

DECAPITACIÓN, WAY Y NAGUALISMO EN LAS VASIJAS POLÍCROMAS MAYAS: UN ANÁLISIS ETNOGRÁFICO, ICONOGRÁFICO Y EPIGRÁFICO

Dossier

Macarena López Oliva

PEM-UNAM, UCM

Resumen

El presente artículo aborda el análisis de seis vasijas policromas del período Clásico con escenas iconográficas y textos jeroglíficos de decapitación. La mayoría de los seres sobrenaturales que aparecen en dichas escenas están identificados epigráficamente como *way* (nagual), lo cual nos indica la estrecha relación que existió entre el nagualismo y la decapitación en los mayas del Clásico. Para comprender esta relación, se analiza el fenómeno *way* y del nagualismo entre algunos grupos mayas, además de esbozar un punto de vista comparativo con la decapitación en América del Sur.

Abstract

In this article I analyze six polychrome vessels of Classic Period Maya with iconographic scenes and hieroglyphic texts of decapitation. Most of the supernaturals that appear in those scenes are identified through epigraphy as *way* (*nagual*), which indicates the close relationship that existed between *nagualismo* and decapitation during the Classic Maya Period. To understand this relationship, I analyze the *nagualismo* and *way* phenomenon between some Maya groups, as well as to outline a comparative point of view regarding decapitation in South America.

La compleja iconografía del período Clásico maya (200-900 d.C.) muestra gran parte de la actividad ritual de dicha época. “Ésta se presenta muy variada y compleja, con la participación tanto de seres sobrenaturales como de otros que no lo son. La cerámica es uno de los soportes donde más se aprecia la variedad de actividades rituales, con sus códigos y su parafernalia propias” (Asensio 2010:263). Uno de estos rituales es el de decapitación, el cual ha quedado muy bien plasmado en numerosas vasijas policromas; en varias de éstas aparecen personajes sobrenaturales que se han identificado epigráficamente como *way*, tal cual se señala en las vasijas que analizaremos más adelante. El glifo *way* fue primeramente descifrado por Bricker en 1986 (Houston y Stuart 1989:2). Sin embargo, el sentido del glifo como “espíritu compañero animal” fue hallado simultánea e independientemente tanto por Nikolai Grube como por Stephen Houston y David Stuart (Grube y Nahm 1994:686). Al principio, Houston y Stuart lo identificaron con “coesencia”, aplicándolo principalmente para referirse al término náhuatl *tonal* o “animal compañero”, y señalando que “se aleja de ideas de ‘brujería’ y ‘licantropismo’, cuya relevancia es sospechosa en relación con muchas partes de la religión maya” (Houston y Stuart 1989:2), negando de esta forma, alguna relación con el concepto náhuatl de *nagual*, pero en la práctica confundiendo ambos conceptos para

referirse al glifo *way*. Posteriormente, Stuart (2005) reevaluó el concepto de *way*, llegando a la conclusión de que se relaciona con brujería y nagualismo; por otra parte, Mercedes de la Garza (s.f.) lo relaciona con chamanismo y es precisamente en estos sentidos en que utilizo aquí la palabra *way*. La interpretación de Stuart (2005) es posteriormente retomada y complementada por Erik Velásquez, quien también lo relaciona con brujería (2009:576), al igual que otros autores que coinciden al menos en asociar el término *way* con nagualismo (Sheseña 2010, Asensio 2010, De la Garza s.f.). En este sentido, Velásquez y Pilar Asensio señalan que el término *way* alude a un tipo particular de alma. La autora indica que los seres identificados como *way* aparecen representados en actividades de carácter ceremonial con énfasis en el sacrificio y la danza. “La variedad de personajes y su iconografía hace pensar que se vieron envueltos en diferentes tipos de rituales” (Asensio 2010:264). Sin embargo, algunos de estos rituales eran “oscuros” ya que los seres sobrenaturales representados en las vasijas, denominados *way*, aparecen ejecutando diversas acciones relacionadas con la muerte y el sacrificio, donde se encuentran numerosas decapitaciones y auto-decapitaciones. Es probable que algunos de los rituales asociados al nagualismo representados en las vasijas hayan sido de carácter maléfico y dañino, enfatizando el

lado negativo de esta manifestación sobrenatural; y es precisamente este aspecto negativo el que profundizaré en este artículo. Sin embargo, quiero subrayar que el nagualismo fue un fenómeno mucho más complejo que abarcaba otras aristas aparte de la brujería;¹ también estaba asociado a especialistas rituales benéficos, médicos, etcétera. Su aspecto nocivo asociado a la brujería se enfatizó en la Colonia, no obstante, curiosamente la iconografía de algunas vasijas del Clásico maya también remarca este aspecto negativo y destructivo estrechamente ligado al chamanismo y los rituales maléficis, además de evidenciar abundantes rituales de decapitación y, en menor grado, de otros sacrificios (extracción de corazón, etcétera).

La imagen del *nahualli* malvado y temido predomina tanto en los textos que se refieren a la antigüedad como en los que hablan de las creencias actuales (...) la figura del nagual se asocia con más frecuencia a la del ser que exhuma cadáveres para devorarlos, o al que se aprovecha del sueño de sus víctimas para chupar su sangre o para robar sus pertenencias. Pero no sólo se teme al nagual en forma animal, sino como entidad anímica externada, capaz de penetrar al cuerpo de su víctima para beber su sangre y devorar su corazón o sus entidades anímicas. Esto identifica a los nagueles con los antiguos *teyolcuanime* y *tecotzcuanime*, que podían atacar al ser humano comiéndose su corazón o la fuerza vital concentrada en las pantorrillas (López Austin 2008-I:429).

Como ya señalé, estos seres sobrenaturales que protagonizan las escenas llevan a cabo rituales de muerte y sacrificio, específicamente de decapitación. En este sentido, la decapitación estaría cercanamente vinculada al nagualismo, al menos en la cosmovisión maya del Clásico. De hecho, es muy probable que el sentido de dicho ritual se haya perdido completamente entre los mayas contemporáneos, a partir del momento en que los españoles comenzaron con la extirpación de la religión indígena. Sin embargo, hay noticias de que en el año 2000, en la comunidad tzeltal de Guaquitepec, se encontró un hombre con tres cabezas de niños (¿sacrificios humanos?), para proporcionar más firmeza y resistencia a

la autopista regional que se estaba construyendo (Figuerola 2010:540); no obstante, estas ofrendas, al parecer, no se relacionan con nagualismo.

Por otro lado, entre los grupos tzeltales de la comunidad de Oxchuc se encuentran referencias etnográficas de decapitación; éstas se relacionan con el desmembramiento de hombres que han sido asesinados y acusados de brujería y nagualismo, para así hacer imposible que resucite el brujo (Villa Rojas 1963:253). Esta misma práctica se encuentra también entre algunas colonias tojolabales, en donde luego de descuartizar al brujo, le echan sal a los pedazos, para que así los brujos más poderosos, auxiliados por sus nagueles (casi siempre cuervos), no puedan resucitar (Ruz 1982-II:60). Por otra parte, a fines del siglo XVII, fray Andrés de Avendaño al visitar a los itzaes de Tayasal, relató que tenían la costumbre de decapitar a los ancianos cuando pasaban los 50 años, para así evitar que se hicieran hechiceros y aprendieran a matar (Villa Rojas 1963:257). Según Alfredo López Austin (2008-I), cuando las personas llegaban a los 52 años, “un siglo”, se convertían en seres muy poderosos por la acumulación de calor que conllevaba la “vejez”. Sin embargo, en la referencia de Avendaño no queda claro por qué tenían que matar a estos hombres cortándoles la cabeza; quizás de esa forma impedían directamente cualquier vínculo con la brujería, como vimos entre los tzeltales y tojolabales. Esta práctica después pudo haber incorporado el desmembramiento del cuerpo para así reforzar la decapitación.

El way y el nagualismo

A continuación señalaré algunos datos respecto al fenómeno way y del nagualismo para así contextualizar al lector con el mundo sobrenatural de los seres que aparecen representados en las escenas de decapitación, las cuales serán analizadas inmediatamente después. Consideraré la palabra way como sinónimo de *nagual*, con la diferencia de que la primera se aplicaba en el período Clásico maya y *nagual* se utiliza entre los mayas contemporáneos.² La principal diferencia entre ambos conceptos radicaría de esta forma en la gran temporalidad que los separa; por esta razón, no todos los significados y atribuciones actuales que se le dan al nagualismo maya podrán explicar la complejidad que el término way abarcaba durante el período Clásico. Respecto a la definición de way, Inga Calvin (1997) nos señala que de acuerdo al corpus de las cerámicas mayas del período Clásico, éstos no son coesencias ni espíritus animales compañeros, como sucede con el tonalismo. Los way son seres sobrenaturales que

¹ Como una de las características de los nagueles históricos y etnográficos son sus poderes asociados a la brujería –concepto occidental, que no tiene un sinónimo adecuado en el mundo mesoamericano prehispánico–, entenderé como sinónimo de *nagual* la palabra brujo, cuando se aluda en general a estos personajes, ya que así los mencionan frecuentemente las distintas fuentes históricas y etnográficas (Villa Rojas, 1963, 1978; Holland, 1961; Saler, 1964; Guiteras, 1965; Ruz, 1982; Moscoso, 1992, etc). Sin embargo, entenderé por brujo a la capacidad de un ser humano de transformarse en otro ser y eventualmente, hacer daño a terceros bajo dicha transformación, valiéndose para esto de técnicas rituales y sobrenaturales, desconocidas para la mayoría de las personas que forman parte de la propia cultura a la que aquél pertenece, en este caso la maya, y por extensión las culturas mesoamericanas en general. De esta forma, una de las características de estos personajes, será su facultad para provocar daño a terceros.

