

University of Texas Rio Grande Valley

ScholarWorks @ UTRGV

Anthropology Faculty Publications and
Presentations

College of Liberal Arts

1-17-2013

K'u'x como vínculo corporal en el cosmos

Servando Z. Hinojosa

The University of Texas Rio Grande Valley, servando.hinojosa@utrgv.edu

Follow this and additional works at: https://scholarworks.utrgv.edu/anthro_fac



Part of the [Anthropology Commons](#)

Recommended Citation

Hinojosa, S. Z. (2013). K'u'x como vínculo corporal en el cosmos. *Estudios De Cultura Maya*, 22. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2002.22.416>

This Article is brought to you for free and open access by the College of Liberal Arts at ScholarWorks @ UTRGV. It has been accepted for inclusion in Anthropology Faculty Publications and Presentations by an authorized administrator of ScholarWorks @ UTRGV. For more information, please contact justin.white@utrgv.edu, william.flores01@utrgv.edu.

K'U'X COMO VÍNCULO CORPORAL EN EL COSMOS

Servando Z. Hinojosa

Department of Anthropology, Tulane University

ABSTRACT: Today, for the kaqchikel maya of the Guatemalan Highlands, the word *k'u'x* has gained great importance. Generally translated as "corazón" *k'u'x* has a strong sense or vital force. In the community under study, *k'u'x* has its expression in three significant ways: focusing on life and sensibility, as a placenta and as the creator-sustaining deity. Among its multiple aspects it shows a spiritual character interlacing with the physical dimensions of human life. The purpose of this paper is to approach to an integral understandig of *k'u'x*, taking in regard its position in several domains of Mayan experience. I present the fundamental quality of *k'u'x* as a corporal bond within the spiritual Maya world.

RESUMEN: Para los mayas kaqchikeles del altiplano guatemalteco, el vocablo *k'u'x* cobra gran importancia en la actualidad. Traducido generalmente como 'corazón', *k'u'x* conlleva fuerte sentido de fuerza vital. En la comunidad bajo estudio, *k'u'x* se manifiesta de tres maneras significativas: como enfoque de vida y sensibilidad, como la placenta y como la divinidad creadora-sostenedora. En sus múltiples aspectos demuestra un carácter espiritual entrelazado con las dimensiones físicas de la vida humana. El objeto de este ensayo es intentar un entendimiento integral de *k'u'x*, tomando en cuenta su ubicación en varios dominios de la experiencia maya. Planteo la cualidad fundamental de *k'u'x* como vínculo corporal en el mundo espiritual maya.

I. Introducción

Pocas palabras despierran tanto interés en los idiomas mayas como la palabra *k'u'x*. Se nota en los diccionarios kaqchikeles coloniales de Varea (ca.1600) y de Coto (ca.1654) como vocablo repleto de significados y posibilidades de uso. Coto, en particular, señala que, además del significado de corazón, "Atribúyenle todos los afectos de las potencias: memoria, entendim[ien]to y voluntad" (1988: 113). Consta que no le pareció un vocablo de significado fijo, sino comprendiendo un complejo de significados girando en torno al corazón físico, al alma y a las sensibilidades humanas. Por supuesto, a fray Thomas de Coto más le interesaba su misión evangelizadora que las profundidades de la cosmovisión maya, de modo que sus anotaciones sólo nos sirven como punto de partida.

En el idioma maya kaqchikel actual, la palabra *k'u'x* sigue cobrando gran interés entre los estudiosos del idioma y entre personas cuya conciencia maya les conduce hacia un mayor aprecio de su legado lingüístico y cultural. En especial los idiomas k'iche'anos, representados mayormente por hablantes de k'iche', kaqchikel y tz'urujiil comparten un conjunto de concepos en cuanto a este vocablo. Para mejor comprender el contexto pragmático de la palabra *k'u'x* en la actualidad la he estudiado en San Juan Comalapa, pueblo de habla kaqchikel en la altiplanicie guatemalteca. La investigación siguió tres trayectorias, cada una iluminando un aspecto íntegro de *k'u'x* con el fin de formar un retrato más completo de esta entidad.

A través de un repaso de 1) *k'u'x* como enfoque de vida y sensibilidad, 2) *ruk'u'x rupam* como la placenta y 3) *ruk'u'x kaj*, *ruk'u'x ulew* como la divinidad creado



ra-susrentadora, planrearé la cualidad fundamental de *k'ux* como vínculo corporal en el mundo espiritual maya. Lo corporal se enrelaza de maneras elementales con lo espiritual en la visión maya de la existencia. Por esta razón el cuerpo humano, como sitio donde converge la materia prima, material e inmaterial, brinda diversas oportunidades para acercarnos al cosmos. Las tres vías mencionadas constituyen sólo unas posibles oportunidades al respecto. Paradójicamente, las distintas vías emprendidas hacia esta meta resaltan el hecho, al fin, de la indivisibilidad esencial del *k'ux* cósmico en la óptica maya.

En este ensayo hay un análisis continuo de los conocimientos de medicina y religión mayas. En tales campos, que en realidad forman uno solo, aparecen ideas y conceptos claves que, tomados en su totalidad, demuestran un fuerte nexo entre el mundo natural y el espiritual. Propongo que el *k'ux* es una manera útil de expresar este nexo. En las siguientes páginas veremos cómo la atención léxica, complementada con la práctica etnográfica, puede aclarar conocimientos que residen tras el velo de prácticas, palabras y oraciones mayas.

II. Método del estudio y los términos en discusión

Para acercarme a las concepciones del *k'ux* en San Juan Comalapa he procurado conocer y conversar con diversos habitantes indígenas locales. La población indígena comalapense comprende el 96.4% de la población total del municipio, según censo de 1981 (Asturias de Barrios, 1994: 193), y me dirigí a este sector exclusivamente. El municipio cuenta con 28,380 habitantes, de los cuales 16,070 se concentran en la cabecera (Asturias de Barrios, *op. cit.* 194) donde se sitúa este estudio. En este ambiente semi-urbano el estudio ha atendido a las experiencias y aportes de hombres y mujeres: adultos y jóvenes y católicos y evangélicos. Las mujeres y personas de edad mayor han contribuido de manera significativa, tal como lo han hecho personas que trabajan en el ámbito de la medicina tradicional. Aproximadamente 60 personas han participado en este estudio en diversos

momentos desde el año 1991 y en especial desde junio de 1995 hasta julio de 1996.

Siguiendo la línea etnográfica, se emplean varios métodos para mantener un contacto personal con las personas cuyo pensamiento se deseaba conocer. Realicé una serie de entrevistas intensivas, junto con una serie de entrevistas semi-formales y conversaciones no estructuradas. Tuve el privilegio de presenciar y participar en numerosos encuentros curativos, religiosos y sociales realizados por especialistas, tanto en el pueblo como en lugares sagrados del campo. Aunque un gran número de tales eventos y ceremonias se realizaban en el idioma maya kaqchikel, conté con la colaboración generosa de personas cuyo interés fue explicarme el sentido de los eventos en cuestión. De esta manera pude lograr un buen nivel de comprensión ritual, a pesar de mi conocimiento rudimentario del kaqchikel. Ahora quisiera proveer una explicación preliminar de los términos que se explorarán a fondo en la sección siguiente.

