LiminaR
Estudios sociales y humanísticos

LiminaR. Estudios sociales y humanísticos, vol. XX, núm. 1, enero-junio, 2022, e885, eISSN 2007-8900.

Artículos

Tramas de las corporalidades e interioridades en la noción chuj de persona

A weaving of corporalities and interiorities in the Chuj notion of person

Fernando Guerrero Martínez*

doi.org/10.29043/liminar.v20i1.885

Resumen: Este trabajo es un esbozo inicial sobre la noción chuj de persona a través del análisis de las corporalidades e interioridades que conforman a un individuo. Se explora la multiplicidad de las relaciones que se tejen entre diferentes entes de la cosmología chuj y su influencia en la conceptualización del ser humano, a partir de datos recopilados en la propia lengua chuj en comunidades de Guatemala y México. Se advierte la complejidad de las entidades anímicas como dispositivos relacionales entre existentes y ámbitos del cosmos, así como la importancia de una jerarquía social y ontológica que otorga al humano y las divinidades una condición histórica que define su corporalidad de acuerdo con su papel en el mundo.

Palabras clave: cosmología, seres humanos, divinidades, animales, naturaleza, mayas, chujes.

Abstract: This article is an overview of the Chuj notion of person examined through an analysis of the corporal and interior entities that make up an individual. It explores the array of relationships that are woven between different entities of the Chuj cosmology and their influence on the conceptualization of "human being", based on data from the Chuj language itself as spoken in Mexican and Guatemalan communities. The complexity of the "soul" entities as relational devices between beings and elements of the cosmos is highlighted, as is the significance of a social and ontological hierarchy that grants humans and divinities a historical condition defining their corporality in accordance with their role in the world.

Key words: cosmology, human beings, divinities, animals, nature, Mayan, Chuj.

* Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIMSUR-UNAM), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
fernandoguerrero@comunidad.unam.mx
0000-0003-4883-4218

Recibido: 18 de noviembre de 2020
Aprobación 1 de junio de 2021
Publicación: 2 de septiembre de 2021

Revista de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Introducción[1]

A pesar de la cantidad de investigaciones llevadas a cabo sobre la noción de persona en el área maya y de la profusión de la información contenida en ellas, es posible advertir que varios de los pueblos mayas distribuidos en Guatemala y México no recibieron la misma atención que, por ejemplo, aquellos asentados en Los Altos de Chiapas, por lo que en la actualidad no se cuenta con textos que se enfoquen de manera particular en sus nociones sobre la corporalidad y las entidades anímicas humanas, que es el caso del pueblo maya chuj (Martínez, 2011, p. 68). Por tal motivo, el propósito de este trabajo es ofrecer un esbozo inicial sobre la cuestión de las fisicalidades o corporalidades y las interioridades entre los chuj, un pueblo maya situado en el noroeste de Guatemala y más allá de su frontera con México. Para ello, se brindan algunos apuntes respecto al tema de los cuerpos y las almas entre pueblos mayas contemporáneos, tomando en cuenta aportes etnográficos recientes. Esto sentará las bases para tratar el tema central del estudio utilizando los propios datos de campo recabados en comunidades chujes, en conjunto con los que provienen de investigaciones anteriores, de manera que quede trazado el camino para escribir algunas reflexiones finales. Se plantea el abordaje como una suerte de trama etnológica, ya que es mediante el entretejimiento de las concepciones sobre cuerpos y almas que es posible entender de mejor manera la noción de persona.

Antes, es importante mencionar que la información presentada en este texto es producto del trabajo de campo realizado entre febrero de 2019 y agosto de 2020 en comunidades chuj del departamento de Huehuetenango, Guatemala, y del estado de Chiapas, México. En el primer caso, los recorridos, observaciones, pláticas informales y entrevistas semiestructuradas se llevaron a cabo en la cabecera municipal de San Mateo Ixtatán, en donde se acudió con pobladores hablantes del chuj reconocidos localmente por saber acerca de *el costumbre*. En el lado chiapaneco se trabajó con personas chuj de las comunidades San José Belén, en el municipio de La Independencia, así como en Nuevo Porvenir y Nuevo Loma Linda, del municipio de La Trinitaria, en las que se hicieron entrevistas en la lengua vernácula a personas mayores, entre ellas una partera, con la valiosa ayuda de Cristóbal Pérez Tadeo y Sergio Pérez Hernández, jóvenes hablantes del chuj. El acercamiento al tema de estudio, considerando los conceptos expresados en el idioma chuj y su discusión colectiva, resultaron fundamentales para comprender las nociones que se presentan en este trabajo.

De almas y cuerpos en tierras mayas

Como es común en los trabajos acerca de la noción de persona, aquí se parte de la idea de que la:

> […] distinción entre un plano de la interioridad y un plano de la fisicalidad no es la mera proyección etnocéntrica de la oposición occidental entre el espíritu y el cuerpo, y que se apoya en la comprobación

[1] Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IA400220 "El vínculo persona-ambiente entre los tojolabales y sus vecinos (tseltales y chujes): cosmovisión, relaciones históricas y fronteras etnolingüísticas".

> de que todas las civilizaciones sobre las cuales la etnografía y la historia nos entregan informaciones la han objetivado a su manera" (Descola, 2012, p. 182).[2]

Para Descola, la interioridad se refiere particularmente a propiedades del ser como la intencionalidad, la subjetividad y la reflexividad, además de "los principios inmateriales a los que se considera causantes de la animación" (2012, p. 182);[3] mientras que la fisicalidad apunta, más bien, a "la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo" (p. 183), la cual también es llamada "materialidad" (Descola, 2011, p. 66), sin restringirse únicamente al cuerpo biológico.

En el ámbito maya, una de las propuestas más sugerentes al respecto es la que publicó Pitarch (2011), en la que se describe y analiza la existencia de dos clases de cuerpos humanos entre los tseltales de Chiapas, a la vez que se determinan sus relaciones con el complejo anímico de las personas. Este autor distingue al respecto cuatro aspectos, "una *forma substancial* (cuerpo-presencia), una *substancia sin forma* (cuerpo-carne), una *forma insubstancial* (alma-humana) y una *insubstancialidad sin forma* (alma-espíritu). Ello implica que, en lugar de una oposición exclusivamente binaria cuerpo/alma, nos encontramos con un campo cuaternario que a la vez que refleja la oposición original, también la despliega" (Pitarch, 2011, p. 169). El modelo que presenta el autor (pp. 169-170) se basa en relaciones semióticas en las que las dos clases de cuerpo generan los dos tipos de alma mediante procesos de contradicción y complementariedad.