Por su parte, al referirme a los nagueles prehispánicos (way), utilizaré como sinónimo la palabra chamán, tal y como lo definió Mercedes de la Garza (s.f.). Sobre el concepto de way y *nagual*, ver apartado “el way y el nagualismo” y la nota 2 de este artículo.

² Actualmente, son muchas las palabras que se utilizan para designar al equivalente del nagualismo náhuatl entre los mayas, y entre estas, se encuentran las palabras *uuay* (en yukateko), *wayjel* (en tojolab'al y tzotziles de San Pedro Chenalhó), *swayojel* (entre los tzeltales de Amatenango) etc. De esta forma, utilizaré en este artículo las palabras *nagual* y *nagualismo* –si bien son palabras que corresponden a otro idioma y cultura– para así evitar confusiones con los múltiples términos del idioma maya.

frecuentemente son representados como híbridos de varios animales. Su iconografía los afilia con linajes de ancestros y víctimas sacrificiales; los textos glíficos los describen asociados con miembros de elite de particulares entidades políticas y lugares, pero no los describen como seres “poseídos” por esos individuos (Calvin 1997:879). En este sentido, no concuerdo con Calvin en lo que se refiere a no identificar ciertos *way* que aparecen en las vasijas como seres vinculados íntimamente con alguna persona -tal como se ve en las concepciones mayas actuales- como el dueño de la vasija, o algún dignatario, por ejemplo, ya que la información jeroglífica que nos dan los textos es demasiado escueta como para poder rechazar categóricamente esta posibilidad; además, en los textos de algunas vasijas se pueden encontrar *way* asociados a personas, como en las vasijas K1230, K5112, K1256 que analizo más adelante. Asimismo, hay que aclarar que aún se discuten las diversas asociaciones de los *way*: no está claro si se asociaban a individuos o linajes, ni tampoco está clara su conexión a topónimos y glifos emblema (Grube y Nahm 1994:686). Según Velásquez, *wahyis* “es una tercera entidad anímica, distinta del ‘*o’hlis* y del *b’aahis*, que puede ser innata, se puede adquirir al nacer o durante el transcurso de la vida, por medio de ritos de petición a los señores del inframundo, quienes suelen concederla en un sueño” (2009:595). Quizás por esta razón entre los tzotziles de Larráinzar, los naguales son casi sinónimos de los dioses de la muerte (Holland 1961:171). De esta forma, para Velásquez *wahyis* corresponde tanto al nombre de esta entidad anímica especial y sobrenatural como al animal, ser, objeto, fenómeno meteorológico o astronómico en el que esa entidad se externaba (Velásquez 2009:594). Sin embargo, aquí utilizaré la palabra *wahyis* sólo al referirme a la entidad anímica que externaban los chamanes o naguales y no como sinónimo de *way*.

En muchas fuentes etnográficas se señala la idea de apropiación de la entidad anímica *wahyis* y a veces de otras entidades anímicas, cuya naturaleza es más difusa o indeterminada. Por ejemplo, algunos grupos tzeltales creen que una forma de adquirir esta entidad anímica es capturando el alma de un muerto dentro de los veinte días posteriores a su deceso, o inhalando el último suspiro de un hechicero, o ingiriendo algo de su saliva (Velásquez 2009:596). Esta entidad anímica la suelen obtener con el paso del tiempo algunos ancianos y personas importantes que han alcanzado cierta jerarquía en la estructura político-religiosa de los mayas actuales, y es utilizada para escuchar, observar los pecados, proteger o hacer daño a las personas. En definitiva, este grupo selecto se encarga de mantener, ordenar y controlar a sus inferiores (Villa Rojas 1963:244-245, Holland 1961:171, Moscoso 1992:526). El daño que se hace a otras personas se realiza

principalmente a través del aniquilamiento paulatino del “alma” de la víctima, la cual es “devorada” por el *nagual* del brujo hasta que la persona dueña del “alma” muere (Villa Rojas 1963:254). El alma devorada por el brujo puede ser tanto su *tonal* como aquella entidad anímica que se externa del cuerpo durante los sueños, probablemente el *b’aahis*, la cual se aloja en la cabeza.

Análisis de vasijas

A continuación analizo e interpreto seis vasijas polícromas mayas del periodo Clásico que presentan rituales de decapitación y autodecapitación, asociados a personajes sobrenaturales identificados epigráficamente como *way* o naguales. Seleccioné estas vasijas por su iconografía directamente relacionada a decapitaciones y autodecapitaciones, y porque las escenas están acompañadas de textos epigráficos -independientes de la fórmula dedicatoria o secuencia primaria estándar-, que ayudaron a identificar la naturaleza de los personajes que protagonizan las escenas. Realicé varias lecturas epigráficas, salvo en los casos donde la resolución de la fotografía de la vasija o la misma conservación de ésta me lo impidieron. En esos casos utilicé las lecturas de otros autores, lo cual señalo debidamente en el texto.

1. Vasija Kerr N° 1230 (figura 1):

El protagonista de la escena es el *way Akan*, y de acuerdo con el diccionario Cordemex (1980:5), *Akan* es “el dios del vino que es Baco; el mismo vino”, también se relaciona con el quejido del enfermo, quejarse de dolor, entre otros muchos significados similares. Éste es uno de los *way* más representados en las vasijas y se manifiesta a través de diferentes variantes, incluso diferentes personalidades dentro de una misma manifestación *way* (Asensio 2010:265). Este ser sobrenatural se asocia con el uso de enemas y con el suicidio por decapitación (Coe 1982:111; Grube y Nahm 1994: 709), y a veces aparece vomitando sangre. El uso de enemas alude a la utilización de sustancias psicoactivas y/o alcohólicas, probablemente para conseguir un estado alterado de conciencia asociado a algún ritual de sacrificio y/o autosacrificio, como el que observamos en la vasija. Sin embargo, en esta escena el *way* no utilizó enemas para llevar a cabo su autodecapitación. *Akan* está representado en movimiento, posible-

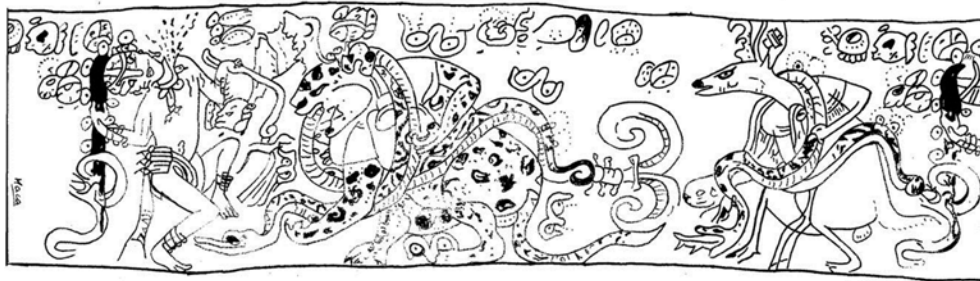


Figura 1: Vasija estilo códice K1230, dibujo de Macarena López Oliva.

mente ejecutando alguna danza ritual mientras se autodecapita; en sus brazos y piernas lleva los signos de % que lo caracterizan, y alrededor de su cabello porta ocho elementos identificados con ojos o cascabeles. Junto a la imagen del personaje, el texto jeroglífico nos señala: *ch'ak [u]b'aah Akan u way k'uh[ul] chatan winik*, “Akan corta su cabeza, su way –nagual- sagrada persona/hombre *Chatan*”. Este texto nos indica la decapitación de *Akan* y nos dice que es el way de la persona divina de *Chatan*, un lugar del anecúmeno.³ Junto a *Akan* se encuentra otro way, un jaguar que al parecer tiene un nenúfar en la cabeza y una serpiente enrollada en su brazo y cuello, la cual tiene adherida en su cola la sílaba *to'*. Alrededor de este jaguar way aparece 4 veces el signo de estrella *ek'*, el cual en una ocasión forma parte de su pata izquierda. Este jaguar corresponde al *nagual* de un personaje muy poderoso y temible, cuyo dueño debió haber sido un poderoso chamán-gobernante, por eso se lo representa mucho más grande y furioso que los otros jaguares representados en las vasijas mayas. Su nombre fue descifrado como *Jatz' Tokal Ek' Hiix* “Jaguar Golpeador⁴ Estrella-Chispeante” (Grube y Nahm 1994:688-689; Zender 2004:7), o “Jaguar Estrella que Golpea con Piedra” (Sheseña 2010:12). En esta vasija no aparece el nombre de la persona a la cual estaba vinculado este jaguar.⁵ Este way es el mismo que aparece en la vasija K2284 y lleva el afijo del signo estrella *ek'* adherido en su cuerpo; en la cola de la serpiente que lleva este jaguar y en la cola del venado (ver fig. 1 y vasija K2284) están añadidas la cabeza de *K'awiil* o su sustituto, indicando de esta forma, “que se trata de una manifestación de *K'awiil*” (Valencia y García Barrios 2010:253). Detrás de este jaguar hay un ciervo de gran tamaño con una serpiente alrededor de su cuello, la que también lleva adherida en su cola la sílaba *to'*, lo cual probablemente nos indica que corresponde a la misma serpiente que lleva el way *Jatz' Tokal Ek' Hiix*. El nombre de este *nagual* fue identificado en otra vasija por Grube y Nahm (1994:693) como *Chihil...Chan* “Venado Serpiente”, aunque su nombre glífico no aparece aquí. Esta vasija muestra un ritual de autodecapitación llevado a cabo por el way *Akan* acompañado de un way jaguar y un

way venado. De esta forma, la autodecapitación de *Akan* se llevaría a cabo en un contexto sobrenatural de nagualismo.