Los términos en cuestión, *k'ux*, *ruk'ux rupam* y *ruk'ux kaj*, *ruk'ux ulew*, consisten en vocablos a la vez sencillos pero de gran peso cosmológico. La palabra, *k'ux*, asociándose íntimamente con el alma, el espíritu y el corazón, está relacionada con las palabras *wanima* y *xamanil* en el habla actual, palabras que se intercambian entre sí. Además, *k'ux* alude al concepto del corazón como entidad u órgano clave para la existencia humana. *Wanima* vendrá como transformación de la palabra castellana, ánima y como *wanima* significa "mi ánima, mi alma". *Xamanil* parece referirse a un estado de invisibilidad, o a un ser invisible, y como tal se susrituye frecuentemente por espíritu y a veces por alma. Más allá de señalar a un simple órgano fisiológico la palabra corazón, cuando surge en el habla kaqchikel como préstamo idiomático, evoca también una entidad que reúne e irradia las sensibilidades humanas, como los dolores, temores y amores. La palabra *k'ux* ha susrituido a cada una de estas palabras en casos observados. Por las líneas divisorias indistintas entre estos términos, y por la fuerte interrelación pragmática que muestran, reconozco las palabras, alma/*wanima*, espíritu/*xamanil* y corazón



como aspectos o manifestaciones contemporáneos de *k'úx*.

El siguiente término, *ruk'úx rupam*, surge principalmente en contextos del trabajo de las comadronas mayas. Literalmente indica "el *k'úx* del estómago o abdomen" y se entiende como la placenta. La placenta también se describe como *ruk'úx ak'wal* y *ruk'úx si ni néy*, ambas frases designando la placenta como "el *k'úx* del niño [o feto]". Cuando se considera que la matriz lleva el nombre de *ruk'úx rupam*, "la madre del estómago", vemos entonces al ámbito materno como lugar donde se invoca a los poderes creadores del ser humano, de la creación continua en cuerpo humano. Significativamente el vocablo *k'úx* figura de forma central en esta concepción. Por lo tanto intentaré aclarar los vínculos entre esta notable entidad, la placenta, y su contraparte, el *k'úx* del inframundo.

La frase *ruk'úx kaj, ruk'úx ulew*, señala a "el *k'úx* del cielo, el *k'úx* de la tierra", ambos referentes a dos aspectos de la esencia creadora que rodea la humanidad. El uso de esta frase en contextos rituales y mitológicos subraya el papel importante que desempeñan el cielo y la tierra en la cosmovisión maya, desde la antigüedad. Basta decir que todas las características del *k'úx* mencionadas arriba iluminan la totalidad del *ruk'úx kaj, ruk'úx ulew*, que para muchos mayas es el mero nombre de Dios, binario al mismo tiempo que unitario y trinitario.

III. Cada conjunto de significados

El repaso de conjuntos de significados que sigue propone la delimitación de dominios semánticos como un ejercicio teórico, sin implicar la existencia de líneas divisorias fijas entre los conjuntos. Se verá a continuación que los términos conllevan mucha similitud y paralelismo

entre sí. Esto impulsa la tesis de que el uso de los tres términos evidencia una preocupación maya por formular un concepto vital comprensible mediante el fenómeno del cuerpo.

a) *k'úx*

Como he señalado anteriormente, *k'úx* se define como corazón, alma y espíritu, y comprende aspectos de cada uno. En el concepto autóctono, el *k'úx* no se limita a un órgano físico de tres dimensiones, aunque para muchos reside en el corazón fisiológico. El *k'úx* se identifica con el alma del cristianismo en la experiencia de muchos, a veces impartándole determinadas características, como la de guardar cualidades sensoriales que le vinculen fuertemente al cuerpo.¹ Como el alma, en el razonamiento maya, el *k'úx* mantiene su unidad esencial aunque se pueda fraccionar en momentos de crisis o transformación. Para las personas que distinguen entre alma y espíritu, la naturaleza del *k'úx* amplía su concepción de espíritu en la manera en que el *k'úx* también guarde invisibilidad, al mismo tiempo que ligue fuertemente a la humanidad con sus orígenes en el cielo y en la tierra.

Hay un desacuerdo importante en la actualidad en cuanto al lugar físico donde se localiza el *k'úx* del ser humano. El desacuerdo nace del hecho de que la población comalapense comprende muchos puntos de vista espirituales nutridos de distintas formaciones religiosas, educativas y grados de exposición al pensamiento "tradicional" del pueblo. Esta heterogeneidad demográfica, en primer lugar, posibilita diversos entendimientos de los componentes espirituales del ser humano. Es decir, la gente, según su tipo de enseñanza y adoctrinamiento, a veces postula la distinción entre alma y espíritu, y la relación entre éstos, de formas variables. Las maneras en que estos componentes se arti-

¹ En la región andina, hablantes de quechua han desarrollado un complejo de construcciones léxicas derivadas del término *sonqo*, corazón. *Sonqo* se manifiesta como marco de referencia útil en cuanto a las emociones humanas. Véase Dedenbach, Sabine (sin fecha), "The Lexical Unit *Sonqo*, 'Heart', its Derivatives and Compounds, Use and Treatment in the Quechua Dictionaries." Working Papers No. 12, Center for Latin American Linguistic Studies, University of St. Andrews.

culan con el organismo físico, en segundo lugar, comprenden otro nivel de complejidad en la caracterización del *k'ux* como aspecto íntegro de la persona.

En lo que se refiere a la distinción entre alma y espíritu, la mayoría de la gente que los junra conceptualmente los coloca en el centro del pecho, identificándolos con el corazón físico (Watanabe, 1992: 88). Esta tendencia aparece mayormente entre personas auto-definidas como católicas. Entre un sector grande de personas evangélicas, existe la tendencia a distinguir entre alma y espíritu, y de situarlos en diferentes partes del cuerpo y cosmos. Por ejemplo, un señor evangélico de 80 años afirma que: "dice la palabra de Dios que espíritu y alma son dos corazones, pues", y explica cómo el alma se encuentra en el lado izquierdo del pecho y el espíritu en el lado derecho. Además asegura que al alma le gustan los deseos del cuerpo, mientras al espíritu, identificado con el Espíritu Santo procedente del cielo, le gustan las cosas buenas.²

Mientras tanto, un pastor evangélico explica sobre el alma: "unos dicen que es el corazón, pero no es así". Basándose en la primera carta a los resalonicenses, capítulo cinco, versículo 23 de la Biblia, aclara que: "el hombre está compuesto de espíritu, alma y cuerpo", entidades que actúan entre sí de determinadas maneras. Para este señor, el espíritu liga a las profundidades del hombre con el Espíritu Santo y sirve de fuente del gozo divino. Localiza el espíritu en el pecho, al lado del corazón físico y del alma. A ésta la caracteriza como enfoque de emociones y sentimientos variables. El cuerpo, por su parte, tiende hacia una debilidad habitual. Entonces señala que el alma vacila entre el espíritu y el cuerpo, a veces aliándose al gozo del espíritu y a veces sumergiéndose en la debilidad del cuerpo. Por esta razón, explica el pastor: "le llamamos 'el sirviente' al alma, porque el alma puede servirle o al espíritu o al cuerpo". Sin embargo, otras personas evangélicas manifiestan que el alma y el espíritu sí son unitarios y los explican en términos de *wanima* y corazón. Todos re-

conocen, de todas formas, que el ser espiritual humano o alguna parte de ello, depende de un fuerte nexo con la fuente de la vida más allá del mundo material.

