

“El rostro de los días”: sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k’iche’ de Santiago Momostenango

“The visage of the days”: on corporality and souls among the K’iche’ Maya of Santiago Momostenango

« Le visage des jours » : sur la corporalité et les âmes chez les K’iche’ de Santiago Momostenango

Alonso Zamora Corona



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/17407>

DOI: 10.4000/jsa.17407

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 20 diciembre 2019

Paginación: 107-132

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Alonso Zamora Corona, « “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* [En línea], 105-2 | 2019, Publicado el 20 diciembre 2019, consultado el 10 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/17407> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.17407>

“El rostro de los días”: sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k’iche’ de Santiago Momostenango

Alonso ZAMORA CORONA *

El estudio de las ideas sobre la corporalidad y las almas se ha consagrado en años recientes como uno de los temas más importantes en el conocimiento de los pueblos mayas del pasado y el presente (Pitarch 1996, 2011; Figuerola Pujol 2010; Velásquez García 2015). En el caso de los k’iche’ de Santiago Momostenango, importantes trabajos se han centrado en temas como las prácticas calendáricas (Tedlock 1992), la cosmología (Cook 1981) y la etnohistoria (Carmack 1995), pero la información sobre el cuerpo humano y las almas resulta todavía poco sistemática. Siguiendo la propuesta de Pedro Pitarch en torno a la persona maya (2011), en este artículo presento nueva información sobre las ideas en torno de la corporalidad y las almas entre los momostecos. Destaca la existencia del *chikop*, un alma con forma de pájaro muy similar al “ave del corazón” de los tzeltales, la cual puede ser castigada por las divinidades ancestrales cuando una persona olvida hacer ofrendas en los altares del patrilinaje. [Palabras clave: corporalidad, alma, mayas k’iche’, Momostenango, etnología.]

“The visage of the days”: on corporeality and souls among the K’iche’ Maya of Santiago Momostenango. The study of ideas regarding corporeality and souls has consolidated itself in recent years as one of the most important subjects in our knowledge of the Maya peoples of the past and the present (Pitarch 1996, 2011; Figuerola Pujol 2010; Velásquez García 2015). Regarding the K’iche’ Maya of Santiago Momostenango, important works have been dedicated to subjects such as calendric practices (Tedlock 1992), cosmology (Cook 1981) and ethnohistory (Carmack 1995), but information regarding the body and souls is still unsystematic. In this article, I present new information regarding the body and the soul among the Momostecos, following the recent proposal of Pedro Pitarch regarding Maya personhood (2011). Notable is the existence among the momostecos of the *chikop*, a soul with the form of a bird very similar to the “bird of the heart” of the Maya Tzeltal, which can be punished by the ancestral deities when people forget to do offerings at their patrilinaje’s altars. [Key words: corporeality, soul, K’iche’ Maya, Momostenango, ethnology.]

* University College London [alonso.corona.16@ucl.ac.uk].

« *Le visage des jours* » : sur la corporalité et les âmes chez les K'iche' de Santiago Momostenango. L'étude des idées sur la corporéité et les âmes a été consolidé ces dernières années comme une partie les plus importante dans notre connaissance des peuples mayas du passé et du présent (Pitarch 1996, 2011 ; Figuerola Pujol 2010 ; Velásquez García 2015). Dans le cas des K'iche' de Santiago Momostenango, des travaux marquants ont traité de sujets tels que le calendrier (Tedlock 1992), la cosmologie (Cook 1981) et l'ethnohistoire (Carmack 1995) ; toutefois, des informations sur le corps humain et les âmes restent peu systématiques. Dans cet article, je présente de nouvelles informations sur ces conceptions à Momostenango, suivant le modèle de Pedro Pitarch (2011). Je montre, entre autres, l'existence parmi les Momostecos du *chikop* ou "oiseau de l'âme", très semblable à "l'oiseau du cœur" des Tzeltal, qui peut être puni par les divinités ancestrales lorsque les gens oublient de faire des offrandes sur les autels des ancêtres. [Mots-clés : corporalité, âme, Maya K'iche', Momostenango, ethnologie.]

Momostenango, comunidad maya k'iche' de los altos de Guatemala, ha recibido a lo largo de los últimos cien años la atención de algunos de los más reconocidos etnógrafos e historiadores dedicados al estudio de la región, como Leonhard Schultze-Jena (1933), Robert Carmack (1995, 1998), Barbara Tedlock (1992) o Garrett Cook (1981, 2000). Podría considerarse que queda poco que decir sobre dicha comunidad y sus creencias: tal vez una de las pocas lagunas de nuestro conocimiento sobre la misma sea la exposición más sistemática sobre las ideas de los momostecos en torno de la corporalidad y las almas. Producto de una temporada de campo de dieciséis meses en la comunidad entre 2017 y 2018, este trabajo representa un primer intento por presentar de manera sistemática dichas concepciones, que ciertamente han aparecido en trabajos anteriores y tratadas con grados mayores o menores de profundidad, aunque de manera fragmentaria. Asimismo, nuevas informaciones sobre las mismas serán presentadas a lo largo de este artículo.

Recientemente, Pedro Pitarch ha propuesto un modelo cuadripartito de la corporalidad y las almas entre los mayas, basado en su trabajo etnográfico entre los tzeltales (2011). Los cuatro elementos principales del mismo son: del lado de la corporalidad, un "cuerpo-carne" y un "cuerpo-presencia"; y, del lado de las almas, un "alma-humana" y una o varias "almas-espíritu". En lo particular, retomaré en ese trabajo algunos aspectos de dicho modelo, que en su planteamiento resulta muy adecuado; empero, como es natural, mis datos de campo disienten en ciertos puntos del mismo, no sólo por la naturaleza o tipo de almas particulares que existen entre los k'iche', sino también por algunas de las ideas atribuidas al ámbito del "cuerpo-carne", diferencias que especificaré al tratar cada caso, y que en ciertos puntos me obligan a optar por otras denominaciones. La primera parte de este artículo estará destinada al cuerpo, y comprenderá tanto el aspecto orgánico del mismo (lo que Pitarch denomina "cuerpo-carne") como al llamado "cuerpo-presencia". La segunda parte estará

dedicada a las múltiples almas de los k'iche', entre las que destacan el *k'ux* o “corazón”, el *chikop* (“animal”) con forma de ave, el *nawal*, un complejo anímico asociado al calor y al calendario, y los llamados *win*, conjunto de espíritus de carácter agresivo y depredador utilizados por los brujos o *ajitz*.

A pesar de partir del modelo de Pitarch en la dicotomía entre corporalidad y almas, no seguiré del todo su división cuatripartita inspirada en Greimas (1963), que no encaja completamente con las concepciones k'iche', y en particular con respecto a la oposición entre “almas humanas” y “almas espíritu”. Entre los k'iche', las almas con forma humana –como el *k'ux* o corazón– se consideran como “espíritus”, vahos o soplos (*uxlab'*), y están asociadas con la idea de viento y del frío, mientras que las almas con formas animales, en particular el *nawal*, están asociadas con el calor y el fuego, son radiantes y solares. Asimismo, como explicaré, la distinción entre las almas de los k'iche' no reside tanto en una simetría semiótica sino más bien en su tipo y grado de agencia y sus relaciones con los ancestros y con otros seres. Por lo tanto, más que adoptar un esquema de oposiciones semióticas, quisiera subrayar que, a mi parecer, la diferencia entre estas almas puede concebirse mejor en términos relacionales (Strathern 2018) y de agencia social y sobrenatural (Gell 1998, p. 16), independientemente del esquema clasificatorio adoptado.

El cuerpo orgánico entre los momostecos: *b'aqil*, *tiojil* y *kik'el*

En la propuesta de Pitarch, el “cuerpo-carne” estaría integrado por “el conjunto del cuerpo humano, excepto los huesos, el cabello, el resto del vello corporal y la sangre”, siendo ésta última la que definiría dicho ámbito corporal. Los tzeltales lo denominan *bak'etal*, “carne”. Empero, entre los k'iche' el cuerpo físico consta de una larga lista de partes, entre las que destacan el *b'aqil* (hueso), *tiojil* (carne) y *kik'el* (sangre). La palabra *b'aqil* se usa para denotar el cuerpo de un animal o persona; lo mismo aplica para el término *tiojil*, “carne”, que también puede designar la totalidad del cuerpo humano. La sangre es de igual importancia que los dos anteriores pues, aunque no denomina metonímicamente a la persona, se considera que en ella reside la vida.

Se puede afirmar que, entre los k'iche', hueso, carne y sangre son integrantes físicos de suma importancia para la corporalidad física de la persona. Por tanto, no adopto aquí el término “cuerpo-carne” debido al lugar central del hueso en las concepciones k'iche', tan central de hecho que la palabra misma puede designar a la totalidad del cuerpo. Por otro lado, a pesar de que el cuerpo orgánico y sus componentes no pueden considerarse como independientes de su realidad física, cabe mencionar que, en el contexto de la adivinación calendárica, son capaces de recibir mensajes a través del llamado relámpago o *koyopa*, un tema que ha sido estudiado a profundidad por Tedlock (1992) y sobre el cual me detendré brevemente al tratar el *kik'el* (sangre).

