

# Rituales de la x-táabentun (*Turbina corymbosa*) y de los mayas yucatecos

Alejandra García Quintanilla  
Amarella Eastmond Spencer

Unidad de Ciencias Sociales,  
Centro de Investigaciones Regionales, Dr. Hideyo Noguchi  
Universidad Autónoma de Yucatán

**Resumen:** *La Turbina corymbosa se distribuye por toda Mesoamérica, es ampliamente conocida en Yucatán y no tiene nombre en español. Se le conoce por su nombre maya como xtabentun o, con su correcta ortografía: x-táabentun.<sup>1</sup> Se han propuesto muchas hipótesis sobre su uso ritual, pero los mayas yucatecos han sido especialmente reservados al respecto. Basándonos en la tradición oral contemporánea, podemos ahora distinguir dos tipos de manejo ritual: uno tiene que ver con rituales realizados por la propia x-táabentun junto con otras plantas de la familia de las Convolvulaceae; el otro, son rituales entre humanos. Por testimonios recogidos en Pixoy, Yucatán, sabemos que se conocen las propiedades alucinógenas de las semillas (cuando es colonizada por un hongo de la familia Clavicipitaceae), así como lo que parece ser el manejo terapéutico de los alcaloides por las parteras mayas. A partir de estos saberes, de relatos sobre plantas, bebidas y semillas conservados en la memoria colectiva, de referencias a sustancias usadas por “adivinos” en fuentes coloniales, y de la identificación de la planta en una vasija maya del periodo Clásico, retomamos las hipótesis de Thompson [1998] y de De la Garza [1990] sobre la existencia de un saber de esta planta nativa entre la élite maya y su uso como enteógeno en la antigüedad.*

**Palabras clave:** *Turbina corymbosa, x-táabentun, serpiente-visión, alcaloides, rituales mayas, flores mayas*

**Abstract:** *Turbina corymbosa grows throughout Mesoamerica, it is widely known in Yucatan and has no Spanish name. It's known by its Maya name as xtabentun or, correctly spelt, x-táabentun. Many hypotheses have been put forward regarding its ritual use but the yucatecan mayas have been especially reserved about this. Based on contemporary oral tradition, we can now distinguish two types of ritual management of the plant: The first has to do with rituals performed by the x-táabentun itself, together with other plants from the Convolvulaceae family. The second type is carried out by humans. According to testimonials collected in Pixoy, Yucatan,*

---

<sup>1</sup> Las palabras en maya se escriben de acuerdo con la ortografía maya contemporánea.

it is clear that the villagers are aware of the hallucinogenic properties of the *x-táabentun* seeds (when the plant is colonized by a fungus from the *Clavicipitaceae* family); and that the midwives also know of the therapeutic value of the alkaloids produced by these (colonized) plants. Following on from this knowledge, we analyze accounts that have been kept in the collective memory about plants, drinks and seeds, as well as colonial sources that refer to substances used by shamans. Finally we present our identification of a *x-táabentun* flowering plant on a Maya vase from the Classical period, and we revisit Thompson's [1998] and de la Garza's [1990] hypotheses about the existence amongst the ancient Maya elite of a profound knowledge of this native plant and its use as aentheogen in ancient times.

**Keywords:** *Turbina corymbosa*, *x-táabentun*, serpent-vision, alkaloids, Mayas, rituals, flowers

#### LA X-TÁABENTUN: HISTORIAS Y RITUALES DE FAMILIA

Aunque mucho se ha especulado, sabemos poco sobre los conocimientos y los usos de esta planta entre los mayas antiguos o contemporáneos. Pero tanto la *x-táabentun* como los grandes conjuntos de plantas donde los mayas —y aun los occidentales— la han ubicado, están cargados de historias y conocimientos. Esta planta, que crece con múltiples guías rastreras, volubles, perennes, que pueden crecer hasta ocho metros y que habita tanto en la selva alta perennifolia como en la mediana y baja caducifolia o en la vegetación secundaria derivada de estos tres tipos de selva, aparece entre la flora más antigua en la literatura maya [McDonald, 1997:77, 80-81; véase figura 1).

En el *Popol Vuh* está escrito que los bejuco estuvieron en el pensamiento de los dioses desde antes del primer amanecer, cuando “dispusieron la creación y el crecimiento de los árboles y los bejuco y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama *Huracán*” [Recinos, 2005:24-25]. De manera muy directa y precisa, los habitantes originarios de esta gran laja que es la península de Yucatán, describieron la forma en que se interrelaciona con el pedregoso suelo, en su propio nombre, como: *x* (la) + *táaben* (está atada) + *tun* (piedra): “la que está atada a la piedra”, aunque Flores, Morales y García en la *Etnoflora Yucatanense* [1997:154] la traducen como “bejuco de piedra”.

Si recurrimos a la taxonomía occidental, la *x-táabentun* ha sido nombrada *Turbina corymbosa*, pero vale aclarar que tiene 17 sinónimos y que pertenece a la familia de las *Convolvulaceae* [McDonald, 1997 Flores *et al.*, 1997 *The Plant List*, 2011]. Lo más interesante de la clasificación occidental de esta “familia” es que también los mayas encontraron elementos para agrupar

**Figura 1.**  
**Dibujo de *Turbina corymbosa***



a este tipo de plantas, pero lo hicieron a partir de dos ángulos. Desde una perspectiva morfológica, como bejucos, forman parte del género o grupo de plantas *ak'* y *kan*, según sean lianas o guías rastreras [Barrera *et al.*, 1976:472-473]. Por otro lado, desde una perspectiva ritual, establecieron otro grupo que tiene en cuenta el tiempo de su floración. Así, desde una “familia”, o una clasificación no realizada por los mayas, puede verse que éstos han construido significados que hermanan a las *Convolvulaceae* en un poético ritual de flores, por los meses de septiembre a enero. Es entonces cuando la familia se vuelve altamente conspicua en las selvas porque en forma “tubular”, de campanillas o trompetas de múltiples colores, brotan las flores de las distintas especies de esta familia de bejucos, lianas o enredaderas que se extienden, trepan o se enrollan y florecen en los árboles, a las orillas

de las milpas o de los caminos y albarradas buscando lugares soleados. Los campesinos mayas entienden que al florecer sobre los árboles, las *Convolvulaceae* forman altares donde se guardan los *Yumilo'ob K'axo'ob* (plural de *Yum K'ax*: los señores o guardianes de los montes, de la vegetación).<sup>2</sup> Por la época en que florecen, al terminar la temporada de lluvias, consideran que los altares son para despedir a los *Chaak'ob*, señores de las lluvias y a las lluvias mismas [Flores *et al.*, 1997:81, 145, 155]. Así, según los mayas, estas flores constituyen la parafernalia viva del duelo de las plantas y de sus guardianes —los *Yumilo'ob K'axo'ob*— por la partida de las lluvias, por la llegada de la temporada de seca, durante la cual pueden morir.

Ciertamente, ni los mayas ni las flores ni los *Yumilo'ob K'axo'ob* son los únicos que utilizan flores para consolarse de la muerte, para conservar la esperanza de renacer y trascenderla. Pero tal vez, los mayas sí sean los únicos que entienden estos significados en relación con las flores vivas de las *Convolvulaceae* mientras crecen de manera silvestre, en los montes. En esta carga de significados y en la relación o comunicación en/con la naturaleza, podemos observar una diferencia importante con la forma occidental de relacionarse y entenderse con ella. Porque aquí, las plantas claramente resultan más cercanas al concepto occidental de “sujeto” que al de “objeto”. De hecho, hay que hablar de ellas como “personas”, pues poseen una forma de conciencia que les permite sentir y actuar con intención, comunicarse y elaborar rituales como “personas”, entre sí y con las “personas” humanas. Esta forma de relacionarse-comunicarse con personas que no son siempre humanas, se extiende a los animales, las piedras, los vientos, las cuevas y demás. Y no solamente los mayas viven de esta manera en el mundo, sino que este tipo de comunicación es común en Mesoamérica y en otros pueblos del mundo [véase Harvey, 2006]. Incluso en, o desde, la cultura occidental, muchas personas piensan que las plantas y los animales, sienten, entienden y tienen derechos. No son cabalmente “objetos”. Cierto que ni las plantas ni los animales responden como los humanos, o como y cuando los humanos quieren. Humberto Ak'bal, el poeta k'iché de Guatemala, ha dicho: “No es que las piedras sean mudas: sólo guardan silencio” [*apud* León y Shorris, 2004:748]. Y en la cerámica maya de la antigüedad son contundentes los intelectuales mayas al representar numerosos diálogos entre humanos y venados, murciélagos, roedores e insectos que, además de muy conversadores, ¡son escribas! [véase Kerr, 2011:K344, K1386].