Como se anota anteriormente, *k'ux* se ha ido reemplazando en el habla cotidiana con *alma/wanima*, *espíritu/xamanil* y *corazón*, de modo que estos vocablos aparecen en contextos que resaltan las dimensiones vitales y sensibles del *k'ux*. Con este propósito la palabra *k'ux* o sus sustitutos aparecen frecuentemente cuando se trata de algún sentimiento que afecre al fondo de la persona. Por ejemplo, cuando algo aflicte profundamente a una persona, dice: "*janilá niq'axon ri wanima*", "me duele mucho el corazón". Una señora católica aclara que en este contexto se aprecia que *k'ux* y *wanima* se refieren a la misma cosa, diciendo: "*niq'axon pa ak'ux, niq'axon pa awanima, xe junan*", "te duele el *k'ux*, te duele el corazón, dice la misma cosa". Un cura católico de habla kaqchikel confirma que la gente habla de *k'ux*, "[...] cuando les duele algo en el corazón", porque, "(cuando) le duele el alma, le da un dolor físico".

Esta asociación fuerte entre el *k'ux* físico y el *k'ux* emotivo se aprecia más cuando observamos que la sensibilidad del *k'ux* se extiende en otras direcciones, como en la de la clarividencia. Una comadrona católica me explica que si el corazón empieza a caminar rápidamente, dando una especie de temor, puede ser que el corazón le esté advirtiendo a la persona de algún peligro, porque "el alma está molesta". Aquí, el alma presiente con una conciencia extendida más allá de los límites corporales con el fin de proteger a la persona.

También se emplea el concepto de *k'ux* cuando se trata de promover o indicar una cualidad fundamental de una persona. Una mujer evangélica explica que se habla de *k'ux* cuando uno quiere instaurar el bienestar psicológico en un prójimo. Indica que a la persona deprimida se le dice: "*Takuqub'a' ak'ux*", que se traduce

² Una señora comalapense que anteriormente se identificaba como católica, pero que ahora se considera testigo de Jehová, comenta sobre el alma y espíritu: "Son diferentes, el espíritu es la vida y el alma es del cuerpo."



como: "confía en tu *k'ux'*", puesto que la raíz verbal "*kuq'*" significa "confiar", mostrando con esta frase el modo imperativo del verbo. Dice que esta frase transmite el mensaje: "Confía en tí mismo, no dejes a la derrota, no hagas caso al fracaso". La mujer evangélica entonces señala a su abuelo e indica: "*r'ija' kuqul ruk'ux'*", que manifiesta que él es "de confianza", ya que su *k'ux'* es de confianza. El estado de ser de confianza y el reclamo a que uno tenga confianza se comunican en el ámbito familiar refiriéndose al *k'ux'*. En ambos casos, el estado del *k'ux'* equivale al estado psico-emotivo de la persona.

Podríamos decir que el *k'ux'* comparte características con lo que se ha llamado un "centro anímico" o una "entidad anímica" concentrada o situada en una determinada zona u órgano del cuerpo (López Austin, 1988: 181-236). Como centro anímico, el *k'ux'* forma parte de una topografía espiritual interna que recibe atención ritual al momento en que la persona enfrenta una crisis personal. Al mismo tiempo el *k'ux'* contiene energías vitales que influyen en el estado psicológico, emotivo y fisiológico del ser humano, y se enlaza con otros aspectos de éste fuera del cuerpo. Por su capacidad de enfoque de potencias vitales y de sensibilidades humanas, se puede entonces apreciar al *k'ux'* tentativamente como ser anímico dual.

Como casi siempre las crisis humanas tienen alguna manifestación física, la condición corporal funciona como índice diagnóstico del mal padecido. Pero no puede dirigirse alguna curación simplemente a los síntomas físicos evidentes, ignorando así al eje vital o anímico de la persona, su *k'ux'*. El *k'ux'* cobra gran importancia en los conceptos de salud integral de Comalapa, y toma un papel elemental en las terapias físico-espirituales desempeñadas allí. Los comalapenses realizan dos técnicas claves dirigidas al fortalecimiento o a la reintegración del *k'ux'*: el bautismo y el *oyonik'*, "la llamada". Cada técnica se realiza con el propósito de asegurar el equilibrio entre el cuerpo y el alma del ser humano. Más adelante delinearé cómo estas técnicas se aplican para sosegar las dolencias físico-espirituales experimentadas en diferentes etapas de la vida comalapense.

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

La primera técnica, el bautismo, la emplean las iglesias cristianas con el fin, o de borrar el pecado original del infante siguiendo la doctrina católica, o de calificar la aceptación adulta de responsabilidad espiritual, como afirman diversas iglesias protestantes. Pero el bautismo también se utiliza por personas católicas como manera de calmar la inquietud del recién nacido. Se comenta que la enfermedad y los malestares emotivos de los niños no bautizados se deben a que algún "mal" les está afigiendo el corazón. Con el acto del bautismo, sin embargo, "se sale el mal... (los niños) se duermen, no muy se enferman", como afirma una comadrona. Agrega que: "cuando no bautizado (el niño), no tiene corazón vivo", pero, "bautizado, ya tiene su corazón vivo".

Con este testimonio cabe poca duda de que la persona no está hablando de otra cosa más que del aspecto físico del corazón infantil. Habla del 'corazón' como entidad vulnerable a las potencias negativas, potencias temerosas a la pila del bautismo. En efecto, habla de un corazón-alma, mostrando la cualidad dual y tierna del *k'ux'* infantil. Al bautismo también se le atribuyen poderes curativos y fortalecedores en otros pueblos mayas. Por ejemplo, en la comunidad maya tzotzil de Zinacantán, Chiapas, el rito ayuda a que el alma interior del bebé se fije firmemente, evitando así que el niño sufra una pérdida del alma (Vogt, 1969: 182), aflicción ampliamente difundida en Comalapa.