Sería largo enumerar aquí las partes individuales del cuerpo, por lo que sólo mencionaré algunas de las creencias relativas al *b'aqil*, el *tiojil* y el *kik'el*. Sólo observaré que algunas partes del cuerpo en particular se usan para denotar relaciones de parentesco de manera metafórica: así, *nuwi'*, *wixk'aq* (mis cabellos, mis uñas) pueden referir a los miembros del patrilinaje (*alaxik*), y en particular de los descendientes. La explicación ofrecida es que *wi'* denomina genéricamente a la idea de “punta”, por lo que los descendientes son comparados a dichos crecimientos del cuerpo.

B'aqil: además de designar al cuerpo humano en su totalidad, la palabra *b'aqil* designa a los huesos de la persona. Como afirma Schultze-Jena, la palabra *b'aq* también se usa para referirse a la semilla o a su centro: “núcleo, grano de la semilla, hueso, porque la criatura puede emerger de él como si fuera la semilla del maíz” (1933, p. 333). En efecto, la creencia de que los huesos de los animales deben ser apartados para permitir la regeneración de la especie —ampliamente documentada por Brown entre los tz'utujil (2005)— es todavía referida entre las familias momostecas, aunque el papel de la cacería en la subsistencia ha decaído casi por completo en años recientes. De la misma manera, se considera que los huesos o *b'aqil* de los ancestros del patrilinaje (*nantat ri alaxik*) poseen cierta potencia especial, y en ciertos contextos se utiliza la expresión *b'aqil* durante la invocación de los ancestros. Tedlock registra la expresión *muchulik b'aq*, *muchulik ulew*, *muchulik poqlaj* (“hueso molido, tierra molido, polvo molido”) durante la invocación del *ajq'ij* ante los altares o *awas* (1992, p. 239) para evocar los restos físicos del patrilinaje, expresión que recuerda al difrasismo *ulew*, *poqlaj* (tierra, polvo), recogido por Schultze-Jena en Chichicastenango (1933, p. 19). Como refiere Carmack, el contacto físico con los huesos de los antepasados fallecidos era una característica muy importante de la religión momosteca a inicios del siglo xx. En efecto, la iglesia del centro de la población en Momostenango fue alzada sobre un viejo cementerio; originalmente el suelo de la misma era de tierra, y se habían enterrado ya tantos restos ahí que algunos huesos sobresalían. Sobre dicha tierra la gente quemaba velas para alimentar a sus antepasados. El recubrimiento del piso de la iglesia representó un fuerte conflicto entre las autoridades indígenas y la iglesia católica (Carmack 1995, p. 232, 241).

Aparte de este aspecto sagrado de los huesos, el uso del polvo de huesos de muerto como material para la brujería es todavía importante entre los k'iche' (Bunzel 1952, p. 296). En este sentido, los huesos de los ancestros son asociados con el castigo (*toj*) y el dolor (*k'ax*). En mi trabajo de campo, he encontrado la invocación al *b'aqil* como hueso en ceremonias de contra-brujería, en las que el *ajq'ij* llama a los huesos de su patrilinaje para castigar al brujo:

Kaqa sik'ij ri ub'aqil,
ri Julio Felipe, ri Marcelino Rosales
kin waj b'a ri kamik k'o ri k'ax, k'o ri toj...

Llamamos a los huesos

De Julio Felipe, de Marcelino Rosales,

Quiero que haya hoy dolor, quiero que hoy haya castigo...

Finalmente, cabe destacar que, en el contexto de la adivinación calendárica mediante el “rayo” (*koyopa*), los mensajes recibidos cerca del hueso casi siempre denotan brujería, maldad o castigo.

Tiojil (carne, músculo): como ocurre con *baq'il*, la palabra *tiojil* o “carne” puede referir al cuerpo en su totalidad. En contraposición con lo que ocurre con el *baq'il*, los mensajes enviados por el *koyopa* cerca del *tiojil* casi son siempre de naturaleza benigna (Tedlock 1992, p. 145).

Kik'el (sangre): los k'iche' momostecos consideran que el *kik'el* es sede de la vida (*k'aslemal*) y, para algunos, incluso del alma; de ahí que se diga: *k'o ta chi ukik'el*: “ya no tiene sangre” como sinónimo de la frase “ya no tiene vida”. También es un sinónimo de la presencia de la persona, por lo que se puede decir *utz ru' kik'el*, “es buena su sangre”; es decir, que su presencia es benigna. Gracias al trabajo etnográfico de Tedlock (1992) es bien conocido que, para los k'iche', “la sangre habla” (*kacha ukik'el*). Actualmente, la expresión castellana más usada es que “revibra la sangre”. Dicha capacidad de recibir mensajes, indispensable para la iniciación en la adivinación calendárica, es atribuida a la acción del “relámpago” o *koyopa* sobre la sangre en diversos puntos del cuerpo, aunque también puede actuar sobre la carne y el hueso. No abundaré en los detalles de la adivinación calendárica asociada al *koyopa*, bien tratados por Tedlock, por lo que me limitaré a añadir algunas observaciones propias.

La capacidad de recibir mensajes a través del *koyopa* puede ser calificada de innata e incluso puede considerarse generalizada hasta cierto punto: no es necesario ser iniciado como *ajq'ij* para que la sangre envíe mensajes, y he registrado que hasta los niños son capaces de manifestar esta capacidad, lo que entre los patrilinajes momostecos de religión tradicional constituye un indicio para saber cuál de los hijos será destinado a suceder a su padre en sus labores rituales como *chuchqajaw* o jefe del patrilinaje. Empero, no sólo los hijos de los costumbristas pueden manifestarla, sino incluso los de familias evangélicas, para molestia y asombro de sus padres. En la vida diaria, una persona puede expresar una inquietud, relatar un sueño, referir haber visto un animal o contar un suceso y, si la persona que escucha esto tiene el *koyopa*, es sumamente común que le “revibre la sangre” y reciba un “mensaje” de manera espontánea sobre el tema, lo que es más frecuente que la adivinación calendárica mediante las semillas de *tzite'*. Sobre si los extranjeros pueden poseer el *koyopa*, las opiniones de los momostecos están divididas: para algunos, “los gringos están muertos por dentro”, y para otros es algo posible.

Además de manifestarse de manera innata, el *koyopa* puede ser reconocido en las personas que la adivinación calendárica indique como potenciales candidatos

para ser *ajq'ij*, por lo que en cierto modo es posible “adquirirla”; asimismo, es posible y a veces necesario fortalecer dicha capacidad mediante ciertos rituales, que algunos *ajq'ij* llevan a cabo en altares asociados con el agua tanto en las tierras de su patrilinaje como en santuarios cercanos a ríos y lagos, a veces en lugares lejanos, tal y como lo registra Tedlock (1992, p. 139). Según mis informantes, la principal entidad asociada con el poder del *koyopa* son los ríos, lagos y lagunas, comprendidos bajo la expresión *ayin cho*, *ayin plo*, que literalmente significa “lagarto lago, lagarto mar”, expresión usada durante las invocaciones al *koyopa*, pues se asimila la acción del *koyopa* sobre la sangre como un relámpago que aparece sobre el agua (véase *ibid.*, p. 53). Considero posible, aunque sólo tentativo, considerar que dicha frase, hoy puramente lexicalizada, haya derivado de creencias anteriores relacionadas con el papel del caimán y del agua en la adivinación, en especial a la luz del simbolismo del día Imox, todavía hoy asociado con el agua (Estrada Peña 2014)¹.

El *wachib'al* o “cuerpo-presencia”

En la propuesta de Pitarch, la noción de “cuerpo-presencia” comprende toda una serie de atributos de la persona que pueden quedar comprendidos bajo la idea de visibilidad, percepción o apariencia; para los tzeltales de Cancuc dicho aspecto de la corporalidad se denomina con el término *winkilel* (2011, p. 155). En el caso de los k'iche' momostecos, un aspecto equiparable de la corporalidad está comprendido por la expresión *wachib'al*. El término posiblemente sea una abstracción de la polisémica raíz *wach*. Recogí las siguientes acepciones de la misma entre los momostecos: frente, rostro, ojo, presencia, imagen, semblante, figura, dibujo, disfraz e incluso “opinión”, dependiendo del contexto de uso. *Wachib'al* significa, de manera abstracta, la presencia de la persona, y puede predicarse no sólo de la persona en sí misma sino de sus imágenes, o aun de objetos que la denotan o que recuerden a ella si es que son suyos. Por ejemplo, según me explicó un informante, incluso la ropa de la gente es considerada como su *wachib'al*, siempre y cuando esa ropa remita a la persona como un tipo de “índice” visual que la identifique: por ejemplo, una gorra propia dejada sobre la mesa se considera el *wachib'al* de uno. Por lo tanto, un dibujo, una fotografía, una imagen, la ropa de las personas, su cara, todo lo anterior es su *wachib'al*.

