

# La enfermedad de los vientos *am can mo ik tamcas* desde una perspectiva iconotextual. Medicina maya e imágenes medievales en el *Chilam Balam* de Kaua

*The am can mo ik tamcas winds disease from an iconotextual perspective. Mayan medicine and medieval images in the Chilam Balam of Kaua*

FLORENCIA SCANDAR

Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México,  
México

**RESUMEN:** En este artículo se aborda de una manera integral el contenido de la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua y sus pasajes paralelos con el objetivo de llegar a una mayor comprensión de la enfermedad de la que aquí se habla, el *am can mo ik tamcas*. Se estudia el texto, proponiendo una nueva traducción, y se plantean las diferentes interpretaciones que de este se pueden hacer. Se analiza su imagen y se propone un vínculo visual con la imagen del ave y la serpiente de los *Beatos* medievales. Finalmente, se aborda la relación texto-imagen y la información que ésta nos aporta.

**PALABRAS CLAVE:** *Chilam Balam*, iconotextualidad, Beatos, Yucatán colonial, medicina maya.

**ABSTRACT:** In this article the contents of page 3 of the *Chilam Balam* of Kaua and its parallel passages are approached in a comprehensive manner with the objective of reaching a better understanding of the disease discussed here, the *am can mo ik tamcas*. The text is studied, proposing a new translation, and the different interpretations that can be made of it are discussed. Its image is analyzed and a visual link with the image of the bird and the serpent of the medieval *Beatus* is proposed. Finally, the text-image relationship and the information it provides us with are discussed.

**KEYWORDS:** *Chilam Balam*, iconotextuality, Beatus, colonial Yucatan, mayan medicine.

RECEPCIÓN: 20 de julio de 2022.

ACEPTACIÓN: 30 de enero de 2023.

doi: <https://doi.org/10.19130/ifl.ecm/62/000XS00146W07>

## Introducción

Los libros de *Chilam Balam* son manuscritos mayas del periodo Colonial escritos en su propia lengua, pero en caracteres latinos. Los ejemplares que han llegado hasta nuestros días son producto de sucesivas copias y comparten entre sí numerosos pasajes paralelos. Estos libros reflejan, como se verá a lo largo de estas páginas, tanto la continuidad de la tradición maya como una profunda reelaboración a través del contacto con la tradición europea.

En este artículo se aborda el estudio de la página 3 del *Chilam Balam* de Kua (Figura 1). En dicha página se leen cuatro líneas de texto en maya sobre una enfermedad de los vientos y, a continuación, se observa una imagen de un ave posada sobre una serpiente. Este fragmento tiene dos pasajes paralelos, uno en el mismo manuscrito, en la página 47, y otro en la página 49 del *Chilam Balam* de Chan Kan.<sup>1</sup> En ambos pasajes paralelos se presenta una versión del texto de la página 3 y adicionalmente aparece una explicación sobre el remedio o tratamiento para la enfermedad mencionada en las primeras líneas.

El original del *Chilam Balam* de Kua tenía colores y con toda seguridad la imagen de la página 3 los tenía. Sin embargo, la mayoría de las páginas de este manuscrito se perdieron en algún momento entre 1916, cuando fue depositado en la Biblioteca Cepeda Peraza, y 1917 (Barrera y Rendón, 1948: 25, 27 y 33; Love, 2013: 105). Las pocas hojas que se conservan se encuentran hoy en la Princeton Library en New Jersey y la página 3 no es una de ellas. De este modo, no nos que-

<sup>1</sup> Este *Chilam Balam* es conocido como *Chilam Balam de Chan Cah* y *Chilam Balam de Chan Kan*. Quienes defienden que su nombre es Chan Cah, remontan su origen a una localidad de Quintana Roo (Calderón, 1982: V). Hay, por lo menos, dos localidades o poblados que responden a este nombre en Quintana Roo, Chan Cah Veracruz y Chan Cah Derrepente, ambos cercanos a Felipe Carrillo Puerto. Sobre la primera de ellas, Brito Sansores (1981: 45) dice que Santiago Pacheco Cruz refiere que es una de las principales comunidades indígenas de Quintana Roo de la jurisdicción de Felipe Carrillo Puerto y que estaba poblada por nativos auténticos dedicados a la agricultura para el consumo. Sin embargo, yendo directamente a la fuente, lo que se ha podido constatar es que Pacheco Cruz (1953: 51) hace hincapié en el carácter indígena y que sus territorios no están delimitados, que “viven en confusión, sin patios, parques ni plazas” y habla de la situación política local. La mayor parte de los autores denominan al manuscrito *Chilam Balam* de Chan Kan, situando el origen de éste en una localidad cerca de Peto. Esto se basa en la ficha de registro de la Biblioteca Nacional de Antropología que consigna: “Se encontró en el pueblo de Chan Kan en la década de los sesenta y fue donado al Instituto Nacional de Antropología e Historia de México por el señor Loring M. Hewing en 1963. A partir de 1982 pasó a la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia” (*El libro de Chilam Balam de Chan Kan*, 2021). Por el momento, sin un trabajo de archivo específico no podemos estar seguros de su procedencia y, por lo tanto, de su nombre correcto. Dado que la mayoría de los investigadores se refieren a él como Chan Kan y teniendo en cuenta lo consignado por la institución que lo resguarda, en este trabajo nos referiremos a él como *Chilam Balam* de Chan Kan.

da más que trabajar con las copias de las fotografías hechas por Maler en algún momento anterior a 1887 (Bricker y Miram, 2002: 3) que son en blanco y negro.



Figura 1. Página 3 del *Chilam Balam* de Kaua (Bolles y Bolles, s.f.: p. 3).

El objetivo de este trabajo es llegar a una mayor comprensión de esta interesante página del *Chilam Balam* de Kaua a través de, en primer lugar, un estudio del texto y sus pasajes paralelos; en segundo lugar, una aproximación a la imagen, donde se propone un vínculo con el ave y la serpiente de los manuscritos

medievales conocidos como *Beatos*. En dicha propuesta se profundiza en las maneras en que los mayas pudieron entrar en contacto con esta imagen y también en cómo pudo ser su proceso de adaptación y reelaboración. En último lugar, se analizará la relación texto-imagen y cómo ésta puede acercarnos a la comprensión de la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua en particular y de los libros de *Chilam Balam* en general.

### **El *am can mo ik tamcas***

El mundo médico maya, tanto prehispánico como colonial, ofrece dos vertientes. Por un lado, se basa en un rico caudal de ideas basado en la magia y en el mundo sobrenatural y, por otro, hay otras prácticas basadas en el sentido pragmático derivado de una observación acuciosa del medio ambiente. En este aspecto pragmático se disponía de una plétora de plantas medicinales cuya utilización, como todo conocimiento, estaba basada en observaciones directas y sistemáticas, resultando en ideas básicas sobre la salud y la enfermedad. Las enfermedades consideradas de origen sobrenatural, enviadas por deidades, espíritus o vientos se valían de ambos métodos para la adecuada terapia (Gubler, 2007: 47-48).

Es importante aclarar que, como señaló Roys, hay una escasez relativa de menciones a males relacionados con los vientos en los textos coloniales, en especial si los comparamos con el protagonismo que tienen en los conceptos yucatecos modernos de enfermedad (Roys, 1965: XII-XIII; Redfield y Villa, 1962: 120 y 164-168). En los textos del periodo Colonial contamos sobre todo con el *Ritual de los Bacabes* y, en menor medida, con los libros de *Chilam Balam*. A raíz de esto algunos investigadores —entre los que se encuentran Christophe Helmke y Jesper Nielsen (2009: 59)— dicen que, dado que la frecuencia va aumentando a medida que pasa el tiempo en los documentos escritos entre los siglos XVII y XX, todo parecería indicar que estos tipos de enfermedades causadas por malos vientos son de introducción reciente y que pudieron surgir como un “[...] sincretismo entre los preceptos médicos medievales europeos y las prácticas médicas yucatecas”, en especial teniendo en cuenta que *ik* ‘viento, aire’ en el periodo Clásico y su patrón sobrenatural se relacionaban con conceptos positivos como fragancias dulces y música. Sin embargo, los autores mencionados reconocen que, en otras zonas de Mesoamérica, en especial en el Centro de México, parece que sí hay evidencia de que la concepción de *malos aires* pudo tener al menos algún antecedente prehispánico. Sea entonces que este concepto de *malos vientos* venga o no de la tradición prehispánica, todo parece indicar que se modificó durante el periodo Colonial y fue ganando popularidad con el paso del tiempo.

De las diferentes enfermedades generadas por los vientos interesan a esta investigación las conocidas como *tamcas*, que son en realidad un variado número de afecciones, entre las que se encuentran la locura, el frenesí, el entumecimiento, los espasmos y lo que se llama “caer enfermo”, que es un estado que se describe como una enfermedad frenética, que atonta, enloquece y ensordece a la



persona que la padece (Roys, 1965: XVIII). Thompson considera que *tamcas* (también *tamcaz* o *tancas*) es una contracción de *tamacaz* que, como explica Chávez Guzmán, estaría refiriéndose a que la persona afectada queda a la mitad de su capacidad, incompleta, al verse seriamente afectada su entidad anímica (Thompson 1993 [1972]: 123 y 144; Chávez Guzmán, 2013: 156-157).

