertas acciones simbólicas. Si no, se realiza una ceremonia terapéutica que consiste en un baño con agua preparada con *oxo*, entre otros elementos, ahumado de la cabeza con cigarro y limpieza del cuerpo con ramas de ciertos árboles, acompañados de oraciones. El baño los cura porque “le sacan el calor al niño” y en algunos casos se ve cómo les sale humo de la cabeza. Entre los tres y cuatro años, los niños dejan de ser susceptibles al mal de ojo, aunque si son débiles pueden seguir en riesgo. Además de referirse al árbol de ramón, *ox* también significa aire, aliento (*Diccionario Maya Cordemex* 1991); *oxo* posiblemente se refiera al español ojo, y la frase *ox wáayal* aluda a los espíritus que construyeron Chichén Itzá (Bricker *et al.* 1998). Villa Rojas y Redfield (1990) relacionan el mal de ojo con viento, ya que las condiciones en las que se encuentran los causantes incrementan el riesgo de “cargar” un viento; aunque la mención hecha al *k'inam* de los que lo causan y la salida de calor durante el baño terapéutico sugieren que también podría asociarse con calor excesivo. En cuanto al *hak'olal*, las madres mantienen la costumbre de envolver a los niños para dormir (*bastep*) y así evitar que al oír un ruido muevan sus manos, se asusten y lloren sin cesar. Esta enfermedad es peligrosa porque pueden “quedar tiesos y darles ataques, se les puede ir la respiración”. Si enferman, se les baña con anís de miel y se les da un preparado de hierbas. Los niños también pueden nacer enfermos de *hak'olal* si la madre sufrió algún susto durante el embarazo. Se les identifica por “unas bolitas detrás de la oreja”. Se curan aplicando agua bendita con nueve bolitas de tierra sobre su cabeza; éstas deben recogerse del techo de la casa en martes o viernes. En Kiní, la mayoría

de las madres declararon no creer en el mal de ojo, pero confesaron poner los calcetines al revés a sus hijos. Tampoco creían en el *hak'olal* y no hacían *bastep'*.

En Popolá, las madres nos hablaron de los niños que nacen con dos remolinos en la coronilla (*k'ap'el u suyo'ob*). Si bien no es una enfermedad, representa un riesgo para otros. Nacer con esta característica significa que el niño tiene dos cabezas (*k'ap'el u pol*), dos cerebros (*k'ap'el u ts'om*), que dos personas habitan en su interior, una buena y una mala. No hay certeza sobre su causa, algunas madres lo atribuyeron a la ingestión, durante el embarazo, de fruta *lot* (doble), o que fueron mordidas por un murciélago; otras, incluyendo una partera, a “su suerte, así, de la persona”. El *ikom*, como se llama a quien tiene esta característica, mata a sus hermanos menores o adultos, a sus hijos del mismo género, excepto al primero. Provoca la muerte “chupándolos, se los come, se ve cómo se van secando, por más que coman no crecen, adelgazan hasta morir”. Para evitar el daño se hacen dos ceremonias de *k'ex*. La primera tiene lugar el día del bautizo. Se corta un tronco de plátano y se viste con la ropa que se le puso al niño al nacer. Al salir hacia la iglesia, el infante no cruza el umbral de la puerta sino el *sik'xa'n*. Éste es una abertura en forma de arco o círculo sobre el techo de la casa, o se forma con hojas de huano colgadas en la puerta. Esta abertura es la misma que debe dejarse encima de la cama de los moribundos para asegurar la travesía del alma a la gloria (Redfield y Villa Rojas 1990). En la casa permanecen los invitados, quienes velan al niño falso y lo llevan a enterrar al fondo del solar. De esta manera, cuando el infante cruza el *sik'xa'n* se hace el *k'ex* y el demonio no puede ir tras él porque ya está cambiado y persigue a la otra persona, es decir, al tronco de plátano. Este *k'ex* también se puede hacer a cualquier niño “para que el demonio se aleje de los angelitos”. El segundo *k'ex* es necesario porque la persona mala sigue dentro del niño, como lo atestiguan los padres, pues “se oye cómo rechinan sus dientes; es que las dos personas se están comiendo una a la otra”. Lo debe realizar un *hmen* cuando el niño tiene entre dos y cuatro años de edad. El *hmen* pasa un pollo pequeño sobre el niño y lo mata mientras reza frente al altar de la casa. A continuación se cocina el pollo y el niño debe comerlo solo en el solar o detrás de una puerta. Si no lo consume todo, los restos deben enterrarse al fondo del solar, nadie debe comerlos.