La técnica del *oyonik'*, "la llamada", vale como remedio disponible para los jóvenes y adultos que padezcan de este mal en Comalapa. Víctimas del *xibiril*, es decir, de un susto que les haga perder o desalojar una parte de su alma, buscan a una especialista llamada la *oyonel*, "llamadora", para que les haga el tratamiento del *oyonik'*. La *oyonel* reúne rosas, candelas, una palangana o recipiente de agua y un varejón del árbol de membrillo (*Cydonia oblonga* Miller). Entonces le suplica al alma errante que regrese, llamándola por su nombre, pidiéndole que vuelva con su familia. Tomando el varejón en la mano, la *oyonel* le pega a la palangana y al paciente, estimulando la corporalidad del ser afligido, induciendo la reincorporación del *k'ux'* fragmentado.

Pero hay veces en que a la persona afligida se le hace difícil o imposible, por razones de trabajo, asistir a la casa donde se realizará el *oyonik'*. En tal caso, la *oyonel* emplea una técnica alternativa: confecciona una efígie del paciente con palos de membrillo o con una pequeña escoba. Entonces, viste la efígie con ropa que el paciente ha usado pero no lavado, porque "esa ropa todavía tiene el aliento de su cuerpo". De esta manera, *ruwachbal nib'an*, "se le forma su imagen" de la persona. Esta imagen entonces hace el papel del paciente ausente, y recibe las oraciones y los "varejonazos" con el palo de membrillo anteriormente mencionado.³ La ropa del paciente, impregnada con el olor de su cuerpo, convierte a la imagen en un "cuerpo presente" que conlleva al *k'ux* de la persona sufriendo de *xibinil*. Resulta que a esta imagen se le conoce por un nombre especial, el de *k'al k'ux*. El vocablo *k'al* se refiere a algo que se envuelve o enrolla. Entonces, *k'al k'ux* evoca el sentido del *k'ux*, o un aspecto del paciente meramente incorporado en la envoltura ritual.

b) *ruk'ux rupam*

Entrando al tema de la maternidad, *ruk'ux rupam*, designa para muchas personas a la placenta. Como el *k'ux* del *pam*, estómago o abdomen, *ruk'ux rupam* connota el órgano o el espacio creador en el interior de la madre. Esta entidad mantiene un carácter variable en la opinión de comadronas y madres, pero la mayoría la entiende como la placenta, órgano que posibilita el crecimiento del feto. También hay quienes identifican a la placenta como la *rut' rupam*, la "madre del estómago", nombre que para otras mujeres designa la matriz. En el caso de la placenta como *rut' rupam*, una mujer explica

cómo ésta sirve como una especie de envoltura, cubriendo y protegiendo al niño durante los nueve meses del embarazo como si fuera matriz. Que los términos *ruk'ux rupam* y *rut' rupam* funcionen de manera paralela sugiere el fuerte vínculo entre *k'ux* y el principio materno. Vale mencionar que, aunque el apelativo *k'ux* denote frecuentemente al corazón físico y ocasionalmente a la matriz, los mayas locales no parecen asociar estos órganos con base en otro criterio mutuo: el hecho de que ambos sean músculos involuntarios.

La idea del *k'ux* como un órgano o centro abastecedor también se evidencia con la placenta como *ruk'ux ak'wal* o *ru k'ux ti ni ne'y*, "el *k'ux* del niño". Una mujer lo caracteriza como una bolsa, pero la mayor parte de quienes utilizan el término *ruk'ux ak'wal* apuntan que a la placenta se le dice *k'ux* porque es un órgano "que le dio la vida al niño". Una comadrona católica habla del *k'ux* así: "Le dio de mamar al niño por dentro, por eso le dicen el *k'ux*, por eso dicen que es su corazón también".⁴ Para ella, el *k'ux* uterino amamanta al niño, brindándole la palpitación del corazón al mismo tiempo. Se graba en sus palabras la imagen de la mamá dentro de la mamá.

Aún en la actualidad hay personas que, más que identificar a la placenta como un simple órgano, la identifican como *ri ruka'n*, "el segundo (niño)", como afirma una anciana comalpense evangélica. Como la placenta nace tras el niño en los partos normales, se desarrolló la antigua idea de que la placenta comparte la esencia vital del niño y que viene siendo como su hermano o gemelo. Observamos que los mayas *k'iche'* actualmente manifiestan este entendimiento de la placenta, reconociéndola como "el segundo niño" (Cosminsky, 1982: 243), concepto también evidente entre

³ Reflexionando sobre la incorporación del varejón de membrillo en muchas curaciones locales, un curandero comalpense cuenta así del varejón: "Se le atribuyen ese 'secreto', contra las enfermedades, contra los espíritus... tal vez como Moisés convirtió su vara en serpiente... es un privilegio muy especial, pero sólo para hacer el bien." En el contexto ritual, el sustantivo "secreto", se refiere a alguna potencia religiosa de algún objeto o ser, o a una fórmula mágica. Muchas familias guardan un varejón de membrillo en la casa para asegurar el buen comportamiento de los niños. Se cuenta que los varejones benditos durante "la visita del niño", después de la Navidad, son los más eficaces para este propósito. Los niños advierten la presencia del varejón en su hogar, pero se sabe que algunos jóvenes valientes suelen esconder esta varita de disciplina si la encuentran.

⁴ Observé como una rejedora evangélica identifica el palo conocido como *ruk'ux kem*, como "el *k'ux* del telar": "Se dice *ruk'ux kem* porque es lo que da vida al tejido, sin esto no tiene vida el tejido".



los mayas yucatecos quienes designan a este órgano el “compañero” del niño (Jordan, 1989: 931).

La importancia conferida a la placenta por las comadronas ha dado origen a una especie de atención ritual destinada a la protección de la salud materna. Toda madre kaqchikel comalapense atestigua la necesidad, o la supuesta necesidad, de enterrar o quemar la placenta después de su expulsión. Idealmente la placenta se envuelve en un trapo con alhucema (*Lavandula officinalis* Chaix) y comino (*Cuminum cyminum* Linnaeus), y se quema completamente en el *tuj*, el temazcal que tradicionalmente sirve de lugar de sobadas prenatales y sala de maternidad, por lo que se asocia con la matriz (ver Moedano, 1961; Villatoro, 1986). No obstante, por falta de *tuj* en muchas casas actuales, los comalapenses suelen quemar la placenta en otros sitios cerca del domicilio. Advierten que si no se realiza este acto de quemar, la matriz de la madre, no se volverá a encoger y se mantendrá hinchada, lo cual ocasionará dolores estomacales en la parrurienta. Pero si se quema, “como fue fuego que quemó la placenta, la matriz le va chupando rápido”, según una comadrona católica. Las comadronas, ambas católicas y evangélicas, se encargan de este rramiento ritual al proveer servicio a la parturienta.

