

**El glifo *way*:  
evidencia de la existencia de “coesencias”  
entre los mayas del período Clásico**

STEPHEN HOUSTON Y DAVID STUART

*Universidad de Vanderbilt*

“La [r]eversión o asociación entre humanos y animales recuerda lo que parecen ser expresiones zoomorfas en el arte de los antiguos mayas...” (Bruce 1979:70)

**E**NTRE LOS CONCEPTOS MESOAMERICANOS MÁS DIFUNDIDOS está el de un “espíritu acompañante,” un ser sobrenatural con el que una persona comparte su consciencia (Foster 1944; Monaghan n.d.; Stratmeyer & Stratmeyer 1977:133; Villa Rojas 1947:583). De acuerdo con diversos informes etnográficos, grupos tan separados como los huicholes en México y los mayas en América Central creen en estos espíritus (Foster 1944:100; LaFarge 1947; Saler 1964). Lo que resulta enigmático, sin embargo, es la razón por la cual el concepto de un “compañero” ha tenido tan poco impacto en las interpretaciones de la iconografía y la religión precolombinas (ver Bruce 1979:70-73; Furst 1973). En el presente estudio, enfatizamos dos puntos: primeramente, que los jeroglíficos y el arte mayas de hecho documentan la noción de un espíritu acompañante desde tiempos tan remotos como el período Clásico; y, en segundo lugar, que estos seres parecen ser cruciales en mucho del arte y la religión mayas del período Clásico.

TRASFONDO ETNOGRÁFICO

Los espíritus compañeros siempre han suscitado el interés de los antropólogos. En el siglo XIX, tanto Brasseur de Bourbourg como Brinton escribieron abundantemente sobre el tema. Brinton manifestó el punto de vista ampliamente difundido entonces de que los “espíritus guardianes” (término que adoptó para referirse a los espíritus compañeros) eran los vestigios de una “organización secreta” dedicada a la “aniquilación del gobierno y de la religión que habían introducido [los blancos]” (Brinton 1894:69). Aunque quedan pocos estudiosos que crean lo anterior hoy en día, Brinton ciertamente puso los cimientos de todas las investigaciones que se han hecho posteriormente sobre el tema.

En estudios más recientes, el trabajo de Foster sobre espíritus compañeros en Mesoamérica es quizás el de mayor influencia (Foster 1944). La contribución de Foster consistió en distinguir entre dos seres: un espíritu compañero y un brujo capaz de transformarse. El primero, llamado *tonal*, se liga a las personas por destino o fortuna, generalmente de acuerdo con la fecha de nacimiento de cada individuo; las características del *tonal*, que puede ser un animal o un ave, se reflejan en el carácter y la personalidad de su “propietario” (Foster 1944:103). El brujo o *nagual* es una figura mucho más siniestra: por las noches, toma la forma de un animal agresivo y temido, que se dedica a hacer daño y matar a sus víctimas. Ambos términos, desde luego, son de origen náhuatl (Andrews 1975:455, 474). Estudios más recientes tienden a aceptar la distinción de Foster (Holland 1961: 168-172; Kaplan 1956:363), si bien hay aquellos que no lo hacen (Wagley 1949:65).

En opinión nuestra, la expresión más útil para aludir a los espíritus compañeros no es ni *tonal* ni *nagual*, sino “coesencia,” que es un término propuesto por Monaghan (n.d.). Una coesencia es “un animal o fenómeno celestial (por ejemplo, lluvia, relámpago, viento) que se cree comparte la consciencia de la persona a la que ‘pertenece’ (Monaghan n.d.: 115, traducido del inglés). El vínculo es tan próximo que cuando la coesencia es lesionada o destruida, su propietario se enferma o muere (Thompson 1958:273-277).

Como término de referencia, “coesencia” se halla relativamente cercano al sentido que se le da al *tonal*, aunque su uso resulta preferible al de otros términos porque evita los peligros de utilizar términos de origen náhuatl para definir conceptos mayas (Saler 1964:306) y se aleja de ideas de “brujería” y “licantropismo,” cuya relevancia es sospechosa en relación con muchas partes de la región maya (Correa 1955:81; La Farge 1947:151; Saler 1964:306; Wisdom 1952:122).

Las coesencias adoptan muchas formas en el área maya. Estas coesencias pueden ser reptiles, lluvia, enanos, bolas de fuego, cometas, objetos inanimados, o arcoíris; otras aparecen como grandes venados, aves, jaguares voladores, o peculiares criaturas compuestas (Foster 1944:87; Wagley 1949:65-66). La mayoría se comportan de forma extraña o tienen características inusuales: se cree que cosas como gran fealdad o la presencia de ojos enrojecidos son señales inequívocas de una coesencia (Saler 1964:313). La mayoría del tiempo, estas coesencias son incorpóreas y residen en las profundidades “del corazón” (Villa Rojas 1947:584). Sin embargo, cuando una persona duerme, su coesencia emerge. Es probablemente por esta razón que un término de amplia distribución que alude a las coesencias parte de la raíz lingüística “dormir” o “soñar” (ver abajo). Bruce, en particular, muestra que las coesencias lacandonas, los *oneno'*, se manifiestan a sus propietarios en sueños (Bruce 1979:23-24).<sup>1</sup>

Las coesencias tienen otras dos características interesantes: los humanos no son los únicos que las detentan, y muchas personas tienen más de una. Los recuentos históricos sugieren que las deidades de los mayas quiché poseen coesencias (Foster 1944:87) y que algunos aldeanos consideran que algunos santos, tales como Santiago Apóstol, son sus espíritus compañeros (Saler 1964:310). Los espíritus tampoco se limitan en número: según varias fuentes, tanto los individuos como los dioses pueden tener más de una coesencia, especialmente si el propietario es poderoso o espiritualmente sabio (Foster 1944:88; Stratmeyer & Stratmeyer 1977:130,139). No obstante, como ocurre entre los mames, “la mayoría de las personas viven a sabiendas de que tienen un *nagual* (coesencia), pero nunca saben qué es éste” (Wagley 1949:65). Este conocimiento a menudo se restringe a los especialistas rituales y calendáricos de la sociedad maya tradicional.

La noción de las coesencias, más allá de su interés desde una perspectiva psicológica, nunca encontró un público comprensivo entre las autoridades seculares y eclesiásticas coloniales de Guatemala y de México. Las danzas enmascaradas que aparentemente representaban coesencias—los *nawales* (¿término cognado de *nagual*?) de Yucatán y los *tum teleche'* de las tierras altas de Guatemala—pronto llegaron a ser consideradas como prácticas heréticas o desviadas (Bricker 1981:148; Chinchilla Aguilar 1953:290-291). Pocos siglos después de la conquista, los espíritus compañeros se encontraban clasificados en la misma categoría de los brujos, los demonios, y los licántropos de la imaginación colonial española.