1. Algunos de mis informantes reconocen el significado literal de la expresión *ayin cho*, *ayin plo* como “lagarto lago, lagarto mar”, pero no ofrecen explicación al respecto. Considero posible, empero, que haya alguna conexión histórica con el papel que ríos y lagos han tenido en las concepciones cosmológicas de los mayas antiguos. Véase, al respecto, Velásquez García 2010a.

Entre los momostecos las imágenes de los santos también son llamadas *wachib'al*, tal y como lo registra Cook (2000, p. 272); como explica dicho autor, en el caso de los santos el *wachib'al* puede ser considerado particularmente peligroso o delicado, pues se considera poseedor de agencia. Por ejemplo, algunos de mis informantes refieren que el *wachib'al* o imagen de Santiago, el santo patrono del pueblo, es capaz de pisotear espiritualmente a la gente con su caballo, por lo que se evita que las personas se coloquen directamente frente a él durante la feria patronal o se queden dormidos frente a él durante las velaciones. Un informante que llegó a formar parte de las velaciones de la cofradía de Santiago lo refiere de esta forma:

Yo iba ahí, me invitaban, formaba parte de la ceremonia... Nos quedábamos durmiendo allá en la ermita, y el alcalde de Santiago o el *chuchqajaw* de la imagen no permite que se acueste uno delante de la imagen, porque el caballo sale, lo puede dejar pateado a uno y puede que uno amanece sin vida, uno tiene que quedarse pero a un costado, yo lo he escuchado, yo me he quedado cuidándolo y se escucha, se levanta, se cambia, se levanta, le da agua al caballo y sale, se escucha cuando abre la puerta, da la vuelta y regresa...

Durante la feria patronal, a Santiago se le ofrenda incienso y también se comparten alimentos y bebidas frente a él. Empero, el ámbito comprendido por el *wachib'al* no sólo abarca el cuerpo del santo en sí, sino aún sus atributos iconográficos y accesorios, como su espada y su caballo. Dichos atributos también tienen agencia, y pueden transmitir tanto el enojo del santo como su bendición, mediante el contacto con las partes de la imagen como la ropa o incluso una pequeña guitarra que acompaña al santo (Figura 1, páginas siguientes).

La palabra *wachib'al* no sólo se predica sobre las imágenes de seres sobrenaturales y la agencia asociada con las mismas, sino sobre las imágenes de cualquier persona, animal o planta. Como hemos explicado, el *wachib'al* designa a todo tipo de figuras, dibujos o formas. Como veremos más adelante, los días del calendario también tienen su *wach* o “rostro”, el cual influye en el destino y carácter de las personas; en tal carácter, el signo calendárico de una persona es llamado *wach uq'ij*, “el rostro de su día”. Empero, trataremos de esta parte de la persona al hablar de uno de los sinónimos de dicha expresión, el término *nawal*.

El epigrafista Érik Velásquez García (2010b) ha identificado el concepto de cuerpo-presencia propuesto por Pitarch con el *b'aahis* de los Mayas del período clásico, término que designaba a las imágenes de los gobernantes en estelas y otros tipos de arte monumental, y del que deriva la palabra *b'aahila'n* como nombre de los personificadores rituales de los dioses. Por supuesto, ya he mencionado al *winkilel* de los tzeltales como origen del concepto. Por tanto, sugiero adscribir al *wachib'al* de los momostecos al mismo orden conceptual dentro de las nociones de la corporalidad maya.



Fig. 1a – Mujer alimenta al *wachib'al* de Santiago y San Felipe con incienso durante la Feria Patronal (2017; fotografía del autor).

Las almas. El aire, el aliento y lo espiritual: el *tewal kaqiq'al* y el *uxlab'al*

Además de los aspectos de la persona que pueden comprenderse bajo los conceptos de cuerpo-carne y cuerpo-presencia, los *k'iche'* creen en una variedad de almas de diversos tipos. He decidido no seguir de manera estricta la dicotomía entre alma-humana y alma-espíritu propuesta por Pitarch; en su lugar, intentaré



Fig. 1b – Hombre recibe la bendición de Santiago y San Felipe al ser tocado por la guitarra que forma parte del *wachib'al* del mismo (fotografía del autor).

exponer de la manera más detallada y abierta los tipos de almas que he recogido. Empero, antes de describir la primera de estas almas, el *k'ux* o corazón, debe decirse que el ámbito relacionado con algunas de estas almas está comprendido para los k'iche' bajo el término *tew kaqiq'*, “frío, viento”, un difrasismo de altísima importancia en el lenguaje ritual. Cuando los ancestros (*nantat*) están presentes en las ceremonias, se dice que están *pa tew kaqiq'*, “en el frío y en el viento”, una manera de decir que están “en lo espiritual”. Por ejemplo, el *chuchqajaw* puede dirigirse de la siguiente manera a sus antepasados:

Xuj jokow chu wachulew
K'o alaq pa tew kaqiq'.

Nosotros pasamos sobre la tierra,
ustedes están en el frío y en el viento.

Como explican mis informantes: “Lo espiritual de la persona es *tewal kaqiq'al*. No se ve, no se toca.” Mucha gente atribuye a las almas de los *nantat* la cualidad de ser *tewal kaqiq'al*: “Los ancestros llegan, pero están *chi tewal kaqiq'al*”. La expresión denota por tanto lo intangible, como la presencia de los antepasados, el lenguaje que se utiliza para dirigirse a ellos, así como también el doble carácter de las ofrendas que los alimentan pues éstas no sólo son físicas:

Ri nantat e k'olik pa tew kaqik', k'e wakatik, ke' solokotik, koj kilo', koj ki to e k'ori' quk', ke' b'isonik we ma k'e chab'ixik. Che ri chuchqajaw, ri k'amal b'e kelem chi kiwach ku' chab'ej konojel, kikitabej, we malyoxibal we ne sari kuriyii ranima jun chomb'al ku ta chike a re ri kikito, kikich'obo are ri' cha'.

Los ancestros están en el frío y en el viento, están caminando, nos visitan, nos ven, nos escuchan, están ante nosotros, se entristecen si no se les habla. Ante el *chuchqajaw*, ante el *k'amal b'e* se hacen presentes todos, lo escuchan si hay en él gratitud, tal vez lo que desea su corazón. Con su pensamiento él les pide qué es lo que desean y opinan, esto es lo que se dice.

La expresión *tewal kakiq'al* también es cercana al término *uxlab' o uxlab'al*, que quiere decir “aliento” pero que también se usa como sinónimo de “espíritu”. Dicha palabra remite al término *uxlab' ja'*, que significa “vapor”. Tedlock menciona que los *nantat* son considerados como *uxlab'* en su aspecto espiritual, o como *ulew, poqlaj* (“tierra, polvo”) en sus restos físicos (1992, p. 41). En todo caso, se considera que el *tewal kakiq'ol* pertenece a *usumil ranima*, “lo más escondido del alma”, o “lo más hondo”. Asimismo, se considera que las expresiones del lenguaje ritual *k'iche'* comparten esta naturaleza, reconociéndoseles una eficacia distinta a la del lenguaje cotidiano.

Se ha reconocido la dificultad de hablar de un “alma-aliento” entre los pueblos indígenas mesoamericanos (Martínez González, p. 2007); asimismo, cabe destacar que no todas las almas de los momostecos están asociadas con la idea de hálito o viento, fuertemente asociada con el frío en el lenguaje ritual, puesto que, como veremos, el *nawal* o alma animal está asociado con el calor y lo solar. Parece ser que, entre todas las almas, de forma humana y asociado al corazón el *k'ux* sea el que se considera más cercano a esa idea. Por tanto, no consideraré al *tewal kakiq'ol* como un alma en sí, sino como algo que define a una parte del ámbito de las almas en contraposición al cuerpo físico y al cuerpo-presencia, que ante todo es una imagen.

El alma-corazón: el *k'ux* o *anima*

La primera de las almas que consideraré es llamada *k'ux* (“corazón”), también llamada mediante el término castellano *anima*. El *k'ux* es la sede del pensamiento, la volición y el deseo, y de ahí que se diga sobre la opinión de alguien *pa uk'ux*, “según su pensamiento” o “según su parecer”. La facultad del pensamiento es también llamada *no'j* (“razón”), aunque se cree que el *no'j* está más bien en la cabeza; éste último término, empero, también es identificado con la sensibilidad y el ámbito de los sentidos². Por otra parte, el *k'ux* es identificado con la vida misma del sujeto o *k'aslemal*. Como principio vital, el *k'ux* puede

2. Como en la oración *kinao' le kape'*, “pruebo el café”.

denotar un alma con la forma de la persona completa, pero “en el frío y en el viento” (*pa ri tew pa ri kaq'iq'*), es decir, de carácter “espiritual”. Más aún, se considera que el *k'ux* de la persona está depositado en los altares domésticos (*awas*) ubicados en las tierras de los patrilinajes k'iche', en particular el llamado *winel*, altar donde se encuentran los espíritus del patrilinaje y se les rinde culto.

