

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL SACRIFICIO HUMANO Y EL AUTOSACRIFICIO ENTRE
LOS ANTIGUOS MAYAS

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN HISTORIA DE MÉXICO

PRESENTA:

MARTHA ILIA NÁJERA CORONADO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CARRERAS SUPERIORES

México, D. F. 1984



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.

A PAULINA,

razón de todos mis esfuerzos.

A G R A D E C I M I E N T O S

Muchas personas me ayudaron en la elaboración de este trabajo; sin embargo, quiero hacer especial mención de Mercedes de la Garza, quien con sus enseñanzas, dedicación y esmero dirigió con paciencia este trabajo y revisó en numerosas ocasiones su contenido. Asimismo, a mis compañeros del Centro de Estudios Mayas, en especial a Mario H. Ruz, Gerardo Bustos T., Enrique Bonavides y Laura E. Sotelo, quienes desinteresadamente compartieron conmigo sus conocimientos, pero a los cuales eximo de cualquier responsabilidad. A la señora Magdalena Corominas por su buena disposición en la mecanografía.

No puedo dejar de mencionar a mis padres, Fernando y Consuelo Nájera, a Luz Coronado y a María Nájera quienes de manera real me asistieron en su desarrollo.

EL SACRIFICIO HUMANO Y EL AUTOSACRIFICIO ENTRE
LOS ANTIGUOS MAYAS

INTRODUCCIÓN

I	CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL SACRIFICIO	
1.	Algunas teorías acerca del sacrificio y sus orígenes	1
1.1	Teorías racionalistas	1
1.2	Teorías sociológicas	4
1.3	Las ideas de Ernst Cassirer	15
1.4	Fenomenología religiosa	18
1.5	Estudios comparativos de las religio- nes	34
1.6	Corrientes psicológicas	36
1.7	Enfoques económicos	45
2.	El ritual del sacrificio	48
2.1	Sacrificio de oblación	50
2.2	Sacrificio de expiación	50
2.3	Sacrificio de la divinidad creadora	51
2.4	Sacrificio de construcción	51
2.5	Sacrificio de exequias	52
2.6	Autosacrificio	53

II	FUNDAMENTOS MÍTICOS DEL SACRIFICIO	
1.	Necesidad recíproca entre hombres y dioses	54
2.	El mito del sacrificio por extracción del corazón	59
3.	El mito del sacrificio por flechamiento	65
4.	Sacrificios por el nacimiento del Sol	66
5.	El sacrificio de la diosa madre	71
III	EL AUTOSACRIFICIO	
1.	Autosacrificios de purificación	76
2.	Autosacrificios para propiciar la fertilidad	78
3.	Autosacrificios para desagraviar a las deidades	89
4.	Autosacrificios ligados a las actividades productivas	92
4.1	Cazadores	92
4.2	Pescadores	94
4.3	Autosacrificios relacionados con la manufactura de los ídolos	94
5.	Rituales propiciatorios circunscritos a los días <u>uayeb</u>	97

6.	Algunos autosacrificios propios de los dirigentes	101
6.1	Autosacrificios como parte de un ritual iniciático	109
7.	El dios K	113
8.	Símbolo triádico	121
9.	Instrumentos asociados al autosacrificio	124
10.	Los envoltorios	128

IV EL SACRIFICIO HUMANO

1.	Generalidades	131
1.1	Rituales previos al sacrificio	133
1.2	Funcionarios religiosos asociados al sacrificio	141
1.3	Víctimas sacrificiales	147
1.4	Lugar de sacrificios	155
1.5	Instrumentos sacrificiales	159
1.6	Música	166
1.7	Deidad relacionada con los sacrificios	169
2.	Sacrificios por extracción del corazón	173
2.1	El corazón	173
2.2	La extracción del corazón	178
2.3	Finalidades de los sacrificios por ex- tracción del corazón	180
2.3.1	Sacrificios para obtener fertilidad en las ceremonias de fin de año	180

