

GOLPES, SHOCK, Y EL VEHÍCULO CORPORAL EN LA RITUALIDAD MAYA

Servando Z. Hinojosa
University of Texas–Pan American, EE.UU.

[Ketzalcalli 1|2010: 77–88]

Resumen: En el panorama ritual de Mesoamérica, destacan unos elementos de alta importancia. Se observa el empleo de técnicas físicas en muchos conjuntos rituales dirigidos hacia el cambio espiritual. La aplicación de golpes y shock llama la atención porque se realiza con entidades humanas y no-humanas, pero siempre con el objetivo de despertar o activar alguna potencia. Tanto en casos de sustitutos rituales, o sea efigies, como en los de cuerpos reales, el impacto físico corre paralelo con el estímulo espiritual. El presente trabajo explora cómo la transformación espiritual depende del vehículo corporal para realizarse. Dirigiéndome a un conjunto de casos mayas y de otras etnias, examino el papel de la dimensión física en el ritualismo actual.

Palabras clave: Mayas, efigies, técnicas físicas, shock ritual, corporalidad.

INTRODUCCIÓN

En la zona sur de Mesoamérica, muchos casos de tratamiento espiritual involucran el acto de golpear a un cuerpo o el crear el sentido de “shock”. La documentación etnográfica centrada en Guatemala y México, en particular, contiene muchas instancias en las que se ve a personas pegando o escupiéndole líquidos a otras personas como parte de actos rituales. Casi siempre se incluyen estos elementos rituales de manera que ilustren los detalles del encuentro curativo, pero no de manera que revele su papel central en los encuentros. Más bien se da a entender que el golpear y dar la sensación de shock ocupa un lugar efímero en el proceso de producir cambios espirituales.

En este trabajo exploro la manera en que el cuerpo funciona como vehículo central para el cambio espiritual. Planteo que a través de golpes y shock, con cuerpos humanos y no-humanos, se realiza un despertar o activación de alguna potencia. Tanto en casos de sustitutos rituales, o sea efigies, como en los de los cuerpos reales, el impacto físico corre paralelo con el estímulo espiritual.

Este acercamiento involucra una re-orientación hacia lo físico, que comprende un re-aprecio de lo físico en el ámbito ritual, donde en el pasado más atención se ha dado al contenido narrativo y, a veces, a las dimensiones calendáricas (Colby y Colby 1981). Sin querer desvalorar estos aspectos rituales, sugiero que aun falta acercarnos más al tejido vivo y al tejido vivido en la ritualidad de muchos de los pueblos mesoamericanos que se han estudiado desde principios del siglo veinte. Apenas así, planteo, se puede analizar y mejorar la práctica etnográfica que ha desligado lo físico de lo espiritual.

TÉCNICAS FÍSICAS

Se puede hablar de las técnicas físicas del golpe y shock porque recurren en muchos momentos rituales. En el mundo maya, por ejemplo, se han documentado muchos momentos en que el azotar al cuerpo tiene como fin la recuperación espiritual. Tales mecanismos se manifiestan de manera sistemática en lugares tan variados como los oratorios aislados en los cerros y los santuarios en áreas urbanas y semi-urbanas en Guatemala donde se realiza el complejo ritual de San Simón/Maximón. En San Andrés Itzapa, por ejemplo, se utiliza el elemento de azotar en ritos de súplicas y limpiezas entre los que acuden al San Simón local. En este centro ceremonial, los suplentes reciben golpizas ligeras con manojos de ruda y chilca cuando se acercan a la imagen principal del templo. Al pie del San Simón entronado, los ritualistas encargados escupen aguardiente y agua florida a las caras temblorosas de los visitantes. Mientras tanto, en el pueblo rural de Santiago Chimaltenango, Guatemala, los mayas mam utilizan una técnica parecida cuando quieren curar del susto. Los mayas allí arrojan un líquido especial al cuerpo del afligido, provocándole una sensación fuerte. En esta comunidad el rociar con líquido tiene el objetivo de calentar o restaurar la sangre para contrarrestar la desintegración espiritual. Como lo describe Watanabe (1992: 88), este procedimiento, que puede durar semanas, sirve últimamente para inducir que vuelva el alma del sufrido.

El calentamiento de la sangre sigue siendo el objetivo inicial en lo que los mayas kaqchikel de San Juan Comalapa, Guatemala, llaman el *oyonik*, o la llamada. Queriendo fortalecer la sangre, estos mayas echan pétalos de rosa colorada en un tazón grande de agua, creando un simulacro de sangre (Hinojosa 2006: 91). En el transcurso de la llamada la ritualista (porque en general es una mujer) toma un varejón de membrillo o una faja y le pega al cuerpo del cliente hincado sufriendo de *xib'iril* (una forma de susto). En un momento clave, la ritualista recoge un manojito de pétalos saturados con agua del tazón y le arroja agua tres veces a la cara del asustado. Con esta maniobra busca provocar sensaciones de shock en el cuerpo manifestadas por la inhalación repentina. El *oyonik* intenta aumentar la potencia del espíritu a través del estímulo de su vehículo fundamental, la sangre. Esto explica algo acerca de la inclusión de elementos líquidos, rojos, y calientes en el rito, cosas que, asemejando a la sangre, aceleran la recuperación de la sangre, y que, junto con los golpes, estimula el flujo natural de la sangre. Otros casos involucrando a golpes y shock al cuerpo en el tratamiento de susto abundan en el área maya kaqchikel (Logan 1979: 158, Rosenthal 1987: 64).