Por ejemplo, un *ajq'ij* me mostró el *winel* de su familia y me dijo “yo estoy aquí metido”, refiriéndose tanto a su *k'ux* como al alma llamada *chikop* (“animal”), sobre la que hablaremos más adelante. Sobre la presencia del *k'ux* en el *awas*, un joven que sucederá a su padre como *chuchqajaw* en su patrilinaje me explicó lo siguiente:

Pa ri awas k'owi ri uk'ux, ranima ri chuchwajaw, chila' k'owi. Konojel ri ralk'ua'l, ri umam, uxikin, ralexik...

En el *awas* está el corazón, el alma del *chuchqajaw*, ahí está, junto con todos sus hijos, sus nietos, sus bisnietos, su linaje...

Puede considerarse que el *k'ux* es co-presente en el espacio denominado *Santo Mundo*, también llamado *juyub' taq'aj* (montaña-valle) o simplemente *juyub'al* (montaña). Todos estos nombres denotan un espacio telúrico de carácter sobrenatural, así como su personificación en una o varias divinidades terrestres (*dios mundo* o *dioses mundo*). Los altares privados (*awas rech alaxik*) son un espacio que se comunica con el *juyub'al* en el que habitan las almas de los miembros del patrilinaje. Algunas personas consideran que los ancestros habitan en la cumbre de las montañas (*tzam juyub'*), por lo que puede decirse, cuando una persona ha realizado una acción deshonrosa, “tus ancestros lloran en la cumbre de la montaña”. Los ancestros son seres telúricos, identificados con las cumbres de las montañas cubiertas de nubes, y de ahí que en el lenguaje ritual se diga “blancos son sus cabellos y sus cabezas” (*saq kiwi'*, *saq kijolom*), metáfora oportunamente explicada a Schultze-Jena (1933, p. 20). Como dicho erudito notó en Chichicastenango, el culto a los ancestros entre los k'iche' comparte características con el culto a los dueños de las montañas y cerros, pues se dice que ambos son “dueños de la nube y la neblina” (*rajawal ri sutz, ri mayul*), o bien que caminan “en el frío y en el viento”; más aún, el propio Schultze-Jena registra la expresión *rajawal ri kaj, ri juyub'* “señores del cielo y la montaña”, lo que implica una identificación entre el ámbito telúrico y el celeste. Cuando una persona muere se realiza una ceremonia en el día Junajpu (contraparte k'iche' del día Ajaw en el período clásico) para asegurar su entrada en el *juyub'al* junto con todos sus ancestros; otros aseguran que Ajpu sirve para meter a la gente al espacio llamado *korral*, sobre el que hablaré más adelante al tratar sobre el pájaro del alma o *chikop*. Tedlock explica que esta ceremonia se hace para “unirse a los otros espíritus” (1992, p. 124). El coeficiente del día para realizar dicha ceremonia depende de la edad de la persona al morir: entre más

alto, más vieja y por tanto más respetada y poderosa la persona. Al contrario, los muertos que no reciben culto se convierten en *xib'inel* o simples espectros.

Podemos sugerir, entonces, que el *k'ux* es equivalente al *ch'u'lel* de los tzeltales, un alma que, como explica Pitarch, existe tanto en el interior del corazón de la persona como en un espacio externo a ella: la montaña sagrada del patrilinaje o *ch'iibal* (1996, p. 80-81). Empero, la principal diferencia es que entre los momostecos esta alma no sólo está presente dentro del corazón y en el espacio sagrado de la montaña, sino también en el interior de los altares de patrilinaje o *awas*; es decir, que tiene una contraparte material. Se considera que el mantenimiento de estos altares mediante ofrendas de velas, incienso (*pom*) y otros materiales es esencial para el sostén de la vida de la persona y de la fortuna del patrilinaje; más adelante detallaremos las consecuencias de la negligencia en la realización de esos rituales. Destacando sus relaciones rituales, podemos considerar que el *k'ux* es el alma de las personas en tanto imagen de sus ancestros y eventuales ancestros ellas mismas; en cuanto a sus contrapartes en otros grupos indígenas, es posible sugerir que el *k'ux* podría considerarse como una contraparte del *teyolia* de los nahuas clásicos (López Austin 1980, p. 252-286), el *ohlis* de los mayas clásicos (Velásquez García 2015, p. 182-183), el *pixan* u *óol* de los mayas yucatecos contemporáneos (Güemes Pineda 2000, p. 313), así como el *ch'u'lel* de los tzotziles (Vogt 1969, p. 369-371) o bien de los tzeltales (Hermitte 2004, p. 104-109; Pitarch 1996, p. 80-81; Figuerola Pujol 2010, p. 529), entre otras muchas “almas-corazón” de otros pueblos indígenas mesoamericanos (Martínez González 2007, p. 10-13).

El *chikop*

Previamente no identificada como un alma entre los grupos *k'iche'* de las Tierras Altas, la palabra *chikop* ha sido registrada en diccionarios con el significado de “animal, insecto, ave” (Henne Pontious 1980, p. 86). Sin embargo, durante mi trabajo de campo obtuve información que confirma que, entre los momostecos, la palabra designa también a un alma con forma de ave (puede ser un pollito) que se considera habita en un lugar cerrado (*korral*) protegido por los espíritus ancestrales del patrilinaje en el espacio sobrenatural de la montaña.

Según las explicaciones ofrecidas por mis informantes, la razón por la que se hacen ceremonias a sus antepasados y a las divinidades telúricas o *dioses mundo* en determinados días del calendario ritual es que el alma de la gente puede ser considerada como un “pollito” (*chikop*) que vive en un corral. Mientras se hagan ofrendas a los ancestros y seres telúricos, este corral permanece cerrado; empero, si uno olvida celebrar dichos rituales, la puerta del corral se abre y el *chikop* de la gente queda expuesto a los ataques de las contrapartes animales de las divinidades telúricas e incluso de sus propios antepasados, quienes se consideran que pasan hambre. Dichos animales son llamados *awajmundo*,

y tienen forma de “coyotes, tigres, perros”, entre otros. Para expresar la idea del castigo sobrenatural por parte de estas criaturas, se usa el término *kationik*, “ladrar y morder”. Se dice que dichos animales salvajes habitan tanto los altares domésticos de los patrilinajes (*awas rech alaxik*) como los altares ubicados en la población y sus alrededores, siendo sus *nawales*, creencia registrada por Carmack sólo para el caso de los altares principales de los cuatro puntos cardinales (1998, p. 343); de hecho, la creencia es más generalizada, y se aplica a todos los altares de los patrilinajes (*awas rech alaxik*), además de los ubicados en las montañas y otros puntos de la población.

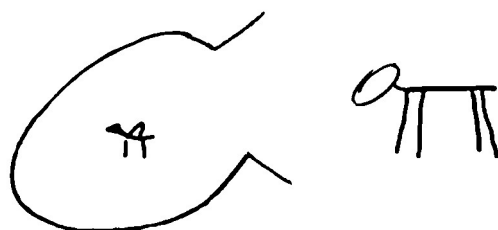


Fig. 2 – Un *awajmundo* con forma de perro ataca a un *chikop* cuyo corral se ha quedado abierto (dibujo de un informante).

Entre los momostecos, los infortunios del individuo son muchas veces atribuidos al castigo que los ancestros divinizados infligen sobre el *chikop*. Fracasos económicos, pérdidas de estatus social, desventuras personales de todo tipo son atribuidos a la acción de “morder” (*kationik*) que los *awajmundo* ejercen contra la persona una vez que la puerta del “corral” se abre, acción ocasionada por el olvido de sus descendientes, pues hacer ofrendas equivale a “mantener la puerta cerrada”. En dichas ocasiones, los *ajq'ij* afirman que “el *awas* está ladrando/mordiendo”. Como me explicó un hombre que me mostraba los altares ancestrales de sus tierras:

Y ahora, si ya no se le da su mantenimiento, si no se le da su comida, entonces empiezan los vecinos, *kationik*, se van a morir, se va a picar el otro, cualquier fracaso que hay, porque ya no hay quien le dé su comida, *kationik*, pues, muerde [...] si no se le da comida, entonces muerde, entonces se muere la familia, hay fracasos económicos y enfermedades...

Lejos de ser una concepción excepcional, parece ser que la idea del interior del *awas* como un corral es de vital importancia para los momostecos. Electo a inicios de 2018, el especialista ritual de más alta jerarquía en Momostenango, el *chuchqajaw rech tinamit*, cargo actualmente en manos de Miguel Vicente Ixchop, me explicó que el principal altar a su cuidado, el altar del pueblo o *awas*

rech tinamit, ubicado en el local número 10 del portal de comercio ubicado junto a la plaza principal de Momostenango, es justamente un corral en el que están metidas las almas de todas las 32 comunidades que conforman Momostenango:

Ri awas rech tinamit xajunam ruk' ri jun korral, konojel ri winaq e nimom chipam, ronojel ri Chwitz'aq e nimom chupam, a'retaq ku ri e k'o chirik, jape jun utiw k'u tijo, ku riq k'ax.