Estos *tamcas* tienen cada uno un nombre específico, bien asociado a una condición particular o a un animal (Gubler, 2007: 56). La gran mayoría de estas enfermedades están personificadas y nombradas por animales y fauna sobrenatural (Roys, 1965: XI; Helmke y Nielsen, 2009: 56). Como señala Timothy Knowlton (2015: 576), el *Ritual de los Bacabes* nombra a las encantaciones para tratar estas enfermedades como *upeçilob*, que serían como trampas para cazar animales. Es decir, las encantaciones funcionaban atrapando a los seres sobrenaturales causantes de las enfermedades que, probablemente, personificaban las enfermedades mismas, es decir, atrapaban a las enfermedades.

Como dice Thompson (1993 [1972]: 123), entre los *tamcas* con nombre de animal más importantes parecen haber estado los llamados de guacamayo, *mo*, que aparecen acompañados de otros nombres, siendo probable que todo un grupo de accesos o convulsiones haya tenido el nombre genérico de *mo*. En el *Ritual de los Bacabes*, fuera de la simple convulsión de guacamayo se mencionan los de guacamayo jaguar, guacamayo macho jaguar, guacamayo borracho, guacamayo *dz'acal* ('remedio') y Roys recopila los vientos *tzitz mo*, *amcan* y guacamayo verde (Roys, 1931).

El origen de estas enfermedades sobrenaturales se atribuye a la acción de dioses-espíritus, quienes las mandan como castigo por infracciones humanas relacionadas con los entes divinos. Los seres que causan la dolencia son los mismos que intervienen en su curación (Gubler, 2007: 57). Los vientos malignos que ocasionan este tipo de enfermedades suelen soplar desde oquedades, cuevas o superficies acuosas, es decir, tienen una conexión con el inframundo (Redfield y Villa, 1962: 164-165).

En la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua y sus dos pasajes paralelos, el de la página 47 del mismo manuscrito y el de la página 49 del *Chilam Balam* de Chan Kan, se lee un ejercicio de écfrasis que describe la imagen de la página 3, al mismo tiempo que da información sobre una enfermedad llamada *am can mo ik tamcas*.<sup>2</sup> Los dos pasajes paralelos tienen una mayor longitud y a la parte común agregan información sobre el tratamiento para este mal.

<sup>2</sup> No es una información nada desdeñable el hecho de que en las páginas 5 y 6 del mismo manuscrito se encuentra otra imagen y otro texto que también están haciendo referencia a cómo ciertas cuestiones celestes traen males, enfermedades y riesgos. Sin embargo, el estudio a fondo de este fragmento, nuevas maneras de interpretarlo y sus vínculos con el que aquí abordamos se llevará a cabo en otra investigación. Sobre la imagen de la página 5, el lector puede consultar algunas interpretaciones hechas ya por Bricker y Miram (2002: 97-98) y por Chávez (2016: 20-26).

Las líneas sobre la imagen de la página 3 dicen lo siguiente:<sup>3</sup>

*Lay uuimbail<sup>4</sup> am can mo Yk Tamcaz lae  
łitz mo yk tamcas  
yax mo tamcas;  
Ox sum ucuch lae  
am can lk ukaba.  
Lay uuimbail canzer lae  
tulahcapis Junio culubul yokol balcah loe*

Esta es la imagen de la convulsión del viento de la araña-serpiente<sup>5</sup> guacamaya.  
Es la convulsión del viento de la guacamaya morada,<sup>6</sup>  
es la convulsión de la guacamaya verde;  
Su carga son 3 cuerdas gruesas<sup>7</sup>  
Su nombre es viento de la araña-serpiente.  
Esta es la imagen de cáncer.  
En el décimo segundo de junio cae sobre el mundo.

Hay varias cuestiones sobre las que conviene ahondar en el texto de la página 3. En primer lugar abordaremos el problema del nombre del padecimiento, que ha sido traducido de diferentes maneras: ‘*Spider snake macaw wind-seizure*’ (Roys, 1965: XI), ‘*Madness-spider-snake-parrot-spirit*’ (Hires, 1981: 231), ‘viento de

<sup>3</sup> Aunque el texto original aparece en prosa se ha versificado para ayudar a la comprensión del fragmento y a la identificación de las figuras retóricas que podrían ayudar en la interpretación de éste. Ésta y todas las demás traducciones del maya al español en este artículo son de la autora de esta investigación excepto que se indique lo contrario.

<sup>4</sup> En el texto original se lee *uuembail*, sin embargo, como proponen Bricker y Miram, es más probable que sea *uimbail* como en el pasaje paralelo de la página 47 del “Kaua” (Bricker y Miram, 2002: 95). Es interesante que este posible error se repite en el pasaje de la página 49 del *Chilam Balam* de Chan Kan.

<sup>5</sup> Si bien Bricker y Miram (2002: 95) proponen, y Helmke y Nielsen (2009: 59) secundan, que este *am* debe ser traducido como ‘piedra adivinatoria’ u ‘obsidiana’, no estoy de acuerdo con esta afirmación, cuestión que será expuesta y argumentada en los párrafos siguientes.

<sup>6</sup> Esta palabra aparece en el *Diccionario de la lengua maya* de Juan Pío Pérez con la definición de “una planta vivaz de tinte morada y otra herbácea, anual” (Pérez Bermón, 1877: 366). Otro significado posible es ‘bendecir o rociar’. Dado el recurso retórico de repetición presente que se ve en *łitz mo yk tamcas/yax mo tamcas* considero que un color tiene sentido. Bricker y Miram (2002: 95) también traducen ‘morado’, mientras que Chávez Guzmán (2013: 161) propone una traducción bastante diferente de este fragmento y traduce *łitz* como el verbo ‘rociar’, a pesar de que faltarían afijos conjugacionales. La traducción completa de todo el fragmento que propone la autora mencionada es “Ésta es la imagen de la Araña *Tamcaz* de Guacamaya-Serpiente con Viento, que rocía a la persona, el *Tamcaz* de la Guacamaya-Viento, *Tamcaz* de la Guacamaya verde. Tres sogas o maromas es su carga, araña viento-serpiente es su nombre, ésta es la imagen de Cáncer, es el 12 de Junio cuando cae el mundo”.

<sup>7</sup> *Sum* es ‘cuerda gruesa o maroma’ (Barrera, 1980: 743) y por eso se propone esta traducción. Bricker y Miram traducen “pilas” (Bricker y Miram, 2002: 95). En el pasaje de “Chan Kan” usan *tzuuk*, que puede ser ‘montón’, lo que haría resonancia con *pila*, pero no se ha encontrado esa acepción. También es importante destacar que lo esperable después de *ox* es un clasificador numeral, sin embargo, no me consta que *sum* pueda ser entendido como ‘uno’.

la araña-serpiente-guacamaya *tamcaz*' (Calderón, 1982: 49), 'acceso del viento de guacamayo araña-serpiente' (Thompson, 1993 [1972]: 124), 'acceso del viento de guacamaya-araña-serpiente' (Garza, 1995: 56), '*obsidian-snake and macaw-wind seizure*' (Bricker y Miram, 2002: 95) y 'Araña *Tamcaz* de Guacamaya-Serpiente con Viento" (Chávez, 2013: 161). La principal diferencia que encontramos entre las traducciones propuestas es el gran grupo que sigue la propuesta clásica de traducir *am* como 'araña' y quien propone asociar este término con las piedras adivinatorias. Dado que no aparece en la imagen ninguna araña, Bricker y Miram (2002: 95) llegan a la conclusión de que *am* debe tener otra acepción y, apoyándose en la mención de Tozzer (1941: 154) de que *am* puede referirse a piedras usadas en adivinación, las autoras deciden traducir *am* como 'obsidiana'. De este modo ellas proponen traducir *am can* como '*obsidian snake*'. Hay que decir que Tozzer vincula, en un texto poco claro, estas piedras *am* con la diosa Ixchel,<sup>8</sup> la cual aparece cargando un ave en escenas del *Códice de Dresde* (por ejemplo, en las páginas 16 y 17), de lo cual podría establecerse un vínculo. Helmke y Nielsen (2009: 59) plantean algo similar y recalando nuevamente que en la imagen no aparece una araña, que según Tozzer *am* son pequeñas piedras adivinatorias y que ellos creen que ése es el sentido de esta palabra en este contexto.

