



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

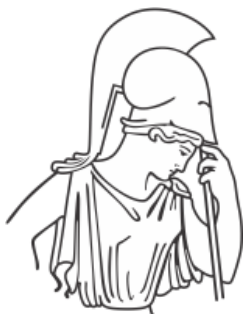
**LA SERPIENTE DE LAS VISIONES ENTRE LOS ANTIGUOS  
MAYAS. EL AUTOSACRIFICIO Y LA INVOCACIÓN DE UNA  
ENTIDAD SAGRADA**

**TESINA**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN HISTORIA**

**PRESENTA:  
GILBERTO NAOKY REYES RAMÍREZ**

**ASESORA  
DRA. MARÍA ELENA VEGA VILLALOBOS**



**CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO 2022**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Agradezco a la DGAPA, quien me otorgó una beca de titulación como parte del proyecto PAPIME titulado "La escritura jeroglífica maya: curso virtual de epigrafía y creación de material docente y de investigación" (clave PE401021) a cargo de la Dra. María Elena Vega Villalobos.

Además, me gustaría agradecer a los miembros del sínodo, por sus acertadas críticas y sugerencias. A mi asesora, la Dra. María Elena Vega Villalobos, por sus correcciones, asesoramiento e instrucción. Finalmente, también me gustaría reconocer a las demás personas que colaboraron, directa o indirectamente, en la elaboración de esta tesina. Para empezar, a los miembros de mi familia. Sin su apoyo moral, económico, y su educación, nada de esto hubiera sido posible. A mis amigos y compañeros, por su respaldo y aportaciones.

## Índice

Agradecimientos .....	2
Índice.....	3
Introducción.....	4
Marco conceptual .....	7
Capítulo 1: el estudio de la serpiente	
De las visiones.....	13
1.1 Un motivo iconográfico .....	13
1.2 El signo <i>wahyis</i> y las coesencias.....	16
1.3 La serpiente de las visiones y los ritos de invocación.....	18
1.4 Las entidades <i>wahyis</i> y nahualismo.....	20
1.5 El estudio de la serpiente de las visiones.....	25
Capítulo 2: las entidades anímicas	
¿un <i>wahyis</i> del dios K'awiil? .....	27
2.1 Las deidades mayas.....	27
2.1.1 El concepto de <i>dios</i> .....	29
2.2 El concepto de <i>wahyis</i> .....	34
2.3 Sobre la identidad de K'awiil.....	40
Capítulo 3: La invocación de la serpiente	
de las visiones en Yaxchilán.....	49
3.1 Los ritos de invocación.....	51
3.1.1 Los <i>wahyis</i> .....	58
3.2 La serpiente de las visiones y los ritos de invocación.....	60
3.3 El poseedor del <i>wahyis</i> .....	63
3.3.1 El dintel 25 de Yaxchilán.....	66
3.4 La serpiente de las visiones.....	72
Consideraciones finales.....	74
Bibliografía.....	80

## Introducción

Uno de los axiomas fundamentales dentro de las religiones mesoamericanas fue la mutua reciprocidad entre las dos dimensiones del cosmos, conceptualizadas por los especialistas como ecúmeno y anecúmeno.<sup>1</sup> En virtud de esta creencia, las distintas sociedades mesoamericanas buscaron diferentes mecanismos para entablar comunicación con lo numinoso. Como resultado, se desarrollaron una multitud de prácticas, tales como el culto, el rito, el ritual, la magia y la hechicería. Dentro de este abanico de acciones, destacó, por su significado y representación, el acto ritual del autosacrificio, que consistía en autoinfligirse lesiones en áreas concretas del cuerpo —el área genital, el lóbulo auricular, las piernas y la lengua—, con el fin de liberar la sangre para ser ofrendada a los dioses. Gracias a este evento, el género humano, según la cosmovisión indígena, cumplía su participación dentro de las dinámicas cósmicas, contribuyendo así a su correcto funcionamiento

Entre la multiplicidad de ejemplos rituales que podemos detectar en la zona cultural maya, es en la ciudad de Yaxchilán —localizada en el actual estado de Chiapas— donde se halla una manifestación bastante singular. Aquí, en la iconografía del sitio, y a diferencia del resto de las ciudades mayas, se registró, junto a la acción del autosacrificio, la presencia de una figura serpentina, de cuyas fauces emergen dioses u otras figuras antropomorfas. Esta entidad fue bautizada por los especialistas como Vision Serpent, o Serpiente de las Visiones, cuyo mayor número de apariciones las encontramos en vasijas y, salvo en Yaxchilán, tiene muy poca representación en el arte monumental. No obstante, esta entidad ha mantenido una existencia perenne dentro de los grupos mayenses, pues, desde la Colonia hasta el siglo XX, existen multitud de testimonios aludiendo a su intervención en contextos iniciáticos y de hechicería.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Alfredo López Austin, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes de la Garza (ed.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 11-49.

<sup>2</sup> Linda Schele, David Freidel y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, traducción de Jorge Ferreiro Santana, México, Fondo de Cultura Económica, 2001 [1993], p.

En este trabajo analizamos y discutimos la naturaleza y la función de la entidad conocida como Serpiente de las Visiones, así como sus ritos de invocación durante el Clásico Tardío (600-900 d. C.) en la ciudad maya de Yaxchilán; en particular, nos centraremos en los ejemplos provenientes de los reinados de Itzam Kokaaj B'ahlam II (682-742) y Yaxuun B'ahlam IV (752-768). Para esta labor tomaremos en cuenta los dinteles 13, 15, 25, 39 y 40, así como la Estela 35. Igualmente, creemos necesario tomar en cuenta otras representaciones dentro del arte maya, por ejemplo, las que se pueden encontrar en ciudades como Copán o Palenque, o aquellas procedentes de la cerámica (por ejemplo, K1882, K1384, K531, K2572, K2715, K1006, etcétera).

Con el desciframiento del grafema T539 por parte de Stephen Houston y David Stuart, la naturaleza de la Serpiente de las Visiones como *wahyis* —tanto del dios K'awiil (Dintel 15) como de la persona quien lo conjuraba (Dintel 14)— ha quedado asentada de forma taxativa; de tal suerte, nuestro estudio pretende analizar esta entidad con arreglo a los nuevos estudios y propuestas que se han realizado sobre las entidades *wahyis*, las cuales han asociado a estos seres con el nahualismo, una institución de larga duración que giraba en torno a la figura del *nahual*. El *nahual* actuaba como causa instrumental del proceso mágico, y permitía al especialista ritual alcanzar diferentes fines. El nahualismo consistía en la exteriorización de la entidad anímica —conocida entre los mayas del periodo Clásico (150/200 d.C. – 900 d. C.) como *wahyis*<sup>3</sup>— a través de diferentes operaciones, y, una vez externada, se ubicaba dentro de otro ser.<sup>4</sup>

Con lo anterior, adelantamos, para nosotros la Serpiente de las Visiones era una entidad, cuya existencia iba más allá del ámbito iconográfico. Como veremos en el Capítulo 1, sospechamos que la historiografía ha pasado por alto su calidad de ente y, en su lugar, se sustituyó por el de símbolo, expresión o manifestación de otra cosa. Anticipamos que, en nuestra opinión, esta carencia se debe a los pocos trabajos que existen sobre la

---

206 y 457; Mercedes de la Garza Camino, *Sueños y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 163.

<sup>3</sup> Erik Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis* pintados en vasijas mayas: hechicería, enfermedades y banquetes oníricos en el arte prehispánico”, en *Estéticas del mal: concepciones y representaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, p. 573-574.

<sup>4</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, p. 429.

cuestión, pero, sobre todo, a que no hay un trabajo centrado exclusivamente en el tema; en consecuencia, muchos puntos importantes de análisis fueron poco explorados. Pues bien, sobre estos puntos ampliaremos en el Capítulo 1.

En el Capítulo 2 pormenorizaremos en la naturaleza de los seres *wahyis*, en particular en aquellos que comparten un vínculo con K'awiil. Esto, a su vez, nos llevó a discutir la naturaleza de los dioses, y la relación que tuvieron con los *wahyis*. Posteriormente, nos adentramos en la identidad del personaje K'awiil, que, pese a ser reconocido como un dios por gran parte de la comunidad mayista, algunos investigadores han conjeturado que tenía otras connotaciones; desde aquellos que proponen que dicho término también aludía a otros objetos ceremoniales, hasta aquellos que han supuesto que K'awiil refiere a otra categoría de seres imperceptibles. Concluiremos con una descripción de la naturaleza de las criaturas *wahyis*, así como su conexión con el dios K y los seres humanos.

El Capítulo 3 está dedicado, exclusivamente, a la figura de la Serpiente de las Visiones. En él abordamos su naturaleza, su función y sus características. Además, se analizan los dinteles de Yaxchilán, centrándonos, con especial interés, en el Dintel 25. Igualmente, hablamos sobre los ritos de visión, los cuales, al menos en Yaxchilán, adquirieron características singulares. Según la información arqueológica del sitio, estas ceremonias se conformaban por tres pasos muy importantes: la exteriorización de la entidad anímica, la invocación del agente sobrehumano y, en ocasiones, la personificación ritual (a veces del ser invocado, en otras no). Finalmente, tratamos la identidad de quién pudo haber sido el propietario de la entidad anímica *wahyis* y, concomitantemente, quién era el encargado de hacer la invocación.

Para concluir, nos gustaría enfatizar que nuestro estudio se centrará únicamente en la ciudad de Yaxchilán y, si bien nos serviremos de ejemplos de otros lugares, consideramos que nuestros resultados deben ser entendidos únicamente en este contexto específico. De la misma manera, nuestras premisas sobre la naturaleza de los seres *wahyis* y su relación con los dioses, están pensadas únicamente para el caso de K'awiil, y no pretendemos aplicarlas de forma indiscriminada a todos los dioses y a todos los *wahyis*. Por último, aclaramos que no nos centraremos en el contexto político de aquellos años; nuestro

punto de interés es, nuevamente, la Serpiente de las Visiones y, en todo caso, el papel que desempeñó dentro de la ideología maya del periodo Clásico.

## **Marco conceptual**

A lo largo de nuestro trabajo utilizamos algunos conceptos importantes que, si bien los explicaremos en el desarrollo, optamos por recopilarlos en este breve apartado. Es menester precisar que nuestro principal marco teórico son los trabajos de Alfredo López Austin, en concreto, la hermenéutica de la cosmovisión y su vínculo con gran parte de los aspectos de la vida humana. Con arreglo al pensamiento de López Austin, por cosmovisión entendemos un “hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistemático de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una sociedad, en un momento dado, pretende aprehender el universo en forma holística”.<sup>5</sup> De igual forma, recuperamos sus propuestas sobre la relación entre el ser humano y lo numinoso, caracterizada por un vínculo de mutua reciprocidad entre las dos partes.<sup>6</sup>

La ideología es otro concepto indispensable para nosotros, que se define como un sistema de ideas, valores y actitudes que sirven de instrumento de cohesión social y, además, justifica la dominación de un grupo humano sobre el resto de la sociedad.<sup>7</sup> Este sistema tiene su base en la cosmovisión, definida anteriormente. Asimismo, por dominación entendemos un tipo de relación de subordinación entre dos actores. Este tipo de orden se diferencia de otros porque el actuar del dependiente está guiado por la voluntad de obedecer los mandatos de una autoridad, sin la necesidad de que ser coaccionado.<sup>8</sup> La

---

<sup>5</sup> López Austin, “Cosmovisión y pensamiento indígena”, en *Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México*, abril 2012, consultada el 17 de mayo de 2021, [CosmovisionLopezAustin \(unam.mx\)](http://CosmovisionLopezAustin(unam.mx)).

<sup>6</sup> López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición mesoamericana”, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin [coord.], 2a. ed. México, Gobierno del Estado de México, Colegio Mexiquense, Colegio de Michoacán, 2013, p. 189.

<sup>7</sup> López Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 197.

<sup>8</sup> Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2a edición, trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1964 [1922], p. 170.



validez de esta organización se sustenta en su “legitimidad”. Max Weber señala que hay tres tipos de dominación, las cuales se distinguen por el objeto sobre el cual recae la legitimidad.<sup>9</sup>

La ideología justifica el poder político a partir de elementos muy concretos. Para López Austin, estos elementos son: herencia divina del oficio del mando; ceremonias de muerte y resurrección del gobernante, a raíz de la cual éste adquiere una nueva personalidad; prestigio de la tradición familiar; aptitudes personales; el manejo que el candidato tenía sobre las fuerzas sagradas; enfrentamiento y refrendo con la aparición del primer antepasado; insuflación divina, que convertía el cuerpo del gobernante en un recipiente de las fuerzas sagradas.<sup>10</sup>

En óptica similar, David Stuart y Stephen D. Houston propusieron que la legitimidad del poder político parece haber recaído en su contacto directo con las divinidades. En particular, ambos autores propusieron los siguientes mecanismos: a) una condición especial que los distinguía del resto de los mortales, quizá causada por su estrecha relación con las dioses; b) deificación de los gobernantes fallecidos; c) epítetos que afirman su condición divina (por ejemplo, el término *k'uhul ajaw*, ‘señor divino’); d) comparativa entre las acciones de los gobernantes con el de los dioses; e) posesión del cuerpo de los gobernantes por los dioses en contextos rituales; f) capacidad de invocar a los dioses para que asistan o participen en las ceremonias precedidas por el grupo en el poder; y g) posesión y cuidados de las imágenes de los dioses, que servían como receptáculo de la fuerza divina.<sup>11</sup>

Con la anterior, puede deducirse que el tipo de dominación que caracterizó las sociedades mayas del periodo Clásico fue una combinación entre la dominación carismática y la tradicional. Para nuestros objetivos, sólo nos centremos en la primera. Para Max Weber, el carisma es una cualidad extraordinaria (generalmente de origen sobrehumano o

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 172-173. A saber, la legalidad, que se sostiene en el consenso, el apoyo de la mayoría o de una autoridad reconocida; la creencia en la santidad de las tradiciones que se establecieron en el pasado; y el carisma y cualidades del líder

<sup>10</sup> López Austin, “El poder”, en *Arqueología mexicana*, edición especial, n. 70, 2016.

<sup>11</sup> David Stuart y Stephen Houston, “Of gods, glyphs and kings: divinity and rulership among the Classic Maya”, en *Antiquity*, v. 70, n. 268, 1996, p. 289-312.

divino) que supone la posesión o control de fuerzas que exceden al hombre común.<sup>12</sup> No está de más decir que estas capacidades no son asequibles a ningún otro mortal. Los dominados reconocen las facultades del líder, y éstas últimas, a su vez, reportan beneficios a los súbditos. Si el dirigente pierde estas cualidades y, en consecuencia, sus beneficiarios no reciben ningún bienestar, el dominio carismático se termina.

El nahualismo es otro término fundamental en nuestra investigación, sin embargo, su definición es actualmente punto de debate. En algunos pueblos indígenas, el *nahual* es una criatura enlazada a una persona durante su nacimiento, ambos, según las creencias de estas comunidades, compartirían fortuna y destino. No obstante, algunos investigadores han cuestionado la aplicación de estas creencias para entender a los *nahuales* precolombinos.<sup>13</sup> Para el caso de los mayas prehispánicos, en 2005 David Stuart propuso que los *wahyis* respondían más al nahualismo que a la noción de animales compañeros que vemos entre las poblaciones indígenas actuales.<sup>14</sup> El nahualismo, según el autor, estaría relacionado con envío de hechizos y enfermedades. En años posteriores, diferentes académicos desarrollaron más la distinción entre las coesencias y los *wahyis*, mostrando que ambos conceptos son totalmente diferentes.<sup>15</sup> Ahora bien, no hay un consenso respecto a qué se

---

<sup>12</sup> Weber, *Economía y sociedad*, p. 193.

<sup>13</sup> De acuerdo a Roberto Martínez, esta línea argumentativa se puede rastrear hasta finales del siglo pasado con autores como Yólotl González Torres, Eduard Seler y George Foster. Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p.126-127.

<sup>14</sup> Para esto, Stuart destacó que las imágenes de estos seres son, a diferencia de las coesencias de las poblaciones indígenas contemporáneas, antinaturales, por lo que su significado parece ser más “oscuro y siniestro”. Véase David Stuart, “Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramic”, en *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyph Forum, March 11-16, 2005*, Austin, Department of Art and Art History, The University of the Texas, 2005, p. 160-161.

<sup>15</sup> Erik Velásquez en su tesis doctoral, menciona dos argumentos en favor de esta idea. El primero es que el *nahual* se aloja dentro del cuerpo de un ser humano durante el día, mientras que en la noche era enviado por el mago para vigilar la conducta de sus coterráneos o causarles daño; esto cuadra perfectamente con el sufijo *-is* para partes íntimas del cuerpo, que en ocasiones acompaña al logograma WAY. El *tonal*, por el contrario, habita de forma separada al cuerpo del individuo, y casi nunca se encontraban cara a cara, salvo en sueños. El segundo sería las escenas de *wahyis* en medio de festines anímicos, que posiblemente ilustran el momento en que los *wahyis* atacan a sus enemigos; esto claramente no se adecuaba a la concepción de tonalismo. El autor sugiere que el término *way* se puede aplicar a los alter egos zoomorfos, en cambio, el vocablo *wahyis* describe a esos “espíritus familiares”. Véase Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik: una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p.607.

entiende por nahualismo<sup>16</sup> y, al contrario, se han formulado diferentes hipótesis.<sup>17</sup> Este tema es sumamente complejo, y discutirlo abarcaría incontables páginas, razón por la cual no lo tocaremos en este trabajo.

Para esta tesina, utilizamos la propuesta de Alfredo López Austin sobre el nahualismo. Para el investigador, el *nahual* es una entidad anímica —llamada *ihíyotl* o *nahualli*, entre los nahuas, y *wahyis* entre los mayas del periodo Clásico— que residía en el cuerpo de un portador; en momentos especiales, el *nahual* se exteriorizaba y, en esa condición, podía penetrar en los cuerpos de las cosas que lo rodean.<sup>18</sup> Hay varias razones porque nos decantamos por esta interpretación. Por mencionar algunas, muchas fuentes etnográficas entre los grupos mayas aseguran que los *nahuales* habitan dentro de los seres humanos y, en ciertas ocasiones, eran expulsados por la boca de su propietario.<sup>19</sup> Además, como veremos en el desarrollo del trabajo, la Serpiente de las Visiones parece presentar esa

---

<sup>16</sup> En opinión de Velásquez García, el punto de vista predominante en la academia sobre el nahualismo es que se trataba de un sistema de creencias asociados con la magia, que se caracteriza por perseguir fines estrictamente antisociales. Véase Erik Velásquez García, “New Ideas about the Wahyis Spirits Painted on Maya Vessels: Sorcery, Maladies, and Dream Feast in Prehispanic Art”, en *The PARI Journal*, v. 20 (4), 2020, p. 15

<sup>17</sup> Por mencionar algunos, para Roberto Martínez todo individuo tiene un animal compañero, este último estaría enlazado al primero gracias a que ambos comparten el mismo *tonalli*. El verdadero mago sería aquel individuo que consigue controlar a su *nahualli* durante el sueño. Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 144. Para Federico Navarrete, el nahualismo es “una técnica de mediación y comunicación entre planos cósmicos que aprovecha estas vinculaciones: al permitir que un ser se transforme en otro ser de naturaleza diferente, o perteneciente a un nivel cósmico diferente, abre un canal de comunicación y acción que rebasa el ámbito de acción ‘normal’ de ese ser y le permite actuar en otros planos cósmicos”. Véase Federico Navarrete Linares, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Oliver (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 165). Para Mercedes de la Garza, el *nahual* (o chamán) era un individuo con facultades supra humanas. Entre sus múltiples habilidades destacan su capacidad de acceder a diferentes espacios cósmicos y de transformarse a voluntad. Para la autora, el proceso de transmutación se daba de la siguiente manera: “es el espíritu que habitualmente reside en el cuerpo humano, el *ch’ulel*, el que se externa para adquirir la forma de un animal, mientras el cuerpo reposa”. Véase Mercedes de la Garza, “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, en Andrés Ciudad Ruiz, Josefa Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (ed.) *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y relaciones Artísticas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 17

<sup>18</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 429.

<sup>19</sup> Martínez González, *El nahualismo*, p. 143; Velásquez García, “New Ideas about the Wahyis Spirits Painted on Maya Vessels”, p. 21

facultad de “penetrar en los cuerpos”, tanto de objetos materiales, inmateriales, y del cuerpo de los actuantes rituales.

El nahualismo representa una realidad exterior a cada grupo o cultura mesoamericana, pues su existencia no se limita a una localidad específica. De hecho, tampoco se acorta a un tiempo concreto.<sup>20</sup> Por lo anterior, se puede deducir que el nahualismo forma parte de la tradición mesoamericana<sup>21</sup> y, por su duración, puede ser calificado como “núcleo duro” de esa tradición.<sup>22</sup> Además, como se puede constatar en las

---

<sup>20</sup> Los ejemplos más antiguos del fenómeno del nahualismo se remontan al periodo Clásico (150/200 d. C. – 900 d. C.) con los *wahyis* mayas, aunque es posible que se trate de un fenómeno más antiguo. Las fuentes nahuas del Postclásico (900 d. C. -1520 d. C.) también constatan la pervivencia de este fenómeno. Igualmente, en la época colonial se pueden hallar diferentes testimonios en torno a hechiceros con capacidades de transformación o la exteriorización de una de sus entidades anímicas. Véase Juan Carrillo González, “Naguales en las poblaciones mayas coloniales. Mas allá del sustrato, la transfiguración y la memoria”, en *India*, vol. 35, n. 1, 2018, p. 39-65; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 422-430. Allende lo anterior, algunos investigadores han señalado las semejanzas entre los *wahyis* prehispánicos y los personajes del inframundo que se describen en el *Popol Vuh*. Véase Roberto Romero Sandoval, “Los dioses de la muerte: cambios y continuidades”, en Alejandro Sheseña (coord.), *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2013, p. 141-152; Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 617-618; Velásquez García, “New Ideas about the Wahyis Spirits Painted on Maya Vessels”, p. 18. Las fuentes etnográficas actuales constatan la continuidad de este fenómeno. Concretamente, para Daniel Moreno Zaragoza, los equivalentes contemporáneos de los *wahyis* prehispánicos son los *xib’ajlel* de los choles, *wayjel* entre los tojolab’ales, los *wayohel* y *lab’etik* entre los tzeltales. Véase Daniel Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño: *wahyis* y enfermedades entre los mayas del periodo Clásico”, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 137

<sup>21</sup> López Austin defiende la existencia de una unidad mesoamericana, que supone la existencia de ciertos elementos de comunión entre las diferentes culturas que componen el conjunto. Hay que remarcar, sin embargo, que lo anterior no afirma un proceso de alineación entre las partes con el todo; es decir, no todos los grupos piensan y actúan igual. López Austin considera que, pese a la gran diversidad de creencias, hay una base común que les permite a las diferentes culturas entenderse y dialogar entre sí. Véase, López Austin, “Cosmovisión y pensamiento indígena”; López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006 [1990], p. 142; López Austin, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Postclásico Tardío”, en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, p. 34-39, 42-52; López Austin, “Unidad y diversidad culturales”, en *Arqueología mexicana*, edición especial n. 68, 2016, p. 26-38; López Austin, “El objeto de estudio”, *Ibid.*, p. 40-55; López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65.

<sup>22</sup> Se entiende por núcleo duro “un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los

fuentes, el nahualismo tenía un papel fundamental dentro de las comunidades mesoamericanas. Por lo recién mencionado, entendemos al nahualismo como una institución,<sup>23</sup> que encontraba su fin último en la ideología y el juego político entre los mayas prehispánicos.<sup>24</sup>

A parte de su naturaleza social, el nahualismo también tiene una finalidad práctica. En particular, el *nahual*, una entidad independiente de un mago, funcionaba como causa instrumental de ciertos procesos mágicos. La magia, por definición, es un tipo especial de contacto con el anecúmeno, el cual busca generar efectos en el ecúmeno. El mago, valiéndose de la técnica mágica, establece comunicación con la parte divina subyacente en todos los entes, con el fin de alcanzar sus objetivos.<sup>25</sup> La magia se caracteriza porque el especialista ritual no se subordina a los agentes imperceptibles (como sucede con otras prácticas religiosas, el culto, por ejemplo) sino que se sirve del convencimiento y la agresión, la justa reciprocidad y a veces el engaño, oscila entre el diálogo abierto y el ataque furtivo.<sup>26</sup>

---

nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con sentido congruente en el contexto cultural”. *Ibid.*, p. 59.

<sup>23</sup> Para el célebre sociólogo Emile Durkheim, una institución es un hecho social instituido por una comunidad. Véase Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Trad. de Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 [1895], p. 31. A su vez, el hecho social, se define como “modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, que están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él.” Véase, *Ibid.*, p. 41. La coacción debe ser entendida como la resistencia o presión que se manifiesta cuando se pretende trasgredir el hecho social; esta resistencia se puede dar en el fuero interno de la persona, o también puede venir de la conciencia pública. *Ibid.*, p. 28-29 y 40

<sup>24</sup> Stuart, “The wahyis of Witchcraft. Sorcery and Political Power among the Classic Maya”, en Jeremy Coltman y John M. D. Pohl, *Sorcery in Mesoamerica*, Boulder, University Press of Colorado, 2021, p. 200-201.

<sup>25</sup> López Austin, “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología mexicana*, n. 69, 2004, p. 23; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 149.

<sup>26</sup> López Austin, “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, p. 23; James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, 2a. edición, Trad. de Elizabeth y Tadeo I capuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 [1890], p. 75 y 78.

# Capítulo 1

## El estudio de la Serpiente de las Visiones

Antes de iniciar nuestra disquisición, nos gustaría señalar algunos puntos importantes. Para comenzar, de acuerdo con nuestra lectura, el estudio de la Serpiente de las Visiones puede ser clasificado por etapas, las cuales no sólo corresponden al tiempo en que fueron elaboradas, sino también a la metodología y a las herramientas interpretativas con que se contaba. Entre estas últimas, nosotros ponemos mayor peso en los desciframientos epigráficos. Así, durante esta primera etapa, los estudios se caracterizaron por hacer un análisis puramente iconográfico —a excepción del trabajo de Mercedes de la Garza Camino, del cual hablaremos más adelante—, pues el estado incipiente de la epigrafía de esos años así lo permitía. Con el tiempo, a raíz de los avances en materia epigráfica, el horizonte de comprensión sobre la cultura maya se amplió, generando un mayor número de herramientas y conocimientos que posibilitó una interpretación más fehaciente del objeto de estudio. De modo expreso, para nosotros esta etapa concluyó en 1989 con el desciframiento del jeroglifo T539 por parte de David Stuart y Stephen Houston, el cual expondremos más tarde.

### 1.1 Un motivo iconográfico

En 1984, Mercedes de la Garza publicó *El universo sagrado de la serpiente*, donde examinó el simbolismo religioso detrás de estos reptiles entre los grupos mayenses. Un aspecto importante de su metodología fue que, adicionalmente al análisis iconográfico, la autora se sirvió de testimonios coloniales y etnográficos, junto con algunos presupuestos de la ciencia de las religiones. De la Garza planteó que todas las figuras de serpientes bicéfalas, a pesar de tener una estilística diferente, son la representación del monstruo celeste, que, dependiendo de la forma y el contexto en que se presente, puede adquirir distintos significados. Para nuestro estudio, sólo nos centraremos en dos. Por un lado, la serpiente bicéfala puede aparecer como una barra ceremonial, donde, normalmente, el

gobernante la sujeta a la altura de su pecho. En estos casos, la función de la serpiente es señalar la naturaleza sagrada de su portador, que es capaz de comprender y manejar las energías divinas.<sup>27</sup> Este símbolo, explicó la autora, ha evolucionado. En sus primeras representaciones, la serpiente mostraba un cuerpo flexible, pero con el tiempo adquirió una forma más rígida.<sup>28</sup> De acuerdo a esta lectura, los dinteles 38, 39 y 40 de Yaxchilán deben verse como una de las primeras manifestaciones de este símbolo.