El altar del pueblo es como un corral, todas las personas están metidas adentro, todo Momostenango está adentro, y los que están afuera viene un coyote, se los come, tienen problemas.

Las funciones del *awas rech tinamit* son extensas y es imposible cubrirlas aquí, pero la principal consiste justamente en proteger a las comunidades de las calamidades procedentes del exterior, así como de la negligencia en el culto a los *dioses mundo*. Resulta extraño que esta noción central en la religión momosteca no haya sido recogida por ninguno de los etnógrafos que ha trabajado en la comunidad, pero la idea no resulta excepcional dentro del contexto maya si se compara con nociones como el *Bankilal Muk'ta Vits* de los tzotziles de Zinacantan, la montaña en la que las almas animales (*chanul*) de todos los zinacantecos están protegidas por las divinidades ancestrales o *totilme'iletik*, montaña a la que los *h'ilol* o chamanes rinden culto (Vogt 1969, p. 383-385). Como me explicó un informante, en el caso de Momostenango “el *chuchqajaw rech tinamit* pide por todo el pueblo [...] La gente no sabe, pero todos están amarrados por el *chuchqajaw rech tinamit*. El los amarra a todos, él pide por todos, todos están amarrados por él [...] la gente vive en la tierra, aunque no se acuerde, se ruega por ella”.

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en los ritos de curación de los tzotziles registrados por Vogt (1993 [1976], p. 11), o en los ritos descritos por Bunzel en Chichicastenango (1952, p. 296), en los cuales se ofrecen gallinas en sustitución del alma de la persona afectada, el *chikop* no parece tener una corporalidad en los rituales momostecos de curación. Empero he registrado que, de acuerdo con testimonios orales, en la brujería sí es posible atacar al *chikop* de una persona al torturar y sacrificar una gallina sobre un *awas* mientras se recitan oraciones, por ejemplo torciéndole la cabeza y desangrándola, dolores que padecerá la víctima de manera análoga.

Considerando dichas informaciones, puede decirse que las concepciones de los momostecos en torno al *chikop* resultan cercanas a las reportadas por Vogt para los tzotziles con respecto al *chanul* (1966, p. 90), así como a aquellas reportadas por Hermitte entre los tzeltales de Pinola referidas al *nagual* (2004, p. 59-63) o por Stratmeyer y Stratmeyer para los naguales tipo *ixom pišane* de los jacaltecos (1977, p. 152). Es decir, se trataría de un alma de forma animal a cargo de las divinidades ancestrales, quienes pueden castigarla cuando la

persona incurre en conductas antisociales. De manera más específica, el uso dado al término *chikop* entre los k'iche' resulta prácticamente idéntico al que los tzeltales dan a la palabra *chanul*, que significa justamente animal, bicho o pájaro en un sentido genérico, pero que concebido como alma designa al “ave del corazón” (*mutil ko 'tantik*) o al “bicho del corazón” (*chanul ko 'tantik*), entidad que puede ser perjudicada por los espíritus *lab* cuando éstos son hostiles a la persona (Figuerola Pujol 2010, p. 527; Pitarch 1996, p. 80). Sin embargo, más allá de estas comparaciones podríamos decir que el *chikop* es el alma animal de la persona en su aspecto pasivo, un alma capaz de ser protegida o depredada dependiendo de si sus relaciones rituales con los *dioses mundo* y los ancestros son buenas o malas.

El *nawal* o *wach uq'ij*

En k'iche', el término *nawal* es polisémico, y tiene una historia compleja y problemática. Su origen no está en las lenguas mayas sino que parece ser yuto-azteca: sería afín entonces a la palabra *nahualli* de los nahuas clásicos, lo cual no es sorprendente considerando la influencia de dichas lenguas sobre el k'iche' (Campbell 1970). Durante la colonia, parece que la palabra *nagual* designaba tanto a un animal protector adquirido desde el nacimiento (Fuentes y Guzmán 1882-1883 [1690], vol. 2, p. 45), como a la transformación de ciertos hombres poderosos en espíritus animales (Recinos 2013, p. 225), poder que entre los kaqchikeles estaba asociado con el *q'aq'al* o calor y era concebido directamente en relación con el señorío o *tepewal* (Maxwell y Hill 2006, p. 32). Recientemente el término *nawal* ha sido resignificado en el contexto de la llamada “espiritualidad maya”, la cual lo interpreta como las “energías” que tendrían los días del calendario (Zapil Xivir 2007). Empero, más allá de estas reinterpretaciones –innegablemente influyentes entre algunos *ajq'ij* contemporáneos–, entre los momostecos encontré al menos tres concepciones sobre el *nawal*, distintas entre sí, pero finalmente asociadas.

Entre los momostecos el *nawal* es “otra alma de la persona”, distinta del *k'ux* y del *chikop*; su equivalente propiamente k'iche' es *wach uq'ij*, “el rostro de su día”; ambos términos son equivalentes, pero por lo general *nawal* es más frecuente. Dicha alma está relacionada con el calor (*q'aq'il*) y se relaciona con el temperamento: si uno está “bravo” o “enojado” se dice que el *nawal* es más caliente, si uno está tranquilo, el *nawal* es frío. Empero, no sólo las personas tienen *nawal*, también los animales lo tienen. En un sentido elemental, *nawal* es lo que los animales usan para cazar y matar a otros. Por ejemplo, una vaca tiene un *nawal* débil o frío, a pesar de ser un animal grande, por ser mansa para su tamaño, mientras que una serpiente tiene un *nawal* fuerte o caliente, porque, a pesar de su tamaño, es capaz de matar a seres mucho más grandes que ella. Lo mismo se predica de las personas en su relación con los animales:

se dice que una persona que pierde la vida ante un animal depredador ha sido vencida por el *nawal* del mismo, como si el calor del animal lo sofocara. Por tanto, *nawal* designa la agencia de los seres vivos y de las personas en términos de su calor corporal.

Al igual que las personas y los animales, los días del calendario o *q'ij* tienen *nawal*, lo cual designa, en su significado más básico, su influencia en términos de calor. Dicha influencia es cuantificada por su coeficiente numérico: entre más alto el numeral, más alto el *nawal* del día, y más fuerte y violenta su influencia por ser más caliente. De ahí que, como reporta Bunzel, los días con numeral alto sean usados en ceremonias con fines fuertes o violentos (1952, p. 274-283). Por supuesto, el término *nawal* también designa a las cualidades semánticas y a la agencia de cada día en la adivinación, un asunto que ha sido tratado ampliamente por la literatura (Schultze-Jena 1933; Bunzel 1952; Tedlock 1992). Tan sólo quiero destacar, entonces, la importancia de la idea de calor en el sistema calendárico *k'iche'*, que ha pasado un tanto desapercibida.

En segundo lugar, *nawal* designaría al animal compañero que una persona tiene por nacimiento, una idea que podría asimilarse a la concepción nahua de “tonalismo” (Foster 1944). En general, la idea parece ser similar a la que existe en algunas comunidades nahuas, para las que *tonal* o *itonal* designa entre otras cosas a un animal que resume las características de la persona y explica su destino (Montoya Briones 2008 [1964], p. 153-178). Por ejemplo, el amigo de un informante, un comerciante de edad madura, se quejaba de que su *nawal* no era un animal bravo o valiente como un águila, que lo haría más atrevido o valiente en el comercio, o un animal como un coyote, que lo haría astuto:

Mi amigo me lo dijo, de los éxitos, que tiene que ver con el *nawal*, un hombre que tiene *nawal* águila siempre consigue lo que quiere. El *nawal* gavilán es una persona muy atrevida, muy animosa, no tiene temor. Me dice (mi amigo): “yo busco dinero, pero mi *nawal* no ayuda...” Otros tienen *nawal* coyote, los que tienen *nawal* coyote son astutos, piden fiado y les prestan. No todas las personas tienen el mismo animal, si no, todos fuésemos iguales...

Al *nawal* como animal compañero también se le llama “destino” (*e*) y, por eso, suele decirse sobre las características personales asociadas con el *nawal*: *xa su re la'*, “sólo es su destino”. En Chichicastenango, Bunzel describió rituales calendáricos para reconocer al *nawal* (1952, p. 317-320); empero, el reconocimiento del *nawal* entre los momostecos parece ser hoy en día una cuestión casual, relacionada con las características percibidas de la persona, y no he registrado la presencia de rituales asociados al mismo. Por otra parte, entre los *k'iche'* existen ideas complejas sobre el *nawal* propio de los animales, no sólo como calor; empero, este artículo se centrará ante todo en la persona humana.