Fuera del área maya principal se nota un parecido uso de golpes y shock, por ejemplo entre los teenek de Tantoyuca, México, quienes guardan un parentesco lingüístico con los mayas del sur. Unos ritualistas de este grupo le derraman licor a la cabeza de quienes sufren de un desborde nervioso, aflicción asociada con la pérdida del alma (Ariel de Vidas 2004: 214). En el caso mazateco observamos que se escupe aguardiente a la cara del que sufre de susto (Incháustegui 1977: 137). De manera paralela los ritualistas chinantecos escupen agua a los que sufren o de un espanto o de un hechizo (Weitlaner y Castro G. 1954: 106, 186). Hasta vemos en el caso mixe cómo el golpe ligero ayuda a normalizar el estado de embarazo (seguido por el sacrificio de gallinas) (Lipp 1991: 176).

Dado el grado de atención dirigido al cuerpo en el contexto ritual, se puede apreciar el interés por fabricar cuerpos, que toman forma de efigies. Por un lado, la creación de efigies permite realizar muchas de las mismas operaciones espirituales que normalmente se aplican directamente al cuerpo humano. Pero por otro lado, la fabricación de efigies,

además de reforzar el nexo entre espíritu y cuerpo firme, facilita la creación de cuerpos no-humanos cuando sean necesarios.

Cuando se crean efigies humanas, tiende a resultar en sustitutos rituales. Una efigie puede reemplazar a una persona específica, como es el caso entre los mayas kaqchikeles. En el complejo curativo de *xib'iril* entre los kaqchikeles, se somete el cliente a por lo menos tres encuentros curativos, centrados en los actos de llamarle a su espíritu, golpearle y mojarle al cuerpo, y calentarle la sangre. Idealmente, la persona debe asistir a cada capítulo de su tratamiento. Pero si por alguna razón el cliente no puede asistir a uno de sus encuentros programados, la *oyonel* (llamadora) puede modelar un cuerpo sustituto.

Para crear un sustituto apropiado, se toma la ropa usada del cliente y se manipula de forma particular. Unas *oyonela'* fijan la ropa en un par de palos cruzados de membrillo, al estilo de espantapájaros. Otras *oyonela'*, si se trata de clientes infantiles, toman una escobita, con el mango abajo, y visten a la paja con una prenda del cliente. Una *oyonel* dice que si el enfermito es varón, coloca los pantaloncitos del niño en la escoba, y si es niña, coloca su “corte” o falda, en la escoba. Otras *oyonela'* simplemente guardan la ropa del cliente en un bulto.

Se requiere que las prendas de ropa no hayan sido lavadas porque, como comenta una mujer kaqchikel, “Esa ropa todavía tiene el aliento del cuerpo”. Es de suma importancia el elemento de aliento u olor porque para este grupo maya el olor del cuerpo, *ruxla'*, se considera una emanación del cuerpo que evidencia un aspecto del espíritu.

A la efigie resultante se conoce como *k'al k'u'x*. El vocablo *k'al* indica algo enrollado, mientras que *k'u'x* tiene un significado que comprende el entendimiento maya del espíritu. *K'u'x* puede señalar el corazón físico, o el centro de algo, pero en uso figurativo suele indicar el centro animístico de la persona, o el asiento de sus emociones (Hinojosa 2002). Esta entidad vincula el interior del ser humano con la naturaleza (Koechert 2010: 99), con lo que da origen al hombre y lo que lo sostiene y renueva. Constituye un nexo humano con la potencia vitalística del cosmos, razón por la cual conlleva significado muy especial para las comadronas (parteras) mayas kaqchikel (Hinojosa 1999: 159, 166–169). Mientras tanto, para los *oyonela'*, *k'u'x* comprende los múltiples niveles espirituales y emotivos de sus clientes que deben ser el objeto de sus esfuerzos.

Mediante el *k'a'l k'u'x*, la *oyonel* puede tratar a su cliente directamente, pegándole, rociándole agua fría, y estimulando su sangre, aun si el cliente se encuentre en otra aldea o ciudad. Durante el rito, un pariente del cliente ausente debería sostener el *k'al k'u'x*, para que se fortalezca el nexo con el cliente. En la actualidad, son muchos los individuos de San Juan Comalapa que viven y trabajan un gran parte de la semana fuera de su pueblo. A ellos les conviene arreglar con una *oyonel* que esta última haga las llamadas necesarias mediante sus efigies personales, preferiblemente a una hora conocida de antemano por los afligidos.