Steggerda (1941) reporta que en Pisté, Yucatán, se realizaba una ceremonia similar al primer *k'ex* justo antes del parto, para evitar la muerte del niño que estaba por nacer cuando una mujer hubiera perdido antes a todos sus hijos. En un estudio en una comunidad del oriente de Yucatán, citado por Nájera (2000), se reporta que el nacido con dos remolinos tiene *ikim* (ave agorera como la lechuza) y se realiza una ceremonia similar al segundo *k'ex*. Los tzutuhiles de Guatemala también creen que los nacidos con dos remolinos pueden comerse a sus hermanos menores porque tienen sangre fuerte y realizan una ceremonia similar al segundo *k'ex* cuando nace el hijo siguiente (Paul 1950). Entre los nahuas prehispánicos, nacer con dos remolinos era una señal de Tláloc y los niños con esta característica eran sacrificados para propiciar buenas lluvias (López Austin 1989, Sahagún 1997). En Kiní sólo se cree que los nacidos con dos remolinos pueden ser cicateros, pero se nos refirió que si de un par de gemelos muere uno, es necesario elaborar un muñeco de trapo y enterrarlo junto con el fallecido para que crea que se “está llevando a su hermanito”. De no hacerlo, el sobreviviente puede morir, pues “se lo lleva el que murió porque son del mismo tronco, de la misma raíz”. Redfield y Villa Rojas (1990:183) refieren que la gente mayor de Chankom tenía especial respeto por los gemelos por ser “niños de dios”. Entre los tzotziles, se cree que el gemelo que nace después puede comerse al que nació primero (Guiteras 1986, Nájera 2000). Los nahuas prehispánicos creían que los gemelos eran de naturaleza fría y podían matar a uno de sus padres, por lo que se prescribía dar muerte a uno de ellos al nacer (López Austin 1989).

Es posible que las creencias sobre gemelos y personas con dos remolinos se hayan mezclado. Al menos los mayas yucatecos de la región oriental interpretan la presencia de dos remolinos como la existencia de dos personas. La prevención del daño que pueden causar se inicia con un ritual cuyo fin es burlar simbólicamente al demonio para que no se lleve al niño y culmina con un ritual que, al igual que entre los tzutuhiles, tiene como propósito apaciguar el apetito de la persona mala que habita en los nacidos con dos remolinos, mediante la acción simbólica del cambio del aliento vital de los potencialmente afectados por el de un ave. Esto sugiere que los dos remolinos podrían representar una marca, una señal y que el *espirititu' k'àas* que describe Sosa sería especialmente fuerte en los nacidos con esta característica.

La realización del primer *k'ex* el día del bautizo y la referencia al demonio muestran la incorporación de elementos católicos a antiguas creencias mayas. Es probable que el demonio se relacione con el dios de la muerte al que se refiere el cura citado por Barrera Vázquez y Rendón (1994: 170).

En Popolá se presentaron algunos casos de una enfermedad eruptiva y observamos una rama de anona en la puerta, a la manera en que se hace cuando hay un recién nacido. Las madres nos explicaron que era para recibir el *k'inam* de personas de sangre fuerte y evitar que “se eche a perder la enfermedad”. Sin embargo, fueron las madres de Kiní quienes nos describieron con detalle su relación con el sarampión y la tosferina. Éstas no son cualquier clase de enfermedad, tienen dueño y por tanto hay que respetar. Se les nombra “Santo sarampión” y “Santo tosferina”, se requieren cuidados especiales y un *k'ex* para evitar que el niño muera. Algunas madres señalaron que la viruela también tiene dueño pero no requiere *k'ex*, mientras que otras afirmaron que no.⁵ Ninguno de sus hijos había padecido estas enfermedades, pero varias de ellas o sus hermanos sí. Sus descripciones más detalladas se refirieron al santo sarampión, tal vez porque aún recordaban la epidemia de sarampión de 1990, que constituyó la primera causa de mortalidad en el grupo de uno a cuatro años de edad en Yucatán (Cervera y Méndez 1999); mientras que la tosferina se presentó en forma aislada y no se reportan casos de viruela en Yucatán desde la década de 1930.