El tercer significado del término *nawal* es el del signo calendárico de la persona, que no obstante debe considerarse como un alma denominada *wach*

uq'ij, “el rostro de su día”. En las informaciones que he obtenido, el *wach uq'ij* puede ser visualizado como un equivalente del *k'ux* o *anima*; es decir, como un alma autónoma. Así, en ciertos sueños donde aparecen los *nantat* o ancestros, el alma con la que los mismos interactúan es nada menos que el *wach uq'ij* de la persona. *Nawal* designa en ese sentido al signo calendárico y a la influencia del día (*q'ij*) regente del mismo sobre una persona determinada. En general, la explicación que se da al uso del término *wach uq'ij* es que la persona nace “frente” o “ante” (*chu wach*) los regentes de los días del calendario, de modo que comparte el destino o carga calendárica impartida por la divinidad presente durante su nacimiento, el cual no sólo ocurre en el mundo exterior sino simultáneamente en el espacio sobrenatural de la montaña o *juyub'al*, dentro del llamado *Santo Mundo* o *juyub' taq'aj* que designa a la totalidad del espacio inframundano. Al parecer, los seres sobrenaturales del cosmos k'iche', como los *nantat* o ancestros, los dueños de los cerros y fenómenos naturales o *rajawal*, así como los días del calendario o *ajaw* habitan dicho espacio, en una de cuyas múltiples montañas o *juyub'al* habitan los ancestros del patrilinaje que guardan las almas animales de sus descendientes en corrales. El nacimiento ocurre en presencia de los ancestros (*nantat*), el santo protector del patrilinaje (*santoral ri alaxik*) y los regentes calendáricos relevantes; todos estos seres influyen sobre el destino de la persona. Así, un hombre con un *nawal* particularmente fuerte se jactaba ante mí: “yo nací ante el *ajaw* 13 *Kiej*”, atribuyendo al día personalidad y presencia; el tener dicho *nawal*, asociado con el poder político por ser considerado el regente de los portadores calendáricos o *Mam*, lo hacía particularmente dominante.

Como hemos visto, en virtud de su carácter polisémico y su complicada historia, *nawal* es un término sumamente complejo. Resulta interesante que el *nawal* de los k'iche' parezca comprender muchos de los mismos atributos semánticos que el *tonal* entre los nahuas contemporáneos, como ser un animal compañero asignado desde el nacimiento, o ser un tipo de alma asociada con el calor, o ser sinónimo de la “suerte” de la gente (Sandstrom 1991, p. 258). Sugiero que el término *nawal* tal vez pueda entenderse como una contraparte k'iche' del *tonal* de ciertos grupos nahuas de Atla (Montoya Briones 2008 [1964]) o Cuetzalan (Signorini y Lupo 1989), y probablemente del *tonalli* de los mexicas, que significaba tanto el signo calendárico como el calor de la persona (López Austin 1980, p. 226-223), aunque cabe advertir que la asociación del *tonalli* con un animal compañero no aparece en las fuentes coloniales centro-mexicanas tempranas (*ibid.*, p. 226). En cuanto a los mayas del período clásico, autores como Érik Velásquez García sugieren la existencia de una fuerza anímica llamada *k'ihn* con características semejantes al *tonalli* (Velásquez García 2015, p. 186-187). Entre otros grupos mayas, como los tzotziles, el *k'ak'al* o *k'al* (calor) aparece asociado con el *ch'ulel* (Favre 1992, p. 258), el poder, la virilidad y la edad (Guiteras Holmes 1961 [1965], p. 237); entre los tzeltales, el *k'al* está asociado

con el poder, la vitalidad y la capacidad de hacer daño (Pitt-Rivers 1971, p. 12), pero no son “almas” y no tienen significado calendárico. Provisionalmente, puede decirse entonces que entre los k’iche’ el *nawal* es un alma de naturaleza solar y caliente, asociada con un animal que influye el destino (*e*), el cual determina la agencia de la persona y su temperamento, y también designa la influencia de un día (*q’ij*, palabra que, por supuesto, quiere decir “sol”) sobre la persona, siendo un sinónimo de *nawal* la expresión *wach uq’ij*. En resumen, se trata de un alma que condensa la agentividad de la persona y que expresa su relación con otras personas mediante la influencia de su signo calendárico y su animal compañero.

Almas-espíritu de los hechiceros: el *win*

A diferencia del uso que se le daba durante la colonia al término *nagual*, que designaba a la transformación de un hombre poderoso en un espíritu animal, tal y como lo registró Thomas Gage en el caso del cacique colonial de Pinola Juan Gómez (Gage 1958 [1648], p. 273; Pitt-Rivers 1971), lo mismo que a un animal ligado a la vida de la persona, los k’iche’ perciben hoy en día una diferencia entre el *nawal* concebido como animal-destino y alma calendárica, y el *win*, que es la transformación de una persona en animal o el uso de un espíritu con fines perversos. Así, un informante refirió, sobre la naturaleza animal del *win* y el *nawal*: “El *win* se convierte; en el caso del *nawal* no se convierte, lo traigo de nacimiento.” El concepto del *win* fue descrito por Benson Saler (1964) para los k’iche’ de El Palmar, que distingue al *win*, capaz de transformarse en animal o utilizar a un espíritu contra un enemigo, del *ajitz*, que sólo sería un hechicero en sentido genérico. Empero, dicha dicotomía no es tan rígida entre los momostecos contemporáneos, para quienes el *win* designa a un tipo de *ajitz* o “brujo” capaz de transformarse en un animal, así como también al espíritu utilizado por el mismo para llevar a cabo sus intenciones, siempre antisocial y maligno. Según mis informantes, *win* es apócope de *winak*, “persona”. Sinónimos usados para el *win* son *xib’inel* (“espectro”), *lab’aj* (“espanto”), *ch’ekenel* (“vencedor”, “capturador”) y *sub’unel* (“engañador”), aunque como veremos hay otros usos más específicos. La forma castellanizada del plural, *wines*, también es popular.

Entre los k’iche’ el *win* no parece poder ser adquirido desde el nacimiento, a diferencia de ciertos tipos de *lab* de los tzeltales (Figuerola Pujol 2010, p. 123). Empero, para convertirse en *win* sí se considera importante haber nacido en el signo calendárico Tijax, información que ya había sido recogida por David Hile entre los k’iche’ de Santa María Chiquimula (Stratmeyer y Stratmeyer 1977, p. 138). A pesar de este carácter “no co-esencial” del *win*, algunos informantes me han expresado la idea de que un *ajitz* tenía un *win* propio a su servicio; de tal modo, no sólo una persona “es” *win*, sino que “tiene” su *win*. Para los momostecos, el *win* parece concebido en términos del uso de uno de los animales

a cargo de los *dioses mundo*, con fines perversos. Asimismo, las personas que tuvieron una mala muerte (*ánimas perdidas*) o la gente que no recibe entierro ni ofrendas terminan por convertirse en *xib'inel* o espectros, y pueden ser invocados como *wines*, pues se considera que sus almas “flotan en la oscuridad”. Los rituales relacionados con el *win* pueden verse de dos maneras: en unos, el *win* es invocado para causar daño o sufrimiento a otro, generalmente mediante terroríficas visiones nocturnas; en otra concepción, el hechicero transforma su alma-corazón en un *win* con forma animal tras recitar sus oraciones y realizar nueve o trece saltos mortales y tenderse en el piso, con lo que su espíritu saldrá por su boca ya transformado. Las invocaciones a las divinidades telúricas son necesarias para llevar a cabo este propósito, pues se considera que los *wines* se disfrazan de animales a cargo de los mismos; dichas invocaciones por lo general involucran el uso de libros de magia negra occidentales que, empero, son equiparados por los *ajitz* que los usan a *awas* o altares “pues en ellos se pide lo que deseamos” a los dioses mundo. Esta concepción resulta similar a la reportada por Stratzmeyer y Stratzmeyer con respecto al hechicero *nawal* entre los jacaltecos, quienes piden permiso al *Nax Wik* o “dios de la montaña” para transformarse en animales (*ibid.*, p. 153).

Entre los momostecos, el tipo de *win* invocado, o en el que el hechicero se transforma, parece determinado por el día utilizado en el ritual. Por ejemplo, un hombre con fama de ser *ajitz* o hechicero me explicó que invocaba al *win* en diferentes días: Kiej para el “venado del inframundo”, Kan para “echar culebra” contra sus enemigos, Kame para mandar ante él a los muertos del cementerio. Otro día usado es Iq', en el que se invoca al *xoch'* (“lechuza”), palabra que denota a todo *win* volador pero que puede ser incluso “un tecolote con cara de persona”. Para invocar al *win*, en perfecta oscuridad, se pueden quemar ofrendas en el cementerio, en altares ubicados en montañas remotas y hasta en el interior de habitaciones cerradas. Se considera que los *wines* son carnívoros, y pueden devorar al *chikop*. A diferencia de los *tzeltales*, donde los *lab* tipo *pale* u ‘obispo’, de forma humana, son los más proclives a la antropofagia (Figuerola Pujol 2010, p. 94), entre los k'iche' la idea de depredación atribuida a los *wines* es generalizada y especialmente atribuida a aquellos con forma animal; uno de los actos más claramente asociados con dichos espíritus es devorar las almas de sus víctimas, generalmente niños pequeños. En los relatos donde se narra esta práctica, el alma de la persona, a veces con forma de pajarito (precisamente el *chikop*) o de bebé, es devorada por *wines* con formas de animales, que destrozan a la víctima, no sin antes cubrirla de zarpazos y arrojarla de un lado a otro. He recogido algunos relatos orales sobre el *win* y algunos aspectos de la ritualidad asociada a los mismos, que pretendo publicar en un futuro; éstos muestran una notable continuidad con las informaciones coloniales sobre la brujería “transformista” en la zona k'iche', recogidas por el padre Margil (Dupiech Cavaleri y Ruz 1988).