Vale mencionar que las madres locales están atentas al momento en que llega el alma o espíritu del niño a la matriz. Reconocen que los primeros movimientos corporales o los primeros pulsos cardíacos decrecidos del feto, marcan el comienzo de su vida espiritual, o sea, el momento en que ya tiene su *k'ux*. Como dice del estetoscopio una comadrona católica “por eso echan los doctores, le echaron ese aparato a la mamá, cuando se escucha el tin, tin, tin, tiene su *ranima*”. Unas comadronas y *oyonelá'* afirman que el alma siempre llega en un cierto momento del embarazo como en la concepción, a los veinticinco días o a los dos, cinco o seis meses. Otras señalan que el niño, aunque esté con vida en la

matriz, no recibe su alma hasta el momento de nacer cuando de veras se ven sus “retorcijones” y se ve que toma su primera inhalación, *ru'la*, esencia también asociada con el espíritu.

La llegada del alma o espíritu cobra gran importancia en esta discusión, porque las madres comalapenses aseguran que a partir de este momento el feto ya puede sentir emociones, tanto las propias como las de su mamá y las de la gente que la rodea. Afirman, incluso, que el niño puede padecer de los trastornos emotivos de su mamá en caso de un hogar violento y hasta puede contraer el *xibinil*: un susto. Además, se reconoce que el feto puede transmitir sus fuertes deseos alimenticios a la mamá, quien entonces tiene que satisfacer su antojo para el bienestar del niño. Según una comadrona católica, la madre que no satisface su antojo se arriesga a un aborto en el cual el niño se presentará con la boca abierta, señalando su hambre no satisfecha. Estos casos demuestran cómo los gustos y disgustos nacen en el feto cuando su sensibilidad humana se vuelve cabal al llegar el alma, en los momentos en que todavía depende del *ruk'ux ru'pam* de su madre.⁵

Muchas mujeres señalan al ombligo y al cordón umbilical como el camino por donde llega esta vitalidad. Las comadronas consideran comida prenatal las gotitas de sangre que corren desde el *ruk'ux ru'pam* hasta el niño a través del cordón. Por lo tanto reconocen que “el niño por el ombligo come” y las gotitas que pulsan por el cordón son *ruway ri ak'ual*, “las torrijas o comida del niño”. En el momento de cortar el cordón estas gotas se pueden derramar, constituyendo un grave peligro para el niño porque, como dice una *oyonel* católica, “la energía del bebé se está perdiendo”. Habla de la pérdida de energía como la pérdida de *ru'hu'ujá'*, la fuerza o resistencia del niño, proveniente de la placenta. Para el niño, el hecho de romperle el cordón equivale a provocarle una ruptura de la fiente de su fuerza, resistencia, vida. De acuerdo con esta idea, en el área maya

⁵ Se reconoce que la voluntad y los sentimientos del feto se manifiestan de forma traumática durante un aborto. Según una *oyonel*, el feto se asemeja a un *muxtuq'*, un renacuajo, y cuando se le introduce el “veneno” abortivo al seno materno, el feto se llena de temor. Trata entonces de huir del veneno, nadando desesperadamente por evitar la muerte que invade su mundo acuático.

tz'urujil, tanto como en la kaqchikel, al cordón umbilical también se le conoce a veces por *k'úx*, sugiriéndolo como el propio corazón o arteria temporal de vida del niño (Prechtel y Carlsen, 1988: 126).

Además, muchos comalapenses reconocen que las mismas gotas de sangre del cordón pueden constituir vidas humanas aún por venir. Aunque muchas comadronas orientadas por servicios de salud formales descartan esta idea, reconocen que forma parte íntegra del conocimiento de muchas madres. Cuentan las comadronas que las madres parturientas les piden: *"tatz'etá ri ruk'úx jampe ak'wala e ko chiri"*; "fíjese en el cordón a ver cuantos niños hay allí". Si encuentran dos "frijoleros" o goras juntas, las madres les piden a las comadronas que corten el cordón allí, o que aplasen tales gotas, para no tener gemelos en el futuro. Desde luego, apreciamos como el *ruk'úx rupam* sirve no sólo de fuente de lo necesario para vivir, sino también de fuente de vidas humanas enteras.

No es de sorprender que los mayas actuales confieran tanta importancia al ombligo y al cordón umbilical, ya que forma parte de la cosmología maya desde la antigüedad. Villa Rojas señala que los mayas del Yucatán antiguo se interesaban en el cordón umbilical porque, "tan importante papel tuvo en los tiempos míticos al conectar a los dioses del plano celestial con los linajes de más alta nobleza del plano terrestre". (1980: 39; ver también Vargas G. y Maros M., 1973: 308). En la actual área maya tz'urujil se conserva esta visión del cordón celestial unido al mundo humano; habitantes de Santiago Atidán ofrecen alimentos a *rumuxux*, hoyos en la tierra que representan el ombligo de donde brota el árbol cósmico (Carlsen y Prechtel, 1991: 27).

En Comalapa, aunque pocas mujeres reconozcan que la placenta forma parte del cuerpo del feto, todas las entrevistadas enfatizan el vínculo estrecho entre el niño y su ombligo, *rumuxux*, lo que lo unió a la placenta esencial. Existen, por esta razón, dos prácticas destinadas a asegurar el bienestar emocional y social del niño o niña mucho más allá del post-parto. Después de que se le seque y desprenda el ombligo a un varón nacido, al padre o a algún pariente masculino se le pide lle-

var este ombligo al monte y colocarlo en la "copa" de un arbolito. De esta forma el niño, conforme crezcan él y el árbol, no temerá subir a los árboles y le gustará ir a realizar el trabajo duro del campo. Si nace una niña, se coloca su ombligo en un trapo y se cuelga en la cocina, donde le pegará el humo de la estufa familiar, la *rué' qaq*; la "madre del fuego". Así, ella se morivará a quedarse en casa y dedicarse a los trabajos propios del domicilio maya. Tratamientos paralelos del ombligo, ocurren en diversas partes de la región maya (Guitetas-Holmes, 1961: 108; Oakes, 1951: 42).

Tanto se liga el destino del ombligo con el del niño que una comadrona evangélica comenta de sus pacientes: "unos dicen, [que] quieren recomendar el cordón con el médico, para que (el niño) sea médico". O sea, según el tratamiento del ombligo el niño desarrolla la disposición que su sociedad espera que tenga.

Para resumir, mientras que la placenta guarda una relación post-parto inmediata con la madre, el ombligo, la parte que adhería al niño, guarda una relación estrecha con él. El *ruk'úx rupam* parece tener funciones tanto de enlace entre madre y feto, como entre la "esencia creadora" y el ámbito de la gestación humana. La ruptura física de este vínculo constituye un momento de crisis para madre e hijo, por los peligros físicos que enfrentan y por la gradual separación de cada uno de lo que era su nexos con el *k'úx* cósmico durante tantos meses. Por lo tanto el estudio de la procreación nos obliga a contemplar el proceso de la preñez más allá de la simple gestación y parto biológico, y a considerar el papel de las fuerzas primordiales que dan lugar a estos fenómenos.

c) *ruk'úx kaj*, *ruk'úx ulew*

El sector de comalapenses que utilizan esta frase como tal es aún limitado, pero va incrementándose conforme crece una orientación pro-indígena en el ámbito de la República. Esta conciencia se despierta más en la actualidad como parte de una revitalización de valores mayas, informada en parte por textos y enseñanzas del documento *k'ich'e'* el *Pop wuj* (*Popol Vuh*) (ver Re-



cinis, 1947: 92; Ruplín-Alvarado, 1995: 195).⁶ No es ni recomendable ni posible separar completamente los dominios de *ruk'ux kaj* de los de *ruk'ux ulew*, puesto que la conceptualización y la práctica son inseparables. La sección siguiente refleja esta unión, aunque intento por razones esquemáticas aislar algunos aspectos notables de cada uno de los dos "átomos" que componen la "molécula" *ruk'ux kaj*, *ruk'ux ulew*.

