

LAS ALTERACIONES DEL SUEÑO EN EL LIBELLUS DE MEDICINALIBUS INDORUM HERBIS

CARLOS VIESCA T.
ANDRÉS ARANDA

Es bien sabido que el *Código de la Cruz Badiano*, cuyo nombre original es el de *Libellus de Medicinalibus Indorum herbis*, contiene un importante número de recetas, la mayor parte de ellas derivadas del saber médico indígena, con las cuales podían ser tratadas las enfermedades más comunes que afligían a los habitantes de la ciudad de México a mediados del siglo XVI.

Es también conocido que el documento no ofrece explicaciones explícitas acerca de las enfermedades, de sus causas o de sus mecanismos de producción, dado que el autor, viejo médico tlaxolteca, seguramente difería de las teorías galenohipocráticas enseñadas en todas las universidades europeas de la época.^{1,2} El libro, redactado, traducido e ilustrado para servir de regalo al rey de España, se centraba en la enumeración de remedios, de su composición y del orden en el que estos debían de administrarse. Sin embargo, los encabezados de las diferentes secciones de los capítulos, siempre se refieren a enfermedades, de modo que es posible identificar los cuadros patológicos que el autor reconocía y la manera con la que él pretendía resolver los problemas.

En el presente trabajo, pretendemos abordar el tema de los trastornos del sueño, identificando cuáles de ellos son consignados en el *Libellus* y cuáles los elementos terapéuticos recomendados, a fin de analizar los datos obtenidos en función de los conocimientos procedentes de otras fuentes de la época y poder así integrar una imagen que ofrezca el nivel actual de comprensión de los conceptos

¹ Germán Somolinos d'Ardois, "Valor médico y documental del manuscrito" en M. de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964. p. 310-313.

² Carlos Viesca, "Y Martín de la Cruz, autor del Código de la Cruz-Badiano era un médico tlaxolteca de carne y hueso..." *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, v. 25, p. 479-498.

y lo que significaba dicho tipo de problemas para los médicos indígenas.

Los pasajes del Libellus relacionados con las alteraciones del sueño. Son dos los textos que están en el códice y se refieren directamente a las alteraciones del sueño. El primero de ellos lleva por título "Pérdida o interrupción del sueño", mientras que en el segundo se consignan remedios contra la somnolencia; ambos se encuentran situados en el capítulo II, que comienza con un apartado sobre el "cuidado de los ojos" y reúne un grupo de padecimientos relacionados con dichos órganos.

Antes de ofrecer algunas consideraciones al respecto, consideramos conveniente reproducir los dos textos íntegros a fin de facilitar al lector su consulta y el seguimiento del análisis que presentamos a continuación. El texto aquí incluido es el de la traducción de Eduarda Pineda, que corrige algunos puntos de menor importancia de la comúnmente consultada, que es la de Ángel María Garibay.

1. "Pérdida o interrupción del sueño. La hierba *tlazolpahltli*, que nace junto al hoy de las hormigas y *cochizxihuitl* con hiel de golondrina triturada y untada en la frente, atraen y concilian el sueño interrumpido. Además el cuerpo debe untarse con líquido exprimido de follajes de hierbecilla *huihuitzyocochizxihuitl* trituradas".³

2. "Rechazo de la somnolencia. Evitarás la somnolencia, si arrojas algunos de tus cabellos sobre carbones encendidos y aspiras el olor humeante y el humo sopla un tanto en tus orejas. No te contentarás con este hecho, sino que en una vasija de barro nueva u olla, cocinarás sobre brasas, sin agua, una liebre con sus vísceras arrancadas como si fueran carbón. Cuando la hayas quemado tomarás la ceniza en agua, para beber poco a poco".⁴

El insomnio. Es de notar que para el insomnio, Martín de la Cruz plantea como tratamiento la utilización de plantas o sus derivados aunadas a productos animales, como es la hiel de golondrina. Las recetas que consigna, que son dos, son empleadas tópicamente. La primera, que incluye el *tlazolpahltli* (*Datura stramonium* o *D. Meteloides*?)⁵ y el *cochizxihuitl* (*Bocconia integrifolia* o *Russelia polyedra*

³ Martín de la Cruz, "Libellus de medicinalibus indorum herbis". Traducción de Eduarda Pineda, en J. Kumate, C. Viesca, et al. *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Secretaría de Salud, 1992. fo. 13v, p. 22.

⁴ *Ibid.*, fo. 14r, p. 22.

⁵ José Luis Díaz, *Índice y sinonimia de las plantas medicinales de México*. México, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, 1976. p. 33. En este texto se menciona a las dos especies, *stramonium* y *meteloides*, como correspondientes al *tlazolpahltli*. De hecho, existe una gran falta de información y confusión en la identificación botánica de las diferentes daturas, siendo que los textos indígenas son muy claros al señalar que se refieren a diferentes plantas.