Recientemente, otros estudiosos de corte etnográfico y centrados en la noción de persona en diferentes pueblos mayas han encontrado en la mencionada obra de Pitarch (2011) y de otros autores como Descola (2012), Strathern (2018) y Gell (1998), un sustrato útil con el cual poner a dialogar los datos encontrados. Por ejemplo, Zamora (2019, p. 127) encontró que entre los k'iche' de Momostenango, Guatemala, las diferentes almas de las personas "deben ser concebidas de manera relacional, siendo su principal diferencia su grado de agencia y sus relaciones con ancestros y otros seres de la cosmología k'iche'". Por su parte, Balsanelli (2019, p. 92) concluyó que, entre los lacandones de Chiapas, una persona se construye desde su nacimiento debido a que, durante el desarrollo fetal, aún no es posible diferenciar al humano de un animal, de modo que poseer un alma-corazón no presupone identificarse como lacandón, por lo que "es necesario moldear el cuerpo del recién nacido para permitir su ingreso al mundo social". En el caso de los tsotsiles de San Juan Chamula, Montoya (2020, p. 69) estudió cómo una de las entidades anímicas de la persona, el *chon* (un *alter ego* zoomorfo), vincula a la persona con un estado de hostilidad primordial del mundo, el cual pone a la humanidad en una condición vulnerable, por lo que esta última, buscando lidiar con dicha desventaja, "experimenta múltiples transformaciones morales-corporales". Estas ideas permiten tener una base referencial sobre la cual pensar y plantear los conceptos con los que los chuj construyen su noción sobre la persona, de modo que la naturaleza relacional de su abstracción constituye el terreno en el cual se articulan las tramas de la corporalidad y la interioridad humanas y no humanas.

[2] En el ámbito mesoamericanista, la idea del cuerpo y el alma se ha estudiado en términos de dos tipos de sustancias, una pesada, densa y perecedera, y otra sutil, fina e indestructible, respectivamente (López Austin, 2012).

[3] Al respecto, López Austin propuso el concepto de entidad anímica, que se define como "una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica" (López Austin, 1989, p. 127).

Corporalidades

Pensar en las nociones que los chuj tienen acerca de la fisicalidad o materialidad de los habitantes del universo requiere considerar de manera importante su lugar y papel en el mundo, así como cierta historicidad que permite advertir cambios en el devenir de los seres.[4] Esto implica reparar en el hecho de que existan entes que han tenido un cuerpo en tiempos primordiales y carecen de él en los actuales. Es decir que hay hechos históricos, acaecidos incluso en profundidades temporales vastas, míticas o anecuménicas, que marcaron no solo la propia naturaleza de los seres involucrados, sino también un orden del cosmos y pautas de conexión entre los diferentes espacios, de acuerdo con la experiencia particular de los chuj como pueblo. El caso de los días-dioses, llamados *K'u ak'wal* u *Oras* en chuj, resulta por demás interesante.

La palabra *K'u ak'wal* está compuesta por los sustantivos *k'u* , "día" o "sol", y *ak'wal*, "noche", por lo que es factible considerar el término literalmente como "día-noche", clara referencia temporal. El nombre *Oras*, a pesar de que parece ser un préstamo del español "horas", como es posible encontrar en la literatura (Piedrasanta, 2009), es usado de forma bastante común para referirse a estas deidades. Como podrá notarse, los *Oras* o *K'u ak'wal* están estrechamente relacionados con el calendario sagrado chuj, aunque tal vez sería más apropiado decir que *lo son*. Es Piedrasanta (2009) quien ha apuntado más información sobre estos personajes, pues estudió el lugar que ocupan los *Oras* en la jerarquía divina chuj y concluyó que su importancia es de primer orden debido a que estos seres determinan varios aspectos de la vida de las personas, además de que rigen los ciclos rituales y celebraciones a diferentes niveles. Para el tema que nos convoca ahora, conviene abordar únicamente algunos de los aspectos de los *K'u ak'wal*, ya que un tratamiento en profundidad excede los objetivos del texto, por lo que es recomendable referirse al trabajo de la autora citada para más información.

Un fragmento de una obra que Piedrasanta (2009) anota como "Documentos del Rev. Mullan sobre Matelto"[5] menciona que los *K'u ak'wal* fueron dispuestos en el cosmos por orden de Dios, ya que, cuando acababa de hacerse el mundo, ellos "hicieron sus casas" y Dios les indicó: "Ya van a quedarse y van a ver [cuidar, vigilar] los hijos de Dios. Todos nuestros hijos o hijas, por eso ustedes nunca van a morir. Ustedes van a regresar al mundo" (Piedrasanta, 2009, p. 49). Como bien lo notó Piedrasanta, los *Oras* "comparten una cierta naturaleza humana" (p. 49), lo cual es notable a través del uso del clasificador nominal *winh* antes del nombre de alguno de los *K'u ak'wal* referidos en oraciones rituales y narrativas, lo que indica que el referente es masculino, es "hombre".[6] Este mismo clasificador aparece en los nombres de los personajes de la narrativa histórica chuj que se encargan de correr a un grupo que intentaba robar la sal de San Mateo, a partir de su condición de ser animales depredadores, *heb' winh choj* y *heb' winh*

[4] Véase la propuesta de Medrano y Tola sobre la importancia de estudiar la historicidad en relación con la ontología de un pueblo, poniendo énfasis en los "presupuestos ontológicos que evidencian que la sociedad y la historia humana no pueden ser pensadas al margen de otras agencias no-humanas" (2016, p. 99).

[5] Dicha obra es citada por Piedrasanta (2009) como autoría de William Mullan, s. f. "Entrevistas, anotaciones y reflexiones de su estadía como párroco en San Mateo durante la década de los setenta", manuscritos personales, en Huehuetenango.

[6] Los clasificadores nominales en las lenguas q'anjob'alanas, como lo es el idioma chuj, son entendidos como morfemas que categorizan sustantivos dividiéndolos en clases semánticas a partir de la naturaleza que les es imputada (Buenrostro *et al*., 1992).

okes, pumas y coyotes. Es cierto también que el clasificador nominal *winh* co-ocurre con otros referentes más, como se puede apreciar en los textos de tradición oral chuj que publicó Shaw (1972), donde la lluvia, el granizo, la nieve, las enfermedades y el tizón se unen a los *Oras* como seres identificados con humanos hombres.[7] El siguiente extracto de la narración titulada *Las deidades de los chuj* ilustra el caso:

> Muchas cosas quedaron hechas por nuestros antepasados en este mundo. Por eso pasamos el tiempo algo bien. Pero si no es así, si faltamos en servirle al "hombre hora", y el cerro plan, quiere decir que vendrá un mal sobre nuestra milpa, nuestra semilla. Vendrá el "hombre granizo". Caerán heladas. Vendrá la llovizna sobre nosotros, el "hombre nieve". Vendrá mucha enfermedad, o el "hombre tizón". Porque eso es la enfermedad de nuestra milpa, nuestra semilla, así como las enfermedades de nosotros que somos gente. Quedó bien arreglado por nuestros parientes en cuanto a nuestros dioses que nos matan en este mundo si no obedecemos (Shaw, 1972, p. 105).