Comencemos con *ruk'ux kaj*, "el *k'ux* del cielo". Este nombre le fue dado al dios todopoderoso por los mayas antiguos, según un anciano carólico del pueblo. Asevera que todos los seres vivos, todas las ánimas, provienen del *ruk'ux kaj*, las que él llama "el corazón del cielo". No sorprende que exista esta semejanza entre *ruk'ux kaj* y el cielo cristiano, ya que casi cinco siglos han transcurrido desde los primeros esfuerzos europeos evangelizadores con los mayas. La cosmovisión maya sí parece contrastar al modelo europeo en que los mayas colocan al ser creador tan plenamente en la tierra como en el cielo lejano.

Como dios maya unitario y dual, todo acto reverencial ha de dirigirse a "Él/Ella" en sus dos ámbitos, siempre complementando la atención hacia el cielo con la atención hacia la tierra. Por ejemplo, durante los sacrificios programados en el campo en los primeros días de noviembre y en las súplicas de lluvia en Comalapa, la gente se empeña en rendirle culto a los dos dominios del *k'ux* divino, como se muestra enseguida.

Algunos sectores católicos realizan días de campo en torno a dos fechas importantes de la Iglesia católica: el 11 y 12 de noviembre, días de san Diego y san Martín y el 25 y 26 de julio, días de Santiago y santa Ana. En estos días, conocidos como del "padre de la tierra" y de la "madre de la tierra", respectivamente, suelen ir familias a sus terrenos para tezar por el buen fruto agrícola y a ofrecerle un sacrificio al *rajawal ulew*, un aspecto del *ruk'ux ulew*, "el *k'ux* de la tierra".

Muchos ofrecen licor, velas, incienso y una carne asada, elementos que ingiere el *ruk'ux ulew* en el momento de que se "consuman" por el fuego. Pero al tiempo que el *ruk'ux ulew* goce del sacrificio aromático, el *ruk'ux kaj*, el buen olor del incienso y de la carne también alcanza el olfato de *ruk'ux kaj*. La gente afirma que el sacrificio siempre ha de producir buen olor para que sea recibido a beneficio de la siembra.

En los primeros dos días de noviembre se celebra el Día de Santos Difuntos y el Día de Todos Santos en los pueblos guatemaltecos. Los comalapenses rinden homenaje a sus difuntos en ambos días adornando los sepulcros y panteones del cementerio con veladoras, flores y agujas de pino. Mientras los sitios de reposo terrestre de los seres reciban el adorno y el cariño necesarios, en los altos cielos sobre el cementerio flota una multitud de barriletes, navegando en el espacio donde los espíritus humanos han regresado de su lugar acostumbrado, el cielo, por estos dos días. Un joven católico afirma que "los muertos están en el espacio", y cuenta que hace poco la gente apunaba palabras en una nota pidiendo bendiciones o favores a sus parientes difuntos. Luego mandaban el papelito al cielo por el hilo del barrilete, enviando así "el famoso telegrama" a los espíritus retornados al *ruk'ux kaj*.

La atención hacia los dos dominios del *k'ux* se evidencia también en tiempos en que la lluvia no llega para el 15 de mayo, día de san Isidro. En tal caso, los vecinos carólicos cargan a la imagen del patrono san Juan Bautista desde la iglesia hasta la cumbre del cerro sagrado, Kupilaj, donde se realiza una misa. Si aún no llegue la lluvia, llevan la imagen hasta un barranco donde corre el río Pixcayá'. Desde lo más cerca del cielo hasta la profundidad de la tierra, los actos rituales reconocen lo sagrado de cada extremo geográfico, implicando que la propia divinidad habita ambos lugares.

En toda el área maya, como en Comalapa, al *ruk'ux kaj* se le atribuyen fuerzas transformadoras. El simple

⁶ En la década de los noventa, se aprecia cómo se ha fortalecido la presencia de especialistas religiosos mayas en el altiplano centro-occidental guatemalteco. Muchas de estas personas ahora amplían la frase *ruk'ux kaj*, *ruk'ux ulew*, agregando *ruk'ux kaq'iq*, *ruk'ux job'*. Esta última frase invoca "el corazón del viento, el corazón de la lluvia". He observado estas devociones ampliadas principalmente entre mayas de origen *k'ich'é* y *kaqchikel*.

cambio del verano al invierno muestra la manera dramática en que el mismo cielo pueda transformarse en fuente indispensable de lluvia. Recuerdan los comalapenses cómo la lluvia también se volvió destructiva en una época pasada, borrando a todos los seres vivos de la tierra. Una “mancha” oscura estratigráfica en un cerro vecino queda como testimonio de ese hecho diluviano. Por último, el cielo sirve de hábitat para la luna que influye en la fecundación y crecimiento de las personas, los animales y las plantas.

— Cuando morimos, explica un anciano católico, nos transformamos en habitantes del cielo, regresando al *ruk'ux kaj*. Según él, si la persona no fue buena en la vida, su alma “va a estar vagando en el espacio”. Sus palabras coinciden con las del joven anteriormente citado, respecto a que las almas están en el espacio. Para los dos, lo peor para las almas es sufrir un destierro, vagar, que se le niegue la entrada al cielo o *ruk'ux kaj* y tener que quedarse en el “espacio” indefinidamente. En el día de Todos Santos, las almas benditas sí están en el espacio pero vuelven después al seno del cielo. Esto sugiere que el cielo cristiano comparte características del *ruk'ux kaj*, como ser el lugar de reposo anhelado durante la vida del humano, y ser el origen y destino del alma humana, encarnada desde su primer enlace con la *ruk'ux rupam*.

— Sin embargo, como día a día se ariende más a la tierra que al cielo, la entidad *ruk'ux ulew*, cobra mayor importancia en la vida ritual del pueblo. En el ámbito agrícola existe la fuerte conexión entre el suelo y la fecundidad materna y se celebran las potencias del “padre de la tierra” y de la “madre de la tierra”, mencionadas antes, ambas complementando al fenómeno de la procreación. Para el agricultor el suelo es tan importante como la semilla, dando lugar a un profundo respeto hacia la tierra y al ser que lo vitaliza.

A partir de esta relación vital con la tierra se reconoce la vigencia de varios aspectos o manifestaciones de *ruk'ux ulew*. Los aspectos de *ruk'ux ulew* que se escuchan con más frecuencia en Comalapa son *rajawal ulew*, *rajawal ju yu'*; literalmente: “el dueño de la tierra, el dueño del cerro”. Éstos se entienden co-

mo espíritu o esencia protectora de la tierra y del monte.