<sup>2</sup> Aunque las *Convolvulaceae* son mejor conocidas por las especies que crecen como lianas o enredaderas, la familia también cuenta con árboles, arbustos y hierbas [McDonald, 1997:7-8].

Este significado, el de acompañante del duelo, como parafernalia viva, símbolo de la esperanza del renacimiento y la trascendencia, tan poéticamente construido, lo volveremos a encontrar, reformulado de varias formas, alrededor de la *x-táabentun*. Posiblemente esta singular forma de manifestar y manejar sus preocupaciones sea, para los mayas, la forma más pública y notoria de la peculiar manera de ser personas de estas plantas. Tal vez parte de su poder para consolar y dar esperanza frente a la muerte sea porque es una flor que abre al amanecer, cuando sale o nace y renace el sol y el mundo puede seguir viviendo. Por eso es esperanza de renacimiento. Razón de su nombre en inglés: *morning glory*, o en japonés: *asagao* (*asa*: “mañana”, y *kao*: “rostro”). Veremos que esta relación muerte-renacimiento volverá a reaparecer en los rituales y símbolos con los humanos.

#### MUERTE Y RENACIMIENTO DE LA X-TÁABENTUN

La *x-táabentun* puede contener propiedades que la asocian a espacios y momentos muy intensos relacionados con lo sagrado y, literalmente, de vida y muerte. En esos espacios es más ampliamente conocida como *ololiuhqui*, el nombre náhuatl de sus semillas; o como *badoh*, nombre zapoteco de la planta y sus semillas. La fama le viene de un alcaloide que contiene LSA (amida de ácido lisérgico), con una estructura similar a la del LSD (dietilamida de ácido lisérgico) y efectos análogos, aunque no tan potentes según Hofmann —descubridor del LSD y primero en analizar químicamente las semillas de nuestra *corymbosa*— [Wasson *et al.*, 1995:44-47]. De acuerdo con Hofmann [2011], en comparación con el LSD, se requiere una dosis de 10 a 20 veces mayor de LSA para alcanzar un estado de ensoñación. Sin embargo, estudios recientes han demostrado que la *x-táabentun* carece de la posibilidad de producir por sí misma los alcaloides que la hacen célebre. Incluso, hay que decir que no todos los individuos de esta especie los tienen. Sólo aquellos que han sido colonizados por un hongo de la familia *Clavicipitaceae* acumulan los alcaloides ergolínicos que éste sintetiza y les transmite. En realidad, no solamente los acumula, sino que modula el ritmo de su producción, a más de que sólo son ciertas especies de la familia de las *Convolvulaceae* las que tienen la posibilidad de establecer esta relación simbiótica con el hongo que, entre plantas, se transmite únicamente desde las semillas [Steiner *et al.*, 2006; Markert *et al.*, 2008].

Así, aunque su fama en el mundo occidental contemporáneo venga de los interesados en las experiencias psicodélicas, resulta que este mismo alcaloide, llamado ergobasina (también ergometrina y ergonovina o *ergonovine*, en inglés), tiene cualidades oxitócicas que aceleran el parto [Trease

y Evans, 1991:597, 657-664]. Justamente, hace unos años, en la comisaría de Pixoy, municipio de Valladolid, Yucatán, los investigadores Flores *et al.* [1997:148-149] encontraron y reportaron el conocimiento y manejo de estas cualidades por mujeres mayas que utilizan la raíz de la planta. Aunque estos biólogos, incluso, recogieron la dosificación usada para acelerar el parto, los estudios farmacológicos realizados en otros países, con plantas que no provienen de Yucatán, no han revelado alcaloides en las raíces [Markert, 2008; Staba y Laursen, 1966]. En Yucatán, las comadronas mayas explicaron que preparan una mezcla hirviendo “tres dedos de raíz” con nueve espigas de “koke” (kokeh, zarzaparrilla, *Smilax spinosa* Miller) [Barrera *et al.*, 1976; Arellano *et al.*, 2003], que endulzan con miel de las abejas meliponas (*Melipona* spp.) nativas de Yucatán, dándosela a beber a la mujer durante el trabajo de parto. De esta manera, el conocimiento de estas propiedades ya ha sido documentado en tiempos recientes en Yucatán. Es de suma importancia empezar dejando esto asentado, porque entre los mayas de la península existe un gran hermetismo respecto a los usos de la *x-táabentun*. Además, porque a partir de estas propiedades vamos a retomar la historia de las relaciones de la planta con lo sagrado en asuntos que, primero, tienen que ver con el nacimiento o parto.

Empezaremos por el nacimiento de la propia *x-táabentun*. Las historias que sobre sus orígenes se cuentan son del dominio popular, aunque existen por lo menos tres versiones escritas y publicadas que dan más o menos detalles, pero que coinciden en sus líneas generales. La publicación más antigua que hemos encontrado es de 1934, hecha por Luis Rosado Vega (1873-1958), poeta, intelectual, originario de Chemax, municipio que hasta hoy se reporta predominantemente maya (99.58% de la población del municipio, en 2005) [Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011], y que tuvo una participación destacada en la larga rebelión Maya del siglo XIX, llamada Guerra de Castas [Rosado, 1957]. Le sigue en antigüedad un brevísimo relato de Hermilo Abreu Gómez, publicado en 1961 y 2001. Además de estos textos, circula en las etiquetas del licor anisado industrial, llamado Xtabentún, de la empresa Argáez, y en muchas páginas de internet donde se promueve el turismo denominado “místico” o esotérico.

Para empezar, hay que advertir que su nacimiento parece que ocurrió después de la creación de los primeros bejucos, porque el tiempo y los humanos ya existían. La historia forma parte de un relato más amplio intitulado “El origen de la Xtabay”, que trata de dos hermanas muy bellas. Una era “virtuosísima”, pero “rígida y dura de carácter”, y hay que precisar que a estas cualidades se juntaba la arrogancia. A ésta la llamaban *Utz Colel* o

“Buena Señora”. La otra hermana es la que nos interesa, y de ella cuentan que era noble y compasiva con las personas y los animales. Además, vivía libremente su sexualidad y, como censura a su libertad, en el pueblo la llamaban *Xkeban*, Pecadora o Inmoral. El relato del nacimiento de la flor se inicia —contradictoriamente—, con ausencia y muerte: habían pasado días sin que nadie en el pueblo viera o supiera nada de *Xkeban*. Al paso de los días, un maravilloso perfume comenzó a esparcirse por el pueblo y cuando los vecinos buscaron su fuente, llegaron a su casa y descubrieron que llevaba varios días muerta, era su cuerpo el que despedía tal aroma. Estaba impecable porque los animales, en agradecimiento a sus bondades, habían entrado a cuidarla y no dejaban que ni las moscas se acercaran a tocarla. Camino al sepulcro, todo el pueblo se fue llenando de perfume al paso del cortejo. Y al día siguiente de su entierro, sobre su tumba brotaron las flores. Amaneció cubierta de las muy olorosas flores blancas, en forma de campanillas o trompetas, de la *x-táabentun* [Rosado, 1957:57-60].