Sobre este particular, considero que, si bien es posible que la propuesta de Bricker y Miram y Helmke y Nielsen sea correcta, sus argumentos no son del todo convincentes y en cambio hay otras cuestiones que podrían apoyar lo contrario. En primer lugar, el hecho de que la imagen no refleje todos los elementos del nombre de la enfermedad no es para nada un argumento de peso. Las relaciones iconotextuales en general no funcionan de esa manera. Las imágenes y los textos pueden aportar información distinta y completar el significado. Como sabemos por evidencia de otros casos en los libros de *Chilam Balam*, no era raro que el texto y la imagen no se correspondieran completamente o que mostraran aspectos diferentes el uno del otro. Por poner dos ejemplos, en el mismo *Chilam Balam* de Kaua tenemos un texto extraído del Reportorio de Zamorano en el que se explica un eclipse de Luna, pero la ilustración que se colocó es de un eclipse de Sol funcionando como una especie de síntesis para explicar ambos tipos de eclipses (Bolles y Bolles s. f.: 140; Bricker y Miram, 2002: 274; Scandar, 2021: 98). Otro ejemplo es el que estudió Erik Velásquez García (2009: 68-70) en la página 31v (57) del *Chilam Balam* de Chumayel. En dicha página se encuentra una imagen que ha sido titulada "La muerte reina sobre todo" (Roys, 1967: 113), en la cual un hombre semidescarnado sostiene una guadaña en una mano y una garrocha en la otra. Del lado que se encuentra la guadaña se lee *pauperum taberno*, mientras que se encuentran otras glosas como *igual pie y cruça y sat pede reguque*, entre otras.

<sup>8</sup> El *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera, 1980: 15) consigna que, según diferentes escritos de Roys que no especifica, *am* es 'una piedra adivinatoria relacionada con la diosa Ixchel'. Con toda probabilidad el escrito de Roys en cuestión sea *El Ritual de los Bacabes* que contiene la cita mencionada de Tozzer (Roys, 1965: IX-X).

Velásquez analizó esta página e identificó el simbolismo de la imagen a través de la emblemática de Cesare Ripa (2002: t. II, 99) en que se representa a la muerte que quita la vida tanto a los pobres, simbolizados a través del heno y las hierbas cercanas a la tierra que son cortadas con la guadaña, como a los ricos, simbolizados a través de la garrocha, con la cual se derriban los frutos que crecen en lo más alto de los árboles. Complementariamente, las glosas *pauperum taberno, cruça* y *sat pede reguque* hacen referencia a la misma idea, a través de un fragmento de la oda IV del libro I de Horacio que dice *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turres*, ‘la pálida muerte golpea con el mismo pie las cabañas de los pobres y los palacios de los reyes’. Ya Thompson había dicho sobre la imagen de la página 3 del “Kaua”:

Vale la pena tener presente el hecho de que el dibujo de origen glífico sólo incluye dos de los cinco elementos del nombre de la enfermedad, porque el guacamayo posado en hombros de la diosa de la luna [en la página 16c del *Códice de Dresde* y la página 94c del *Códice de Madrid*] constituye un caso semejante de eliminación, en dibujo (y en glifo), de partes no esenciales de la enfermedad (Thompson (1993 [1972]: 124).

Por otro lado, la misma enfermedad que aparece en el *Chilam Balam* de Kaua se encuentra en *Libro de Medicina de Sotuta A* (Roys, 1931: 208).<sup>9</sup> Sobre esta enfermedad se dice que se llama *Tzitz mo yk, amcan mo yk* (‘viento de la guacamaya morada, viento de la araña serpiente guacamaya’) y que “Cuando hay una serpiente, cuando hay una araña, verde es la palma de su mano y la encía del hombre, cuyo síntoma (señal) es que se tulle”.<sup>10</sup> Creo que aquí el análisis retórico puede ayudarnos a decantarnos por una traducción. Como se detalla en la nota al pie 10, la descripción de esta enfermedad empieza con el paralelismo *Ti yan can/ Ti yan am*. Se sabe que, siguiendo a Alfonso Lacadena (2010: 58), los paralelismos están compuestos por dos constituyentes, que juntos transmiten un mensaje lingüístico, y cada uno está compuesto, a su vez, de dos elementos. Los primeros elementos de cada constituyente están en relación anafórica, mientras que los segundos, aunque son formalmente distintos, están en relación semántica. De este modo, el primer elemento en este ejemplo sería *ti yan*, mientras que el segundo estaría compuesto por la dupla *can/am*, cuyo vínculo semántico podemos deducir que es que ambos son animales, confirmando que es mucho más probable que el sentido de *am* esté ligado al animal que a la piedra adivinatoria.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Libro de Medicina de Sotuta A*, Colección Digital de la Biblioteca Bringham Young University. <https://cdm15999.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15999coll16/id/84997>

<sup>10</sup> La frase en maya dice *Ti yan can, ti yan am, yayax utan ukab yetel uchun co uinicilil he u chicule lic u mochic uba*. La traducción propuesta es de la autora. Roys (1931: 208) traduce esto mismo como “When there is a snake, when there is a spider, green are the palms of his hands and gums of a man. The symptom is that the tendons contract”.

<sup>11</sup> Esta descripción de la enfermedad que contiene este paralelismo descarta, en mi opinión, otra opción que considero importante reflejar. Varios diccionarios, como el *Calepino de Motul* y el *Dicciona-*

En este sentido, tal vez sea importante decir que hay evidencias de otras enfermedades llamadas *am can*. En primer lugar, en el *Libro de Medicina de Sotuta A* (Roys, 1931: 114-115) aparece una enfermedad llamada *am can tukub*, la misma que aparece en el *Chilam Balam* de Na (Gubler y Bolles, 2000: 182-183; Roys, 1931: 114-115). Esta enfermedad se debe curar con varias plantas, dos de las cuales llevan en su nombre *am can*, *am can xiu* y *am can ak*.<sup>12</sup> Este principio de medicina simpática, es decir, de la aplicación de elementos semejantes a las enfermedades para tratarlas (Chávez, 2013: 348), es común en la medicina maya y se verá que también aparece en las recetas para curar el *am can mo ik tamcas*.

Teniendo en cuenta todo lo anterior y considerando que varios diccionarios, como el *Calepino de Motul* y el *Diccionario de Viena* definen *am can* como “araña (otra) que pelea con víboras y las mata” (Barrera, 1980: 15) y otras fuentes, como el *Diccionario de San Francisco* y el *de Ticul*, la definen como “araña negra y ponzoñosa” (Barrera, 1980: 15), creo que podría ser interesante considerar la propuesta de Mónica Chávez Guzmán (2016: 20). Esta autora propone que aquí estuviese operando la polisemia maya y que es posible que la araña se relacione con la ausencia de los astros en el firmamento que será explicada más adelante. De este modo, podríamos pensar en la araña como una araña solar negra y oscura que con el paso del Sol por el cenit invisibiliza (devora) a la serpiente (las Pléyades), teniendo en cuenta además la tradición mesoamericana de ver el oscurecimiento de astros como que algo se lo está comiendo, como con los eclipses (Scandar, 2021). Chávez propone también que ésta pueda ser la razón por la cual la imagen asociada con Cáncer en el *Chilam Balam* de Ixil (*Chilam Balam* de Ixil, folio 28A; Caso, 2011: 28A y 184) sea una mezcla entre tarántula y cangrejo y la asociada a Escorpión como una tarántula-escorpión (*Chilam Balam* de Ixil, folio 32A; Caso, 2011: 32A y 200).

Más adelante el texto de la página 3 dice “su carga son 3 cuerdas gruesas” se puede asociar con las tres vueltas que la serpiente hace en la imagen, idea sobre la que se volverá más adelante.

Las líneas de la página 3 del “Kaua” terminan diciendo “Ésta es la imagen de cáncer. En el décimo segundo de junio cae sobre el mundo”. Sobre esto se han dado varias explicaciones que se sustentan fundamentalmente en relación con la imagen.

Bricker y Miram señalan que en el almanaque de las páginas 23 y 24 del *Códice de París* hay evidencia de que al menos dos de las constelaciones en el zodiaco precolombino maya eran concebidas como pájaros y que, según Bricker y Bricker,

*rio de Viena* definen *am can* como “araña (otra) que pelea con víboras y las mata” (Barrera, 1980: 15). Del mismo modo, otras fuentes como el *Diccionario de San Francisco* y el *de Ticul*, la definen como “araña negra y ponzoñosa” (Barrera, 1980: 15). Esto podría significar que *am can* no sea araña-serpiente, sino un tipo de araña particular. Esto último iría en consonancia con que *amcanxiu* sea la ‘planta araña’ y no la ‘planta araña-serpiente’ como refiere Roys (1931: 90). Sin embargo, he descartado esta opción, principalmente por la manera en que el *Libro de Medicina de Sotuta A* se refiere a esta enfermedad.