Por otro lado, durante el contexto ritual —particularmente en los ritos de fertilidad— simbolizó la sangre y actuó como intermediaria entre los dioses y los seres humanos; además, en ciertos ritos se asociaba al poder de transformación y sacralización de los humanos.<sup>29</sup> Este último punto fue la idea central de la tesis de la autora. Como mencionamos, para De la Garza el gobernante es un ser cualitativamente superior a los mortales, y esta condición era adquirida por medio de ritos iniciáticos. Para este punto, la autora enlistó una serie de fuentes coloniales que aluden a seres serpentinos que tragaban a los neófitos para después expulsarlos; con esto, se pensaba, el individuo adquiriría poderes sobrehumanos. De esta manera, De la Garza sostuvo que lo que se está representando en algunos dinteles (por ejemplo, los de Yaxchilán) son ritos de iniciación, cuyo fin fue sacralizar al futuro gobernante, para que así pudiera tomar su nuevo cargo.<sup>30</sup> La traducción de los textos jeroglíficos contradujo esta hipótesis, principalmente porque son muy claros en que la acción efectuada es la invocación. Sin embargo, es de notar que De la Garza fue la primera en concebir a la Serpiente de las Visiones como algo más que un simple elemento iconográfico.

En 1984 y 1988, David Stuart realizó un acercamiento iconográfico de la cuestión. En su artículo de 1988, “Blood Symbolism in Maya Iconography”, el autor se propuso analizar el cuerpo iconográfico vinculado a la sangre dentro del arte monumental maya. Conforme a la tesis del trabajo, todo este conjunto de motivos hacía alusión al mismo acto, que, en este caso, es el rito de autosacrificio. Con el rito de autosacrificio, argumentó

---

<sup>27</sup> Mercedes de la Garza Camino, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1984, p. 299-300.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 301.

Stuart, las divinidades son liberadas, pues estos seres residían en la sangre del gobernante.<sup>31</sup> Además, la acción de liberar a los dioses fue entendida entre los mayas prehispánicos como una especie de “dar a luz”.<sup>32</sup> Entonces, la conclusión a la que llegó Stuart fue la siguiente: el rito de autosacrificio fue el acto de alumbrar a los dioses.<sup>33</sup> Con respecto a la Serpiente de las Visiones, Stuart la interpretó como un elemento más perteneciente al complejo iconográfico que está estudiando, y cuyo simbolismo es la sangre.<sup>34</sup> Este trabajo fue de suma relevancia, pues, gracias a él, se asentó dentro de la academia el vínculo indisoluble entre esta entidad y los ritos de autosacrificio.

En 1986, Linda Schele y Mary Ellen Miller publicaron su libro *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, el cual analiza los símbolos de la sangre en el arte maya. En este trabajo, las autoras recuperaron las conclusiones de Stuart, descritas anteriormente,<sup>35</sup> y ampliaron algunas de ellas. Para Schele y Miller, el fin último del autosacrificio era mantener el contacto entre los dioses y los seres humanos.<sup>36</sup> Como ya se hizo mención, el autosacrificio, tal como propuso Stuart, transportaba al plano de la existencia física a los dioses. No obstante, las autoras buscaron dar una explicación científica a este fenómeno. Schele y Miller arguyeron que, tras la pérdida de sangre y el trauma provocado por el ritual, los participantes sufrían una visión —o alucinación— colectiva, durante la cual surgía del humo la Serpiente de las Visiones —he de ahí su

---

<sup>31</sup> David Stuart, “Blood Symbolism in Maya Iconography”, en Elizabeth O. Benson y Guillet G. Griffin (ed.), *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press, 1994 [1988], p. 193.

<sup>32</sup> Para llegar a esta conclusión, Stuart se sustentó en la mención del nacimiento de los Dioses Remeros bajo los auspicios del gobernante Itzam Kokaaj K’awiil, presente en la Estela 14 de Dos Pilas. Como en otros textos se registraba ese mismo nacimiento en fechas anteriores, Stuart propuso que, para el caso de la Estela 14, a lo que se está aludiendo es a un nacimiento metafórico, en este caso propiciado por el propio gobernante. Véase Stuart, “Blood Symbolism”, p. 192-193; María Elena Vega Villalobos, *Los señores de Dos Pilas: el linaje Mutu’l en la historia maya antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Francisco Marroquín, Museo Popol Vuh, 2021, p. 173-188.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 212. Dentro de este mismo complejo iconográfico se encuentra la Barra de Serpientes Bicéfala. Así, ambas imágenes, tanto la Serpiente de las Visiones como la Barra de Serpientes Bicéfala, son manifestaciones distintas del mismo significado. De hecho, Mercedes de la Garza, años antes, propondría algo similar. Cf. Nota 20.

<sup>35</sup> Las conclusiones a las que hacemos referencia fueron desarrolladas por David Stuart en su artículo de 1984, que después fueron pormenorizadas en su trabajo de 1988, las cuales describimos en el párrafo anterior.

<sup>36</sup> Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of the Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, Kimbell Art Museum, 1986, p. 182.



nombre—, y de esta visión se manifestaban los dioses. Así, el ofidio pasó a representar la concreción del rito de autosacrificio, es decir, el momento en que se establecía la comunicación entre las divinidades y los hombres.<sup>37</sup> Este trabajo puede ser calificado como el que cierra esta primera etapa interpretativa, pues, pocos años después, un descubrimiento revolucionó el entendimiento que se tenía sobre la Serpiente de las Visiones.

## 1.2 El signo *wahyis* y las coesencias

En 1989, Stuart y Houston descifraron el grafema T539, y con ello cambió sustancialmente, no sólo la discusión en torno a las Serpientes de las Visiones, también nuestra percepción de la cultura y la religión mayas. El signo T539 aparece como un rostro dividido a la mitad, del cual una parte presenta manchas oscuras. Stuart y Houston propusieron la lectura *way* (hoy transcrito como *wahy* y *wahyis*),<sup>38</sup> mientras que, si era acompañado por el signo **bi**, su lectura tiene que ser *wahyab'*. Si, por el contrario, este signo se combina con el fonograma **li**, su lectura debía ser *wahyab'il*.<sup>39</sup> Si bien la lectura de este grafema fue un avance relevante, lo cierto es que lo sustancial del artículo fue la acepción que propusieron los autores. Stuart y Houston señalaron que este grafema hace alusión a “espíritus compañeros”, de los cuales existe mucha evidencia entre las comunidades mayenses coloniales y contemporáneas, pero que, hasta ese momento, no se tenía noticia de su presencia entre los mayas del Clásico. Los espíritus compañeros son seres “sobrenaturales” con los que una persona comparte su conciencia. Este trabajo pasó a demostrar que estas creencias se remontan hasta los mayas prehispánicos.<sup>40</sup>

Al mismo tiempo, los autores discutieron la expresión más correcta para designar a estas criaturas. De acuerdo con su prisma, categorías como *tonal* o *nahual* no correspondían a lo expuesto en el arte prehispánico. En su lugar, los autores propusieron el término de

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>38</sup> *Wahy* es la transcripción del logograma WAY en su estado gramaticalmente poseído; cuando este logograma no estaba asociado con pronombres posesivos, siempre iba acompañado por el sufijo *-is*, que da como resultado la lectura *wahyis*. Véase Velásquez García, “Nuevas ideas en torno a los espíritus *wahyis*”, p. 575.

<sup>39</sup> Stephen Houston y David Stuart, “El glifo way: evidencia de la existencia de ‘coesencias’ entre los mayas del periodo Clásico”, en *Mesoweb*, 2008 [1989], consultado el 26 de mayo de 2021, <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf>, p. 11.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 1.

“coesencia”, que designa a un animal o fenómeno meteorológico —como la lluvia, el relámpago o el viento— que comparte la misma consciencia que su portador.<sup>41</sup> Con esto, los autores buscaban desligar toda noción de brujería y “licantropismo”, pues, según adujeron, estas nociones no correspondían a la cultura maya.<sup>42</sup> Asimismo, encontraron que no sólo los seres humanos poseían a estos seres, también los dioses.<sup>43</sup> Finalmente, los autores lanzaron una serie de proposiciones respecto de la Serpiente de las Visiones. Para ellos, existían varios de estos seres, identificados por diversos nombres; por ejemplo, Kaanal Chak Bay Kan, quien aparece en el Dintel 13, y que es el *wahyis* de la señora Chak Joloom; otro ejemplo, es el ofidio Naah Kan, quien se presenta como el *wahyis* del dios K’awiil, representado gráficamente como su pierna serpentina. En lo referente a este último, Stuart y Houston afirmaron que, aparentemente, los mayas yuxtapusieron ambas imágenes, y, quizá, algunas imágenes aisladas de serpientes tengan que interpretarse como la pierna serpentina de K’awiil.<sup>44</sup>

Si bien es cierto que esta propuesta fue un paso importante para reconocer a la Serpiente de las Visiones como una entidad, también hay que resaltar que aún se mantiene una interpretación predominantemente iconográfica. A nuestro entender, el problema principal se encuentra en la relación entre las entidades *wahyis* y las deidades. Los autores no explican cuál es el significado de este vínculo, así como la función de estas entidades como coesencias de los dioses. Una interpretación nuestra, y que encuentra ecos en estudios posteriores, es que los autores centraron la participación de estas entidades en un papel principalmente iconográfico. El caso de la serpiente Naah Kan es claro, pues su imagen era yuxtapuesta a la del dios K’awiil, y, más que indicar su intervención, se limitaba a señalar la participación del dios. Al compartir ambos la misma consciencia, cualquier representación de los dos alude al mismo personaje, en este caso a K’awiil. Esta interpretación, si bien coherente y bastante razonable, comenzó a tambalearse en años posteriores. Como veremos a continuación, mientras más avanzaba el desciframiento de los signos y el conocimiento de la cultura maya, la relación entre entidades *wahyis* y los dioses se tornaría más problemática.

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 8.

### 1.3 La Serpiente de las Visiones y los ritos de invocación

En 1990, Linda Schele y David Freidel publicaron *Una selva de reyes*, donde realizaron un estudio de la historia de las dinastías gobernantes de algunas ciudades importantes de la época prehispánica. En este trabajo recuperaron la hipótesis de Stuart con respecto al autosacrificio como medio de materialización de los dioses, el cual ya hemos expuesto. Aquí, Schele y Freidel indagan acerca de la función de la Serpiente de las Visiones: si, como dijo Stuart, los dioses son invocados gracias a la liberación de la sangre sin la necesidad de un intermediario, ¿qué papel tiene la Serpiente de las Visiones en los ritos de autosacrificio? Para los autores, el ofidio simbolizó el camino que une al mundo sagrado con el profano, camino por el cual entran los dioses y antepasados al momento de ser conjurados.<sup>45</sup> A esto, se añade el desciframiento del jeroglifo “pez en mano”, transliterado como **tza-ku** y transcrito como *tzak*, que traducen de ‘conjurado’ o ‘manifestado’.<sup>46</sup> Incluso, los autores fueron más allá, pues plantearon que la acción asociada a este verbo es la materialización de la Serpiente de las Visiones.<sup>47</sup>

Schele y Freidel detectaron que la expresión *tzak* estaba profundamente relacionada con el “líquido sagrado del cuerpo”, la sangre, y ahí encontraron su relación con el rito de autosacrificio. Además, notaron que los símbolos pegados al cuerpo del ofidio son símbolos relacionados con la sangre. Estas suposiciones los llevaron a concluir que el resultado del autosacrificio era la aparición de la Serpiente de las Visiones; es decir, la materialización de los caminos que unen al cosmos. Al ser los gobernantes quienes invocaban a esta entidad, permitiendo así la comunicación con el otro mundo, se ratificaba su poder frente a los demás.<sup>48</sup> Por ende, señalaron Schele y Freidel, el *wahyis* de K’awiiil encontraba su sentido dentro de la ideología política del periodo Clásico, al legitimar la autoridad del gobernante. Como hemos podido observar, pese al trabajo de Stuart y Houston, todavía persistió dentro de la academia una perspectiva preponderantemente

---

<sup>45</sup> Schele y Freidel, *Una selva de reyes: la asombrosa historia de los antiguos mayas*, Trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 [1990], p. 161.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 104.

iconográfica, que sostuvo que la Serpiente de las Visiones era una entidad que debía entenderse únicamente en su relación con otra cosa y no por sí misma.

Dos años después, Schele y Freidel, junto con Joy Parker, refinaron algunas de sus propuestas a la luz de los datos obtenidos hasta ese momento. Para comenzar, retomaron la tesis de Stuart y Houston acerca de las coesencias, reconociendo que la Serpiente de las Visiones era el *wahyis* de K'awiil. Por su parte, K'awiil encarnaba el canal de conexión con el Otro Mundo, siendo las diferentes Serpientes de las Visiones la forma que tomaba dicho conducto.<sup>49</sup> Un punto fundamental dentro de este libro es la resignificación del término *k'awiil*. Tras haber analizado algunos diccionarios coloniales y algunos términos entre los mayas actuales, los autores concluyeron que *k'awiil* hacía alusión a una estatua, ya sea de madera, piedra u otros materiales, donde las entidades “sobrenaturales” eran invocadas.<sup>50</sup> De este modo, los autores fueron los primeros en problematizar el lugar que el término *k'awiil* pudo haber tenido dentro de los ritos de visión, ya que no necesariamente hace referencia al dios del mismo nombre. Schele, Freidel y Parker no fueron los únicos en plantear esto, pues años más tarde, Stuart hizo una analogía parecida.

En 2002, De la Garza analizó en un breve artículo el puesto y el simbolismo cosmológico detrás del gobernante, además de los ritos y símbolos relacionados con él. Sin detenernos demasiado, la autora sostuvo que los ritos expuestos en los dinteles de Yaxchilán, entre otros, donde aparecen rostros en las fauces de figuras serpentinadas, están representando ritos iniciáticos.<sup>51</sup> De acuerdo con la autora, esta idea de ser tragado por un monstruo es un símbolo universal de iniciación, del cual existen multitud de ejemplos en la mitología. Adicionalmente, la autora conectó la figura de la Serpiente de las Visiones con los templos-monstruo de estilo Chenes, en Yucatán. Ambas imágenes, argumentó, engloban el mismo significado: “la entrada al Vientre de la Serpiente Maestra de Iniciación, que es la entrada al inframundo”.<sup>52</sup> Como ya explicamos, esta propuesta se fundamentó en testimonios coloniales, etnográficos y en el estudio de otras religiones, pero no en los

---

<sup>49</sup> Schele, Freidel y Parker, *Maya Cosmos. Tree Thousand Year on the Shaman' Path*, Nueva York, Quill William Morrow, 1993, p. 196.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 199

<sup>51</sup> De la Garza Camino, “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII, 2002, p. 253.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 254.

propios textos. Esta interpretación fue sostenida en otros trabajos,<sup>53</sup> de los cuales, por espacio, no trataremos. Ahora bien, en contraposición a la postura De la Garza, los textos —al menos los de Yaxchilán, los cuales analizaremos en este trabajo— son explícitos respecto a los ritos registrados, que son rituales de invocación y, en algunos casos, de personificación.

#### 1.4 Entidades *wahyis* y nahualismo

En 2005 Stuart, en su análisis contenido en “Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics”, dio un nuevo enfoque sobre las entidades *wahyis*. Recordemos que, en su estudio anterior (1989), Stuart y Houston propusieron el término coesencia para referir a estas criaturas, pues, afirmaron, este término se alejaba de la noción de brujería y de “licantropismo”, presuntamente inexistente entre los antiguos mayas.<sup>54</sup> En esta ocasión, Stuart planteó que las entidades *wahyis* se encontraban ligadas al nahualismo, práctica oscura, relacionada con el envío de maleficios, desgracias, enfermedades y muerte.<sup>55</sup> A partir de este momento, se instauró dentro de la academia una concepción más bien negativa relativa a estas entidades. No obstante, hasta tiempos recientes, algunos investigadores han propuesto que esta práctica, en realidad, no respondía a una dicotomía entre el bien y el mal, pues, como han aducido, estos calificativos se instauraron durante la época colonial.<sup>56</sup> Además, han sostenido que el nahualismo pudo haber sido útil para el ejercicio del buen gobierno.<sup>57</sup>

En un artículo publicado en 2010, Rogelio Valencia y Ana García Barrios analizaron los diferentes contextos —principalmente iconográficos— donde aparece el dios K’awiil. Para este trabajo, los autores consideraron a K’awiil como una deidad celeste relacionada con el fuego y con el rayo, que obtuvo mucha importancia durante el Clásico Tardío (600-950 d. C.). Los autores reconocieron cuatro contextos donde figura esta

---

<sup>53</sup> De la Garza Camino, *Sueño y éxtasis*, p. 341; De la Garza Camino, “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, p. 11-28.

<sup>54</sup> Cf. Nota 28.

<sup>55</sup> Erik Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis* pintados en vasijas mayas”, p. 562.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 562-563; De la Garza Camino, *Sueño y éxtasis*, p. 169-171.

<sup>57</sup> Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis*”, p. 562.

deidad: 1) dentro de narrativas míticas, 2) en las tapas de las bóvedas de edificios importantes, mostrándolo como un dios relacionado con la abundancia; 3) al ser portado por los gobernantes en forma de cetro maniquí y 4) en ritos de invocación.<sup>58</sup> Dentro de la iconografía, sostuvieron los autores, la intervención del dios se indicaba a través de diferentes motivos o con la representación de algunas de sus entidades *wahyis*.<sup>59</sup> Respecto a estos últimos, Valencia y García Barrios pusieron como ejemplo a la Serpiente de las Visiones, un jaguar antropomorfo y una especie de mamífero con manchas de jaguar.<sup>60</sup> Ahora bien, en lo referente a los ritos de visión, los autores sumaron un nuevo elemento, que es el término *ub'aahila'n*, que designa los ritos de personificación ritual.

Para la descripción de los ritos, los autores remitieron a un artículo de Erik Velásquez, el cual se encuentra en ese mismo libro.<sup>61</sup> Brevemente, los ritos de invocación a K'awiil empleaban a la Serpiente de las Visiones como canal a través del cual surgen los seres conjurados. Posteriormente, tal como señaló Velásquez García, las entidades se materializaban a través de la posesión del cuerpo de los participantes rituales.<sup>62</sup> Estas ceremonias eran posibles gracias al dios K'awiil, lo que nos lleva a otro punto: su relación con su *wahyis*. En este trabajo no se definió este término, pero, por algunos puntos, podemos relacionar esta lectura con algo ya planteado por Stuart y Houston.<sup>63</sup> Recordemos que estos últimos entendieron a las entidades *wahyis* como coesencias de sus portadores, esto es, comparten la misma consciencia. Al compartirla, cualquier representación de ambas figuras hace alusión al mismo personaje, en este caso a su portador. Valencia y

---

<sup>58</sup> Rogelio Valencia y Ana García Barrios, "Rituales de invocación al dios K'awiil", en Ciudad Ruiz, Iglesias y Sorroche Cuevas (eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privada a lo público*, p. 235.

<sup>59</sup> Algunos ejemplos son la cabeza del dios C, el signo *ajaw* o el propio espejo de K'awiil, todos ellos con volutas de fuego [*Ibid.*, p. 250].

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 253-254. La asociación con K'awiil se limitó únicamente a que, en varias ilustraciones, estas entidades se encontraban conectadas, generalmente por medio de su cola, a alguna imagen del dios K'awiil, ya sea de cuerpo completo o con algún elemento asociado al él (Cf. Nota 45).

<sup>61</sup> Para Erik Velásquez, estos ritos consistieron en la posesión de los participantes por parte de las entidades divinas. Así, los figurantes rituales pudieron haberse comportado como una especie de *médiums*, que adquirirían poderes de clarividencia y traspasaban las fronteras del espacio y del tiempo. Véase Velásquez García, "Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes etnográficas, etnohistóricas y lexicográficas", en Andrés Ciudad Ruiz, Josefa Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (ed.) *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y relaciones Artísticas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 225-226.

<sup>62</sup> Valencia y García Barrios, "Rituales de invocación al dios K'awiil", p. 246.

<sup>63</sup> Cf. Nota 30.

García Barrios radicalizaron esta posición, afirmando que, incluso, la imagen del ofidio ni siquiera era necesaria, ya que podía ser sustituida.<sup>64</sup> Al final, como es K'awiil quien hace posible el conjuro, su *wahyis* pasó a representar simplemente su intervención. Así, esta posición fue drásticamente iconográfica, pues ignoró la naturaleza de esta entidad.

La hipótesis de Valencia y García Barrios fue continuada y ampliada por Macarena López Oliva, concretamente en dos trabajos, uno de 2015 y otro de 2018. En el primero, la autora analizó las entidades personificadas en el arte monumental de Yaxchilán. Para ella, los ritos de personificación fueron una herramienta útil para legitimar la autoridad del gobernante, además de ser una manera efectiva de contactar con el anecúmeno.<sup>65</sup> Asimismo, López Oliva afirmó que, al menos en Yaxchilán, existió una simbiosis entre los ritos de personificación y los ritos de conjuro, simbiosis que la autora no logró descifrar.<sup>66</sup> A propósito de los rituales de conjuro, la académica identificó dos clases: aquellos que necesitan la intervención de K'awiil y los que no.<sup>67</sup> Los primeros implicaban la invocación de deidades; en cambio, los segundos giraban en torno a su *wahyis*, y se usaban para invocar ancestros. Así, los ritos de invocación a K'awiil fueron ritos necrománticos, que consistían en “adivinación o revelación por las almas de los muertos”.<sup>68</sup>

En 2018, en su tesis doctoral, López Oliva realizó un estudio de todas las referencias sobre los ritos de personificación en el arte monumental de Tierras Bajas durante el Clásico. Para la investigadora, estos actos rituales fueron resultado de un movimiento de pensamiento político y religioso iniciado con la llegada de los teotihuacanos.<sup>69</sup> En consecuencia, arguyó López Oliva, surgió la concepción de una monarquía sagrada, pues, en estas ceremonias, los gobernantes se presentaban como los máximos detentadores del

---

<sup>64</sup> Valencia y García Barrios, “Rituales de invocación al dios K'awiil”, p. 252 y 254.

<sup>65</sup> Macarena López Oliva, “Las personificaciones de dioses y seres sobrenaturales de Yaxchilán, en *Revista Española de Antropología*, v. 45, n. 2, 2015, p. 315.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 331. De modo expreso, la autora se preguntó si los ritos de conjuro hacían posible la personificación o, a la inversa, la personificación posibilitaba el conjuro [*Ibidem*].

<sup>67</sup> Nos gustaría puntualizar que en este trabajo se entendió por K'awiil a la deidad que unía momentáneamente el mundo de los vivos con el de los muertos [*ibidem*]; por otro lado, si bien no lo afirmó, insinúa la posibilidad de que este término, al menos en Yaxchilán, no señalaba necesariamente a la deidad, sino a otra cosa, la cual no explicó en su artículo [*Ibid.*, p. 316].

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> López Oliva, “Las personificaciones (?Ub' aahil ?A?N) de seres sobrenaturales entre los mayas de tierras bajas del Clásico”, Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2018, p. 840.

“poder sobrenatural”.<sup>70</sup> De acuerdo con a su investigación, estos ritos aparecen en cuatro contextos: rituales asociados al fuego, rituales de fin de periodo y dedicación de monumentos, ritos de esparcimiento y autosacrificio y, desde luego, ritos de invocación.<sup>71</sup> Por lo demás, su concepción de estas acciones rituales no cambió sustancialmente, pues persistió en su descripción de ellos como ritos necrománticos.<sup>72</sup> Por otro lado, continuó sin explicar exactamente cómo se daba la simbiosis entre los ritos de conjuro y de personificación. En ocasiones, explicó, la personificación sucedía después de que el numen fuera invocado; en otras, el rito de personificación antecedía al de invocación.<sup>73</sup> Por último, la autora detectó similitudes de estas ceremonias tan particulares en otros sitios, por ejemplo, en Tikal, Guatemala, y en Copán, Honduras.<sup>74</sup>

#### 1.4 El estudio de la Serpiente de las Visiones

Como se ha podido observar, dentro de la historiografía del tema ha predominado lo que nosotros llamamos “tesis iconográfica”.<sup>75</sup> La tesis iconográfica es aquella que limita la participación de la Serpiente de las Visiones al campo puramente iconográfico, o si se prefiere, al mundo de las imágenes y las representaciones. Esto repercutió enormemente en nuestro entendimiento de la Serpiente de las Visiones, pues, al tratar a este ofidio como un símbolo, se eliminó por completo su cualidad de ente. Detrás de esto hay una diferencia sutil pero muy importante: los entes son; los símbolos representan, evocan, asemejan y, valga la redundancia, simbolizan. Por lo tanto, aquellos que defienden la tesis iconográfica se han preguntado ¿qué simboliza la Serpiente de las Visiones? Se han dado varias

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 834.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 843.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 864

<sup>73</sup> *Ibidem*. Realidad que existe por sí misma y es soporte de sus cualidades o accidentes” (RAE, s.v. “sustancia”, consultado el 16 de septiembre de 2021, <https://dle.rae.es/sustancia?m=form>). Nos gustaría enfatizar que este término no fue utilizado por los autores, sino que es totalmente nuestro.

<sup>74</sup> La autora sostuvo que, tanto la aparición de la Serpiente de las Visiones como barra de serpientes bicéfala, alude al mismo significado, que son los conjuros a K’awiil. Así, aunque en los ejemplos de Copán y Tikal no se insinúe, ni epigráfica ni iconográficamente, las invocaciones a K’awiil, la autora no dudó en señalar, simplemente por la presencia de la barra de Serpientes Bicéfala, que todas estas representaciones hacen referencia al mismo tipo de rito.

<sup>75</sup> En este caso, entendemos por iconografía al “conjunto de imágenes, retratos o representaciones plásticas, especialmente de un mismo tema o con características comunes” (RAE, s.v. “iconografía”, consultado el 4 de abril de 2022, <https://dle.rae.es/iconograf%C3%ADa?m=form>).



respuestas a esta pregunta, por ejemplo, que simboliza la concreción del acto de autosacrificio, los caminos que unen al cosmos, o la actuación de K'awiil en diferentes contextos. Por el contrario, pensamos que la pregunta correcta debería de ser ¿Qué es la Serpiente de las Visiones?

Dicho todo lo anterior, llegamos a dos conclusiones. Primero, la Serpiente de las Visiones es, sin lugar a duda, una entidad cuya participación va más allá del ámbito iconográfico. Desde los trabajos de Stuart y Houston (1989) se ha calificado a este ser como *wahyis*, que lo dota de una naturaleza específica y una participación dentro de los rituales de los gobernantes. De este modo, cualquier interpretación puramente iconográfica del tema es totalmente insuficiente, pues no profundiza en la cuestión. Segundo, dada su naturaleza como entidad *wahyis*, constantemente repetida en las inscripciones, su invocación se sitúa, forzosamente, dentro del campo del nahualismo. De acuerdo con Alfredo López Austin, el nahualismo fue una práctica que consistía en la exteriorización de la entidad anímica —*wahyis* entre los mayas<sup>76</sup>— a través de diferentes operaciones y, una vez externada, se ubicaba dentro de otro ser.<sup>77</sup> Evidentemente, la Serpiente de las Visiones es una de las manifestaciones de esa entidad anímica exteriorizada. Esto nos lleva a preguntarnos por el papel que las entidades anímicas jugaron dentro de los ritos, así como la independencia que éstas tuvieron respecto a sus portadores humanos en determinados contextos.<sup>78</sup>

Para concluir este capítulo, nos gustaría puntualizar algunos elementos que no han sido satisfactoriamente tratados en la historiografía. En primer lugar, como ya hemos enfatizado páginas arriba, el análisis del *wahyis* de K'awiil nos lleva, necesariamente, a una discusión respecto a la institución del nahualismo, y su uso dentro del marco operacional de la realeza maya del periodo Clásico. Adicionalmente, las prácticas relacionadas con este ser están lejos de ser resueltas, pues engloban interconexiones entre diferentes operaciones.