Zucc), prescribe que éstas deben ser molidas y mezcladas con hiel de golondrina, para después untarse en la frente del paciente. La segunda, sólo consta del jugo de las hojas de *huihuitzyo cochizxihuitl* (*Mimosa albida*), el cual deberá de untarse, pero ahora en todo el cuerpo.

Antes de elucubrar acerca de los posibles efectos de estas plantas, veámos en que otros contextos terapéuticos eran empleadas.

La *tlazolpahtli*, aparece citada también en el tratamiento contra la fiebre,⁶ y es de notarse que no es mencionada por ninguna de las otras fuentes primarias que tratan acerca de las plantas medicinales de los mexica.

La *cochizxihuitl*, hierba del sueño, solamente es mencionada en el *Libellus* en esta ocasión. Juan Baustista Pomar, en su *Relación de Tetzcuco*, redactada en 1582, habla de ella como una medicina "de calidad".⁷ En lo tocante a su identificación botánica hay asimismo dudas, mismas que se plantean desde el hecho mismo que ofrecemos dos posibles identificaciones a ella. La primera, *Bocconia integrifolia* hasta hace poco clásica, deriva de la identificación propuesta por Blas Pablo Reko en 1947,⁸ en tanto que la segunda, *Russelia polyedra*, es propuesta por Javier Valdés y sus colaboradoras en base a la semejanza de esta especie con el dibujo del *Libellus*, y la cual es llamada actualmente hierba del sueño, que es la traducción castellana de *cochizxihuitl*.⁹ Esta identificación ha hecho tomando también en cuenta el que no es posible pensar que la planta dibujada en el *Libellus* sea una mimosa, género con el cual se han relacionado otras plantas conocidas también como *cochizxihuitl*, como la *huihuitzyo cochizxihuitl* a la que nos referimos a continuación.

Ésta, cuyo nombre significa hierba llena de espinas que causa sueño o del sueño, tampoco es prescrita para ningún otro padecimiento en el *Libellus*, pero es citada en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, que corresponde a uno de los textos más antiguos dentro de los que recogió fray Bernardino de Sahagún de boca de sus informantes indígenas.

Existen otras plantas cuyos nombres contienen las mismas raíces etimológicas que caracterizan a las previamente citadas. Distin-

⁶ M. de la Cruz, fo. 42r. Trad. de Pineda, *op. cit.*, p. 33.

⁷ Juan Baustista Pomar, *Relación de Tetzcuco*. 1582, en Ángel María Garibay, *Poesía Náhuatl*. México, UNAM, 1964. p. 259.

⁸ Blas Pablo Reko, "Nombres botánicos del Manuscrito Badianus". *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, 5(1947): 23-24.

⁹ Javier Valdés, Hilda Flores y Helga Ochoterena, "La botánica en el Códice de la Cruz", en J. Kumate, E. Pineda, C. Viesca, et al, *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*. México, Secretaría de Salud, 1992. p. 129-180. p. 147.

guimos tres grupos de ellas: las que contienen el radical *tlazol-*, las del grupo *cochiz-* y las que incluyen el prefijo *huitz-*. Analizaremos brevemente a continuación aquellas que, perteneciendo a alguno de los grupos señalados, ofrecen datos de interés en cuanto a una posible relación entre su empleo y los conceptos destacados como importantes en el contexto del sueño.

El grupo *Tlazol* es el menos numeroso. En el *Libellus* solamente es mencionada otra planta, el *Tlazolteozácatl* (no identificado), cuyo nombre significa “pasto de la basura divina” y se recomienda en el tratamiento del cuerpo maltratado, ungido,¹⁰ y bebido, contra la fiebre.¹¹ Hernández describe otra planta cuyo nombre incluye éste mismo radical, el *tlazolxihuitl* (no identificado), aunque no refiere ningún efecto que tenga que ver con el sueño.¹² Podría asociarse la unción de *tlazolteozácatl* en el tratamiento del cuerpo maltratado con dos situaciones, primero la de echar fuera “la basura”, como el nombre de la planta indica directamente con una acción semejante de la *tlazolpahitli*, encaminada a sacar del organismo “basura” en su acepción de pecados e inmundicias y las preocupaciones consecutivas a ellos; en segundo término pensamos que debe ser tomada en cuenta la relación de cuerpo maltratado con aumento de calor y entonces su efecto podría dirigirse a enfriar el cuerpo y regresarlo a su normalidad. En este sentido cabe preguntar si el dormir enfría al organismo calentado por la fatiga y qué es lo que sucede con el *tonalli* en tales circunstancias. El empleo del *tlazolpahitli* para tratar la fiebre lo aproxima nuevamente al *tlazolteozácatl* que es un prescrito en el mismo sentido; este uso pudiera interpretarse también como encaminado a disminuir el calor. Lo anteriormente expuesto nos lleva a plantear una primera hipótesis: el insomnio implica un aumento del calor en la cabeza.

Cochiz es el grupo más directamente relacionado con el problema que nos ocupa, ya que la palabra quiere decir precisamente sueño. Son unas cuantas las plantas incluidas en él, pero a todas ellas se atribuye la propiedad de provocar el sueño.