2. Vasija polícroma Kerr N° 5112 (Figura 2):

En esta escena aparece el way *Akan* de pie y decapitado, sostiene en su mano derecha una antorcha y en su mano izquierda una especie de hacha; junto a él está su cabeza cortada sobre lo que parece ser una piedra; bajo el hacha hay una jarra con el signo *ak'b'al*, la misma que lleva *Akan* en K2284. En esta vasija el texto jeroglífico nos dice: ...? *Akan way pu'n?*, lo cual indica que *Akan* es el way de una persona de un lugar no identificado. La escena al parecer representa un autosacrificio por decapitación de *Akan*, pero esta vez aparece presenciando la escena un personaje que está envuelto en llamas y cuyo texto jeroglífico nos señala ...? *k'a[h]k' u? way jaaj? mo'?*. “...? fuego su? way –nagual- jaaj? Guacamaya”. Este segundo texto nos dice que “...? fuego” es el *nagual*

Dossier

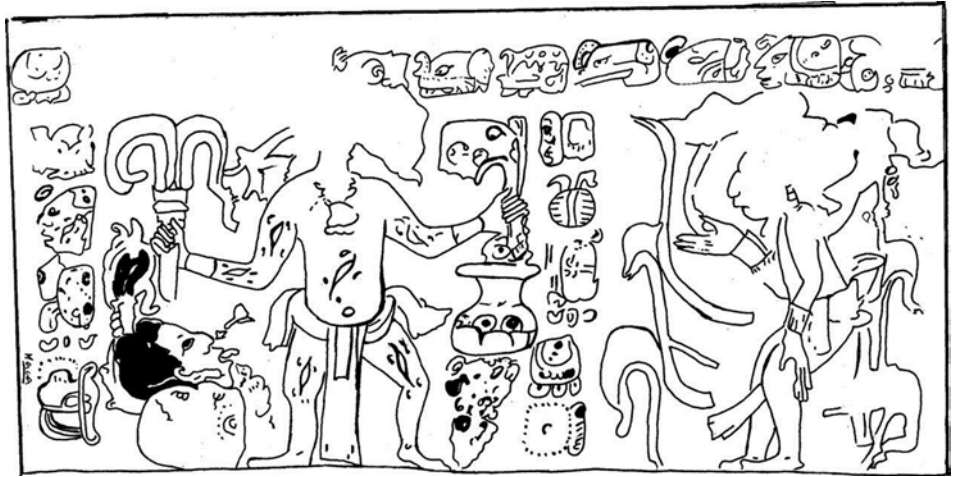


Figura 2: Vasija K5112, dibujo de Macarena López Oliva.

probablemente de un personaje cuyo nombre es “...? Guacamaya”. Villa Rojas (1978:390) nos señala el caso de un *nagual* maya de Quintana Roo que podía meterse dentro de las llamas –convertido en perro- sin sufrir ningún daño, lo cual nos indica que uno de los atributos de los naguales es someterse a esta clase de elementos sin dañarse. Los actuales tzeltales de Pinola creen que los naguales torbellinos son seres que se mueven en el fuego con la cabeza hacia abajo y los pies hacia el cielo (Hermitte 1970, citado por Sheseña 2010:24). Por este y otros vasos se sabe que existió un way “fuego”, *k'ahk'*, con hombres o jaguares en su interior que pueden aparecer contemplando el ritual o contorsionándose (Asensio 2010:270). Sheseña (2010:24) nos señala que según las inscripciones, los naguales del Clásico podían estar constituidos de dos elementos: fuego o niebla, los cuales pudieron servir de vehículos para los naguales, tal como se cree sucede en la actualidad.

³ Alfredo López Austin utiliza el término *ecúmeno* en el sentido de ámbito del cosmos ocupado por las criaturas, pero también poblado por los entes sobrenaturales. Lo opone al término *anecúmeno* como la parte reservada a los seres sobrenaturales (López Austin, 2006:95).

⁴ “Boxeador” según Zender (2004).

⁵ En otra vasija aparece este way asociado a un topónimo formado por un glifo que varios autores han asociado con el “cetro maniquí” de las escenas de baile de Yaxchilán (Grube y Nahm, 1994:689).

3. Vasija policroma Kerr N° 3395 (figura 3):

En esta escena aparece autodecapitándose probablemente una variante de *Akan*, ya que en vez de llevar el signo *ak'b'al*, aquí está representado con un gran signo *ik'* de color rojo en su vientre y torso. En su mano izquierda, *Akan* sostiene el hacha con la que se está decapitando. Se ve que lleva en su espalda un objeto rectangular (al igual que el *way* esquelético que aparece en la vasija), que puede ser el asiento sobre el cual está el ave *muwan* y el jaguar contorsionado que aparecen representados en otras escenas de la misma vasija. Estos asientos al parecer están hechos de huesos humanos, probablemente ancestros (Romero 2010). Junto a él hay una serie de personajes sobrenaturales identificados con naguales; el primero de éstos, al parecer femenino, lleva un corto palo por el cual está escalando el jaguar que lleva un nenúfar en la cabeza. Stuart lo identificó como *Lab'te' Hix* “jaguar de hechizo de árbol”, *way* del señor de 'Uhxte' (2005: 165). Detrás de estos personajes hay otro jaguar, representado en estado semiesquelético, que al parecer está danzando y lleva en una mano un recipiente para realizar enemas y así buscar un estado alterado de conciencia y/o embriaguez. De hecho, es posible que la danza que está realizando la lleve a cabo en estado extático. En la escena también se ve un ave de gran tamaño, la cual fue identificada con el ave *muwan*, el ave mensajera de los señores del Inframundo (Reents-Budet 1994:354), que lleva en su pico una cara humana. Grube y Nahm (1994:703-704) la identifican con un *way* de nombre *Kuy* “Búho”. A continuación aparece un personaje, posiblemente femenino, llevando a un niño sacrificado (ya que tiene el pecho abierto) dentro de un plato de gran tamaño, probablemente como ofrenda. Luego está representado un esqueleto sobrenatural agarrando su cabeza, quizás en la ejecución de algún baile. Grube y Nahm (1994:706) proponen una posible lectura del nombre de este *way* esquelético como *Chan Ut?* “¿Cara de Serpiente?”, sin embargo, el tercer glifo que compone su nombre no se ha podido reconocer. El siguiente personaje es un jaguar contorsionado sobre un trono de probables fémures humanos; la cabeza de este jaguar está adornada con el glifo *nik* “flor” con vegetación emanando de ella. Grube y Nahm lo llaman *Saw Hix* “? Jaguar”, y señalan que el título toponímico es “Señor de Ux”, el cual no se ha encontrado en otro texto (1994:691-692). De esta forma, este jaguar (*Saw Hix*) sería el nagual del señor de Ux.⁶ El último

personaje analizado aquí se encuentra junto al *way Akan*; esta escena puede estar representando la transformación de un hombre en un *way* murciélago; éste lleva alas negras en forma de capa, adornadas con lo que podrían ser ojos o estrellas y huesos cruzados. Este ser lleva un plato con algo negro dentro de él, probablemente a manera de ofrenda. Asensio nos señala que “para representar al *way* que decapita se opta por representarlo a través del murciélago, animal que, en su vida natural, corta – decapita el árbol los frutos de los que se alimenta” (2010:275).

La secuencia de figuras que se aprecia en esta vasija, representa uno de los más destacables desfiles de seres zoomorfos sobrenaturales y seres humanos en situaciones sobrenaturales, vinculados en diferentes tipos de actividades rituales. Todos están íntimamente unidos con la búsqueda y percepción de otra realidad a través de estados alterados de conciencia, lo cual es una constante del arte maya (recordar las “visiones serpentina”); es muy proba-

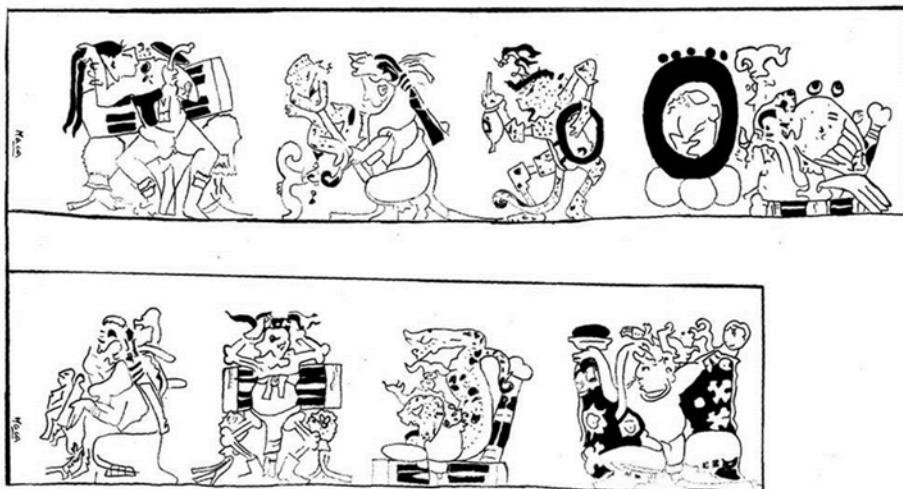


Figura 3: Vasija K3395, dibujo de Macarena López Oliva.

ble que previamente a la transformación en *way* o *nagual*, el chamán involucrado en dicha transformación haya requerido alterar su estado normal de conciencia a través del uso de psicoactivos para lograr así la efectividad del ritual. En la escena hay también representaciones de sacrificios y de seres sobrenaturales (*way*) en los que se transforman los personajes humanos durante estos ritos. Todos los textos de los personajes tienen glifos que corresponden a *way*, excepto el ave *muwan* (Reents-Budet 1994:272,354); sin embargo, esta ave fue identificada como *way* por Grube y Nahm (1994:703-704). Las imágenes que aparecen en estas vasijas son las expresiones por excelencia de los *way*, y de acuerdo a Reents-Budet “probablemente no pertenecen a rituales mortuorios o de Inframundo, sino más bien a eventos históricos numinosos” (1994:272).