Consideraré al *win*, de manera provisional, como un tipo de alma de forma animal o espectral utilizada por el hechicero o *ajitz* con fines perversos. Dicha alma, cuando tiene forma animal, es en realidad uno de los animales (*awaj-mundo*) a cargo de las divinidades de la montaña o *dioses mundo*, mientras que, cuando el *win* tiene forma de espanto (*xib'inel*), se trata de la invocación de una de las “almas perdidas” que, se dice, flotan en la oscuridad de la noche. Sugiero que el *win* puede considerarse como la contraparte k'iche' de los espíritus *wahyis* de los Mayas Clásicos (Houston y Stuart 1989), de los *wayoob'* de los yucatecos contemporáneos (Quintal *et al.* 2013), los *xi'bajob* y *wäyob* de los choles (Moreno Zaragoza 2013), el *nawal* pedido a la divinidad Nax Wik de los jacaltecos (Stratmeyer y Stratmeyer 1977), los *wayijel* de los tzotziles al ser utilizados por un brujo o *ak'chamel* (Laughlin 2007, p. 600) o bien de los *lab* de los tzeltales (Pitarch 1996, p. 81-82; Figuerola Pujol 2010, p. 532), tan sólo por mencionar algunos grupos mayas en el espacio y el tiempo. En cuanto a su aspecto relacional, el *win* es el alma depredadora por excelencia, aspecto por el cual está fuertemente asociada con lo ilícito, la brujería y lo antisocial.

Conclusiones

Como resumen de lo anterior, quisiera proponer el siguiente modelo provisional sobre el cuerpo y las almas entre los k'iche' momostecos:

En cuanto a la corporalidad existe,

- Un cuerpo orgánico y físico constituido ante todo por hueso (*b'aqil*), carne (*tiojil*) y sangre (*kik'el*), además de múltiples órganos específicos. Este aspecto corporal de la persona no está exento de recibir directamente la influencia de poderes sobrenaturales, como el llamado *koyopa* (relámpago).
- Un “cuerpo-presencia” llamado *wachib'al*, que comprende la imagen y presencia de la persona, pero que también denomina metonímicamente a todo aquello relacionado con ella, como su ropa, una fotografía o un símbolo.

En cuanto a las almas existen,

- El *k'ux* (corazón) o *anima*. Tiene forma humana y está depositada en los altares de patrilinaje. Se asocia con la parte espiritual de la persona, el “frío y viento”. Propongo que representa las almas de los ancestros divinizados y sus descendientes en el espacio llamado *Santo Mundo*; es decir, que puede considerarse como el espíritu de la persona en tanto imagen de sus ancestros y eventual ancestro, en oposición con los muertos que no reciben culto y “flotan en la oscuridad”, los *xib'inel*.
- El *chikop*, un alma con forma de pájaro o pollito que habita en un “corral” dentro del espacio sobrenatural de la montaña. También está depositada en los altares de los patrilinajes. Puede sufrir el castigo de sus antepasados, devorada por los animales de las divinidades telúricas, o al ser atacada

por hechiceros hostiles. Puede considerársele como el aspecto pasivo o con menor agencia entre las almas k'iche', pues esencialmente expresa la relación de indefensión o de protección ante los ancestros y las divinidades telúricas, dependiendo del comportamiento ritual de la persona.

– El *nawal* o *wach uq'ij*, un alma asociada con el calor corporal. Designa dos cosas: un alma animal que se trae de nacimiento y que simboliza el “destino” (*e*) de la persona, y el alma calendárica de la persona. Propongo que el *nawal* designa la agencia de la persona ante otros seres tanto en términos del signo calendárico como del animal compañero, influencia que es ejercida como “calor”.

– El *win*. Puede tener forma animal o espectral. Hay versiones en las que el *win* es un disfraz del *k'ux*, el cual sale por la boca del brujo con forma animal; en otras, se trata de la invocación de un muerto. Aunque un hechicero puede utilizarlos y “domarlos” de modo que se consideren suyos, realmente pertenecen a los *dioses mundo* cuando tienen formas animales, mientras que los que tienen forma de espectros son almas de muertos invocadas por el hechicero. Propongo, por tanto, que entre los momostecos el *win* no es co-esencial a la persona, sino un disfraz del *k'ux*.

Quisiera enfatizar que, a mi parecer, la diferencia entre estas almas no reside tanto en su pertenencia a un esquema semiótico de oposiciones sino en sus diferentes grados de agentividad y en sus relaciones rituales: el *k'ux* es el alma de la persona en su relación con los ancestros divinizados y como eventual ancestro mismo; el *nawal* es un alma animal activa que expresa la agentividad de la persona tanto en el espacio sobrenatural de la montaña como en su vida cotidiana; el *chikop* es un alma capaz de ser depredada o protegida, esencialmente vulnerable, mientras que el *win* es un alma depredadora, por más que sea un disfraz que el brujo adquiere justamente en su función (socialmente ilícita) de depredador de otras almas. Por tanto, más que reafirmar un enfoque de oposiciones semióticas, quisiera subrayar que estas almas 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'.

Además de este breve esquema, quisiera mencionar lo que este texto puede aportar para reconceptualizar nuestras ideas sobre la cosmología de los k'iche'. En primer lugar, resulta sorprendente que, a pesar del intenso trabajo etnográfico realizado en la zona, estas concepciones hayan pasado desapercibidas en la obra de los grandes etnógrafos y etnohistoriadores de la región (Schultze-Jena 1933; Tedlock 1992; Carmack 1995, 1998; Cook 1981, 2000). Esta nueva información nos permite repensar la cosmología de los momostecos en el panorama más amplio de otros grupos mayas, pues sus ideas en torno de las almas, particularmente con respecto al *chikop*, guardan semejanzas notables con las concepciones reportadas por investigadores como Guiteras Holmes (1965 [1961]), Holland (1964), Vogt (1969), y Gossen (1999) para los tzotziles, Pitarch (1996)

y Figuerola Pujol (2010) para los tzeltales, Oakes (1951) para los mames, así como Stratmeyer y Stratmeyer para los jacaltecos (1977). En todos estos grupos diversos tipos de almas se consideran co-existentes en un espacio telúrico o montañoso; tienen formas animales y están a cargo de divinidades ancestrales de linaje, generalmente con nombres estilo “madres-padres” o “padres-madres” (*nantat, me’iltatil, totilme’iletik*), las cuales pueden castigar a sus protegidos al dejarlos encerrados afuera de sus “corrales”, abrir los “corrales”, o bien ser devoradas por las acciones de brujos y espíritus hostiles. Por lo tanto, un primer aporte de este trabajo consiste en reconocer la cercanía entre las concepciones de los k’iche’ y las de otros grupos mayas, concepciones que, empero, por alguna razón han sido inexplicablemente soslayadas.

Empero, las concepciones momostecas sobre las almas presentan características vinculadas con la particularidad de dicha comunidad. En Momostenango, el espacio donde habitan los ancestros está representado materialmente por los altares de linaje, por lo que el vínculo entre las almas y su concreción material en estas estructuras es innegable. La idea es tan fuerte que se considera que la destrucción de sus altares traería la muerte de los miembros de un linaje. Incluso algunos de mis informantes convertidos al protestantismo dejaban intactos los altares en sus tierras, por miedo al castigo por parte de sus antepasados: pese a haber cambiado de religión, estaban convencidos de que sus almas estaban depositadas en los altares y que morirían, enfermarían o perderían la razón si éstos fueran destruidos. Los momostecos expresan la idea de estar dentro de estos altares con la imagen del registro y la escritura. Afirman que los ancestros tienen listas en el inframundo y que son “los dueños de sus nombres”: algunos le llaman a esto “la nómina” o dicen que su nombre “está escrito” en el inframundo o “recomendado” ante sus ancestros, o bien que su nombre fue “colocado” mediante las oraciones de los *chuchqajaw* en el altar de linaje al ser presentados a sus antepasados luego de nacer. De ahí que se diga *ronojel alax tz’ibatalik pa jun porob’al*: “todo apellido está escrito en un altar” y, más aún, que “los nombres (de las personas) pertenecen al altar”, *ri b’iaj rech ri porob’al*.