Una técnica paralela se empleaba entre los mayas yucatecos en los comienzos del siglo veinte, y probablemente mucho antes. Los yucatecos modelaban una extensión espiritual de una persona con una prenda de ropa del cliente ausente; el ritualista rezaba sobre el bulto para convertirlo en cuerpo del cliente (Roys 1931: xxii). En este caso, como en el caso kaqchikel, lo que habilita la transformación de la ropa en reemplazo corporal es el olor de la ropa, que evidencia a la impregnación espiritual. El empleo de ropa en la recuperación espiritual se ha documentado en otros casos mesoamericanos (Ariel de Vidas 2004: 212–213, Lipp 1991: 178, Tenzel 1970: 377).

Las efigies no-humanas toman muchas formas, pero tienen en común el hecho de representar al ser humano de forma generalizada, sin señalar a alguien en particular. Entre los mayas lacandón de Chiapas, por ejemplo, se ha documentado el uso de ule y cera de abejas en la creación de figuras humanas desde el siglo dieciseis (Thompson 1952: 193–194). Actualmente se sigue usando ule y copal para formar figuritas humanas que se queman y se obsequian a los dioses como ayudantes (McGee 2002: 139, 142). La etapa final en la confección de las figuras humanas consiste en aplicarles un colorante rojo llamado *k'uxu*, hecho de annatto. Este elemento de sangre sirve para conferirles un status de humanos, listos para el sacrificio. Aunque no siempre parezcan netamente humanas estas efigies, se tratan como cuerpos presentes.

Ciertos cuerpos se fabrican para establecerse en ellos una presencia fuerte y duradera. Por un lado, cuando operan en el ámbito familiar, se tiene como ejemplo el *p'oy* entre los mayas kaqchikeles. El *p'oy* es un espantapájaros ritualmente preparado cuya figura humana vigila las milpas del altiplano, y al cual regresaré. Por otro lado, cuando operan los cuerpos a nivel comunitario, tenemos lo que un grupo maya yucateco fabrica como protector del pueblo, una efigie llamada el *k'ex*, el “cambio”. Pero su aspecto fuerte y duradero destaca mediante su otro apelativo, el *dzuli k'aak'*, el “señor de la viruela o fuego”. Esta efigie, descrita como “un muñeco semejante a un humano” fue hecha, e incinerada, por primera vez a fines del siglo diecinueve para proteger al pueblo de Nunkini, Campeche, México, de la viruela negra (Chuc Uc 1988: 154). En la actualidad los habitantes de Nunkini siguen formando la efigie de manera muy particular. La construyen de madera, tules, y ropa, y le colocan un corazón y un falo de marrano en su interior. Ya armada, a la efigie la llevan de casa en casa cada trece de noviembre para después obsequiarle dinero y comida, todo a cambio de la salud y prosperidad.

Hace un papel análogo el San Simón/Maximón de Cantel, una efigie con homólogos en muchos pueblos guatemaltecos como Zunil y Santiago Atitlán (Hart 2008: 177). Fabricado y cuidado por un grupo de encargados, a este muñeco enorme se le regala comida, licor, incienso, candelas, y ropa para que beneficie a los suplentes y a su pueblo maya *k'iche'*. Este tipo de veneración muchas veces solapa en Guatemala con la atención prestada a efigies de Judas Iscariote durante la semana santa. En muchas comunidades se fabrican figuras del personaje que después son golpeadas, colgadas, descuartizadas, y quemadas (Ordóñez Chipín 1973). Pero a pesar de su nombre ampliamente conocido, la identidad de este personaje va mucho más allá a la de un simple ser humano. Según muchos, comparte rasgos con los Maximones, cuyos linajes incluyen la figura histórica de don Pedro de Alvarado, quien entró a Guatemala como conquistador en el año 1524, y a otras figuras como los cargadores del año maya (los *mam*), y con los dueños espirituales de los cerros. Por lo tanto, la fabricación de figuras Judas tiene más en común con la fabricación de otras efigies no-humanas que con la fabricación de figuras de identidad humana más definida.

EL DESPERTAR ESPIRITUAL

Para cumplir con sus respectivas funciones, las diversas clases de efigies tienen que modelarse y luego activarse espiritualmente. Como hemos visto con los *k'al k'u'x* y *k'ex*, y como veremos con el *p'oy* y San Simón/Maximón, se les tiene que someter a un tratamiento brusco pero preciso para convertirlos en tejido vivo. Ya activado el espíritu incorporado, pueden dirigirse a muchos fines pragmáticos. Aquí vemos la necesidad del impacto físico

para provocar el estímulo espiritual. Pero aparte de un despertar o activar general en las efigies, puede ocurrir una operación paralela a nivel micro en el cuerpo humano.