Si ponemos la historia en su contexto cultural maya, veremos que, de inicio, su olor era un mensaje. Para los mayas, y también para otras culturas —como la occidental—, el olor tiene connotaciones morales;<sup>3</sup> lo advertimos rápidamente en el hecho de que el Señor del inframundo maya —el que los frailes españoles coloniales eligieron para representar a su propio y muy apuesto demonio— lleva desde el periodo Clásico el nombre de *Kisin*, que literalmente significa: “El pedorro” [Schele y Miller, 1975:268, 292; Kerr, 2011:K2802]. No es descabellado pensar que el olor del metano, tan caudalosamente atribuido al *Kisin* en la cerámica del Clásico [véase Kerr, 2011:K2802], acabó de convencer a los frailes de que ese personaje correspondía, en efecto, a su azufroso diablo. Es notorio que en las antiguas representaciones de la cerámica maya toda la pandilla de los señores de la muerte, ocupantes malvados del inframundo, despiden mal aliento y otros malos aires de su cuerpo, porque están enfermos, porque son lo que son: Señores de la Muerte.

Así que el buen olor de la *x-táabentun* es una primera señal fuerte y clara, para quien escucha o lee el relato: el perfume la resignifica moralmente, y dentro del relato funciona para restituir la estima o la valoración del pueblo hacia la compasiva mujer que llevaba el estigma por su liberalidad

<sup>3</sup> También para los cristianos, Satanás huele mal. Antes de la construcción de la teoría microbiana por 1870-1880, entre los médicos occidentales dominaba la teoría del miasma, donde las infecciones se debían a las emanaciones “mefíticas”, o malos olores de los cuerpos en descomposición, de la tierra, pantanos, etcétera, y que podían enfermar a las personas [Corbin, 1987].

sexual, por ser la *Xkeban*, la Inmoral, Pecedora.<sup>4</sup> De hecho, en el relato, el olor funciona como premio y castigo. Es premio a la bondad de *Xkeban* y castigo a la arrogancia y rigidez de *Uts Colel*, quien, al morir su hermana, piensa que ella olerá mejor, pero resulta lo contrario. Muere virgen y despidió un “hedor insoportable, como de carne podrida”. Y no solamente se convierte en la *Xtabay*, la mujer-fantasma que persigue, enloquece y pierde a los hombres por las noches en los caminos solitarios, sino también en la flor de un cactus, el *Tzakam* (*Cereus donkelaari*). Una flor que, al decir de Rosado, es “hermosa, pero sin perfume alguno, antes bien huele desagradablemente y al tocarla es fácil punzarse” [Rosado, *op. cit.*:59]. El “pecado” de la *Xkeban*, es decir, su transgresión a normas que anteceden a los humanos, es muy cristiano, pero también muy mesoamericano. Hay que recordar que Landa habla de la abstinencia sexual como requisito de purificación, previo a muchos rituales. Específicamente en el caso de los que “criaban dioses”, es decir, los que tallaban o moldeaban las imágenes y estatuas de sus dioses, Landa [1978:102, 72, 88-89, 98, 101-102] remarca que “no habían de conocer a sus mujeres ni por pienso”. Algo similar encontró Guiteras [1996:90(1961)] hace más de cincuenta años entre los tzotziles, donde los encargados de una fiesta ritual debían practicar la abstinencia, pues, de lo contrario “ensuciarían el mundo”. Más recientemente, entre 1975 y 1976, María Sabina —la famosa sabia-curadora mazateca que nunca aprendió español— lo explicó así:

Nunca comí los *niños santos* [los hongos] mientras viví con Serapio [su primer marido], pues, de acuerdo con nuestras creencias, la mujer que los toma no debe tener trato con los hombres. Quienes van a desvelarse no deben tener trato sexual durante cuatro días antes y cuatro días después de la *velada* [curativa]. Los que así lo quieran pueden completar cinco y cinco. Yo no tomaba los *niños santos* porque temía que mi hombre no lo comprendiera. La condición debe cumplirse fielmente [...] Temía que él no me comprendiera y descompusiera mi limpieza corporal de sabia [Estrada, 1989:40, 46].

De vuelta al siglo xvi, en los textos recogidos por Sahagún [1997:385, en el capítulo XXXII], en una de las “oraciones” rituales de las parteras *mexicas* a los recién nacidos, le pedían a “la diosa del agua llamada *Chalchiuhtlicue*”,

<sup>4</sup> El amoroso cuidado de los animales es otra señal de su calidad moral. Basta contrastar esta actitud con el agresivo ataque que sufrieron los hombres de madera a manos de animales, plantas, piedras, cuevas y hasta de sus propias casas en el *Popol Vuh* por maltratar a la naturaleza, a sus objetos personales y, en general, al mundo [Recinos, 2005:29-32].

que “tenga ella por bien de te recibir y de lavarte; tenga ella por bien de apartar de ti la suciedad, que tomaste de tu padre y madre”. Para López Austin [1994:160], la muerte, el nacimiento, la sexualidad son parte de un complejo simbólico de la cultura mesoamericana:

Los seres de este mundo se caracterizan por ser mortales, pecadores y necesitados de alimento. El alimento es pecado y es esencial para su crecimiento y subsistencia; el pecado sexual, que es el pecado por antonomasia, es indispensable para la reproducción [...] Alimento, sexo, crecimiento, reproducción, pecado y muerte forman parte de un mismo complejo.

Con excepción del alimento, todos los elementos de este complejo simbólico aparecen en la historia del nacimiento de la planta llamada *x-táabentun*. Lo primero que aparece son los pecados sexuales de la *Xkeban* / Pecadora; lo segundo es la muerte (de la mujer) durante unos días; luego, su paso por la tumba, bajo la tierra, en la dirección del inframundo, y, finalmente, su renacimiento/nacimiento en una flor de aroma agradable que ressignifica moralmente a la mujer y que de manera simbólica no se asocia sólo a la fertilidad-sexualidad-reproducción, sino que posee alcaloides que son conocidos y usados por las parteras. Después de pasar por la muerte, viene el re-nacimiento de la pecadora en la olorosa *x-táabentun*, directamente asociada a la reproducción, al nacimiento, de la misma manera en que surgieron las guías y las flores de la planta sobre la tumba de *Xkeban* [Hofmann, 2011; Hertog *et al.*, 2001:318].

Estamos frente a una planta medicinal que no se usa en cualquier parto, sólo en los difíciles: cuando la muerte se acerca tanto a la madre como al hijo que está por nacer (muerte-nacimiento). Al mismo tiempo, no deja de ser interesante que para acelerar los nacimientos difíciles se use la raíz, una parte de la planta cuyo lugar está bajo la tierra, en la dirección del inframundo, a donde van los muertos y de donde vienen las almas de los recién nacidos. Pero, más que para la raíz, en Oaxaca se ha documentado el uso de las semillas para los mismos propósitos [Schultes y Hofmann, 1982:158-164]. Sólo que, otra vez, la semilla va bajo la tierra para luego nacer sobre ella. Si como pensaban los antiguos mesoamericanos, las almas de los recién nacidos (así como las semillas) vienen del inframundo y han de ser arrancadas a los Señores de la muerte [Guiteras Holmes, 1986: 229; López Austin, 1994:122-123, 162], entonces la historia de esta planta, que para nacer venció y regresó del reino de los Señores de la muerte, parece decir que está en las mejores condiciones de ayudar a que un parto difícil sea exitoso.