Pueden mencionarse el *Cochizpahitli*, o medicina que produce sopor. Es ésta caracterizada por Francisco Hernández como “una hierba de cuatro palmos de largo, tallos purpúreos, hojas redondas en grupos de tres, flores, según dicen, amarillas y pequeñas, y vainas medianas”. El protomédico le atribuía al ser frío y glutinoso, y

¹⁰ *Libellus*, fo. 44v.

¹¹ *Ibid.*, fo. 42r.

¹² Francisco Hernández, *Historia de las Plantas de la Nueva España en Obras Completas* de... 7 vols. México, UNAM, 1959, v. II: 159.

señalaba que su jugo, introducido en la nariz, produce sopor.¹³ El *Cochizquilitl* o verdura soporífera, de la que dice ser árbol y al que identifica como parecido al tzonpantli y aún especie suya, pero nada espinoso. "Dicen que su jugo exprimido e instilado en la boca de los infantes les produce sueño, de donde le viene el nombre".¹⁴ En otro de los capítulos de su obra, Hernández describe el *tzonpanquáhuatl* o árbol de corales, que parece ser una erithrina. (*Erithrina leptorrhiza* ?).¹⁵ Por último viene el *cochitzápottl* (*Casimiroa edulis*) o tzápottl somnífero, "al que nuestros españoles llamaban tzápottl blanco". Siendo comestible y de sabor agradable, señalaba Hernández que no es del todo saludable como alimento, y que sus huesos son "de almendra venenosa y mortífera". Entre otros usos medicinales insistía en que los frutos comidos concilian el sueño.¹⁶ Es de gran interés recalcar que todas las plantas en cuyo nombre está presente la raíz *cochiz*, tienen como acción farmacológica el provocar o inducir el sueño, situación confirmada por estudios modernos.

Entre las plantas en cuyo nombre se consigna el radical *huitz*, que significa espinoso, hay algunas en cuyo empleo medicinal se pueden observar situaciones de interés para el tema que nos ocupa.

El *Huitzquáhuatl* planta no identificada por el equipo de botánicos que trabajó en ocasión de la edición de 1964 del *Códice de la Cruz-Badiano*, y cuya etimología significa árbol espinoso, es rojo y se prescribe su uso en otras secciones del mismo texto para unguir a los que ejercen algún cargo público y se encontraban fatigados, entidad que en otros estudios se ha relacionado con pérdida de vigor del *tonalli*,¹⁷ y su corteza, empleada por igual como tópico, en el tratamiento del condiloma.¹⁸ Por otra parte, esta planta no es otra sino el conocido Palo de Brasil (*Haemotoxylon Brasileto*), del cual se extrae la hematoxilina, que es la sustancia que le da su color rojo. Hernández le atribuye propiedades frías y astringentes, señala su color rojo, utilizado entonces por los pintores y no refiere más usos medicinales que su utilidad en casos de diarrea, relacionada directamente con su astringencia.¹⁹ Caber considerar que tal vez el elemento a destacarse en el uso del *huitzquáhuatl* sea su color rojo y

¹³ *Ibid.*, I: 355-356.

¹⁴ *Ibid.*, I: 356.

¹⁵ *Ibid.*, I: 406.

¹⁶ *Ibid.*, I: 92.

¹⁷ *Libellus*, *op. cit.* fo. 39v.

¹⁸ *Ibid.*, fo. 43v.

¹⁹ Hernández, *op. cit.*, I: 375.

por ende su parecido a la sangre y su uso en el tratamiento de la fatiga de los gobernantes sería así asimilable a la necesidad de fortalecer el *tonalli*, acción de la sangre la que también es prescrita en la misma receta. Queda por considerar la relación entre el *cochizquilitl* y el *tzonpanquáhuil* de Hernández que, de ser una planta de la misma especie como él afirma, colocarían a otra erithrina como un elemento útil para combatir el insomnio. A nosotros nos queda la duda acerca de esta identificación por parte del protomédico, puesto que el *cochizquilitl* debe ser una verdura y no un árbol de acuerdo a la etimología de la palabra; sin embargo, no disponemos por el momento de ningún dato adicional que permita aclarar el asunto, pero queda abierta la posibilidad de una relación entre ambas familias semánticas.