2.3.1	Sacrificios ligados a las diferentes actividades militares	189
2.4	Influencias mexicanas	201
3.	El ritual de decapitación	207
3.1	Las cabezas trofeo	207
3.2	La decapitación asociada a un ritual agrícola	221
4.	Sacrificio por flechamiento	226
5.	Sacrificios por precipitación a los depósitos de agua	230
5.1	Ritos adivinatorios y para interceder ante las deidades	230
5.2	Ofrenda a las deidades de la lluvia	233
6.	Sacrificio por lapidación	237
7.	Sacrificio por despeñamiento dentro del cráter de un volcán	240
8.	Otros	241
8.1	Sacrificios de fundación	242
8.2	Sacrificios de exequias	247
8.3	Suicidio sacrificial	251
9.	Disposición final del cadáver	253
9.1	Antropofagia ritual	254
9.2	Desollamiento	263
10.	Supervivencias de los sacrificios humanos a partir de la llegada de los españoles	267

RECAPITULACIÓN	276
Aparato crítico	297
Ilustraciones	330
Referencias bibliográficas	372

I N T R O D U C C I O N

En el origen de la vida, siempre hay un hecho de sangre: matar para sobrevivir; matar para dar la vida; y sin embargo, conservar lo que debe morir, a fin de que nos siga alimentando y el orden mismo del mundo se mantenga. Patos... venados... hombres... los dioses mismos conocen el holocausto a fin de dar, con su sangre, la vida.

Carlos Fuentes

Todos los gatos son pardos

Una de las diversas creaciones del hombre maya que permea todas sus actividades cotidianas, y le da sentido a sí mismo y al cosmos donde se encuentra inmerso, es su religión.

Con el presente trabajo se pretende contribuir a las actuales investigaciones de los historiadores de las religiones mesoamericanas que, no conformes con un análisis de la religión desde ángulos ajenos a su propio campo, han iniciado el estudio de la misma atendiendo a los métodos propios de esta disciplina. No por ello se desdeñan otras ramas del saber tales como la etnología, la arqueología o la sociología, que por el contrario, constituyen un valioso apoyo para comprender el de por sí complejo fenómeno religioso.

Las expresiones que han llamado más nuestra atención, son aquellas conductas externas del hombre religioso que conforman lo que se conoce como ritual. Uno de los objetivos de este estudio es tratar las acciones rituales que pretenden la comunicación con las deidades por medio de la ofrenda de sangre y de seres humanos; nos referimos al autosacrificio y al sacrificio sangrientos, fenómenos alrededor de los cuales giró la religión maya, ya que tenían como finalidad última la marcha y continuidad del universo.

La mayor parte de esta investigación se limita al Posclásico, ya que de esta etapa es de la que poseemos más información; a ella se refieren las fuentes escritas, material en el cual se basa fundamentalmente este trabajo. Se han hecho, sin embargo, algunas referencias a períodos anteriores, de acuerdo a

II

lo que permiten las representaciones plásticas localizadas y algunos descubrimientos arqueológicos.

Tomando en cuenta la diversidad entre los diferentes grupos que habitan la zona maya, se ha mencionado, cuando las fuentes lo han permitido, la etnia específica donde el fenómeno se presentó, mientras que en la mayoría de los casos sólo se señala la región a la que el dato pertenece, es decir Yucatán, Guatemala o Chiapas.

Otro de los objetivos de este estudio es determinar si en el sentido primordial del sacrificio humano: obtener la sangre para el sustento divino y por ende cósmico, hay una unidad entre los distintos grupos mayenses, a pesar de las diferencias resultantes de las distintas influencias ecológicas o político-sociales.

La forma más adecuada para comprender las conductas religiosas del hombre y lo que él considera como lo sagrado, a lo cual desea introducirse por medio del ritual, es lo que él mismo manifiesta, es decir, el lenguaje expresado en diferentes sistemas teóricos, conceptuales o rituales, y simbólicos. En una acción religiosa existen dos tiempos: por un lado, aquello que el hombre asimila como sagrado, lo cual constituye una realidad objetiva superior que se puede captar a través de una experiencia racional, emocional, poética o simbólica, y por otro, la manifestación que el ser humano formula de esta realidad al unirla a su propia esencia.¹

En los pueblos mayas las manifestaciones que resultaron de gran utilidad para acercarnos a los rituales sacrificatorios fue

ron, en primer lugar, los fragmentos de una literatura que durante muchos años se conservó en forma oral, constituida por los textos mítico-históricos indígenas, redactados pocos años después de la conquista, y que guardan valiosos datos de la tradición, en especial el Popol Vuh, los Anales de los Cakchiqueles y algunos de los Cantares de Dzitbalché; recurrimos además a ciertas obras plásticas como monumentos de piedra esculpida, pinturas murales como las de Bonampak y algunas representaciones de escenas sacrificatorias recogidas en los códices, todas éstas colmadas de simbolismos, a las que fue necesario aplicar una hermenéutica ya que muchas veces resultan incomprensibles a nuestra cultura; éstas nos sirvieron de apoyo para confirmar algunos conceptos de la literatura.