En una comunidad chuj del lado mexicano, una abuelita sentenció al respecto que los *Oras* o *K'u ak'wal* "son las personas, las personas de hace mucho tiempo" (*ha anima, mero peka' anima jun*). La palabra *anima* en chuj es usada como el equivalente del español "persona" o "gente" (Hopkins, 2012, p. 8). Estos datos muestran que la condición de persona entre los chuj no es única a los seres humanos, sino que se extiende más allá de ellos a otros existentes del universo. Incluso, resultaría pertinente pensar en la historicidad de la condición de "persona" ya que los *Oras* y otros entes, como *Witzak'lik* ("dueño del monte" o "dueño del cerro"),[8] participan de esa propiedad, pero son previos a los humanos, fueron dispuestos en el mundo antes de los últimos. De hecho, su naturaleza ha cambiado en el tiempo, pues aunque ahora se dice que no se pueden ver, se piensa que quizá antes existieron como personas con un cuerpo, lo que la gente intuye por el hecho de llamarlos *heb' winh oras*, donde *heb'* es la marca para la tercera persona plural, pero usada restrictivamente para entes humanos (Coon y Carolan, 2017, p. 6), como en el caso mencionado de los *heb' winh okes* y *heb' winh choj*. La idea de la prexistencia de un cuerpo humano y la facultad de ser persona de ciertas entidades es clara en el caso de *Atz'am*, la sal, tan importante en las tierras de San Mateo Ixtatán desde tiempos antiguos. Los relatos míticos señalan que *Atz'am* tenía una hermana llamada *K'a* (amarga) y un hermano al que le hacían de comer siempre, pero a este le gustaba más la comida que le preparaba *Atz'am*, hasta que *K'a*, celosa, descubrió que su hermana agregaba moco a su comida y se lo dijo al hermano, quien enojado golpeó a *Atz'am* sacándole sangre, entonces ella se retiró y pasó llorando y sangrando por diversos lugares en los que quedaron pequeñas minas de sal donde cayeron sus fluidos, pero "no podía encontrar ella dónde quedarse. Después que estuvo allí en *Ch'ilon*, se vino llorando hasta el lugar donde desapareció, donde existen las mayores minas de sal incluso hoy en día" (Piedrasanta, 2009, p. 65).

Conviene señalar que, en aquel tiempo al que refiere el relato, los personajes aparecen como personas humanas que sienten y llevan a cabo actividades como preparar la comida, pero al final ocurre una

[7] Véase el texto correspondiente en idioma chuj en Shaw (1972, pp. 317-328).

[8] Hay que aclarar que no es un único *Witzak'lik* sino varios, por lo que se les conoce como *Heb' Witzak'lik* y la gente menciona que existen buenos y malos, repartidos en diferentes cerros a lo largo y ancho del territorio chuj. Es interesante que, como en el caso de los *K'u ak'wal*, el nombre de *Witzak'lik* es un sustantivo compuesto por *witz* "cerro" y *ak'lik* "planada", "llano" o "planicie", en una referencia que expresa la totalidad de la tierra considerando tanto la parte montañosa como la de los valles.

transformación, ya que *Atz'am* "desaparece" y quedan en el lugar las grandes minas de sal que se ubican en San Mateo hasta ahora, recordando que ya había dejado en el camino pequeños yacimientos salinos que se produjeron a partir de sus lágrimas y su sangre. Es decir, la fisicalidad de *Atz'am* cambió, pues se convirtió en un preciado mineral usado especialmente en la cocina y el ámbito medicinal, pero lo interesante es que, actualmente, los chuj saben que *Atz'am* no murió y conservó su figura humana, pero en distinta naturaleza, ya que se dice que su "espíritu" o "alma", su *pixan*, es una jovencita:

> Dicen que es una bella señorita, de pelo rubio y largo, originaria del cerro de *Wowi'*, desde hace miles de años […] Únicamente las personas que poseen un nahual pueden ver a la bella señorita, reina de la sal. Pero quien la vea no debe molestarla, de lo contrario morirá. Ella es poderosa, los ancianos cuentan que si no le rinden culto, todo el pueblo sufre algún daño: fuertes y prolongadas lluvias, ruina de las siembras y problemas para la población (Ministerio de Educación, 2001, p. 34).

Aquí es adecuado adelantar que son justamente las personas que reciben un don divino las que, por ello mismo, son aptas para percibir los ámbitos invisibles y visibles del cosmos, cuestión que se tocará más adelante. Resulta también diáfano el hecho de la transformación ontológica de *Atz'am*, a la vez que, como parte del conjunto de seres previos a la aparición del ser humano en el mundo, tiene una jerarquía importante sobre la gente, por lo que es preciso comportarse ante ella de maneras adecuadas. Asunto similar a lo que sucede entre los humanos y los *Oras*, a quienes se les debe respeto y,[9] aún más, alimento: "si no le alimentamos, se enoja con nosotros. Porque el oficio del 'hora' es igual como el oficio del sol, que es nuestro dios. Por eso es necesario que nosotros le alimentemos" (Shaw, 1972, p. 104). El alimento consiste en sacrificios durante cierto tiempo, así como el ofrecimiento de candelas y oraciones de acuerdo con el *Ora* correspondiente. Por el momento, importa mencionar que existe una jerarquía en el interior de los *K'u ak'wal*, de manera que entre ellos hay *Oras* principales o, en los términos que lo expresan las personas, "alcaldes". Estos personajes ejercen "oficios", desempeñan "cargos" como si fueran "autoridades gubernamentales" que disponen cómo se deben llevar "las cuentas" en el tiempo que a cada *Ora* le corresponde dirigir, además de que cada uno de ellos posee una cierta intencionalidad y manera de ser, una personalidad, lo que está relacionado justamente con las acciones y significados asociados a ellos.

Por otro lado, no hay una única manera de pensar la fisicalidad del ser humano desde el pensamiento chuj, tanto en el sentido de su propio cuerpo como en el de sus vínculos con el de otros entes como plantas o animales, e incluso elementos del relieve o fenómenos atmosféricos. En realidad, existen tres nociones sobre la corporalidad entre los chuj, cada una con sus respectivos ámbitos integrativos y rasgos, pero también con entrelaces. Estas son *b'ak'chil*, *niwanil* y *nunal*.

El *b'ak'chil* es el cuerpo, pero entendido primordialmente a partir de su naturaleza carnosa sin considerar los huesos, de forma que abarca toda la carne del cuerpo humano, además de que aplica igualmente para los animales. Sin embargo, es preciso decir que *b'ak'chil* refiere en especial a la carne de los seres vivos, a la carne viva, ya que la de entidades muertas es comprendida bajo el término de *chib'ej*,

[9] Fernando Limón (2012) estudió aspectos importantes de la acción de respetar en relación con los *Oras*, a través del silencio, los rezos y súplicas.

usado comúnmente para denotar la carne de animales para consumir o vender,[10] por lo que la propia condición vital de los organismos determina la forma en que es concebida su esencia carnal. *B'ak'chil* también está relacionado con la idea de gordura o la grasa de la carne, nombradas *b'ak'ech*. Es, por tanto, uno de los aspectos más concretos de la materialidad del ser humano, su "sustancia" más pesada y claramente perceptible.