La riqueza simbólica construida alrededor de esta planta es profunda y múltiple hasta la exuberancia. En sus líneas básicas, la secuencia narrativa presenta suficientes paralelos con los rituales de iniciación chamánica —de acuerdo con el paradigma histórico propuesto por M. Eliade— como para proponer que se trata de una metáfora de la muerte iniciática y su posterior renacimiento a un estadio superior [Eliade, 1982:9-10, 45-46]. Ciertamente que estos rituales no han sido observados ni documentados para las parteras mayas yucatecas contemporáneas, pero, más que inexistentes, parece ser que se perdieron en la península a causa de la represión, primero colonial y luego colonialista.<sup>5</sup> En apoyo a esta propuesta, hay que empezar por tomar en cuenta que estos rituales iniciáticos son actualmente parte de la iniciación de las parteras en otras comunidades mayas, como la *tzutujil*, *quiché*, *mochó*, *ch'ol*, *tzeltal* y *tzotzil* de Chiapas y Guatemala. En ellas, es necesario que las mujeres nazcan predestinadas y además pasen por un ritual iniciático en el que “mueren y renacen” simbólicamente y ritualmente, para ser “parteras” [Nájera, 2000:113-123].

Precisamente las fuentes históricas del siglo XVI nos hablan de que entre los mayas yucatecos, las médicas/parteras eran muy importantes socialmente, y se consideraba que, más allá del mundo de los humanos, trataban con lo sobrenatural. De entrada hay que subrayar el hecho de que Landa se sintiera en la obligación de denostarlas como “hechiceras”. Eso ya habla fuertemente de que eran mujeres poderosas que trataban con seres sobrenaturales y fuerzas metafísicas. Pero, además, como él lo explica: “Para sus partos acudían a las hechiceras [*sic*], las cuales les hacían creer sus mentiras [*sic*] y les ponían debajo de la cama un ídolo de un demonio [*sic*] llamado *Ixchel* (*Ix Chel*), que decían era la diosa de hacer criaturas [...]” [Landa, 1978:58].

En síntesis, podemos apreciar que el manejo simbólico, tan complejo pero fluido y terso, del relato que permanece en la tradición oral, sólo se explica por su antigüedad, en primer lugar. Detrás de él tiene que existir una larga y activa convivencia entre la planta y las antiguas mujeres médicas/religiosas de Mesoamérica, pues solamente a través de una larga historia de observaciones cuidadosas y de rigurosa sistematización de sus efectos, pudieron las comadronas llegar a la incorporación de la planta, a la farmacopea-parafernalia del parto. Si pensamos simplemente en sus aspectos

<sup>5</sup> Al parecer, las parteras mayas yucatecas ahora eligen entre sus hijas a la que tiene más aptitudes para desarrollar el oficio y le transmiten sus conocimientos [Miguel Güémez Pineda, comunicación personal, 2007; Rosa María Méndez González, comunicación personal, 2007].

medicinales, debe considerarse que, si bien los alcaloides ayudan a acelerar la actividad uterina, es vital administrarlos en el momento y dosis precisas. Si se administran demasiado pronto, pueden provocar rotura uterina y muerte fetal [Hertog *et al.*, 2001.]. Llegar a una dosificación y a un manejo adecuado del alcaloide requiere de un conocimiento riguroso de sus efectos y de una amplia experiencia en el proceso del parto. Probablemente en ese largo proceso en el que se produjo y sistematizó este conocimiento se desarrollaron también las complejas asociaciones simbólicas que rodean a la *x-táabentun*.

### X-TÁABENTUN, ¿UNA BEBIDA PARA COMUNICARSE CON LO SAGRADO?

Landa habla de otro ritual a *Ix Chel*, posiblemente celebratorio de la fecundidad y la salud, en el que se reunían “sacerdotes” y “médicos”, al parecer varones, y otro tipo de médicos a quienes el fraile no les reconoce ese estatus y sólo las llama: “mujeres”. Para este ritual, se preparaban con ayunos un mes antes, lo cual habla de su importancia y también de que las “mujeres médicas/religiosas” eran o pertenecían al mismo estatuto o categoría que los sacerdotes y médicos, aunque seguramente había diferencias en el interior: “En el mes de *Uo* se comenzaban a aparejar con ayunos y las demás cosas, para celebrar la fiesta los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que era todo uno [...]” (énfasis añadido por la autora). Y en *Zip*, el siguiente *uinal*, o ciclo calendárico lunar, de 20 días:

[...] se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mujeres, y los sacerdotes echaban al demonio como solían [este ritual que Landa parece conceptualizar como de “purificación”, aparece al inicio de varios de los rituales que él mismo describe (Landa, 1978:84, 89-90)]; hecho lo cual, sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban *Ixchel*,<sup>6</sup> y así a esta fiesta llamaban *Ihcil Ixchel*, y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am* y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían *Izamná*, *Citbolontun* y *Ahau Chamahez*, y dándoles los sacerdotes el

<sup>6</sup> Esta descripción de “las niñerías” que guardaban en sus envoltorios, recuerda la de Alarcón (1629) para el altiplano: “Quando algún viejo que es como cabeça de linage a tomado por abogado al *ololiuhqui*, o al *peyote*, o algún ídolo, le hazen el sestoncillo el mas curioso que pueden donde lo guardan, y dentro del van poniendo lo que le ofrecen como es yncienso, algunos pañitos labrados, vestiditos de niñas, y otras cosas a este tono[...]” [Ruiz, 1987:135 (1629)]. Además, los “vestiditos de niñas” están en la misma línea del nombre que María Sabina da a los hongos: “los niños santos” [véase Estrada, 1989:40].

inciensio, lo quemaban en el brasero del fuego nuevo entre tanto los *chacs* embadurnábanlos con otro betún azul como el de los libros de los sacerdotes. Hecho esto envolvía cada uno las cosas de su oficio y tomando el envoltorio a cuestras bailaban todos un baile llamado *Chan-tun-yab*. Acabado el baile se sentaban de una parte los varones y de otra las mujeres, y sorteando la fiesta para el otro año, comían y emborrachábanse muy sin asco, salvo los sacerdotes que dizque habían vergüenza y guardaban el vino para beber a solas y a su placer [Landa 1978:92, 93-94].

Hay varias cosas interesantes que comentar en esta larga cita. *Ix Chel*, es un personaje muy complejo porque, así como está relacionado con el parto y, por tanto, con la creación de la vida, también lo está con su destrucción y con lo oculto: con la “adivinación”. En el *Ritual de los Bacabes* aparece como la madre de las enfermedades [Roys, 1965:4] [Ruth Gubler, comunicación personal 2011]; y en la página 74 del *Códice Dresde* [anónimo, 1983] aparece vaciando cántaros de agua, organizando la gran inundación del mundo junto con *Itzamna*, el gran lagarto, que también es homenajeado en esta ceremonia y quien, al parecer, presidía el panteón maya desde el periodo Clásico. *Itzamna* era “El” patrono de la sabiduría, del conocimiento, la pronosticación o “adivinación”, y como caimán, podía ser la tierra misma, aunque también tenía asociaciones con el cielo. Era muy poderoso y, al igual que *Ix Chel*, parece haber sido un anciano [Taube, 1992:31-41, 99-105]. La vejez pudo ser una condición y por tanto, un indicador de la sabiduría y del conocimiento. Sin embargo, hay otro elemento que une a esta pareja y que se relaciona con las otras propiedades de los alcaloides contenidos en la *x-táabentun*, las que producen estados alterados de conciencia. Se trata de la “adivinación” que se practicaba en esta ceremonia y que está explicitada con las “pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am*”. El nombre de las piedras, *Am*, significa “araña” y la *Ix Chel*, que también era diosa del tejido, estaba asimismo asociada con las arañas que tejen sus telas [Taube, 1992:103].