Se reconoce que en distintas partes del cuerpo se ubican ciertas inflexiones de potencia y hasta conciencia, que se pueden despertar y afinar. Esto da seguimiento a un conjunto de prácticas, centradas en la aplicación de golpes y shock, empleadas para despertar alguna especie de potencia o conocimiento en distintas partes del cuerpo. Esta aplicación de técnicas físicas difiere de la antes mencionada, en que no sólo se dirige hacia los casos de la reintegración espiritual, sino también a los casos no-patológicos y cuando se quiera prevenir algún mal. Su uso varía según las necesidades o energéticas o profilácticas del caso.

Tenemos, por ejemplo, como diferentes grupos mayas aplican los golpes y shock para darle más fuerza y resistencia a determinadas partes del cuerpo. Así vemos entre los mayas q'eq'chi', cuando azotan a sus piernas para prevenir el cansancio durante las largas jornadas de trabajo (Pacheco 1985: 85). De manera similar, a los varones mayas k'iche' se les pega las manos para prevenir cansancio cuando trabajen en la milpa, mientras que a las mujeres de este grupo se les pega las manos para prevenir dolores allí cuando muelan el nixtamal (Hart 2008: 138). Desde un principio, el golpear a las partes del cuerpo vinculados al trabajo parece despertar o activar reservas de energía necesarias para cumplir con los deberes diarios.

La operación revitalizadora ocupa un lugar muy importante y muy especializado entre los danzantes mayas kaqchikel de San Juan Comalapa. Este grupo de los llamados “moros” o *xajonela'* se integra a fines de cada año para llevar a cabo danzas públicas y particulares desde el 8 de diciembre hasta el 6 de enero. La danza exige un gran esfuerzo físico y espiritual por parte de los veinticuatro integrantes del grupo. Por lo tanto, cada danzante trata de mantener un alto nivel de potencia, resistencia, y calor de sangre, ya que la cualidad roja y caliente de la sangre señala directamente el estado del alma. Para lograr esto, a los *xajonela'* a veces se les pega las piernas y el trasero con varejones y ristras de cohetes. Toman aguardiente y fuman tabaco, y se lo ofrecen a sus máscaras para mantener caliente la sangre. Hasta dicen que las máscaras se vuelven rojizas con el insumo de alcohol, cosa que señala la satisfacción del dueño espiritual de la máscara. A través de estos actos se busca fortalecer los cuerpos de los danzantes y prepararlos para los bailes que pueden durar de nueve a doce horas (Hinojosa 1999).

Se demuestra la utilidad de los golpes para despertar, no tanto fuerza, sino un conocimiento muy particular en el caso de las tejedoras mayas kaqchikel del mismo pueblo. Las tejedoras empiezan desde muy joven, pero cuando a una niña se le dificulta aprender cómo tejer, a veces su madre o abuela la lleva a la iglesia principal del pueblo donde se acercan a una imagen de un ángel masculino que llaman, “la madre de las tejedoras” o “la dueña de las tejedoras”. Entonces la mamá o abuela toma las manos de la jovencita y las pega ligeramente, diciendo, “¿Por qué no aprendés a tejer?, ¿por qué no aprendés a tejer?” Para finalizar, la mujer coloca una vela al pie de la imagen y pone unos hilos de su telar en la mano de yeso de la estatua. Con este acto ritual se espera que en las manos de la niña despierte el conocimiento corporal necesario para trabajar como tejedora. En el pueblo maya kaqchikel de Tecpán Iximche' también se habla de una sabiduría en las manos de la tejedora, que se va desarrollando mediante la práctica. Para adelantar este proceso, cuando “las manos no saben todavía”, a veces la mamá de la tejedora inexperta le pega las manos de la joven con un palo del telar (Hendrickson 1995: 108, 152). Por otra parte, mostrando cómo valoran el conocimiento corporal de las manos, entre los mayas q'eq'chi

las jóvenes solteras suelen poner sus primeras obras de tejido o bordado en las cruces de las iglesias. Las jóvenes hacen estas ofrendas del telar en los días tres de mayo, Día de la Cruz, “para recibir destreza en ese trabajo” (Pacheco 1985:85). En ambos grupos mayas, el tejer sigue representando una herencia artística y pragmática y se valora mucho el conocimiento especial de las manos. Sin embargo, el tejer se va dejando por un lado a favor de otras técnicas manuales difundidas por el medio escolar como son la escritura y la computación.