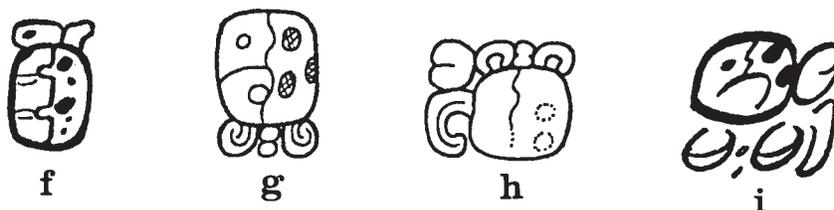
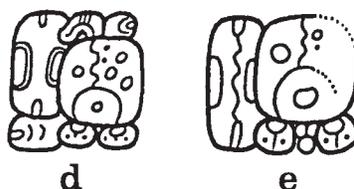
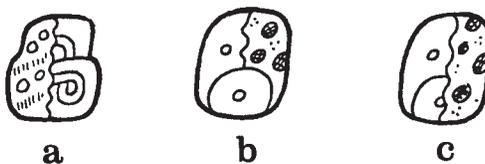
## COESENCIAS EN EL PERÍODO CLÁSICO

Al inicio de este estudio, planteamos una pregunta importante: ¿Aparecen las coesencias, tan extendidas en el sistema de creencias de los mayas vivos, en el arte y la escritura de los mayas del período Clásico? Creemos que un jeroglífico relativamente común, el denominado T539 (o T572 en la forma en que aparece en los códices y que fue descifrada por Bricker [1986:90-91]), es el signo utilizado para denotar las coesencias, y su lectura es *way* (Fig. 1a-c).

Varios estudiosos han concentrado su atención en el glifo T539 con diversos grados de éxito. Kelley (1962:P1. 14) identificó el signo como una referencia al equinoccio, en tanto que Adams (1977:415) y Quirarte (1979:137) prefirieron considerarlo como un título que denotaba a señores de un linaje de jaguares. Ninguna de las dos interpretaciones es convincente, pues los autores no consiguen basar sus argumentos en desciframientos fonéticos ni explican con precisión de qué forma sus respectivas identificaciones aclaran los contextos en los que aparece el signo T539.

Hasta ahora, el único epigrafista en proponer un desciframiento fonético ha sido Linda Schele, quien leyó el signo como *balan-ahau/balam ahau*, “señor escondido” o “señor jaguar” (Schele 1985; 1988:298). La interpretación de Schele resulta atractiva, pues considera tanto los componentes del glifo—un rostro de “ahau” y la piel de un jaguar (*balam* o *balan* en lenguas mayas)—como los patrones de sustitución identificados en las inscripciones de Palenque y de Tikal. También ayuda a entender los contextos en que aparece el signo T539. Según Schele, el glifo sirve para identificar a docenas de criaturas del inframundo que bailan en escenas ilustradas en vasos del período Clásico

FIGURA 1. EL GLIFO WAY Y SUS COMPLEMENTOS FONÉTICOS



a-c: Formas genéricas de *way*.

d: PAL Tablero del Templo del Sol, H9.

e: PAL Tablero del Templo de la Cruz Foliada, alfarda, J1.

f: COL Detalle de vaso pintado del período Clásico tardío (según Quirarte 1976: Fig. 8-4 [B4]).

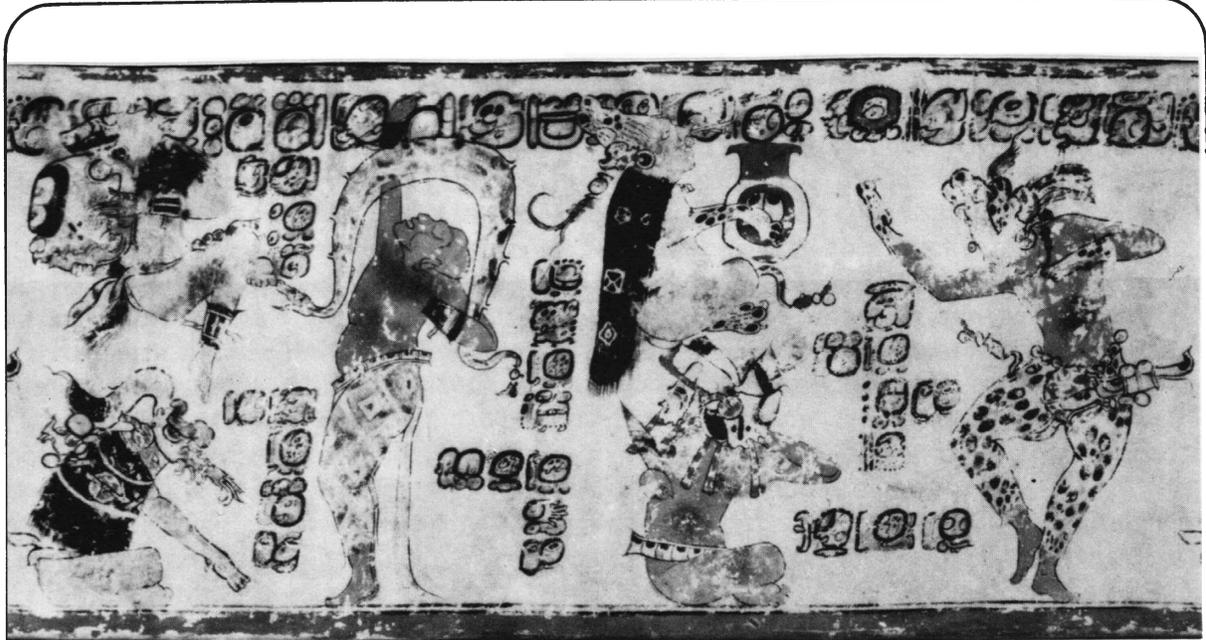
g: YAX Dintel 15, F1.

h: COL Detalle del tablero en el Museo de Arte de Nueva Orleans.

i: COL Tazón "de estilo códice" del período Clásico tardío (Kerr n° 1811).

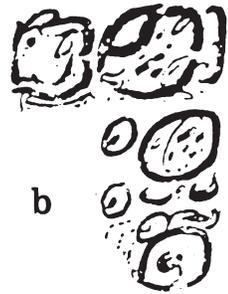
maya. Los personajes pintados sobre el famoso vaso de Altar de Sacrificios (Fig. 2) quizás sean los ejemplos mejor conocidos de este tipo de seres. ¿Podrían estas imágenes representar, según sugiere Schele, a los "señores escondidos" o sea a los difuntos reales en el inframundo? Como mínimo, Schele presenta un argumento fuerte en apoyo a la propuesta de que estos señores son seres sobrenaturales, posibilidad ignorada por la mayoría de los demás autores que se han ocupado del tema (Schele 1988:298).