Hay otra planta la *Huitzitzilxóchitl*, (*Loeselia mexicana* Lam) conocida como flor de colibrí, la cual es recetada por el mismo De la Cruz en aplicaciones locales contra el cansancio²⁰ y las quemaduras de los niños,²¹ y, bebida, para curar a los lesionados por el rayo.²² Las tres prescripciones apuntan hacia una acción fortalecedora del *tonalli* y quizás refrescante, lo que sugiere una acción similar, con diferencias tal vez de grado, a la que tiene el *huitzquáhuil*. Por otra parte, su característica de ser oloroso, de agradable perfume, consignado en el *Códice Florentino*,²³ tiene una relación directa con los usos citados previamente, y coincide plenamente con la anotación que hace Sahagún en el texto castellano del *Códice Tolosano*, reproducido comúnmente como *Historia General de las cosas de la Nueva España*, al señalar que esta planta es sumamente olorosa, "donde quiera que esté está oliendo",²⁴ lo que la ubicaría en la serie de plantas que por su aroma pudieran relacionarse con el "buen" aire y, por lo tanto, promover y aumentar la acción y la fuerza del *tonalli*.²⁵ Sin embargo, no podemos pasar por alto que en el mismo *Códice Florentino* es mencionada otra planta del mismo nombre, de la cual se dice que es igual al *tlacoxóchitl* (*Bouvardia tyermifolia* Schl.), a la que se identifica igual que el otro *huitzitzilxóchitl* como *Loeselia* y del que

²⁰ *Libellus*, op. cit., fo. 37v.

²¹ *Ibid.*, fo. 60v.

²² *Ibid.*, fo. 50v.

²³ *Códice Florentino*, XI, 6. Ed. Ch. Dibble y A. Anderson, Santa Fé, Nuevo México, University of Utah/University of New Mexico, 1963, XII: 183.

²⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. 4 vols. México, Ed. Porrúa, 1969, III: 327.

²⁵ C. Viesca, I. de la Peña, "Las enfermedades mentales en el *Códice Badiano*" *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, v. XII, p. 79-84.

se dice expresamente que éste no tiene de ninguna manera un olor agradable.²⁶

Creemos conveniente señalar que estos usos no aclaran ni amplían nuestros conocimientos sobre el sueño, pero permiten establecer una hipotética relación entre el dormir y el cansancio, la cual pudiera establecerse a través de los cambios o modificaciones en las funciones del *tonalli* inherentes a ellos.

Hernández menciona otra planta a la que denomina segundo *Hoitzxóchitl*, refiriendo que tiene como sinónimos *xochipáltic*, *hoactzinxóchitl*, *neuhxóchitl*, la califica de caliente y seca en 2º grado y le atribuye una astringencia superlativa. De ella afirma que su conocimiento alivia afecciones del útero y fortalece el corazón, dato este último que nos permite asociarla con las plantas a las que nos hemos referido en los párrafos anteriores. Lo mismo es válido para el árbol que el mismo protomédico denomina *Hoitzilóxitlanethina*.²⁷

Resta por ver qué se esperaba de la hiel de golondrina, que es el tercer y último elemento constitutivo de la fórmula de la primera receta. En el texto, después de mencionar la hiel de golondrina se dice que debe ser triturada, dando la impresión el uso del singular de que fuera ésta la que debe triturarse, dato que de ser así obligaría a pensar que no es hiel sino piedrecillas que se forman en la hiel de la golondrina. Sin embargo, pensamos que el triturada debe de indicar un plural y que se refiere, ya como trituradas, a las dos plantas mencionadas previamente y las cuales una vez disueltas en la hiel es cuando deben untarse. El error en el uso del número gramatical en el texto latino tal vez se deba a la traducción de Juan Badiano.

La hiel de golondrina nos lleva a un contexto más complejo que el que enmarca a las plantas, ya que las fuentes indígenas no mencionan su hiel como elemento curativo, quedando tan sólo la aseveración de Sahagún de que había golondrinas en todo semejantes a las de Castilla.²⁸ Queda entonces la posibilidad de que dicho elemento haya sido introducido a través de los textos médicos europeos existentes en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco o al menos conocidos por De la Cruz. Se sabe que estaban allí las obras de Plinio y de Dioscórides, de manera que hemos creído pertinente traer a colación lo que ellos dicen al respecto. Coincidiendo casi en todo, la relación de Dioscórides es más amplia

²⁶ *Códice Florentino*, XI, 9. Ed. cit. XII: 208.

²⁷ Hernández, *op. cit.*, I: 185-186.

²⁸ Sahagún, *op. cit.*, XI, 3, 47.

y detallada, refiriéndose a la hiel de muy diversos animales como algo útil en las enfermedades de los ojos.

Tiéndose por eficacísima la hiel del marino escorpión, la del pez llamado Callionymo, la de la tortuga marina, la de la hiena, la del águila, la de la blanca gallina, la de la perdiz y la de la cabra salvaje, la cual particularmente es útil contra las cataratas recientes, contra la obscuridad de la vista, contra las nubes que se crían en los ojos, y finalmente contra las asperezas que deforman las palpebras. La hiel del toro es muy más eficaz que la de la oveja, del puerco, del cabrón, y del oso.²⁹

El mismo autor afirmaba que la de la cabra montés y la del macho cabrío, instiladas en los ojos, sanan especialmente a aquellos que de noche pierden la vista.