<sup>12</sup> En estos dos ejemplos *am can* aparece junto con un morfema que es su clasificación taxonómica, ya que nos da información del grupo de plantas al que pertenece: *xiu /xiw/* para plantas herbáceas y *ak /ak’/* para plantas trepadoras y rastreras (Barrera, Barrera Vásquez y López, 1976: 472).



una de ellas parece haber sido asociada con la constelación europea de Géminis (Bricker y Miram, 2002: 96; Bricker y Bricker, 1992; 2011: 696-706). También señalan que, como dijo Floyd Lounsbury (1982: 166-167), el término “signo” es usado tanto en fuentes mayas como españolas para las divisiones calendáricas zodiacales, no para las constelaciones. En el siglo XVI, a causa de la precesión, la constelación de Géminis estaba casi en el signo de Cáncer. De este modo, aunque se decía que Cáncer caía el 12 de junio, en el periodo Colonial la constelación en cuestión era Géminis, no Cáncer. Es posible entonces que la imagen de la página 3 intentara representar la constelación maya que corresponde a Géminis, que estaba en esa época en el signo de Cáncer. Es también posible que varios tipos de convulsiones de la guacamaya se creyeran que ocurrían bajo el signo maya del pájaro en la segunda mitad de junio. El *Códice de París* contiene también dos representaciones de serpientes, una de ellas de cascabel, asociada con las Pléyades, las cuales se encuentran de manera adyacente a Géminis en el cielo. De este modo, el ave sobre una serpiente podría representar la relación de Géminis y las Pléyades y el 12 de junio tal vez sería la fecha de transición entre Géminis y Cáncer en el sistema europeo, y entre las Pléyades y el guacamayo en el maya, y éste sería el momento de máximo riesgo ante la enfermedad que se nos describe.

Mónica Chávez Guzmán propone una variación a lo anterior (Chávez, 2013: 162). Esta autora parte de que en el *Chilam Balam* de Chumayel se relaciona a la deidad Itzam Na con los cascabeles de la víbora al llamarla Itzam Na Itzam Tzab y entonces dice que otra posibilidad sería que la imagen de la página 3 fuera el símbolo de la desaparición de las Pléyades o cascabeles de la serpiente en el firmamento por su periódico recorrido por el inframundo, así como el Sol en el cenit (la guacamaya), punto central y conexión del cielo y la tierra con el inframundo que se abre en estos eventos astrales para dar paso a sus potencialmente peligrosos habitantes. La autora propone también que las tres estrellas arriba de la imagen puedan ser las estrellas más brillantes de Géminis (Cástor y Pólux y una adyacente a ellas de diferente constelación) y, dado que eran tres estrellas las que guiaban a los Gemelos por el inframundo en el *Popol Vuh*, tal vez se está reflejando el inicio de un periodo de riesgo de enfermedades. La fecha otorgada en el “Kaua” es unos días posterior a la reaparición de las Pléyades cuando, probablemente, los mayas pensaban que las cargas negativas enviadas a través de los vientos malignos traídos por las Pléyades al salir del inframundo podían causar *am mo ik tamcas*. Así, el peligro de contraer esta enfermedad también pasaba cerca de la entrada del signo de Cáncer (12 de junio o 22 con el ajuste del calendario gregoriano) cuando reaparecen las estrellas de Géminis.<sup>13</sup>

Chávez propone en un trabajo posterior y de una manera más general que esta y otras páginas de los *Chilam Balam*, como la mencionada página 5 del “Kaua”,

<sup>13</sup> Como me señaló un dictaminador anónimo, es interesante añadir que en el concepto europeo de hombre-zodiaco, el signo de Cáncer se asociaba con enfermedades de los pulmones. Esto podría haber dado más sentido aún a relacionar Cáncer con un tipo de mal de aire.

muestran la síntesis de ideas mayas yucatecas en torno a las enfermedades en periodos riesgosos del año que serían anunciados y, se podría agregar, provocados por la desaparición y reaparición de ciertas formaciones astrales que, de alguna manera, abrirían la comunicación con el inframundo de donde esos males llegarían (Chávez, 2016).

Es importante destacar que, según el *Códice Florentino*, para los nahuas las Pléyades, Cástor y Pólux, entre otros, eran elementos especialmente relevantes, en especial cuando estos hacen su primera aparición en el cielo luego de su periodo de invisibilidad (Aveni, 1993: 58, 71 y 118; Chávez, 2016: 5), momento que, como ya se dijo, coincidiría con el que se está reflejando en la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua. Se volverá sobre los posibles significados astronómicos de la imagen en el apartado 4, dedicado a la relación texto-imagen.

Como ya se comentó, hay dos pasajes paralelos al de la página 3, cuyos análisis nos aportan información adicional. El fragmento de la página 49 del “Kaua” dice lo siguiente:<sup>14</sup>

*Lay uuimbail ħiħ mo tamcas*  
*yax mo tamcas*  
*yalabale ox sum ucuch lae*  
*am can yk*  
*tian am can mo yk ukaba*  
*lai uuimbail canzer lae.*  
*Tulahcapis junio culubul yokol balcah*  
*Ppobal kohanob canpul yalil uxiuil lae. ħah, lal much, yetel lal, yetel mol coh, yetel copo,*  
*ule halal, ħiu che, caħim, popox, hbeb, siħ muc, yax ħiħ, ulekante, ulechoch ulekan lol.*  
*Chacbil pobal uuinicilil lae, ca tokoc uchi ulec yetel uuich yetel uyuui(l) uni yetel yak yetel*  
*uchun uco yetel uchun yichac tuye cii(l) yayax utan ukab yax uchun yichac uuinicilil xan.*

Ésta es la imagen de la convulsión de la guacamaya morada,  
de la convulsión de la guacamaya verde (como) es llamada.

Tres cuerdas gruesas son su carga.

Viento de la araña serpiente es su nombre,

viento de la araña serpiente guacamaya.

Es la imagen de Cáncer.

En el décimo segundo de junio cae sobre el mundo.

Un baño para el enfermo con cuatro jugos de estas plantas: chaya silvestre,<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Nuevamente, como en el fragmento anterior, se versificó la primera parte para poder apreciar las figuras de repetición. La parte de la cura se dejó en prosa como en el original.

<sup>15</sup> *ħah*. Bricker y Miram (2002: 161) refieren que Standley (1930: 328-329) identifica esta planta como *Jatropha aconitifolia* y que Juan Pío Pérez (1877: 360) la describe como una planta similar a la chaya, pero espinosa. Maximino Martínez (1987: 912) la identifica como *Cnidocolus souzae*, una planta que puede tener pelos urticantes. Hay que tener en cuenta que *Jatrhropa acontifolia* es uno de los nombres que tuvo la chaya (*Cnidocolus acontifolius*) (Ross-Ibarra, 2003: 288).

chichicastle<sup>16</sup> y ortiga de caballo,<sup>17</sup> granadilla<sup>18</sup> y amate negro,<sup>19</sup> hoja de carrizo,<sup>20</sup> coralillo,<sup>21</sup> catzin negro,<sup>22</sup> ortiguilla,<sup>23</sup> *h-beb*,<sup>24</sup> garabato,<sup>25</sup> muicle,<sup>26</sup> hoja de quebracho,<sup>27</sup> hoja de zapote amarillo,<sup>28</sup> hoja de trompetilla.<sup>29</sup>

Son hervidas para lavarse el cuerpo del hombre, para que sea sangrado con la punta del maguey su boca, su frente<sup>30</sup> y su cara y la mancha de su nariz<sup>31</sup> y su lengua y su encía y su cutícula. Muy verde<sup>32</sup> es la palma de su mano, verde es la cutícula del hombre también.<sup>33</sup>

El pasaje paralelo de la página 47 del “Chan Kan” dice lo siguiente:

<sup>16</sup> *Lal much* es referida por Bricker y Miram (2002: 161) como *Gronovia scadens*, según la identificación de Standley (1930: 322), y la describen como una planta con pelos urticantes. Martínez (1987: 524) hace la misma identificación.

<sup>17</sup> *Lal* es identificada por Standley (1930: 248) como *Urera baccifera* y *Urea caracasana*. Ambos son arboles pequeños con pelos urticantes.

<sup>18</sup> *Mol coh* es identificada por Standley (1930: 322) como *Dalechampia scadens*, cuyas flores tienen pelos pinchudos. El nombre maya significa ‘pie de puma’.

<sup>19</sup> El *copo* es identificado por Martínez (1987: 216) como *Ficus cotinifolia*.

<sup>20</sup> Martínez (1987: 409) identifica *halal* con, por un lado, el carrizo (*Arundo donax*) y, por otro, con un pasto perenne (*Phragmites communis*). Dado que se refiere el uso de su hoja, entiendo que entiendo que remite al carrizo.

<sup>21</sup> Standley (1930: 281-282) y Martínez (1987: 915) identifican *chiu che* como *Pithecelobium unguis-cati*.

<sup>22</sup> Según Martínez (1987: 171), *całim* es *Acacia gaumeri*.

<sup>23</sup> Según Standley (1930: 333) es *Tragia nepetaefolia* y *Tragia yucatanensis*. Esta última tiene pelos urticantes.

<sup>24</sup> No identificada.

<sup>25</sup> Standley (1930: 242-243) y Martínez (1987: 829) la identifican a *sio muc* como *Celtis iguanaea* y la describen como pequeño árbol o arbusto espinoso.

<sup>26</sup> Como señalan Bricker y Miram (2002: 162.), Standley (1930: 423) identifica *łilł* como *Jacobinia spicigera*. Juan Pío Pérez (1877: 366) dice “una planta vivaz de tinte morado, y otra herbácea, anual”.

<sup>27</sup> Martínez (1987: 512) identifica el *kante* como *Diphysa robinioides* y su descripción incluye que es un árbol cuya “madera produce un tinte amarillo”, lo cual hace sentido con la descripción del *Calepino de Motul* que dice “árbol de cuyas raíces sacan el color amarillo”, aunque Arzápalo Marín (1995: 410) lo identifica con *Conocarpus erectus* y *Phylostyllon brasiliensis*.