No obstante lo anterior, creemos que la lectura de Schele es incorrecta y que los señores muertos no son los principales personajes de estas vasijas.<sup>2</sup> Nuestra evidencia es fundamentalmente epigráfica. En la mayoría de los casos, los afijos que se agregan tanto a T539 como a T572 son los signos fonéticos *wa* y *ya* (ver Stuart 1987:46-47 si se desea consultar una tabla silábica). Típicamente, *wa* aparece antes del signo T539, en tanto que *ya* aparece después de éste. En Palenque, un compuesto glífico que incorpora al signo T539 muestra que el prefijo *wa* es completamente optativo (Fig. 1d, e). En algunos casos, *wa* y *ya* se hallan juntos—*wa-ya*/T539 o T539/*wa-ya*—o bien no se presentan en lo absoluto (Fig. 1f-i). En nuestra opinión, la explicación más obvia de estas formas escritas consiste en que los signos fonéticos, que se agregan para formar *way*, expresen la lectura del glifo con el que se asocian. Por este motivo, proponemos que el signo T539 es un logograma de lectura **WAY**. Los afijos sencillamente funcionan como complementos fonéticos.

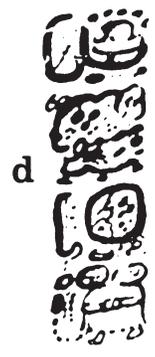


a

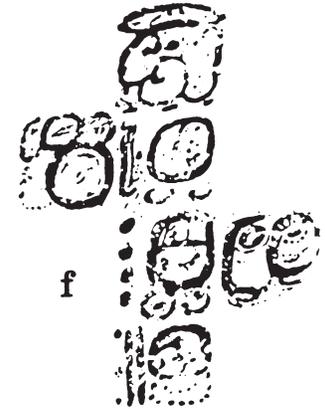
a: AAS 1015. Burial 96, Altar de Sacrificos vase Clásico Tardío photograph by © the author, courtesy of Otis Linton at the Center for the Study of Ancient and Prehistoric Civilizations, Washington, D.C., and the Museo Nacional de Arqueología y Etnología de Guatemala).  
 b-g: Igrat Gams, asribabavp final stage of several significant passages.



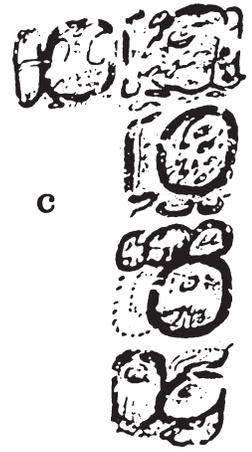
b



d



f



c



e



g

FIGURE 2. A PAINTED VASE FROM BURIAL 96, ALTAR DE SACRIFICIOS, GUATEMALA

Para resultar convincentes, sin embargo, la lectura debe explicar los contextos notados y estudiados por Schele. En estos casos, T539 con sus complementos fonéticos y el elemento *u* prefijado se presenta en textos secundarios que identifican a personajes sobrenaturales y los relacionan con ciertos personajes históricos, cada uno de los cuales está denotado por un Glifo Emblema o un topónimo. Así pues, el personaje sobrenatural resulta ser el “T539” de tal persona. En este caso, la lectura *way* debe explicar la relación existente entre los personajes sobrenaturales y los personajes históricos.

Creemos que lo hace. En apoyo de nuestra hipótesis, queremos citar las siguientes entradas lexicológicas—que ciertamente no son todas—:

YUCATEC	<i>way</i>	“transfigurar por encantamiento” <sup>1</sup>
	<i>vaay</i>	“familiar que tienen los nigrománticos, bruxos, o hechizeros, que es algún animal. . .” <sup>2</sup>
	<i>vayazba</i>	“soñar” <sup>2</sup>
	<i>wayak’</i> <i>vayak</i>	“visión entre sueños” <sup>1</sup> “prognóstico, o palabra o de adivinos, o de sueños” <sup>2</sup>
LACANDON	<i>äh-way</i>	“wizard” <sup>3</sup>
	<i>way-äl</i>	“metamorphose” <sup>3</sup>
PROTO-CHOLAN	* <i>way</i>	“dormir” <sup>4</sup>
	* <i>wayak’</i>	“sueño” <sup>4</sup>
CHOL	<i>wäy</i>	“other spirit” <sup>5</sup>
	<i>wäyäl</i>	“sleep” <sup>5</sup>
	<i>wäyibäl</i>	“sleeping place” <sup>5</sup>
COLONIAL TZOTZIL	<i>vay</i>	“sleep, take lodging” <sup>6</sup>
	<i>vayajel</i>	“witchcraft” <sup>6</sup>
	<i>vayichin</i>	“dream” <sup>6</sup>
	<i>vayajom</i>	“brujo, nigromántico” <sup>6</sup>
TZOTZIL	<i>vayihel</i>	“animal transformation of witch, animal companion spirit of witch” <sup>7</sup>
	<i>vayihin</i>	“send animal transformation or animal companion spirit (witch)” <sup>7</sup>
TOJOLABAL	<i>wayi</i>	“dormir” <sup>8</sup>
	<i>wayhel</i>	“nagual” <sup>8</sup>
	<i>wayjelan</i>	“hechizar” <sup>8</sup>
	<i>wayjelani</i>	“brujear” <sup>8</sup>

<sup>1</sup> Barrera Vásquez, et al. 1980:916

<sup>2</sup> Martínez Hernández 1929:888,889

<sup>3</sup> Bruce 1979:15

<sup>4</sup> Kaufman & Norman 1984:135

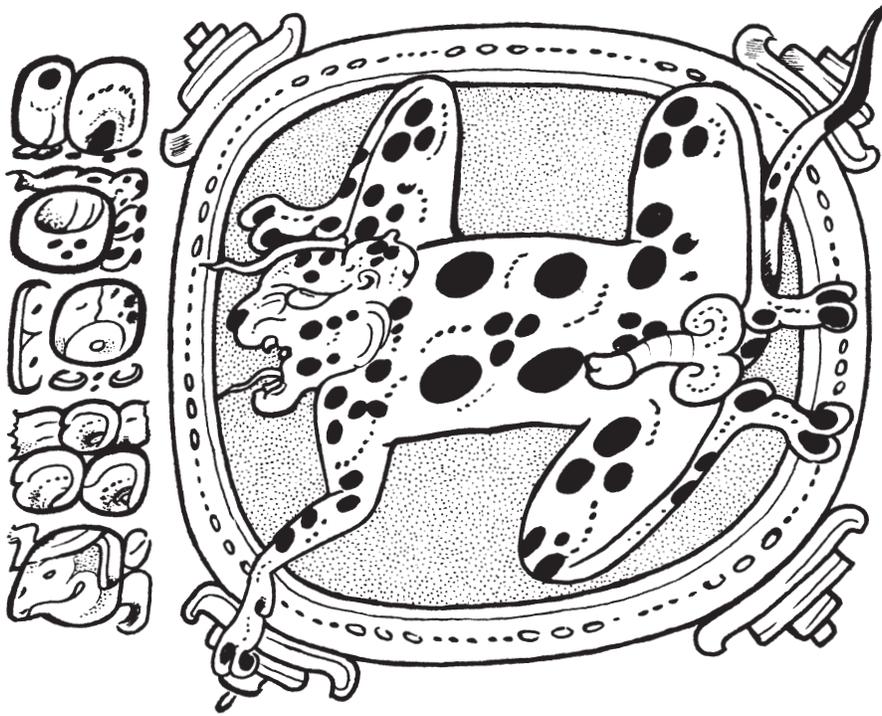
<sup>5</sup> Whittaker & Warkentin 1965:114