Por lo que toca a las golondrinas no menciona para nada la hiel, sino solamente el uso de unas piedrecillas que se encontraban en el vientre de los polluelos procedentes de la primera camada, a la que Dioscórides llama parto, y de las cuales dos, una de colores mezclados y otra de un color puro, atadas al brazo o al cuello eran recomendadas contra la gota coral, término que era sinónimo de epilepsia. Si se trataba de piedras de origen biliar, es obvio que el uso referido no tiene que ver con el problema que nos ocupa ahora. Cabe insistir en que la carne de las golondrinas aguza mucho la vista, y el mismo autor señalaba que para ello “también sirve la ceniza de las golondrinas viejas y novecicas, quemadas en una olla de barro, si mezclada con miel se aplica a los ojos. Es útil esta ceniza, de la misma suerte aplicada...” En su comentario al texto en cuestión, Andrés Laguna llamaba la atención al conocimiento de la Celidonia o hierba de la golondrina o golondrinera, que se debía a la observación de que éstas acostumbraban llevarla a su nido para restituir la vista “a sus golondrinitos ciegos...”³⁰ Como bien se aprecia, estamos siempre hablando de remedios para mejorar la agudeza visual, aunque nunca se habla de hiel, lo cual nos permite pensar que el empleo de esta última por parte de Martín de la Cruz, o bien marca un uso establecido desde épocas prehispánicas, o se trata de una asimilación del elemento hiel al contenido nuevo que asocia a la golondrina con agudeza visual.

En última instancia parece válido afirmar que la inclusión de hiel de golondrina en la receta contra el insomnio puede deberse a

²⁹ Dioscórides, *Universa Medicinæ*. Traducción de Andrés Laguna. 2 vols. Amberes, 1555, vol. 1, lib. II, cap. LXX p. 171-172.

³⁰ *Ibid.*, vol. I, lib. II, c. 49, p. 151-152.

la creencia de que corrigiendo un problema en los ojos se permitiera conciliar el sueño, el que, además, era directamente relacionado con los ojos en el *Libellus*. En otras secciones del mismo libro son prescritas sustancias procedentes de la golondrina: la misma hiel se recomienda contra la caspa y la alopecia, las piedras de su buche y su sangre en el tratamiento de los ojos hinchados, de la escrófula y del tumor y dolor de la región púbica, entidad que se ha asociado con hernias inguinales y crurales.³¹ De ellas, solamente la receta para el tratamiento de los ojos hinchados entra en el mismo contexto que el insomnio.

Por su parte, Plinio sólo menciona que las golondrinas mostraron a la humanidad que la *chelidonia* es una planta “muy provechosa para la vista, curando con ella los fatigados ojos” de sus crías,³² aunque en otra parte de su obra señalaba asimismo que la cabeza de la golondrina era útil contra los dolores de cabeza y que su cerebro triturado y cocido y aplicado en linimento a la frente “mitiga las lágrimas de los ojos”, siendo la ceniza de golondrina quemada viva útil, añadiéndole miel de Candía, para tratar las obscuridades y nieblas de los ojos.³³ Como quiera que sea, Plinio también abundaba en la creencia de que la opoterapia de partes de golondrina era útil para transmitir su característica “buena vista” a los enfermos de ella, amén del conocimiento clásico acerca de las acciones de la *chelidonia*.

Ahora bien, nos parece pertinente insistir en que, como habíamos señalado al inicio del presente estudio, los textos del *Libellus relativos* a las alteraciones del sueño están incluidas en el capítulo que trata de las enfermedades de los ojos. En este caso, el ordenamiento parece ajustarse a la atribución que se hacía, en el pensamiento náhuatl, de algunas enfermedades al sitio aparente al que se asociaban. Puede citarse como un ejemplo de ello, la ubicación de la tos al lado de otras enfermedades de la boca, entre las que también se contaba el esputo sanguinolento.³⁴ En este caso, la asociación de ojos y sueño pudiera tratarse de una relación entre el sueño y el cierre o la apertura de los párpados y con la entrada y salida del *tonalli* a través del ojo. El término náhuatl para designar el párpado es *ixquimiliuhçayotl*, en cuya etimología intervienen las raíces que significan ojo y envoltura, quedando abierta una posibilidad

³¹ Martín de la Cruz, *Libellus...* fo. 8r, 13r, 25r y 33r.

³² Plinio, “Historia Natural”. VIII, c. XXVII. en Francisco Hernández, *Obras completas*, traducción castellana de... Ed. cit. IV: 390.

³³ *Ibid.*, XXIX, c. VI. Ed. cit., v: 74.