En muchos casos el golpe y shock se aplican al cuerpo para corregir el comportamiento de unas personas y mejorar el estado espiritual de otras. Una mujer kaqchikel de San Juan Comalapa me contó, con respecto a la primera instancia, cómo se pega con un varejón a los cuerpos de los niños inquietos, cuando se quiera evitar que estos salgan de la casa o vagabundeen por la calle. El varejón ideal para este propósito es uno que ha sido bendito por la “visita del niño” en casa propia, algo que se realiza en la temporada de pascuas. Tocante al mejoramiento del estado espiritual personal, al nuevo sacerdote maya k’iche’ se inicia, en parte, a través de golpes a su cuerpo. Esto se hace no sólo para quitar cualquier enfermedad que interfiriera con su nuevo papel, pero también para despertar la conciencia corporal que necesitará ejercer como sacerdote maya, dado que estos sacerdotes le ponen mucha atención a cómo “brinca el relámpago de la sangre” en su cuerpo (Hart 2008: 102; Molesky–Poz 2006: 75). El aspecto purificador del golpe y shock resalta en otro caso en la región k’iche’ en que se golpea la espalda de unos padres de un bebé enfermo. Aceptan los golpes para purgarse de sus “pecados” y así restaurarle la salud a su hijo (Ritzenthaler 1963: 110). Esta práctica se asemeja a lo que se documentó en Santa Eulalia, Guatemala, cuyos habitantes mayas mam atribuyen las enfermedades de los niños a los pecados de sus padres y madres. Por lo tanto, los padres tienen que purificarse mediante la confesión mutua –sometiéndose siquiera al golpe emotivo– antes de poder sanar a sus hijos (Instituto Indigenista Nacional 1969: 58).

Mediante estas técnicas mucha gente intenta iniciar un cambio de estado o conocimiento en el cuerpo humano. Pero cuando los golpes se aplican a los cuerpos no-humanos, es decir, a las efigies que no representen a seres humano particulares, se observa un interés paralelo en activar cierta destreza o talento en la efigie. Al mismo tiempo, se nota que la habilidad activada tiende a beneficiar a las personas. Tomemos el caso del ya mencionado *p’oy*, o espantapájaros, entre los mayas kaqchikel. Cuando los agricultores kaqchikeles me han explicado cómo se fabrica el *p’oy*, siempre enfatizan cómo se activa espiritualmente la efigie, y por qué. Primero, se arma y se viste con ropa vieja, que se rellena de zacate. Luego, el agricultor lo golpea con un palo, diciéndole, “¡Me tienes que cuidar esto, me tienes que vigilar esto, si no me cuidas esto te voy a dar más varejonazos!” Hecho esto, dicen del *p’oy* que “ahora tiene su corazón”. Pero lo más importante de este estado animado es que permite al *p’oy* hacer silbidos y hasta tirar piedras a personas intrusas a las milpas. Entonces vale algo la efigie.

De forma parecida los mayas k’iche’ de Cantel arman, visten y pegan a su Maximón local para que este personaje brinde ayuda y protección a su pueblo (Hart 2008: 177). Pero a diferencia del *p’oy*, al Maximón no sólo se pega, sino se le brinde ofrendas para que responda a las muchas peticiones que recibe. Los visitantes le traen sus ofrendas favoritas como los tabacos, el incienso, y las velas de diversos colores. Su comida favorita, el aguardiente, se le introduce directamente a la boca. En Zunil, cuando el Maximón ingiere el aguardiente ofrecido, este líquido corre a un recipiente donde se guarda para el uso de los encargados de la efigie. Así esperan los visitantes “ganarle” al Maximón: a través de sus

gustos corporales que se manifiestan en esta efigie, y en todas las efigies de este culto (MacKenzie 2009: 374).

Un concepto más amplio de las efigies no-humanas, que subraya los actos de fabricación y activación espiritual, nos permite hablar de otra clase de cuerpo protector: la hamaca. Este objeto atado de uso común en las orillas del Lago Atitlán, Guatemala, funciona como sobre protector para el recién nacido maya tz'utujiil en San Pedro la Laguna. Aunque no tome forma de una mera efigie humana, como al *p'oy* y al Maximón, a la hamaca si se somete a unos preparativos espirituales. Después de bañar y vestir al recién nacido, la comadrona golpea la hamaca en que se colocará por primera vez el bebé, y le ordena al “espíritu protector” de la hamaca que proteja al neonato de todo peligro físico y espiritual (Paul y Paul 1975: 709–710). Provee un nivel adicional de seguridad para las familias indígenas que han sufrido tan elevadas tasas de mortandad infantil.

ANÁLISIS

A pesar de la impresión generada por el cuerpo etnográfico mesoamericano, el conocimiento ritual, especialmente entre los mayas, va más allá de la oración, del manejo del calendario sagrado, y de la quema de sacrificios. No se limita a un conjunto de técnicas dirigidas a una realidad animista externa, o a un juego de prácticas fáciles de documentar. Una inspección más minuciosa del ritualismo maya revela un gran interés por entender la dimensión espiritual de lo que aparentan ser cuerpos y bultos de naturaleza física.