⁶ Tanto el texto que aparece en la vasija al lado de este jaguar, como el dibujo que hacen de éste los autores, están demasiado poco claros como para adherirme a su propuesta del título toponímico, lo cual no sucede con el nombre del jaguar, con cuya lectura concuerdo. “...? jaguar”.

4. Vasija policroma Kerr N° 1256 (figura 4):



Figura 4: Vasija K1256, dibujo de Macarena López Oliva.

En esta escena encontramos a un personaje esquelético – que corresponde al *way* de una persona no identificada – sosteniendo una sangrante cabeza cortada en su mano derecha y un plato en la mano izquierda. Arrodillado cerca del ser esquelético de la escena, se encuentra un jaguar con un nenúfar en la cabeza, portando una serpiente a modo de bufanda. Sobre él se encuentra suspendido, dentro de un marco negro circular, un personaje sentado de perfil que se ha relacionado con un chamán (De la Garza 2010:7). Detrás del jaguar, hay un personaje contorsionándose en el suelo y envuelto en llamas. De la Garza señala que éste es un chamán que tiene aún su cuerpo humano y ejecuta una acrobacia en medio del fuego, ya que éste es un elemento de purificación. Todo esto lo realizaría en el contexto de un ritual chamánico con el uso de alucinógenos (2010: 8). Sobre este personaje hay una serpiente de visión o “serpiente iniciática *ochkan*”, de cuyas fauces se asoma un individuo o chamán según De la Garza (2010: 3). Junto a ésta hay un ciempiés esquelético bicápite, rodeando a un personaje suspendido en el aire, identificado por Grube y Nahm (1994) como el *nagual* de un gobernante de Palenque, *Sak B’aak Naaj Chapaat u way...le?* “Ciempiés de la Casa del Hueso Blanco, el *way* de...?”. Bajo este personaje hay otro recostado, identificado como el *nagual* “Hombre Agua” (*Hal Winik u way...? ajaw*) (Grube y Nahm 1994: 702), sosteniendo una cabeza cortada. Toda esta escena, junto a las anteriores que hemos visto, representan un ambiente “sobrenatural” en donde se ve el proceso de transformación de diversos personajes en *way*, evidenciando así el universo del nagualismo del Clásico maya, o también como señala De la Garza, representando símbolos de chamanismo (2010:3).

El *way* esquelético podría ser un antecesor de los naguales esqueléticos presentes aún en la memoria oral de algunos grupos mayas actuales (López Oliva 2011), y la cabeza decapitada que éste lleva (al igual que el *way* “Hombre Agua”) remarca la importancia que tenía la cabeza – debido a la entidad anímica que allí se alojaba – para estos seres. Más que una escena que represente a un chamán *nagual* ofreciendo la cabeza a un dios, tal y como interpreta De la Garza estas imágenes de sacrificios (s.f.), descarto la posibilidad de ofrenda a alguna deidad, ya que en nin-

guna parte de la escena se representa a un dios ni tampoco se le menciona epigráficamente, lo cual nos sugiere que esta clase de rituales se realizaba a nivel de *way* o naguales y no de –o para– deidades.

5. Vasija policroma (figura 5):

La vasija está erosionada y sólo se aprecian nueve personajes. La primera figura de la izquierda corresponde a un ser esquelético que lleva colgando de su mano una cabeza humana decapitada. Junto a éste hay otro ser esquelético sentado en el suelo. Delante de él hay un recipiente en cuyo interior parece haber una calavera humana –que tiene un ojo sobre su frente y de cuya nariz emana una gran voluta– y otras partes del cuerpo. El ser esquelético tiene los brazos doblados con las palmas hacia arriba, de las cuales al parecer brota fuego. Los nombres de estos dos personajes no se pudieron leer debido a la mala conservación de la vasija. Sin embargo, por el contexto de la escena es muy probable que sean *way*. Sobre este ser se encuentra flotando una especie de “serpiente voladora”, pequeña y ancha, no identificada jeroglíficamente. Sobre ésta se encuentra volando el *way* *Kuy* “Búho” y pertenece



Figura 5: Dibujo de la vasija estilo códice que aparece en Hellmuth 1987: 48, fig. 51.

a una persona de un lugar no identificado (*chan yo'...? ha'*) (Grube y Nahm 1994:704). Detrás de este búho sobrenatural se encuentra otra ave del mismo tipo, que también va volando. Su cráneo no corresponde a un ave, ya que tiene un hocico descarnado con grandes dientes. Esta ave sobrenatural es un *way* cuyo nombre comienza con la sílaba *ko* y al parecer es el *nagual* de alguien cuyo glifo corresponde a “Cielo Partido” (Grube y Nahm 1994:704). Bajo ambas aves sobrenaturales y detrás del ser esquelético se encuentra un personaje antropomorfo con cola de mono rascándose la cabeza. Este ser es el *way Yuch' Maax* “*nagual* Mono Araña-Cabeza con Piojo” (Grube y Nahm 1994), o “Mono Piojoso” (Sheseña 2010:6), y corresponde a una persona de un lugar desconocido (no se ha podido descifrar el glifo). Detrás de este *way* se encuentra contorsionándose en el suelo un híbrido de perro y jaguar. Este ser y el insecto que está sobre él no aparecen descritos como *way*, pero debido al contexto iconográfico en que están representados es poco probable que no lo sean. Su nombre no está descifrado (“Rojo...?”) y está asociado a *Chatan*, un lugar del anecúmeno (Grube y Nahm 1994); finalmente está el insecto sobrenatural, y no es menor señalar que los actuales tzotziles de Larráinzar creen que algunos de los naguales más temibles son insectos: la mariposa y el grillo (Holland 1961:172).



Figura 6: Vaso K3120 o vaso de Altar de Sacrificios (Imagen facilitada por Erik Velásquez).

6. Vaso Kerr N° 3120 o vaso polícromo de Altar de Sacrificios (figura 6):

La escena se compone de seis personajes sobrenaturales identificados todos como *way*. El primer personaje está flotando suspendido en el aire y es un híbrido hombre-jaguar; está sentado y lleva en sus manos una vasija *ak'b'al*. Él es el *way Nupul Jaguar*, “Jaguar Compañero” (Sheseña 2010:6) de un gobernante de Tikal. Bajo este personaje se encuentra sentado el *way Akan* autodecapitándose, el cual es el *nagual* de una persona de *Matawil*

(Grube y Nahm 1994:708), un lugar del anecúmeno. Junto a estos personajes se encuentra un hombre danzando que lleva pantalones, guantes y tocado de jaguar; es el *way Jaguar Rojo*, *nagual* de una persona de un lugar no identificado, quizás de Motul de San José (Grube y Nahm 1994:692).⁷ Junto a éste hay un ser antropomorfo flotando en el aire, cargando una gran esfera con los signos *ak'b'al* y %; éste es el *way Akan*, *nagual* de una persona no identificada. Su nombre completo es *Jatz'oon Ahkan* “Ahkan golpeador” (Zender 2004:7). Bajo este *way* está sentado en el suelo un híbrido con cuerpo humano y cabeza de animal. El texto jeroglífico lo señala como el *way* del gobernante de un lugar no identificado. El último personaje es un ser antropomorfo que al parecer baila en estado extático -ya que tiene los ojos cerrados- con una serpiente que se arquee sobre su cabeza. De la Garza señala que es un iniciado que se encuentra en actitud religiosa (al tener el rostro vuelto hacia lo alto), sujetando a la serpiente que le confiere el poder sagrado (2003:306). Este es el *way* Serpiente ¿Hinchada?,⁸ *nagual* de una persona cuyo nombre o lugar de procedencia no ha sido identificado. Este vaso nos relata escenas sobrenaturales relacionadas con estos seis personajes, todos identificados como *way* o naguales del Clásico maya.

Interpretaciones

El análisis iconográfico y epigráfico de las seis vasijas nos indica que la decapitación estaba estrechamente asociada,

en el Clásico maya, con rituales llevados a cabo por *way*. De esta forma, para poder entender los rituales de decapitación que aparecen en las vasijas, se hace necesario explicarlos desde el nagualismo entre los mayas, y desde la comparación con otras culturas que también practicaron la decapitación.