De otra naturaleza es la noción de *niwanil*, que comprende, en el caso del humano, a la totalidad de su cuerpo. Es la manera de entender la corporalidad de una persona de manera holística en el sentido de su presencia en el mundo, ya que hace especial referencia al tamaño de un individuo, pero también a su sabiduría o capacidad de reflexión. Hopkins (2012, p. 212) aduce justamente la presencia de este último rasgo a través de lo que se entiende con la expresión *sniwanilal*, "su grandeza", referida a ciertas características de la integridad del sujeto, pero agrega algo más importante en términos de la noción chuj de persona, ya que afirma que *niwanil* efectivamente significa el cuerpo, pero "en oposición a las varias contrapartes espirituales". *Niwanil* incluye los huesos, la carne, la sangre y los órganos de un individuo, y se utiliza en ese tenor con otros referentes del mundo como los animales, los árboles e incluso piedras, pero, sugerentemente, no para el agua o elementos acuíferos. También se considera que el cabello, las uñas y la propia ropa de la persona corresponden con su *niwanil*. La sangre (de humanos y animales), *chik'*, aunque comprendida en la noción de *niwanil*, tiene un papel especial ya que, como se dirá más adelante, es concebida como vehículo del *pixan*, el "alma" o "espíritu", cuando no es identificada con el mismo. Además, otras partes del cuerpo humano, como el cabello y las uñas, son elementos físicos que albergan o se relacionan de manera estrecha con la entidad anímica principal chuj, el *pixan*.

Finalmente, un tercer concepto que atañe a la corporalidad entre los chuj es el de *nunal*, el cual hace referencia al cuerpo, pero únicamente a la sección que comprende, en el caso de los humanos, el torso. Puede usarse el término con otros entes como animales y árboles. En el caso de hombres y mujeres, el *nunal* se concibe como un todo encargado de juntar las partes del cuerpo, es decir, es el centro del cuerpo humano en el sentido de que mediante él están unidas las piernas, los brazos y la cabeza, por lo que es entendido como el soporte de diferentes cargas, "lo que traemos", o bien "lo que sostiene". En un sentido literal, *nunal* significa la "madre de las partes del cuerpo", debido al significado que conlleva *nun*, "madre", asociado con las ideas anteriores y que es bastante productivo en el idioma chuj, por ejemplo, en términos de parentesco como *nun chich*, "abuela", o para explicitar la condición femenina, reproductiva y de cuidado maternal de varios animales domésticos. Sin embargo, y de forma muy interesante, la palabra *nunal* también denota el grumo de sal que se produce a partir de hervir el agua salada que la gente obtiene de las minas de San Mateo Ixtatán (Hopkins, 2012, p. 214), es decir, el resultado de un proceso de solidificación. Para los humanos esto se relaciona de manera importante con el *k'o'ol*, el estómago, la panza, sede momentánea del *pixan*, como se explicará a continuación. Antes, solo conviene apuntar que la distinción parcial de las dos grandes condiciones que conforman a una persona, la material o física y la anímica o espiritual, se expresa, en buena medida y para el caso humano, en la naturaleza adjudicada a la sangre (*chik'*), al estómago (*k'o'ol*), al propio espíritu o alma (*pixan*) y a entidades anímicas peculiares (*smoj spixan* y *wayjel*), de las cuales se hablará en el siguiente apartado.

[10] Hopkins (2012, p. 59) apunta que *chib'ej* (escrito *chip'ej* en su texto) puede referir a la carne de un árbol.

En resumen, la conceptualización de la corporalidad en la noción de persona entre los chuj contiene tres aspectos fundamentales: a) es *relativa* al tipo de persona que se trate, ya que, como se dijo, la condición de persona excede al humano y la naturaleza de su materialidad varía de acuerdo con su historia y lugar en el mundo; b) es *relacional*, debido a que depende del comportamiento que una persona tenga en relación con otros existentes que rigen la vida del humano y que afectan su régimen de corporalidad, y c) es *transitoria* porque cambia tanto a lo largo de la vida de una persona como tras su muerte, de manera que su destino *post mortem* depende de la conducta que haya tenido la persona en su vida. Estos tres rasgos se articulan con los de las interioridades para conformar la complejidad de la noción de persona entre los chuj.

Interioridades

Si en el apartado previo se dijo que deidades como los *K'u ak'wal* son descritas en las narraciones, y pensadas hoy día, como entes que en una época anterior poseyeron cierta fisicalidad, se sabe que, ya en los tiempos de la presencia humana en el mundo, estos dioses-días son "mero *pixan*", cuestión similar a lo que sucede con los muertos, *chamnak*, ya que tras el fallecimiento de una persona, la unión que su cuerpo había logrado con sus entidades anímicas se termina, por lo que ocurre una disociación y un cambio en el estado del ser. Por eso se dice que los muertos también son *pixan*, pero ellos se encuentran en otro espacio, o incluso es mejor decir que *viven* en otro lugar.

> Están en otro mundo, así como decimos, en otro mundo se encuentran ellos, pero aquel mundo tiene su dueño y les tiene agarrado, pero en estos momentos la puerta va ser abierta, saldrán muchas visitas. Así es como están los santos muertos, saldrán ellos pues. Por eso es que la gente dice, ahora es peligroso andar por la noche, a altas horas, pues puede que te toque lo malo, puede que nos encontremos con él. Ya es nuestra desgracia, ahí recibiremos nuestra enfermedad (comunicación personal, Nun Matal, Nuevo Porvenir).

Los muertos "regresan" a este ámbito en épocas especiales, como lo dijo la misma abuelita, "pero están entre nosotros ahora, como en estos tiempos [octubre], 15 días queda para Todo Santos, y 20 días antes de Todo Santos ellos llegan a *Chamub'*, bajan ellos". Ese otro mundo al que se refiere es llamado *Chamub'* y la raíz de la palabra indica claramente la referencia, pues proviene del verbo *chamih*, "morir", asociado al sustantivo *chamel*, "muerte". De acuerdo con Petrich y sus colaboradores, *Chamub'* "se refiere al mundo de los muertos o espacio relativamente oscuro y laberíntico situado tierra adentro. Por sus características podría equipararse al Inframundo" (2010, p. 258, nota 3). Los difuntos no pueden estar en el ámbito anecuménico, salvo en situaciones específicas, de forma que la conexión con las personas vivas es plausible a través del sueño. Sin embargo, los detalles del proceso onírico de un individuo en función de su encuentro con un muerto pueden acarrear peligros importantes. Se dice que si uno sueña con alguna persona fallecida y "hablaste con él, te reíste con él, entonces tienes una mala seña. Sí, mala seña para ti. Puede que te enfermes. El *pixan* de los muertos, es malo soñarlos. Cuando vemos venir aquel por allá y ya está muerto, y lo vemos, es una mala seña. Vas a morir, o alguna enfermedad, u otra cosa" (comunicación personal, Nun Matal, Nuevo Porvenir).