---

<sup>76</sup> Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus wahyis”, p. 573-574.

<sup>77</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, p. 429.

<sup>78</sup> López Austin define a las entidades anímicas como una “unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico donde se le ubica”. Véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 197. Está claro que en el nahualismo esta independencia se hace patente, pues el fin de esta práctica era su exteriorización. Esto evidencia una vez más la poca eficiencia de una interpretación puramente iconográfica, que no ve en este ser algo más que la intervención de otra cosa.

Los primeros estudios, por ejemplo, han demostrado que el fin último de estos rituales era la invocación de seres sobrenaturales; en cambio, las investigaciones más recientes han mostrado su relación con los ritos de personificación ritual; finalmente, nosotros hacemos hincapié en su vínculo con el nahualismo. Esto demuestra la complejidad detrás de estas ceremonias, y que, aparentemente, son casi exclusivas de Yaxchilán.

En segundo lugar, el papel que el término *k'awiil* desempeñó en estos contextos es otro aspecto importante que considerar. Algunos autores han cuestionado que este término alude necesariamente a la deidad del mismo nombre. Por ejemplo, Schele, Freidel y Parker han aducido que hace referencia a una estatuilla donde son invocadas las entidades; a esto se puede sumar el planteamiento de Stuart, quien consideró que, en realidad, este concepto califica a un espíritu<sup>79</sup> que puede tomar significados y formas específicas.<sup>80</sup> Ambas propuestas ponen en duda el papel del dios K'awiil dentro de estas ceremonias, si es que lo tuvo, y nos hacen pensar si este ofidio que aparece en Yaxchilán tiene connotaciones cósmicas, en caso de que se trate del dios K'awiil, o más bien regionales, suponiendo que se trate de una entidad particular ligada al sitio.

Aunado a esto, existe otra discusión de fondo, incluso más importante, que versa sobre el vínculo entre las deidades y sus entidades *wahyis*. Como ha enfatizado Erik Velásquez García, la relación entre dioses y *wahyis* se torna en muchas ocasiones difusa, principalmente por dos factores. El primero es que existen multitud de casos, tanto del periodo Clásico como entre los mayas actuales, donde los dioses fungieron como *nahuales* de los gobernantes; tales son los casos de las deidades Ahkan, Chaahk y probablemente algunos aspectos del dios de la muerte.<sup>81</sup> El segundo es la propia definición de dios, que, hasta la fecha, carece de un contenido preciso, y que, utilizando algunas definiciones, fácilmente se puede considerar a las entidades *wahyis* como dioses.<sup>82</sup> Además, los propios

---

<sup>79</sup> El término “espíritu” fue el que utilizó David Stuart.

<sup>80</sup> Stuart, “Ideology and Classic Maya Kingship”, en *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archeology and Legacy of Douglas W. Schwartz*, Vernon L. Scarborough (ed.), Santa Fe, The School of American Research Press, 2005, p. 282.

<sup>81</sup> Velásquez García, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya Clásica”, p. 250; nos gustaría añadir que en otro texto alude a ese mismo problema, pero que, en esa ocasión, la interpretó como que las deidades podían desempeñar “papeles versátiles”. Véase “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas”, p. 209.

<sup>82</sup> Velásquez García, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya Clásica”, pp. 250-251.

textos presentan otro problema, que es la vinculación de este ser como *wahyis* tanto de K'awiil como de otros seres humanos. Si, como muchos autores han sostenido, todas las Serpientes de las Visiones son los *wahyis* de K'awiil, ¿cómo se explica que pertenezca, al mismo tiempo, a otro ser humano?

Como se puede apreciar, estas preguntas son fundamentales para nuestra comprensión de la Serpiente de las Visiones, no obstante, como el lector podrá notar, todas ellas han sido completamente soslayadas por la historiografía. De acuerdo con nuestro diagnóstico, el principal problema es que no existe un trabajo centrado en la Serpiente de las Visiones. Por el contrario, esta entidad ha sido tratada de forma tangencial, siempre estudiada en virtud de otro objeto, nunca por sí misma. Esto ha llevado a que no haya una necesidad real por problematizar la cuestión. A pesar de que los textos son concluyentes, muchos autores han mantenido una interpretación puramente iconográfica: siempre ha sido vista como la manifestación de otra cosa. Todo esto repercute en que aspectos de análisis sustanciales, como los que hemos podido plantear en estos breves párrafos, han sido totalmente ignorados o, a lo sumo, poco contemplados. Así, es nuestro interés pormenorizar en estas cuestiones, y estudiar a la Serpiente de las Visiones a la luz del nahualismo, que, conforme a nuestra postura, puede explicar algunos de estas cuestiones.

## Capítulo 2

### Las entidades anímicas: ¿un *wahyis* del dios K'awiil?

La interrogante que titula este capítulo es, como puede esperarse, amplia y compleja, de modo que, a nuestro entender, es necesario centrarnos en algunos puntos elementales. En particular, hay dos cuestiones claves por resolver: ¿qué es un dios? y ¿qué es un *wahyis*? Respondidas estas preguntas, nos cuestionamos la identidad de K'awiil, que en muchas ocasiones aparece interactuando con seres *wahyis*, y cuya naturaleza es actualmente punto de debate, debido a que algunos autores relacionan dicho término con otras nociones religiosas y no explícitamente con un dios.<sup>83</sup> En la segunda parte de este capítulo abordaremos la pregunta central de este apartado, intentando brindar una respuesta sobre la relación existente entre K'awiil y los *wahyis*. Por último, hablaremos de forma somera sobre la posible función que estos seres *wahyis* (específicamente aquellos vinculados con K'awiil) tuvieron dentro de las cortes mayas del periodo Clásico, un tema tratado más extensamente en el siguiente capítulo.

#### 2.1 Las deidades mayas

Podemos decir que el estudio concienzudo y científico de la religión mesoamericana comenzó a finales del siglo XIX y principios del XX, en especial con los trabajos de Eduard Seler, Konrad Theodor Preuss y Paul Schellhas.<sup>84</sup> Este último realizó grandes avances para la investigación de la religión maya, dado que fue el primero en determinar que las figuras antropomorfas que aparecen en los códices (*Dresde, Madrid y París*) eran dioses.<sup>85</sup> Además, Schellhas advirtió que los cartuchos jeroglíficos que siempre

---

<sup>83</sup> Véase, por ejemplo, Linda Schele, David Freidel y Joy Parker, *Maya Cosmos*. p. 199; Claude-François Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2004, <https://books.openedition.org/cemca/948>, (consultado el 4 de agosto de 2021); Stuart, “Ideology and Classic Maya Kingship”, p. 281-282.

<sup>84</sup> Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica”, en *Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México*, consultada el 1 de agosto de 2021, <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/516.pdf>, p. 45.

<sup>85</sup> Paul Schellhas, “Representation of Deities of the Maya Manuscripts”, en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, v. IV, n. 1, 1904, p. 7.

acompañaban a la figura de estos personajes eran su nombre, el cual, dado el estado incipiente de la epigrafía de esos años, no pudo leer. En consecuencia, optó por designar a cada una de las figuras con una letra del abecedario. El trabajo de Schellhas abrió una nueva línea de investigación dentro de los estudios mayas, el de los dioses. En la actualidad, varios investigadores continúan ampliando este trabajo, ya sea delineando los atributos especiales de varias deidades, o enfocándose en el papel que éstos desempeñaron en la ideología política y en la cosmovisión prehispánica.

Sin embargo, a más de un siglo del estudio de Schellhas, la figura de estos actores sobrenaturales continúa en constante debate. En términos generales, podemos clasificar las diferentes posturas en dos categorías: aquellos que reconocen la existencia de dioses en la religión maya prehispánica, y aquellos que no la reconocen. Entre estos últimos se encuentra la arqueóloga Joyce Marcus, quien sostuvo que los mayas creían en un único dios creador, supremo e incorpóreo, el cual nunca fue representado de forma plástica.<sup>86</sup> El resto de los personajes que normalmente son considerados dioses son, por el contrario, fuerzas de la naturaleza, creados a partir de la mezcla de distintas características animales.<sup>87</sup>

En esta misma línea argumentativa, Claude-François Baudez afirmó que no existieron dioses dentro del pensamiento maya del Clásico (300-900 d. C.), sino que se trata de una categoría del Posclásico (900-1521 d. C.). Para sostener su afirmación, el académico señaló cuatro puntos importantes. Primero, ningún ser sobrenatural parece haber sido objeto de culto, pues no hay ningún templo o altar que se les haya dedicado; segundo, todos estos seres se presentan muy poco individualizados, razón por la cual el autor se pregunta si, en su lugar, es un “mismo personaje, que cobra aspectos diferentes”; tercero, ausencia de imágenes que puedan ser interpretadas como “ídolos”; cuarto, los nombres de las deidades que encontramos en los códices posclásicos no aparecen en los monumentos y textos del Clásico.<sup>88</sup>

Como Hugo García Capistrán ha señalado, estos dos trabajos adolecen de un aspecto que no es menor, y es que ninguno define claramente qué es lo que entiende por

---

<sup>86</sup> Joyce Marcus, “Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya”, en *World Archaeology*, v. 10, n. 2, 1978, p. 180-181 y 187.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>88</sup> Claude-François Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*.

“dios”.<sup>89</sup> Por otra parte, la gran mayoría de investigadores defiende la existencia de dioses entre los mayas prehispánicos y, en correspondencia, han realizado multitud de estudios que ampliaron nuestra percepción del tema. No obstante, éstos comparten con sus contrapartes el hecho de que no tienen una definición precisa y cabal de “dios” —al menos dentro de la cosmovisión maya del periodo Clásico— lo que provoca, entre otras cosas, confusión a la hora de categorizar y distinguir a los diferentes seres sobrenaturales. Este punto se agudiza si tomamos en cuenta la gran heterogeneidad de entidades consideradas como sagradas, las cuales, según advierten las nuevas interpretaciones, no eran realidades estáticas, sino que poseían naturalezas cambiantes. Además, podemos sumar la ambivalencia del concepto de *k’uh*, frecuentemente traducido como ‘dios’, pero que también parece referir a una esencia divina que habita en el universo.<sup>90</sup> Con esto en mente, haremos una exposición sucinta de distintas propuestas entorno al concepto de “dios”.

### 2.1.1 El concepto de *dios*

Para Laura Elena Sotelo Santos, el término *dios* alude a toda energía sagrada personificada que actúa en el tiempo.<sup>91</sup> Se trata, por tanto, de seres etéreos compuestos por una naturaleza sutil, generalmente imperceptible para los organismos mundanos, cuyo origen se remonta a una era primordial. Pese a su naturaleza sagrada, comparten multitud de características con los hombres, entre ellas, se encuentra la inteligencia y la voluntad; tienen pasiones como la ira y el enojo e, incluso, limitaciones físicas, como la sed o el hambre; son falibles, pues en ocasiones cometen errores y pueden enmendarlos. Por otro lado, poseen características que los distinguen de los seres terrenales, como su imagen, que combina elementos del mundo vegetal o animal; expresan una naturaleza única o múltiple, que muestran, en ocasiones, un aspecto dual (femenino o masculino, o uno joven y otro viejo), es más, pueden llegar a

---

<sup>89</sup> García Capistran, “Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos”, en A. Rafael Flores Hernández (coord.), *Entidades sagradas del universo maya*, México, Palabra de Clío, 2018, p. 24.

<sup>90</sup> David Stuart, “The Gods of Heaven and Earth. Evidence of Ancient Maya Categories of Deities”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coord.) *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. 1, p. 251; Houston y Stuart, “Of Gods, Glyphs and Kings”, p. 291; Stephen Houston y Takeshi Inomata, *The Classic Maya*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 195-198.

<sup>91</sup> Laura Elena Sotelo Santos, “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Coronado (eds.), *Religión maya*, Madrid, Trota, 2002, p. 110.

dividirse en multitud de seres; tienen un ámbito que les es característico, que está más allá del mundo material, aunque también participan en el espacio de las criaturas. Su función principal es mantener el equilibrio del cosmos, además de regir el destino de los humanos, tanto de individuos como de grupos enteros, ya sea en forma cotidiana o en ciclos mayores.<sup>92</sup>

Mercedes de la Garza Camino, por su parte, consideró que los dioses mayas eran entidades etéreas, sutiles e imperceptibles, que escapaban a los sentidos ordinarios.<sup>93</sup> Eran entidades sobrehumanas, más no sobrenaturales. Si bien son cualitativamente superiores al resto de criaturas, resultan ser imperfectos, ya que necesitan ser venerados y alimentados por los seres humanos.<sup>94</sup> Los dioses no son realidades estáticas, por el contrario, se encuentran en un movimiento constante, lo que les brinda cualidades cambiantes;<sup>95</sup> el Sol, por ejemplo, podría ser una deidad benéfica o maligna, celeste o infraterrestre, fuente de vida o de muerte, todo ello en virtud de su trayectoria diaria o de sus ciclos. Por estas cualidades, agregó la autora, el panteón maya escapa a toda lógica conceptual, y va más allá de los principios lógicos de la cultura occidental, como el principio de no contradicción o de identidad.<sup>96</sup>

Algunos autores, a partir de una perspectiva preponderantemente epigráfica, han sostenido que los antiguos mayas se guardaban bien de dar el calificativo *k'uh* a cualquier ser sagrado, lo que se traduce en una rígida taxonomía de los seres imperceptibles.<sup>97</sup> A este tenor, Stuart y Houston criticaron el uso indiscriminado del término *dios* para referir a cualquier entidad sobrenatural.<sup>98</sup> Además, ambos autores señalan el error de comparar a los

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>93</sup> De la Garza Camino, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Paidós, 1998, p. 87-89; consultado en Sotelo Santos, "Los dioses", p. 112.

<sup>94</sup> De la Garza Camino, "Cosmovisión de los mayas antiguos", en *Ciencias*, n. 18, 1990.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> De la Garza Camino, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, p. 87-90; consultado en Alfredo López Austin y Erik Velásquez García, "Un concepto de dios aplicable a la tradición maya", en *Arqueología mexicana*, n. 152, julio-agosto, 2018, p. 23.

<sup>97</sup> Houston y Stuart, "Of Gods, Glyphs and Kings", p. 391-392; Houston e Inomata, *The Classic Maya*, p. 291-292; Nikolai Grube, "Akan – the God of Drinking, Disease and Death", en Daniel Graña Behrens, et. al. (ed.), *Acta Mesoamericana*, vol. 14. *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective. 5th European Maya Conference University of Bonn, December 2000*, Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, 2004, p. 195; García Barrios, "Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos", tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2008, p. 108-109.

<sup>98</sup> Houston y Stuart, "Of gods, glyphs and kings", p. 291.

antiguos dioses mesoamericanos con las religiones del viejo mundo, afirmando que tal procedimiento distorsiona las creencias indígenas.<sup>99</sup> En su lugar, concuerdan en definir a los dioses como fuerzas vitales e impersonales de la naturaleza.<sup>100</sup> Algunos personifican fuerzas naturales específicas (como el relámpago, el viento o el maíz), mientras que otros son seres más especializados, ligados a lugares o entidades sociopolíticas concretas. Estos últimos, por lo visto, participaban activamente en las actividades de los gobernantes, de suerte que funcionaban como un aparato legitimador del poder. Asimismo, Stuart y Houston reconocen que no existía un panteón maya, el cual fuera venerado y reconocido por todas las comunidades, al contrario, se trataba de cultos localizados, donde un determinado dios podía compartir similitudes con otro, aunque no por ello era el mismo personaje.<sup>101</sup>

Siguiendo esta línea argumentativa, otros autores han sumado una serie de rasgos diferenciales que los antiguos dioses del Clásico tenían respecto a otros númenes. Ana García Barrios, por ejemplo, menciona que hay una continuación clara entre las figuras presentes en la iconografía del Clásico y los dioses del Posclásico; hay templos dedicados específicamente a un determinado dios, además de sacrificios y ofrendas consagradas a su persona; los textos antiguos refieren su participación en narraciones mitológicas o en los rituales precedidos por los gobernantes.<sup>102</sup> Rogelio Valencia Rivera agrega que los dioses son objeto de culto; debe existir un conservadurismo en su imagen y en su nombre;<sup>103</sup> y más importante, interactúan y se fusionan con otros seres *k'uh*.<sup>104</sup> Cabe resaltar que ambos autores se centran en dos deidades particulares, Chaahk y K'awiil, respectivamente. Estos elementos pueden ser claramente identificados en otros dioses importantes de la religión maya, sin embargo, faltaría esclarecer si estas mismas características también aplican para todos los agentes sobrenaturales que los antiguos mayas llamaban dioses.<sup>105</sup>

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Houston y Stuart, "Of gods, glyphs and kings", p. 301.

<sup>102</sup> García Barrios, "Chaahk, el dios de la lluvia", p. 110-132.

<sup>103</sup> Valencia Rivera, "El rayo, la abundancia y la realeza. Análisis de la naturaleza del dios K'awiil en la cultura y la religión mayas", tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 442.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>105</sup> Sobre este punto, Bartolomé de las Casas nos brinda dos citas muy sugerentes. Escribe el dominico que "tantos eran los dioses, y tantos los ídolos que los representaban, que no tenían número, ni se pudieran con suma diligencia por muchas personas solícitas contar"; más tarde agrega que "tenían dios para la tierra, otro de la mar, otro de las aguas; otro para guardar el vino otro para las



En contraposición a la postura anterior, Alfredo López Austin y Erik Velásquez García propusieron una definición más amplia de dios, que agrupa a multitud de númenes. Dentro de la taxonomía que postularon los autores, existe una división entre seres imperceptibles y los seres mundanos. A su vez, los primeros están divididos en dos tipos: las fuerzas sobrenaturales y los dioses.<sup>106</sup> La diferencia recae, de acuerdo con López Austin y Velásquez García, en la vía que los creyentes establecen para relacionarse con los numenes; con los primeros, sería a través de formas no comunicativas; los segundos, en cambio, al tratarse de entes sociales, entablando una comunicación. Bajo esta definición, ambos investigadores no vacilaron en calificar como dioses a una gran heterogeneidad de criaturas, entre ellas, a las entidades anímicas. Los autores objetan a sus críticos que el término *k'uh* no es indispensable para identificar la naturaleza de una entidad, más bien es indicativo. Además, señalan la dificultad de hacer un corte a partir del cual dividir a todos estos númenes. En todo caso, argumentan que muchos servidores de los dioses son, en la mayoría de los casos, divisiones y fisiones de los mismos, lo que complica todavía más la clasificación.

Como se puede apreciar, existen distintas definiciones que intentan conceptualizar a aquellos seres que denominamos dioses. No obstante, hay puntos en común que nos permiten acercarnos a una definición que pueda ser compartida. Todos los autores anteriormente citados han sido contundentes en clasificar a los dioses dentro del género de seres imperceptibles. Dentro de este género, los dioses tienen como diferencia específica cuatro cualidades muy importantes: inteligencia, poder, voluntad y personalidad.<sup>107</sup> De

---

sementeras; y para cada especie dellas tenían un dios como para el maíz o trigo uno; para los garbanzos, o habas, o frísoles otro; otro para el algodón; para cada una de las frutas, otro, y así de las otras arboledas y frutales y cosas de comer, otros tenían también dios de otras muchas cosas que les eran provechosas hasta de las mariposas, y de las que les podían hacer mal". Véase Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, t. 1., p. 639. Adicionalmente, en las inscripciones se puede hallar la frase *hun pik k'uh*; *hun pik* es un término numérico que significa '8000', aunque en este contexto se puede traducir como 'la multitud de dioses'. Esta expresión parece haber sobrevivido, aunque con algunas modificaciones, en el yucateco colonial. En ambos casos, la frase parece insinuar que existía una multitud aparentemente ilimitada de dioses. Véase Stuart, "The Gods of Heaven and Earth", p. 257-258.

<sup>106</sup> López Austin y Velásquez García, "Un concepto de dios aplicable a la tradición maya", p. 20-21.

<sup>107</sup> López Austin, "Los dioses", en *Arqueología mexicana*, edición especial n. 69, 2016, p. 15. Es menester señalar que, en la cita recién referida, López Austin no menciona la cualidad de la inteligencia como una característica diferencial de los dioses, sin embargo, sí lo hace en otros trabajos. Por ejemplo, en un artículo de 2008, López Austin añadió, además de la inteligencia, la capacidad de comunicación

modo que, por dios se debe entender a cualquier ser imperceptible que tiene inteligencia, poder, voluntad y una personalidad. Así, cualquier personaje de la cosmovisión maya que cumpla con los requisitos anteriormente citados, independientemente de sus cualidades individuales, deberá ser considerado un dios. Bajo esta definición, otros númenes (por ejemplo, los *wahyis*) deberán ser tomados como dioses, pues cumplen con las características anteriormente descritas.<sup>108</sup> Más adelante desarrollaremos un poco más la relación entre los dioses y los *wahyis*.

Los *wahyis* pertenecen a la categoría de seres imperceptibles, aunque, según varios autores, forman un conjunto distinto de los seres *k'uh*.<sup>109</sup> La opinión general sostiene que los *wahyis* eran emisarios de los brujos, propagadores de enfermedad, sufrimiento y muerte.<sup>110</sup> Estos seres son descritos con el logograma T539. En ocasiones, este signo estaba acompañado por el sufijo *-is*, agrupándolos así como partes del cuerpo.<sup>111</sup> Otras veces, los textos asociados a estos seres los muestran como “algo” poseído por humanos, cortes reales o dioses.<sup>112</sup> Algunas fuentes refieren que estos seres adquirirían una materia neumática<sup>113</sup> en el ecúmeno;<sup>114</sup> mientras, en el anecúmeno se presentaban ante sus víctimas con su

---

con los seres humanos y que su existencia es anterior a la formación del mundo. Véase, López Austin, “Características de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Postclásico Tardío”, en *La religión de los pueblos nahuas*, Silvia Limón Olvera (ed.), Madrid, Trotta, 2008, p. 45

<sup>108</sup> Velásquez García, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya”, p. 251.

<sup>109</sup> Cf. Nota 81.

<sup>110</sup> Stuart, “Glyphs on Pots”, p. 160-161; Alejandro Sheseña, 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*, v. 2, n. 1, 2010, p. 29; Velásquez García, “Nuevas ideas en torno a los espíritus *wahyis*”, p. 580; Romero Sandoval, “Los dioses de la muerte: cambios y continuidades”, p. 180. Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 383-384; Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 10-11.

<sup>111</sup> Marc Zender, “On the Morphology of Intimate Possession in Mayan Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns”, en Søren Wichmann (ed.) *The Linguistics of Maya Writing*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2004, p. 204, 205-206.

<sup>112</sup> Los textos aparecen en el siguiente orden: nombre de la criatura; u-WAY, ‘su *wahyis*’; propietario, tanto dioses como humanos, estos últimos muy rara vez colocaba su nombre (el Dintel 14 de Yaxchilán parece ser la única excepción, pues se identifica a una de estas criaturas como *wahyis* de la señora Chak Joloom).

<sup>113</sup> Del término griego *pnêuma*, ‘soplo, aliento, respiración’. Véase Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2. Ed., Madrid, Gredos, 1967, p. 413.

<sup>114</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 611; Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 43, 81, 83, 133 y 138; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 427. Si nos guiamos por la onomástica, estos seres parecen estar profundamente relacionados con el fuego y la neblina. Véase Alejandro Sheseña, “Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya”, p. 23-24.

verdadera forma.<sup>115</sup> En otras fuentes mesoamericanas, en cambio, los *nahuales* parecen ser más bien de consistencia material.<sup>116</sup> Sus formas son siniestras, pues se componen de la mezcla de varios animales o con rasgos exaltadamente sobrenaturales (por ejemplo, son esqueléticos, descarnados, con los globos oculares fuera de sus órbitas, con elementos ígneos en el cuerpo, etcétera). Sus nombres, a su vez, corresponden muchas veces con su representación gráfica, o son sumamente descriptivos respecto a varias características propias.<sup>117</sup>

La mayor parte de sus representaciones se encuentran en vasijas, donde se les ilustra en contextos particulares, principalmente en medio de festines macabros junto a otros de sus semejantes. Son muy raras sus apariciones en el arte monumental, y son las denominadas Serpientes de las Visiones las que mayor participación tienen, especialmente en Yaxchilán. Están vinculados a los *nahualli* del centro de México, y a los *nahuales* coloniales y contemporáneos, de forma tal que corresponden a una institución de larga duración llamada nahualismo. El término *nahualli* es importante, pues se trata de una palabra polisémica. Por *nahualli* se entiende: “**a**, el ser que puede separarse de su *ihiyotl* y cubrirlo en el exterior con otro ser; **b**, el *ihiyotl* mismo, y **c**, el ser que recibe dentro de sí el *ihiyotl* de otro”;<sup>118</sup> también, en algunos pueblos contemporáneos, el término *nahual* puede aludir a un hechicero con la capacidad de metamorfosis, además del resultado de dicha transformación.<sup>119</sup> A través de ciertas analogías, consideramos que es posible acercarnos al fenómeno detrás de los seres *wahyis* y entender un poco más su naturaleza. Respecto a este último punto, no obstante, todavía hay opiniones divididas, las cuales expondremos brevemente a continuación.

## 2.2 El concepto de *wahyis*

El jeroglifo T539 fue descifrado a finales de los años ochenta del siglo XX por David Stuart y Stephen Houston, al mismo tiempo que Nikolai Grube [ver figura 1].<sup>120</sup> En este primer acercamiento, Stuart y Houston propusieron la acepción de *coesencia*, que designa al

---

<sup>115</sup> Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 86-88.