Varios de los personajes de las vasijas, como *Akan*, los seres esqueléticos y algunos jaguares, están asociados con utensilios para la aplicación de enemas, cuerpos hinchados,

enfermedad, sangre, decapitación y muerte, lo cual concuerda con las prácticas de hechicería asociadas al nagualismo en las fuentes etnográficas, las que se asocian con brujería, enfermedad y desgracias enviadas mediante maleficios y maldiciones. Seguramente “estas mor-

⁷ Grube y Nahm (1994:692) leen algunos de los glifos del topónimo como *chan hab te uxlaju'n k'u*.

⁸ Grube y Nahm (1994:702) leen el nombre de este *way* como **b'u-chu'?**-te-CHAN-na, *b'uch te'?* *chan* “serpiente hinchada?”, sin embargo, la sílaba *chu'* es dudosa en esta lectura. Por otro lado, Sheseña (2010: 6) lee igual los glifos, pero lo traduce como “Serpiente Bandera”.

tificaciones no eran actos de piedad religiosa, sino hechos maléficis para matar a los enemigos” (Velásquez 2009:622). Los “brujos” que tenían la facultad de convertirse en naguales entraban en un sueño profundo mientras externaban su *nagual* por medio de la boca. Esta creencia ha sido registrada entre varios grupos mayas, incluyendo los pokomames (De la Garza 1987:100). Según Velásquez (2009), una vez que el chamán tenía el “mal adentro” era capaz de externarlo por la noche y reingerirlo al amanecer. El orificio de salida y llegada siempre era la boca. El rito necesario para externar este espíritu comienza con la ejecución de tres, cuatro o nueve saltos mortales en el suelo o sobre el cuerpo de otro brujo, acto que precede a la externalización del *nagual* que sale del cuerpo del brujo a través de su boca, dejándolo soñando y sin sentido (Velásquez 2009:604,610). Según los tzeltales de Cancún, cuando muere la persona su *lab* (*nagual*) “abandona el cuerpo por la boca como si fuera ‘humo’ o vapor de agua, o como un destello luminoso, y lo hace bajo la forma que le corresponde, esto es, con la silueta, aunque algo borrosa, de un animal, de un viento, de un rayo, etc. Con el último soplo de vida se verifica la expulsión del *lab*” (Pitarch 1996:76,77). Es probable que debido a que dicha entidad anímica salía y entraba siempre por la boca del “brujo” (o de cualquier persona, como en el caso contemporáneo tzeltal) incluso al momento de su muerte, se hayan practicado los rituales de decapitación que vemos en las vasijas. De hecho, al separar la cabeza del cuerpo, se tendió a conjurar estos dos peligros:

1) Impedir que la tercera alma del chamán saliera por la boca. En el caso de que el chamán no se hubiese encontrado practicando el nagualismo al momento de su muerte, la separación de la cabeza significaba dejar el alma encerrada en su centro anímico,⁹ al perderse la conexión entre centro anímico/entidad anímica y el canal de salida de la misma (la boca).

2) Impedir que la tercera alma del chamán se reincorporara por la boca. Si el chamán se encontraba practicando el nagualismo al momento de su muerte, ello implicaba que su entidad anímica se encontraba transitoriamente fuera de él; así, la separación de la cabeza le impedía volver a entrar en el cuerpo, al perderse la conexión entre la entrada de la entidad anímica (la boca) y el centro anímico/entidad anímica.

Esta idea coincide bien con los datos etnohistóricos y etnográficos que ya vimos, en donde se decapitaba a la persona para impedir que se convirtiera en brujo (en el caso Colonial), y donde se realizaba dicho asesinato, a veces reforzado con el desmembramiento de todo el

cuerpo, para impedir que el brujo pudiera resucitar y seguir haciendo daño (en el caso etnográfico). “El desmembramiento de las brujas fue una forma de neutralizar el poder maligno, no una humillación a la persona y servía como advertencia para las otras brujas” (Walker 1998, citado por Lucero y Gibbs 2007:46). Estas prácticas ilustran que los “brujos/as” mayas y la violencia contra ellos ha existido desde hace tiempo, y posiblemente todo esto tiene raíces prehispánicas (Lucero y Gibbs 2007:47). Es probable que las representaciones sobrenaturales analizadas aquí estén relatando el triunfo de unos chamanes sobre otros. Los personajes decapitados representados en estas vasijas podrían ser chamanes destruidos y vencidos, ya que con su decapitación se habría logrado su total aniquilación, evitando de esta forma cualquier posibilidad de resurrección o renacimiento. Pero a la vez, el vencedor se apropiaba del poder, de la esencia del vencido, que residía en su cabeza, probablemente para la generación de rituales agrícolas o para fines netamente personales. En el vaso K998 (fig. 7) se representa claramente esta idea: ahí se ve la apropiación de la energía vital de un ser o persona a través de su cabeza decapitada. Dicha energía es absorbida desde la boca del decapitado hacia la boca (u hocico) del way.



Figura 7: Detalle del vaso K998 con escenas sobrenaturales y de nagualismo. Apropiación de la energía vital de un ser o persona a través de su cabeza decapitada. Dicha energía es absorbida desde la boca del decapitado hacia la boca (u hocico) del way. http://research.mayavase.com/kermaya_hires.php?vase=998

Al parecer todos los seres decapitados corresponden a hombres, ya que hasta el momento, no he encontrado ninguna cabeza decapitada que lleve en sus mejillas o alguna parte de su rostro el signo que identifica a las mujeres (IL). Es significativo considerar que, entre las creencias mayas actuales, la mayoría de las personas asociadas con nagualismo precisamente son hombres y no mujeres,¹⁰ idea que encontramos claramente representada en las vasijas. Esto lo ratifica Pitt-Rivers, quien señala que

⁹ La entidad anímica *wahyis* aún no se ha identificado, de hecho, no existen datos epigráficos o iconográficos que aclaren cuál es la región precisa del cuerpo donde los mayas clásicos creían que se albergaba esa alma. Como es sabido, entre los mexicas, dicha entidad (*ihíyotl*) se creía que albergaba en el hígado (López Austin, 2008-I: 257), sin embargo, esta alma no se identifica con el hígado en todos los pueblos mesoamericanos. Los datos etnográficos sugieren que entre los mayas la entidad *wahyis* se alojaba en el corazón o el estómago (Velásquez, 2009:605).

¹⁰ Sin embargo, según una señora maya de Chamula, tanto los hombres como las mujeres que tienen muy elevado poder por sus grandes conocimientos en la brujería pueden convertirse en “calaveras” (naguales esqueléticos). “En esto es indiferente que se trate de un brujo o de una bruja” (Moscoso, 1992:527).

“es poco común encontrar en partes de Chiapas que se acuse a las mujeres de brujería porque se cree que ellas no tienen suficiente poder espiritual para hacer el mal (por ej. *naguales* bastante poderosos)” (1970, citado por Lucero y Gibbs 2007: 47). Ciertamente todas las escenas que vimos en estas vasijas se relacionan directa o indirectamente con chamanismo y maleficios, y este tipo de matanzas Tiesler y Cucina las clasifican en una categoría aparte de sacrificios, de “magia negra” o brujería, distinta a los sacrificios religiosos, en donde aquí se buscaba infligir daño a personas o a la comunidad en general (2010:201). Existe una fuerte posibilidad de que la brujería, a través del nagualismo, tenga una profunda historia en Mesoamérica. De ser este el caso, los asesinatos a brujos/as también deberían tener una larga historia como un tipo de violencia ritual, y actualmente casi no hay dudas de que ésta haya existido. De hecho, este tipo de prácticas enfocadas contra los brujos es factible encontrarlas en el registro arqueológico, principalmente en las cuevas (Lucero y Gibbs 2007), lugares asociados por antonomasia a las prácticas de brujería, según las fuentes etnohistóricas y etnográficas.

El simbolismo de la cabeza y la entidad anímica b'aaahis

Ciertamente, la cabeza era un centro anímico de suma importancia no sólo para los mayas sino también para distintas culturas del mundo, y la entidad anímica que allí se alojaba era factible de ser adquirida por quien pudiese apropiarse de ésta, mediante la decapitación (fig. 7). Yólotl González señala que “en muchas partes del mundo el objetivo principal de matar a un hombre era obtener (...) sobre todo la cabeza, como trofeo, ya que con ella alcanzaban propiedades sobrenaturales el que la había capturado o la comunidad entera. Podía ser también una forma de ganar prestigio, aunque casi siempre ambas cosas estaban unidas” (1988:276). La costumbre de efectuar expediciones guerreras para conseguir cabezas de enemigos, a las que generalmente se les atribuían poderes sobrenaturales y se usaban como trofeos, se difundió ampliamente en el mundo y es un antecedente de sacrificio. Había casos donde las cabezas u otras partes del cuerpo de los enemigos muertos en la guerra o posteriormente ejecutados se usaban como trofeo. Pero no eran cabezas de víctimas sacrificadas en honor de una deidad (González 1988:276), eran las cabezas del enemigo o personas poderosas cuya “esencia” se quería resguardar y/o apropiar. Según fuentes etnográficas, esto lo encontramos claramente en las zonas andina y amazónica. En esta última, por ejemplo, los Shuar (o Jívaros) convertían gradualmente la cabeza del enemigo en una cabeza del propio grupo. La caza de cabezas se hacía siempre con personas de otros grupos, con los enemigos (Arnold y Hastorf 2008:49). En la zona andina, por otro lado, la gran capacidad del hombre para manejar el poder espiritual que residía en la cabeza, sobre todo en el contexto de la captura de cabezas, era pensado para engendrar los ciclos agrícola-