Para dar inicio a un acercamiento a la espiritualidad maya, hay que primero reconocer que lo que más motiva y acondiciona la expresión de la espiritualidad indígena es el contexto local (Watanabe 1990). Aquí hablamos del sentido local de la historia, la influencia local de las iglesias, la integración local a la vida nacional, y hasta la interacción local de diferentes capas sociales. Sin embargo, no obstante el sinnúmero de comunidades mayas con sus respectivos encuentros con la sociedad, son notables las formas paralelas que han tomado sus estrategias para recuperar la salubridad espiritual. Aunque no siempre idénticos, en sus estrategias para sanar al espíritu y despertar la conciencia espiritual resaltan algunos elementos en común. Entre ellos, uno de los elementos más visibles, pero menos comprendidos, es la práctica de crear efigies.

Los casos presentados anteriormente ponen de relieve el interés maya por crear distintas clases de imágenes. Esto presupone el interés por operar en el plano material, con materias primas, cosa que los dioses mayas ejemplifican en la crónica maya k'iche', el *Pop wuj*. Efectivamente, uno de los primeros actos de los dioses creadores mayas fue de modelar al hombre, en sucesivas ocasiones y de diversos materiales, hasta llegar al modelo final (Recinos 1947). El acto de crear refleja las prioridades de los dioses.

Desde un principio el saldo de esta herencia creadora maya es una rica producción material, manifestada en los campos de la curación espiritual, la indumentaria, la agricultura, la gastronomía, y la danza entre otros campos. Pero en su aplicación ritual, urge reconocer a los elementos materiales no sólo como componentes, sino como una puerta al interior espiritual indígena. Cuando se utilizan los palos, el agua, el aguardiente, las flores, las escobas, y la ropa, vuelven vehículos para o despertar algo inato del cuerpo, o para instaurar algo en un cuerpo creado. Con ello se estimula la corporalidad, a veces de manera dramática, pero siempre enfatizando las cualidades transformadoras del equipo. Y en cada instancia transformadora, el ritualista tiene que asegurar que su manipulación de los medios materiales despierte la conciencia de la manera necesaria.

Dentro de este marco de acción se aprecia el índice espiritual que es *ruxla'*. Recordemos que este término maya kaqchikel se refiere a un olor o a una emanación del cuerpo que evidencia el espíritu. En su aspecto más amplio, *ruxla'* también conota una especie de aire o aliento vinculada a la respiración. Tomando ambas líneas, se entiende a *ruxla'* como una presencia percibible que demuestre la vida, y no sólo en los seres humanos. Este significado vitalístico opera de manera muy útil en el contexto curativo y creador, especialmente cuando se liga a otro concepto, *ruchuq'a'*. Como mencioné al principio de este trabajo, la sangre sana, según los mayas kaqchikeles, es caliente, movediza y roja. Estas cualidades indican la presencia de *ruchuq'a'*, una fuerte energía vital que anima el cuerpo y lo resguarda de la enfermedad. El cuerpo sin *ruchuq'a'* se ve pálido y corre el riesgo de enfriarse, debilitarse, y de enpeligrar su dimensión espiritual.

Se demuestra que los golpes rituales a los cuerpos vivientes se dirigen principalmente hacia la recuperación de *ruchuq'a'*, de la energía vital que conlleva el sentido de calor y fuerza espiritual. Cuando se sujeta el cuerpo a ráfagas de shock, dándole varejonazos o echándole líquidos, se busca recuperar el estado normativo de la sangre, lo que entonces se manifiesta como estado espiritual óptimo. De manera paralela el azotar y rociar afecta a los cuerpos creados, las efigies. A las efigies representando a un individuo, como el *k'al k'u'x*, los golpes tienen de objetivo activar la integración espiritual personal a través de una transferencia corporal, facilitada por la ropa. En caso de las efigies no-humanas, como los *p'oy* y Maximón, primeramente se intenta despertar una conciencia espiritual mediante los golpes, para después aplicar aquella conciencia a fines pragmáticos. A las efigies se aplican los golpes que, si fueran aplicadas a un cuerpo humano, incrementarían su *ruchuq'a'* e intensificarían la destreza de sus miembros.

En momentos claves, el ritualista trata de detectar *ruxla'* para afirmar que el mejoramiento espiritual esté ocurriendo. Por ejemplo, durante la creación del *k'al k'u'x*, aseguran que la ropa tenga el olor del cuerpo. Cuando unas llamadas pegan el cuerpo de sus clientes, y luego les echan agua a sus caras, aseguran ver la inhalación rápida y la respiración acelerada de los mismos. Mientras tanto, los agricultores afirman la eficacia de los *p'oy* señalando que estos espantapájaros pueden silbar para espantar a cualquier malhechor. Para los agricultores, el silbar evidencia la presencia espiritual en sus guardianes de la milpa.

Estas instancias subrayan cómo el *ruxla'* como emanación y respiro se relaciona íntimamente con el espíritu e indica su presencia. No son difíciles de ver, entonces, otros momentos en que *ruxla'* señala una presencia espiritual. Se aprecia *ruxla'* en el momento de nacer, cuando el neonato llena sus pulmones con aire por primera vez, y luego llora, según las comadronas mayas kaqchikel. Hasta se puede detectar la operación de *ruxla'* entre los kaqchikeles convertidos al cristianismo evangélico, cuando el shock por su inmersión total en agua del bautismo les provoca una inhalación fuerte al emerger del agua, como se observa en San Juan Comalapa. Por más que los mayas evangélicos traten de alejarse de la espiritualidad maya, resulta esta práctica suya, entre otras, muy relevantes para este estudio.