<sup>6</sup> Laughlin 1988:326,327

<sup>7</sup> Laughlin 1975:365

<sup>8</sup> Lenkersdorf 1979:107,252,347,486

FIGURA 3. EL WATERJAGUAR COMO WAY OF THE LORD OF SEIBAL

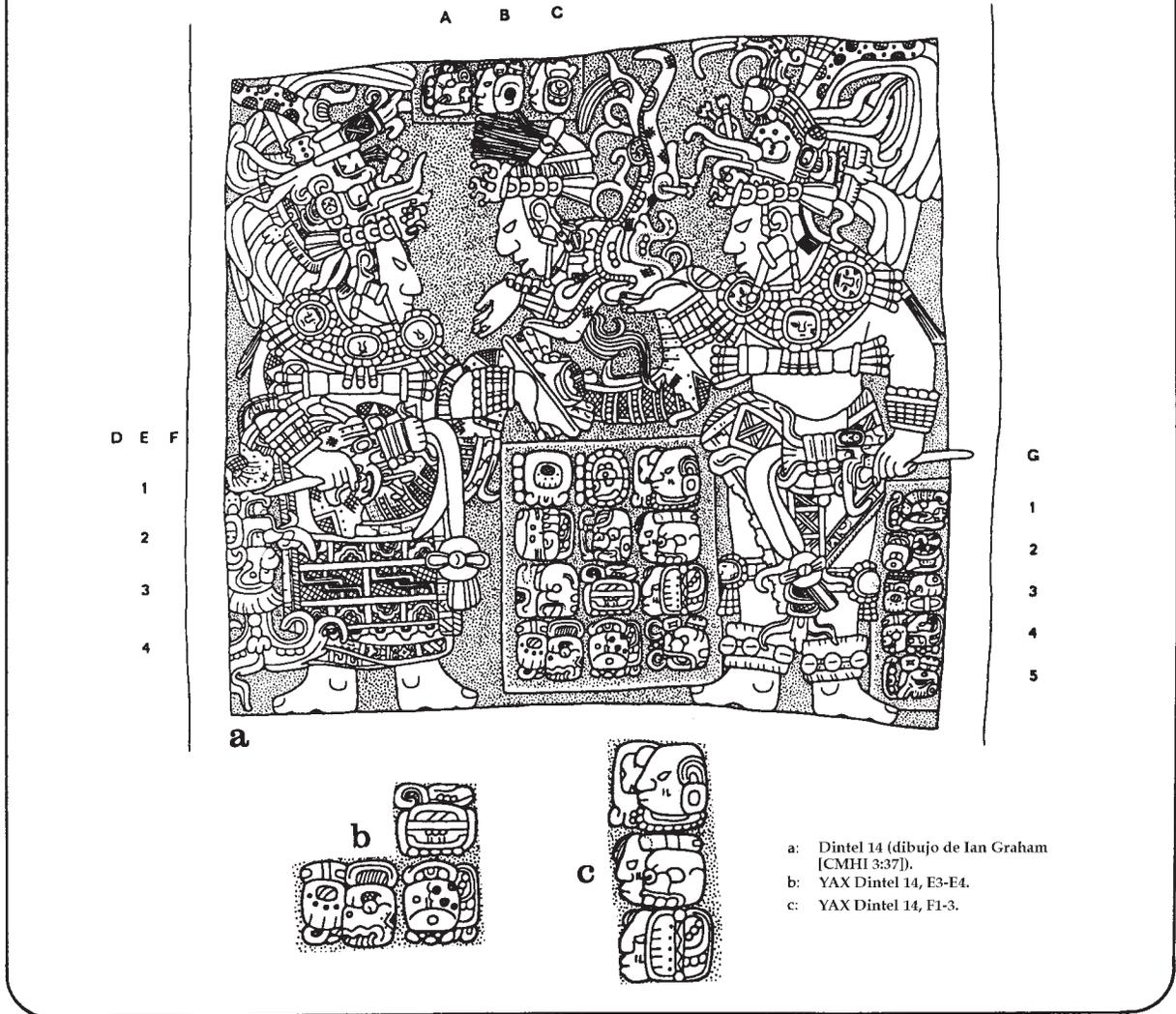


CSU, Lower Flamingo, Ketchikan, Alaska (Ketchikan 771),  
drawing by David Stuart.

De manera uniforme, la raíz es “dormir,” con varias extensiones semánticas y gramáticas, incluyendo “soñar,” “brujería,” “nagual,” “transformación en animal,” y, la que resulta más importante de todas, “otro espíritu,” o coesencia, como se advierte en la frase chol *kome xiba abi i wäy jini x'ixik*, “pues [el] diablo era el otro espíritu de la mujer” (Whittaker & Warkentin 1965:114). En diversas glosas, tales como las del diccionario de yucateco colonial de Motul, resulta evidente que las preconcepciones españolas han influido en los términos. Por ejemplo, *vaay* se describe como un animal “que, por pacto que hazen con el demonio se convierten fantásticamente”—idea con claros antecedentes en las creencias europeas (Martínez Hernández 1929:888). Aceptando los planteamientos de Monaghan, creemos que la noción de transformación o metamorfosis es secundaria a la definición y percepción de la propia identidad.

¿De qué modo, pues, explican los términos el signo T539? Primeramente, *way*, o “coesencia,” es aceptable en términos de los afijos *wa* y *ya*. En segundo lugar, la expresión *u-WAY*, o “su coesencia,” explica satisfactoriamente las relaciones manifestadas en el vaso de Altar entre las criaturas sobrenaturales y las figuras históricas a las que pertenecen. Un ejemplo particularmente claro muestra

FIGURA 4. EL WAY SERPENTINO DE LA "SEÑORA CHAK-CRÁNEO" DE YAXCHILAN



que un "jaguar acuático" es el *way* de un señor de Seibal (Fig. 3). Además, el comportamiento de estas criaturas está de acuerdo con los conceptos mayas de la coesencia: los supernaturales juguetean como si danzaran en el *tum teleche'* (Karl Taube, comunicación personal, 1989); se comportan y se ven de una manera que no es animal; y tienden a aparecer como seres compuestos por atributos de varias criaturas, incluyendo venados y monos, o serpientes y venados. Así pues, los "dioses," "deidades," "señores muertos," y "habitantes del inframundo" que se piensa fueron representados en algunas vasijas del período Clásico son representaciones de coesencias. No está para nada claro que estén asociados con rituales mortuorios o danzas del inframundo (ver Schele 1989:146).