<sup>116</sup> Martínez González, *El nahualismo*, p. 103

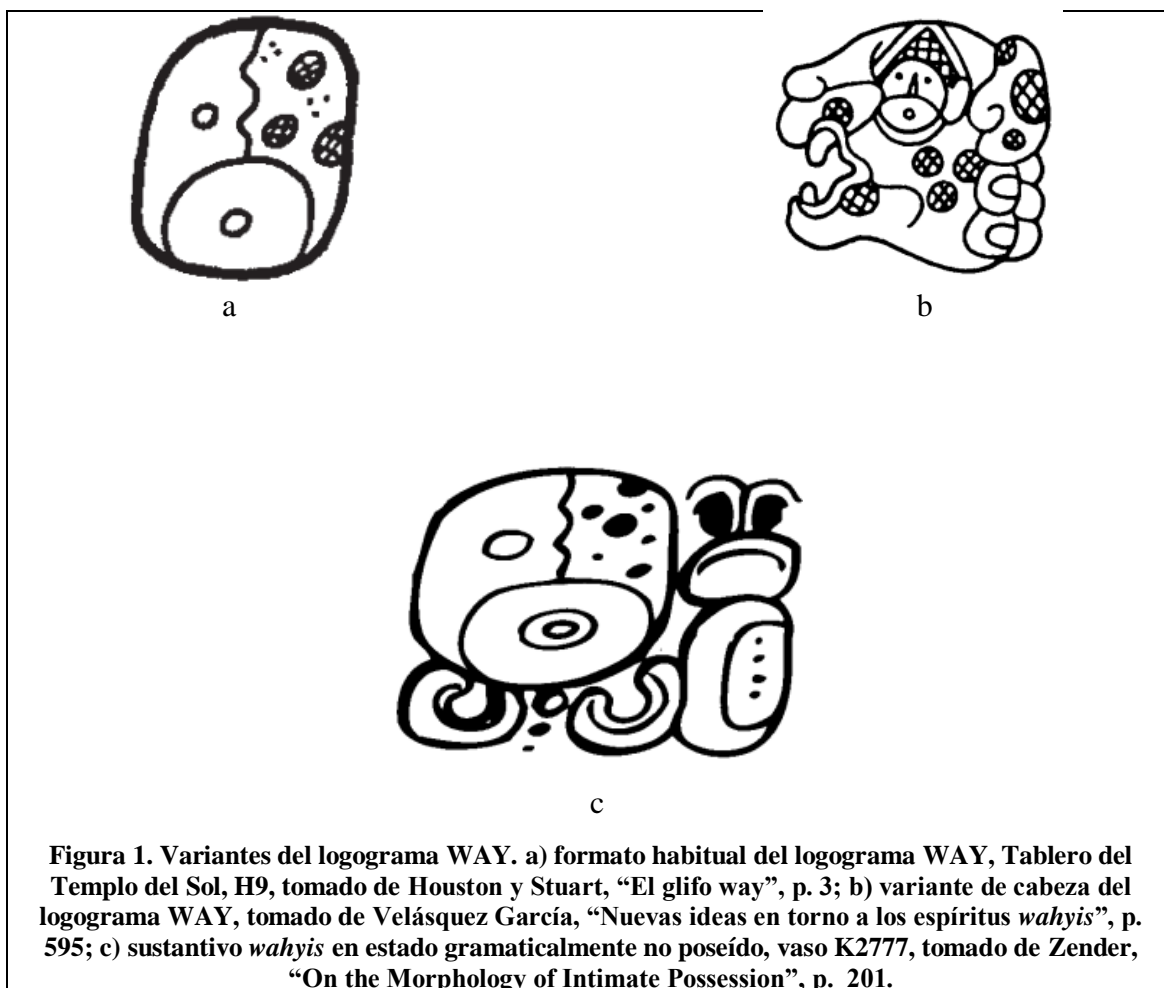
<sup>117</sup> Cf. Alejandro Sheseña, “Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya”, p. 1-30.

<sup>118</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 430.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>120</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 572.

animal o fenómeno meteorológico que comparte la misma consciencia que un ser humano o un dios.<sup>121</sup> Según los grupos indígenas actuales, ambos, tanto propietario como espíritu compañero, comparten la misma fortuna y destino. Con esto, los autores desligaron completamente la figura del *wahyis* de la del *nahual*, entidades más siniestras y dañinas. Siguiendo este mismo orden de ideas, Marc Zender propuso que el sufijo *-is* que acompaña en ocasiones al logograma T539, define a los *wahyis* como una parte del cuerpo gramaticalmente no poseída [ver figura 1c].<sup>122</sup> Ello está en consonancia con las creencias indígenas modernas, donde los espíritus compañeros son vistos como parte del cuerpo.<sup>123</sup>



Sin embargo, en 2005, Stuart realizó una revalorización de los seres *wahyis*, señalando los aspectos siniestros que componen sus imágenes, y concluyó que estaban más

<sup>121</sup> Houston y Stuart, “El glifo way”, p. 2.

<sup>122</sup> Zender, “On the Morphology of Intimate Possession”, p. 204.

<sup>123</sup> *Ibid.*, Nota 131, p. 202.

cercanos a la brujería y al envío de enfermedades.<sup>124</sup> En pocas palabras, Stuart definió a estos seres como la personificación misma de los hechizos y encantamientos lanzados por los brujos contra sus enemigos.<sup>125</sup> Pese a lo anterior, no abandonó del todo la idea del ‘compañero animal’, aunque reconoce que esta tesis no llega a explicar completamente la naturaleza de estas criaturas. El autor parece insinuar que ambas acepciones pudieron convivir al mismo tiempo. Como ejemplo, menciona que en tzotzil *uayihel* define a la coesencia animal de una persona, en cambio, en tojolab’al adquiere un significado más siniestro, ligado a la brujería y al envío de enfermedades.<sup>126</sup>

En 2009, Velásquez García retomó la discusión, proponiendo que los seres *wahyis* deben ser catalogados como entidades anímicas.<sup>127</sup> Además, el autor hizo hincapié en la importancia de distinguir dos fenómenos a la hora de estudiar a las entidades *wahyis*, que son el tonalismo y el nahualismo. El nahualismo era una práctica que consistía en la exteriorización de la entidad anímica —*wahyis* entre los mayas<sup>128</sup>— a través de diferentes operaciones, y, una vez externada, se ubicaba dentro de otro ser.<sup>129</sup> Velásquez García también propuso otra variante, que era la transformación mágica del cuerpo de su portador;<sup>130</sup> en su opinión, las entidades *wahyis*, dadas sus características observables en las vasijas mayas, y sus semejanzas con ciertos personajes entre los mayas actuales y coloniales, responden al nahualismo. La razón principal, advirtió el autor, es que la relación entre los *wahyis* y sus portadores parece ser más instrumental que analógica.<sup>131</sup> En ese sentido, las entidades *wahyis* eran usadas por los antiguos gobernantes mayas para distintos fines.<sup>132</sup>

---

<sup>124</sup> Stuart, “Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramic”, p. 161.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>127</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 546. López Austin define a las entidades anímicas como una “unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico donde se le ubica”. Véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 197.

<sup>128</sup> Velásquez García, “Nuevas ideas en torno a los espíritus *wahyis* pintado en vasijas mayas”, p. 573-574.

<sup>129</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 429.

<sup>130</sup> Velásquez García, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, p. 245-246; “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis* pintado en vasijas mayas”, p. 575-576.

<sup>131</sup> Velásquez García, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”, p. 246.

<sup>132</sup> Las fuentes coloniales y etnográficas son abundantes en esta cuestión. Velásquez García encontró que algunas podían ser benéficas, como curar, proteger a los hombres de conducta recta, expulsar a naguales intrusos o enviar lluvias y buen tiempo; mientras que otras estaban encaminadas a

En la actualidad, las propuestas historiográficas han revalorado a las criaturas *wahyis* con arreglo a una nueva percepción de las distintas categorías de seres que habitan la cosmovisión maya. Stuart propone que los *wahyis* son la encarnación de fuerzas oscuras o de enfermedades, asociadas a la hechicería y a la brujería.<sup>133</sup> Se trata de entidades ligadas a las cortes reales (pues muy rara vez se asocian con individuos concretos), que muy posiblemente hayan sido utilizadas por los gobernantes para enviar fuerzas destructivas a sus enemigos. De este modo, las entidades *wahyis* representaban un aspecto muy oscuro del poder entre las antiguas sociedades mayas. Lo más notable de esta nueva propuesta es que Stuart insta a reconsiderar el papel que tenían las categorías de “seres sobrenaturales” dentro del pensamiento maya, pues seguramente se trataba de un sistema “fluido y desordenado de categorías sobrenaturales”; de tal forma que un *wahyis* pudiera ser desde un espectro de pesadilla hasta un dios.<sup>134</sup>

En un artículo reciente, López Austin y Velázquez García hicieron un replanteamiento muy interesante sobre las entidades anímicas. Para ambos autores, son almas individuales, creadas por los Padres-Madres dentro del Monte Sagrado.<sup>135</sup> Se trata, por tanto, de una extensión de los padres de cada especie dentro de cada individuo, que le otorga sus características esenciales. Estas entidades se distinguen por incluir el sufijo *is*, que alude a la parte del cuerpo sobre la cual se ejerce cierto control. En concreto, los *wahyis* deben ser entendidos como “dioses invasores”, “dioses encascarados”, o “almas adicionales”, que se integran dentro de un recipiente humano dado la “profusa permeabilidad de los cuerpos”, lo que puede dar a sus portadores facultades sobrehumanas.<sup>136</sup> Es de destacar que, a diferencia de las otras dos entidades anímicas (*o’hlis* y *b’aahis*), el *wahyis* no es un alma esencial, más bien es una especial, que dota de estatus a su portador. Como mencionamos, según ambos autores no hay razones para quitar el título de “dioses” a las entidades anímicas, pues en muchas ocasiones comparten

---

perjudicar a sus semejantes, por ejemplo, castigar a sus gobernados o atacar a sus enemigos, principalmente a través de la enfermedad, la tortura o la muerte. Véase Velázquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 630.

<sup>133</sup> Stuart, “The wahyis of Witchcraft.”, p. 180.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 185. De acuerdo con Stuart, esta “fluidez” se ejemplifica muy bien en la vasija K8608, donde aparece la imagen de Chaahk, con todas las cualidades que se pueden apreciar en muchas de sus representaciones como deidad, con la única peculiaridad de que el texto es explícito en identificarlo como *wahyis*.

<sup>135</sup> López Austin y Velázquez García, “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, p. 22.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

nombres de deidades, además de que están formadas a partir de la misma sustancia<sup>137</sup> que los dioses, lo que las inserta dentro de la misma categoría.<sup>138</sup>

Por nuestra parte, consideramos que los *wahyis* forman parte del mismo campo ontológico que las deidades, pues hay evidencia suficiente que muestra a dioses en forma de *wahyis*.<sup>139</sup> Lo anterior se podría ejemplificar con las diferentes etapas del ser humano: la gestación, la infancia, la juventud y la vejez. Todas estas etapas, si bien tienen cualidades particulares, comparten la naturaleza humana. Caso similar puede suceder con los antiguos dioses mayas. Por su parte, las hipótesis que afirman que ambas categorías pertenecen a dimensiones muy distintas son poco sostenibles. Estas últimas suponen un cambio de la naturaleza del sujeto, que pasa del “ser” absoluto al “no ser” absoluto. Para explicarnos mejor, es como decir que un hombre pasa a ser árbol. Claramente, la enunciación anterior está errada, pues ambas categorías tienen naturalezas disímbolas, incluso incompatibles entre sí. Por lo tanto, en vez de suponer que existía un sistema “fluido y desordenado de categorías sobrenaturales”, es más sencillo afirmar que los dioses tenían un campo ontológico muy amplio.<sup>140</sup>

A nuestra argumentación anterior se podría sumar que los *wahyis* cumplen perfectamente con las características necesarias que definen a los dioses, que son la inteligencia, voluntad, poder y una personalidad.<sup>141</sup> De lo anterior se concluye que los

---

<sup>137</sup> “Realidad que existe por sí misma y es soporte de sus cualidades o accidentes” (RAE, s.v. “sustancia”, consultado el 16 de septiembre de 2021, <https://dle.rae.es/sustancia?m=form>). Nos gustaría enfatizar que este término no fue utilizado por los autores, sino que es totalmente nuestro.

<sup>138</sup> A esto, ambos autores señalan que, en dos textos jeroglíficos, un grupo de dioses reciben los epítetos tanto de *o’hlis* como de *k’uh*. Estos escritos están en el Tablero del Palacio de Palenque, Chiapas, y en la Tablilla IIIa de la urna 26 de Comalcalco. Véase López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, p. 25.

<sup>139</sup> Algunos ejemplos son: el ya mencionado de Chaahk (vaso K8608) y Ahkan (vasos K 5112, K791, K792, K1379, el vaso del Altar de los Sacrificios, etc.).

<sup>140</sup> Cabe agregar que el cambio constante es un elemento intrínseco de la naturaleza dinámica de los dioses. Véase, López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 195. Para López Austin, el campo ontológico de los dioses incluye: una constitución proteica, propia del tiempo mítico; un estado limitáneo, en el cual, con la primera salida del sol, sus cualidades se solidifican y alcanzan su forma final que tendrán en su existencia mundana; en sus funciones transitorias dentro del ecúmeno; como entidades anímicas; entidades liberadas de su cobertura material que viajan como difuntos por un camino lustral; y como semillas-corazones, que se encuentran en la bodega cósmica junto con los Padres y Madres. Véase, López Austin, “Los dioses”, p. 17 y 19.

<sup>141</sup> Los *nahuales* servían como causa instrumental de diferentes procesos mágicos, pues sus acciones tienen efectos en el mundo visible. Véase, Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 630. Los *nahuales* también tienen una inteligencia y una voluntad propia, que no siempre concuerda con la de su portador; se dice, por ejemplo, que el *nahual* escogía a su próximo dueño, o

*wahyis* son dioses. Sin embargo, dentro del grupo de los dioses, los *wahyis* tienen como diferencia específica que están insertos en el ecúmeno, habitando dentro de un ser humano en condición de “almas adicionales”. Este estado particular hace que muchas cualidades que vemos en los dioses no se distingan en los seres *wahyis*; sin embargo, al participar en la misma naturaleza, los *wahyis* tienen muchas de estas cualidades en potencia, aunque no en acto.

Otra cosa que destacar es que algunos dioses (por lo menos sólo hay evidencia de pocos) poseen *wahyis*, pues así lo indican los textos.<sup>142</sup> Esto abre la pregunta si, al igual que sucedía con los humanos, mantenían un vínculo instrumental o era de otro tipo. Lamentablemente, este tema no ha sido completamente explorado, y son reducidas las respuestas a esta cuestión. Algunos autores, particularmente en lo referente a los dioses K’awiil y Akan, han propuesto que los *wahyis* eran avatares o coesencias de las deidades.<sup>143</sup> Daniel Moreno Zaragoza, en cambio, afirmó que estas criaturas actuaban como animales domésticos de los dioses, y en ocasiones especiales eran prestados a los seres humanos.<sup>144</sup> López Austin y Velásquez García han definido al vínculo como de carácter consustancial, es decir, los *wahyis* (al igual que el resto de entidades anímicas) están constituidos a partir de la *sustancia* de los padres-madres. Estos agentes divinos penetran en el cuerpo y se suman al conjunto anímico de su portador, en ocasiones dotándolos de facultades

---

que podía revelarse ante este último en caso de no ser alimentado, incluso podía influir en el comportamiento de su propietario. Véase Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 42 y 96; Martínez González, *El nahualismo*, p. 95. Además, la onomástica de muchos nombres de *wahyis* sugiere que tenían una personalidad iracunda. Véase Sheseña, “Los nombres de los naguales en la escritura maya”, p. 28. Esto último parece estar más vinculado al campo de acción de los *wahyis*, pues, como ya dijimos, tenían como función principal dañar a otros hombres o proteger a los magos de ataques enemigos. De forma similar, muchos conjuros indígenas atribuyen a los dioses ira, enojo, deseo de dañar o, inclusive, hambre y sed. Véase, López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 169.

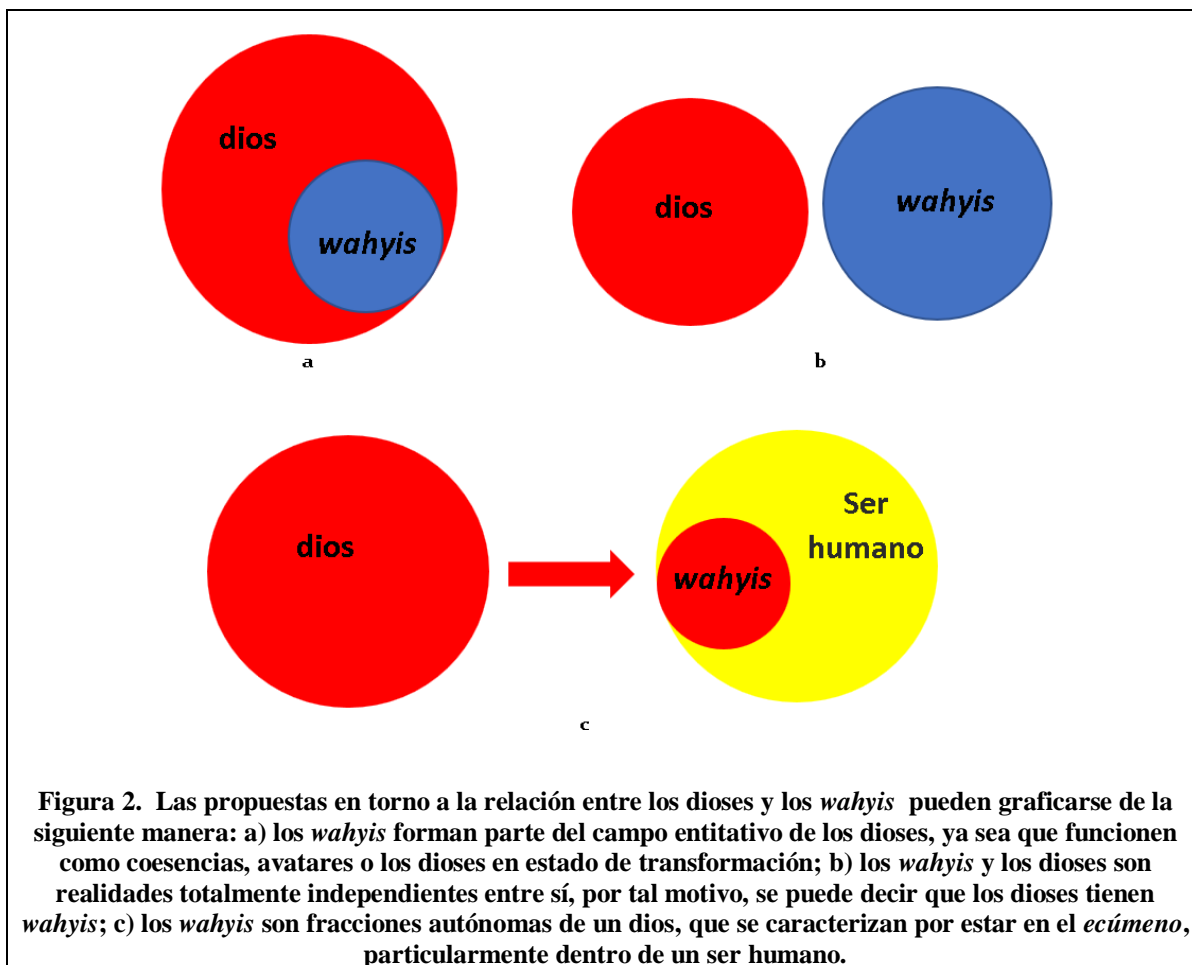
<sup>142</sup> Esto se ejemplifica mejor con el caso de K’awiil y sus espíritus *wahyis*. En dos pasajes del Tablero XIV de Palenque se menciona que Sak B’aak Naah Chapaht, una Serpiente de las Visiones que es *wahyis* de K’awiil. Véase Velásquez García, “El pie de serpiente de K’awiil”, en *Arqueología mexicana*, v. XII, n. 71, 2005, p. 39. Caso similar aparece en el Dintel 15 de Yaxchilán donde se menciona que “Yahx Te’ Naah Chan [una Serpiente de las Visiones] el *wahy* de K’awiil, fue invocado”. Véase María Elena Vega Villalobos, *El gobernante maya: historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 236.

<sup>143</sup> Nikolai Grube, “Akan – the God of Drinking, Disease and Death”, p. 74; Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 159 y 442; Houston e Inomata, *The Classic Maya*, p. 209.

<sup>144</sup> Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño: *wahyis* y enfermedades entre los mayas del periodo Clásico”, p. 44.



especiales.<sup>145</sup> Entre los antiguos nahuas, los dioses también poseían *nahualtin*, aunque las fuentes son variables en cuanto a su función [ver figura 2].<sup>146</sup> Sin duda, la temática es compleja, razón por la cual nosotros sólo nos centraremos en el caso de K’awiil y sus *wahyis*.



### 2.3 Sobre la identidad de K’awiil

Antes de hablar de los espíritus *wahyis* de K’awiil, amerita profundizarse acerca de la identidad del personaje K’awiil. Ciertamente, pese a ser considerado como un dios por gran parte de la comunidad mayista, hay autores que dudan de la veracidad de esa premisa.

<sup>145</sup> López Austin y Velásquez García, “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, 22; López Austin, “El hombre”, p. 19-20.

<sup>146</sup> Por ejemplo, para el caso de Tezcatlipoca, sus *nahuales* podían ser comprendidos como sus avatares; para Quetzalcóatl, en cambio, la *Leyenda de los soles* presenta a su *nahualli* como algo ajeno al dios, con el cual establece un diálogo, y que lo ayuda en sus momentos de necesidad; según el *Códice Florentino*, Huitzilopochtli usa a su *nahual* como arma para vencer a los “Cuatrocientos Guerreros del Sur”. Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo*, p. 88.

Algunos investigadores han asegurado que el término *k'awiil* puede señalar otro elemento ritual, y no necesariamente al dios. Linda Schele, David Freidel y Joy Parker, por ejemplo, propusieron que ese término también podía hacer referencia a una estatuilla donde las entidades divinas eran invocadas.<sup>147</sup> Según esta interpretación, la Barra de Serpiente Bicéfala es la mejor representación de esta acción. En óptica similar, Macarena López Oliva manifestó la posibilidad de que, al menos en la ciudad de Yaxchilán, la palabra *k'awiil* pudiera tener una acepción distinta a la deidad del mismo nombre, acepción que la autora no consiguió descifrar.<sup>148</sup> Ambas premisas nos obligan a preguntarnos si el término *k'awiil*, por lo menos en el caso de los ritos de visión, aluden a la deidad o a otro tipo de parafernalia ceremonial. Es menester mencionar que en varias vasijas se ilustra a una Serpiente de las Visiones que presenta en su torso una especie de barra u otra clase de artefacto, sobre el cual es sostenido por un ser humano (K1364, K3150 y K2715), presumiblemente en contextos de ritos de invocación [ver figura 3c]. Desconocemos si hay evidencia que apunte a que, en efecto, este artefacto es llamado *k'awiil*, no obstante, a nuestro parecer dicho término alude a la deidad del mismo nombre.

Por otro lado, hay autores que atacan directamente la idea de concebir a K'awiil como dios, y en su lugar, lo interpretan como otra especie de entidad sagrada. Baudez, guiándose por la hipótesis de la inexistencia de los dioses en el periodo Clásico, sostuvo que K'awiil no es más que la personificación del rayo.<sup>149</sup> El rayo, añadió el investigador, tenía dos significados dentro del pensamiento maya: “el rayo como fenómeno natural, dador de lluvia y por ende de fertilidad, y el rayo como símbolo de poder, que sirve para fulminar al enemigo”.<sup>150</sup> El autor más representativo de esta postura es, sin embargo, David Stuart, quien sostiene que el término *k'awiil* no hace alusión a ningún dios, sino a una clase de espíritu que puede tomar significados y formas diversas;<sup>151</sup> se trata de una idea religiosa, compleja y animada, que combinaba las nociones de sustento agrícola con el poder de la dinastía real y los ancestros.<sup>152</sup>

---

<sup>147</sup> Schele, Freidel y Parker, *Maya Cosmos*, p. 199.

<sup>148</sup> López Oliva, “Las personificaciones de dioses y seres sobrenaturales de Yaxchilán”, p. 316.

<sup>149</sup> Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Stuart, “Ideology and Classic Maya Kingship”, p. 281-282.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 278.

En nuestra opinión, la evidencia apunta a que este personaje era realmente un dios, y no necesariamente otro concepto religioso. Como argumenta Valencia Rivera, K'awiil estaba incluido dentro de la categoría de seres *k'uh*; existe un conservadurismo en sus representaciones gráficas y en el logograma utilizado para su nombre; pero, sobre todo, aparece interactuando con otros dioses, manteniendo una relación cooperante o antagónica con muchos de ellos, llegando incluso a fusionarse.<sup>153</sup> K'awiil es, por tanto, una deidad celeste que entabla una relación instrumental con Chaahk, dios de la lluvia, lo que definiría al primero como una personificación del rayo.<sup>154</sup> Además, como indicó Valencia Rivera, era una deidad compleja, cargada de múltiples significados, los cuales eran exaltados en contextos y usos específicos.<sup>155</sup> Con todo, podemos destacar dos aspectos de gran relevancia; por un lado, presenta una faceta ligada a la abundancia y la riqueza, principalmente alimenticia;<sup>156</sup> por el otro, muestra un aspecto más oscuro, emparentado a la transformación, a la invocación, a los espíritus *wahyis* y aparece, en consecuencia, como patrón de los brujos. De tal suerte que no es de sorprender que haya tenido un papel preponderante en el discurso de los gobernantes mayas prehispánicos.

Ahora bien, es importante notar que esta deidad aparece frecuentemente representada interactuando con diversos seres *wahyis*, principalmente serpientes, de cuyas fauces surgen otros personajes. Muchos de estos *wahyis* son descritos en los textos explícitamente como *wahyis* de K'awiil (por ejemplo, en el Dintel 15 de Yaxchilán); otros, según proponen García Barrios y Valencia Rivera, expresarían una idea similar, al estar conectados mediante su cola a la figura de K'awiil o algún elemento asociado con él (como la cabeza del dios C, el signo *ajaw* o el propio espejo de K'awiil, todos ellos con volutas de

---

<sup>153</sup> Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 317 y 319.

<sup>154</sup> Valencia Rivera, “Las múltiples caras de la divinidad. Complejo de dioses en la religión maya”, en Alejandro Sheseña (ed.), *Religión maya. Rasgos y desarrollo histórico*, Chiapas, Universidad de Chiapas, 2012, p. 227.

<sup>155</sup> Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 380.

<sup>156</sup> Valencia Rivera, “La abundancia y el poder real: el dios K'awiil en el postclásico”, en Katarzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coord.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Institut de Researches Intersites Etudes Culturelles, Universidad de Toulouse, 2011, p. 72, 77 y 67.

fuego) [Figura 3].<sup>157</sup> Quizá esto corrobore la idea de que ambos personajes tenían una relación consustancial.

Valencia Rivera propone que estas criaturas actuaban como los “avatares” de K’awiil que —al igual que su análogo del Centro de México, la deidad Tezcatlipoca (palabras del autor)— eran el resultado de su capacidad de transformación.<sup>158</sup> A nuestro juicio, esta interpretación presenta muchas complicaciones. Primero, varios de estos seres aparecen en otros contextos emparentados a un individuo humano,<sup>159</sup> por lo que sería difícil sostener que todos ellos son K’awiil en estado de transformación.

El segundo, es que todas estas criaturas aparecen individualizadas, presentando rasgos y características únicas. Cada uno de estos *wahyis* tiene una forma singular de representación: algunas, por ejemplo, mezclan rasgos de otros animales, como el del venado y de ciempiés; otras, muestran rasgos alejados del mundo natural, como descarnados o serpientes bicéfalas. Además, todas ellas tienen un nombre particular, que en muchas ocasiones se correspondía con su representación plástica. Esto contrasta con las representaciones de K’awiil transformado en ave. En estas circunstancias, K’awiil mantiene muchos de sus rasgos iconográficos, y en el caso de la onomástica, su nombre está unido a nombres de aves.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Valencia y García Barrios, “Rituales de invocación al dios K’awiil”, p. 250; Rogelio Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 294. Nos gustaría agregar que otra interpretación razonable sería ver a estos elementos más como un aspecto flamígero de los *wahyis*, más que uno estrictamente relacionado con el dios K’awiil. En la vasija K4116, por ejemplo, aparece una entidad *wahyis*, cuyo nombre es *K’ahk’ ne tz’utz’*, ‘Coatí de Cola Ígnea’. Este ser presenta la imagen del dios K en su cola, al igual que el resto de los presuntos *wahyis* de K’awiil; sin embargo, queremos subrayar que, posiblemente, su nombre, tomado más de forma literal, explique de mejor forma esta relación, es decir, en vez de mostrarlo como un *wahyis* de K’awiil, se entiende que es un aspecto flamígero de esta entidad.

<sup>158</sup> Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 159 y 442.