Esta combinación de “adivinación” y medicina aparece en muchas fuentes antiguas y contemporáneas mayas y mesoamericanas, en general. Por ejemplo, la definición nahuatl de *ticiti*, de acuerdo con Simeón [1997:547], significa: “ejercer la medicina, ser adivino”, y más claramente en la palabra “*ticitl*: Médico, partera, adivino, augur y brujo”. En ésta parecen reunirse todos los personajes de la celebración que Landa está describiendo. Más recientemente, Mukul [1984:40-41], un autor maya, reportó que en Chacsinkin, Yucatán: “Todo *J-men* tiene en su poder cristales llamados *Sastunes*, y con ellos diagnostican la enfermedad”. Lo que, por un lado, muestra la gran resistencia maya al colonialismo, lo que ha permitido su continuidad

histórica. Pero, además, dado que la cultura y la lengua madre de Mukul es la maya, resulta interesante que no use la palabra “adivinar”, sino “diagnosticar”. Esto nos lleva a proponer que la palabra española “adivinación”, que es la conceptualización de los frailes del siglo xvi y que continua repitiéndose con pocos cuestionamientos, no es la más adecuada, porque no contiene todo lo que el médico hace y además lo desvirtúa. Landa, el colonizador, habla de “adivinación” para denostar y estigmatizar el saber de los médicos(as) mayas y en general, la cultura de quienes buscaba colonizar. Más que “adivinación”, parece que estamos frente a un momento que lleva una fuerte carga de reflexión, empatía con el paciente, análisis e introspección para llegar a un diagnóstico. Todo ello ligado a una profunda religiosidad compartida por médico y paciente. No sobra recordar aquí a Fanon [1977:192], cuando advierte que el colonialismo no sólo busca distorsionar, denigrar y apoderarse del presente del pueblo y de las personas que viven bajo él (interno o externo), sino también de su historia para demostrar al propio colonizado su “anterior” primitivismo y envilecimiento. Por ello, pensamos que es necesario buscar un nuevo concepto, que sea verdaderamente leal y respetuoso de los contenidos mayas.

Finalmente, los otros dos personajes, evocados en el ritual, vuelven a redondear el complejo simbólico propuesto por López Austin (alimento-sexo-crecimiento-reproducción-pecado-y muerte). Thompson [1998:376] traduce el nombre de *Ahau Chamahez*, como “Señor que Causa la Muerte”. Y el “Cantar 9” de los cantares de Dzitbalché ha sido traducido por Barrera como: “Oración a *Cit Bolon Tun* que dice cada *uinal* el docto”. Donde el docto o sabio, es un médico [Barrera, 1980:91-96].

Con estos elementos abordaremos el final de esta fiesta: la “gran borrachera”. La descripción de Landa induce a pensarla como una ocasión que hoy podríamos llamar “social”, como el cierre festivo de una ceremonia; como una borrachera festiva, sin mayor consecuencia y donde aparentemente se bebía sin límites. Es más, si le creemos a Landa, los sacerdotes se retiran para dedicarse a excesos aún mayores. El problema radica en que, por lo que sabemos, el consumo de alcohol estaba estrictamente normado en Mesoamérica, sino ritual, no de consumo simplemente social o festivo. En todo caso, los excesos también eran parte de esa ritualidad estrictamente normada, y en lo que acabamos de leer, queda claro que se trataba de una ocasión solemne, para la cual se habían preparado con ayunos y tal vez no sólo se privaron de alimentos. El hecho es, que hasta hoy, se puede observar que en ocasiones sociales, o cuando hay problemas de alcoholismo, las personas mayas toman bebidas cuyo origen no está en su historia maya. Pero el *baalche'* [Chuchiak, 2004] permanece como bebida ritual y no

se toma fuera de contextos rituales —que pueden ser medicinales— o sumamente especiales. Diremos que a consecuencia de la invasión española ocurrió una verdadera revolución social en el consumo de alcohol, porque antiguamente los mayas no consumían las bebidas alcohólicas con la relajada liviandad con que lo hacían los españoles, desde que llegaron a estas tierras. La gran pregunta es ¿qué bebieron en ese ritual? Y los sacerdotes ¿se retiraron a consumir la misma bebida?

La pregunta se impone, porque hoy se ha documentado que en el oriente del estado, en los municipios de Valladolid, Espita, Temozón y hacia el sur, en Ticul, es costumbre regalar a las comadronas una botella del licor llamado Xtabentún —de elaboración industrial— después del parto.<sup>7</sup> No es difícil entender su asociación con la *corymbosa*, que históricamente ha sido parte de la farmacopea maya del parto. Lo relevante es que la bebida anisada de elaboración industrial fue inventada por Luis Sosa Novelo, de Valladolid, hace más de 100 años, basándose en otra más antigua y arraigada, hecha con alcohol de maíz fermentado y miel de las abejas meliponas que se habían alimentado exclusivamente con la *Turbina corymbosa*. De acuerdo con su nieto, Héctor Echeverría Sosa,<sup>8</sup> la novedad consistió en agregarle anís a un licor “casero”, que usaban “las personas humildes” (mayas) para sus “rezos” y “dolores”. Nótese claramente, que se usaba como parte de la parafernalia ritual para comunicarse con lo sagrado (los rezos). La gente lo tomaba, pero también lo usaba “frotado”, en “el vientre” (parte muy significativa de las mujeres embarazadas). El invento que don Luis nunca patentó, consistió en agregarle el anís estrella o *Illicium verum* (originario del sur de China) a un licor que ya era una tradición maya [Héctor Echeverría Sosa, comunicación personal, 2005]. Frente a la larga historia de los mayas, el anís de hace 100 años es una incorporación muy reciente, y cuando don Luis Sosa tomó la mezcla hecha de miel y alcoholes de maíz, para agregarle anís estrella y elaborar el licor industrial y comercial, cruzó una frontera que sacó la bebida del espacio ritual-medicinal-sagrado maya y la llevó al espacio profano occidental de beber de los no-mayas y hasta de los mayas.

Antonio Mediz Bolio también escribió sobre un licor hecho con la miel de meliponas, cuyos colmenares fueron llevados a los claros de la selva,

<sup>7</sup> Rosa María Méndez [comunicación personal, 2005] observó esta costumbre en Temozón y Espita durante su temporada de trabajo de campo en 1989-1990. Beatriz Torres Góngora [comunicación personal, 2009] la ha observado en la ciudad de Ticul, de donde es originaria.

<sup>8</sup> Gerente general de la Compañía Sosa, SA de cv, de Valladolid, Yucatán, quien continúa produciendo exitosamente el licor industrial llamado Xtabentún.

donde crecía la *x-táabentun* y donde cuidaban que ninguna otra flor creciera. El texto probablemente fue escrito en el siglo xx, pero no podemos fechar las observaciones que lo sustentan. Sólo sabemos que este autor yucateco nació en 1884 y lo escribió antes de su muerte, en 1957, aunque no se publicó hasta 1970:

En los claros del monte donde se trenza el “xtabentún”, se construyen los colmenares rústicos, apilando los troncos huecos en que hacen sus panales las abejas de Yucatán, pequeñas y doradas [...] [Ellas] liban en la flor fragante de las vecinas enredaderas y toda su miel viene de esta flor. Ninguna otra se deja prosperar en el contorno inmediato [Mediz *apud* Leirana y Almazán, 2006:567].