Como reflejo de las jerarquías existentes en la organización social chuj, la de los difuntos juega un papel relevante en la conmemoración de las celebraciones más destacadas para este pueblo maya. Aquellas personas que desempeñaron en vida los cargos correspondientes a las máximas autoridades religiosas, especialmente las de *icham alkal* ("alcalde viejo", rezador) y *aj chum* ("el de las semillas de colorín", adivino), se convierten, tras su muerte, en antepasados sacralizados que fungen como intermediarios ante las deidades, como un colectivo, pero ya en el otro plano, por lo que son invocados en las oraciones que acompañan las ofrendas hechas en lugares sagrados.

> Esto es posible en vista de que dichos muertos permanecen situados en un espacio organizado (puede ser *chamub'* o bien dentro del cerro), que funciona con una estructura comunitaria (similar a la reportada para Cancuc), y donde se mantiene una jerarquía, dentro de la cual los *mam icham* y sus respectivas esposas o los *aj-chum* —adivinos— logran mantener su posición sagrada y siguen desempeñándose como autoridades para asegurar el bien común, esta vez en el Más Allá (Petrich *et al*., 2010, p. 258).

Por otra parte, es necesario abarcar otras dimensiones del problema que permitan delinear una noción más clara de lo que es el *pixan* y otras ánimas.[11] Una tiene que ver con la ubicación, aunque sea temporal y frágil, del *pixan* en la corporalidad humana, mientras que otra refiere a la participación del *pixan* de las personas en eventos especiales marcados por momentos calendáricos específicos. Sobre la primera cuestión, es cierto que la traducción más usual de la palabra *pixan* al español es la de "corazón" (Felipe, 1998, p. 178; Smakb'enal ti' Chuj, 2003, p. 76; Hopkins, 2012, p. 41), pero después de indagar de manera más profunda en los sentidos de este concepto, se difumina la idea de que esta noción es sencilla de asir intelectualmente. Esto se debe a que, como entre otros pueblos mayas y de tradición mesoamericana, el *pixan* no hace referencia al músculo cardiaco en sí, sino al "corazón anímico" o "ánima corazón" (Martínez, 2013), que puede entenderse como el centro espiritual de la persona, concebido al mismo tiempo como un flujo que se extiende por el cuerpo humano, pero que se concentra en lugares determinados. Parece ser que la sede corporal más común del *pixan* en el ser humano es, de acuerdo con los testimonios recopilados en campo, en *snhi' sk'o'ol*, literalmente "la punta de su panza", refiriéndose a la parte superior del estómago, conocida en el habla cotidiana como la "boca del estómago".

Existen puntos de encuentro entre los atributos adjudicados al *pixan* (ánima corazón) y al *k'o'ol* (estómago), por lo que en ocasiones las personas pueden entremezclarlos, básicamente por dos razones: la imbricación física de ambos en el cuerpo humano, y el entrelace de ciertas cualidades referidas al pensamiento y las emociones. Un buen ejemplo para ilustrar esta problemática es la frase *ya' hin pixan*, la cual se usa para expresar "me duele mi estómago", a pesar de que se esperaría que se utilizara el sustantivo *k'o'ol* en lugar de *pixan*. El concepto de *k'o'ol* resulta interesante porque muestra rasgos tanto de la interioridad de la persona como de su fisicalidad, de acuerdo con la forma en que Descola (2012, pp. 182-183) propone entender estas nociones. En el primer caso, es significativa su participación en las expresiones que apuntan cuestiones cognitivas y afectivas de la persona, como

[11] Véase la discusión de Martínez (2013, pp. 153-154) sobre la terminología usada respecto a las "almas" o "entidades anímicas" en el pensamiento maya.

es el caso de *nachaluj hin k'o'ol*, "estoy consciente" (lit. "recordé mi panza"), o *kusnak hin k'o'ol*, "estoy triste" (lit. "está triste mi panza"). En cuanto a su fisicalidad, el *k'o'ol* es la sede o el contenedor de otra entidad anímica, el *smoj spixan*, como queda manifiesto cuando se refieren al *nok'al k'o'ol*, literalmente "el animal del estómago", que se puede entender como la contraparte o *alter ego* zoomorfo de una persona (Hokpins, 2012, p. 212).

No obstante, el *pixan* chuj coexiste en otros elementos de la corporalidad de las personas, como el cabello y las uñas, pero especialmente en la sangre, *chik'*. El vínculo entre esta última y el *pixan* es muy fuerte, al grado de que hay personas que las identifican, es decir, que mencionan que el *pixan* es la propia sangre. Como flujo anímico, la sangre puede concebirse como un aspecto liminar de la persona, ya que conecta la esfera de la interioridad con la de la corporalidad, y que por lo mismo relaciona a la persona con el entorno y las deidades, principalmente los *Oras*. Esto sucede especialmente en una época determinada del año de acuerdo con el calendario chuj, que es conocida justamente como *Pixanil*, el tiempo de las ánimas-corazones. Este periodo está constituido por 20 días durante los cuales el *pixan* de todas las personas "sale" y se va a diferentes puntos del paisaje sagrado chuj, previamente al inicio del *Oyeb' k'u*, que es el lapso de cinco días que separa el final de un año y el inicio de otro de acuerdo con el calendario sagrado, celebración que es "una de las festividades mayores y la más inclusiva para el grupo de los Chuj" (Piedrasanta, 2009, p. 78). El *pixan* juega un papel trascendental en la conmemoración del *Oyeb' k'u* y los días anteriores a su llegada, de manera que no es posible entender la naturaleza de esta entidad anímica sin hacer referencia a los principales personajes de esta celebración, los *Oras* o *K'u ak'wal*, como se ve a continuación.

> Cuatro son los *Oras* cuando, como cada cinco días, se lleva su candela en cada cerro, cada cuando se va nuestro *pixan*. 20 días se va nuestro *pixan*, y dentro de cinco días es *Oyeb' k'u*, cinco días. Y escucho que así hablan las personas: "¡es ahí donde saldrá la *kwenta*!". Como el alcalde, dicen, así como el alcalde dirá todo lo que sucedió en este año, todo lo que él hizo antes de que pueda salir, qué hizo, qué es lo que no hizo, todo eso. En esos cinco días se dirá la *kwenta*, qué es lo que él realizó. Entonces llega *Oyeb' k'u,* recibirá el cargo el alcalde nuevo. El alcalde anterior entregará el cargo, cuánto es lo que él realizó en este año. Entonces aquél lo recibirá, y lo hará en el año que a él le toca. Es así como se da en el mundo, dicen (comunicación personal, Nun Matal, Nuevo Porvenir).

Se trata de un acontecimiento trascendental en la vida de las personas y de todo existente en el mundo, ya que es un "cambio de administración", un "informe de gobierno" al cual la gente debe asistir y presenciar, efectivamente, a través del *pixan*. La naturaleza "político-administrativa" del suceso queda manifestada de manera diáfana en el siguiente testimonio.