Se dice que el sarampión y la tosferina se aprenden porque sólo dan una vez. El dueño del santo sarampión es el santo *Ik'*, que se manifiesta como tres seres del tamaño de un niño de aproximadamente dos años. Estos fueron identificados como almas o *pixano'ob* de niños muertos por la enfermedad que vienen a jugar con el alma del niño

⁵ Quienes afirmaron que tenía dueño nombraron a la viruela como santo *K'ak*. Este vocablo significa fuego, lumbre y viruela. Redfield y Villa Rojas documentan esta creencia y en las notas a la traducción de los libros de *Chilam Balam*, Barrera Vázquez y Rendón (1994:171) citan a un escritor que a finales de la década de 1930 se refiere a esta creencia y señala que la forma benigna se asociaba con la virgen y la más fuerte con Cristo. Las mujeres de Kiní refirieron también las dos clases, pero llamaron a la segunda viruela de San Lázaro.

enfermo por las noches o como aruxes.⁶ Son vientos o aires porque desaparecen y al decir santo *Ik'* se refieren al *ik'* de las *pixano'ob* de niños muertos por sarampión. Se comenta que “se puede aprender en tres clases porque son tres dueños, tres hermanos: *suku'ni* (hermano mayor), *suku'ni* mediano y *t'uupi* (el hijo menor)”. El primero y el tercero son los más fuertes, y la suerte de la persona define cuál aprende. La vida del enfermo depende del respeto y del intercambio de almas. Primero se colocan dos vástagos de henequén en forma de cruz en la puerta. Como en el caso del cuidado del ombligo, su propósito es doble: evitar que lleguen personas cuya condición se asocia con la sexualidad o sustancias tóxicas y absorber su *k'inam* si se aproximan. Este tipo de personas ofenden al dueño y “echan a perder la enfermedad”: no salen “los granos”, se quedan dentro del cuerpo, o se pudren si ya se presentó la erupción. Es necesario deshacer semillas de achiote en agua y darla a tomar al niño, además de arrojarlas debajo de la hamaca para que “salga de una vez”. Durante el curso de la enfermedad (tres días de fiebre, tres días de erupción y tres días de desaparición) debe hacerse el *Yum uk'ul* (bebida del dueño) por las noches. Se coloca un altar en el solar en el que se cuelgan cuatro jicaritas, tres con *saka'* (bebida de maíz usada en los rituales) y una con agua. Por las mañanas se revisa el *saka'*, si tiene maripositas y hormiguitas es que los dueños lo recibieron y se reparte entre la familia y los vecinos; si está acedo es que no lo recibieron, sea porque los asustó algún perro o alguien salió, y debe tirarse cerca de la albarrada, pues nadie debe pisarlo porque se puede “cargar aire”. Al noveno día se hace el *k'ex* y se coloca un plato con pollo asado y nueve tortillitas, además del *saka'*.

Durante la enfermedad los familiares no deben enojarse ni insultar porque “eso no les gusta a los dueños”. Los ingredientes para la bebida y comida del dueño no deben comerse ni pisarse y nadie puede salir cuando se pone la ofrenda porque, al verlos la persona “carga su aire del dueño” y muere pues “no le tienen dado poder para contar”. Los

⁶ Los *aruxes* o *aluxes* son espíritus diminutos de barro con forma humana que habitan en el monte y cuidan la milpa junto con el resto de los seres que la habitan. Aunque son inofensivos, si llegan a molestar se pueden causar enfermedad. Redfield y Villa Rojas (1990) afirman que no es raro que se les confunda con otros habitantes del mundo invisible.

niños tienen que guardar cuarentena, no deben comer cierta clase de alimentos ni salir, pues “los dueños se los pueden llevar porque son su igual”.