En la actualidad, vale mantener un entendimiento fundamentado de la cosmovisión maya en cuanto a la naturaleza de cuerpo y espíritu, y a la línea borrosa que los distingue. Al mismo tiempo, hay que mantener una óptica actualizada con respecto a esta cosmovisión, sobre todo porque el mundo cambiante de los mayas los obliga adaptarse a nuevas realidades de trabajo y pensamiento. Dirigémosnos a dos posibilidades.

Puesto que una conciencia localizada en el cuerpo se puede activar, ¿cuál es la importancia de localizar conocimiento, y despertarlo, en manos de personas entrenándose en la computación? Sabemos que a las tejedoras jóvenes se les aplica golpes a las manos. Y si a las tejedoras se les aplica golpes, ¿por qué no a las manos de los hueseros y comadronas, personas cuyo trabajo también requiere una gran destreza manual? A mi saber, no se han documentado casos en que se peguen las manos de estos individuos para ayudarlos en su trabajo. Falta aun aclarar por qué a unas manos se les pega y a otras no.

Siguiendo la línea del adaptar al cambio, recordemos que la sangre tiene un estado normativo de calor, movimiento y color, que se trata de mantener. Pero cuando se habla de estimular el cuerpo para fortalecer la fuerza física y la potencia espiritual, ¿se aceptará hacer esto de manera artificial? Watanabe (1992: 88) ha observado que los mayas mam de Santiago Chimaltenango, Guatemala, han recurrido a las inyecciones, sobre todo de vitaminas, para calentar la sangre y, a la vez, regresar el alma. Como las vitaminas se consideran calientes, se creen adecuadas para rehabilitar la sangre de forma paralela al tratamiento ritual. Si el caso mam evidencia un interés por utilizar recursos no-tradicionales en la curación espiritual, invita a cuestionar el uso de inyecciones en muchos pueblos mayas. Se podrá ampliar nuestro conocimiento de cómo se aplican y por qué se aceptan los elementos de la salud pública hoy en día.

Cabe destacar que la atención física al cuerpo tiene mucho que ver con el estado espiritual de uno. La aplicación de golpes y shock, y el uso de efigies en los cultos públicos y privados demuestra la corporalidad como un eje espiritual. El acercarse a lo espiritual involucra primero el acercarse a lo corporal, algo que resulta en un corpus ritual plenamente orientado al organismo humano.

CONCLUSIONES

A través de un recorrido breve de actos de estímulo corporal entre varios grupos mayas, he tratado de vincular tales actos de estímulo con el saneamiento y el cambio espiritual. Los casos referidos nos demuestran la necesidad de profundizarnos en la dimensión física de la ritualidad, e ir más allá de la simple descripción de las herramientas rituales. Entre más anotemos patrones de técnicas físicas en las distintas agrupaciones rituales, mejor se podrá interpretar a los episodios de golpizas y shock en los encuentros curativos y creadores. Y mejor se podrá entender el papel de las entidades materiales, como las efigies, en los rituales.

El presente trabajo abarca desde un sentido que las imágenes formadas, fabricadas, y activadas operan como seres concientes y vivientes. Es decir que los mayas reconocen que muchas cualidades vitalísticas se sitúan y actúan tras las superficies de cuerpos y otros objetos. La cruz parlante de Chan Santa Cruz (Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo) es quizás el caso mejor conocido, pero hay muchos más a nivel local. Por ejemplo, en San Juan Comalapa, hablando de esculturas de yeso usadas en la terapia espiritual, una *oyonel* maya kaqchikel considera que las esculturas de su altar “se mueven por dentro,” algo que se ha afirmado también del Maximón de San Andrés Xecul en la zona maya k'iche' (MacKenzie 2009: 366). Otra persona kaqchikel de Comalapa relata que unas antiguas aves de madera, los *k'ot*, guardadas por los ancianos, “no hablan pero sienten,” y hasta toman el agua ofrecida. Existen muchos más casos del uso de objetos sagrados y vivos entre otros mayas actuales (Christenson 2001: 158–159, Mendelson 1958; Molesky-Poz 2006: 76), como de la presencia de bultos rituales entre los mayas antiguos (Robertson 1972). Pero hasta no ajus-

tar nuestra metodología como para examinar más a fondo el repertorio material maya, nuestro conocimiento de las creaciones mayas quedará muy limitado.

Este acercamiento etnográfico a las técnicas materiales empleadas por los mayas revela la utilidad, quizás, de ir más allá del marco analítico convencional. Si nos enfocamos un poco más en la manera que se incorporen los elementos físicos en los actos de curación espiritual, despertamiento de potencia, y la creación de efigies, resaltará más el pensamiento maya acerca de la naturaleza del hombre. De allí se aclarará más el papel central del vehículo corporal, cosa vivida, estimulada, y fabricada en la ritualidad maya.