> Son cuatro los *Ora* en este mundo, son *Chinhax*, *Lanhb'at*, *B'e'en* y *Woton*. Son cuatro los alcaldes de los *Ora*, sé su nombre, pero no los podemos ver. Si votan por alguien es quien será el gobierno y entonces el otro sale del puesto, porque es el que ahora gobierna a todo México. Entonces llega el tiempo en el que sale, y luego ocupa su cargo el nuevo, se está preparando el que sale, prepara todo lo que hizo, qué proyectos hizo, si realizó carreteras, o si realizó algún proyecto grande, se está alistando, porque va a entregar todo al nuevo gobierno. De igual manera están los *Ora*, si es *Chinhax* el que está y es *Woton* quien va a ocupar su lugar, entonces que se aliste *Chinhax*, tiene que ver lo que sucedió en este

> año, acaso hubo hambre, hubo muertes, o acaso enfermedad, qué cosas habrán pasado en el mundo mientras estuvo como autoridad. Lo está viendo de una vez, porque los *Oras* tienen calendario. 20 días se va el *pixan* y 20 días está estudiando [el *Ora* que entrega el cargo] la situación de cómo se vivió el año. Entra el *Oyeb' k'u*, bueno, regresa el *pixan*, bueno, "aquí está tu puesto", dice el *Ora* con el *Ora* que entrará de autoridad, entonces entrega su cargo, por eso el *Ora* que entra como nueva autoridad es el que estudia qué pasó en el año de la autoridad anterior, por eso están los cinco días. Pero él ya está en su puesto, ya está en su oficio, empieza a ver qué hay durante esos cinco días (comunicación personal, Mekel, Nuevo Porvenir).

Los cinco días que constituyen el *Oyeb' k'u* son justamente los primeros días de la nueva administración del *K'u ak'wal* entrante, y que, como es natural, la novel autoridad necesita tiempo para "estudiar" la manera en que su antecesor dejó el cargo y el mundo. Como se señaló antes, estas 20 deidades mantienen una jerarquía interna y algunos son considerados alcaldes de los otros, a la vez que exhiben personalidades distintas. Don Mekel lo señaló así: "las verdaderas autoridades solamente son *Chinhax*, *Lanhb'at*, *Woton* y *B'e'en*, y los pequeños son *Chawok*, *Kixkab'*, *Kej*; está el *Mulu*, el *B'a'atz*; está el *Chab'in*, el *Chab'in* es malcriado […] Puede ser Dios el que dejó hecho eso, no creo que alguien más lo habrá pensado".

Es en los 20 días previos a este momento cuando sucede el cambio de gobierno, para el cual es necesaria la presencia de la gente en diferentes lugares de la geografía sacra, como son las minas de sal en San Mateo Ixtatán, o la gruta de Pamaul o Pak'umal en San Sebastián Coatán, dependiendo del origen de las personas, pero "ambos sitios, relacionados y ubicados en un plano interior de la tierra, están asociados con el agua" (Piedrasanta, 2009, p. 78). Sin embargo, debido a la "salida" y "viaje" del *pixan* de los pobladores, ese tiempo es delicado y no está exento de peligro, especialmente para los niños:

> […] por eso dicen nuestros antepasados abuelos, que en ese peñasco entra nuestro *pixan* cuando se va, no les puedes pegar a los niños cuando no está el *pixan*, no los puedes regañar, no importa si cometen algo contra ti, perdónalos, no les pegues porque se enferma ahí por tu culpa, porque lo espantaste (comunicación personal, Mekel, Nuevo Porvenir).

Sin embargo, puede suceder que alguien no cumpla con esa indicación y entonces eso se refleja, además, en el entorno, debido a que "si se les golpea, comentan que dentro de *ti' atz'am* [a orillas de la salina] ahí queda sangre, y si regresan sanos, no hay sangre. Si hay muerte u otra cosa, entonces a las orillas de la sal, donde está el camino de la sal, dicen que ahí queda sangre" (comunicación personal, Nun Matal, Nuevo Porvenir). Resulta evidente el vínculo mencionado antes sobre el *pixan* y *chik'*, la sangre, de modo que el cuerpo y la entidad anímica son coesenciales.

La relación entre la interioridad y la corporalidad humanas no es simétrica en el caso del *pixan*, ya que se conciben múltiples formas en que los cuerpos pueden concretarse, pero el "alma" de todos ellos es igual, lo que, además, proviene de tiempos ancestrales: "hace mucho tiempo está dicho, un solo *pixan* para todas las personas" (comunicación personal, Nun Matal, Nuevo Porvenir). Don Mekel expresó al respecto que "por ejemplo tú te ves diferente, y yo soy diferente, tu abuelito se ve diferente, pero tenemos un mismo *pixan*" (comunicación personal, Nuevo Porvenir). Hay que recordar que el *pixan* no solo está presente en los humanos, sino también en plantas y animales. En el caso del maíz:

> […] parece que el *pixan* del maíz está en la semilla, hay una pequeña parte del maíz donde se encuentra la semilla. El ratón siempre saca esa pequeña parte del maíz; si no tiene esa pequeña parte el grano, entonces no germina, no sale la milpa, por eso en esa pequeña parte del maíz sale la milpa (comunicación personal, Mekel, Nuevo Porvenir).

Pero el *pixan* del maíz muestra, además, otra naturaleza, ya que se dice que en realidad el *pixan* de esta planta es una mujer, situación similar a lo que se menciona acerca del *pixan* del agua o de ciertos cuerpos acuíferos, así como de las minas de sal, como se vio anteriormente. Es decir que, dependiendo del referente de que se trate, el *pixan* puede adquirir o presentarse de diferente forma, lo cual pone de manifiesto la importancia de los entrecruces entre ambas esferas de una persona, la anímica y la física.

Estas imbricaciones existen desde el propio nacimiento de un ser humano, ya que cuando una mujer da a luz a un bebé, las personas que son parteras pueden ver que, si viene con una especie de "tela", entonces:

> Esa pequeña tela la apartamos, la lavamos, entonces, la dejamos secar y la guardamos, la aseguramos, entonces se dice que ese es su pequeño *pixan*. Se ve como esa pequeña tela, pero es esa cosa pequeña que da señal de que tiene *pixan*. Eso de mirar realmente su *pixan,* no […] Escucha, nuestro *pixan* no lo conocemos de verdad […] Es diferente esta pequeña tela que platico y otra cosa muy diferente es su compañero de donde saldrá su *smoj spixan* (comunicación personal, Nun Matal, Nuevo Porvenir).