<sup>159</sup> Podemos señalar dos ejemplos. El primero es el *wahyis* llamado Noh Chij Ch’an, una Serpiente de las Visiones con rasgos de venado, de cuyas fauces surgen recurrentemente otros personajes. En la vasija K1882 aparece conectado al cuerpo entero de K’awiil, manifestándose como su pierna serpentina; en cambio, en la vasija K531 se especifica que esta criatura, junto con otro llamado *Tahn[a]l B’ol[a’y] te’*, son *wahyis* del *k’uhul Kanu’l ajaw*. Véase Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 46-47. El segundo lo encontramos en los dinteles de Yaxchilán, pues en el Dintel 14 se identifica a una de estas criaturas como *wahyis* de la señora Chak Joloom, su portador humano, mientras, en el Dintel 15 se le designa a otra criatura, de características similares, como *wahyis* de K’awiil.

<sup>160</sup> Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 279-282.



**Figura 3.** Algunas representaciones de distintos *wahyis* de K'awiil; se puede apreciar como todas tienen la cabeza de K'awiil en la cola. a) K'ahk' Ne Tz'uutz', 'Coatí de Cola de Fuego', Vaso K1181, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>; b) Chanal Chak Bay Kan, 'Serpiente Grande y Gorda', Dintel 14 de Yaxchilán, dibujo de Ian Graham, tomado de Graham, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, p. 3:37; c) Noh Chij Ch'an, 'Guardián de los Venados', Vaso K1384, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>

La propuesta de Moreno Zaragoza respecto a que eran “animales domésticos de los dioses” tampoco parece ser correcta, pues en la iconografía ambas criaturas aparecen enlazadas a través de la cola de la entidad *wahyis*, lo que puede traducirse en una conexión consustancial entre ambas (Figura 4). La hipótesis de Velásquez García y López Austin, en cambio, nos dan una visión muy interesante. Como mencionamos, las imágenes muestran a ambas criaturas conectadas mediante la pierna de K'awiil,<sup>161</sup> de suerte que, si se toma de

<sup>161</sup> Este tipo de representaciones de los *nahuales* como piernas de deidades no es único del área maya, también se pueden hallar ejemplos en los códices mexicas, por ejemplo, con las deidades Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl y Acxomocuil. Según Roberto Martínez González, esto no es más que una simple forma de representación, una entre muchas. Véase Martínez González, “Nahualli, imagen y representación”, en *Dimensión Antropológica*, v. 38, septiembre-diciembre, 2006, p. 20. Sin embargo, para nosotros estas ilustraciones evocan una realidad que trasciende al ámbito iconográfico.

forma literal, la idea que puede deducirse es que ambos seres están compuestos de una misma sustancia.<sup>162</sup> Así, podemos deducir que las imágenes exponen dos estados de los seres *wahyis*: uno en el cual están integrados a K'awiil,<sup>163</sup> mientras que en el otro están separados de él (posiblemente en una condición autónoma al dios, pero que continúan asociados a él a través de motivos iconográficos) y, al mismo tiempo, emparentados a un individuo humano.<sup>164</sup> De este modo, nos permitimos proponer que el vínculo que hay entre ambas es genealógico, es decir, estas criaturas son fragmentos independientes de K'awiil (y dioses, al fin y al cabo, ya que comparten la misma esencia que su progenitor), que en ocasiones pueden reintegrarse nuevamente a él.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Esto se corrobora con el texto presente en la puerta del Templo 11 de Copán, que menciona explícitamente que el 'pie' de K'awiil es su *way*. Véase Houston y Stuart, "El glifo *way*", p. 8.

<sup>163</sup> Un ejemplo muy curioso es la vasija K2772, donde aparece una fusión entre las deidades Chaahk y K'awiil; el elemento a resaltar es que, incluso en ese estado, este personaje está conectado a un *wahyis* serpentino a través de su pierna [ver Figura 4b].

<sup>164</sup> López Austin distingue dos tipos de fragmentación de los dioses. La primera es denominada división, y consiste en la separación de la sustancia de la divinidad en diferentes entes; este proceso se distingue por no alterar la sustancia, por lo que estas entidades pueden ser vistas como una extensión del mismo dios en diferentes planos cósmicos. La segunda es la fisión, aquí sucede un proceso creativo: el ser resultante no es propiamente el progenitor, sino otro ente; dicho en otros términos, la entidad adquiere individualidad, al punto de distinguirse de su ascendiente. Véase López Austin, "Los dioses", p. 20-21. Claramente, el proceso al cual hacemos alusión es la fisión.

<sup>165</sup> A esto podemos sumar que, como advirtió Alejandro Sheseña, muchos *wahyis* están relacionados con el fuego (entre ellos, los *wahyis* de K'awiil), ya sea desde el punto de vista iconográfico como nominal, lo que, a ojos del investigador, sugiere que muchas de ellas están constituidas de dicho elemento. Véase Sheseña, "Los nombres de los nagueles en la escritura jeroglífica maya", p. 23-24. En ese sentido, K'awiil también presenta una relación estrecha con el fuego (principalmente al ser una personificación del rayo, portar una serie de elementos iconográficos emparentados a dicho elemento, y, es más, muchos de sus nombres tienen que ver con el fuego), motivo que ha llevado a proponer a García Barrios que la materia constitutiva del dios es este mismo elemento. Véase García Barrios, "Materia y forma de los dioses mayas del periodo Clásico", en *Revista Española de Antropología americana*, n. 49, 2019, p. 164. De ser correctas ambas interpretaciones, podemos marcar una relación causal, pues, al ser los *wahyis* resultado del proceso de fisión de K'awiil, es natural que ambos seres manifiesten una naturaleza ígnea.



**Figura 4. Algunas representaciones de *wahyis* conectados mediante su cola a la imagen completa del dios K. Es importante notar que todas ellas son serpientes. a) Noh Chij Ch'an, serpiente con rasgos de venado, Vaso K1882, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>; b) fusión entre las deidades Chaahk y K'awiil, lo interesante es que, incluso en ese estado, este personaje aparece conectado a través de su pierna a ese ser *wahyis*, vaso K2772, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>; c) representación de un gobernante interactuando con un *wahyis* serpentino, la cual está conectada a K'awiil, vaso K1364, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>**

Al separarse de su núcleo y entrar al ecúmeno, las entidades *wahyis* necesitan de un “recipiente” al cual adherirse.<sup>166</sup> En las vasijas mayas, estas criaturas nunca se relacionaban con individuos concretos, inversamente, estaban asociadas a lugares históricos específicos o títulos cortesanos, de forma que eran los miembros de las élites mayas sus principales

<sup>166</sup> Los datos etnográficos corroboran la idea de que los *wahyis* no pueden sobrevivir, al menos en este plano, sin un recipiente humano. En el pensamiento de los tzeltales actuales, por ejemplo, los seres *lab'* (criaturas muy parecidas a los *wahyis* prehispánicos) se separan de su dueño tras su muerte; en muchas ocasiones viven en una cueva hasta encontrar un nuevo portador. Véase Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 42. En otros pueblos mayas, los *nahuales* pasan a un nuevo portador tras la muerte de su actual propietario. A esto, también podemos sumar la evidencia epigráfica, en la cual comúnmente el grafema WAY es acompañado por el sufijo *-is*. Según Marc Zender, este sufijo refiere a partes del cuerpo gramaticalmente no poseídas. Véase Zender, “On the Morphology of Intimate Possession”, p. 202-203.

“recipientes”.<sup>167</sup> Al momento de insertarse dentro de un ser mundano, se conformaba en una tercera entidad anímica, independiente de su portador y de K’awiil. No obstante, la identificación con ambos personajes no quedaba exenta del discurso político.

Los dinteles de Yaxchilán, por ejemplo, son un caso muy notorio de ello. En el Dintel 14 se identifica a una de estas criaturas como *wahyis* de la señora Chak Joloom, su portador humano, mientras, en el Dintel 15 se le designa a otra criatura, de características similares, como *wahyis* de K’awiil, de alguna manera su progenitor. Sospechamos que esto respondía a un fin retórico, que de manera metafórica vincula estrechamente a K’awiil (figura importante en el discurso político y cosmológico) y a un ser humano, en este caso a la señora Chak Joloom, aunque hay bastante evidencia que fija al gobernante como su verdadero poseedor. Se trataba, por tanto, de un vínculo artificial generado a través de un intermediario, en este caso el *wahyis*.

Por otro lado, como ya ha remarcado Velásquez García, la relación entre la entidad *wahyis* y su portador humano era de carácter instrumental, razón por la cual se sabe que estas criaturas cumplían tareas importantes en el quehacer de los gobernantes. Las fuentes etnográficas son abundantes, y hay bastantes actividades que involucran la intervención de los nahuales.<sup>168</sup> Sin embargo, la gran mayoría de los autores concuerda en una función específica: dañar a los enemigos, principalmente mediante el envío de enfermedades. Dicho lo anterior, podemos postular que las entidades *wahyis*, específicamente aquellas que están emparentadas con K’awiil, cumplían un doble papel. Por un lado, eran herramientas útiles para las diversas tareas de los antiguos mandatarios; por el otro, ratificaron su autoridad, pues expresaban de forma directa su cualidad sobrehumana. Esto último se plasma en dos ideas: su vínculo estrecho con las deidades (principalmente K’awiil) y su capacidad para realizar magia.

Respecto a los seres *wahyis*, podemos decir que, pese a que todos tienen la misma génesis, se evidencia a primera vista que eran criaturas individualizadas. Consideramos

---

<sup>167</sup> Dado que muy rara vez se ligaban los *wahyis* con personajes concretos, no se sabe a ciencia cierta a quién pertenecían estos seres. David Stuart propone que eran propiedad de las cortes reales. Véase Stuart, “The *wahyis* of Witchcraft”, p. 192-193. Velásquez García, por el contrario, conjetura que esto respondía a que los antiguos dignatarios buscaban ocultar su identidad en las glosas explicativas de los *wahyis*, como mecanismo para protegerse contra la brujería. Véase Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik”, p. 631-632.

<sup>168</sup> Cf. Nota 114.



que, por ejemplo, cada una poseía un nombre y unos atributos iconográficos particulares. Entre los ejemplos dados por Valencia Rivera están Jaatzal Tok' Ek' Hix, jaguar antropomorfo (K1299, K4118, K4598, K5978 y K6755); K'ahk' Ne Tz'uutz', una especie de mamífero con rasgos de jaguar (K681, K1201, K1230, K1259, K1389, K1652, K2284, K3392, K3395, K3812, K3831, K5070 y K5104); Yahx Te' Naah Chan, una Serpiente Visión que aparece en Dintel 15 de Yaxchilán; Chanal Chak Bay Kan, otra Serpiente Visión, representada en el Dintel 14 de Yaxchilán; y Noh Chij Ch'an, Serpiente Visión con rasgos de venado (K1384, K1882, K2572 y K531).<sup>169</sup> Conjeturamos que estos dos elementos, un nombre y una imagen propia, insinúan que estas entidades eran independientes de su progenitor (en este caso K'awiil);<sup>170</sup> motivo por el cual pensamos que no tienen que ser vistos como coesencias de K'awiil.

---

<sup>169</sup> La mayoría de los nombres utilizados fueron los proporcionados por Valencia Rivera en “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 301-302; con la única excepción del ejemplar que aparece en Dintel 15 de Yaxchilán, cuyo nombre fue consultado en Vega Villalobos, *El gobernante maya: historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, p. 236.

<sup>170</sup> De hecho, como apunta Alejandro Sheseña, los nombres de las entidades *wahyis* están constituidos por diversidad de adjetivos atributivos, que señalan multitud de elementos característicos de cada entidad; por ejemplo, la apariencia, ubicación, las acciones o actividades propias de la criatura en cuestión, personalidad, etcétera. Véase Alejandro Sheseña, “los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya”, p. 1-30. Esta misma cualidad descriptiva también puede ser apreciada en muchos nombres de deidades. Véase Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza”, p. 320.

## Capítulo 3

### La invocación de la Serpiente de las Visiones en Yaxchilán

Como hemos visto, la Serpiente de las Visiones es una clase particular de *wahyis*, el cual comparte un vínculo consustancial con la deidad K'awiil<sup>171</sup> y, al mismo tiempo, cohabita en el cuerpo de un ser humano. Por lo visto en el material artístico maya, su principal función era ser el conducto por el cual surgían los númenes invocados. No se trataba de una sola entidad, sino de muchas, pues cada una posee un nombre y un aspecto característico: por ejemplo, Noh Chij Ch'an presenta rasgos de venado; otros aparecen descarnados, algunos son serpientes bicéfalas, otros no. Todos, sin embargo, comparten el mismo patrón representativo: forma serpentina; fauces abiertas, y de ellas siempre emergen otras entidades; a veces tienen un símbolo relacionado a K'awiil en la cola, o en ocasiones están conectadas a la pierna de éste. Por sus características, guarda muchas semejanzas con las criaturas serpentina que aparecen en la documentación etnográfica y colonial. Francisco Núñez de la Vega, por ejemplo, habla de “un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo [el neófito en el arte de la brujería], lo vuelve a echar por la parte prepostrera del cuerpo”.<sup>172</sup> Eric Thompson encontró que este rito aún pervive entre las comunidades mayas mopan y k'ekch'i de Belice, así como entre los ixiles de los altos de Guatemala.<sup>173</sup>

La Serpiente de las Visiones aparece en contextos ceremoniales de invocación de agentes *k'uh* y/o de personificación ritual; la mayoría de ellos siempre son presididos por gobernantes o, en su defecto, otros miembros de la casa real (véanse las piezas cerámicas K1873, K2775, K3150, K2700, K1649 y K1364). También es común encontrar serpientes de las visiones en secuencias míticas, algunas vinculadas a un personaje anciano que parece

---

<sup>171</sup> De acuerdo con Stephen Houston y David Stuart, en la puerta este del Templo 11 de Copán se encuentra una inscripción que dice que el pie de K'awiil es su *wahyis*. Véase Houston y Stuart, “El glifo way”, p. 8.

<sup>172</sup> Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas* 1692, Roma, Nueva Imprenta y Formación de Caracteres de Caietano, Entallador de Nuestro Señor Papa Clemente XI, 1702, p. 133; consultado en De la Garza Camino, “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, p. 18.

<sup>173</sup> Eric Thompson, “Apuntes sobre las supersticiones de los mayas de Socotz, Honduras Británicas”, en *Los mayas antiguos, arqueología y etnografía por un grupo de especialistas*, México, El Colegio de México, 1941, p. 133; consultado en de la Garza Camino, “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, p. 18.

acosar a una mujer muy voluptuosa (como se observa en K1006, K1081, K1382, K1813, K2067, K4485); en otros casos, el personaje anciano lleva astas y orejas de venado, además de tocar un caracol (K1882, K1384, K531, K2572).

Sin embargo, la intervención de la Serpiente de las Visiones en el arte monumental se limita casi exclusivamente a la ciudad de Yaxchilán, aunque aparece en otros sitios. El ejemplo más temprano lo tenemos en la Estela Hauberg (199 d. C.) [Figura 5a], de procedencia desconocida, aunque por su estilo iconográfico y el material de que está hecha, hace pensar que proviene de las Tierras Bajas mayas.<sup>174</sup> Para el Clásico Tardío, los ejemplos de esta entidad son más abundantes. En el sarcófago del Templo de las Inscripciones, aparece Sak B'aak Naah Chapaht, 'Ciempiés de la Casa de los Huesos Blancos', descrito como el *wahyis* de K'awiil,<sup>175</sup> mostrándose como la entrada al inframundo (Figura 5b). La Estela de la Reina Ix Mutal Ahaw (761) —de procedencia desconocida, aunque se le sitúa en la región del río Usumacinta—, muestra a una mujer de la realeza sosteniendo una barra ceremonial donde se conjuró una Serpiente de las Visiones.<sup>176</sup> También podemos mencionar la Estela D de Copán, Honduras, comisada por Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil (695-738), que muestra al gobernante rodeado por cuatro de estos ofidios, todos ellos emanando de sus fauces al dios K'awiil. A esto se debe sumar que, desde el trabajo pionero de David Stuart,<sup>177</sup> se ha establecido una relación conceptual entre estos seres serpentinos y la Barra de Serpientes Bicéfalas, un artilugio iconográfico que era portado por los gobernantes como un símbolo de poder.

No obstante, los ejemplos más ricos se ubican en Yaxchilán, donde se representó a este *wahyis* participando activamente en ceremonias de la élite gobernante en los dinteles 13, 14, 15, 25, 38, 39 y 40, así como en los escalones II y III de la Escalera Jeroglífica 2 y la Estela 35. Estas ceremonias son conocidas en la historiografía como ritos de visión, nombre concedido por Linda Schele, quien se guio por el presupuesto de que se trataba de una visión —o alucinación— colectiva causada por la pérdida de sangre y el trauma del

---

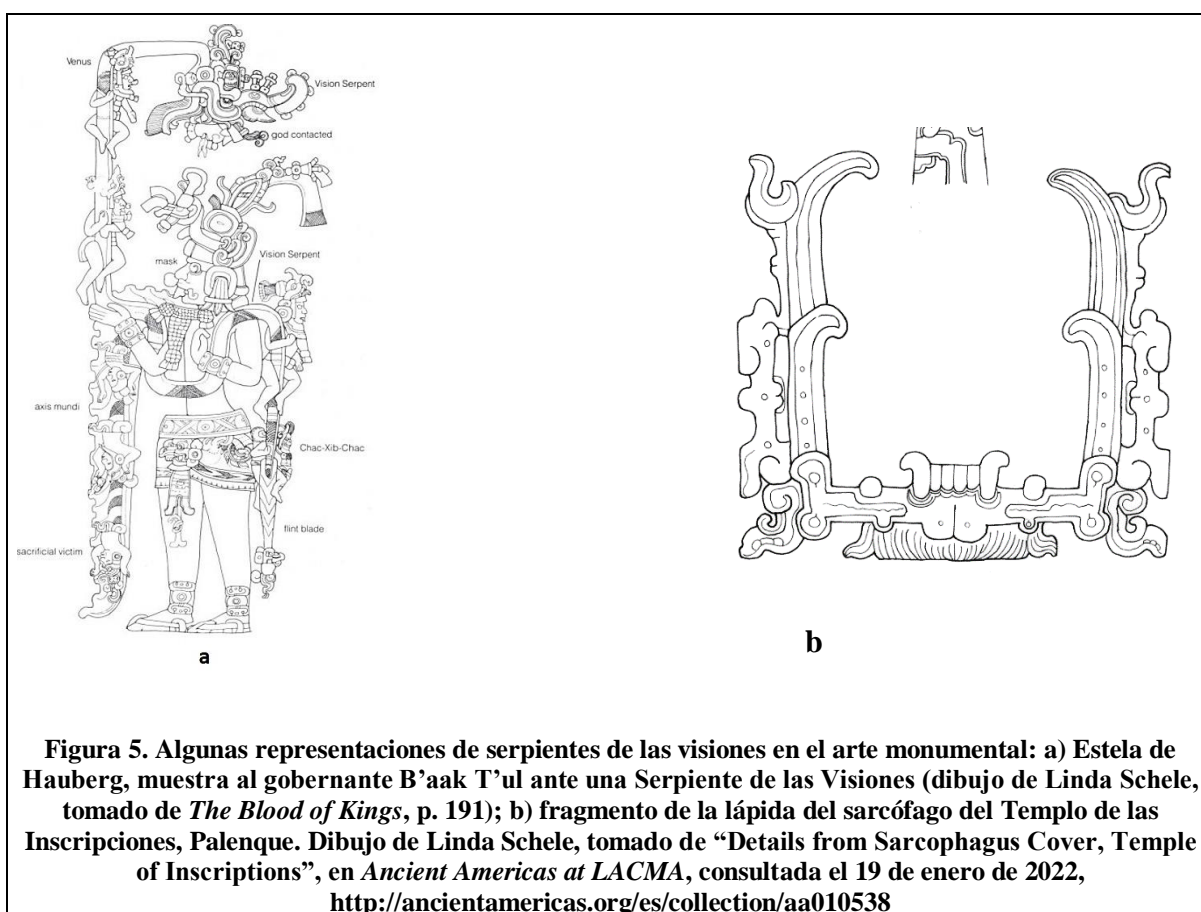
<sup>174</sup> Juan Antonio Valdés, "Observaciones iconográficas sobre las figuras preclásicas de cuerpo completo en el área maya", en J. P. Laporte, H. L. Escobedo y S. Villagrán, *Simposio de investigaciones arqueológicas de Guatemala, 1989*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1993, p. 29.

<sup>175</sup> Erik Velásquez García, "El pie de serpiente de K'awiil", p. 39.

<sup>176</sup> "Stela with Queen Ix Mutal Ahaw", en *The Met*, consultada 3 de diciembre de 2021, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/722257>

<sup>177</sup> David Stuart, "Blood symbolism in maya iconography", p. 175-221.

ritual.<sup>178</sup> En nuestro caso, hemos decidido conservar el nombre simplemente para designar a todo tipo de ceremonia que involucre la participación o aparición de alguna serpiente de las visiones. Pues bien, con lo visto en los ejemplos de Yaxchilán sabemos que los ritos de visión incluían la invocación (tanto del *wahyis* como de un dios o antepasado) y la personificación ritual (muchas veces del ser conjurado, otras no). Al tratarse de una entidad *wahyis*, consideramos que los ritos de visión responden necesariamente al nahualismo, una institución de larga duración que gira en torno a la figura del *nahual*, un espíritu auxiliar que mantiene un vínculo instrumental con un mago.



### 3.1 Los ritos de invocación

La invocación fue un rito muy importante para la antigua realeza maya, la función de este rito era convocar a un numen ajeno a este espacio-tiempo (anecúmeno) para diferentes

<sup>178</sup> Schele y Miller, *The Blood of Kings*, p. 170

fines. Particularmente, los dinteles de Yaxchilán son muy esclarecedores en los pasos que se debían tomar. El primero era un rito de autosacrificio, llevado a cabo por el propio mandatario y su consorte; esto daba paso a la aparición de la Serpiente de las Visiones, el *wahyis* del gobernante o de la casa real; el tercero era la entrada de la entidad sagrada, la cual se daba gracias a la intervención del ofidio. Sabemos que eran rituales de carácter político, que ratificaban la autoridad y la condición sobrehumana de los antiguos mandatarios.<sup>179</sup> Con esta acción se buscó que los actores sobrehumanos presenciaran y/o participaran en las ceremonias realizadas por el grupo en el poder.<sup>180</sup> Por su naturaleza, guarda semejanzas importantes con los ritos de personificación ritual, pues ambos responden a los mismos propósitos: facilitar la interacción entre los dioses y la casta dirigente, y fortalecer la imagen política del gobernante. Este tipo de actos eran nombrados en las antiguas inscripciones con el término *tzak* ('invocar') e *tzak k'awiil* ('invocación [a] K'awiil'); en la iconografía, los seres conjurados a menudo se representaban flotando en una especie de nube en forma de S, cerca o encima del ritual.<sup>181</sup>

En el Dintel 15 de Yaxchilán (Figura 6), que registra la fecha 4 Kawak 12 Sip, 9.16.3.16.19 (24 de marzo de 755), se narra la invocación de Yahx Te' Naah Chan, el *wahy* de K'awiil. La imagen muestra una figura serpentina que se eleva por encima de los papeles del autosacrificio; a su lado, se encuentra la señora Waktuun de Ik'a', la moderna Motul de San José, Guatemala, con los utensilios del rito.<sup>182</sup> La opinión general sostiene que fue ella quien realizó la invocación.

Una escena similar aparece en el Dintel 25 (Figura 7), fechado en 5 Imix 4 Mak, 9.12.9.8.1 (20 de octubre de 681), cuya escena es dominada por otra Serpiente de las Visiones bicéfala, además de que aparece descarnada (el texto no menciona su nombre), debajo de ella aparecen nuevamente los papeles ensangrentados; a diferencia del Dintel 15, en este caso, la serpiente tiene una máscara de "rayos X" en su cara inferior (la segunda la porta el personaje que emerge de sus fauces). Al lado del *wahyis* se ubica la señora K'ab'al Xook, esposa principal de Itzam Kokaaj B'ahlam II (682-742), que sostiene el instrumental

---

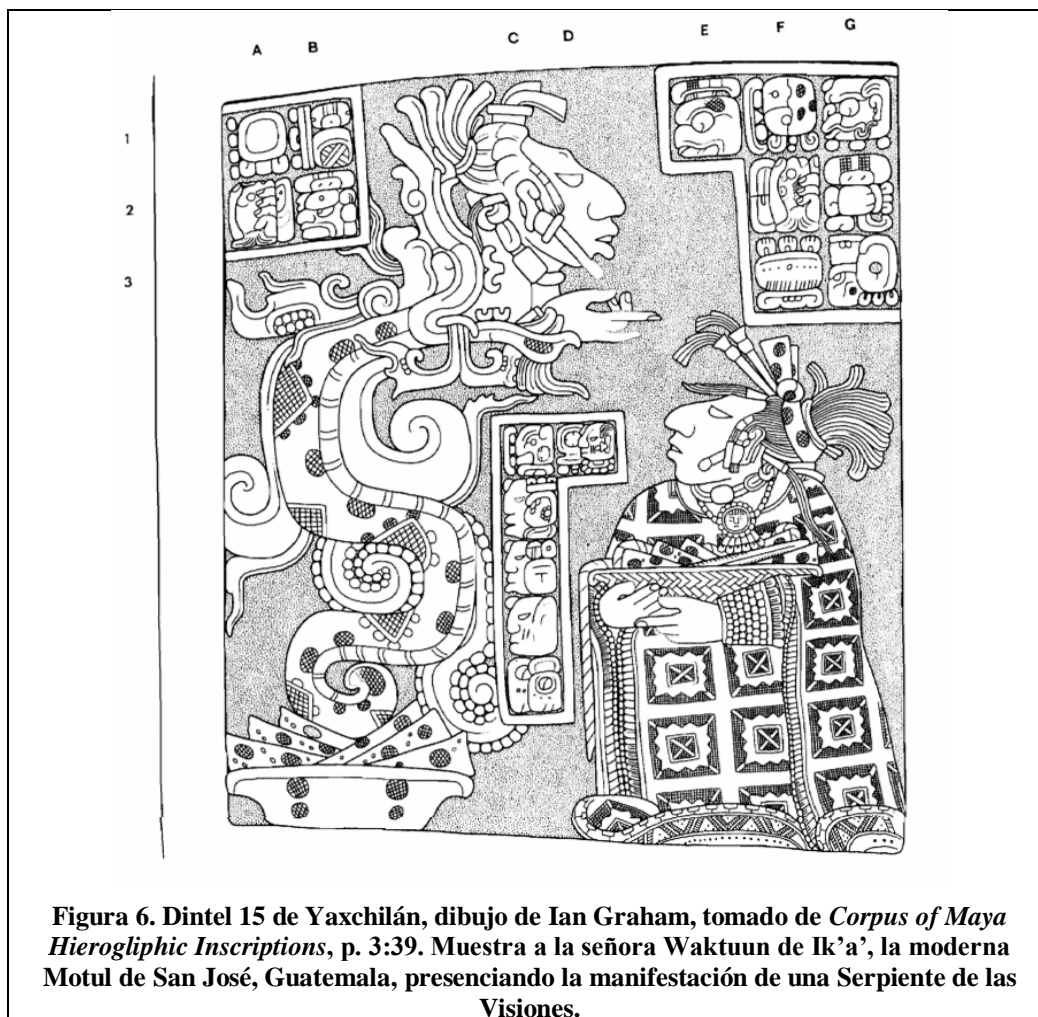
<sup>179</sup> Houston y Stuart, "Of gods, glyphs and kings", p. 308.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 235.

ritual. Esta vez, el texto especifica que fue Itzam Kokaaj B'ahlam II quien realizó el conjuro.<sup>183</sup>



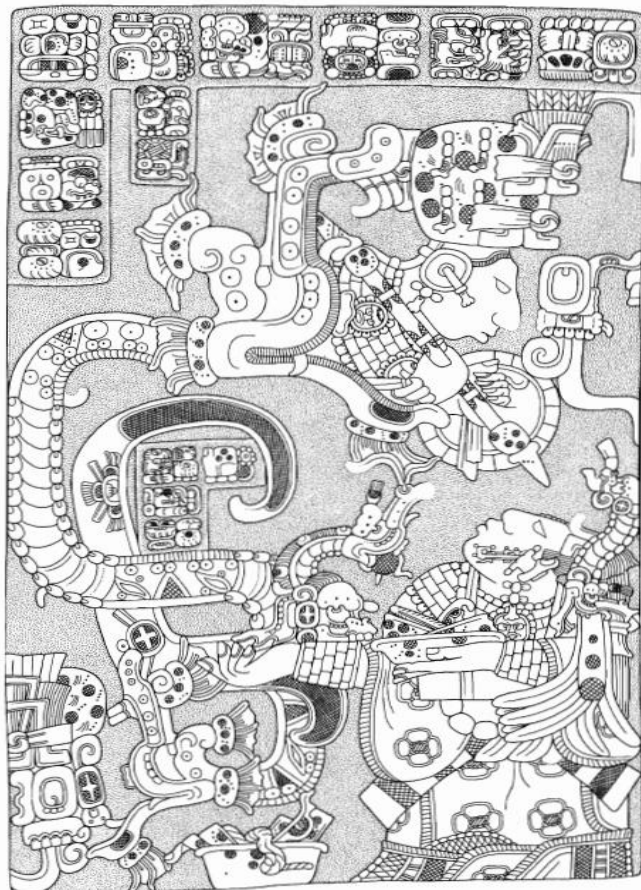
De acuerdo con Linda Schele y Mary Ellen Miller, los dinteles 24, 25 y 26 son parte de una misma secuencia ritual (aunque las fechas de cada uno tienen un espacio temporal significativo), que tiene como protagonista a Itzam Kokaaj B'ahlam II.<sup>184</sup> Esta secuencia tendría su símil en los dinteles 16, 15 y 17, cuyo actor principal es Yaxuun B'ahlam IV (752-768), su hijo y sucesor en el trono.<sup>185</sup> Entonces, los dinteles 25 y 15 ilustran escenas afines: la invocación de la Serpiente de las Visiones. En nuestra opinión, al ser ambos ofidios criaturas *wahyis*, se puede suponer que el método empleado para su invocación era el común en los ritos del nahualismo, o por lo menos eran conexos. Las fuentes coloniales y

<sup>183</sup> Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 188; Valencia y García Barrios, "Rituales de invocación al dios K'awiil", p. 242; David Stuart, "Ideology and Classic Maya Kingship", p. 23-24.