<sup>28</sup> *Choch* es *Pouteria glomerata*, también conocida como *Lucuma Hypoglauca*. Martínez (1987: 303) la refleja como *Choh*, pero en otras fuentes aparece como *choch* / *chóoch* (*Flora de la Península de Yucatán*, 2021).

<sup>29</sup> *Kanlol* es *Tecoma stans*, conocida como trompetilla (Secretaría de Desarrollo Sustentable de Yucatán, 2021; Martínez, 1987: 510-511).

<sup>30</sup> Otra opción sería “para que sea sangrado con la punta del maguey el borde de su frente”.

<sup>31</sup> Podría traducirse también como “y su mancha, su nariz”.

<sup>32</sup> Podría ser también azul.

<sup>33</sup> Hay numerosas coincidencias de esta última parte con la cura presentada para esta misma enfermedad en el *Libro del Judío* (Rois, 1931: 208) en que se lee “Catun tzitzatabac u chi u lec u yich u ni u chun u co y yak, ca tokoc u chun yichac y yeci toc bil ham chinuoh, u boxel bau, u xik moom y macapil halal, amcanxiu, u pach kanchunup, kokobche, cancoic, havana yc, huchbil kinkinal cabin yuke cu haul tulacal”.

*Uuenbayl yk*

*Lay tamcaz yk lae*

*tamcaz ħiġ,*

*Mo yk tamcaz*

*am can mo yk tamcaz*

*Yax mo, oxtzuuc ucuch.*

*Am can yk ukab.*

*Lay canzeel lae. Tu lahca kin junio cutal yokol balcah lae.*

*Uɔacal kaybil nictē, ciciolal<sup>34</sup> cu yantal tii uinic, umotz kulche yetel*

*umotz cat. Lay yoob cu kilcaban cale cachayc tan coch puul haa*

*caac bale, bay oxpel tumin cab ulaah zapale caayuk lay kohane*

*tuhol na tulacal bal cu bin uxee.*

*Ca puluc utanil yetel\_utanil uzool bul le tun čha(fic) umotz kulche.*

La imagen del viento

Esta en la convulsión del viento,

la convulsión morada,<sup>35</sup>

convulsión del viento de la guacamaya,

convulsión de la araña serpiente guacamaya.

Guacamaya verde. Tres es su carga.

Su nombre es viento de la araña serpiente.

Es Cáncer.<sup>36</sup> En el décimo segundo día de junio en adelante (cae)<sup>37</sup> sobre el mundo.

Sus curas de la flor de mayo que deben ser cantadas con alegría se tiene(n) para

el hombre, la raíz de cedro<sup>38</sup> y la raíz de guajilote.<sup>39</sup> Esto para que podamos

sudar<sup>40</sup> (y) aliviarnos de la enfermedad, se rozan las yerbas con la mano en el

cántaro de agua, (se) deshojan (y) que contenga así tres tumines de miel. Al cabo

de la cosa agotada, meneamos la vasija enjuagándola. El enfermo vomitó como

a las nueve del día para ser quemado todo en la puerta de la casa (y) se viene su

<sup>34</sup> Se está entendiendo *c cialal* como *ciciolal*.

<sup>35</sup> Sobre los problemas de traducción de la palabra *ħiġ* /tsits/ véase la nota 6.

<sup>36</sup> Si reconstruimos por los pasajes paralelos podría ser “es la imagen de Cáncer”.

<sup>37</sup> Teniendo en cuenta los pasajes paralelos claramente faltó *culubul* o algo similar.

<sup>38</sup> Se llama *kulche* a dos árboles, el *Cedrela mexicana* (*Cedrela odorata*) y el *Cedrela yucatanica* (Martínez, 1987: 518). Es conocido comúnmente como cedro.

<sup>39</sup> *Parmentiera edulis*. Es un árbol espinoso (Martínez, 1987: 513). También conocido como Cuajilote o Guajilote (Martínez, 1987: 1178), pepino de árbol o pepino de ardilla (*Flora de la Península de Yucatán, Herbario Cicy*. [https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha\\_virtual.php?especie=1049](https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=1049)).

<sup>40</sup> Esta oración no se ha podido traducir literalmente por falta de comprensión de algunos de sus elementos, pero se considera que el sentido era cercano a éste. La frase en maya dice *Lay yoob cu kilcaban cale*. El Grupo Dzibil (Calderón, 1982: 49) tradujo “Esto es para hacerlo sudar” y Hires lo tradujo como “These are heated to produce sweat” (Hires, 1981: 231).

vómito. Entonces se desecha su basura y la basura de la cáscara de frijol. Entonces se toma la raíz de kulche.

Como se observa en ambos pasajes, éstos comienzan de manera muy similar al de la página 3, incluso refiriéndose a la imagen que en estos dos casos no se encuentra presente. Esto indicaría que la o las fuentes de las que fueron copiados estos fragmentos sí tenían la imagen, siendo importante destacar que es poco probable que esa fuente original fuera la versión de la página 3 del “Kaua”, ya que los otros fragmentos contienen mucha más información y discrepan, como se verá, en algunas cuestiones.

Tras la parte común con la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua ambos pasajes cognados abordan la manera de tratar el mal, que no es igual en ambos casos. En la página 47 del “Kaua” hay un parecido mayor con el tratamiento indicado para esta enfermedad en el *Libro del Judío* (Roys, 1931: 208) y se nos ofrece una lista de plantas mucho más extensa. En el caso del pasaje del “Chan Kan”, se refleja de manera explícita un canto como parte del tratamiento, aparecen los dos aspectos de la medicina maya mencionados, el mágico y el pragmático. Entre las plantas mencionadas, destaca la predominancia del uso de ortigas y plantas con espinas, así como la presencia de la medicina simpática a través del uso de la planta llamada *yax k'ib'z* (*k'ib'z* es *Jacobinia spicigera*). También es destacable cierta asociación con el color amarillo (*kan*), a través de plantas como el *kante* (*Diphysa robinoides*), el *choch* (*Pouteria glomerata*) y el *kan lol* (*Tecoma stans*). Respecto al uso de plantas con espinas o urticantes, esto también fue señalado para el caso del “Kaua” por Bricker y Miram (2002: 162), quienes dicen que un tercio de las plantas mencionadas para curar esta enfermedad en esta fuente tiene pelos urticantes y otras tienen espinas, por esto y por la frase que dice *ca tokoc uchi ulec* “para que sea sangrada su boca, su frente”, estas autoras deducen que el propósito del baño era irritar la piel para que sangrara.

En este sentido, hay que decir que tanto el tratamiento del pasaje del “Kaua” como el de “Chan Kan” plantean experiencias purgantes, en el primero a través del sangrado y en el segundo a través del vómito.

Antes de cerrar este apartado es importante tratar otro significado de la palabra *tamcas*, que es el de ‘Vía Láctea’ (Barrera, 1980: 769). Es posible que la relación entre ambas acepciones del término venga justamente de que los *tamcas* eran enfermedades vinculadas con los vientos malignos que, como señalan Redfield y Villa Rojas (1962: 164-165), soplan desde oquedades o fuentes de agua que son las conexiones con el inframundo. Esto tendría sentido si tomamos en cuenta lo que propuso Michael Coe (1975: 27-28), que asociaría la bifurcación que luce la Vía Láctea en invierno con un camino al inframundo. De este modo, como señala Erik Velásquez García es posible que los mayas hayan visto la bifurcación como un *hom* “apertura, barranca oscura, caverna, hoyo, sima” o “zanja”, y tal vez se relacione con la raíz *tam*, “cosa honda o profunda, no somera...” (Velásquez, 2000: 225; Arzápalo, 1995: 697 y 2095). La asociación de la Vía Láctea como camino al



inframundo podría ser, incluso, más general que sólo a través de la abertura invernal. Numerosos investigadores han especulado con la idea de que este camino de estrellas pudiera unir de diferentes maneras el cielo con el inframundo (Tedlock, 1991; Schele y Mathews, 1998: 113-114) y ese parece ser el caso para otros lugares de América (Chávez, 2016: 7). Sin embargo, hay que ser cautelosos al respecto, ya que algunas de esas teorías, en especial las de Schele y Mathews se basan en que la Vía Láctea sería el árbol cósmico, lo cual ha recibido serias críticas por parte de investigadores como Anthony Aveni, Susan Milbrath y Bricker y Bricker (Aveni, 1996: 197; Milbrath, 1999: 29; Bricker y Bricker, 2011: 834-835).