Es interesante que a la placenta se le llame *moj* en chuj, la cual se entierra sin ninguna ceremonia (Hopkins, 2012, p. 200); pero también *moj* significa "par, uno de un juego de dos cosas" (Felipe, 1998, p. 145) y está presente en la denominación que recibe otra entidad anímica entre los chuj, la cual es parte sustancial de la persona que lo posee: el *smoj spixan*. Piedrasanta describe al *smoj spixan* como un ente espiritual gemelo, de manera que "los compañeros o gemelos espirituales son por lo general animales, pero no únicamente. También pueden ser rayos o el viento. Según el caso, el *smoj spixan* puede ser más o menos poderoso y son susceptibles de ocasionar perjuicios o hacer favores" (2009, p. 331). Actualmente estos seres se relacionan con cuestiones negativas y de forma estrecha con los brujos o *Aj b'a'al*, que son reconocidos como las personas que tienen *smoj spixan*, y que lo poseen de acuerdo con el día en el que nacieron, pues hay *Oras* propicios para ello. Sin embargo, existen diferentes tipos de *smoj spixan* de acuerdo con su naturaleza, pues unos ya vienen dentro del cuerpo del niño que nació con ese don, mientras que otros nacen a la par del bebé (Piedrasanta, 2009, p. 332). Probablemente esto repercute en las características que ostentan las personas congraciadas con esta suerte, ya que:

> Dicen que hay dos partes de brujos. Unos que dicen que andan así en el cielo, que son *chiapas*, que son luces, cuando salen ahí se va una luz, y se va hasta donde quiera llegarse; y otros que solo salen, los que dicen que son *chiapas* no se van con su cuerpo, se queda su cuerpo, ahí están dormidos, no se ve que su espíritu se fue, ahí está su cuerpo. Y otra parte, que dicen que son brujos, también se van, pero se va con su cuerpo, pero sí se va a su pie (comunicación personal, Xun, San José Belén).

Existen diferencias en la forma de entender y describir a los llamados *chiapas* entre los chuj, pues Hopkins (2012, p. 55) apunta que se trata del espíritu compañero de una persona, conocido también como "guapo"

en español; por su parte, Piedrasanta (2009, pp. 60-61) afirma que se trata de personajes bajos de estatura asociados con cuerpos y corrientes de agua y que se movilizan en grupos; mientras que Xun señaló que:

> la forma de *chiapa*, como digo, de nagual, dicen que su espíritu, por decir así, se va. Son como luces, a veces se ve que caen en el cerro, son *chiapas*. Dicen que cuando es uno *chiapa* llega en aquel cerro que hay una cueva, llega a ver su patrón que es el Sombrerón, entonces ese es *chiapa*, así dice la gente (comunicación personal, Xun, San José Belén).[12]

El rasgo común que se dice en las comunidades acerca de las personas que poseen *smoj spixan*, ya sea que se trate de brujos u otro tipo de especialistas rituales, es el recibimiento de un don, comúnmente adjudicado a Dios. Este don se presenta de diversas maneras y puede ser entendido de forma general como *jab' yiko'*, en el sentido de que todas las personas tienen una habilidad o inteligencia para llevar a cabo ciertas acciones, pero son los hueseros, parteras, curanderos, adivinos u otros los que adquieren un don especial, algunos en forma animal, que además de *smoj spixan*, puede ser de *wayjel*,[13] comprendido como compañero faunístico, como sentenció Xun: "hay dos formas de decir de quien tiene su don de animal, uno es *wayjel*, y a los que son brujos, *aj b'a'al*, quiere decir que tiene otro su nagual".

Los *aj b'a'al*, como especialistas de las técnicas mágicas, tienen el poder de manipular el *pixan* de una persona para provocar un daño a otra. Esto lo hacen "levantando" el *pixan* de un muerto (uno que sufrió mucho en vida) para acomodarlo dentro de una persona viviente con el propósito de "enloquecer" a esta última, ya que se dice que el cuerpo que es invadido puede actuar de dos maneras, relacionadas cada una con la persona que poseía originalmente el *pixan* correspondiente. Como acción opuesta a este hecho, los rezadores pueden "llamar" el *pixan* de una persona que en vida fue buena o líder de su familia, con el fin de darle solución a algún problema mediante su intervención. El meollo de este asunto es que el *pixan* de las personas no perece tras la muerte del cuerpo, sino que se traslada a otros ámbitos del mundo dependiendo de lo que haya experimentado a lo largo de la vida terrenal del individuo. Un caso revelador de esta situación es el hecho de que una persona puede hacer un "contrato" con un *Witzak'lik* (dueño del cerro) para que este le otorgue dinero bajo la condición de que, cuando muera la persona, su *pixan* pasará a ser propiedad del dueño del cerro y "trabajará" con él, o bien la persona puede ofrecer a cambio a su primogénito varón. El *Witzak'lik* puede convertir a sus sirvientes en animales silvestres, por lo que se dice que hay que respetar a la fauna del dueño del cerro, pues es posible que antes fueran gente.

En síntesis, la conceptualización sobre las interioridades entre los chuj resulta en la consideración de por lo menos tres entidades anímicas: *pixan*, *smoj spixan* y *wajyel*. Es necesario llevar a cabo más investigación para esclarecer si el *chiapa* puede considerarse un cuarto tipo de interioridad, como lo sugiere Hopkins (2012), o es un tipo de manifestación o expresión de *smoj spixan*. Las características más importantes de estas entidades anímicas son: a) su capacidad de *independencia* o externalización del cuerpo o fisicalidad que las contiene, de manera que incluso sobreviven a la muerte de la corporalidad de

[12] En el documento de William Mullan que Piedrasanta (2009, p. 332) cita sobre los *smoj spixan*, se dice que existe el "alcalde" del animal que se ve envuelto en una relación de este tipo, y se agrega que "los que solamente nacen [y] no nace el 'moj pixan' con ellos; pero [como] el 'moj pixan' está dentro de ellos cuando nacen, tienen que dar parte al hombre 'vapo'". Es muy probable que este último se refiera al *chiapa* o *guapo* (Hopkins, 2012, p. 55).

[13] La raíz *way* hace referencia al verbo dormir e indica el ámbito en el cual se desenvuelve esta entidad: el sueño.

una persona, específicamente humana; b) su *relacionalidad*, que refiere a las distintas formas de entrar en relación con deidades y otros personajes del cosmos, vínculos que afectan positiva o negativamente a la persona, pero mediante los cuales esta puede, a su vez, incidir en otros seres, y c) su *historicidad*, de modo que la existencia y naturaleza de algunas de las entidades anímicas, como el *pixan*, precede al humano y va más allá de él, es decir, transita entre diversos existentes conservando su capacidad de transformación.