Ruz (2003) describe que en una comunidad del oriente de Yucatán y entre los achí de Rabinal, Guatemala, se cree que las almas de los muertos se transforman en mariposas. En Yucatán, las de color claro se asocian con niños muertos. Asimismo, entre los mayas de Guatemala se piensa que las enfermedades tienen dueño y se trata de los ángeles de los dueños de los cerros. Durante una epidemia de sarampión la gente se preparaba para recibir a los dueños barriendo la casa y colocando petates nuevos, y los curanderos se confiesan en público (Schumann 2005).

ETNOTEORÍAS PARENTALES COMO MEDIADORAS ENTRE EL ALIENTO VITAL DEL NIÑO Y EL COSMOS

Aunque relativamente escasos, los estudios sobre aspectos relacionados con los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas de Yucatán sugieren la creencia en varias entidades anímicas (Boccaro 2003, Hanks 1990, Ruz 2003). El estudio de las etnoteorías parentales y prácticas de cuidado y crianza, y su relación con la cosmovisión, me ha permitido identificar a *ik'*, aliento o espíritu vital, como uno de los componentes que relacionan al ser humano con el cosmos. Las etnoteorías funcionarían como mediadoras de la relación entre el aliento vital de los niños y el del resto de los seres del cosmos, a través de la prevención y atención de enfermedades y la ayuda para abrir su pensamiento, su habilidad (Cervera 2006).

Las enfermedades descritas afectan especialmente a los niños, se afirma que los doctores no las curan y se asocian con los vientos, el exceso de calor y la fuerza que adquiere la sangre. Más aún, la mayoría de los pueblos mesoamericanos comparten creencias similares a las aquí descritas. Destaca la fuerza que la sangre puede adquirir bajo ciertas condiciones, su asociación con el exceso de calor y el peligro que representa para los niños. Esta fuerza, denominada *k'inam*, podría estar relacionada con un desequilibrio de los componentes frío y caliente del cuerpo (Redfield y Villa Rojas 1990) y con el *ik'* del in-

dividuo si consideramos que se cree que la sangre se forma por la acción del movimiento del viento y el calor sobre el agua del cuerpo (Hanks 1990), y la descripción de Villa Rojas (1987) como emanación nociva del cuerpo. Sin embargo, el propio desequilibrio incrementa el riesgo de que los vientos se adhieran al cuerpo. Como señala López Austin (1989) en el caso del mal de ojo, la influencia europea y la interpretación hecha por los españoles produjeron la fusión de distintos daños bajo ese término, haciéndose difícil su diferenciación.

Varias de las enfermedades requieren del *k'ex*. Esta ceremonia, que data al menos del Clásico (Taube 2001) y se practica en toda el área maya, nos remite al aliento vital, a la necesidad de intercambiar simbólicamente el del enfermo por el de otro ser para evitar que muera, que se coma a sus hermanitos o hijos en el caso de dos remolinos, o que sus iguales se lleven al niño enfermo de santo sarampión. El dueño de esta enfermedad, el santo *Ik'* manifestado bajo la forma de tres pequeños seres, corresponde al *ik'* (aliento vital) de las almas o *pixano'ob* de los niños muertos por esa causa, concepción que coincide con lo propuesto por Boccara (2003) sobre el *pixan* como envoltura. El *hak'olal*, al caracterizarse por llanto excesivo y riesgo de dejar de respirar y perder la conciencia, podría referirse a la salida del *ik'* a la manera en que es concebido el susto en otros pueblos mesoamericanos (de León 2003, Guiteras 1986, López Austin 1989). Por otra parte, no es desconocido que los muertos pueden convertirse en viento, como en el caso del *nohoch moson* (remolino grande), que se cree es el alma de una persona que tuvo relaciones incestuosas, como nos lo comentaron las madres de Kiní y lo refieren Redfield y Villa Rojas (1990), o el *mozo ik'* que describe Ruz (2003) y que se trata de niños no bautizados o abortos.

