

Los dioses de la muerte: cambios y continuidades

Roberto Romero Sandoval

Centro de Estudios Mayas–Instituto de Investigaciones Filológicas

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En el pensamiento maya, los dioses del inframundo simbolizan la energía de muerte, complemento dialéctico de las fuerzas vitales del cosmos. De esta manera, para los mayas la muerte es tan sagrada como la vida misma. En los libros coloniales estos dioses reciben varios nombres: Ah Puch, “El Descarnado”; Kisín, “El Flatulento”; Hun Ahau, “Señor Uno”, y Yum Kimil, “Señor de la Muerte”, esto por lo que se refiere a los mayas yucatecos; en cambio, entre los k’iches’ están: Hun Camé, “Uno Muerte”, y Vucub Camé, “Siete Muerte”, y actúan en pareja (Garza, 1998: 115-118).

Es de llamar la atención que los dioses de la muerte yucatecos operen de manera individual, a diferencia de los k’iches’ que actúan en pareja. El caso de los nahuas prehispánicos es interesante porque tienen por pareja a Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl como deidades de la muerte, y el inframundo maya tiene la siguiente característica: es masculino y femenino, similar a lo que encontró Alain Ichon entre los totonacas de la sierra, pues dice el investigador: “cada una de las mitades del mundo es a la vez macho y hembra” (Ichon, 1973: 49). Tal vez esto se refleje en la representación del Dios de la Muerte en los códices mayas, pues en ellos se dibujó como un ser andrógino, que conjuga en sí mismo lo masculino y lo femenino (figura 1).



Figura 1. El Dios A en su aspecto femenino: tiene un seno visible y porta falda. *Códice de Dresde*, 9c, detalle (Vid Thompson, 1988: 70).

En este sentido, el presente trabajo tiene como objetivo hacer una revisión de los dioses de la muerte durante por los menos mil años. Para ello, analizaré las imágenes que los propios mayas elaboraron sobre estos dioses en el periodo Clásico, así como los textos indígenas escritos en caracteres latinos ya entrada la Colonia, y las etnografías contemporáneas. El enfoque metodológico está sustentado en la historia comparada de las regiones, y me guíe a través de dos preguntas concretas: ¿Quiénes son los dioses de la muerte? y ¿cuáles son sus funciones?

Ahora bien, por sus distintos nombres, al Dios de la Muerte lo podemos identificar de manera clara en el arte maya, pues suele representársele como un cuerpo en estado de putrefacción, descarnado o parcialmente esquelético. Esta imagen es parecida a la que vemos en los códices mayas, y corresponde a la deidad que Paul Schellhas le asignó la letra A (figura 2). El sabio mayista lo describe “como una figura con la espina vertebral expuesta, la nariz truncada y con una ‘sonrisa’ [mueca] que muestra los dientes” (citado por Sotelo, 2002: 71).



Figura 2. El Dios A hilando. Códice Tro Cortesiano, 102b, detalle (foto cortesía del Museo de América, Madrid, España).

Por su parte, Laura Sotelo agrega que la cabeza del Dios de la Muerte se representa como un cráneo descarnado, lo cual nos permite su identificación de manera inequívoca. Sus ojos son redondos, con un pequeño círculo en el centro y, por lo regular, éstos forman parte de su atuendo, en pulseras o brazaletes. La investigadora también destaca que en Mesoamérica, para representar a un personaje muerto, se le dibuja con los ojos cerrados, y en ninguna de las escenas que analiza en el *Códice Madrid* aparece así, lo que le da pie para reflexionar que “él no es un muerto y no está muerto” (Sotelo, 2002: 73). El hecho de que tenga los ojos abiertos le permite proponer que posee el conocimiento del lado oscuro donde él reside. Además, recordemos que los chamanes, escribas y sacerdotes mayas van a este lugar en búsqueda del conocimiento. Esto me lleva a inferir que en el inframundo maya no sólo se resguardan los tesoros vegetales y minerales, también se atesora la sabiduría.