Asimismo, puede considerarse que dichos altares forman una jerarquía asociada con el poder ritual, de modo que el jefe de un linaje o *chuchqajaw rech alaxik* es el encargado de proteger las almas de su familia solamente; dichas almas son “la carga del *awas*” (*ekomal ri awas*). Un especialista de mayor jerarquía puede ofrendar por sus vecinos y comunidad en altares conocidos como *mesa*, mientras que el *chuchqajaw rech tinamit*, o especialista ritual del pueblo, es el encargado de proteger a las 32 comunidades en el altar ubicado en un local cerrado frente a la municipalidad además de hacer ofrendas para proteger a los líderes políticos de la población, siendo por tanto el líder ritual con la mayor carga o responsabilidad (*ekomal*). De ahí la profusión de altares en la comunidad, que en tiempos coloniales le dio su nombre: ‘lugar de adoratorios’ (Tedlock 1992, p. 22). Por tanto, he de concluir este texto señalando que entre

los momostecos es difícil considerar el tema de las “almas” como separado de la cultura material, las estructuras rituales y el poder, algo que indudablemente podría ser el punto de partida no sólo para reconsiderar la noción de agencia de lo inanimado entre los pueblos mayas (Hendon 2012), sino para abordar la interrelación entre almas, altares, patrilinajes y vida social; tema que, empero, debe reservarse para futuros trabajos. *

* Manuscrit reçu en janvier 2019, accepté pour publication en juin 2019.

Agradecimientos – Este artículo presenta algunos datos obtenidos como parte de mi proyecto doctoral sobre las ideas cosmológicas de los k'iche' momostecos, realizado con apoyo de CONACYT y University College London. Agradezco a mi supervisor, Martin Holbraad, por su guía durante mi trabajo de campo. Quisiera agradecer asimismo a mis colegas Johannes Neurath, Fernando Guerrero y Canek Estrada Peña por sus observaciones y orientación durante la elaboración de este artículo. Quisiera también agradecer a mis informantes y a las autoridades tradicionales de Momostenango por su hospitalidad y apoyo durante mi trabajo de campo.

Referencias citadas

- BROWN Linda A.
2005 “Planting the bones: hunting ceremonialism at contemporary and nineteenth century shrines in the Guatemalan Highlands”, *Latin American Antiquity*, 16 (2), p. 131-146.
- BUNZEL Ruth L.
1952 *Chichicastenango. A Guatemalan village*, University of Washington Press, Seattle.
- CAMPBELL Lyle R.
1970 “Nahua loan words in Quichean languages”, *Chicago Linguistic Society*, 6, p. 3-13.
- CARMACK Robert M.
1995 *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, University of Oklahoma Press, Norman (OK).
1998 “Traditional Momostenango: a microhistoric perspective on Maya settlements patterns, political systems and ritual”, in Andrés Ciudad Ruiz (ed.), *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, p. 323-352.
- COOK Garrett W.
1981 *Supernaturalism, cosmos and cosmogony in quichean expressive culture*, tesis doctoral, State University of New York, Albany.
2000 *Renewing the Maya world. Expressive culture in a highland town*, University of Texas Press, Austin (TX).
- DUPIECH CAVALERI Danielle y Mario Humberto RUZ
1988 “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704”, *Estudios de Cultura Maya*, 17, p. 213-267.

ESTRADA PEÑA Canek

2014 *Tradiciones y novedades en torno al calendario de 260 días entre los k'iche' contemporáneos. El caso del día Imox*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FAVRE Henri

1992 *Cambio y continuidad entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, Instituto Nacional Indigenista, México [2ª ed.].

FOSTER George M.

1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, 2 (1-2), p. 85-103.

FIGUEROLA PUJOL Helios

2010 *Los hombres, los dioses y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FUENTES Y GUZMÁN Francisco Antonio de

1882-1883 [1690] *Historia de Guatemala ó recordación florida*, Luis Navarro Editor, Madrid, 2 vols.

GAGE Thomas

1958 [1648] *Thomas Gage's travels in the New World*, University of Oklahoma Press, Norman (OK).

GELL Alfred

1998 *Art and agency. An anthropological theory*, Clarendon, Oxford.

GÜEMES PINEDA Miguel

2000 "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatekas", *Mesoamérica*, 39, p. 305-332.

GUIERAS HOLMES Calixta

1965 [1961] *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México [ed. original en inglés].

GOSSEN Gary H.

1999 *Telling Maya tales. Tzotzil identities in modern Mexico*, Routledge, New York.

GREIMAS Algirdas Julien

1983 *Structural semantics. An attempt at a Method*, University of Nebraska Press, Lincoln (NE).

HENDON Julia A.

2012 "Objects as persons: integrating Maya beliefs and anthropological theory", in Eleanor Harrison-Buckm (ed.), *Power and identity in archaeological theory and practice. Case studies from Ancient Mesoamerica*, University of Utah Press, Salt Lake City, p. 82-89.

HENNE PONTIOUS David

1980 *Diccionario Quiché-Español*, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala.

HERMITTE María Esther

2004 *Poder sobrenatural y control social*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

HOLLAND William R.

1964 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, 1, p. 167-181.

HOUSTON Stephen D. y David STUART

1989 "The way glyph: evidence for 'co-essences' among the Classic Maya", *Research reports on ancient Maya writing*, 30, p. 1-16.

LAUGHLIN Robert M.

2007 *El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ Roberto

2007 "El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas", *Journal de la Société des américanistes*, 93 (2), p. 7-49.

MAXWELL Judith M. y Robert M. HILL II

2006 "Introduction and linguistic commentary", in *Kaqchikel chronicles. The definitive edition*, University of Texas Press, Austin (TX), p. 1-80.

MONTOYA BRIONES José de Jesús

2008 [1964] *Atla: etnografía de un pueblo nahuatl*, Instituto Nacional de Antropología e historia, México.

MORENO ZARAGOZA Daniel

2013 *Xi'bajob y Wäyob: espíritus del mundo subterráneo. Permanencia y transformación del nahualismo en la tradición oral ch'ol de Chiapas*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OAKES Maud

1951 *The two crosses of Todos Santos*, Pantheon Books, New York.

PITARCH Pedro

1996 *Ch'u'lel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

2011 "Los dos cuerpos mayas: esbozo de una antropología elemental indígena", *Estudios de Cultura Maya*, 37, p. 149-178.

PITT-RIVERS Julian

1971 "Thomas Gage parmi les Naguales : conceptions européenne et maya de la sorcellerie", *L'Homme*, 11 (1), p. 5-31.

QUINTAL Ella F., Marta MEDINA, María CEN e Iván SOLÍS

2013 "El nagualismo maya: los wáayo 'ob", in Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (eds), *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 95-135.

RECINOS Adrián

2013 *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles*, trad. de Dionisio José Chonay, Fondo de Cultura Económica, México.

SALER Benson

1960 *The road from El Palmar. Change, continuity, and conservatism in a Quiché community*, tesis de doctorado, University of Pennsylvania Microfilms, Pennsylvania.

1964 "Nagual, witch, and sorcerer in a Quiché village", *Ethnology*, 3 (3), p. 305-328.

SANDSTROM Alan

1991 *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, University of Oklahoma Press, Norman (OK).

SCHULTZE-JENA Leonhart

1933 *Indiana I. Leben, glaube und sprache der Quiché von Guatemala*, Gustav Fischer, Jena.

SIGNORINI Italo y Alessandro LUPO

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

STRATHERN Marylin

2018 “Relations”, in Sian Lazar, Matt Candea, Hildegard Diemberger, Joel Robbins, Andrew Sanchez y Rupert Stasch (eds), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* [en línea], <http://doi.org/10.29164/18relations>, consultado el 21/11/19.

STRATMEYER Dennis y Jean STRATMEYER

1977 “The Jacaltec Nawal and the Soul Bearer in concepción Huista”, in Helen Neuenswander y Dean E. Arnold (eds), *Cognitive studies of Southern Mesoamerica*, Summer Institute of Linguistics, Dallas, p. 126-158.

TEDLOCK Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Nuevo México.

VELÁSQUEZ GARCÍA Erik

2010a “The Maya flood myth and the decapitation of the cosmic Caiman”, *PARI Journal*, 7, p. 1-10.

2010b “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas”, in Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (eds), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, p. 203-234.

2015 “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, in Alejandra Martínez de Velasco Cortina y María Elena Vega Villalobos (eds), *Los Mayas. Voces de Piedra*, Turner, Madrid, p. 177-193.

VOGT Evon Z.

1966 “Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea”, in Evon Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, p. 88-96.

1969 *Zinacantan. A Maya community in the Highlands of Chiapas*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

1993 [1976] *Tortillas for the gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, University of Oklahoma Press, Norman (OK).

ZAPIL XIVIR Juan

2007 *Aproximación lingüística y cultural a los 20 nawales del calendario maya practicado en Momostenango, Totonicapán*, tesis doctoral, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.