El propósito de este trabajo ha sido presentar un análisis de las etnoteorías parentales y prácticas de crianza a la luz de su relación con concepciones más generales sobre el ser humano. Resulta obvia la necesidad de profundizar en el estudio de las concepciones del cuerpo, el comportamiento y las entidades anímicas entre los mayas de Yucatán y su relación con la cosmovisión en diferentes entornos ecológicos. Si bien se han perdido elementos, también saberes nuevos han sido incorporados a antiguas concepciones. Por ejemplo, una abuela de Kiní aclaró que las mujeres que no provocan pujidos a los recién nacidos tienen el

mismo tipo sanguíneo que el niño (A, B ó 0). Continuar investigando los conocimientos y prácticas sobre las entidades anímicas no sólo contribuirá a enriquecer el saber universal sino también a desarrollar, junto con las comunidades, modelos educativos y de atención de la salud con un verdadero carácter intercultural. En este sentido, las etnoteorías parentales como organizadoras del nicho de desarrollo ofrecen un marco conceptual para su estudio, y además permiten identificar su expresión en el desarrollo y comportamiento infantiles como se ha mostrado en los casos del juego (Gaskins 1996), la reacción frente a extraños, el llanto como forma de llamar la atención y la facilidad para ser calmado o distraído por la madre entre los niños mayas de Yucatán (Cervera y Méndez 2006), y en el desarrollo de ciertos aspectos de los conceptos espaciales y del lenguaje entre los tzotziles de Chiapas y varios grupos de Guatemala (León 2001, Pye 1986, Stross 1972).

REFERENCIAS

DICCIONARIO MAYA CORDEMEX

1991 *Diccionario maya cordemex*, 2a. ed., Porrúa, México, D.F.

BARRERA VÁZQUEZ, A. Y S. RENDÓN (EDS. Y TRADS.)

1994 *El libro de los libros de Chilam Balam*, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

BOCCARA, M.

2003 Vivir es hacer. Volverse “viantepasado” o el dominio del espacio transicional, en A. Breton, A. M. Becquelin y M. H. Ruz (eds.), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, D.F, pp. 533-576.

BRICKER, V., E. PO'OT Y. Y O. DZUL DE P.

1998 *A dictionary of the maya language as spoken in Hocabá, Yucatán*, University of Utah Press, Salt Lake City, UT.

CERVERA, M. D.

2006 El *hetsmek'* como expresión simbólica de la construcción de los niños mayas yucatecos como personas, ponencia presentada en el Encuentro Pueblos y Fronteras 2006, La noción de persona en

México y Centroamérica, PROIMMSE-IIA-UNAM, San Cristóbal de las Casas, Chis.

CERVERA, M. D. Y R. M. MÉNDEZ

- 1999 Panorama epidemiológico, *Atlas de procesos territoriales de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, México, D.F.
- 2006 Temperament and ecological context among yucatec mayan children, *International journal of behavioral development*, 30, pp. 326-337.

CHÁVEZ, M.

- 2002 *Medicina en la cosmovisión maya colonial: terapias curativas en tres fuentes yucatecas del siglo XVI*, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas-Etnohistoria, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán.

LEÓN, L. DE

- 2001 ¿Cómo construir un niño zinacanteco?: conceptos espaciales y lengua materna en la adquisición del tzotzil, en C. Rojas y L. de León (eds.), *La adquisición de la lengua materna: español, lenguas mayas, euskera*, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F, pp. 99-124.
- 2003 Ta xtal xa xch'ulel: "Ya viene el alma". El miedo en la socialización zinacanteca, en B. Alain, M. B. Aurore y R. M. Humberto (eds.), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, Centro de Estudios Mayas, IIFL-UNAM y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, D.F, pp. 499-532.

DEVRIES, M. W.

- 1984 Temperament and infant mortality among the masai of East Africa, *American journal of psychiatry*, 141: 1189-1194.

GASKINS, S.

- 1996 How mayan parental theories come into play, en C. M. Super y S. Harkness (eds.), *Parents' cultural belief systems: their origins, expressions, and consequences*, Guilford, Nueva York, pp. 345-363.

GOSSEN, G. H.

- 1989 *Los chamulas en el mundo del sol*, Centro Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

GÜEMEZ, M.

- 2000 La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre las mujeres mayas yukatecas, *Mesoamérica*, 3: 305-332.

GUITERAS, C.

- 1986 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

HANKS, W. F.

- 1990 *Referential practice: language and lived space among the maya*, University of Chicago Press, Chicago, IL.

HARKNESS, S. Y C. M. SUPER

- 1992 Parental ethnotheories in action, en I. E. Sigel, A. V. McGillicuddy-deLisi y J. J. Goodnow (eds.), *Parental belief systems: the psychological consequences for children*, Erlbaum, Hillsdale, NJ, pp. 373-391.