El glifo *way* también podría ser útil para entender la naturaleza de las llamadas "serpientes de visión" que estudiaron Schele y Miller (1986:177). Estas autoras suponen que estas criaturas son "visiones alucinatorias . . . simbolizadas por una serpiente erguida" que se materializa después de efectuados rituales de sangrado (Schele 1989:146-148; Schele y Miller 1986:46-47, 177). En el Dintel 14 de Yaxchilán, una serpiente llamada *kaanal chak bay kan* se identifica como *way* de la "Señora Chak-Cráneo" (Fig. 4). La serpiente pasa a través o alrededor de su cuerpo, como lo hace en un monumento que pertenece al mismo programa: el Dintel 13. El Dintel 13 es notable por su referencia al nacimiento del hijo de la Señora Chak-Cráneo, quien podría estar representado por el rostro humano que emerge de la boca del *way* de ésta (Fig. 5). ¿Podría esta escena ser la representación de una compleja metáfora visual del nacimiento?

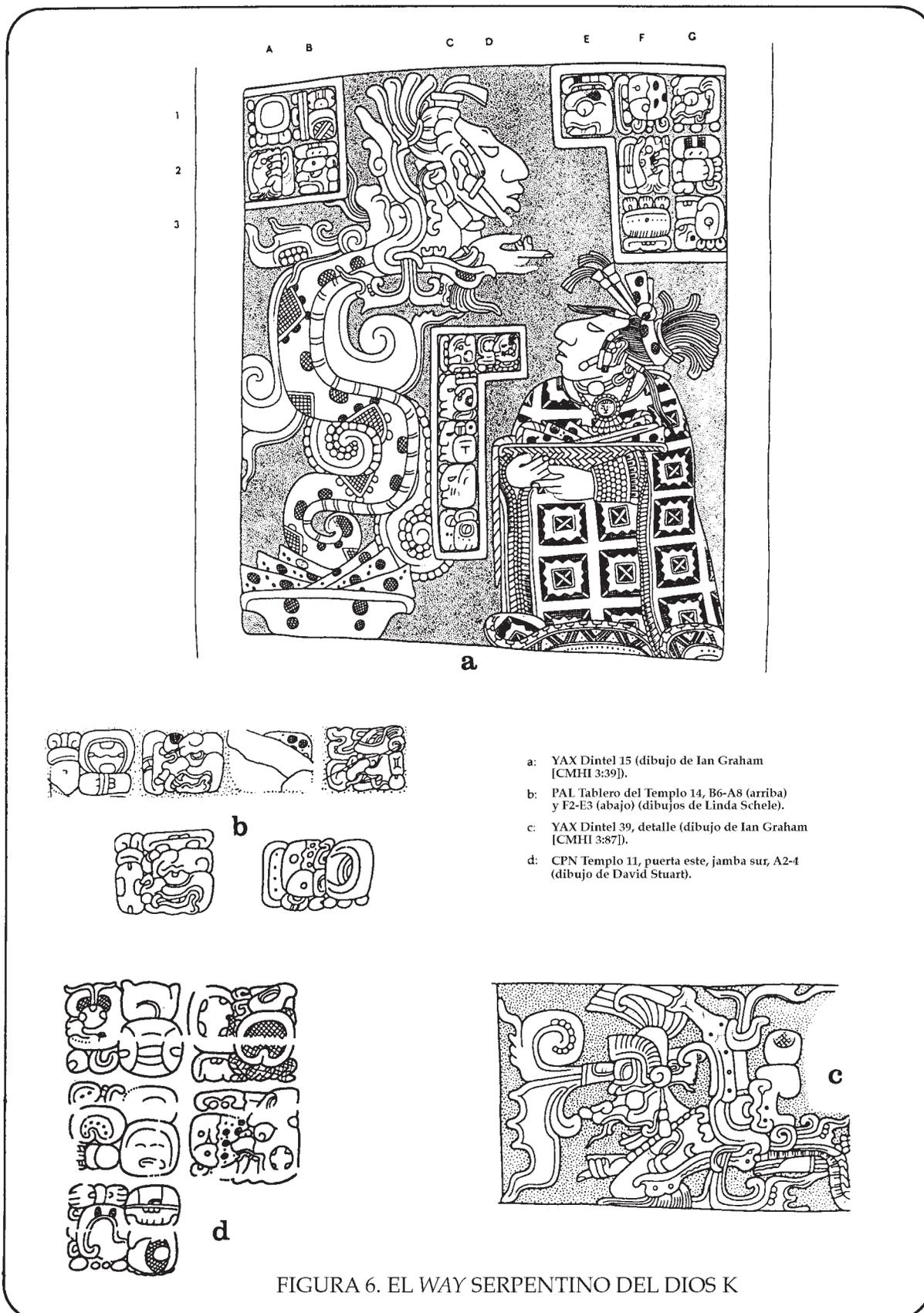
En un asunto relacionado, hemos hallado evidencia de que otra serpiente era considerada el *way* de K'awil o Dios K, importante deidad de los mayas (Fig. 6). En un texto, a esta serpiente se le llama *na kan* (o *na chan*) y se le menciona como *way* del Dios K (Fig. 6a). En otros dos ejemplos, provenientes del Templo XIV de Palenque, el nombre cambia a *sak bak na kan*, "na kan de hueso blanco." Pero hay una diferencia: la cabeza de serpiente aparece descarnada, lo que crea un fuerte parecido entre ella y algunos ejemplos de barras-serpiente bicéfalas (Fig. 6b, c, d). Es concebible que cuando los señores sostenían estas barras se pensaba que tomaban o poseían al *way* del Dios K. Desde luego, el hecho de que los dioses tengan coesencias no resulta sorprendente, dada la información presentada arriba.

Datos provenientes de Copán hacen surgir otro punto en torno a la serpiente. Sospechamos que, en algunos ejemplos, lo que interesaba a los mayas no era la serpiente, sino la pierna del Dios K, que a menudo termina en una cabeza de reptil. En la puerta este del Templo 11 de Copán, en la jamba sur, una inscripción implica que *y-ok*, "su pie," es el *way* del Dios K (Fig. 6e). Esta referencia explica escenas en las vasijas mayas del período Clásico que muestran grandes serpientes enrolladas que forman parte de la pierna del Dios K. En estas imágenes, los mayas aparentemente yuxtapusieron a la deidad y a su coesencia. En algunos ejemplos, la imagen del Dios K es muy pequeña o se halla del todo ausente, indicando quizás que algunas imágenes aisladas de serpientes en el arte maya deben entenderse como representaciones del pie del Dios K.



YAX Dintel 13 (dibujo de Ian Graham [CMHI 3:35]).