En su *Maya Ethno-Botany*, publicada en 1931, Roys habla de las blancas flores de la “*Táabentun*” y agrega que ha escuchado que: “*the aromatic honey from its flower is said to be the source of a potent drink*” [Roys, 1931:281] ¿Una bebida muy potente? En 1998, Ott propuso que la miel de melipona, alimentada exclusivamente con la miel de la *x-táabentun*, posee las mismas propiedades psicoactivas de la planta. Pero, para entonces, era difícil comprobarlo, porque ya no se producía miel exclusivamente de *x-táabentun*. Una miel que, dicho sea de paso, había dado fama mundial a Yucatán desde el siglo xviii [Clavijero, 1964:39]. Los últimos reportes de siembras de *x-táabentun* y de abejas alimentadas exclusivamente con su miel, son precisamente los de Mediz Bolio. Y ya antes que nosotros y que Ott, autores de la talla de Mercedes de la Garza [1990:145, 160, 164-166; 1998] y Thompson [1998:232-233], habían propuesto o especulado sobre la posibilidad de que las semillas de la *x-táabentun* se usaran en rituales de “adivinación”, como se usaban y usan en las áreas donde se hablan las lenguas nahuas, con el nombre —náhuatl— de *ololiuhqui*. En particular, estos últimos proponen que se usaba en los rituales donde se hacían los anuncios más importantes: en los que los *Chilamo’ob* (plural de *Chilam*: sabios sacerdotes) anunciaban los sucesos que acontecerían en el próximo *katun* (periodo de 20 ciclos *tun*, de 260 días). Ambos autores han sugerido que las semillas tal vez se mezclaran con el licor del *baalche’*, que sigue usándose y está ampliamente documentado en fuentes del periodo colonial [véase Chuchiak, 2004]. El problema es el hermético silencio de las fuentes históricas mayas y de los mayas contemporáneos respecto de las sustancias enteógenas. Aun así, hay algunas pistas.

Hay otra leyenda. Fue recogida por la familia Sosa, de Valladolid, Yucatán, de la tradición oral popular [Héctor Echeverría Sosa, comunicación personal, 2005]. Otra vez, se trata de una joven muy bella que tenía dos enamorados, uno era un guerrero y el otro un poderoso jefe. Ella le correspondía al guerrero, pero ambos le temían al poderoso. Para poder estar

juntos, huyeron a lo profundo de la selva y un día, en un árbol llamado *baalche'*, encontraron abejas y miel. Después de tomar la miel, la pusieron en un balde y se quedaron dormidos. Durante la noche, cayó la lluvia, se agitó el viento, cayeron las semillas de “una planta” (¿?) en la miel y “mágicamente”, el líquido se convirtió en algo exquisito que bebieron al amanecer para consolarse. Fue entonces cuando el jefe los encontró y los rodeó con su ejército. Pero, al probar el néctar, quedó tan impresionado que les permitió vivir su amor. En todo esto lo interesante para nosotros es un ingrediente que nadie había mencionado en Yucatán y que no forma parte de las mezclas actuales del Xtabentún industrial ni del *baalche'* ni de otro licor maya, o, al menos, nadie nos ha hablado de él: ¡las semillas! Porque para el *baalche'* lo que se usa es la corteza del árbol llamado *baalche'* (*Lonchocarpus violaceus*) y nunca sus semillas.

Hay otro testimonio de un licor con semillas y data de 1613. De allá nos llega la noticia que los mayas bebían un “vino de la tierra” que incluía semillas o granos en su mezcla. Pedro Sánchez de Aguilar, doctor de la Iglesia y perseguidor de “yndios idólatras”, escribe: “convidan a sus amigos y vecinos a la soledad para adorar sus ídolos. Para sus ritos y ceremonias, beben por voto vino que elaboran de la raíz de un árbol especial y de un trigo a propósito”. Y esto es lo más sugerente, porque eso de “trigo a propósito”, se refiere a un grano o semilla especial: “a propósito”, que definitivamente no era trigo. La palabra trigo la usaban los españoles de aquellas épocas como una palabra genérica para referirse a granos o semillas. El mismo Sánchez de Aguilar, en otro pasaje, se refiere al maíz que cultivaban y comían los mayas como “su trigo” [Sánchez, 1996:36, 57]. El trigo (*Triticum aestivum*) es originario del Medio Oriente y allá fue domesticado. Lo trajeron los españoles y desde entonces se importa, ya que requiere de suelos gruesos y nunca se ha podido cultivar en los delgados y pedregosos suelos de la península [Harlan, 1975:69]. En tiempos de Sánchez de Aguilar, era prácticamente desconocido para los mayas. Difícilmente habrían ya inventado una bebida con ese cereal desconocido, escaso y caro. Por otro lado, aunque los mayas peninsulares tienen varias bebidas elaboradas a base de maíz, e incluso una de ellas, el *sakab*, es una bebida ritual, ninguna se combina con el *baalche'*. Pero, sobre todo, ninguna es alcohólica o contiene sustancias capaces de provocar estados alterados de conciencia que permitan considerarla enteógena.<sup>9</sup> Así que a lo que se refiriere en la cita anterior es a otra

<sup>9</sup> Recientemente, el escritor maya Feliciando Sánchez Chan [comunicación personal, 2011] nos comentó que en un video que grabó en varias comisarías del municipio de Valladolid, alguien habló de una bebida alcohólica, hecha a base de maíz, llamada

semilla. No es descabellado pensar que se trata de la misma semilla mencionada en la leyenda del origen de la *x-táabentun*. Además, a la hora de los castigos, Sánchez de Aguilar pidió algo especialmente severo para quienes consumieran ese vino con semilla: ¡pide que los ahorquen o los quemem! Pide que se apliquen los castigos que corresponden a los apóstatas y —nótese— a “los adivinos” [Sánchez, 1996:45, 49, 55].

Si entendemos que los españoles, en su lengua europea, llamaron “adivinos” a aquellos que usaban las semillas de la *corymbosa* u otras sustancias o medios para explorar lo que está oculto, como el futuro, la enfermedad y sus causas, o el mundo de lo sobrenatural, entonces se nos abre otra puerta para buscar huellas del uso de la *corymbosa* en los textos de la antigüedad maya. Es que en el arte, pero especialmente, en la cerámica del periodo Clásico, es posible encontrar muchas escenas en las que se representan personajes humanos o sobrenaturales en estado de trance, ocupados en rituales que —parafraseando al *Popol Vuh*— son para mirar lo que está oculto, lo que está guardado, lo cerca y lo lejos [véase Recinos, 2005:105-107]. De manera especial, buscamos en la base de datos de Kerr, la *Maya Vase Data Base*, que concentra la muestra más amplia de cerámica maya. Buscamos en las representaciones de rituales en los que aparece la llamada “serpiente evocadora de visiones”, la que Kerr ha llamado “*Och Chan*”. Y precisamente en una vasija, la K3150 (figura 2), nos parece haber encontrado elementos para proponer que el artista está hablando del uso de la *x-táabentun*, para llegar al estado de trance.

En la vasija está representado un personaje masculino. Nada indica que sea un dios, parece ser humano y de la élite. Lleva un tocado que pudiera ser la cabeza de un jaguar, está sentado y la ropa que cubre su pierna es de piel de jaguar, símbolo de poder y autoridad. Además, lleva un impresionante pectoral, collares, orejeras y brazalete. Con la mano izquierda sostiene un petate, o estera, enrollado en forma de tubo que, en los extremos, va atado por los famosos nudos llamados *poop*, que son símbolo de realeza durante el Clásico y Posclásico. Del *poop* penden flores en forma de campanitas. Del tubo sale la serpiente que “evoca las visiones”. Frente al personaje en trance está el Dios “K” o *Kawil*, cuya característica es que una de sus piernas se convierte en serpiente, pero la pintura del vaso está muy deteriorada en esa parte. El dios habla, gesticula, se dirige a nuestro personaje y él está atento, concentrado. Parece a punto de tocar las puntas de los dedos del *Kawil* con las suyas.

“mistela”. La palabra no es de origen maya, lo cual sugiere que no es muy antigua. Pero, al igual que nosotras, él nunca había escuchado de ésta o de otra bebida alcohólica hecha a base de maíz.

Figura 2.  
La *x-táabenttuun* en la cerámica de la antigüedad maya



Guías y flores de *x-Táabenttuun* en la cerámica de la antigüedad maya (K3150 ©Justin Kerr)

A su espalda, y saliendo del otro extremo del tubo, tenemos la otra cabeza de la serpiente. También muestra rasgos propios de *Kawil* [Pérez, 2007]: de su frente o cabeza salen dos volutas —que generalmente representan humo, pero que también, como en este caso, representan hojas de maíz—, el ojo de vírgula y la nariz larga y curva. Además, tiene la mandíbula descarnada y de su orejera pende una flor en forma de campanita. De la capa de nuestro personaje cuelgan unas borlas en forma de trompetita y, frente a su nariz, está la flor del aliento vital, de la cual habla Taube [2001], la que igual, tiene forma tubular, de campanita.