<sup>184</sup> Schele y Miller, *The Blood of Kings*, p. 177 y 178.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 178

etnográficas atestiguan que una de las variantes del nahualismo consistía en la exteriorización de una tercera entidad anímica (en el caso de los nahuas era denominado *ihíyotl* o *nagual*,<sup>186</sup> mientras que entre los mayas prehispánicos se llamaba *wahyis*<sup>187</sup>) independiente del mago; una vez externada, la entidad anímica debía ser “recolocada” dentro de otros organismos animales o fenómenos meteorológicos.<sup>188</sup>



**Figura 7. Dintel 25 de Yaxchilán, dibujo de Ian Graham, tomado de Graham, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, p. 3:55. La imagen muestra a Itzam Kokaj B'ahlam II personificando a la deidad de la guerra de Yaxchilán Ajk'ahk' O' Chaahk. A su vez, el mandatario parece emerger de las fauces de una Serpiente de las Visiones. La escena es presenciada por la señora K'ab'al Xook, consorte principal del gobernante.**

<sup>186</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 427.

<sup>187</sup> Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis* pintado en vasijas mayas”, p. 573-574.

<sup>188</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik”, p. 610.

Respecto a estos últimos, las fuentes hablan de rayos, viento, arcoíris, relámpagos, remolinos, torbellinos o bolas de fuego.<sup>189</sup> Consideramos que este tipo de acción era llamado en los antiguos textos con el término *tzak*, ‘invocación’, de la misma manera que sucedía con la invocación de deidades. Esto queda de manifiesto en el Dintel 15, donde el texto menciona que “Yahx Te’ Naah Chan, el *wahy* de K’awiil, fue invocado”.<sup>190</sup>

Otro dato interesante es que el arte monumental de Yaxchilán es explícito en correlacionar el autosacrificio ritual con la liberación de la Serpiente de las Visiones. Esto pasa en el Dintel 17, donde se muestra a Yaxuun B’ahlam IV junto a su consorte, la señora Lajchan Ajaw Mut B’ahlam, ambos ofrendando su sangre dentro de una cesta con tiras de papeles.<sup>191</sup> Según Schele y Miller, la consecuencia de esta acción corresponde a la materialización de la Serpiente de las Visiones que vemos en el Dintel 15, la cual parece elevarse de los papeles ensangrentados del rito. Caso similar pasa en el Dintel 24, que muestra a la señora K’ab’al Xook, consorte principal de Itzam Kokaaj B’ahlam II, perforándose la lengua; nuevamente, la sangre caería en la cesta con los papeles de sacrificio. La escena posterior estaría en el Dintel 25, donde aparece el *wahyis* serpentino. Ignoramos si era el mismo caso con otras entidades *wahyis*, aunque son sugerentes los ejemplos donde alguno de estos seres lleva consigo la parafernalia ritual.

A respaldo de lo anterior, en la vasija K1439 (Figura 8a) se muestra otra asociación entre el nahualismo y el autosacrificio.<sup>192</sup> El plano ilustra una danza ritual, y en el foco de la escena aparece el gobernante Yajawte’ K’ihnich (740-755), quien porta una máscara de “rayos X”; la postura de este personaje es extraña, pues parece estar dando una especie de pirueta. A su espalda figura un jaguar (presumiblemente un *wahyis*, a juzgar por la bufanda roja),<sup>193</sup> que parece corresponder al movimiento del gobernante. Se ha propuesto que

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>190</sup> Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 236.

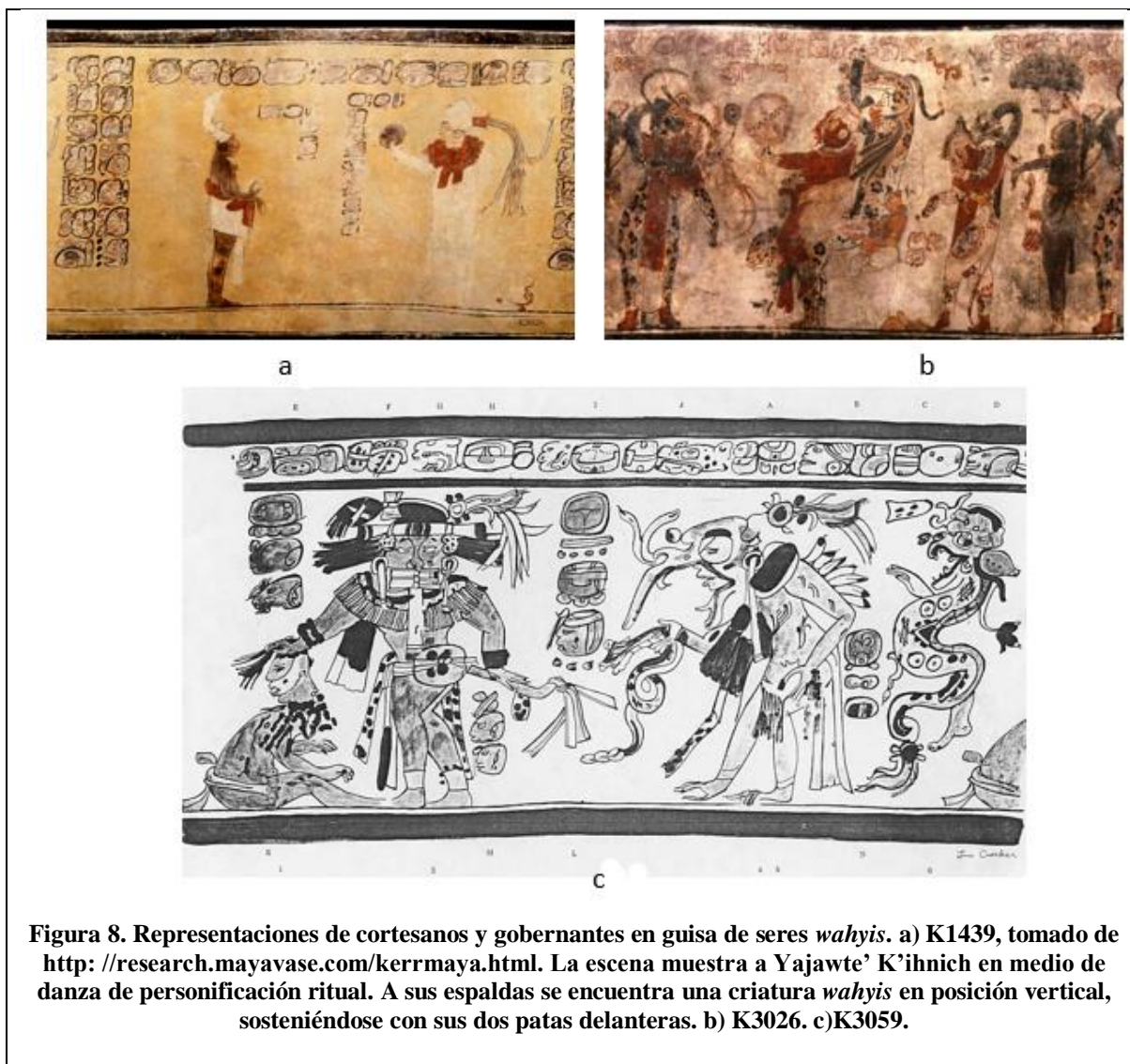
<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 234; Peter Lawrence Mathew, *La escultura de Yaxchilán*, Trad. de Antonio Saborit, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 188 y 237.

<sup>192</sup> Otro ejemplo aparece en la vasija K2715, donde se ilustran dos personajes, un hombre y una mujer, ambos conjurando a una Serpiente de las Visiones. Lo interesante de la escena es que la mujer sostiene una aguja de mantarraya, instrumento característico del autosacrificio.

<sup>193</sup> Sebastián Matteo y Asier Rodríguez Manjavacas, “La instrumentalización del way según las escenas de los vasos pintados”, en *Península*, v. IV, n. 1, 2009, p. 22.



Yajawte' K'ihnich está sentado encima del *wahyis*, como una especie de trono, sin embargo, para Erik Velásquez la imagen muestra el rito de exteriorización del *wahyis*.<sup>194</sup>



La documentación etnográfica y colonial parece corroborar esta afirmación, pues son abundantes los testimonios que narran que los antiguos hechiceros daban varios saltos mortales para hacer salir su espíritu auxiliar.<sup>195</sup> Nuestro punto de interés es el personaje arrodillado junto al gobernante, el cual sostiene los papeles ensangrentados. Podría decirse que, antes de llegar al punto culminante de la ceremonia, Yajawte' K'ihnich habría

<sup>194</sup> Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis*”, p. 579.

<sup>195</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik”, p. 610; López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 428; de la Garza Camino, “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, p. 24.

ofrendado algo de su sangre como un proceso introductorio (quizá de forma análoga a lo visto en Yaxchilán). Sin embargo, la evidencia no es concluyente, además, no hay casos similares en la etnografía o los documentos coloniales. Esto nos inclina a pensar que la invocación de la Serpiente de las Visiones fue un caso muy singular dentro del complejo del nahualismo.

Ahora bien, los dinteles 15 y 25 también muestran que la Serpiente de las Visiones se yergue por encima de los papeles de sacrificio. A su lado, flotan elementos en forma de S, cada uno con motivos diferentes: en el Dintel 15, este elemento está rodeado por una línea punteada; en el 25, presenta en su interior la cruz *k'an* y el signo de ‘finalización’.<sup>196</sup> Ya Stuart demostró que estos elementos están asociados a la sangre. Como apuntamos anteriormente, en otros contextos de invocación los seres conjurados parecen flotar dentro de estos símbolos en forma de S (por ejemplo, en la Estela 1 de Jimbal, y en las estelas 1 y 2 de Ixlu). Es posible que estos motivos representen el humo provocado por la sangre quemada, que era el conducto por el que se hacían visibles los seres conjurados.<sup>197</sup>

Por otro lado, dentro nahualismo es común la creencia de que la entidad anímica era colocada dentro de otro ser (ya sea orgánico o meteorológico), y era a través de esta cobertura que actuaba dentro del ecúmeno.<sup>198</sup> De este modo, proponemos que los dinteles de Yaxchilán muestran claramente que la Serpiente de las Visiones era conjurada dentro del humo del ritual; mediante éste, el *wahyis* adquiere forma visible, facilitando así la invocación de las entidades sagradas. No obstante, ésta no era la única forma de manifestación. Algunos ejemplos en vasijas muestran que la Serpiente de las Visiones también era colocada dentro de otros artefactos ceremoniales. El caso más común es el de una especie de barra que era sostenida por los antiguos mandatarios (algunos ejemplos son K1364, K3150 y K2715 [ver Figura 9]); quizá de este tipo de operaciones se desprenda el símbolo de la Barra de Serpientes Bicéfala, justo como sugieren Schele, Parker y Freidel.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Stuart, “Blood symbolism in maya iconography”, p. 183.

<sup>197</sup> García Barrios, “Materia y forma de los dioses mayas del período Clásico”, p. 162.

<sup>198</sup> Cf. Notas 146 y 167.

<sup>199</sup> Schele, Freidel y Parker, *Maya Cosmos*, p. 199.



**Figura 9. Vasija K2715, tomado de <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>. La vasija muestra a un gobernante conjurando una Serpiente de las Visiones dentro de una barra ceremonial; a su lado, se encuentra una mujer, quizá su consorte, sosteniendo una aguja de mantarraya. El texto presenta una rueda de calendario y el verbo en voz pasiva *ch'amaw k'awiil*, 'el recibió K'awiil', que hace referencia a la entronización de los gobernantes.**

### 3.1.1 Los *wahyis*

Con lo anterior, se abren dos interrogantes: ¿quién era el encargado de llevar a cabo la ceremonia de invocación? Y más importante, ¿quién era el dueño del *wahyis* conjurado? La documentación colonial y etnográfica muestra que el único que podía invocar a su *nahual* era su propietario. Esto se debía a que, en efecto, el *nahual* residía dentro de él. Se puede suponer que la invocación no se daba por el deseo de la Serpiente de las Visiones, sino por una voluntad superior, la de su propietario. De esta manera, la respuesta a ambas preguntas es la misma. La institución del nahualismo es profundamente elitista, pues estriba en la creencia de que no cualquier persona podía tener un *nahual*. Por esta razón, la obtención de un espíritu auxiliar es signo de un estatus superior al de sus semejantes. Así, el *nahual* siempre ha estado destinado únicamente a los miembros más prestigiosos y poderosos de las comunidades indígenas.<sup>200</sup> Desde luego, en toda la época prehispánica —más acentuado en el periodo Clásico— el gobernante siempre fue la figura central del discurso político y religioso. El título *k'uhul ajaw*, 'señor sagrado', por ejemplo, identifica a los gobernantes como una especie de "recipientes" o conductos del *k'uh*, la manifestación de la esencia

<sup>200</sup> Velásquez García, "Los vasos de la entidad política de 'Ik", p. 612-613.

sagrada;<sup>201</sup> además, los antiguos mandatarios, al igual que los mayas de alto rango de hoy en día, pudieron contar con entidades anímicas “más fuertes” o “más calientes” que el resto.<sup>202</sup> Por tanto, todas las pruebas apuntan a que el gobernante era el verdadero poseedor de estas entidades *wahyis*.

También se debe mencionar el papel que desempeñaba la Serpiente de las Visiones como herramienta de legitimación política. Al ser la Serpiente de las Visiones el instrumento por el cual se establece la comunicación con lo numinoso, su portador pasa a ser el intermediario con el anecúmeno. Esta posición tan importante reafirmaba el derecho de un individuo (y de ningún otro) a ejercer su autoridad sobre el resto de las personas. De lo anterior se desprenden algunas imágenes que muestran a los gobernantes como representación del *axis mundi*, que conecta los diferentes niveles del cosmos. Un ejemplo de ello es la Estela D de Copán, en la cual aparece Waxaklaju'n Ub'aah K'awiil personificando el árbol cómico; resalta que, además, sostiene una barra de serpientes bicéfala. Con esto, queda claro que, como señalaron en su momento Linda Schele y David Freidel,<sup>203</sup> este ofidio era parte constitutiva de la ideología maya antigua. Parece difícil imaginar que los gobernantes hayan cedido su lugar privilegiado a otros integrantes de la elite del lugar.

La obtención de la tercera entidad anímica podía darse durante el nacimiento o en el transcurso de la vida.<sup>204</sup> López Austin enumera los factores que intervienen en la adquisición de un *nahual*: la predestinación, la influencia calendárica, los conocimientos rituales, herencia de los poderes paternos, ejercicios penitenciales y poderes obtenidos al momento del nacimiento.<sup>205</sup> Los mecanismos para la toma de un *nahual* son variados. El traspaso podría suceder tras la muerte de su actual propietario; esto se podía hacer entre miembros de un mismo linaje (como pasa entre los mayas tzotziles y tzeltales de Cancuc),<sup>206</sup> o era el propio *nahual* quien escogía a su receptor (así se atestigua entre los mayas de Oxchuc). Los tzetzaltes de Amatenango piensan que, dentro de los veinte días

---

<sup>201</sup> Stuart, “Ideology and Classic Maya Kingship”, p. 19.

<sup>202</sup> Houston y Stuart, “Of gods, glyphs and kings”, p. 294-295.

<sup>203</sup> Schele y Freidel, *Una selva de reyes*, p. 104.

<sup>204</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 596; Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 53-54.

<sup>205</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 427-428.

<sup>206</sup> Martínez González, *El nahualismo*, p. 105-106.

posteriores al deceso, se pueden conseguir un *swayojel* (*nahual*) capturando el alma de un muerto; los tzeltales de Pinola opinan que esto se daba si un hombre lograba exhalar el último suspiro de un hechicero o ingiriendo algo de su saliva.<sup>207</sup> En la mayoría de ocasiones, es un dios (a veces es el dios cristiano, en otras es una deidad celeste) quien tiene la potestad de asignar un *nahual* a un elegido.<sup>208</sup> En otras, los hechiceros buscaban establecer un pacto con entidades oscuras (en estos casos, el “pacto con el diablo” es tema recurrente).<sup>209</sup>

### 3.2 La Serpiente de las Visiones y los ritos de invocación

En lo particular, la Serpiente de las Visiones (o cualquier *wahyis* vinculado con K’awiil) se conseguía por elección del dios K, éste introducía una parte de sí mismo dentro del escogido, dotándolo así de facultades sobrehumanas. El cetro K’awiil fue un símbolo que denotaba el poder de los altos gobernantes del Clásico. De hecho, la expresión ‘tomar el K’awiil’ se ha interpretado como una frase relacionada con el ascenso al trono. Además, se ha sugerido que este símbolo representaba la capacidad del mandatario de poder conjurar a los seres *k’uh*.<sup>210</sup> En lo personal, el cetro maniquí manifiesta un vínculo privilegiado, entre aquel que porta este artefacto (generalmente el soberano) y K’awiil. Se puede suponer que K’awiil habría introducido una fracción de sí mismo dentro del dignatario, fragmento que se constituiría en una entidad anímica denominada *wahyis* y, como resultado, el gobernante obtendría un campo operacional mayor que el de sus semejantes. No está de más mencionar que el corpus iconográfico de Yaxchilán representa frecuentemente a Yaxuun B’ahlam IV llevando consigo este artefacto (en los dinteles 1, 54 y 7; en el Dintel 3, este objeto también es usado por el *sajal* K’in Mo’ Ajaw).<sup>211</sup> Nuevamente, todo parece indicar que el mandatario en turno era el dueño de los espíritus *wahyis*. A esto podemos sumar las escenas en vasijas, donde son los gobernantes quienes parecen realizar los ritos de visión (K1006,

---

<sup>207</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik”, p. 613.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 124; López Austin, “El hombre”, p. 19-20; Martínez González, *El nahualismo*, p. 124.

<sup>209</sup> Moreno Zaragoza, “Los espíritus del sueño”, p. 55-56 y 58.

<sup>210</sup> Schele, Freidel y Parker, *El cosmos maya*, p. 199; Valencia y García Barrios, “Rituales de invocación al dios K’awiil”, p. 255; Valencia Rivera, “El rayo, la abundancia y la realeza. “, p. 301, 411 y 447.

<sup>211</sup> Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 227; Vega Villalobos, “La composición dinástica de Yaxchilán durante el reinado de Yaxuun B’ahlam IV”, en *Estudios de cultura maya*, v. 31, 2008, p. 30.

K1364, K1649 y K3150); cosa similar sucede con la Estela de Hauberg, donde se ilustra al gobernante B'aak T'ul junto a una Serpiente de las Visiones.

No obstante, el caso de Yaxchilán resulta ser la excepción, pues en sus dinteles y estelas es generalmente un personaje femenino quien está relacionado con la invocación. Así sucede en los dinteles 15, 25, 38 y 40, así como en la Estela 35. Caso contrario es el Dintel 14, donde aparece el *sajal* Chaak Joloom, identificado como 'tío materno de Chelew Chan K'inich';<sup>212</sup> aunque hay que remarcar que la escena es dominada por la señora Chaak Joloom, que es quien sostiene al ofidio y quien hace la invocación. En el Dintel 39 figura Yaxuun B'ahlam IV en el centro de la imagen interactuando con una Serpiente de las Visiones; también el texto señala que fue él quien realizó el conjuro. Hay que señalar, empero, que los dinteles 14 y 39, y la Estela 35, registran la misma fecha: 4 Imix 4 Mol, 9.15.10.0.1 (27 de junio 741). Por tanto, es posible que muestren perspectivas diferentes de la misma ceremonia.<sup>213</sup> Como han argumentado otros autores, cabe la opción de que la inclusión de la señora Chaak Joloom se deba a la intención de Yaxuun B'ahlam IV de legitimar su posición como heredero al trono.<sup>214</sup> De este modo, es razonable suponer que el ritual, y particularmente la invocación del *wahyis*, fue presidido realmente por Yaxuun B'ahlam IV y no por la señora Chaak Joloom.

Además de los ejemplos de Yaxchilán, sólo hallamos tres casos donde el ritual es acompañado o precedido por una mujer. En la cerámica K2715 se muestran a un mandatario y una mujer (posiblemente su consorte) celebrando la ascensión al trono del primero (el texto se compone por una rueda de calendario y un único cartucho, que puede leerse como *ch'amaw k'awiil*, 'él recibió K'awiil', que hace alusión a ritos de entronización).<sup>215</sup> La escena se focaliza en el soberano, quien es el que sostiene la barra donde se invocó el *wahyis*; de ello se desprende que fue el dignatario quien hizo la

---

<sup>212</sup> López Oliva, "Las personificaciones (?Ub' aahil ?A?N) de seres sobrenaturales entre los mayas de tierras bajas del Clásico", p. 354; López Oliva, "Las personificaciones de dioses y seres sobrenaturales de Yaxchilán, en *Revista Española de Antropología*, v. 45, n. 2, 2015, p. 330; Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 227.

<sup>213</sup> Mathews, *La escultura de Yaxchilán*, p. 177.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 181; Valencia y García Barrios, "Rituales de invocación al dios K'awiil", p. 242. Es posible que los problemas dinásticos de Yaxuun B'ahlam IV se deban a que su padre nunca mencionó a su madre ni a él en sus textos, quizá porque nunca fue el aspirante predilecto. Véase Mathew, *La escultura de Yaxchilán*, p. 190-191.

<sup>215</sup> María Elena Vega Villalobos, comunicación personal, 17 de noviembre de 2021.

invocación. Además, la mujer lleva una espina de raya en la mano, elemento indicativo de un rito de sangría. Por lo anterior, puede decirse que es una escena similar a la del Dintel 25. Otro ejemplo es la Estela de la Reina Ix Mutal Ahaw (761), donde figura una mujer de la realeza sosteniendo una barra ceremonial donde se conjuró una Serpiente de las Visiones.<sup>216</sup> Es posible que esta mujer haya invocado al ofidio.

El tercer caso es la secuencia mítica de la denominada “Lady Dragón” y el dios viejo, ilustrada únicamente en vasijas, que resulta ser la más particular. Sobre ambos personajes, algunos académicos han supuesto que son marido y mujer, aunque en opinión de Valencia y García Barrios estos más bien eran padre e hija.<sup>217</sup> Según ambos investigadores, el verdadero nombre de “Lady Dragón” es Ixit Tzak, pues así es nombrada en las vasijas K5164 y K1382; no está de más decir que el término *tzak* se traduce como ‘conjurar, invocar’. Además, en K5164 se le denomina como *wahyaab*,<sup>218</sup> ‘hechicero’, cuya traducción literal es ‘el que llama a los naguales’.<sup>219</sup> Por su parte, en la cerámica K2067 este título añade la palabra *kamaay*, formando así la expresión *kamaay wahyaab*, fuertemente relacionado con el conjuro de serpientes asociadas a K’awiil.<sup>220</sup> De esta manera, “Lady Dragón” es a todas luces quien conjura a la Serpiente de las Visiones, y muy probablemente se trate de su espíritu auxiliar.

Otro aspecto a considerar es el término *wahyaab*, ‘mago’ o ‘nigromántico’, que parece guardar una estrecha relación con las serpientes de las visiones. En conformidad con Velásquez García, este concepto hace alusión al especialista ritual que posee un espíritu *wahyis*.<sup>221</sup> En un estudio más amplio del término, Dmitri Beliaev propone que dicho concepto era una designación a personas que cumplían actividades religiosas especiales, que muy posiblemente estaban relacionados con la ensoñación y con la comunicación con los antepasados.<sup>222</sup> Este rango, según parece, no pertenecía a un grupo cerrado, pues una gran cantidad de personas lo incorporaban a sus títulos, como gobernantes (tanto

---

<sup>216</sup> “Stela with Queen Ix Mutal Ahaw”.

<sup>217</sup> García Barrios, “Chaahk, el dios de la Lluvia”, p. 303.

<sup>218</sup> Valencia y García Barrios, “Rituales de invocación al dios K’awiil”, p. 250

<sup>219</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 605-606.

<sup>220</sup> Valencia y García Barrios, “Rituales de invocación al dios K’awiil”, p. 250.

<sup>221</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 598.

<sup>222</sup> Dmitri Beliaev, “Wayaab’ Title in Maya Hieroglyphic Inscriptions: On the Problem of Religious Specialization in Classic Maya Society”, en *Continuity and Change: Maya Religious Practices and Temporal Perspective: 5th European Maya Conference, Universidad de Bonn, December 2000*, Acta Mesoamericana, v. 14, 2004, p. 127-128.

principales como secundarios), otros miembros de la nobleza (incluyendo mujeres) y hasta escultores.

Existe un vínculo muy importante entre el vocablo *wahyaab'* y las serpientes de las visiones. Por lo menos en Yaxchilán, sabemos con certeza que estos *wahyis* eran el conducto por el cual se invocaba a los ancestros y seres *k'uh*, de modo que el conjurador pudo ser fácilmente llamado *wahyaab'*. No obstante, los datos son confusos. El arte monumental de Yaxchilán parece insinuar que, al menos en la mayor parte de las ocasiones, son las mujeres las encargadas de realizar la invocación. Así, cabría esperar que dicho título fuera llevado por éstas, sin embargo, no es así. De acuerdo con Beliaev, en Yaxchilán son pocos los casos donde figura el título *wahyaab'*. Uno aparece en el Panel de Kimbell, donde el cautivo se denomina ‘cabeza *wahyaab'*’; a su vez, este personaje fue capturado por Aj Chak Maax, *sajal* de Itzam Kokaaj B'ahlam III, quien en otra inscripción se llama a sí mismo ‘el guardián de la cabeza *wahyaab'*’.<sup>223</sup> El segundo caso, es el *sajal* de Yaxuun B'ahlam IV quien, según el Dintel 6, lleva el título de *k'an tok wahyaab'*, ‘nube amarilla *wahyaab'*’.<sup>224</sup> En el Dintel 37, también se hablaría de otro *K'an tok wahyaab'*, capturado por Joy B'ahlam I.