En cuanto a los dioses de la muerte de los mayas k'iches', éstos son los que deciden el término de la vida humana, pues tienen el don de provocar las enfermedades que llevan a la muerte. De acuerdo con el *Popol Vuh* (1976: 50-51), estas deidades eran: Hun Camé, “Uno Muer-

te”, y Vucub Camé, “Siete Muerte”, jueces supremos del panteón de la muerte k’iche’. Pero además hay otros que actúan en pareja: Xiquiripat y Cuchumaquic, que tienen como función provocar los derrames de sangre (en la actualidad se sabe que hay infinidad de causas y enfermedades que los provocan, lo cual nos impide saber con precisión de qué mal se trataba); Ahalpuh y Ahalganá hinchaban a los hombres (seguramente se trata de la hidropesía), les hacían brotar pus de las piernas (no sabemos exactamente qué enfermedad era, puede ser que se tratara de un mal de várices) y les teñían de amarillo las caras (ciertamente se trata de la hepatitis); Chamiabac y Chamiaholom los hacían enflacar (hay varias causas, una de ellas es la mala alimentación, que desencadena anemia en tercer grado); Ahalmez y Ahaltocob provocaban los accidentes cuando los hombres regresaban a sus casas, y finalmente Xic y Patán causaban una muerte repentina, oprimiéndoles el pecho a los hombres hasta que vomitaban sangre (seguramente consistía en un infarto al miocardio)¹.

Esta idea de los dioses de la muerte como productores de las enfermedades se conserva entre los mayas yucatecos coloniales, quienes pensaban que estas deidades eran las culpables de enviar y expandir las enfermedades (Chuchiak, 2000: 291-293). Por su parte, los tojolab’ales actuales creen que el Dios del Inframundo es el que concede a los brujos una tercer alma con la cual pueden hacer daño (Ruz, 1982: 64; 1983: 428).

En este sentido, pienso que los dioses mayas de la muerte bien pueden tener su equivalente con las Parcas griegas o “diosas del destino”: Cloto hilaba la hebra de la vida con una rueca y un huso; Láquesis medía con su vara la longitud del hilo de la vida, y Átropos era quien cortaba el hilo de la vida (figura 3). Elegía la forma en que moría cada hombre (Biedermann, 1993: 352-353)

¹ Quiero agradecer a la doctora Ana Cecilia Rodríguez de Romo, del Seminario de Historia de la Medicina, su ayuda en el diagnóstico de las enfermedades que se mencionan en el texto k’iche’.



Figura 3. Parcas griegas: Cloto, Láquesis y Átropos. Relieve romano, procedente del castillo de Tegel, cercano a Berlín.

Ahora bien, en las vasijas estilo códice aparecen varios dioses de la muerte, los cuales podemos reconocer porque están dibujados como esqueletos, parcialmente descarnados o en estado de putrefacción. Su cabeza es un cráneo y, a diferencia de los muertos, éstos tienen ojos, por lo que pueden ver. Otros elementos que sobresalen en su representación son la espina dorsal y las costillas, y siempre, o casi siempre, aparece danzando o celebrando algún festín en compañía de otros dioses y animales del inframundo.

Antes de analizar algunos uno de ellos para intentar encontrar alguna conexión con las deidades k'iches, vale la pena mencionar que a raíz del descubrimiento del Vaso de Altar de Sacrificios (figura 4), se identificó el jeroglífico T539, que dio nuevas pistas para entender e interpretar los “vasos con escenas del inframundo”, como los denominó Michael Coe. Una de aquéllas es la de Stephen Houston y David Stuart, quienes, hacia finales de la década de los ochenta reconocieron el jeroglífico way, que tradujeron como “dormir”, “transformación en animal”, “nahual”, etcétera, y lo asociaron a una coesencia animal, o bien, a la capacidad de transformarse en un ser sobrenatural. “Así pues, -dicen los investigadores- los ‘dioses’, ‘deidades’, ‘señores muertos’ y ‘habitantes del inframundo’, que se piensa fueron representados en algunas vasijas del periodo Clásico, son representaciones de coesencias. No está para

nada claro que estén asociados con rituales mortuorios o danzas del inframundo” (Houston y Stuart, 1989: 7).



Figura 4. Vaso de Altar de Sacrificios o K3120.