³⁴ *Libellus*. fo. 21r.

etimológica que puede ser sumamente atractiva: *quimiloa*. Esta palabra es un verbo que significa envolver o amortajar, doble sentido que bien puede expresar el hecho simple de cubrir el ojo, pero que puede orientar a la consideración del sueño como símil de la muerte, durante el tiempo en que el *tonalli* se desprende del cuerpo. Recordemos al respecto que, al describir Sahagún lo que sucedía en Teotihuacan, lugar en el que no se muere sino los señores que allí se enterraban “los canonizaban por dioses”, asentaba que “no se morirían sino que despertaban de un sueño en que habían vivido, por lo cual decían los antiguos que cuando morían los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir, casi despertando de un sueño y se volvían en espíritus o dioses”.³⁵

Recordemos también que el ojo es uno de los sitios asociados normalmente con el *tonalli*. Dicho aspecto ha sido tratado con amplitud por López Austin al asociar el término *ix* con percepción y conciencia, y eliminando el papel, siquiera metafórico, que habían atribuido al rostro, también *ixtli*, Garibay y León-Portilla, y que implicarían la posible ubicación en él de ambas propiedades.³⁶ Queda pues vigente el criterio que asocia la trasmisión del *tonalli* y de su fuerza a través del ojo, dejando abierta la necesidad de estudiar las relaciones entre estos dos elementos y la enfermedad denominada “mal de ojo”.

Si tomamos en consideración que los términos nahuas más cercanos a la connotación de insomnio, *cochiçoloa* y *cochiçola*, que significan respectivamente desvelarse o desechar el sueño y quitarle el sueño a otro,³⁷ deja claramente asentada la acción de una tercera persona y abre la posibilidad de brujería, no está de más señalar que en el *Libellus* Martín de la Cruz no hace referencia alguna a este tipo de problema.

Acerca del comentario de Martín de la Cruz de que la *tlazolpahtli* crecía junto a los hormigueros, no hemos podido encontrar hasta ahora ninguna relación ni funcional ni simbólica con el dormir.

Recapitulando, la primera de las recetas proporcionadas en el *Libellus*, reúne dos plantas, la *tlazolpahtli* y la *cochixzihuitl*, de las que hemos expuesto la posibilidad de que la primera fuera empleada tratando de limpiar al insomne, sea de pecado sea de preocupaciones, en tanto que la segunda le haría dormir en virtud de un efecto farmacológico. La hiel de golondrina, se ha visto, orientaría

³⁵ *Códice Florentino* L.X, c. 28, 24. Sahagún, *Historia General*, ed. cit., III: 171.

³⁶ A. López Austin, *Cuerpo humano...* I: 213-215.

³⁷ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* México, Antonio de Spinoza, 1571, fo. 23r.

hacia la ubicación de la función de dormir en los párpados y/o los ojos. De tal manera, el tratamiento cubre tanto los aspectos físicos como los simbólicos del problema.

Consideramos interesante el hacer resaltar que De la Cruz, en el encabezado mismo de los párrafos que tratan acerca del insomnio marca una distinción al especificar que los remedios que recomendará sirven para tratar “la pérdida o interrupción del sueño”. Esto parece señalar dos modalidades diferentes de insomnio, aquél en el cual no se puede conciliar el sueño, correspondiente al catalogado en la actualidad como “inicial”, y el que interrumpe el sueño del paciente tras haberlo conciliado por un periodo, que en la actualidad abarca dos categorías, “el insomnio intermedio y el final”.

La somnolencia. El segundo problema relacionado con el sueño y registrado en el *Libellus* es la somnolencia. Siguiendo un esquema paralelo al empleado en los párrafos anteriores, veamos cuáles son los elementos terapéuticos que De la Cruz recomienda para ésta.

Son dos las recetas consignadas, con la advertencia de que no deben emplearse una u otra, sino ambas en sucesión, de manera que en realidad son dos partes constitutivas de un mismo tratamiento.

El primer elemento mencionado es el cabello. Deben usarse “algunos”, ser del mismo enfermo y arrojárseles sobre carbones encendidos para aspirar el humo así producido. Al mismo tiempo, se deberá dejar que el mismo humo sople por las orejas del enfermo.³⁸ Cabe señalar que en la traducción de Garibay se expresa que esto lo debe hacer otra persona.

La relación de los cabellos con el *tonalli* es algo bien documentado en los textos del siglo XVI. Es evidente que la costumbre de que los sacerdotes untaran sus cabellos, y en especial los de la coronilla, con la sangre de los sacrificados tenía como objeto alimentar y fortalecer a su *tonalli*. Por otra parte, el arrancar y guardar los cabellos de la coronilla de quienes se va a sacrificar parece relacionarse con el hecho de que en ellos se asiente de alguna manera el *tonalli*;³⁹ lo mismo sucede con el hecho de despojar a los brujos maléficos de sus poderes al cortarles ese mismo mechón.⁴⁰ Sin embargo, en ambos ejemplos lo que se hace es quitar y no regresar el *tonalli* a la persona, como se plantea en la prescripción del *Libellus* al regresar el humo por nariz y oídos. López Austin, en su *Cuerpo Humano e*

³⁸ M. de la Cruz, *Libellus*... fo. 14r.

³⁹ B. de Sahagún, *op. cit.*, II, 2. ed. cit. I. 110.

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 11, 5. Ed. cit., I: 334.

Ideología, refiere y discute la relación del *tonalli* con el humo aromático y la atracción que este último ejerce sobre aquél, dando pie a la apertura de un campo de investigación de gran interés, que es el de los medicamentos aromáticos, manera indirecta de estudiar alteraciones y/o funciones del *tonalli*.