— La tierra como dominio de *ruk'ux ulew* también da origen a transformaciones espectaculares. Desde los terremotos destructores hasta el hecho de la conversión en tierra de los cuerpos de los difuntos, la tierra destruye, recicla y se sigue recreando. Pero quizás la transformación más espectacular atestiguada por el ser humano sea la conversión de granos de maíz en milpas. Acordémonos de que el *k'ux* puede equivaler a *te'*, “madre”, como se hizo entender por los conceptos paralelos de *ruk'ux rupam* y *rue' rupam*, ambos refiriéndose a la placenta y a la matriz. Observamos así al *k'ux* en su aproximación a “madre”, fuente y sostén de la vida y ámbito tanto de la encarnación humana como de la germinación agrícola.

— Como la sangre en la placenta y el cordón nurren al niño, roda siembra y cosecha del monte requieren que se nutra la tierra, que las ofrendas se dediquen al “dueño de la tierra”, al *ruk'ux ulew*. Con este fin se han desarrollado técnicas adecuadas y materiales apropiados para alimentar al *ruk'ux ulew*. Un señor comenta sobre la dimensión geográfica de estas técnicas: “si uno quiere estar cerca del corazón del cerro debería ir al cerro, si uno quiere estar cerca del corazón de la tierra, debería ir al lugar más profundo de la tierra”. Su consejo de acudir a las profundidades de la tierra ilumina la segunda parte del ritual comunitario para la lluvia descrita arriba: bajar desde el cerro hasta el río para rezar.

— En cualquier lugar elegido para rendirle culto al *ruk'ux ulew*, los devotos le ofrecen sacrificios de las “comidas” que a él más le gustan, como se menciona anteriormente. Casi indispensables en los sacrificios son las candelas, varias clases de *pòm* (incienso) y el tabaco (*Nicotiana tabacum* Linnaeus), esta planta nativa ya lleva siglos de inclusión en la religión de grupos autóctonos panamericanos (Robicsek, 1978; Wilbert, 1987). La persona encargada del sacrificio tiene que asegurar que las candelas ofrecidas se consuman completamente, lo mismo que el tabaco ofrecido en forma de puros o cigarrillos. Así se sabe que la ofrenda fue recibida y consumida satisfactoriamente.



Los sacrificios en la casa y en el monte se vuelven más necesarios en casos de enfermedad atribuidos al *rajawal ulew*. Hay momentos en que se dice que el *rajawal ulew* "ha jalado" al alma de uno, por morivo de una caída o accidente en el campo. Esto puede ocasionar un susto que requiera de un sacrificio o serie de sacrificios y *oyonik'*, destinados a la reintegración de la persona. Para personas que curan del susto en Comalapa, una manifestación clave del *ruk'ux ulew* es el *mundo*, aspecto que se involucra en las debilidades del humano y que siempre pide sacrificios. A mediados del siglo pasado se anotaba también en el área k'ich' cómo se suplicaba al *mundo*, mediante la confesión y los sacrificios, para que liberara a algún enfermo de su enfermedad causada por pecado (Bunzel, 1952: 148).

En sus aspectos de *rajawal juyú*, *rajawal ulew* y *mundo*, al *ruk'ux ulew* la instrucción cristiana lo ha tratado de convertir en el gran enemigo de la humanidad. Las iglesias cristianas lo asocian con el mundo de la superstición y corrupción, representado por un señor rubio de vestuario ladino que le regala dinero a quienes se lo piden. El sector religioso formal también lo asocia con el propio demonio que engaña y seduce a la gente con sus riquezas. El hecho de ofrecer sacrificios al *ruk'ux ulew* despierta el furor de clérigos y religiosos, especialmente cuando se realizan en cuevas o en días sagrados del calendario católico. Pero la gente comprende el sentido de tales actos, aun si sus evangelizadores no aprecian el porqué de ellos.

La necesidad de respetar al *ruk'ux ulew* aumenta en esos tiempos de escasos recursos naturales. El "dueño" de los bosques cuida celosamente a los árboles y el "dueño" de los animales vela por la seguridad de la escasa fauna silvestre que ha sobrevivido a la depredación de años anteriores. Este "dueño" de los animales también lleva varios nombres, según el animal que le corresponda, como el *rajawal kej*, "dueño de los venados", y el *rajawal utiw*, "dueño de los lobos". Los comalapenses advierten que siempre hay que pedirle permiso al dueño de los campos y cerros antes de beneficiarse de los recursos naturales bajo su dominio; de no hacerlo, el usuario arriesga no sólo su propia se-

guridad sino también la de su comunidad. Por razones parecidas, los antiguos pueblos k'ich'eanos circunvecinos al lago Atitlán le ofrecían sacrificios al volcán Aritalhuyú, como observa Nájera (1987: 194). Les fue necesario, a veces, rendirle vidas humanas al volcán inquieto porque "a cambio del alimento ofrendado, permitiría la recolección de madera y la caza de venados que estaban sobre su superficie" (Nájera, 1987: 194).

En Comalapa, el *ruk'ux ulew* cumple con otro papel más que el de proveedor de productos del campo; también sirve de transmisor de presagios urgentes. Se reconoce que en las vísperas de crisis, como antes del gran terremoto guatemalteco (4 de febrero de 1976) y del período de la violencia civil guatemalteca (1981-1982), el "dueño" libera a ciertos animales, como los lobos, de sus corrales para que vayan a advertir a la gente del peligro inminente. Los comalapenses así recuerdan cómo descendieron numerosos lobos del cerro Kupilaj hasta la iglesia colonial en el centro del pueblo, donde aullaron en las vísperas del gran terremoto.

La última manifestación del *ruk'ux ulew* que nos interesa es la del *rajawal moro*, "el dueño de los moros". Los moros son el grupo de danza folclórica comalapense que baila cada diciembre y enero. Los participantes atribuyen su potencia como bailadores al amparo del *rajawal moro*, o del *rajawal tzyyag*, "el dueño de los trajes" que habita un barranco al occidente del pueblo. En ese lugar la rezadora principal del grupo de danza le suplica a "el dueño de la tierra, el dueño del mundo, el dueño del traje", que los proteja a ellos y al pueblo de todo mal durante la temporada del baile. Para esto se tiene que alimentar diariamente a los trajes y a las máscaras con licor, velas, incienso y comidas ya que de esta forma se alimenta a uno de los múltiples aspectos del *ruk'ux ulew*.

IV. Síntesis

Este ensayo se ha dirigido hacia un conocimiento contextualizado de *k'ux* al día de hoy, tras siglos de trans-

formaciones sociales y choques ideológicos en los pueblos mayas de Mesoamérica. Siendo persona ajena a la crianza en el ámbito maya, he inrenrado alcanzar una mínima cercanía a la realidad local por los métodos etnográficos señalados en la sección II. Puesro que la investigación fue de tiempo limitado, aún falta mucho por estudiar y aclarar, pero con los datos recopilados quizás exista lo suficiente como para darnos una idea de cómo el *k'ux* informa a la vida actual.