HENDRICKS, T.

- 2003 *From Southern Mexico to Northern California: as numbers grow, immigrants from Yucatan getting higher profile*. San Francisco Chronicle, San Francisco, CA, noviembre 25, 5 de diciembre de 2003 en <http://sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?f=/c/a/2003/11/25/BAGCR39TMR1.DTL>.

HOLLAND, W. R.

- 1978 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

HOUSTON, S. Y K. TAUBE

- 2000 An archaeology of the senses: perception and cultural expression in Ancient Mesoamerica, *Cambridge archaeological journal*, 20: 261-294.

LÓPEZ AUSTIN, A.

- 1989 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. 3a. ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

NÁJERA, M. I.

- 2000 *El umbral hacia la vida: el nacimiento entre los mayas contemporáneos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

- NASH, J. C.
1970 *In the eyes of the ancestors: belief and behavior in a maya community*, Yale University Press, New Haven, CT.
- PARMAR, P., S. HARKNESS Y C. M. SUPER
2004 Asian and Euro-American parents' ethnotheories of play and learning: effects on preschool children's home routines and school behavior, *International journal of behavioral development*, 28: 97-104.
- PAUL, B. D.
1950 Symbolic sibling rivalry in a Guatemalan indian village, *American anthropologist*, 52: 205-218.
- PITARCH, P.
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- PYE, C.
1986 An ethnography of mayan speech to children, *Working papers in child language*, 1, The Language Program, University of Kansas, pp. 30-58.
- REDFIELD, R.
1941 *The folk culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago.
- REDFIELD, R. Y A. VILLA ROJAS
1990 *Chan Kom: a maya village*, Waveland, Prospect Heights, Ill.
- ROGOFF, B.
2003 *The cultural nature of human development*, Oxford University Press, Nueva York.
- RUZ, M. H.
2003 Pasajes de muerte, paisajes de eternidad, en A. Breton, M. B. Aurore y M. H. Ruz (eds.), *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias*, Universidad Nacional Autónoma de México y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, D.F, pp. 619-657.
- SAHAGÚN, B.
1997 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, D.F.

SCHUMANN, O.

- 2005 *Seminario cultura, religión y educación: historia y nuevos retos entre los pueblos mayas de Chiapas y Guatemala*, Unidad de Ciencias Sociales. Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi", Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yuc.

SOSA, J. R.

- 1985 *The maya sky, the maya world: a symbolic analysis of yucatec maya cosmology*, Doctoral Dissertation Department of Anthropology, State University of New York at Albany, Albany, Nueva York

STEGGERDA, M.

- 1941 *Maya indians of Yucatan*, Carnegie Institution of Washington, Publicación 531, Washington, D.C.

STROSS, B.

- 1972 Verbal processes in tzeltal speech, *Anthropological linguistics*, 14: 1-13.

SUPER, C. M. Y S. HARKNESS

- 1986a The developmental niche: a conceptualization at the interface of child and culture, *International journal of behavioral development*, 9: 545-569.
- 1986b Temperament, development, and culture, en R. Plomin y J. Dunn (eds.), *The study of temperament: changes, continuities and challenges*, Erlbaum, Hillsdale, N.J., pp. 131-149.

SUPER, C. M., S. HARKNESS, N. VAN TIJEN, E. J. VAN DER VLUGT, M. FINTELMAN Y J. DIJKSTRA

- 1996 The three R's of Dutch childrearing and the socialization of infant arousal, en S. Harkness y C. M. Super (eds.), *Parents' cultural belief systems: their origins, expressions, and consequences*, Guilford, Nueva York, pp. 447-466.

TAUBE, K. A.

- 2001 Los dioses de los mayas clásicos, en N. Grube (ed.), *Mayas: una civilización milenaria*, Könemann, Bergamo, Italia, pp. 263-277.
- 2005 The symbolism of jade in classic maya religion, *Ancient Mesoamerica*, 16: 23-50.

VILLA ROJAS, A.

1987 *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.

VOGT, E. Z.

1993 *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

VYGOTSKY, L. S.

1978 *Mind in society: the development of higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge, MA.