Adicionalmente, del mismo modo que el *tamcas* enfermedad puede venir de superficies acuosas, parece haber una relación de la Vía Láctea con el agua. Ésta se puede constatar tanto a nivel etnográfico (Milbrath, 1999: 40-41) como en los códices posclásicos. Según Bricker y Bricker (2011: 835-836), el signo de cielo aparece en numerosas ocasiones en el *Códice de Dresde* prefijado por agua (ya sea icónicamente, a través de gotas de agua, como fonéticamente, con el signo para *ha'* agua). Sin embargo, hay casos en que el logograma para cielo aparece en posición normal y otras en que está ladeado. Parece haber una correspondencia clara entre los primeros con fechas cercanas a los equinoccios y los segundos, los ladeados, con fechas cercanas a los solsticios. Lo anterior, junto con la evidencia etnográfica de que los mayas diferenciaban a la Vía Láctea dependiendo de la estación, llevó a Bricker y Bricker a proponer que la composición agua y cielo en los códices está haciendo referencia a la Vía Láctea, la cual está en lo alto al atardecer cerca de los equinoccios y acostada en torno al horizonte cerca de los solsticios.

## **La imagen del ave y la serpiente: inspiración medieval, reelaboración maya**

La imagen de la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua (Figura 1) representa un ave, identificada por el texto como una guacamaya, posada sobre una serpiente o con una serpiente entre sus garras. La mayoría de los autores considera que esta imagen es la representación de la enfermedad, lo que, como ya se ha explicado, a algunos investigadores les ha generado conflicto por la ausencia de la araña presente en su nombre. Otras propuestas tienen que ver más con la interpretación astronómica/astrológica ya mencionada en que lo que la imagen estaría representando tendría que ver con el signo Cáncer y la constelación de Géminis e, incluso, se ha planteado que las estrellas que separan el texto de la imagen pudieran ser parte de esta constelación y la serpiente pudiera representar a las Pléyades. En ambos casos la relación entre el texto y la imagen sería de tipo complementario, es decir, la imagen y el texto dan diferente información que debe ser tenida en cuenta de forma conjunta, un método de expresión que ya ha sido atestiguado en otros fragmentos de los libros de *Chilam Balam*. Es por esto por lo que considero que para nada debe sorprendernos que no se correspondan completamente.

Como ya demostraron otros autores, como Christophe Helmke y Jesper Nielsen (2009: 62-64), hay antecedentes visuales mayas de un ave con una serpiente y que, al menos en algunos casos, podrían estar ligados a una enfermedad (Figura 2). Sin embargo, aquí se propone que los cánones de representación no parecen ser los mismos, salta a la vista una influencia de la tradición europea.

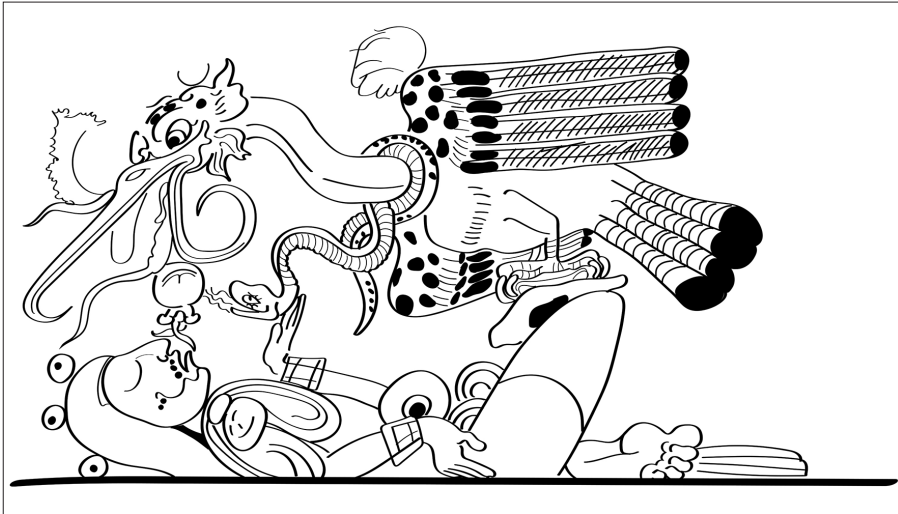


Figura 2. Antecedentes prehispánicos mayas del ave y la serpiente. Fragmento de la vasija K1228. Dibujo de Eduardo Salvador Rodríguez.

En la Figura 3 se observa un ejemplo de representación de las guacamayas en los códices mayas posclásicos. La parte superior del pico se representa más curva y se observan los característicos anillos de puntos en la zona sin plumas alrededor del ojo, que era uno de los elementos iconográficos en época prehispánica al punto de que sería un elemento distintivo del logograma MO' guacamaya. Ninguno de estos elementos se encuentra en la guacamaya de la página 3.

La propuesta que aquí se defiende es que la imagen de la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua está retomando, reelaborando y adaptando imágenes europeas, más concretamente ligadas a los manuscritos conocidos como *Beatos*, copias del *Beato de Liébana* (Figura 4). En la tradición del Viejo Mundo un ave y una serpiente son elementos de larga trayectoria cuya manera de representación y significado se fue trasformando a través de siglos y culturas. En el ámbito euroasiático encontramos aves que luchan con serpientes en el Extremo Oriente y en todo el Próximo Oriente, desde Mesopotamia y el Asia Anterior hasta el antiguo Egipto. El arte Clásico griego y romano recogió el tema, pero poco sabemos de su pintura. Sin embargo, el parentesco con Plinio el Viejo es indudable, ya que, como se mencionará algo más adelante, el texto que se relaciona con la miniatura del ave

y la serpiente en los manuscritos de los *Beatos* es una adaptación de un pasaje proveniente de su *Historia Natural*, y claramente ése es el vínculo que se privilegia en la interpretación del mosaico del palacio de los emperadores cristianos de Constantinopla (siglo v o vi)<sup>41</sup> (Cid y Vigil, 1992: 123).



Figura 3. La guacamaya sobre la Diosa Ixchel en la página 16C del *Códice de Dresde*.  
Dibujo de Eduardo Salvador Rodríguez.

En la iconografía cristiana, la miniatura del ave —normalmente un águila— y la serpiente se refiere a la encarnación de Cristo y tanto ella como el texto que a veces la acompañaba fue adaptado, como ya se dijo, de la *Historia Natural* de Plinio el Viejo. Este tema nada tiene que ver con el *Comentario al Apocalipsis*, por lo que, en un principio, no debió ser parte de los *Beatos*. Sin embargo, como explican Carlos Cid e Isabel Vigil, con el tiempo, a la obra de *Beatus* se sumaron otros textos sagrados, y fue el origen de esta miniatura una Biblia (Cid y Vigil, 1992: 115-116). La miniatura se encuentra en manuscritos mozárabes o románicos de tradición mozárabe y casi todos ellos apuntan a un *scriptorium* leonés.

<sup>41</sup> Cid y Vigil (1992: 123) consideran que el vínculo de este mosaico tiene que ser con la *Historia Natural* de Plinio y no con un tema religioso por el hecho de estar en el suelo, ya que un cristiano nunca hubiese puesto en el suelo un símbolo sagrado.

Estos autores (Cid y Vigil, 1992: 116) demostraron con suficiente sustento que la miniatura fue creada para una Biblia en la región leonesa en los siglos IX o X y que pasó a los conocidos como *Beatos* en el momento en que éstos se ampliaron, siendo el *Comentario* apocalíptico quien le dio mayor difusión.



Figura 4. Uno de los ejemplos del ave y la serpiente en los *Beatos*. Beato de San Sever, folio 13 (Cortesía de la Biblioteca Nacional de Francia).

Existen manuscritos que contienen la miniatura referida acompañada de un texto, otros en los que sólo aparece el texto y otros sólo el dibujo. Esto en algunos casos tiene que ver con temas de conservación y otros fue por elección del copista, del mismo modo que en las tres versiones que tenemos del texto que acompaña a la imagen de la página 3 del “Kaua”, solo en una tenemos la imagen, aunque todos los casos constituyen un ejercicio efrástico.

Estas imágenes del ave y la serpiente se cristianizaron pasando a representar la lucha entre el bien y el mal, y así lo confirma la frase que cierra el texto que a veces las acompaña: “De igual manera (se comporta) nuestro Señor y Redentor contra el suplantador de la antigua serpiente del género humano” (Cid y Vigil, 1992: 118). Como ya se dijo, la difusión de este tema fue otorgada principalmente a través del Apocalipsis, tema que, según Antonio Rubial era de especial interés para la orden franciscana, que fue la presente en la evangelización de la península de Yucatán (Rubial, 2016: 24). Este autor apunta que, para Motolinía, con los indígenas se forjaría el reino de paz que precedería al Apocalipsis y por eso el anhelo franciscano de fundar en Nueva España un reino utópico ligado, entre otras cosas, a las creencias escatológicas dentro de la orden. Rubial (2016: 24) pone como ejemplo de los temas apocalípticos en el ámbito franciscano el conjunto de óleos pintados sobre papel de amate y pegados en el techo del sotocoro de la iglesia conventual de Tecamachalco, en Puebla. Sobre estas pinturas, Camelo Arredondo, Gurría Lacroix y Reyes Valerio dicen que en ese caso no se ha podido corroborar si la idea de las pinturas se les ocurrió ya en territorio americano o fue en España al contemplar algún ejemplo en los monumentos románicos que para ese entonces todavía conservaban pintadas las escenas apocalípticas provenientes de los manuscritos iluminados (Camelo, Gurría y Reyes, 1964: 55). Incluso consideran posible que los franciscanos implicados en el programa pictórico de Tecamachalco hubiesen conocido alguno de estos documentos conocidos como *Beatos*, de uso tan frecuente en los monasterios medievales. Según estos autores, la difusión de esta obra fue enorme y las copias se multiplicaron e influyeron en la iconografía esculpida en las fachadas de los templos, en los capiteles de los claustros o en las pinturas que decoraron los muros de éstos. Tal vez habría que agregar la posibilidad de que estas imágenes llegaran a través de grabados a Nueva España, pero eso no ha sido comprobado, aunque los autores citados (Camelo, Gurría y Reyes, 1964: 56) plantean la posibilidad de que algunos de estos motivos llegaran en grabados presentes en biblias. Se sabe que los mayas que realizaron los *Chilam Balam* muchas veces eran maestros cantores y al mismo tiempo especialistas rituales en sus comunidades, también se sabe que tenían acceso a las bibliotecas franciscanas;<sup>42</sup> por todo esto, considero que es posible que el maya detrás de la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua conociera estas imágenes, ya sea por verlas representadas en alguna pintura mural o en un libro.