las, pastoriles, la producción familiar (incluida la fertilidad humana) y el dominio del poder político, pensado en la habilidad del hombre para hablar y en la oratoria política (Arnold y Hastorf 2008:117). En este sentido, Ruz Sosa (1985) nos señala la importancia que se concedía a la cabeza, donde se ubicaba buena parte de los órganos de relación, y que marcaba también la idea de autoridad y nobleza. Para los tzeltales del siglo XVI, “La cabeza se muestra como centro anímico del coraje y la sabiduría, del valor y la autoridad” (Ruz Sosa 1985:105) idea que concuerda con el simbolismo andino recién visto. Por otra parte, tzeltales contemporáneos relacionan estrechamente el lenguaje y la habilidad del hombre para hablar con la cabeza. “Las palabras brotan del interior del corazón, pero ahí se encuentran como simple materia prima; cuando se habla las palabras deben pasar por la cabeza y son elaboradas en la boca, se modulan fundamentalmente en los labios, que son lo que les proporcionan su forma (tzeltal) conveniente” (Pitarch 1996:124). La cabeza se relacionaba también con la memoria, el poder del habla, la genealogía y la continuidad de la vida, todo lo cual se centraba en la cabeza, especialmente en el cerebro, en donde se asentaba el poder y la fuerza masculina. Esta energía la podía traspasar el guerrero que capturaba cabezas al vientre de su esposa, creando de esta forma, nueva vida. La captura de cabezas creaba un ciclo de transferencia de muerte-regeneración (Arnold y Hastorf 2008:58). La decapitación pudo realizarse para apropiarse de la entidad sobrenatural del enemigo que se alojaba en la cabeza (fig. 7), potenciando con esto el poder y/o energía de la persona que la adquiriría. Esta idea cobra sentido al analizar los textos epigráficos de los monumentos mayas, en donde las víctimas decapitadas eran gobernantes o personas de gran jerarquía e importancia de las entidades políticas (López Oliva 2011).

Algunos estudiosos han encontrado entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y de San Pablo Chalchihuitán, junto con los tzeltales de Cancún, vestigios de un antiguo centro de conciencia que se concentraba en la cabeza (sobre la frente o sobre el occipucio) (Velásquez 2009:553). Para los tzeltales de Cancún, en la cabeza reside la conciencia, lo cual contrasta con las tres voluntades del corazón, las tres almas que alojan en él. De la cabeza depende el discernimiento y la razón, y cumple un rol preponderante como centro de percepción sensorial en donde la vista es fundamental (Pitarch 1996:123,124). Los tzotziles de Zinacantán distinguen en la nuca el *ch'ulel* de la persona, el mismo que los terapeutas chamulas, para curarlos, se precipitan a recuperar en los niños después de una caída (Laughlin 1976; Pozas 1959, citados por Figuerola 2010:529). “En Cancún, aun cuando no hayamos confirmado la existencia de este curioso *ch'ulel*, los comentarios, aunque contradictorios, indican que las víctimas sacrificiales tendrían otro *ch'ulel*, precisamente en la cabeza y que, por un procedimiento de sinécdoque, éste concentraría la totalidad de las características de la víctima” (Figuerola 2010:529). Es factible pensar que los

mayas del período Clásico hayan creído en la existencia de una entidad anímica que se concentraba en la cabeza. El nombre de esa entidad anímica era *b'aahis*, “cabeza, frente, rostro, cuerpo, ser, imagen” o “retrato”, palabra que se refiere a la región cefálica como el área que facilita el reconocimiento individual y donde se ubican la mayoría de los sentidos –oído, gusto, vista y olfato- y la identidad esencial del individuo (Velásquez 2009; Houston y Scherer 2010:175). Ruz Sosa nos da datos respecto a términos asociados a la cabeza entre los tzeltales del siglo XVI y nos dice que “si la valentía se traduce por *gholchanil*, un hombre valiente es un *gholchan* (“cabeza” ¿del mundo? ¿de serpiente?), y así “al mayor entre otros llaman *ghol*” (“la cabeza”)” (1985:105). Estos términos asocian nuevamente a la cabeza con los personajes más importantes de la sociedad, recalcando el poder político explícito asociado y apreciado a este concepto. La cabeza no sólo constituía la individualidad de cada persona sino que permitía que allí se acumulara todo el poder político (asociado al valor, la autoridad, el discurso, la capacidad de “ver más allá”) que un ser humano pudiese alcanzar. Velásquez (2009: 523) identificó tres entidades anímicas para los mayas, entre las cuales se encuentra el *b'aahis*, que deriva del lexema *b'aah* “que se refiere a la frente, al rostro o al semblante y, por extensión, a toda la región frontal de la cabeza humana” (Stuart 1996; Zender 2004c; Houston *et al.* 2006; citados por Velásquez, 2009:523). El morfema *b'aah* o *b'a* con el sentido de “frente” o “cabeza” se encuentra frecuentemente en dos contextos: en las frases de “coronación” y de decapitación (Velásquez 2009:524). Es muy significativo que el morfema (*b'aah*) que se utiliza para designar explícitamente una decapitación, forme parte de la palabra que se ha identificado como una de las entidades anímicas mayas (*b'aahis*) la cual, al parecer, se alojaba precisamente en la cabeza. De esta forma, la práctica de decapitación pudo haber estado asociada también –implícita o explícitamente- con la apropiación de esta entidad anímica, ya que constituía el centro de la individualidad y de los actos reflexivos; en ella se concentraba el coraje, el valor y la autoridad; era un importante centro de conciencia que regulaba la identidad cultural y social, y matizaba los pensamientos impulsivos del corazón (*'o'hlis*). El pensamiento y el aprendizaje eran para los mayas procesos complejos donde intervenían coordinadamente las entidades *'o'hlis* (fuerza pulsional que asimilaba información durante el sueño) y *b'aahis* (regulaba el deber ser y usaba los sentidos para captar la información durante el día) (Velásquez 2009:567-568). El informante tzotzil de Guiteras señala que “los pensamientos están en la cabeza. ‘Vamos a pensar en la cabeza del corazón’. El pensamiento es la cabeza del corazón. ‘Lo que vemos pasa al corazón y de allí a la cabeza, porque el corazón es madre de la sangre; va pasando por aire luego [en seguida]” (1965:182). Lorenzo Lot, un informante tzeltal de Pedro Pitarch, “distingue las actividades del corazón y la cabeza (lo que cada uno ‘hace’) en que el primero es *bi ya jk'antik*, ‘lo que yo

quiero, deseo’, mientras la segunda es *jnopibal*, *ay bi ya jnoptik*, ‘mi entendimiento’, ‘aquello que yo aprehendo, entiendo’. El saber de la cabeza se designa con el verbo *nop*, es decir, ‘entender’, ‘aprender’ (Pitarch 1996:124). Estas sentencias, nos aclaran la concepción maya respecto a las funciones que desempeñan tanto el corazón como la cabeza: el pensamiento y el aprendizaje, ocurrían en ambos órganos, o más bien, “entidades anímicas”. El saber del corazón “es un tipo de saber primitivo en sentido estricto, relacionado con las emociones y las inclinaciones y que la voluntad de la cabeza debe transformar” (Pitarch 1996:124). De esta forma, para los tzotziles de San Pedro Chenalhó, el corazón, ubicado en el pecho, se relaciona con la vida, ya que es fuego y “madre de la sangre”. La mente, ubicada en la cabeza, se nombra “cabeza del corazón”; y la interacción del corazón con la mente se explica en términos de cooperación o de lucha (Guiteras 1965:246). Esta misma idea se ve entre los tzeltales de Cancún, en donde “es suficiente con que el dominio de la cabeza se debilite para que el interior del corazón se manifieste inmediatamente” (Pitarch 1996:126). Al respecto, el autor nos revela que

Tras el contraste entre el corazón y la cabeza nos encontramos, en resumen, con una contraposición étnica: el corazón es castellano; la cabeza, indígena (junto con el cuerpo) (...) Su “castellanidad” debe entenderse en un sentido puramente analógico, es decir, ...el corazón comparte con los castellanos ciertos atributos, aspectos parciales, a veces pocos y otras veces numerosos (Pitarch 1996:125).

Esta cita al parecer demuestra que la atribución castellana del corazón se debe a que esa entidad anímica indígena, tenía rasgos comunes con la concepción hispana del mismo, lo cual facilitó el sincretismo entre ambos. En cambio, la cabeza como atributo exclusivamente indígena (incluido el cuerpo), nos indica que dicha entidad anímica no compartió rasgos o características con la idea hispana que se tenía de la cabeza. Este hecho evidencia que no pudo haber sincretismo entre ambas, y explica por qué en la actualidad está casi perdida la concepción indígena relacionada con la entidad anímica que se creía alojaba en la cabeza. De esta forma, nos encontramos con los vestigios agonizantes de una concepción prehispánica remota, que quizás estuvo en su apogeo durante el período Clásico maya.