Dieciséis años después (2005), Stuart hizo una revaloración del significado y añadió una nueva interpretación en la que destaca los atributos siniestros de la iconografía de los *wahyis*, los “... esqueletos, murciélagos, serpientes, jaguares y seres antinaturales conectados con sangre, muerte y sacrificio, reevaluándolos a la luz de información etnográfica mayista que documenta la práctica de hechicería, particularmente bajo su modalidad de *nagualismo*” (Stuart citado por Velásquez, 2009: 576).

Recientemente, Erik Velásquez retomó la discusión y pone en duda la definición de *way* como coesencia anímica, animal compañero, o *alter ego* zoomorfo del espíritu humano, ya que entre las investigaciones etnográficas esta categoría de seres no residen en el cuerpo humano, no son inmortales y raras veces causan enfermedades. Por esa razón, dicho autor prefirió utilizar el término *espíritu familiar* (Velásquez, 2009), término con el cual no estoy de acuerdo porque el Calepino de Motul, texto colonial, lo usa para traducir *uaay* como “familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros que es algún animal, que por pacto que hace con el demonio se convierte fantásticamente; y el mal que le sucede al tal animal, le sucede también al brujo, del cual es familiar” (Arzápalo, 1995: t. I, 745), y asocia a este ser con entes demoniacos y maléficos que están presentes en el pensamiento europeo, y que nada tienen que ver con la religión maya.

Daniel Moreno Zaragoza retoma la idea de Velásquez, y plantea que los *wahyis* eran entidades independientes, no era necesario que coexistieran con un ser humano, como es el caso del *tonalli* o el *nahualli*, pues transitaban libres por el cosmos y su carácter de coesencia provenía a partir de un rito iniciático, cuando alguien lo solicitaba. Por ello decide llamarlos *espíritus auxiliares*, término mejor logrado. Además “Según las fuentes etnográficas puede inferirse que estos espíritus gozaban de una volición propia y no compartían la misma conciencia con la persona a la que estaban asociados; es por ello que la relación que guardaban no era recíproca en cuanto a que lo que le pasara a uno repercutía irremediabilmente en el otro” (Moreno, 2011: 42).

En el fondo de la polémica creo que las distintas posturas tienen algo de razón, pues de acuerdo con las distintas actividades que realizan los chamanes mayas, algunos tenían la facultad de transformarse en animales, y bajo esta apariencia atacaban a sus enemigos, por lo que hablaríamos de coesencias o animales compañeros, y hay otros que a través de diversos ritos invocaban a seres malignos para atacar o dañar a una persona. Para ejemplificar esto, analicemos a cada uno de los chamanes mayas:

- *Ah-men*: mago que curaba y se transformaba en animal.
- *H manab-chi*: agorero.

Médicos que curaban

- *Ah dzac*: médico en general.
- *Tutuz dzac*: hechicero.
- *Huna c-miatz*: infinitamente sabio.
- *H mat*: el que comprende, adivino.

Chamanes que hacen maleficio

- *Ah-pul-yaah*: brujo, “echador de enfermedad”.
- *Ah-cun-albalam*: conjurador de jaguares, hechicero que enfermaba con espantos. Conjuradores de venados, víboras, el dios de la muerte.
- *Ix-cun-ahtán*: conjurador con palabras.
- *Ah cun-yah*: conjurador que trabaja.
- *Ah kax cun nak*: amarrador de conjuros.

Sobre ellos cabe destacar el carácter ambivalente que poseen los chamanes mayas, cuyo oficio era tanto mandar enfermedades como curarlas, abriendo así la posibilidad de que en el momento de la transformación del chamán en enfermedad se convertía en un *ah-pul-yaah*, y se hacían ritos específicos para adquirir determinados poderes, mientras que cuando asumía el papel de *ah dzac* obtenía poderes para curar las enfermedades provocadas por un *wahyaw* (Velásquez, 2009: 598).

Ahora bien, de la treintena de *wahyis* que analizan Grube y Nahm (1994) en la cerámica, algunos de ellos están asociados con la producción de enfermedades. Para ello retomo el artículo de Alejandro Sheseña (2010: 1-30) “Los nombres de los nahuales en la escritura jeroglífica maya: religión y lingüística a través de la onomástica”, quien los ha clasificado en diez rubros: 1. Por el color que presentan, 2. Por la materia de la que están hechos, 3. Por el lugar donde se desenvuelven, 4. Por la semejanza que presentan, 5. Por las acciones que realizan, 6. Por las enfermedades que originan, 7. Por partes especiales de su cuerpo, 8. Por el temperamento que poseen, 9. Por la condición que guardan, y 10. Por la función que desempeñan.