### 3.3 El poseedor del *wahyis*

En retrospectiva, es poco común que en Yaxchilán se haya representado poco a los gobernantes en uno de los puntos más importantes de la ceremonia: la manifestación de la entidad *wahyis*. Este hecho se acentúa si consideramos que gran parte de la evidencia apunta a que éstos eran sus portadores y sus principales conjuradores. También nos permitimos sumar el caso del Dintel 25, cuyo texto especifica que fue Itzam Kokaaj B'ahlam II quien invocó ‘el K'awiil del pedernal [y] el escudo del [dios] Ajk'ahk O' Chaahk’.<sup>225</sup> Asimismo, las vasijas K2715 y K2572, que al igual que el dintel anterior registran la ceremonia de entronización del gobernante, muestran que es éste quien hace el conjuro.

Quizá el Dintel 15 es un caso similar, aunque el texto no especifica quien realizó la invocación. Así, pese a ser el mandatario el protagonista de la ceremonia, tiene muy poca

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>225</sup> Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 189.



participación visual, podría decirse que la intención del artista es desvincular al gobernante de estos ritos. A este respecto, Velásquez García ha señalado que, en contextos de entidades *wahyis*, los antiguos gobernantes ocultaban su identidad, evitando colocar sus nombres de pila o, incluso, ponían un antropónimo falso. La razón de esto, según el autor, es el temor a la retribución. Esto explicaría por qué nunca se registraban sus nombres en las glosas explicativas de los *wahyis*.<sup>226</sup> Además, como menciona López Austin, la brujería y el nahualismo siempre se escudaba en el anonimato.<sup>227</sup> También se podría agregar que, entre los grupos indígenas actuales, ser reconocido como brujo o *nahual* equivale a la muerte,<sup>228</sup> razón que apoya la idea de que éstos quisieran mantenerse anónimos.

En nuestra opinión, el registro documental parece sugerir que los gobernantes eran los verdaderos poseedores de las entidades *wahyis* y, por consiguiente, los encargados de realizar la invocación. Si no se les asoció a ellos con el rito —ni en la imagen ni en los textos—, fue por una estrategia de protección, como propone Velásquez García. Aunque también existe la posibilidad de que las criaturas *wahyis* fuesen propiedad de la casa real y no de una persona en concreto.<sup>229</sup> En este sentido, los antiguos miembros de la corte podían invocar al *wahyis* sin necesidad de tener un vínculo especial. Aunque, repetimos, a nuestro juicio este no es el caso. Sostenemos esto principalmente por el sufijo *-is* que acompaña en ocasiones al logograma WAY, el cual, como demostró Marc Zender, hace alusión a partes del cuerpo gramaticalmente no poseídas.<sup>230</sup>

Otra explicación podría ser que el gobernante tuviera la capacidad de “traspasar” su espíritu *wahyis*, con el fin de que otra persona hiciera el conjuro, dotándolo así de importancia dentro del ritual. Este tipo de operaciones de traspaso del *wahyis* sólo se han registrado en Cancuc, donde son conocidas como *noxtayel*, ‘traspasar’. El rito consiste en que “la persona que va a recibir los *lab*, se tiende en el suelo boca arriba, y el dador cruzará

---

<sup>226</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik”, p. 631-632; “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis* pintado en vasijas mayas”, p. 567-568.

<sup>227</sup> López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, 4ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 33.

<sup>228</sup> María Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Argentina, Editorial Antropofagia, 2004, p. 153 y 157.

<sup>229</sup> Stuart, “The *wahyis* of Witchcraft”, p. 192 y 193. En favor de esto, podemos apuntar que entre los mayas coloniales se registró la existencia de *nahuales* colectivos, aunque es posible que respondan más a la noción de dioses tutelares. Véase Martínez González, *El nahualismo*, p. 98 y 100.

<sup>230</sup> Marc Zender, “On the Morphology of Intimate Possession in Mayan Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns”, p. 203 y 204

cuatro veces, a horcajadas, su cuerpo. Se dice que los *lab* penetrarán en él por la boca para dirigirse rápidamente a su corazón, dotándolo del poder que le faltaba”.<sup>231</sup> No obstante, éste es un caso muy singular, pues no hay ejemplos análogos en la documentación colonial y etnográfica, de modo que es posible que no corresponda al periodo Clásico.

En lo referente al vocablo *wahyaab'*, muchas veces estaba acompañado de otros grafemas, que, en conjunto, formaban títulos muy diferentes (por ejemplo, *b'aah wahyaab'*, *ch'ok wahyaab'*, *chak tok wahyaab'*, *ix wahyaab'*, etcétera), lo que se traduce en una serie de subcategorías. Este grupo particular podía incluir a personas de distinta índole. De hecho, hay constancia de que estos títulos podían dejar de usarse.<sup>232</sup> Esto último no está en consonancia con el nahualismo, pues, según las fuentes coloniales y etnográficas, lo común es que el propietario esté ligado a su *nahual* hasta la muerte. Además, no hay registro en Yaxchilán de que las consortes del rey hayan llevado el título *wahyaab'*, sólo dos *sajales*. Nuevamente, las fuentes son muy crípticas en este asunto. Quizá esa haya sido la intención. Nosotros nos inclinamos a pensar que era el gobernante el verdadero conjurador, pues así lo atestiguan las fuentes relacionadas a los ritos de visión.

Por otro lado, el arte monumental de Yaxchilán atestigua que, en ocasiones, las ceremonias de invocación estaban acompañados por la personificación ritual. En estos contextos, los gobernantes asumían la identidad de dioses, ancestros u otros numenes, a través del uso de ciertos atributos del ser personificado. Se trataba, por tanto, de la confluencia momentánea entre dos seres de naturaleza distinta, un dios y un ser humano. Las representaciones en el arte monumental de estas ceremonias son descritas por el término *ub'aahila'n*, seguido por el nombre de un dios (el ser personificado), y la frase cierra con un antropónimo (quien realiza esta operación). Muchas de estas frases están complementadas por retratos de gobernantes en guisa de divinidades o seres *wahyis*; en la entidad política de Ik', estas imágenes estaban acompañadas por máscaras de “rayos X”, un artilugio iconográfico que mostraba al mismo tiempo el rostro del personificador y la entidad personificada. Eran rituales complejos, envueltos en un profundo simbolismo político y cosmológico, y en consecuencia, era una estrategia muy importante del poder en

---

<sup>231</sup> Helios Figuerola Pujol, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Trace*, n. 38, 2000, p. 18.

<sup>232</sup> Valga como ejemplo Aj Chak Suuts' K'utiim de El Cayo; en el Panel 1 de este sitio se le identifica como *ch'ok wayaab'*, mientras que, después de acceder al trono en 763, ya no vuelve a usar dicho título. Beliaev, “*Wayaab'* Title in Maya Hieroglyphic Inscriptions”, p. 123-124.

la época prehispánica.<sup>233</sup> Por su naturaleza, guarda semejanzas con otro tipo de posesiones, donde una deidad tomaba el control del cuerpo de una persona; por ejemplo, con la ingesta de drogas o alcohol, o en ciertas patologías (generalmente relacionadas a la etiología de la locura).<sup>234</sup> Por lo registrado en los antiguos textos mayas, sabemos que estas ceremonias se realizaban en “1) rituales asociados al fuego; 2) rituales de fin de período y dedicación de monumentos; 3) rituales de conjuro y 4) ritos de esparcimiento, penitencia y/o autosangramiento”;<sup>235</sup> a esto se pueden sumar las danzas rituales.

No parece que fuera común que los ritos de personificación ritual y los ritos de conjuro confluyeran en una misma ceremonia. Los casos son contados, y es en Yaxchilán donde se encuentra el mayor número de ejemplos. Así pasa en el Dintel 25, en el que la señora K’ab’al Xook personifica a Ix Yo’hl Winte’ Naah; en el Dintel 39, Yaxuun B’ahlam IV personifica a Te’ Kuy Xukub’ Chan; en la Estela 35 aparece la señora Uh Chan Le’m, madre de Yaxuun B’ahlam IV, personificando a Chan Ix K’inich Chan; finalmente, en el Dintel 14 la señora Chak Joloom, madre de Chelew Chan K’inich, y el *sajal* Chak Joloom, tío materno del gobernante, están personificando a la ‘diosa vasija invertida’ (posiblemente la diosa patrona del sitio)<sup>236</sup> y a Yax Chiit, respectivamente. Se ha sugerido que gran parte de estas entidades personificadas eran ancestros de la dinastía local. Empero, es de interés que una estrategia iconográfica de suma importancia, como lo es la llamada “máscara de rayos X”, tenga casi nulas apariciones en muchos de estos dinteles. La única excepción sería el Dintel 25, que ilustra una escena muy particular.

### 3.3.1 El Dintel 25 de Yaxchilán

En el dintel aparece una Serpiente de las Visiones bicéfala, que surge de los utensilios del rito de autosacrificio; de sus fauces emerge un guerrero, que porta un escudo, una lanza y una máscara de “rayos X” (que comparte con el ofidio) del dios que hoy conocemos como Tláloc,<sup>237</sup> y un tocado con insignias teotihuacanas. El texto describe a este personaje como

---

<sup>233</sup> Houston y Stuart, “Of gods, glyphs and kings”, p. 291; Stuart, “Ideology and Classic Maya Kingship”, p. 14; López Oliva, “Las personificaciones (?Ub’ aahil ?A?N) de seres sobrenaturales entre los mayas de tierras bajas del Clásico”, p. 834, 840 y 841.

<sup>234</sup> Cf. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 406-410.

<sup>235</sup> López Oliva, “Las personificaciones (?Ub’ aahil ?A?N)”, p. 843.

<sup>236</sup> López Oliva, “La personificación de dioses y seres sobrenaturales de Yaxchilán”, p. 330.

<sup>237</sup> Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 188.

el “pedernal y el escudo del dios Ajk’ahk’ O’ Chaahk”.<sup>238</sup> Se ha propuesto que este personaje es un ancestro de la familia regente,<sup>239</sup> o el propio Itzam Kokaaj B’ahlam II en acto de personificación.<sup>240</sup> Por otro lado, la máscara de “rayos X” se encuentra en ambas caras del ofidio; normalmente se dice que ésta surge de sus fauces, no obstante, Velásquez García también supone que la serpiente la lleva puesta, identificándola así como el guerrero conjurado.<sup>241</sup> La interpretación es complicada. La máscara de “rayos X” sugiere que el dios Ajk’ahk’ O’ Chaahk es encarnado, presumiblemente por Itzam Kokaaj B’ahlam II (pues es el único nombrado en el texto).<sup>242</sup> Sin embargo, es difícil precisar la razón por la cual Itzam Kokaaj B’ahlam II, en acción de personificación, sale de las fauces de la serpiente. Asimismo, es problemático discernir si el rostro inferior de Tláloc es también una máscara de “rayos X” o la entidad surgiendo de sus fauces.

Por nuestra parte, la imagen indica que en realidad es una máscara, pues parece que el rostro de la deidad está flotando frente a la serpiente y no dentro de ella. En otros casos, los personajes emergidos aparecen con la mitad del cuerpo saliendo del ofidio (por ejemplo, con el caso del dios viejo o Itzam Kokaaj B’ahlam II en ese mismo dintel); en la mayoría de imágenes, sin embargo, sólo emerge la parte superior: la cara y una extremidad (es el tipo de representación más común en Yaxchilán, tal es el caso de los dinteles 13, 14, 15, 38, 39 y 40); en otros ejemplos, que son los menos numerosos, sólo emerge la cara, aunque, a diferencia del Dintel 25, es notorio que la entidad salga de las fauces de la serpiente (así pasa en la Estela 35, en la Estela de Hauberg y en la Barra de Serpientes Bicéfala). De este modo, es posible que la interpretación de Velásquez sea correcta, y se trate en realidad de una máscara de “rayos X” que estaría usando también el ofidio. Regresando a Itzam Kokaaj

---

<sup>238</sup> Ajk’ahk’ O’ Chaahk es la deidad patrona de la guerra de Yaxchilán, que aparece desde los primeros textos realizados en la ciudad. Véase Vega Villalobos, *El gobernante maya*, p. 169, 173 y 188. El “pedernal y el escudo”, son el emblema de la guerra, que simbolizan el deber militar de los reyes mayas. Véase Stuart, “Ideology and Classic Maya Kingship”, p. 25.

<sup>239</sup> *Ibidem*.

<sup>240</sup> Velásquez García, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik’”, p. 370; “La máscara de ‘rayos X’. Historia de un artilugio iconográfico en el arte maya”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 29, 90, 2007, p. 20-21.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> Amén de lo anterior, Peter Lawrence Mathews propone que el guerrero que sale de la boca del ofidio tiene el mismo perfil que Itzam Kokaaj B’ahlam II en el Dintel 26. Véase Mathews, *La escultura de Yaxchilán*, p. 155 y 159.

B'ahlam II, es curioso que esté saliendo de su propio *wahyis*, algo que no tiene referente en otras imágenes mayas del periodo Clásico.<sup>243</sup>

Una interpretación personal es que Itzam Kokaaj B'ahlam II en realidad no está emergiendo, sino que esté “envuelto” en su propio *wahyis*. Este tipo de representaciones son relativamente comunes en vasijas, y muestran a gobernantes “disfrazados” como entidades *wahyis*. En la vasija K533, por ejemplo, aparecen cuatro personajes ataviados con alguna especie de atuendo de piel de jaguar, que también incluye una máscara “de rayos X”. Aunado a esto, el texto explica que el gobernante de Motul de San José, Yajawte' K'ihnich (740-755 d. C.), está en una especie de danza ritual, figurando a Huk Chapaht Tz'ikiin K'ihnich, ‘el Caliente es Siete Águila Ciempiés’, una entidad solar.<sup>244</sup> En opinión de Velásquez García, esta vasija representa la versión exotérica del fenómeno del nahualismo, en el cual “los ejecutantes humanos se disfrazan, visten o envuelven (*joy*) en sus naguales o espíritus auxiliares, personificándolos”.<sup>245</sup> Este tipo de acciones, según Velásquez García, sería descritos en los textos con la frase *ub'aah ti ahk'ut ub'aahila'n ...* ‘es la imagen en danza del representante del [ser numinoso]’.<sup>246</sup>

Esta concepción del *wahyis* entendido como alguna especie de “envoltura”, tiene su símil en la palabra náhuatl de *nahualli*. Según López Austin, este término puede traducirse como ‘lo que es mi vestidura’, ‘lo que es mi ropaje’, ‘lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor’.<sup>247</sup> En correspondencia, en el arte del centro de México se pueden

---

<sup>243</sup> Por su parte, David Stuart sugirió que este hecho debía interpretarse como una metáfora de nacimiento. Véase Stuart, “Blood symbolism in maya iconography”, p. 208. Mercedes de la Garza Camino, en cambio, propuso que este tipo de representaciones hacen alusión a ritos iniciáticos, donde el neófito debía ser tragado por una serpiente (de la misma manera que relató Núñez de Vega en el periodo colonial). Véase De la Garza Camino, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 267 y 301.

<sup>244</sup> Velásquez García, “Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuente etnográficas, etnohistóricas y lexicográficas”, p. 208.

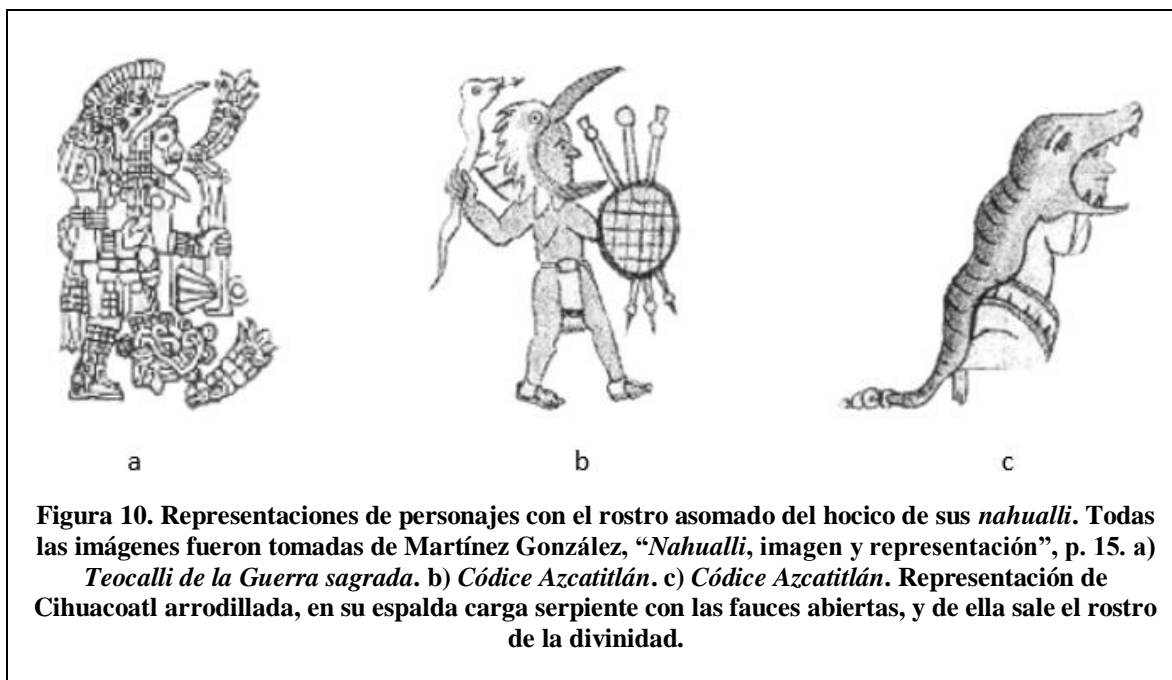
<sup>245</sup> Velásquez García, “Nuevas ideas entorno a los espíritus *wahyis* pintado en vasijas mayas”, p. 575-576

<sup>246</sup> Imágenes similares aparecen en K533, K1835 y K4947. K3026 ofrece un ejemplo interesante, pues se muestra a una persona usando atuendo de cuerpo completo de alguna criatura de pelo blanco, la cual se puede interpretar como un *wahyis* si consideramos la bufanda roja y la cola en llamas. El texto superior contiene la frase *u-b'a[a]h ti joy*, ‘(Ésta es la) imagen en vestido de X’. Véase Matteo y Rodríguez Manjavacas, “La instrumentalización del *way*”, p. 23. Resulta ilustrativo el uso del verbo *joy*, que puede traducirse como ‘envolver’ o ‘rodear’; por lo menos en este contexto, guarda una semejanza importante con el término náhuatl, *nahualli*.

<sup>247</sup> López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura náhuatl*, v. VII, México, 1967, p. 96.

encontrar representaciones de magos rodeados por sus *nahuales*, de forma similar a un tipo de atuendo. Siguiendo esta idea, Roberto Martínez González menciona que entre los antiguos nahuas era común representar a personajes saliendo de las fauces de sus *nahualli* (Figura 10).<sup>248</sup>

Por otro lado, es interesante notar que muchos *wahyis* tienen dos formas de representación: una es en su forma zoomorfa, en la otra adquieren una silueta antropomorfa.<sup>249</sup> Los ofidios, en cambio, generalmente mantienen su contorno serpentino, incluso cuando son personificadas. En la cerámica K3059, por ejemplo, aparece un personaje encarnando a Chihil Chan, *wayhis* de K'awiil (a veces representado como la pierna de éste), caracterizado por poseer rasgos de venado.<sup>250</sup> Es de notar que, aun siendo personificado, la silueta serpentiforme se termina imponiendo; esto se debe quizá a la dificultad de armonizar la forma de la sierpe con la del humano, de modo que los artistas se vieron en la necesidad de buscar otras soluciones visuales.



<sup>248</sup> Martínez González, “*Nahualli*, imagen y representación”, p. 14-17.

<sup>249</sup> Moreno Zaragoza, “La transformación onírica a través de las representaciones de *wahyis* del Clásico”, en B. Arroyo, L. Méndez, A. Rojas [eds.], *XXVII Simposio de investigaciones arqueológicas de Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2014, p. 392.

<sup>250</sup> Pilar Asensio Ramos, “Iconografía y ritual de los *wayoob*: ideas entorno al alma, la regeneración y el poder en ceremonias del Clásico Tardío”, en *El ritual en el mundo maya*, p. 268.

Por todo ello, pensamos que el Dintel 25 muestra a Itzam Kokaaj B'ahlam II "envuelto" en su *wahyis*. Empero, la opción de colocar al gobernante saliendo de las fauces del *wahyis* no fue una decisión casual. En el registro iconográfico, solamente los dioses y los ancestros son regurgitados por el ofidio, de tal forma que colocar al mandatario en esa posición es elevarlo a un rango suprahumano. Quizás esto esté en consonancia con el hecho de que Itzam Kokaaj B'ahlam II está figurando al dios de la guerra de Yaxchilán. Este concepto se manifestó de diferentes formas. Los señores podían usar una especie de tocado que imita la mandíbula abierta de una culebra, esto daría la impresión de que la cara del gobernante emerge de una Serpiente de las Visiones (por ejemplo, la Estela 26 de Piedras Negras o la Este 3 de Bonampak).<sup>251</sup> En este orden ideas, algunos autores han sugerido una relación conceptual entre la composición de la Serpiente de las Visiones y los ejemplos del arte olmeca, que presentan personajes en el interior del hocico de grandes monstruos zoomorfos.<sup>252</sup> En conformidad con Valencia Rivera y García Barrios, a partir del Preclásico Tardío (400 a. C.-200 d. C.) estas figuras adquieren características más serpentinadas. Este tipo de temáticas también fueron replicadas en el arte maya del periodo Clásico (valga como ejemplo el Monumento 16 de Quiriguá). Así, estimamos que el artista combinó diferentes nociones cosmológicas y religiosas para reforzar el mensaje político del Dintel 25.

A lo anterior, puede aunarse el contexto evidentemente bélico de la escena. De hecho, esta secuencia (que comienza con el Dintel 24) culmina con el Dintel 26, en la que la señora K'ab'al Xook, aun con la cara ensangrentada, ofrece un casco de jaguar y un escudo flexible a Itzam Kokaaj B'ahlam II. Quizá esta narrativa ilustre el preámbulo a la batalla.<sup>253</sup> Los testimonios coloniales revelan el papel que el nahualismo tuvo dentro de los conflictos armados. En el *Título de Oztoya*, por ejemplo, se hace explícito el poder de transformación de varios caciques indígenas para enfrentar a las huestes españolas. El caso más paradigmático es el del capitán Tecún, quien en plena batalla se transformó en águila,

---

<sup>251</sup> Valencia Rivera y García Barrios, "Rituales de Invocación a K'awiiil", p. 239.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 238-240; Claude-François Baudez, "En las Fauces del monstruo", en *Arqueología mexicana*, v. XII, n. 71, 2005, p. 58-67.

<sup>253</sup> Mathews, *La escultura de Yaxchilán*, p. 159.

“águila lleno de plumas que nacían... de sí mismo; no eran postizas. Traía las que también nacían de su cuerpo”.<sup>254</sup>

Otros testimonios muestran el papel activo que los nahuales y hechiceros mayas tuvieron en la resistencia contra los conquistadores.<sup>255</sup> Sin embargo, esto no parece haber sido un fenómeno únicamente maya. Fray Bernardino de Sahagún narra que el *huey tlatoani* Moctezuma envió a sus “adivinos, agoreros y nigrománticos, para que mirasen si podían hacer contra ellos [Hernán Cortés y sus hombres] algún encantamiento o hechicería”.<sup>256</sup> Resulta evidente que el nahualismo y la hechicería eran parte esencial de la guerra. Sin embargo, es posible que estas ideas trascendieran al discurso político de los antiguos señores mayas.

La ideología puede entenderse como un sistema de valores, actitudes o ideas que sirven para mantener un tipo de dominación de un grupo sobre el resto de la sociedad.<sup>257</sup> También, en momentos de crisis política, fue el campo en que los aspirantes a determinados puestos pugnaban su derecho a ser elegidos. Según algunos autores, este sistema se sustentaba, entre otras cosas, en el contacto y el manejo de la parte imperceptible del cosmos.<sup>258</sup> El llamado a ejercer el cargo político, particularmente el soberano, tenía que, por fuerza, comprender y manipular esas fuerzas misteriosas. Así fue como el nahualismo, práctica que involucra el manejo de los poderes sutiles del universo, con la mediación de un agente externo (*nahual*), se constituyó como mecanismo importante de la ideología del periodo Clásico.

Con lo anterior, consideramos que el dintel tiene un mensaje ideológico muy explícito. Recordemos que la escena muestra la entronización de Itzam Kokaaj B’ahlam II, y, por lo tanto, busca legitimar su derecho al trono. El nahualismo era un fenómeno muy útil a este propósito, pues mostraba al gobernante como detentador de los dones divinos, que hacía que éste se elevara por encima del resto de hombres. Además, el control que

---

<sup>254</sup> *Título de Otzoya*, en Mario Crespo Morales, “Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala”, Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1968, p. 72.

<sup>255</sup> Cf., Carrillo González, “Naguales en las poblaciones mayas coloniales. Mas allá del sustrato, la transfiguración y la memoria”, p. 39-65.

<sup>256</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, T. 4, México, Editorial Pedro Robredo, 1938, p. 37-39.

<sup>257</sup> Véase el marco conceptual.

<sup>258</sup> Houston y Stuart, “Of gods, glyphs and kings”, p. 290; López Austin, “Las relaciones humanas con lo Sagrado”, en *Arqueología mexicana*, edición especial n. 70, 2016, p. 32; López Austin, “El poder”, p. 76-77.



ejerce sobre la Serpiente de las Visiones lo muestra como el intermediario con lo trascendental. Estos conceptos tendrían su utilidad dentro del contexto bélico, pues resulta evidente el simbolismo asociado a la guerra —por ejemplo, la invocación de Ajk’ahk’ O’ Chaahk (deidad patrona de la guerra de Yaxchilán) y el “pedernal y el escudo” (que simbolizan el deber militar de los reyes mayas)—. Puede que el mensaje subyacente sea que el gobernante tiene la facultad de destruir a sus enemigos o, quizá, que éste es el protector de la ciudad, tanto de los peligros materiales que pueden asolarla, como aquellos que escapan a los sentidos del hombre común.

### **3.4 La Serpiente de las Visiones**

Por lo visto anteriormente, consideramos que los ritos de visión (cualquier clase de rito que involucre la participación, ya sea indirecta o directa, de una Serpiente de las Visiones) son consecuentes con la institución del nahualismo. En estos contextos, la serpiente actuaba como causa instrumental de la invocación, por la voluntad del gobernante, los agentes sobrehumanos entraban al ecúmeno, para participar o presenciar los rituales llevados a cabo por el grupo en el poder. Con este tipo de acciones, el gobernante personificaba el árbol cósmico que unía el mundo de los hombres con el de los dioses. De este modo, la Serpiente de las Visiones tenía un papel fundamental dentro de la antigua ideología maya.