La entidad anímica *b'aahis* al igual que el *tonalli*, se fortalecía a través de la luz y el calor del día, ya que con el paso de los años -y de acuerdo a la importancia de los cargos políticos o religiosos que su poseedor ocupaba- acumulaba una fuerza vital denominada *k'ihn*, “calor, fortaleza, ira, suerte” o “vida”. Como ‘imagen onírica’, esta entidad anímica se proyectaba y actuaba en el mundo de los sueños como un doble etéreo del cuerpo (Velásquez 2009:568-569). La etnografía actual de Bolivia nos señala que el espíritu que habita en la cabeza se puede inspirar a través del aliento (Arnold y Hastorf 2008:64-65), relacionando de esta forma al aliento con el espíritu que habita

en la cabeza. Esta misma idea la encontramos entre los mayas, quienes relacionan el aliento con una importante entidad anímica, el logograma T533. Una parte de este aliento, según Velásquez (2009:521) puede residir en el corazón, -o quizás también en la cabeza- y se libera por la coronilla, siendo de esta forma parte del *b'aahis* que se externa y posiblemente un aspecto de él¹¹ (Velásquez, com. pers., agosto 2010).¹²

De esta forma, planteo como hipótesis que una de las motivaciones del ritual de decapitación fue la obtención del *b'aahis*, la entidad anímica alojada en la cabeza de los seres humanos. Esta entidad anímica debió ser muy apreciada -debido a todas las características y propiedades señaladas antes- sobre todo entre seres con atributos sobrenaturales como los chamanes o “brujos” de la antigüedad que observamos en las vasijas aquí analizadas.

Otra posibilidad respecto a las escenas de decapitación vista en las vasijas, es que se relacione con la idea que plantea Alfredo López Austin (2008-I:431) de que en el tonalismo y nagualismo existe la creencia en el devoramiento de almas. En el nagualismo se ingiere sólo la cabeza y el corazón, debido a la necesidad que tiene la entidad hepática *ihíyotl* de complementarse y potenciarse. De hecho, es posible que las partes del cuerpo llevadas por algunos *way* sobre platos, hayan sido centros de concentración de las fuerzas anímicas, las cuales eran devoradas por estos seres (Velásquez 2009:628). Esta idea la vemos también entre los tojolabales. Para ellos, las personas más malignas que poseen *nagual* son los brujos, quienes mantienen y aumentan su poder a través de la ingestión continua del hígado de los difuntos; esta ingestión también viene a fungir como rito de iniciación (Ruz 1982-II:58). Estos brujos son antropófagos y no sólo se alimentan de cadáveres (practicando la necrofagia), ya que hay diversos relatos que narran peleas entre ellos que culminan con una comida ritual, en donde se ingiere el hígado y otras vísceras abdominales del vencido (Ruz 1982-II:58). Entre los k'ichee' de Santiago El Palmar se señala la in-

gesta de huesos humanos en el cementerio, por parte del brujo que ha obtenido el poder de convertirse en *nagual*. Como este poder lo obtuvo del “diablo”, este “nuevo brujo” debe regresar frecuentemente al cementerio para transformarse en *nagual* y así estar en comunión con el “diablo”, dándose un banquete con los huesos de los muertos (Saler 1964:313). Estos “banquetes” representados en las vasijas pueden haber sido el alimento “energético” que requerían los *way* para incrementar su poder sobrenatural, y probablemente el “bocado” máspreciado y apetecido era aquel que residía en la cabeza. Podemos referirnos nuevamente al caso andino, en donde los ancianos de la comunidad de Qaqachaka (Bolivia) recuerdan la importancia de la captura de cabezas en la guerra: comiendo el cerebro, las orejas, la lengua, etcétera, en prácticas de exocanibalismo, se buscaba ganar el control sobre los poderes que se pensaba residían en la cabeza (Arnold y Hastorf 2008:48). La capacidad generativa no sólo se encuentra en la cabeza sino también en sus partes y excreciones: saliva, lágrimas, ojos y mucosidades de la nariz. Estas partes las encontramos representadas en los platos con restos humanos que observamos en las vasijas (fig. 8; vaso K1080). Una reminiscencia “sutil” de estos banquetes antropófagos quizás la podemos encontrar siglos después entre los mayas del Posclásico al beber directamente del cráneo de los enemigos, mezclándose así simultáneamente, atisbos de antiguas prácticas de “antropofagia ritual” y el culto al cráneo de los enemigos vencidos, al utilizar un cráneo humano en una cena solemne. Esto se ve claramente en el *Rabinal Achí*,¹³ donde el varón de los k'ichee' señala:



Figura 8: Plato con restos humanos. Se aprecia una calavera de cuya nariz sale una gran voluta; en su frente tiene adherido un ojo. Detalle de la vasija (fig. 5) que aparece en Hellmuth 1987: 48.

¹¹ Según los tzotziles de San Pedro Chenalhó, el *ch'ulel* puede abandonar el cuerpo por la coronilla, o desprenderse del cuerpo entero (Guiteras, 1965:241). Los tzeltales de Cancú creen que el “ave del corazón” (una parte del *ch'ulel*) se escapa a través de la boca o la coronilla. Un caso que narra la pérdida de esta alma en una mujer, señala que cuando los curanderos iban a devolverla a su lugar de origen “depositaron el ave sobre la coronilla de la cabeza y por sí sola se introdujo hasta el corazón. En seguida la mujer se repuso del todo y se dispuso a preparar la comida” (Pitarch, 1996:35).

Se conoce poco de la entidad anímica identificada con el logograma T533. Erik Velásquez señala que reside en el corazón y la identifica como parte del *'o'hllis*, sin embargo, también considera posible que haya residido en la cabeza (Velásquez, comunicación personal, agosto 2010).

¹² En este sentido, es interesante notar que diversos ejemplos del T533 con volutas de aliento se encuentran representados sobre la coronilla de varios dioses en el contexto liminar de los finales de periodo, donde los númenes eran conjurados o nacían de las barras ceremoniales bicéfalas (...) Ese mismo signo puede observarse sobre la cabeza de *Janaab Pakal* de Palenque (lápida del sarcófago del Templo de las Inscripciones) y *Yax Pasaj* de Copán (Estela 11), en contextos donde parecen estar suspendidos entre la vida y la muerte (Martin y Grube, 2008; Schele y Freidel, 1990; Schele y Miller, 1986 citado por Velásquez, 2010:217).

¹³ Ballet-drama de los k'ichee' de Guatemala, el cual se desarrolla en el siglo XII d.C.

¿Es esa Tu mesa de manjares, es esa Tu copa de beber?... ¡Pero ese es el cráneo de mi abuelo, esa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que miro! ¿No se podría formar lo mismo con los huesos de mi cabeza, con los huesos de mi cráneo, cincelar mi boca, cincelar mi faz? Así cuando se vaya de mis montañas, de mis valles, a trocar cinco cargas de cacao (moneda), cinco cargas de cacao (fino) de mis montañas, de mis valles, mis niños, mis hijos dirán: “He aquí el cráneo de nuestro abuelo, de nuestro padre”, así dirán mis niños, mis hijos, aquí del día a la aurora (*Rabinal Achí* 1989:73-74).

Al igual que varios pueblos, los mayas de las tierras altas, entre estos los k'ichee' y los de Rabinal, hacían copas con los cráneos de los vencidos famosos. Esas copas estaban más adornadas y eran más estimadas si el guerrero había sido ilustre. Para un cautivo, era un título de gloria saber que su cráneo sería una copa y es lo que reclama enfáticamente aquí el héroe. Para sostener sus altas pretensiones, de algo similar a un antecedente o derecho hereditario, simula reconocer los cráneos de su padre y abuelo en las copas que se le presentan (*Rabinal Achí* 1989: nota 138). Esta práctica también la encontramos en la zona andina, donde era una forma típica de ganar poder sobre el enemigo, al controlar su cabeza capturada; así, el vencedor canalizaba el flujo de energía de la cabeza para el beneficio propio a través del uso del cráneo del enemigo como copa para beber (Arnold y Hastorf 2008:91).

A diferencia de lo que algunos investigadores han interpretado en relación a la iconografía de las vasijas básicamente como una narración mítica (Chinchilla 2010; Coe 1982; Kerr (<http://research.mayavase.com>) que revela rituales imaginarios o irreales, considero que las representaciones que aquí hemos visto sobre nagualismo y decapitación se relacionan con un ritual “real y concreto”. Con “real” me refiero a realidades que la gente pensaba que ocurrían frecuentemente en ese mismo tiempo y lugar (sin tener que mediar un ritual necesariamente –al menos de parte del observador y/o “afectado”- para que dicha realidad se manifestara), a diferencia de los hechos míticos que eran primigenios y remotos (si bien podían reactualizarse periódicamente a través de rituales). Este ritual era llevado a cabo por seres sobrenaturales de gran importancia en la cosmovisión maya: los way o naguales, seres poderosos y probablemente muy temidos que destacaron en el mundo sobrenatural o del anécumeno maya, el cual ciertamente interactuaba con el mundo cotidiano, con el ecúmeno de esta cultura, sobre todo –al parecer- en el ámbito ritual. Esto lo planteo al menos en el caso de las vasijas que he analizado en este artículo, y no significa que no existan otras vasijas que efectivamente puedan estar representando y recordando temas míticos importantes para la cultura maya de ese entonces; temas míticos que incluso pudieron representarse de manera tan “real” y concreta, que se confundieron con la “realidad” o “eventos históricos” mayas. La práctica de decapitación