Otro punto a considerar es la relación de éste con nariz y oídos, apuntando a que todos los orificios del cuerpo pueden ser vías tanto de entrada como de salida del *tonalli*. No sólo son la fontanela y el vértice de la sutura lambdoidea, que es la unión de los huesos occipital y parietales en el sitio en que estuvo la fontanela posterior, y los ojos los únicos sitios de comunicación del *tonalli* con el exterior, sino se suman a ellos nariz, oídos y boca, y no faltan textos que llaman la atención sobre las articulaciones y en especial las muñecas como sitios de salida del *tonalli*. Recordemos al respecto la imagen de Tlaltecuhтли, el señor de la tierra, y sus bocas abiertas en todas sus coyunturas.

La segunda parte de la prescripción consistía en cocinar una liebre en el interior de una olla, sobre brasas, sin agua y con sus vísceras arrancadas y cortadas "como si fueran carbón". El paciente debería de beber la ceniza disuelta en agua.

La interpretación del significado de la receta y de las implicaciones simbólicas de la liebre y de la manera de prepararla es mucho más complicada que la relativa al uso de los cabellos.

La liebre es prescrita, junto con conejo, en otros capítulos del *Libellus*. Se receta sangre de ambos contra la podagra⁴¹ y comer su carne como remedio contra la contracción incipiente de la rodilla.⁴² Pudiera ser que el común denominador de ambos usos sea la búsqueda de transmisión mágica de la agilidad, de la fuerza y flexibilidad en las articulaciones y de la salud de las piernas, como ya lo habíamos propuesto en el estudio sobre los contenidos mágicos en el *Libellus*.⁴³ Pero es obvio que ninguna de estas características tenga que ver nada con la somnolencia. La viveza de la liebre pudiera ser lo que se deseara transmitir, pero sólo lo podemos afirmar como conjetura, no teniendo evidencias más directas al respecto. Otra prescripción, ahora contra la fatiga de los gobernantes, contempla el uso de conejo albino y no solamente blanco como expresa textualmente la receta, dado que no había tal tipo de conejos en México Prehispánico conjuntamente con la sangre de una gran variedad

⁴¹ M. de la Cruz, *Libellus*, fo. 35v.

⁴² *Ibid.*, fo. 36v.

⁴³ Carlos Viesca, I. de la Peña, "La magia en el Códice Badiano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, v. XI, p. 267-300.

de animales dotados de la misma característica.⁴⁴ En este caso particular se puede inferir que se busca fortalecer el *teyolía* y el *tonalli* del gobernante con la sangre de animales “preciosos”, pero el caso es que se trata de conejo y no de liebre y que la forma de preparación es totalmente diferente.⁴⁵

Pero, buscando situaciones similares, encontramos que Sahagún menciona que en la fiesta de *teutleco*, en la cual se festejaba la llegada de los dioses, uno de los jóvenes que representaban al dios rejuvenecido tenía consigo un conejo seco. La festividad se celebraba en el duodécimo mes, y los últimos dioses en llegar eran Yacatecuhtli o Yacapitzáhuac, dios de los mercaderes e Izcozauhqui o Xiuh-tecuhtli, “que es el dios del fuego, a quien los mercaderes tienen mucha devoción”. Ambos —decían— llegaban un día después de los otros porque eran viejos y no andaban tanto como los demás. “Acabando esto, luego quemaban vivos a muchos esclavos, echándolos vivos en el fuego en un altar grande que se llamaba *teccalco*, que tenía gradas por cuatro partes. Encima del altar andaba bailando un mancebo aderezado con una cabellera de cabellos largos, con un plumaje de plumas ricas con la corona. La cara tenía la teñida de negro, con unas rayas de blanco, una que salía desde la punta de la ceja hasta lo alto de la frente, y otra que descendía desde el lagrimal del ojo hacia la maxilla, haciendo medio círculo. Traía a cuestas un plumaje que se llamaba huacalli. Traía un conejo seco en él”.⁴⁶

La imagen del conejo encerrado en un huacal y portado por un representante del dios del fuego, conduce de inmediato a la de la liebre quemada en el interior de una olla. Sin embargo no podemos ir más allá que marcar una posible relación con dicha deidad y repetir la conjetura de la transmisión de la viveza del animal, cocido en seco, es decir sobrecalentado, maniobra con la que tal vez se buscaba aumentar aún más las características de su *tonalli*. Hay un dato más. Cochí[z]metl, maguey del sueño, era hermano de Yacatecuhtli y también dios de los mercaderes. ¿Hasta dónde tal identificación realmente marca una relación directa entre el sueño, los mercaderes y los dioses viejos?

Pero queda, por otra parte, pendiente de responder ¿Cuál es el papel que allí juega la liebre consumida al fuego? y si existe alguna relación entre el conejo encerrado en el huacal, la vejez de estos dioses y la juventud del mancebo que los representa. Por lo pronto,

⁴⁴ M. de la Cruz, *Libellus*, fo. 40r.