Reflexiones finales

La noción chuj sobre lo que significa ser persona aglutina una serie de conceptualizaciones sobre el mundo que se caracterizan por la complejidad y diversidad de las relaciones entre diferentes seres. Si bien es cierto que el estatus de persona no se restringe al ser humano, existen en la noción elementos jerárquicos y temporales que han determinado el lugar y papel que juegan los entes que pueblan el universo, por lo que la historicidad de la condición de persona no es un asunto trivial. Tampoco lo es el carácter particular que toma cada lazo entre la naturaleza física o corporal de un ente con la de su interioridad y las de otros referentes, ya que ese vínculo conlleva identificaciones de carácter ontológico a la vez que regula las pautas de conexión no solo entre seres, sino también entre ámbitos de la cosmología chuj. Es esto último lo que permite o, mejor dicho, crea, la singularidad de las entidades anímicas en tanto su peculiar manera de entramarse con los otros y con el mundo, ya sea de forma *pixan*, *smoj spixan* o *wayjel*, a la vez que estas interioridades se condensan en matrices aptas para darles asiento o soporte, las cuales también presentan cualidades múltiples y relativas al ser en cuestión, siempre transitorias. Sobresale la fuerte dependencia que la noción chuj de persona mantiene con el ambiente en el que se sitúa la vida humana, el cual se encuentra en permanente construcción y por ende es fundamentalmente histórico,[14] rasgos que también se presentan en los seres que existen en el cosmos, por lo cual es primordial que alguien se encargue de *arreglar* el mundo y vele por el humano, labor que fue encargada a los *Oras* y que los chuj estiman esencial.

En ese sentido, se concluye que no es posible acercarse a la comprensión de la noción chuj de persona si no se estudia la forma en la que se tejen los conceptos asociados con la fisicalidad o materialidad, por un lado, y las interioridades, por otro, generando una trama que explica el devenir de una persona en el mundo. De esta manera, se puede entender que un individuo lleva su vida considerando que su existencia depende de las relaciones que sostiene con deidades y otros seres, con otras personas y entes con los que comparte el mundo. Un comportamiento que se reconoce inadecuado ante algunos de estos referentes conlleva peligros hacia su persona, a través de una afectación a alguna de sus entidades anímicas y que se refleja en la corporalidad del individuo. Una conducta adecuada, en la que es importante la consideración hacia dichos seres y sus espacios, deviene en la obtención de su protección y en el mantenimiento de una relación que asegura el bienestar de la persona humana.

Finalmente, los datos etnográficos vertidos y analizados aquí apuntan hacia varias direcciones al balancearlos con las propuestas sobre la noción de persona en otros pueblos mayas. Por un lado, aunque efectivamente reiteran la distinción cuerpo/alma tradicional, es dudoso que esta pueda reflejarse

[14] De acuerdo con Ingold, un rasgo esencial del ambiente es su historicidad, de manera que lo moldeamos y nos moldea porque "nace de forma continua en el proceso de nuestras vidas" (Ingold, 2000, p. 20).

y desplegarse en un campo cuaternario como plantea Pitarch (2011) entre los tseltales, a pesar de que se puedan encontrar semejanzas, por ejemplo, entre el cuerpo-presencia propuesto por el autor y el *niwanil* chuj, así como el cuerpo-carne tseltal y el *b'ak'chil* chuj. Quedaría por estudiar si el *nunal* de los chuj puede ser entendido bajo alguno de estos dos tipos de cuerpos según el antropólogo español, aunque parece corresponder con otro tipo de noción. Si bien el *pixan* chuj puede examinarse como la forma insubstancial o alma humana de Pitarch (2011), resulta difícil encontrar equiparación entre el *smoj spixan*, el *wayjel* e incluso la condición de *chiapa*, en conjunto, con la insubstancialidad sin forma o alma-espíritu tseltal. Sobre las entidades anímicas chujes, me parece que los datos apuntan a observarse bajo el enfoque relacional que plantea Zamora (2019) entre los k'iche', ya que permite ubicar la naturaleza de dichas esencias con respecto a las deidades y su vínculo con los humanos, considerando, a la vez, que estas relaciones tienen una historia profunda, la cual ha marcado el devenir y la posición actual del humano en el cosmos, que de hecho es frágil, como lo muestra Montoya (2020) entre los tsotsiles. Sin embargo, como lo discute Balsanelli (2019) entre los lacandones, la persona no es algo fijo ni mucho menos dado, ya que los datos entre los chuj señalan la relevancia de que dicho estatuto se construye, por lo que resulta apropiado pensar en la noción como dinámica.

Referencias

Balsanelli, A. (2019). De tlacuache a hombre: ideas sobre la gestación y la noción de persona entre los mayas lacandones de Chiapas, México. *Boletín de Antropología*, *34*(57), 72-94. https://doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a05.

Buenrostro, C., Díaz, J., Schumann, O., y Zavala, R. (1992). Sistema de clasificación nominal en las lenguas de los Cuchumatanes. *Anales de Antropología*, *29*(1), 439-451.

Coon, J., y Carolan E. (2017). Nominalizations and the structure of progressives in Chuj Mayan. *Glossa: A Journal of General Linguistics*, *2*(1), 22, 1-35. http://doi.org/10.5334/gjgl.51.

Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En L. Montenegro (ed.). *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia* (pp. 75-96). Centro de Investigación y Desarrollo Científico; Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

Felipe, M. (1998). *Diccionario del idioma chuj*. Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín.

Gell, A. (1998). *Art and agency. An anthropological theory*. Clarendon Press.

Hopkins, N. (2012). *A dictionary of the Chuj (Mayan) language. As spoken in San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala, ca. 1964-65*. Jaguar Tours.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Limón, F. (2012). Espiritualidad maya chuj. Divinidad y respeto como criterio básico de relaciones. *Bajo el Volcán*, *11*(18), 39-64.

López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (3ª ed., 2 t.). Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (Antropológica, 39).

López Austin, A. (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena*. Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México (Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo).

Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, R. (2013). Las entidades anímicas en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura Maya*, XXX, 153-174.

Medrano, C., y Tola, F. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria* en el Chaco. *Avá. Revista de Antropología*, 29, 99-129.

Ministerio de Educación. (2001). *Historia y memorias de la comunidad étnica chuj* (vol. II). Universidad Rafael Landívar; UNICEF; Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco.

Montoya, D. (2020). Hostilidad perpetua, transformaciones transitorias: persona, cuerpo y moralidad entre los tsotsiles de Chamula, Chiapas. *TRACE*, 78, 67-87. https://doi.org/10.22134/trace.78.2020.735.

Petrich, P., Piedrasanta, R., Figuerola, H., y Le Guen, O. (2010). Variantes y variaciones en la percepción de los antepasados entre los mayas. En A. Monod Becquelin, A. Breton y M. Humberto Ruz (eds.), *Figuras mayas de la diversidad* (pp. 255-275). Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Piedrasanta, R. (2009). *Los chuj: unidad y rupturas en su espacio*. Armar Editores.

Pitarch, P. (2011). Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*, 37, 149-178.

Shaw, M. (1972). *Según nuestros antepasados... textos folklóricos de Guatemala y Honduras*. Instituto Lingüístico de Verano en Centro América.

Smakb'enal ti' Chuj. (2003). *Spaxti'al slolonelal. Vocabulario chuj*. Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala.

Strathern, M. (2018) Relations. En S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez y R. Stasch (eds), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. https://doi.org/10.29164/18relations.

Zamora, A. (2019). "El rostro de los días": sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k'iche' de Santiago Momostenango. *Journal de la Société des Américanistes*, 105-2. https://doi.org/10.4000/jsa.17407.