Hemos visro que el concepto *k'ux* nutre y es nutrido de numerosos dominios de experiencia humana. Durante la gestación, mientras existimos como personas nacidas y en cuanro nos relacionamos con el mundo sagrado que nos rodea, el *k'ux* interior y exterior acúa de enlace entre el ser humano y la fuente de toda vida, presente en el cielo, en el cuerpo y en la tierra.

El abrazo íntimo del seno materno reproduce y sirve como preludeio al destino "final" del ser humano, enrendido por medio del concepto *k'ux*. Tal concepto encierra un entendimiento de vida sensata que niega la existencia humana como ser biológico independiente, ya que desde los primeros momentos en la matriz tuvo una extensión del *k'ux* creador que proveía la vida, *ruk'ux rupam*, la placenta. Incluso en los días como ser al aire libre, la persona logra su máximo desarrollo humano sólo a través de la relación entre su *k'ux* y el *ruk'ux kaj*, *ru k'ux ulew*, o sea, el Dios omnipresente. Sin esta relación, rodo esfuerzo por el mejoramiento personal resulta en fracaso o en una prosperidad falsa, vacía y a la vez dañina.

Hay que enfatizar que cuando llegue el fin de la vida terrestre y del cuerpo material, la esencia individual sólo pasará al abrazo del *k'ux* cósmico del cual nunca se había desligado. Pero aun borrado el vínculo entre el *k'ux* interior y el cuerpo humano, no se separtan completamente la persona de la vida terrestre: vuelve como antepasado, se le alimenta, se le suplica por los que todavía transiran por la fase corporal de la vida. A partir del último momento corporal en la tierra se encuentra uno nuevamente en la matriz del cielo y en la matriz de la tierra, desde donde responde favorablemente a quienes lo recuerdan en los días señalados del año.

Estudios de Cultura Maya. Vol. XXII, 2002

Instituto de Investigaciones Filológicas/

Centro de Estudios Mayas, UNAM

ISSN 0185-2574

<http://www.iifilologicas.unam.mx/estculmaya/>

Para concluir, el uso del vocablo *k'ux* constituye un comentario nativo sobre los múltiples niveles de significados en distintos aspectos de la vida maya. A través del concepto *k'ux* apreciamos los vínculos sublimes entre las fuerzas creadoras y las sensibilidades humanas, ambas integradas al eje vital que une al ser humano encarnado con el cosmos. Este análisis limitado refleja sólo una parte de lo que es el *k'ux* en el mundo de significados maya kaqchikel.

Reconocimientos

Con el fin de reconocer a quienes han formado parte del esfuerzo tras esta investigación, agradezco principalmente al pueblo de San Juan Comalapa, Guatemala, cuyos habitantes me han asombrado numerosas veces con su nivel de generosidad y paciencia. La Dra. Judith M. Maxwell y la Dra. Victoria R. Bricker, integrantes de la Facultad de Antropología de Tulane University, Estados Unidos, han prestado una atención singular a este proyecto continuo. Sus intervenciones siempre son gran estímulo. También reconozco el apoyo de una beca de estudios de posgrado de la National Science Foundation, la cual facilitó muchos aspectos de mis estudios. Por último, aunque muchas personas me hayan nutrido para realizar este documento, afirmo responsabilidad única por los argumentos y contenido de estas páginas.

Bibliografía

ASTURIAS DE BARRIOS, LINDA

1994 *Woman's Hand, Man's Hand: Textile Artisan Production in Comalapa, Guatemala*, Tesis doctoral, University at Albany, State University of New York, Nueva York.

BUNZEL, RUTH

1952 *Chichicastenango, a Guatemalan Village*, The American Ethnological Society, número. XXII, J. J. Augustin Publisher, Locust Valley, Nueva York.



- CARLSEN, ROBERT S. Y MARTIN PRECHTEL
1991 "The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture", en *Man*, volumen 26, número 1, pp. 23-42.
- COSMINSKY, SHEILA
1982 "Knowledge and Body Concepts of Guatemalan Midwives", en *Anthropology of Human Birth*. Margarita Artschwager, red., F. A. Davis Company, Philadelphia, pp. 233-252.
- COTO, FRAY THOMAS DE
1983 *Thesaurus Verborum* [ca.1654], René Acuña, editor, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GUTIERRAS-HOLMES, CALIXTA
1961 *The Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, The Free Press of Glencoe, Inc., Nueva York.
- LOPEZ-AUSTIN, ALFREDO
1988 *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, Thelma Ortiz de Montellano y Bernard Ortiz de Montellano, trads., University of Utah Press, Salt Lake City.
- MOEDANO N., GABRIEL
1961 "El Temazcal, baño indígena tradicional", en *Tlatoani*, números 14 y 15, pp. 40-51.
- NÁJERA C., MARTHA ILIA
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, Centro de Estudios Mayas.
- OAKES, MAUD
1951 *The Two Crowns of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual*, Bollinger Series 27, Pantheon Books Inc., Nueva York.
- PAUL, LOIS y BENJAMIN PAUL
1975 "The Maya Midwife as Sacred Specialist: a Guatemalan Case", en *American Ethnologist*, volumen 2, número 4, pp. 707-726.
- PRECHTEL, MARTIN y ROBERT S. CARLSEN
1988 "Weaving and Cosmos amongst the Tzotzil Maya of Guatemala", en *Res* 15, pp. 122-132.
- RECINOS, ADRIAN (trad.)
1947 *Popol Vuh: Las Antiguas Historias del Quiché*, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires.
- ROBICSEK, FRANCIS
1978 *The Smoking Gods: Tobacco in Maya Art, History, and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman.
- RUPFLIN-ALVARADO, WALBURGA
1995 *El Tzolkin es más que un calendario*, Centro de Documentación e Investigación Maya, Guatemala, C. A.
- VAREA, FRANCISCO
1940 *Diccionario Catechiquet-Español* [ca.1600], Carmelo Saenz de Santa María, comp., Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, C. A.
- VARGAS G. LUIS y EDUARDO MATOS M.
1973 "El embarazo y el parto en el México prehispánico", en *Anales de Antropología*, número 10, pp. 297-310.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1980 "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", en *Anales de Antropología*, tomo 11, número 17, pp. 31-46.
- VELAZQUEZ, ELBA MARINA
1986 "El baño de vapor tradicional: un recurso terapéutico en el altiplano guatemalteco", en *La Tradición Popular*, número 59, pp. 1-16.
- VOGT, EVON Z.
1969 *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- WATANABE, JOHN M.
1992 *Maya Saints and Souls in a Changing World*, University of Texas Press, Austin y Londres.
- WILBERT, JOHANNES
1987 *Tobacco and Shamanism in South America*, Yale University Press, New Haven y Londres.