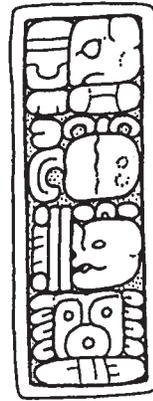
FIGURA 5. EL WAY SERPENTINO DE LA "SEÑORA CHAK-CRÁNEO" EN UNA POSIBLE IMAGEN DE "NACIMIENTO"



- a: YAX Dintel 15 (dibujo de Ian Graham [CMHI 3:39]).
- b: PAL Tablero del Templo 14, B6-A8 (arriba) y F2-E3 (abajo) (dibujos de Linda Schele).
- c: YAX Dintel 39, detalle (dibujo de Ian Graham [CMHI 3:87]).
- d: CPN Templo 11, puerta este, jamba sur, A2-4 (dibujo de David Stuart).



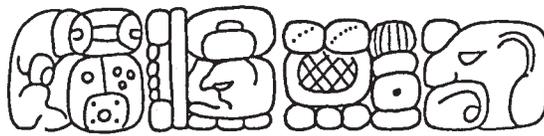
a



b



c



d

a: PNG Estela 15, texto secundario (dibujo de David Stuart).  
 b: COL Tablero del Museo de Arte de Nueva Orleans (dibujo de David Stuart).

c: COL Detalles de dos tableros (dibujos de Stephen Houston).  
 d: CAY Tablero 1, A15-B15 (dibujo de David Stuart).

FIGURA 7. EL GLIFO WAY EN NOMBRES CH'OK WAYAB

En raras ocasiones, el signo T539 contiene un signo de quince, de lectura **bi**. Cuando aparece este signo, la lectura del signo T539 casi con certeza cambia de **way** a **wayab**. Esta combinación forma parte de tres nombres hallados en textos de la región del Usumacinta (Fig. 7). En el primer nombre, la lectura completa es: **kan-ch'o-ko/wa-WAY-bi/xo-ki** (Fig. 7a), o **KAN-na-ch'o-k'o/wa-ya-WAY-bi/?/xo-ki** (7b). Leeríamos su nombre como *Kan Ch'ok Wayab Xok*. La porción *wayab xok* de este nombre también aparece como parte del nombre Chak Wayab Xok en los Libros de Chilam Balam (por ejemplo, Edmonson 1982:74). En otros dos nombres (Fig. 7c, d & e), uno que corresponde a un prisionero y el otro a un gobernante local de El Cayo, vemos una vez más la combinación *ch'ok wayab*.

*Way* o *wayab* también aparece en el nombre de una deidad mencionada dos veces en las inscripciones de Palenque (Fig. 8a & b). En este caso, **way**, con un infijo **bi** en uno de los ejemplos, es antecedido por el signo que denota "negro" (**ik'** o **ek'**). Juntos, preceden al nombre del Dios B, Chaak, lo que sugiere una lectura de *Ek' Wayab Chaak*. Esto tiene sentido a la luz del simbolismo cromático-direccional tanto de los Chaaks como de las entidades llamadas *uayeyab*, conocidas en la tradición de Yucatán (Tozzer 1941:137).

Cuando se agrega **li** a la combinación **way-bi**, el resultado probablemente sea **wayabil** o **waybil**. En la mayoría de los ejemplos, esto se refiere a un tipo de estructura (Fig. 9). En tzotzil colonial, la forma similar *vayebal* significa "cama," "dormitorio," "hostal," o cualquier sitio o artículo para dormir (Laughlin 1988, 1:326). El Templo de las Inscripciones de Tikal parece ser este tipo de



a

- a: PAL Tablero del Palacio, F12 (dibujo de David Stuart).  
b: PAL Tablero del Templo de la Cruz Foliada, G11 (dibujo de David Stuart).



b

FIGURA 8. EK' WAYAB CHAAK, DEIDAD DE PALENQUE



a



b

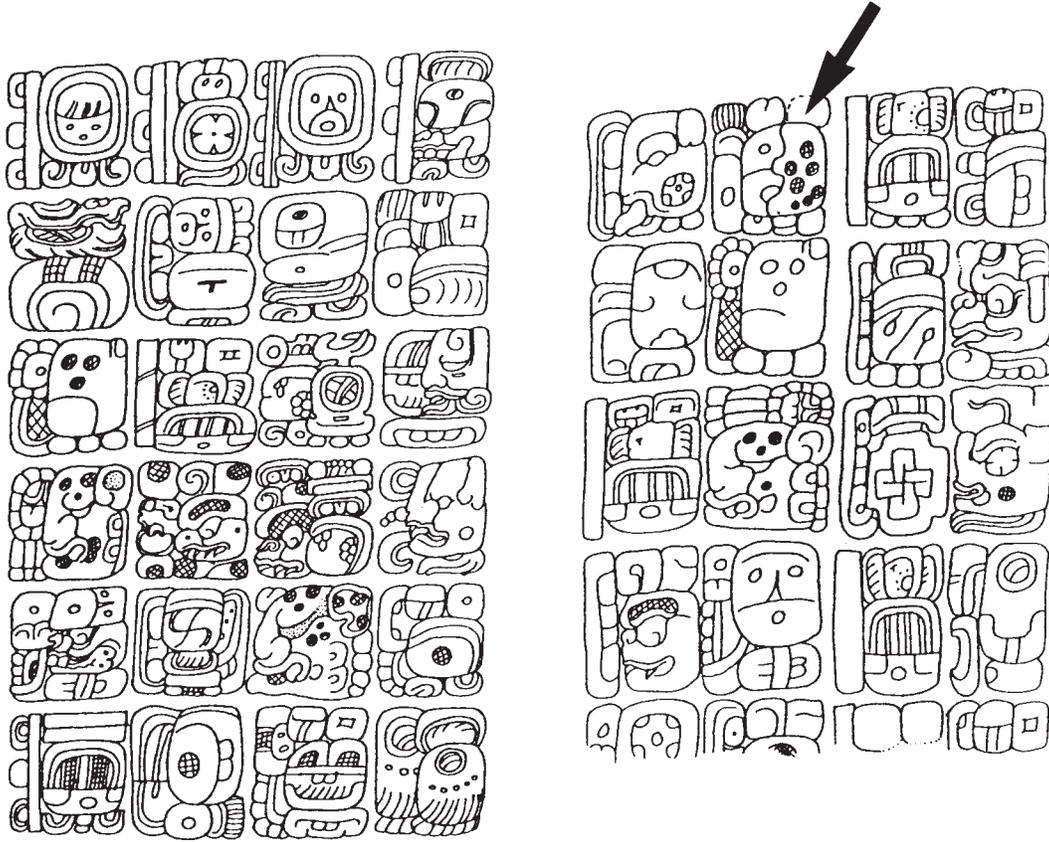
- a: PNG Dintel 12, L1-N1 (dibujo de David Stuart).  
b: COL El "Tablero de Dumbarton Oaks", Dumbarton Oaks, Washington; proveniente de Palenque o de sus alrededores, A5-B5 (dibujo de David Stuart).  
c: TNA Fragmento 91, pC2-pD2 (dibujo de David Stuart).