También observamos que la Serpiente de las Visiones, al tratarse de una entidad proveniente del anecúmeno, carece de forma física, y se ve obligada a usar distintos objetos para materializarse o resguardarse. El más importante era el propio cuerpo del gobernante, donde residía la mayor parte del tiempo en condición de entidad anímica. En momentos cruciales, el mandatario exteriorizaba al *wahyis* para llevar a cabo diferentes tareas, quizá la más importante fuera la invocación. Para esto, el nahual podía adquirir un cuerpo utilizando objetos rituales (como la barra ceremonial), fenómenos meteorológicos (posiblemente el humo provocado por la quema de los papeles del autosacrificio) y el propio cuerpo del dignatario u otros actores rituales (como se evidencia en la vasija K3059 y, según argumentamos, en el Dintel 25).

La obtención de un nahual podía suceder de diferentes formas. Se podía adquirir por herencia tras la muerte de su actual propietario; en otras, se daba por medio de un rito o

un pacto con otros agentes sobrehumanos; en la mayoría, no obstante, es un dios el encargado de conferir un *nahual* a una persona elegida. Ya en el capítulo anterior nos inclinamos a pensar que la relación que existía entre dioses y *wahyis* era de carácter consustancial, de modo que un *wahyis* era un fragmento de un dios que residía dentro de un ser humano. Por lo tanto, pensamos que, hablando estrictamente de K'awiil, éste introducía una parte de sí mismo en el soberano, quizá en rituales de entronización. Este tipo de acciones pudo haber tenido relación con la frase 'tomar el K'awiil', que comúnmente se interpretan como expresiones relacionadas con el ascenso al trono.

Amén de lo anterior, sugerimos que el verdadero poseedor de la Serpientes de las Visiones era el mandatario, sin embargo, resulta curioso que en el arte monumental de Yaxchilán éste haya tenido muy poca participación, incluso cuando los textos son muy claros acerca de quién realizó el conjuro. Sobre este menester, expusimos tres posibles explicaciones: a) el *wahyis* no era de una persona particular, sino de toda la corte, de modo que cualquiera podía invocarlo; b) la ausencia del mandatario responde a una estrategia de protección; c) el gobernante tenía la capacidad de transferir su *wahyis*. Tras examinar las tres hipótesis, la evidencia nos inclina por la segunda opción.

## Consideraciones finales

Como expusimos en el primer capítulo, dentro del estudio de la Serpiente de las Visiones, la historiografía ha soslayado su cualidad de ente, y en su lugar, se le ha considerado como un símbolo, representación o expresión de otra cosa. Con el desciframiento del logograma **WAY**, quedó de manifiesto que este ser tiene una naturaleza particular, que, además, comparte con otras criaturas de características macabras que aparecen principalmente en la cerámica. Sin embargo, este desciframiento trajo consigo otros elementos de análisis problemáticos. En nuestra opinión, la principal fue su relación con el dios K'awiil. Este punto no fue abordado con profundidad y, gracias al primer trabajo de Stuart y Houston (1989), permeó dentro de la academia la hipótesis de la yuxtaposición entre ambas figuras.

Como hemos desarrollado en esta tesina, dentro del pensamiento maya la Serpiente de las Visiones era un ente (algo que existe por sí mismo), cuya existencia trasciende al ámbito iconográfico. De modo que sostener que la Serpiente de las Visiones es puramente un símbolo, y no algo que actúa en la realidad, es totalmente insuficiente, pues no ahonda en la cuestión. Concretamente, se trata de una entidad *wahyis* que, al menos para nosotros, participaba de la misma naturaleza que los dioses; los *wahyis* se distinguían de los dioses por el estado particular en que se encontraban, esto es, insertos dentro del cuerpo de un ser humano.

La relación que la Serpiente de las Visiones tuvo con K'awiil fue algo que discutimos en el capítulo dos, donde concluimos que no se trataba de un vínculo de asociación, sino de otro tipo. Sobre este punto, analizamos tres propuestas interesantes: a) los *wahyis* son avatares o coesencias de los dioses; b) los dioses tienen a los *wahyis* como un tipo de propiedad, que, en ocasiones, podían ser conferidos a los seres humanos; c) los *wahyis* son fragmentos de una divinidad dentro de una persona, este fragmento se comporta como un alma adicional. La evidencia iconográfica, etnográfica y epigráfica nos inclina por la última de las premisas enunciadas, al menos hablando estrictamente del caso de K'awiil y sus *wahyis*.

Vimos que muchos *wahyis* del dios K presentan elementos asociativos a la deidad en la cola; en otras ocasiones, principalmente con serpientes de las visiones, los *nahuales* forman parte del cuerpo de K'awiil, en concreto, se muestran como la pierna de éste. Como

dijimos en su momento, la idea que parece deducirse es que ambos formaban parte de la misma sustancia. Pese a lo anterior, los *wahyis* de K'awiil parecen ser entidades individualizadas, tanto por su imagen como por sus nombres. De ello se desprende que, si bien son fragmentos del dios, también son agentes autónomos, independientes de K'awiil y de su propietario humano.

Amén de lo anterior, mencionamos que muchos textos presentan a los *wahyis* de K'awiil como poseídos por personas o cortes reales. Este tema tiene opiniones divididas. Para algunos, son propiedad de casas reales, para otros, pertenecen a individuos concretos. Expusimos que la primera postura tiene puntos muy difíciles de sostener. Primero, las fuentes coloniales y etnográficas ratifican que los *nahuales* están vinculados a individuos y no comunidades; particularmente, en la época colonial hay ejemplos que parecen apuntar que había *nahuales* colectivos, asociados a pueblos enteros, sin embargo, esta idea parece estar relacionada más al concepto de dioses patronos. Segundo, el sufijo *-is* que muchas veces acompaña al logograma **WAY** describe a los *wahyis* como partes del cuerpo; de acuerdo con las fuentes, estas partes del cuerpo pertenecen a una persona y no una colectividad.

Adicionalmente, argumentamos que el poseedor de dichas entidades *wahyis* deben de ser los *k'uhul ajaw*. Representaciones provenientes, tanto de la cerámica como en el arte monumental, apuntan a una fuerte relación entre los antiguos mandatarios y la Serpiente de las Visiones; ya sea que haya ejemplos de gobernantes sosteniendo la barra de serpientes bicéfala, o explícitamente a éstos invocando al *wahyis*. Otro elemento que destacamos fue que las fuentes son muy crípticas respecto a quien conjuraba a estos ofidios. Por un lado, la iconografía del sitio de Yaxchilán parece sugerir que eran las consortes de los dignatarios las encargadas de presidir la ceremonia; por el otro, el término *wahyaab'*, emparentado en algunos casos con la invocación de serpientes de las visiones, es utilizado por dos *sajales*. Sugerimos que esto se debe a, como menciona Velásquez García, una estrategia para proteger a los soberanos de ataques enemigos.

Propusimos que, al igual que entre los grupos indígenas actuales, los *wahyis* estaban reservados a los miembros más prestigiosos y poderosos de las comunidades indígenas. En especial, para el caso maya del periodo Clásico, eran los gobernantes los poseedores de

estos espíritus. Los *wahyis* de K'awiil eran dones divinos del dios, que ayudaban a sus portadores a diferentes tareas. Se ha discutido si el nahualismo es una práctica puramente fines dañina o también podía tener connotaciones positivas. Autores como Velásquez García y De la Garza, aseguran que había tareas benéficas que involucraban la intervención de los *nahuales*, por ejemplo, curar, proteger a los hombres de conducta recta, expulsar a naguales intrusos o enviar lluvias y buen tiempo. Asimismo, para el caso que nos ocupa, la Serpiente de las Visiones facilitaba la invocación de los agentes sobrehumanos, y mostraba al mandatario como el intermediario en la comunicación con lo trascendental. De este modo, estas criaturas tenían un papel facultativo y otro discursivo.

Los llamados ritos de visión fueron desarrollados en el capítulo tres. Ahí mencionamos que los dinteles de Yaxchilán nos brindan mayor información sobre estas ceremonias, aunque también eran practicadas en otros sitios. Si nos guiamos por la iconografía del lugar, la ceremonia se compone de tres pasos importantes: un rito introductorio de autosacrificio; presumiblemente, esta acción daba paso a la exteriorización del *wahyis*; por último, de las fauces de la sierpe emergía el agente invocado. Una cuarta etapa podía ser la personificación ritual del ente conjurado, aunque no es claro si siempre era así. Como lo mencionamos en su momento, consideramos que este proceso entraba dentro del complejo del nahualismo, un fenómeno de larga duración que comprende una visión particular de la magia, en el que un especialista se sirve de la intervención de un agente externo (*nahual*) para alcanzar sus fines.

Los *nahuales* necesitan un recipiente corporal sobre el cual actuar en el ecúmeno, de suerte que los magos colocan a la entidad anímica dentro de organismos biológicos, artefactos ceremoniales o fenómenos meteorológicos. Como expusimos, parece que este hecho también se aplica a nuestro objeto de estudio. En un primer caso, la serpiente parece adquirir corporeidad mediante el humo provocado de la quema de los papeles de autosacrificio, justo como se ilustra en los dinteles 15 y 25 de Yaxchilán. En estos casos, el ofidio se eleva por encima de los papeles del autosacrificio, y a su alrededor flotan figuras en forma de S con líneas punteadas, junto con otros elementos vinculados con la sangre (como la cruz *k'an* y el signo de finalización). Es de notar que, en otros ejemplos, estas figuras en forma de S envuelven a los seres invocados.

El segundo caso es cuando el *wahyis* es conjurado dentro de objetos con posible uso ceremonial. El más común es una especie de barra, que los *k'uhul ajaw* u otros personajes sostienen con ambos brazos (valgan como ejemplo las cerámicas K1364, K3150, K7289, K7253y K2715). Como sugieren Linda Schele, David Freidel y Joy Parker, quizá de este tipo de operaciones se desprenda el símbolo de la barra de serpientes bicéfala.

En un tercer caso, el *wahyis* adquiere forma física a través del cuerpo de su propietario. Este tipo de acciones es relativamente común en la cerámica. Un ejemplo de ello lo tenemos en la cerámica K3059, en el cual aparece un personaje encarnando a Chihil Chan, un *wahyis* con rasgos de venado que en ocasiones figura como la pierna de K'awiil. La imagen sale bastante de lo convencional, pues el *wahyis* no presenta la figura humana del mago —como sucede comúnmente en este tipo de representaciones— sino que mantiene la silueta serpentina. Como elemento indicativo de la personificación, del cuerpo de la serpiente se extienden el pie y la mano de la persona. Asimismo, discutimos si el Dintel 25 de Yaxchilán entraba dentro de este tipo de ejemplos.

Tras el análisis de la escena, sugerimos que el personaje que emerge del ofidio era el propio Itzam Kokaaj B'ahlam II en acto de personificación. Por lo descrito con anterioridad, pensamos que era el gobernante el propietario del espíritu *wahyis*, de suerte que estaría saliendo de su propio *wahyis*. No hemos encontrado imágenes análogas entre los antiguos mayas, sin embargo, se pueden establecer ciertos vínculos con representaciones del centro de México. En algunos códices mexicas se pueden hallar a personajes “vistiendo” a sus *nahualli*; en algunos casos, incluso, de los hocicos de sus *nahualli* se asoma el rostro de sus propietarios. Imágenes similares aparecen en la cerámica de la zona maya, donde aparecen gobernantes en guisa de seres *wahyis*. Así, sospechamos que este dintel puede coincidir con el tercer caso mencionado.

Como hemos visto, la Serpiente de las Visiones fue una entidad (no un simple símbolo iconográfico) que tenía una función enfocada al ejercicio del poder político. Por un lado, tenía una tarea facultativa, pues ampliaba el marco operacional de los mandatarios. Recordemos que, en su cualidad de *wahyis*, funcionaba como causa instrumental de la magia. A través de los *wahyis*, los antiguos señores mayas ejercían su voluntad sobre la parte inmaterial del cosmos (anecúmeno) que, a su vez, tenía consecuencias visibles sobre

el ecúmeno. En particular, permitía que el gobernante y sus acompañantes pudieran comunicarse de forma directa con los dioses y los ancestros.

Por otro lado, también era parte de los recursos ideológicos que, de cierta forma, sostenían su figura política. El propietario de la Serpiente de las Visiones era, de facto, el que permitía la comunicación con el anecúmeno. Esto refuerza la idea de que los *k'uhul ajaw*, en ciertas ocasiones rituales, asumían la función de umbrales, por los cuales se transmitían los mensajes divinos. Esta idea se puede corroborar con las imágenes de mandatarios personificando el *axis mundi*, en los que sostienen la barra de serpientes bicéfala (por ejemplo, en la Estela F de Quiriguá o la Estela D de Copán). A lo anterior se puede agregar que el *wahyis* formaba un vínculo metafórico con las deidades, en particular, con K'awiil. Recordemos que este dios proyectaba las dos facetas del poder político: una vinculada a la hechicería y al nahualismo; otra relacionada con la abundancia.

La adquisición de un *nahual* se daba de diferentes formas, ya sea por herencia dentro de un mismo linaje, ser escogido por un dios o el propio *nahual*, por algún tipo de iniciación o pacto, o bien de forma azarosa. Independientemente del método empleado, el propietario de un *nahual* adquiriría un estatus superior al de sus semejantes. Tener un *nahual* pudo haber reforzado su posición, pues le otorgaba legitimidad (a él y a ningún otro, pues, por sus facultades inherentes, nadie más tenía la capacidad ni el derecho de controlar al *nahual*) para tomar un puesto importante dentro de la sociedad. Con lo anterior, no es sorprendente que fue durante el reinado de Yaxuun B'ahlam IV cuando se elaboraron la mayoría de representaciones de estos seres serpentinos.

Yaxuun B'ahlam IV fue hijo y sucesor de Itzam Kokaaj B'ahlam II, y uno de los señores más importantes de Yaxchilán. Sin embargo, tuvieron que pasar 10 años después de la muerte de su padre (de 742 a 752) para que accediera al trono de la ciudad. Estos años son conocidos como el interregno de Yaxchilán. Se sospecha que Yaxuun B'ahlam IV no era el heredero legítimo, considerando que su padre nunca nombró ni a su madre ni a él en sus textos.<sup>259</sup> Es posible que, tras derrotar a sus adversarios políticos, el joven mandatario se vio obligado a ganar legitimidad. Para ello, al igual que su padre años atrás, utilizó la figura de la Serpientes de las Visiones. Si bien, los textos no son explícitos en su papel, nos

---

<sup>259</sup> Mathew, *La escultura de Yaxchilán*, p. 191.

inclinamos a pensar que la élite local conocía la importancia de su participación. Sea como fuere, parece que dicha estrategia obtuvo resultados, pues fue durante su mandato que la ciudad alcanzó su máximo esplendor.



## Bibliografía

- ASENSIO Ramos, Pilar, “Iconografía y ritual de los *wayoob*: ideas entorno al alma, la regeneración y el poder en ceremonias del Clásico Tardío”, en Andrés Ciudad Ruiz, M. Josefa Iglesias y Miguel Sorroche Cuerva (eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privada a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 263-283.
- BALIAEV, Dmitri, “*Wayaab*’ Title in Maya Hieroglyphic Inscriptions: On the Problem of Religious Specialization in Classic Maya Society”, en *Continuity and Change: Maya Religious Practices and Temporal Perspective: 5th European Maya Conference, Universidad de Bonn, December 2000*, *Acta Mesoamericana*, v. 14, 2004, p. 121-130.
- BAUDEZ, Claude-François, “En las fauces del monstruo”, en *Arqueología mexicana*, v. XII, n. 71, 2005, p. 58-67.
- \_\_\_\_\_, *Una historia de la religión de los antiguos Mayas*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2004, <https://books.openedition.org/cemca/948>, (consultado el 4 de agosto de 2021)
- CARRILLO González, Juan, “Naguales en las poblaciones mayas coloniales. Mas allá del sustrato, la transfiguración y la memoria”, en *India*, vol. 35, n. 1, 2018, p. 39-65.
- COROMIAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2. Ed., Madrid, Gredos, 1967, 627 p.
- CRESPO Morales, Mario, “Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala”, Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1968.
- DE LAS CASAS, Bartolomé, *Apologética historia sumaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, t. 1.,
- DE LA GARZA Camino, Mercedes de la, De la, “Cosmovisión de los mayas antiguos”, en *Ciencias*, n. 18, 1990.

- \_\_\_\_\_, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centros de Estudios Mayas, 1984, 462 p.
- \_\_\_\_\_, “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”, en *Estudios de Cultura Maya*, v. XXII, 2002, p. 247-259.
- \_\_\_\_\_, “Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado”, en Andrés Ciudad Ruiz, Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (ed.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 11-28.
- \_\_\_\_\_, “Naguales mayas de ayer y de hoy”, en *Revista española de antropología americana*, n. 17, 1987, p. 89-106.
- \_\_\_\_\_, *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 341 p.
- DE SAHAGÚN, Bernardino, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. 4, México, Editorial Pedro Robredo, 1938.
- DURKHEIM, Emile, *Las reglas del método sociológico*, Trad. de Ernestina de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 1986 [1895], 205 p.
- FIGUEROLA Pujol, Helios, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Trace*, n. 38, 2000, p. 13-24
- FLORESCANO, Enrique, “Sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, p. 41-67.
- GARCÍA Barrios, Ana, “Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos”, tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2008, 580 p.
- \_\_\_\_\_, “Materia y forma de los dioses mayas del período Clásico”, en *Revista Española de Antropología Americana*, n. 49, 2019, p. 151-172.

- GARCÍA Capistran, Hugo, “Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos”, en A. Rafael Flores Hernández (coord.), *Entidades sagradas del universo maya*, México, Palabra de Clío, 2018, p. 23-39.
- \_\_\_\_\_, “La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya”, en *Estudios de cultura maya*, v. LIII, p. 139-172.
- GRAHAM, Ian y Eric Von Euw, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Volume 3, Part 1: Yaxchilan*, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1977.
- GRUBE, Nikolai, “Akan – the God of Drinking, Disease and Death”, en Daniel Graña Behrens, et. al. (ed.), *Acta Mesoamericana, vol. 14. Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective. 5th European Maya Conference University of Bonn, December 2000*, Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, 2004, p. 59-76.
- HERMITTE, María Esther, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Argentina, Editorial Antropofagia, 2004, 178 p.
- HOUSTON, Stephen D. y Takeshi Inomata, *The Classic Maya*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 3883 p.
- \_\_\_\_\_, y David Stuart, “Of Gods, Glyphs and Kings: Divinity and Rulership among the Classic Maya”, en *Antiquity*, v. 70, n. 268, 1996, p. 289-312.
- LAWRENCE Mathew, Peter, *La escultura de Yaxchilán*, traducción de Antonio Saborit, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, 374 p.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Postclásico Tardío”, en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, 2008, p. 31-72.
- \_\_\_\_\_, “Cosmovisión y pensamiento indígena”, en Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (sitio web), abril 2012, consultada el 17 de mayo de 2021, [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf)
- \_\_\_\_\_, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, 1967, 117 p.

- \_\_\_\_\_, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, 490 p.
- \_\_\_\_\_, “El fundamento mágico religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 12, 1976, p. 197-239.
- \_\_\_\_\_, “El hombre”, en *Arqueología mexicana*, Edición especial n. 70, 2016, p. 9-37.
- \_\_\_\_\_, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47-65.
- \_\_\_\_\_, “El objeto de estudio. La cosmovisión de la tradición mesoamericana” en *Arqueología mexicana*, Edición especial n. 68, p. 39-55.
- \_\_\_\_\_, “El poder”, *Arqueología mexicana*, Edición especial n. 70, 2016, p. 73-88.
- \_\_\_\_\_, “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, en *Arqueología mexicana*, n. 69, 2004, p. 20-29.
- \_\_\_\_\_, “Las relaciones humanas con lo sagrado”, en *Arqueología mexicana*, Edición especial n. 70, 2016, p.24-37.
- \_\_\_\_\_, “Los dioses”, en *Arqueología mexicana*, Edición especial n. 69, 2016, p. 8-22
- \_\_\_\_\_, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4a. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006 [1990], 514 p.
- \_\_\_\_\_, “Ofrenda y comunicación en la tradición mesoamericana”, en *De hombres y dioses*, Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coord.), 2ª. ed. México, Gobierno del Estado de México, Colegio Mexiquense, Colegio de Michoacán, 2013, p. 189- 202.
- \_\_\_\_\_, *Textos de medicina náhuatl*, 4a. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, 230 p.
- \_\_\_\_\_, “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes de la Garza (ed.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 11-49

- \_\_\_\_\_, “Unidad y diversidad culturales”, *Arqueología mexicana*, Edición especial n. 68, p. 25-38.
- \_\_\_\_\_ y Erik Velásquez García, “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, en *Arqueología mexicana*, n. 152, julio-agosto, 2018, p. 20-27.
- LÓPEZ OLIVA, Macarena S., “Las personificaciones de dioses y seres sobrenaturales de Yaxchilán”, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 45, n. 2, 2015, p. 313-335.
- \_\_\_\_\_, “Las personificaciones (?Ub’ aahil ?A?N) de seres sobrenaturales entre los mayas de tierras bajas del Clásico”, Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2018, 1020 p.
- MARCUS, Joyce, “Archaeology and religion: a comparison of the Zapotec and Maya”, en *World Archaeology*, v. 10, n. 2, 1978, p. 172-191.
- MARTÍNEZ González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 650 p.
- \_\_\_\_\_, “Nahualli, imagen y representación”, en *Dimensión Antropológica*, v. 38, septiembre-diciembre, 2006, p. 7-47.
- MATTEO, Sebastián y Asier RODRÍGUEZ Manjavacas, “La instrumentalización del way según las escenas de los vasos pintados”, en *Península*, v. IV, n. 1, 2009, p. 17-31.
- MORENO Zaragoza, Daniel, “Los espíritus del sueño: *Wahyis* y enfermedades entre los mayas del periodo Clásico”, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, 166 p.
- \_\_\_\_\_, “La transformación onírica a través de las representaciones de *wahyis* del Clásico”, en B. Arroyo, L. Méndez, A. Rojas [eds.], *XXVII Simposio de investigaciones arqueológicas de Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2014, p 391-401.
- NAVARRETE Linares, “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Oliver (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 156-179.

- ROMERO Sandoval, Roberto, “Los dioses de la muerte: cambios y continuidades”, en Alejandro Sheseña (coord.), *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2013, pp. 141-152.
- Rúa Delgado, Carlos, “La legitimidad en ejercicio del poder político en el estado social de derecho. Una revisión del caso colombiano”, en *Revista Ius et Praxis*, n. 2, 2013, p. 85-122.
- SCHELE, Linda y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, Trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 [1990], 598 p.
- \_\_\_\_\_ y Joy Parker, *Maya Cosmos, Tree Thousand Year on the Shaman' Path*, Nueva York, Quill William Morrow, 1993, 543 p.
- \_\_\_\_\_ y Mary Ellen Miller, *The Blood of the Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, Kimbell Art Museum, 1986, 335 p.
- SCHELLHAS, Paul, “Representation of Deities of the Maya Manuscripts”, en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, v. IV, n. 1, 1904, 47 p.
- SHESEÑA, Alejandro, “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*, v. 2, n. 1. 2010, p. 1-30.
- SOTELO Santos, Laura Elena, “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Coronado (eds.), *Religión maya*, Madrid, Trota, 2002, p. 83-114.
- STUART, David, “Blood Symbolism in Maya Iconography”, en Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin (eds.), *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 175-221.
- \_\_\_\_\_, “Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramic”, en *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyph Forum, March 11-16, 2005*, Austin, Department of Art and Art History, The University of the Texas, 2005, p. 112-197.

\_\_\_\_\_, “Ideology and Classic Maya Kingship”, en *A catalyst for ideas: Anthropological Archeology and the Legacy of Douglas W. Schwartz*, Vernon L. Scarborough (ed.), Santa Fe, The School of American Research Press, 2005, p. 257-286.

\_\_\_\_\_, “The Gods of Heaven and Earth. Evidence of Ancient Maya Categories of Deities”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coord.) *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. 1, p. 247-268.

\_\_\_\_\_, “The wahyis of Witchcraft. Sorcery and Political Power among the Classic Maya”, en Jeremy Coltman y John M. D. Pohl, *Sorcery in Mesoamerica*, Boulder, University Press of Colorado, 2021, p. 179-205.

\_\_\_\_\_ y Stephen HOUSTON, “El glifo way: evidencia de la existencia de ‘coesencias’ entre los mayas del periodo Clásico”, en *Mesoweb*, 2008 [1989], consultada el 26 de mayo de 2021, <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf>, 16 p.

VALDÉS, Juan Antonio, “Observaciones iconográficas sobre las figuras preclásicas de cuerpo completo en el área maya”, en J. P. Laporte, *et. al.*, *Simposio de investigaciones arqueológicas de Guatemala, 1989*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1993, p. 23-42

VALENCIA, Rogelio, “El rayo, la abundancia y la realeza. Análisis de la naturaleza del dios K’awiil en la cultura y la religión mayas”, Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2016, 598 p.

\_\_\_\_\_, “La abundancia y el poder real: el dios K’awiil en el postclásico”, en Katarzyna Mikulska Dabrowska y José Contel (coord.), *De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Intitut de Researches Intersites Etudes Culturelles, Universidad de Toulouse, 2011, p. 67-96

\_\_\_\_\_, “Las múltiples caras de la divinidad. Complejos de dioses en la religión maya”, en Alejandro Sheseña (ed.), *Religión maya. Rasgos y desarrollo histórico*, Chiapas, Universidad de Chiapas, 2012, p. 223-236.

- \_\_\_\_\_, y Ana GARCÍA BARRIOS, “Rituales de invocación al dios K’awiił”, en Andrés Ciudad Ruiz, M. Josefa Iglesias y Miguel Sorroche Cuerva (eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privada a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 235-261.
- VEGA Villalobos, María Elena, “La composición dinástica de Yaxchilán durante el reinado de Yaxuun B’ahlam IV”, en *Estudios de cultura maya*, v. 31, 2008, p. 17-44.
- \_\_\_\_\_, *El gobernante maya: historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, 279 p.
- \_\_\_\_\_, *Los señores de Dos Pilas: el linaje Mutu’l en la historia maya antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Francisco Marroquín, Museo Popol Vuh, 2021, 28 p.
- VELÁSQUEZ García, Erik, “El pie de serpiente de K’awiił”, en *Arqueología mexicana*, v. XII, n. 71, 2005, p. 36-39.
- \_\_\_\_\_, “La máscara de ‘rayos X’. Historia de un artilugio iconográfico en el arte maya”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 29, n. 90, 2007, p. 7- 36.
- \_\_\_\_\_, “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya Clásica”, en *Los mayas: voces de piedra*, María Elena Vega Villalobos y Alejandra Martínez de Velasco (coord.), México, Ámbar Diseño, 2011, p. 235-251.
- \_\_\_\_\_, “Los vasos de la entidad política de ‘Ik: una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico”, Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, 726 p.
- \_\_\_\_\_, “Naturaleza y papel de las personificaciones rituales mayas, según las fuentes etnográficas, etnohistóricas y lexicográficas”, en Andrés Ciudad Ruiz, M. Josefa Iglesias y Miguel Sorroche Cuerva (eds.), *El ritual en el mundo maya: de lo privada a lo público*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas,



Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 203-233.

\_\_\_\_\_, “New Ideas about the Wahyis Spirits Painted on Maya Vessels: Sorcery, Maladies, and Dream Feast in Prehispanic Art”, en *The PARI Journal*, v. 20 (4), 2020, p. 15-28.

\_\_\_\_\_, “Nuevas ideas entorno a los espíritus wahyis pintado en vasijas mayas: hechicería, enfermedades y banquetes oníricos en el arte prehispánico”, en *Estética del mal: concepciones y representaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 561-585.

WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2a edición, trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1964 [1922], 1245 p.

ZENDER, Marc, “On the Morphology of Intimate Possession in Mayan Languages and Classic Mayan Glyphic Nouns”, en Søren Wichmann (ed.) *The Linguistics of Maya Writing*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2004, p. 195-209.