⁴⁵ Carlos Viesca, “Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas”, en C. Viesca, ed., *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*. (México) (1978) II: 121-136.

⁴⁶ B. de Sahagún, *Historia General...*, lib. II, c. xxxi. ed. cit. I: 153-154.

sólo podemos anticipar que, de ser afirmativa la respuesta a esta última pregunta, la acción mágica de la liebre quemada en el interior de una olla, pudiera tener un significado renovador similar, siendo olla y huacal equivalentes simbólicos de la matriz. Dado el caso, lo que se estaría produciendo sería el paso de la somnolencia asociada a la vejez a la actividad y vigilia propias de la juventud. Asimismo, se mantiene presente el Huehuetéotl, el anciano dios del fuego, que finalmente es quien consume a la liebre o al conejo en el interior del recipiente. En este sentido no deja de ser significativa la recomendación de que no debe de ponerse agua en el interior de la olla, situación que no nos parece casual, sino orienta a pensar que lo que se busca es la presencia del fuego —y la deidad oculta en él— condicionando así una separación franca entre los diferentes compartimentos del universo simbólico. Un dato que tal vez va en apoyo de la interpretación que apuntamos, es que en la fiesta anual de Xiuhtecutli y Huehuetéotl, los dioses del fuego, se daba de comer a los niños todo tipo de animalejos tostados, como culebras, ranas, ajolotes, *xouiles*, *avex*, etcétera.⁴⁷

En relación con los términos, el *Vocabulario* de Molina menciona algunos que parecen ser de interés.⁴⁸ Entre ellos destacan *cochiztli nicnochiuallia*, cuyo significado es dormir mucho y que pudiera referirse a estados como el que aquí se aborda, aunque también se consigna *cochmiquini* que se traduce como somnoliento, refiriendo al verbo *cochmiqui* que indica dormirse todo o estar muerto de sueño. Esta última parte de la traducción ofrecida por Molina, conduce nuevamente a la asociación muerte/sueño, misma que se mantiene en el lenguaje coloquial de nuestros días. Desconocemos si se usaba en España esta expresión en el siglo XVI, pero de una u otra manera, el radical náhuatl *miqui* significa estar muerto, de modo que su presencia nos refiere a un contenido cultural de origen indígena y conlleva a la vez la relación entre muerte parcial o transitoria y la salida del *tonalli*, circunstancia que ya se había comentado previamente.

Es de llamar la atención que existe otro vocablo, *cochqui*, que se traduce por dormido y que pudiera plantear la existencia de una diferenciación entre estar dormido simplemente y “morirse” de sueño. Si nos atenemos a los significados que actualmente se da a ambos, la diferencia estaría dada en que este último representaría un proceso que lleva a estar dormido. Sin embargo, en un contexto

⁴⁷ Sahagún, *op. cit.*, I, 13. Ed. cit., I: 57.

⁴⁸ A. de Molina, *Vocabulario...* fo. 23r.

en el que los estados alterados de conciencia —y podemos ubicar al soñar como uno de ellos— tiene una validez cognoscitiva intrínseca, la diferencia entre *cochqui* y *cochmiqui* podría ser el que el primero sueña y el otro no. El dormir a alguien mediante hechicería era situación prevista en el pensamiento náhuatl prehispánico. Molina cita el término *cochitia*, dar posada, hacer dormir a alguno,⁴⁹ en el que el sentido de albergar a alguien y darle sitio donde dormir se encima con la segunda acepción de “hacer dormir”, la cual pudiera ya tener una connotación mágica. Sin embargo, la palabra *cochtlaça* el fraile da como traducción “adormecer a alguno con encantamiento”, en donde tal situación no deja lugar a dudas.

Aun cuando la somnolencia a la que se refiere Martín de la Cruz en el *Libellus* aparenta no involucrar ninguno de estos aspectos en que la magia y la vieja religión pudieran convertir el texto en sospechoso, no incluyendo en él ningún amuleto ni remedio contra los hechizos adormecedores, no podemos dejar de lado la presencia implícita de los dioses de sus antepasados en la receta de la liebre quemada.

Los textos del *Libellus de Medicinalibus indorum herbis* que abordan el insomnio y la somnolencia, las dos alteraciones del sueño que hemos aquí estudiado, van mucho más allá de la mera consignación de recetas. Como se ha señalado, hacen una diferenciación precisa entre el insomnio inicial y el insomnio tardío y no dejan de abrir posibilidades de una causalidad mágica tanto en ellos como en el caso de la somnolencia. No nos queda la menor duda de que uno de los elementos más importantes que se derivan del estudio del dormir, es la acción del *tonalli* y las características que éste transmite a la función analizada, dando pie a que en una instancia posterior se estudien los sueños, sus circunstancias y contenidos y se trate de relacionarlos con situaciones estructurales y dinámicas del propio cuerpo humano y con elementos propios ya de una teoría del conocimiento.

⁴⁹ *Ibid.*, fo. 23r.