Una de las cuestiones que comparten las miniaturas europeas del ave y la serpiente y la del “Kaua” es la manera de representar estos nudos o vueltas en el cuerpo de la serpiente, cuya cantidad es variable. En el caso del *Chilam Balam* de Kaua son tres los nudos o dobleces que tiene el ofidio. Mónica Chávez Guzmán plantea la posibilidad de que esa referencia al número tres tenga un vínculo con el fuego, por las piedras del fogón (Chávez, 2013: 160). Ciertamente, el elemento ígneo se vincula también con la guacamaya (Garza, 1995: 50-58). En el caso de los

<sup>42</sup> Sobre esto el lector puede consultar a Anne Collin (1977) y a Nancy Farris (1992: 39).



*Beatos*, los nudos o dobleces son diversos en número, por ejemplo, en el Beato de San Sever (Figura 4) son cuatro, en el de Manchester y en el de Gerona son dos y en el de Urgel es uno.

Sin embargo, encontramos una gran diferencia entre las imágenes de los *Beatos* y la del “Kaua” que también deber ser señalada y es que, en las primeras, el ave muerde o ataca con la boca a la serpiente, mientras que en la del “Kaua”, no. Considero que esta diferencia es significativa, pero tiene sentido con el uso que se le está dando a la imagen en cada uno de los casos y, por lo tanto, podríamos considerar que el maya pudo inspirarse a nivel de composición en una imagen vinculada a las de los *Beatos* haciendo las adaptaciones que consideró pertinentes para acompañar el texto de los *Chilam Balam*, resignificando los elementos, al mismo tiempo que los adaptaba. Un proceso similar fue demostrado ya para las imágenes de las alegorías de los planetas del *Chilam Balam* de Kaua por Amy George-Hirons (2015).

## Relación texto-imagen

En la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua se observa la presencia de un ejercicio de écfrasis en el que se está describiendo la imagen. Se dice clara y explícitamente que “ésta es la imagen de la convulsión del viento de la araña-serpiente guacamaya” y luego se insiste en que “ésta es la imagen de Cáncer”. El texto en su conjunto nombra a la enfermedad por varios de sus nombres y advierte sobre el momento del año en que ésta era más amenazante. La imagen, por su parte, presenta un ave y una serpiente, lo que podría tener distintos significados a distintos niveles. Teniendo en cuenta el texto, el ave, identificada como una guacamaya, haría alusión a la presencia de la constelación de Géminis en ese momento crítico que, además, coincide con el periodo en que se vuelven a hacer visibles las Pléyades, posiblemente encarnadas por la serpiente. Al mismo tiempo, la enfermedad es representada a través de dos opuestos que se complementan, el cielo y la tierra. Conjuntamente, texto e imagen parecen guiarnos a una interpretación en la cual ambas acepciones de la palabra *tamcas* (convulsión y Vía Láctea) interactúan y cobran importancia. De este modo, se hace patente la relación con el inframundo como lugar de donde sale la enfermedad y cuya entrada podemos ver en cierto momento del año en el cielo gracias a la Vía Láctea; la imagen y el propio nombre de la enfermedad hacen referencia a la unión de lo celeste y cálido representado por la guacamaya y lo frío y terrestre representado por la serpiente (y también por la araña). Ambos aspectos aparecen entrelazados en la Vía Láctea (y en la imagen) y nos recuerdan al Tamoanchan del que nos habla Alfredo López Austin como lugar de creación en que se entrelazan las torzales celestes y terrestres (López, 1994: 93).

Como ya se mencionó, el texto y la imagen estarían colaborando para completar juntas los distintos significados que se querían transmitir y, por eso, para

nada debe extrañarnos que no se representen todos los elementos que nombran y caracterizan a la enfermedad, ya que los dos elementos que los mayas consideraron esenciales están presentes y son los que cumplen además la función de referir a las formaciones estelares y al entrecruzamiento del cielo y la tierra.

Por su parte, los dos pasajes paralelos refieren a la imagen y se vinculan con ella de la misma manera, a pesar de que la imagen no está presente. Ambos pasajes cognados aportan, además del texto común, información más ligada al tratamiento de la enfermedad, a través de distintos métodos de purga.

## Consideraciones finales

En este trabajo se ha presentado primero la información y teorías disponibles sobre *am can mo ik tamcas*. Del mismo modo, se han ofrecido nuevas traducciones tanto del fragmento de la página 3 del “Kaua” como de sus dos pasajes paralelos.

A continuación se estudió la imagen de la guacamaya y la serpiente y se propuso una de las razones que puede explicar la ruptura total con la tradición visual maya y con sus convenciones iconográficas, a saber, que esa representación está adaptada de una imagen relacionada con el ave y la serpiente presente en algunas biblias mozárabes y en los conocidos como *Beatos*. Esta relación se justificó, además de por las analogías visuales, por la gran influencia franciscana en la península de Yucatán y la presencia de otras identificaciones relacionadas con los *Beatos* en la Nueva España. Si bien —a pesar de la búsqueda— no se encontró un libro concreto que pudiera haberles servido de fuente a los mayas de los *Chilam Balam*, se considera posible que imágenes de este tipo pudieran haber llegado a través de libros o incluso pudieran haber sido vistas pintadas en algún convento, como ya se demostró que ocurrió con las imágenes del Árbol de Jessé (Scandar, s. f.) y las cabezas coronadas de las profecías katúnicas del *Chilam Balam* de Kaua y el *Códice Pérez* (páginas 166-171 y 85-95, respectivamente). De este modo, se añade la posibilidad de una nueva fuente europea a las que ya se conocían para los *Chilam Balam*.

En última instancia, se hizo hincapié en cómo texto e imagen están trabajando juntos en la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua, aportando información complementaria que ayuda a la comprensión del tema. De este modo, la aparentemente sencilla imagen del “Kaua” hace referencia a una enfermedad que amenaza especialmente durante el mes de junio, cuando la constelación de Géminis (representada por el ave) estaba en Cáncer. Al mismo tiempo, los animales que se relacionan con esta enfermedad nos hablan de la unión de opuestos complementarios como son el cielo y el inframundo. Esto último podría explicar por qué en este caso no se representan luchando como en los *Beatos*, sino entrelazados formando un todo. La interpretación de que la Guacamaya sería Géminis y la serpiente las Pléyades no contradice lo anterior, sino que aporta otra relación entre estos dos elementos.

De este modo, en términos puntuales se ofreció una nueva manera de acercarse y de entender la página 3 del *Chilam Balam* de Kaua. Sin embargo, en términos más amplios se propuso otra posible fuente europea que de alguna forma inspiró a los mayas que hicieron este tipo de manuscritos, además de aportar una propuesta metodológica de cómo se puede trabajar la relación iconotextual en los manuscritos coloniales de esta cultura.

## Bibliografía

Arzápalo Marín, Ramón

- 1995 *Calepino de Motul. Diccionarios Maya-Español*, t. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aveni, Anthony

- 1993 *Observadores del cielo en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1996 "Review of Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path by David Freidel, Linda Schele, and Joy Parker", *American Anthropologist*, (98): 197-198.

Barrera Marín, Alfredo, Alfredo Barrera Vásquez y Rosa María López Franco

- 1976 *Nomenclatura Etnobotánica Maya. Una interpretación taxonómica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, 36).

Barrera Vásquez (coord.)

- 1980 *Diccionario maya-español, español-maya*. Mérida: Cordemex.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón

- 1948 *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bricker, Harvey M. y Victoria R. Bricker

- 1992 "Zodiacal References in the maya codices", *The Sky in the Mayan Literature*, pp. 148-183, Anthony Aveni (ed.). New York: Oxford University Press.
- 2011 *Astronomy in the Maya Codices*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Bricker, Victoria R. y Helga Maria Miram

- 2002 *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua*. Nueva Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.

Brito Sansores, William

- 1981 *Toponimia Maya de Quintana Roo*. Quintana Roo: Gobierno del Estado de Quintana Roo.

Bolles, David y Alejandra Bolles

- s. f. *The book of Chilam Balam of Kaua. Fascimile edition*, <<http://davidsbooks.org/www/Maya/Kaua.pdf>>.