que encontramos representada en la iconografía de las vasijas se relaciona, de esta forma, con la destrucción del enemigo –por parte de seres sobrenaturales- y la apropiación de su energía vital, renovadora, el *b'aahis*. Es probable que en dicha iconografía estemos observando el sentido sobrenatural y quizás gran parte del ritual y la cosmovisión maya que se asociaba a la decapitación. La decapitación representada en las vasijas no se relacionaba con el culto a los cráneos y/o cabezas de los ancestros, ya que dicha apropiación no requería medios violentos para su obtención. Sin embargo, la apropiación violenta vista en estas representaciones no excluía la posibilidad de dominar al espíritu capturado, hasta transformarlo en un ser benéfico tanto o más poderoso que los ancestros de la propia comunidad (López Oliva 2011). Tal vez la época Colonial y el fin de la autonomía socio política maya impidieron que siguiera existiendo la apropiación violenta de cabezas, pero el complejo de creencias en torno a ella se mantuvo y por ende el culto a las cabezas continuó sin aquel componente, sumándose, en cambio, un componente “clandestino” (sacrificios y cabezas decapitadas como práctica oculta y cada vez menos frecuente); en este sentido, el chamanismo de la cosmovisión maya empezó a teñirse del concepto típico de “brujería” occidental traído por los españoles, que de por sí es mucho más cercano a lo oculto y clandestino, y que además posee un carácter de mal intra-comunitario, en lugar del concepto más bien abierto e inter-social que poseía el chamanismo-nagualismo entre las distintas entidades socio políticas del Clásico maya.

Conclusiones

1. La decapitación –según analogía etnohistórica y etnográfica- pudo ser la forma de aniquilar a un brujo y también de impedir que una persona “común y corriente” se convirtiera en *nagual*; de esta manera, la decapitación durante el Clásico pudo ser un recurso para vencer y combatir a los chamanes. Estos combates pudieron darse directamente entre los implicados –naguales chamanes- a través de sus way, y quizás las vasijas nos estén señalando el resultado de estos eventos, o sea, al way del *nagual* o chamán vencedor con la cabeza decapitada del chamán vencido. La causa de este tipo de muerte puede tener relación con el hecho de que la entidad anímica de los naguales –según las fuentes etnográficas- se externaliza e internaliza por la boca.
2. La decapitación como fenómeno general entre los mayas del Clásico, era una práctica ritual relacionada con la obtención y apropiación de la entidad anímica *b'aahis* que residía en la cabeza. De esta forma, la persona que la capturaba obtenía poderes sobrenaturales en beneficio propio y también de su comunidad, los cuales se relacionaban con la fertilidad, el poder político y la autoridad, el valor, el coraje y la fuerza masculina.

3. La decapitación pudo ser la antesala de la antropofagia ritual, en la cual se devoraba la entidad anímica *b'aaahis*.

Agradecimientos

Quiero agradecer a la UNAM por haber financiado mi participación en el VIII Congreso Internacional de Mayistas (9 de agosto de 2010. UNAM, México D.F.), donde presenté una versión preliminar de esta investigación, de la cual derivó el presente artículo. A Esteban Aguayo Sepúlveda, por su apoyo incondicional, lecturas y comentarios atinentes y valiosos. A Erik Velásquez y María Elena Vega por su gran ayuda, disposición y comentarios epigráficos. A Martha Iliá Nájera y Eugenia Gutiérrez por sus revisiones, valiosos comentarios y críticas a la versión completa que originó este trabajo (y que difiere un poco de este artículo), a Rafael Villaseñor por sus comentarios a la versión anterior de este trabajo y al equipo editorial de esta revista por las revisiones a esta versión final. De más está decir que todo lo planteado en este artículo es de exclusiva responsabilidad mía.

Referencias

- Arnold, Denise y Christine Hastorf
2008 *Heads of State. Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press, INC., California.
- Asensio, Pilar
2010 "Iconografía y ritual de los wayoob: ideas en torno al alma, la regeneración y el poder en ceremonias del Clásico Tardío", en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Ángel Sorroche Cuerva eds., Sociedad Española de Estudios Mayas, España, pp. 263-283.
- Calvin, Inga
1997 "Where the Wayob Live: A Further Examination of Classic Maya Supernaturals", en *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 5, Kerr Associates (6 vols), New York, pp. 868-883.
- Chinchilla, Oswaldo
2010 "La Vagina Dentada: Una Interpretación de la Estela 25 de Izapa y las Guacamayas del Juego de Pelota de Copán", en *Estudios de Cultura Maya* (XXXVI), México, pp. 117-144.
- Coe, Michael
1982 *Old Gods and Young Heroes: The Pearlman Collection of Maya Ceramics*, The Israel Museum, Jerusalem.
- Diccionario Maya Cordemex*
1980 Director Alfredo Barrera Vásquez, Ediciones Cordemex, Mérida.

- Figuerola, Helios
2010 "De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas", en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján, Guilhem Olivier coords., INAH/UNAM-IIIH, México, pp. 519-546.
- Garza, Mercedes de la
1987 "Naguales mayas de ayer y hoy", en *Revista Española de Antropología Americana* (XVII), Madrid, pp. 89-105.
- 2003 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, 2nd reimp., UNAM, IIF-CEM, México.
- 2010 Ms "Hombres de saber y plantas de poder en la cerámica Clásica maya", Ponencia presentada en el *VIII Congreso Internacional de Mayistas*. México, DF.
- s.f. *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. En prensa.
- González, Yólotl
1988 *El sacrificio humano entre los mexicas*. FCE- INAH, México.
- Grube, Nikolai y Werner Nahm
1994 "A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics", en *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Volume 5, Kerr Associates (6 vols), New York, pp. 686-715.
- Guiteras Holmes, Calixta
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México.
- Hellmuth, Nicholas
1987 *Monster und Menschen in der Maya-Kunst*, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz.
- Holland, William
1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", en *Estudios de Cultura Maya* (I), México, pp. 167-181.
- Houston, Stephen y David Stuart
1989 "The Way Glyph: Evidence for Co-essences among the Classic Maya", en *Research Reports on Ancient Maya Writing* (30), Washington D.C., pp. 1-16.
- Houston, Stephen y Andrew Scherer
2010 "La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya", en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján, Guilhem Olivier coords., INAH/UNAM-IIIH, México, pp. 169-193.
- López Austin, Alfredo
2006 "Mitos e íconos de la ruptura del Eje-Cósmico: Un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y del Ex-Arzbispado", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (89), México, pp. 93-134.
- 2008 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3rd reimp. (2 vols.), UNAM- IIA, México (Serie Antropológica: 39).
- López Oliva, Macarena
2011 Ms *El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya: Iconografía, epigrafía, dioses, way, mitos y símbolos*. Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Estudios Mesoamericanos, UNAM-IIF, México.

- Lucero, Lisa y Sherry Gibbs
2007 “The Creation and Sacrifice of Witches in Classic Maya Society”, en *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Vera Tiesler y Andrea Cucina eds., Springer, New York, pp. 45-73.
- Moscoso Pastrana, Prudencio
1992 “Casos de brujería en los Altos de Chiapas”, en *Memoorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas* (III), UNAM-IIF, México, pp. 523-533.
- Pitarch, Pedro
1996 *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.
- Rabinal-Ach’í. El varón de Rabinal. Ballet-drama de los indios quichés de Guatemala.*
1989 Traducción y prólogo por Luis Cardoza y Aragón, Porrúa, México.
- Reents-Budet, Dorie
1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, J. W. Ball, R. Bishop, V. M. Fields y B. MacLeod colabs., Duke University Press, London.
- Romero, Roberto
2010 Ms “El culto a los ancestros entre los antiguos mayas: cambios y continuidades”, Ponencia presentada en el *VIII Congreso Internacional de Mayistas*. México, DF.
- Ruz, Mario
1982 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, UNAM- IIF-CEM (4 vols), México.
1985 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*. Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, México (Series Monografías, 2).
- Saler, Benson
1964 “Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village”, en *Ethnology* 3 (3), pp. 305-328.
- Sheseña, Alejandro
2010 “Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica”, en *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, 2 (1), pp. 1-30. (www.elanguage.net/journals/index.php/jml/article/download/765/874).
- Stuart, David
2005 “Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics”, en *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum*. Austin, The University of Texas at Austin, Department of Art and History, Maya Workshop Foundation, pp. 110-197.
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina
2010 “Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján, Guilhem Olivier coords., INAH/UNAM-III, México, pp. 195-226.
- Valencia, Rogelio y Ana García Barrios
2010 “Rituales de invocación al dios K’awiił”, en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Ángel Sorroche Cuerva eds., Sociedad Española de Estudios Mayas, España, pp. 235-261.
- Velásquez, Erik
2009 *Los vasos de la entidad política de ‘Ik’’: una aproximación histórico-artística*, Tesis para obtener el grado académico de Doctor en Historia del Arte. UNAM-III, México.
2010 “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas”, en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Ángel Sorroche Cuerva eds., Sociedad Española de Estudios Mayas, España, pp. 203-233.
- Villa Rojas, Alfonso
1963 “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, en *Estudios de Cultura Maya* (III), UNAM-IIF-CEM, México, pp. 234-260.
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. I.N.I., México.
- Zender, Marc
2004 “Glyphs for “Handspan” and “Strike” in Classic Maya Ballgame Texts”, en *The Pari Journal* (IV-4), Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 1-9.