Para nuestra investigación llaman la atención los seres clasificados en el rubro 6, “Por las enfermedades que originan”, que son “La Muerte de la Bilis Roja” y “La Muerte Glotona”, que a decir de Sheseña (2010: 26) son: “Las únicas enfermedades referidas en las inscripciones ocasionadas por naguales...”. La Muerte de la Bilis Roja aparece en la vasija K771, y se le nombra como Chak Ch’ah Cham (figura 5). Su representación corresponde a la de una calavera animada, con la mano levantada a la altura de la frente, y un vientre hinchado con el sufijo *hu*. El significado de la palabra *hu*, en tzotzil, es masaje, o “masaje a las personas con dolencias en el vientre”. Por lo que podemos interpretar que la imagen corresponde a la representación de un ser esquelético con un fuerte dolor de estómago.

En el Vaso K5084 (figura 6) tenemos otro ejemplo de este mismo ser, con la mano sobre el vientre y un pendiente con la forma de una vasija invertida con el glifo *ak’bal*, oscuridad. Braakhuis (2005: 186-188) propone que esta vasija o vasija *ahk’ab* fue usada como “arma biológica” por estos seres, ya que contenían diversos animales “mordedores y destructores”, particularmente, serpientes, abejas u otros insectos que

actuaban como agentes de muerte y enfermedad. Por mi parte pienso que el pendiente identifica a estos seres del inframundo como portadores de las energías de muerte y enfermedad.



Figura 5. Chak Ch'ah Cham "La Muerte de la Bilis Roja", Vaso K771.



Figura 6. Chak Ch'ah Cham "La muerte de la Bilis Roja", Vaso K5084. Dibujo de Nikolai Grube.

La lectura completa, según Guillermo Bernal, es Chak-Cha-?-Chamiy u Wahy Chanal Ka'y?, y se traduce como “La muerte de la bilis roja es el way del señor de Chanal”.

Por tanto, la escena del vaso K771 nos refiere que se trata de una reunión de los señores de Ceibal, Chanal y Uaxactún (figura 5). Seguramente los gobernantes mayas se reúnen en una etapa de crisis para entablar un diálogo con sus aliados y buscar la forma de atacar a sus enemigos; para ello invocan a sus *wahyis* para obtener su protección y luchar en un plano onírico contra sus adversarios.

Otro ser productor de enfermedades es el que vemos en la vasija K2286, llamado Sitz' Cham, “Muerte Glotona”, y él es el encargado de enviar la indigestión a los hombres (figura 7). En la actualidad sabemos que la indigestión (dispepsia) es una sensación vaga de malestar en la parte superior del abdomen o el vientre durante o después de comer. En cambio, dice Sheseña, que “Para los tzeltales de San Andrés Larráinzar, padecer por largo tiempo la enfermedad de ‘estómago hinchado’ (la molestia de un día ocasionada de manera natural por consumir grandes cantidades de alimento) puede en realidad ser producto de la realización sobre el paciente de actos de brujería enemigos” (Holland, citado por Sheseña, 2010: 26). Sitz' Cham o “Muerte Glotona” es representado como un personaje con el estómago inflado, signos de muerte en el rostro y un excéntrico en las manos.



Figura 7. Sitz' Cham “Muerte Glotona”, Vaso K2286. Dibujo de Nikolai Grube.

Ahora bien, de la treintena de seres que analizaron Grube y Nahm, yo agregaría a la lista de entidades productoras de enfermedades a La Muerte de Medio Camino, o *tahn bihil cham* (figura 8), porque tiene su equivalencia con Ahalmez y Ahaltocob, dioses de la muerte k'iches', quienes tenían la facultad de provocar los accidentes cuando los hombres regresaban a sus casas, así como con la deidad ITox I3 Tox, localizada por Sheseña en un ensalmo tzeltal de 1725, quien era productora de enfermedades en los cruces o centros de caminos (*yolil be, chan chucul be*), y también de descansaderos (*cux otanil*), y paraderos (*olanibal*) (Sheseña y López Tovilla, 2010: 196). El investigador también refiere que LaFarge ya había registrado esta creencia entre los qanjobales, por lo que, al parecer, es una idea que comparten varios grupos mayas.