Al extremo derecho, se ven las guías desordenadas de una planta que no sólo tiene guías, como la *corymbosa*, sino también flores en forma de campanita. Guías y flores en forma de campanitas: dos características propias de las convolvuláceas, ya no parecen ser casualidad. Si a esto le agregamos que el tema de esta vasija es la evocación de la visión, parece que, en efecto, estamos frente a un estado de trance inducido por el consumo de las semillas de la *corymbosa*. En las guías hay dos tipos de trompetitas, dos flores similares pero diferentes entre sí, lo que indicaría dos especies, o las manos de dos pintores. De todas las señales, o de todas las flores en forma de campanitas que aparecen en esta vasija, las que están en las guías son, a nuestro juicio, la señal más importante y determinante del uso de la *x-táabentun*. En ninguna otra vasija vemos las guías unidas a estas flores, las que en los nudos *poop* tampoco son tan comunes, pero la capa con borlas aparece en otras vasijas muy similares que ilustran la misma escena, el trance y *Kawil* [véanse K7523 y K1604]. Y las flores del aliento aparecen en muchos y muy diversos contextos, no sólo en la cerámica antigua.

Alexander [2011] ha estudiado las representaciones del Dios “K” en la cerámica antigua, incluida ésta [K3150], y coincide en que el personaje se encuentra en estado de trance, suspendido en un tiempo/espacio sobrenatural. De manera general, para todas las vasijas donde aparece este avatar del dios “K”, o *Kawil*, ella plantea la hipótesis sobre las sustancias o medios empleados para llegar al estado de trance: *Rivea* (o *Turbina corymbosa*, *datura*, tabaco (*Nicotiana tabacum*), la danza o, incluso, el sangrado que libera endorfinas. Nosotras pensamos que las guías hacen alusión a la *x-táabentun* y posiblemente este vaso sirvió para beber las semillas molidas con miel, tal vez de la misma flor y algún fermentado o “vino” que potencializara sus efectos, quizá *baalche*. Finalmente, es interesante notar que en las descripciones hechas por Schultes y Hoffman [1982:158-164] se trata de rituales solitarios que sólo involucran al paciente y al chamán, y aquí estamos también ante un ritual solitario.

Alexander [2011] especula sobre la forma reiterada de los coeficientes calendáricos 7 y 13 en las vasijas donde aparece la “serpiente visión”. Especialmente porque muchas combinaciones de mes y día son fechas “imposibles”. Sugiere que tal vez estos números, o múltiplos de ellos, expresen las dosis en que deben tomarse las semillas, o algún otro significado que aún no entendemos.

## CONCLUSIÓN

Brevemente señalamos que, gracias a los rituales celebrados con las convulvéceas y relatados por mayas actuales, podemos asomarnos a una relación muy mesoamericana —esencialmente maya— con la naturaleza, donde las personas viven en un mundo de sujetos, habitado por infinidad de otras *personas* que no son humanas.

Por otra parte, aunque se sabe del uso de sustancias para comunicarse con lo sagrado, la gran reserva que guardan sobre el tema los participantes en el rito no ha permitido demostrar con certeza el uso preciso de éstas. Aquí presentamos hipótesis con argumentos, pero siempre hipótesis, sobre la historia de la *x-táabentun* como sustancia enteógena entre los mayas de Yucatán.

En esta reconstrucción histórica, y de acuerdo con las propuestas de Thompson [1998] y de De la Garza [1990], era la élite sacerdotal, los más sabios *Chilamo'ob*, quienes, en tiempos cercanos a la invasión europea del siglo XVI, la consumían para anunciar o pronosticar lo que el siguiente katún traería. Una de las traducciones posibles de la palabra *chilam*, es “el/la que es boca (*chi*)”, “el que habla”, y entre otros pueblos mesoamericanos, con el nombre de *ololiuhqui*, hasta hoy está ligado a los procesos curativos y sirve precisamente para hablar, porque es “la semilla que habla” (véase el artículo de Fagetti, en este volumen). Además, por la descripción del ritual en el que el *Chilam* anunciaba o “profetizaba” lo que el siguiente katún (1 katún = 20 tunes; 1 tun = 360 días) traería, vemos un complejo ritual, donde se reservaba la acción de hablar como ritual solitario, pero se incluía la participación de otros sacerdotes que debían recoger las palabras, el anuncio: el *Chilam* entraba en su habitación y, en una sala contigua, otros sacerdotes lo escuchaban, o subía al techo del templo y se acostaba, o se metía dentro de un “ídolo” y desde allí hablaba y decía su profecía. Thompson [1998: 233] reunió los textos de dos libros de aquellos sabios, los del *Chilam Balam de Tizimín* y del *de Maní*, y ésta es la descripción del ritual adivinatorio que de su puño y letra hicieron los *chilamo'ob*:

Después se reunieron en la casa de *Ah Nacom Balam*, el chilán. Después estaba el mensaje encima de la casa del chilán; después se interpretaron las palabras de consejo dadas a ellos. Después se les dio el mensaje oculto pero no lo entendieron porque el chilán recitaba su discurso con la boca en el suelo. No se mueve ni se alza del lugar donde está, dentro de la pequeña pieza, dentro de la casa, mientras el espectro habla encima de las vigas de la casa, porque estaba atravesado sobre las vigas de la casa. Entonces empieza la declaración a los sacerdotes congregados en la casa del chilán del mensaje que les llegó. No sabían quién les hablaba. Después dijeron: “Dios verdadero, gran Padre Serpiente”. Tales fueron sus palabras. Después volvieron sus rostros al suelo. Entonces oyeron el mensaje, cuando yacían con la cara para abajo, escuchando, de aquel Chilam Balam, el gran sacerdote.

Posiblemente fue entonces cuando una pequeña élite, conformada por los más sabios entre los sabios, se reunía para beber una antigua bebida que contenía las semillas de la *x-táabentun*. Es probable que los *J-Meen*, los hombres sabios, guardianes hoy de los antiguos saberes esotéricos mayas, sean quienes guarden los secretos de esta semilla. Pero esas historias sólo se comparten entre los iniciados. Tal vez un día sus tradiciones cambien. Pero estas historias únicamente podrán comprobarse cuando los mayas no sientan los prejuicios y riesgos, la violencia simbólica que carga el colonialismo, y nos compartan su saber. Porque —cómo escribió Venancio Pec, líder de los mayas rebeldes de la Guerra de Castas, en 1850, cuando le ofrecieron un tratado de paz y le pidieron que entregara las armas—: “[Eso no será] sino hasta que todo esté quieto y no haya discordia, y eso será poco a poco y con amor” [*apud* Mediz, 1954:20].

### *Agradecimientos*

A la doctora Beatriz Torres Góngora, ya que por su iniciativa y su invitación una de las autoras de este artículo, Alejandra García Quintanilla, empezó a trabajar el tema y con ella hizo las entrevistas en Valladolid.

## BIBLIOGRAFÍA

**Abreu Gómez, Ermilo**

1961 *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*, México, Botas.

**Anónimo**

1983 *Códice de Dresde*, México, FCE.

**Arellano Rodríguez, J. Alberto, José S. Flores G., Juan Tun G. y María M. Cruz B.**

2003 *Etnoflora Yucatanense (20). Nomenclatura, forma de vida, uso, manejo y distribución de las especies vegetales de la Península de Yucatán*, Yucatán, UADY.