c

FIGURA 9. EL GLIFO WAY EN WAYBIL, REFERENCIA ARQUITECTÓNICA

FIGURA 10. WAY EN UNA REFERENCIA PÓSTUMA  
AL SEÑOR "ESCUDO-JAGUAR" DE YAXCHILÁN



YAX Estela 12 (dibujo de Linda Schele).

a. COL. Vaso "de estilo códice" del período Clásico tardío, detalle (dibujo de David Stuart tomado de Robicsek & Hales 1981: Tabla 15, C).



a

b. COL. Tazón "de estilo códice" del período Clásico tardío, detalle (dibujo de David Stuart tomado de Robicsek & Hales 1981: Tabla 1, D).



b

FIGURA 11. SUSTITUCIÓN ENTRE WAY Y EL "SIGNO DE PORCENTAJE"

estructura y se conocen referencias adicionales de este tipo, citadas en tableros de pared de origen desconocido. Creemos que las estructuras servían ya fuera como “sitios para dormir” (basándonos en el significado de la raíz *way*) o posiblemente como locaciones en las que las coesencias vivían o se manifestaban. Esta especulación podría aclarar el uso del signo T589 en una referencia póstuma a “Escudo Jaguar” de Yaxchilán (Fig. 10). ¿Creían los mayas que Escudo Jaguar en ese tiempo se hallaba “dormido”? La sugerencia de que los mayas ligaban el sueño con la muerte es menos improbable cuando consideramos que, en al menos un contexto, el glifo **WAY** se alterna con el conocido “signo de porcentaje” asociado con la muerte (Fig. 11).

### CONCLUSIONES

En nuestra opinión, el desciframiento de *way* cambia de manera fundamental nuestra comprensión de la iconografía y de las creencias de los mayas del período Clásico. Indica que muchas de las figuras sobrenaturales que alguna vez se describieron como “dioses,” “habitantes del inframundo,” o “deidades” son, en lugar de ellos, coesencias de seres sobrenaturales y humanos. Más que nunca, entonces, las creencias de los mayas del período Clásico parecen coincidir con los patrones generales del pensamiento mesoamericano. También estamos convencidos de que la lectura resta validez a la hipótesis “funeraria” o “del inframundo” de la pintura ejecutada sobre vasijas mayas. En otros estudios hemos mostrado que los textos ejecutados sobre cerámica que alguna vez se creyó eran descripciones de conquistas heroicas de la muerte, registran asuntos más mundanos, tales como tipos de vasijas y de bebidas (ver Houston, Stuart & Taube 1989). Parecería actualmente que muchas de las imágenes sobre cerámica tienen que ver con las percepciones mayas del ser. Como resultado, no es posible seguir pensando que los temas dominantes del arte mayas sobre cerámica sean la muerte y la vida después de la muerte. Nuestro punto final tiene que ver con la certidumbre con la que los señores mayas identificaban a sus coesencias. Actualmente, esta habilidad se halla restringida a los miembros más poderosos y mejor educados de la sociedad maya tradicional (Villa Rojas 1947:583). Para los mayas del período Clásico, este autoconocimiento bien podría ser un signo importante del estatus de la elite.



### RECONOCIMIENTOS

*El presente manuscrito se ha beneficiado en gran medida gracias a las conversaciones sostenidas con John Monaghan, nuestro amigo y colega de la Universidad de Vanderbilt. También estamos agradecidos con Michael D. Coe y Linda Schele por sus palabras de aliento, si bien somos nosotros los únicos responsables por las ideas presentadas aquí. Resulta alentador que Nikolai Grube haya llevado independientemente a algunas de las conclusiones que hemos presentado en este estudio. Finalmente, deseamos agradecer a Duncan Earle y a Karl Taube por sus agudos comentarios sobre nuestro informe.*

## NOTAS

1. Debemos dejar muy en claro, sin embargo, que los *onen* lacandonas, que pasan por la línea paterna, son muy distintos de las nociones más idiosincráticas de coesencias documentadas entre otros grupos mayas (Bruce 1979:20-22). En consecuencia, las creencias lacandonas podrían ser aberrantes.
2. Con toda probabilidad, la noción de que los textos e imágenes sobre cerámica son de naturaleza funeraria se deriva de la tesis original de Coe de que los vasos mayas registraban un equivalente americano del "Libro de los Muertos" (Coe 1973:22; 1978:11-14). Hasta hace poco, esta interpretación dominaba toda discusión de arte y escritura sobre cerámica (ver Schele y Miller 1986:266).
3. El "jaguar acuático" ilustrado aquí se tomó de la vasija clasificada con el número Kerr 771 y también aparece en la vasija Kerr 791, un vaso cuyo estilo es virtualmente idéntico al del vaso de Altar. Una vez más, en dicha vasija se le identifica como el *way* del señor de Seibal.
4. Es importante notar que el signo T539 es un ícono apropiado para denotar *way*. En ejemplos del período Clásico

tardío, el signo consiste en un rostro parcialmente cubierto por pelaje felino. Presumiblemente, el rostro representa a un humano y el pelaje a una coesencia, representándose a cada uno como parte de un todo. Además, sospechamos que en los pocos lugares en los que T539 alterna con un cojín de jaguar T609a, esto podría reflejar un vocablo en maya yucateco: *way*, "retrete o retraimiento donde uno duerme" (Barrera Vásquez et al. 1980:915).

5. La serpiente probablemente sea similar a la ilustrada en el Dintel 3 del Templo IV de Tikal y que se nombra en la posición F8 en el texto de dicha escultura (Jones & Satterthwaite 1982:Fig. 74).

6. Schele sugiere (comunicación personal, 1989) que el glifo llamado "de pez en mano" (T714) pudiera ser un signo que denote "materialización" y no "sangrado" como había propuesto Proskouriakoff (1973:172) (ver Ringle 1988:16 si se desea consultar una línea de razonamiento similar).

7. Karl Taube especula que terminará por establecerse que es este un patrón común; en opinión suya, la Deidad Ave Principal muy probablemente sea el *way* del Dios D (comunicación personal, 1989).