BIBLIOGRAFÍA

Ariel de Vidas, Anath

2004 *Thunder Doesn't Live Here Anymore: The Culture of Marginality among the Teeneks of Tantoyuca*. Boulder: University Press of Colorado.

Christenson, Allen J.

2001 *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altarpiece of Santiago Atitlan*. Austin: University of Texas.

Chuc Uc, Cesia

1988 Ceremonia del dzuli k'aak'. En: *Encuentro de Cultura Maya 1988, Memoria*. Bacalar: Gobierno del Estado de Quintana Roo.

Colby, Benjamin N. & Lore M. Colby

1981 *The Daykeeper: The Life and Discourse of an Ixil Diviner*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Hart, Thomas

2008 *The Ancient Spirituality of the Modern Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hendrickson, Carol

1995 *Weaving Identities: Construction of Dress and Self in a Highland Guatemala Town*. Austin: University of Texas Press.

Hinojosa, Servando Z.

1999 Spiritual Embodiment in a Highland Maya Community. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology. New Orleans: Tulane University.

2002 "K'u'x como vínculo corporal en el cosmos". *Estudios de Cultura Maya* 22: 185-197.

2006 "Divination Bowls and Blood Simulacra in Colonial and Contemporary Mesoamerican Curing". *Acta Americana* 13(1-2): 79-99.

Incháustegui, Carlos

1977 *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: INAH.

Instituto Indigenista Nacional

1969 *Santa Eulalia: Tierra de nuestros antepasados y esperanza para nuestros hijos*. Guatemala.

Koechert, Andreas

2010 La espiritualidad en oraciones cakchiqueles. En: Voss, Alexander & Andreas Koechert & Yuri Balam Ramos (eds.): *Ritos, culto y cosmovisión en Mesoamérica: Pasado y presente*. Graz / Chetumal: Academic Publishers-Universidad de Quintana Roo.

- Logan, Michael H.
 1979 "Variations Regarding *Susto* Causality among the Cakchiquel of Guatemala". *Culture, Medicine and Psychiatry* 3: 153–166.
- Lipp, Frank J.
 1991 *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*. Austin: University of Texas Press.
- MacKenzie, C. James
 2009 "Judas off the Noose: Sacerdotes Mayas, Costumbristas, and the Politics of Purity in the Tradition of San Simón in Guatemala". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 14(2): 355–381.
- McGee, R. Jon
 2002 *Watching Lacandon Maya Lives*. Boston: Allyn and Bacon.
- Mendelson, Michael
 1958 "A Guatemalan Sacred Bundle". *Man* 58: 121–126.
- Molesky-Poz, Jean
 2006 *Contemporary Maya Spirituality: The Ancient Ways are Not Lost*. Austin: University of Texas Press.
- Ordóñez Chipín, Martín
 1973 "La figura de Judas Iscariote en el medio Guatemalteco". *Guatemala Indígena* 8 (1): 143–172.
- Pacheco, Luís
 1985 *Religiosidad maya-kekchí alrededor del maíz*. San José: Editorial Escuela para Todos.
- Paul, Lois & Benjamin D. Paul
 1975 "The Maya Midwife as Sacred Specialist: A Guatemalan Case". *American Ethnologist* 2: 707–726.
- Recinos, Adrián
 1947 *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. México & Buenos Aires: FCE.
- Ritzenthaler, Robert
 1963 Recent Monument Worship in Lowland Guatemala. Publication 28. Middle American Research Institute. New Orleans: Tulane University.
- Robertson, Merle Green
 1972 The Ritual Bundles of Yaxchilan. New Orleans: Tulane University Symposia on the Art of Latin America.
- Rosenthal, Caroline
 1987 Santa María de Jesús: Medical Choice in a Highland Guatemalan Town. Revised thesis, Department of Anthropology, Harvard University, preparado para INCAP, Guatemala.
- Roys, Ralph L.
 1976 [1931] *The Ethno-Botany of the Maya*. Tulane University, Department of Middle American Research, Pub. 2. New Orleans. 1976 reprint of the Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- Tenzel, James H.
 1970 "Shamanism and Concepts of Disease in a Mayan Indian Community". *Psychiatry* 33(3): 372–380.
- Thompson, J.Eric S.
 1952 Waxen Idols and a Sacrificial Rite of the Lacandon. Notes on Middle American

Archaeology and Ethnology, No. 109. Washington: Carnegie Institution of Washington, Dept. Archaeology.

Watanabe, John M.

1992 *Maya Saints and Souls in a Changing World*. Austin: University of Texas Press.

1990 "From Saints to Shibboleths: Image, structure, and Identity in Maya Religious Syncretism". *American Ethnologist* 17(1): 129–148.