**Barrera V., Alfredo** (traductor y editor)

1980 *El libro de los Cantares de Dzitbalché*, Yucatán, H. Ayuntamiento de Mérida.

**Barrera M., Alfredo, Alfredo Barrera V., Rosa M. López F.**

1976 *Nomenclatura etnobotánica maya. Una interpretación taxonómica*. Colección Científica Etnología 36, México, INAH.

**Clavijero, Francisco J.**

1964 *Historia antigua de México*, edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa.

**Corbin, Alain**

1987 *El perfume o el miasma, el olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*, México, FCE.

**Chuchiak, John**

2004 "It is their Drinking that Hinders them: *Balché* and the Use of Ritual Intoxicants among the Colonial Yucatec Maya, 1550-1780", en *Estudios de Cultura Maya*, núm. 24, pp. 137-171.

**Eliade, Mircea**

1982 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

**Estrada, Álvaro**

1977 *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI.

**Fanon, Frantz**

1977 *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean Paul Sartre, México, FCE.

**Flores, José S., Josefina Morales R. y Aida N. García A.**

1997 "Convolvulaceae Etnobotánica", en José Salvador Flores y Carmen Salazar G. (eds.), *Etnoflora Yucatanense*, vol. 12, Yucatán, UADY-Sostenibilidad Maya.

**García Quintanilla, Alejandra**

2000 "El dilema de *Ah Kimsah K'ax*, El que Mata al Monte. Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán", en *Mesoamérica*, núm. 39, pp. 255-285.

2010 "La biodiversidad de Yucatán en dos miradas", en R. Durán y M. Méndez (eds.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán*, Yucatán, CICY, PPD-FMAM, Conabio/Seduma, pp. 35-38.

**Garza, Mercedes de la**

1990 *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México, UNAM.

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós, UNAM

**Guiteras Holmes, Calixta**

1986 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

**Harlan, Jack R.**

1975 *Crops and Man*, Wisconsin, American Society of Agronomy /Crop Science Society of America.

**Harvey, Graham**

2006 *Animism. Respecting the living world*, Nueva York, Columbia University Press.

**Hertog, C. E. C. den; A. N. J. A. de Groot y P. W. J. van Dongen**

2001 "Revisión, historia y uso de los oxitócicos", en *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology* (ed. en español), núm. 1, pp. 315-319.

**Landa, fray Diego de**

1978 *Relación de las Cosas de Yucatán*, introducción de José Ma. Garibay, México, Porrúa.

**León Portilla, Miguel y Earl Shorris**

2004 *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura Mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar.

**López Austin, Alfredo**

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

**Markert, Anne, Nicola Steffan, Kerstin Ploss, Sabine Hellwig, Ulrike Steiner, Christel Drewke, Shu-Ming Li, Wilhelm Boland y Eckhard Leistner**

2008 "Biosynthesis and Accumulation of Ergoline Alkaloids in a Mutualistic Association between *Ipomoea asarifolia* (Convolvulaceae) and a Clavicipitalean Fungus", *Plant Physiology*, mayo, vol. 147, pp. 296-305.

**McDonald, Andrew J.**

1997 *Convolvulaceae: taxonomía y florística*, Serie Etnoflora yucatanense, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán.

**Mediz Bolio, Antonio**

1954 *La desintegración del Yucatán auténtico: proceso histórico de la reducción del territorio yucateco a sus límites actuales, 1821-1902*, Yucatán, Talleres Gráficos del Sureste.

2006 *Antonio Mediz Bolio: obras selectas*, tomo II, vol. 1, Silvia Leirana A. y María R. Jiménez P. (eds.), Yucatán, UADY/CEPSA.

**Mukul Chablé, Filiberto**

1984 *Uchben dzak tu kajil Chacsinkin: medicina tradicional*, Yucatán, Dirección General de Culturas Populares/SEP/Unidad Regional Yucatán.

**Nájera Coronado, Martha Iliá**

2000 *El umbral hacia la vida: el nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, Programa de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

**Ott, Jonathan**

1998 "The Delphic Bee: Bees and Toxic Honeys as Pointers to Psychoactive and Other Medicinal Plants", en *Economic Botany*, vol. 53, núm. 2, pp. 260-266.

**Pérez Suárez, Tomás**

2007 "Dioses Mayas", en *Arqueología Mexicana*, noviembre-diciembre, núm. 88, pp. 57-65.

**Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de A. et al.**

1987 *El alma encantada: anales del Museo Nacional de México*. Presentación de Fernando Benítez, México, FCE.

**Recinos, Adrián** (traducción, introducción y notas)

2005 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, FCE.

**Remy, Simeón**

1997 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

**Rosado Vega, Luis**

1957 *El alma misteriosa del Mayab*, México, Botas.

**Roys, Ralph L.**

1965 *Ritual of the Bacabs: a Book of Maya Incantations*, Oklahoma, University of Oklahoma.

**Ruiz de Alarcón, Hernando**

1987 "Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de A. y otros, *El alma encantada: anales del Museo Nacional de México*, con presentación de Fernando Benítez, México, FCE, pp. 125-223.

**Sahagún, fray Bernardino de**

1997 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, numeración, anotación y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

**Sánchez de Aguilar, Pedro**

1996 *Informe contra Idolorum Cultores del obispado de Yucatán (escrita en 1613 y publicada en 1639)*, edición y prólogo de Renán Góngora B., Yucatán, Instituto Cultural Valladolid.

**Schele, Linda y Mary Miller**

1975 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller, Kimbell Art Museum.

**Schultes, Richard Evans y Albert Hofmann**

1982 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*, México, FCE.

**Staba, E. John y Paul Laursen**

1966 "Morning glory tissue cultures: Growth and examination for indole alkaloids", en *Journal of Pharmaceutical Sciences*, vol. 55, núm. 10, pp. 1099-1101.

**Steiner, Ulrike, Mahalia A. Ahimsa-Muller et al.**

2006 "Molecular characterization of a seed transmitted clavicipitaceous fungus occurring on dicotyledoneous plants (Convolvulaceae)", en *Planta*, núm. 224, pp. 533-544.

**Suárez Molina, Victor M.**

1977 *La evolución económica de Yucatán. A través del siglo XIX*, tomo I, México, Universidad de Yucatán.

**Taube, Karl Andreas**

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington DC, Dumbarton Oaks.

2001 "The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerican and the American Southwest", en *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, Virginia Fields y Victor Zamudio-Taylor (eds.), California, Los Angeles County Museum of Art, pp. 102-123.

**Terán, Silvia y Christian Rasmussen**

1994 *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*, Yucatán, Gobierno del Estado de Yucatán.

**Thompson, J. Eric S.**

1998 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.

**Trease, George Edward y William Charles Evans**

1991 *Farmacognosia*, México, Nueva Editorial Interamericana.

**Wasson, Robert Gordon, Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck**

1995 *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, México, FCE.

*Internet***Alexander, Helen**

2011 *El Dios K en las Vasijas Cerámicas Mayas*, [ref. De 15 de junio de 2011]. Disponible en web: <<http://www.famsi.org/spanish/research/alexander/index.html>>

**Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas**

2011 "Indicadores sociodemográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2005" [ref. 31 de mayo de 2011]. Disponible enweb: <<http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2005/YUCA/31019-05.pdf>>

**Hofmann, Albert**

2011 *LSD: My Problem Child* (capítulo 1: "How LSD Originated"), [ref. 31 de mayo de 2011]. Disponible en web: <<http://www.zauberpilz.com/lsd/child1.htm>>

**Kerr, Justin**

2011 *Maya Vase Data Base*. Documento electrónico, [ref. 15 de enero de 2011]. Disponible en web: <<http://www.mayavase.com>>

**Royal Botanic Gardens, Kew y Missouri Botanical Garden**

2011 *The Plant List Version 1*, [ref. 31 de mayo de 2011]. Disponible en web: <http://www.theplantlist.org/>