## LIST OF REFERENCES

- ADAMS, RICHARD E. W.  
1977 Comments on the Glyphic Texts of the "Altar Vase." In *Social Processes in Maya Prehistory: Studies in Honour of Sir Eric Thompson*, edited by Norman Hammond, pp. 412-420. London: Academic Press.
- ANDREWS, J. RICHARD  
1975 *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO, ET AL.  
1980 *Diccionario Maya Cordemex, Maya-Español, Español-Maya*. Mérida, Yucatán, México: Ediciones Cordemex.
- BRICKER, VICTORIA REIFLER  
1981 *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.  
1986 *A Grammar of Mayan Hieroglyphs*. Middle American Research Institute, Tulane University, Publication 56. New Orleans.
- BRINTON, DANIEL GARRISON  
1894 Nagualism: A Study in Native American Folk-lore and History. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 33:11-103. Philadelphia.
- BRUCE, ROBERT D.  
1979 *Lacandon Dream Symbolism: Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*. México, D.F.: Ediciones Euroamericanas Klaus Thiele.
- CHINCHILLA AGUILAR, ERNESTO  
1953 *La inquisición en Guatemala*. Guatemala City: Editorial del Ministerio de Educación Pública.
- COE, MICHAEL D.  
1973 *The Maya Scribe and His World*. New York: The Grolier Club.  
1978 *Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics*. Princeton, New Jersey: The Art Museum, Princeton University [Distributed by Princeton University Press].
- CORPUS OF MAYA HIEROGLYPHIC INSCRIPTIONS, OR CMHI  
See Graham and von Euw 1977.
- CORREA, GUSTAVO  
1955 El Espíritu del Mal en Guatemala. In *Nativism and Syncretism*, pp. 37-103. Middle American Research Institute, Tulane University, Publication 19. New Orleans.
- EDMONSON, MUNRO S.  
1982 *The Ancient Future of the Itza: the Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.

- FOSTER, GEORGE  
1944 Nagualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana* II:85-103.
- FURST, PETER T.  
1973 West Mexican Art: Secular or Sacred. In *The Iconography of Middle American Sculpture*, pp. 98-133. New York: Metropolitan Museum of Art.
- GRAHAM, IAN, AND ERIC VON EUW  
1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Volume 3, Part 1: Yaxchilan*. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- HOLLAND, WILLIAM R.  
1961 El Tonalismo y Nagualismo entre los Tzotziles. *Estudios de Cultura Maya* 1:167-181. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- HOUSTON, STEPHEN D., DAVID STUART, AND KARL A. TAUBE  
1989 Folk Classification of Classic Maya Pottery. *American Anthropologist* 91(3):720-726.
- JONES, CHRISTOPHER, AND LINTON SATTERTHWAITE  
1982 *The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*. Illustrations by William R. Coe. University Museum Monograph 44, Tikal Report No. 33, Part A. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
- KAPLAN, LUCILLE N.  
1956 *Tonal and Nagual* in Coastal Oaxaca, Mexico. *Journal of American Folklore* 69(274):363-368.
- KAUFMAN, TERRENCE S., AND WILLIAM M. NORMAN  
1984 An Outline of Proto-Cholan Phonology, Morphology, and Vocabulary. In *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, edited by John S. Justeson and Lyle Campbell, pp. 77-166. Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Publication No. 9. Albany.
- KELLEY, DAVID H.  
1962 A History of the Decipherment of Maya Script. *Anthropological Linguistics* 4:1-48.
- LA FARGE, OLIVER  
1947 *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatán Indian Town*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAUGHLIN, ROBERT M.  
1975 *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan*. Smithsonian Institution Contributions to Anthropology 19. Washington, D.C.  
1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan, with Grammatical Analysis and Historical Commentary. Volume 1: Tzotzil-English*. Smithsonian Institution Contributions to Anthropology 31. Washington, D.C.
- LENKERSDORF, CARLOS  
1979 *B'omak'umal tojol ab'al-kastiya: Diccionario tojolabal-español*. México, D.F.: Editorial Nuestro Tiempo.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, JUAN [EDITOR]  
1929 *Diccionario de Motul maya-español atribuido a fray Antonio de Ciudad Real, y Arte de lengua maya por fray Juan Coronel*. Mérida, Yucatán, México: Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca.
- MONAGHAN, JOHN  
n.d. Categories for the Perception of Self in Traditional Mesoamerica. Unpublished manuscript [1982] in possession of the authors.
- PROSKOURIAKOFF, TATIANA  
1973 The Hand-Grasping-Fish and Associated Glyphs on Classic Maya Monuments. In *Mesoamerican Writing Systems*, edited by Elizabeth P. Benson, pp. 165-178. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- QUIRARTE, JACINTO  
1979 The Representation of Underworld Processions in Maya Vase Painting: An Iconographic Study. In *Maya Archaeology and Ethnohistory*, edited by Norman Hammond and Gordon R. Willey, pp. 116-148. Austin: University of Texas Press.
- RINGLE, WILLIAM R.  
1988 *Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning T1016, the God C Hieroglyph*. Research Reports on Ancient Maya Writing, No. 18. Washington: Center for Maya Research.
- ROBICSEK, FRANCIS, AND DONALD M. HALES  
1981 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville, Virginia: The University of Virginia Art Museum (distributed by the University of Oklahoma Press).
- SALER, BENSON  
1964 Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village. *Ethnology* 3(3):305-328.
- SCHELE, LINDA  
1985 Balan-Ahau: A Possible Reading of the Tikal Emblem Glyph and a Title at Palenque. In *Fourth Palenque Round Table, 1980* [Vol. VI], edited by Merle Greene Robertson and Elizabeth P. Benson, pp. 59-65. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.  
1988 The Xibalba Shuffle: A Dance after Death. In *Maya Iconography*, edited by Elizabeth P. Benson and Gillett G. Griffin, pp. 294-317. Princeton, N.J.: Princeton University Press.  
1989 A Brief Note on the Name of the Vision Serpent. In *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, by Justin Kerr, pp. 146-148. New York: Kerr Associates.
- SCHELE, LINDA, AND MARY ELLEN MILLER  
1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth, Texas: Kimbell Art Museum (George Brazillier, Inc., Publisher).
- STRATMEYER, DENNIS, AND JEAN STRATMEYER  
1977 The Jacalteco Nawal and the Soul Bearer in Concepción Huista. In *Cognitive Studies of Southern Mesoamerica*, edited by Helen L. Neuenswander and Dean E. Arnold, pp. 126-158. SIL Museum of Anthropology, Publication 3. Dallas.

STUART, DAVID

1987 *Ten Phonetic Syllables*. Research Reports on Ancient Maya Writing, No. 14. Washington: Center for Maya Research.

STUART, DAVID, AND STEPHEN HOUSTON

n.d. Classic Maya Placenames. Unpublished manuscript [1989] in the possession of the authors.

THOMPSON, J. ERIC S. [EDITOR]

1958 *Thomas Gage's Travels in the New World*. Norman: University of Oklahoma Press.

VILLA ROJAS, ALFONSO

1947 Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico. *American Anthropologist* 49:578-587.

WAGLEY, CHARLES

1949 *The Social and Religious Life of a Guatemala Village*. *Memoirs of the American Anthropological Association*, 71:1-150.

WHITTAKER, ARABELLE, AND VIOLA WARKENTIN

1965 *Chol Texts on the Supernatural*. Norman: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma.

WISDOM, CHARLES

1952 The Supernatural World and Curing. In *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, edited by Sol Tax, pp. 119-134. New York: Macmillan Company.