Figura 8. Tahn Bihil Cham “Muerte de Medio Camino”,
Vaso K791. Dibujo de Nikolai Grube.

Para concluir quiero señalar que los personajes que vemos en las vasijas son seres peligrosos y dañinos, porque son invocados a través de ritos de iniciación, y hacen del portador un ser con capacidades extraordinarias, pues se vuelven violentos, irascibles, siniestros y temibles, ya que siembran muerte y son portadores de enfermedades. En este sentido, en el arte maya nunca se representó al hombre común, sino al poderoso, particularmente al gobernante, que era chamán. Por tanto, estoy de acuerdo con Mercedes de la Garza cuando señala que:

“la conversión en animal, no era, en sí maléfico o demoníaco, hasta que el pensamiento español la calificó así” (Garza, 2012: 170).

Y justo en esta época es cuando se da una gran ruptura en el pensamiento maya, pero su capacidad de adaptación le permitió sobrevivir a esta nueva realidad. Los *wahyis* asociados con enfermedades son una clara muestra de la continuidad que podemos observar en la religión maya, es decir, esos rasgos permanentes en la historia que menciona Fernand Braudel o el *núcleo duro*, como lo define Alfredo López Austin, pues muestra a varios de estos seres como una prolongación de las deidades prehispánicas en las coloniales, y más aún, en las actuales.

Bibliografía

- Arzápalo Marín, H. Ramón (1987), *El ritual de los bacabes*, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 5), México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Biedermann, Hans (1993), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Braakhuis, H. E. M (2005), “Xbalanque’s Canoe: The Origin of Poison in Q’eqchi’-Mayan Hummingbird Myth”, *Anthropos*, vol. 100 (1), Barcelona, pp. 173-191.
- Carmack, Robert M. (1979), *Evolución del reino quiché*, Trad. Danilo A. Palma, Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant (2007), *Diccionario de los símbolos*, España: Herder.
- Chuchiak, John (2000), “The indian inquisition and the extirpation of idolatry: the process of punishment in the provisorato de indios in colonial Yucatan, 1563-1821”, Tesis de doctorado, Nuevo Orleans: Tulane University.
- Garza, Mercedes de la, (1998), *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México: Paidós.
- , (2012), *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Coordinación de Humanidades, Fondo de Cultura Económica.

- Grube, Nikolai y Werner Nahm (1994), "A census of xibalba: a complete inventory of way characters on maya ceramics", Justin y Barbara Kerr (eds.), *The maya vase book*, IV, Nueva York: Allen Press Inc., pp. 683-715.
- Holland, William R. (1978), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Houston, Stephen y David Stuart (1989), "The way glyph: evidence for 'coessences' among the Classic Maya". Versión electrónica en: <http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-OCR.pdf>
- Ichon, Alain (1973), *La religión de los totonacos de la sierra*, México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- , (1976) *Popol Vuh: las antiguas historias del quiché*, Traducción e introducción de Adrián Recinos, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ruz, Mario Humberto (1982), "La cosmovisión indígena", *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, pp. 49-66.
- , (1983) "Aproximación a la cosmología tojolabal", Ochoa Salas, Lorenzo y Thomas A. Lee (editores), *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas. Homenaje a Frans Blom*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas; Brigham Young University, pp. 413-440
- Sotelo Santos, Laura Elena (1988), *Los dioses del Códice Madrid. Aproximaciones a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- Sheseña, Alejandro (2010), "Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: religión y lingüística a través de la onomástica", *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, vol. 2, núm. 1, pp. 1-30.
- Sheseña, Alejandro y Virginia Margarita López Tovilla (2010), "Ensalmo tzeltal de 1725", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VIII, núm. 1, junio, San Cristóbal de Las Casas, México: Universidad de ciencias y Artes de Chiapas, pp. 193-207.

Velásquez García, Erik (2009), “Los vasos de la entidad política ‘ik’: una aproximación histórico-artística sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya Clásico”, Tesis para obtener el grado de doctor en Historia del Arte, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas.