- Calderón, Héctor  
1982 *Manuscrito de Chan Cah*. México: Grupo Dzibil, Compañía Editorial Impresora y Distribuidora.
- Camelo Arredondo, Rosa, Jorge Gurría Lacroix y Constantino Reyes Valerio  
1964 *Juan Gerson. Tlacuilo de Tecamachalco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Departamento de Monumentos Coloniales, 16).
- Caso Barrera, Laura  
2011 *Chilam Balam de Ixil, Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Artes de México.
- Chávez Guzmán, Mónica  
2013 *Cuerpo enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.  
2016 “La prevención de enfermedades en el Chilam Balam, conjuros medicinales y su reelaboración en un mito maya actual”, *Ketzalcalli*, (1): 3-32.
- Cid, Carlos e Isabel Vigil  
1992 “La miniatura del águila y la serpiente en los ‘Beatos’ ”, *Medievalia*, (10): 115-132.
- Coe, Michael  
1975 “Native Astronomy in Mesoamerica”, *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, pp. 3-31, Anthony Aveni (ed.). Austin: University of Texas Press.
- Collin, Anne C.  
1977 “The maestros cantores of Yucatan”, *Anthropology and history in Yucatan*, pp. 233-247, Grant D. Jones (ed.). Austin: Texas University Press.
- El libro de Chilam Balam de Chan Kan*  
2021 “El libro de Chilam Balam de Chan Kan”, *Mediateca INAH*, <[https://mediateca.inah.gob.mx/islandora\\_74/islandora/object/codice%3A949#page/1/mode/2p](https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/codice%3A949#page/1/mode/2p)> [consultada el 26 de noviembre de 2021].
- Farriss, Nancy M.  
1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- Flora de la Península de Yucatán*  
2021 “Pouteria glomerata”, *Flora de la Península de Yucatán*, <[https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha\\_virtual.php?especie=2144](https://www.cicy.mx/sitios/flora%20digital/ficha_virtual.php?especie=2144)> [consultada el 26 de noviembre de 2021].
- Garza, Mercedes de la  
1995 *Aves sagradas de los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas.

- George-Hirons, Amy  
 2015 "Yokol Cab: Mayan Translation of European Astrological Texts and Images in the *Book of Chilam Balam of K'aua*", *Ethnohistory*, 62 (3): 525-552. DOI: <https://doi.org/10.1215/00141801-2890221>
- Gubler, Ruth  
 2007 "Terapeutas mayas: desde el ritual de los Bacabes hasta el presente", *Península*, 2 (1): 47-83.
- Gubler, Ruth y David Bolles  
 2000 *The Book of Chilam Balam of Na*. Lancaster: Labyrinthos.
- Helmke, Christophe y Jesper Nielsen  
 2009 "Hidden identity & power in Ancient Mesoamerica: Supernatural alter egos as personified diseases", *Acta Americana*, 17 (2): 49-98.
- Hires, Marla Korlin  
 1981 "The Chilam Balam of Chan Kan", tesis de doctorado en Filosofía. Nueva Orleans: Tulane University.
- Knowlton, Timothy  
 2015 "Literacy and Healing: Semiotic Ideologies and the Entextualization of Colonial Maya Medical Incantations", *Ethnohistory*, 62 (3): 573-595.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso  
 2010 "Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en la literatura jeroglífica", *Figuras mayas de la diversidad*, pp. 55-85, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz (eds.). Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales.
- Libro de Medicina de Sotuta A*  
 Colección Digital de la Biblioteca de la Brigham Young University, <<https://cdm15999.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15999coll16/id/84997>>.
- López Austin, Alfredo  
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lounsbury, Floyd G.  
 1982 "Astronomical Knowledge and its uses at Bonampak, México", *Archaeoastronomy in the New World*, pp. 143-168, Anthony Aveni (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Love, Bruce  
 2013 "A Portion of the Book of Chilam Balam of K'aua at Princeton University Library", *Mexicon*, 35 (5): 104-107.
- Martínez, Maximino  
 1987 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.



- Milbrath, Susan  
1999 *Star Gods of the Maya: astronomy in art, folklore, and Calendars*. Austin: University of Texas Press.
- Pacheco Cruz, Santiago  
1953 *Diccionario de etimologías toponímicas mayas*. Mérida: Imprenta de Oriente.
- Pérez Bermón, Juan Pío  
1877 *Diccionario de la lengua maya*, Eligio Ancona (ed.). Mérida, Imprenta Literaria de Juan F. Molina Solís.
- Redfield Robert y Alfonso Villa Rojas  
1962 *Chan Kom. A Maya Village. A Classic Study of the basic folk culture in a village of eastern Yucatan*. Chicago y Toronto: The University of Chicago Press y The University of Toronto Press.
- Ripa Perugini, Cesare  
2002 *Iconología*, t. II. Madrid: Ediciones Akal.
- Ross-Ibarra, Jeffrey  
2003 “Origen y domesticación de la Chaya (*Cnidoscopus aconitifolius* Mill I. M. Johnston): La espinaca Maya”, *Estudios mexicanos*, 19 (2): 287-302.
- Roys, Ralph L.  
1931 *The Ethno-Botany of the Maya*. Nueva Orleans: The Tulane University of Louisiana, The department of Middle American Research (Middle American Research Series, publication, 2).  
1965 *The Ritual of the Bacabes*. Norman: University of Oklahoma Press.  
1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Rubial, Antonio  
2016 “El apocalipsis en Nueva España. Los cambios de una tradición milenaria”, *Conocimiento y Cultura. Estudios modernos en la Facultad de Filosofía y Letras*, pp. 19-58, Adriana Álvarez Sánchez (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones Eón.
- Secretaría de Desarrollo Sustentable de Yucatán  
2021 “Xk’anlol”, *Secretaría de Desarrollo Sustentable de Yucatán*, <<https://sds.yucatan.gob.mx/flora/fichas-tecnicas/Xkanlol.pdf>>, [consultada el 26 de noviembre de 2021].
- Scandar, Florencia  
(en prensa) “Las cabezas reales barbadas del Códice Pérez y el Chilam Balam de Kaua”, *Mundo, imperios y naciones: la redefinición del arte colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

- 2021 “Uchibil kin, uchibil u. Los eclipses en los libros de Chilam Balam: reelaboración y remediación”, *Revista Española de Antropología Americana*, (51): 83-105. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/reaa.75962>
- Schele, Linda y Peter Mathews  
1998 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York: Touchstone.
- Standley, Paul C.  
1930 *Flora of Yucatan*. Chicago: Field Museum of Natural History (Botanical Series vol. 3, no. 3).
- Tedlock, Barbara  
1991 “La dialéctica de la agronomía y astronomía maya quiché”, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 179-192, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Thompson, J. Erik S.  
1993 [1972] *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tozzer, Alfred M.  
1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán. A Translation*. Cambridge: Peabody Museum.
- Velásquez García, Erik  
2000 “El planeta Venus entre los mayas”, tesis de licenciatura en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.  
2009 “Imagen, texto y contexto ceremonial del Ritual de los Ángeles: viejos problemas y nuevas respuestas sobre la narrativa sagrada en los libros de Chilam Balam”, *Acta Mesoamericana, Volume 20 The Maya and their Sacred Narratives: Text and Context in Maya Mythologies*. Madrid, December 7-8, 2007, pp. 55-74, Géneviève Le Fort, Raphael Gardiol, Sebastian Matteo y Christophe Helmke (eds.). Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.

**Florencia Scandar.** Argentina. Doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid. Adscrita al Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son la historia, etnohistoria e historia del arte maya de la península de Yucatán durante el periodo Colonial. Actualmente desarrolla el proyecto “Las imágenes de los libros de *Chilam Balam*: traducción cultural, intermedialidad y nueva tradición visual en unos manuscritos mayas virreinales”. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Paralelismo verbal y visual: análisis de dos fragmentos proféticos del *Códice Pérez* y del *Chilam Balam de K'aua*”, “Juan Pío Pérez Bermón y los libros

del Chilam Balam” y “Uchibil kin, uchibil u. Los eclipses en los libros de Chilam Balam: reelaboración y remediación”.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2934-3418>  
scandarflorescia@yahoo.com.ar

**Florencia Scandar.** Argentinian. PhD in History from the Universidad Complutense de Madrid. She is attached to the Instituto de Investigaciones Estéticas of the Universidad Nacional Autónoma de México. Her research interests are the history, ethnohistory and history of Mayan art in the Yucatan Peninsula during the colonial period. She is currently developing the project “Las imágenes de los libros de *Chilam Balam*: traducción cultural, intermedialidad y nueva tradición visual en unos manuscritos mayas virreinales”. Among his most recent publications are “Paralelismo verbal y visual: análisis de dos fragmentos proféticos del *Códice Pérez* y del *Chilam Balam de Kaua*”, “Juan Pío Pérez Bermón y los libros del Chilam Balam” and “Uchibil kin, uchibil u. Los eclipses en los libros de Chilam Balam: reelaboración y remediación”.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-2934-3418>  
scandarflorescia@yahoo.com.ar