Asimismo, revisamos parte del material recopilado por cronistas religiosos, soldados y civiles de los siglos XVI, XVII y XVIII, fuentes de gran utilidad de las que fue preciso realizar un análisis cuidadoso, ya que sus creadores no intentaban comprender el fenómeno sino describirlo para sus propios fines; estos documentos, en general, están prejuiciados por la formación cristiana de sus autores que no podían aceptar las prácticas cruentas de los indígenas.

Y por otra parte, recurrimos a diversos teóricos de la historia de las religiones que han aportado valiosas ideas sobre lo que significaba el ritual sacrificatorio, sus símbolos y mitos asociados, únicamente con el fin de encontrar algunas luces para la interpretación del fenómeno estudiado.

La mayor parte de los datos obtenidos es producto de tradiciones expresadas originalmente en forma oral, y no se puede ol-

vidar que el lenguaje es dinámico, en constante cambio, y está en interacción con otras creaciones: influye en la cultura, al mismo tiempo en los pensamientos y experiencias humanas que ocasionan variantes en la lengua; una misma palabra cambia de connotación en el tiempo. Por todo esto, es imposible suponer que podremos estudiar un fenómeno religioso con completa objetividad, ya que independientemente de cómo se interpreten las fuentes que ofrezcan determinado fenómeno, la visión del investigador variará de acuerdo con su formación, su educación, su criterio, y sus elecciones respecto de la vida, no pudiendo apreciar el material en forma impersonal. Si bien se ocupa de una religión sin participar en ella y trata de ser objetivo, tiene un punto de vista particular, pertenece a otra cultura; su esfuerzo consistirá en intentar comprender la religión de una cultura ajena, estudiar las relaciones que existen entre el hombre y esa realidad superior que llamamos lo sagrado, conocer las causas de esas relaciones y sus influencias en el comportamiento humano.²

Debido a la imposibilidad práctica de que un historiador pueda conocer las religiones en toda su variedad, extensión y épocas, es necesario limitarse a sectores particulares; sin embargo, no es posible pasar inadvertida la unidad de los diversos aspectos de la sociedad; es decir, para comprender un fenómeno religioso es necesario tomar en cuenta la organización social, política y económica, así como el arte, la ciencia y la educación propias de la cultura a la cual pertenece. Por ello, pensamos que lo más conveniente es reducirse al estudio del fenómeno reli

gioso en una sola civilización.³

Sin embargo, dada la existencia de un corpus cultural común, el fenómeno sacrificial entre los mayas se vincula con el sacrificio en otros grupos mesoamericanos, relación que no puede pasarse por alto. De aquí la necesidad de hacer ciertas comparaciones entre algunas etnias de esta región, con el fin principal de discernir si el ritual sacrificatorio es exclusi - vamente maya, o bien recibió influencias externas, como por ejem plo la de los nahuas.

Durante el desarrollo de este trabajo se tomaron en con sideración algunas de las aportaciones teóricas de la ciencia de las religiones, derivadas de las diferentes disciplinas que la con forman, como la fenomenología religiosa, la historia de las reli - giones y la sociología religiosa. O sea que después de una cuida - dosa selección de los datos recopilados en las fuentes consulta - das, éstos se integraron para lograr una visión unitaria de lo que los rituales sacrificatorios significaron en la religión maya. Se sistematizaron a fin de interpretarlos buscando una estructura sig - nificativa, situando al mismo tiempo el fenómeno del sacrificio en su concreción histórica y social.

En un capítulo con carácter meramente introductorio he - mos querido incluir aauellas interpretaciones de algunos de los teóricos más importantes de fines del siglo pasado y del presen - te, que hayan aportado nuevas ideas al concepto de lo que fue el ritual sacrificatorio. Se integraron estudios realizados por so - ciólogos, fenomenólogos, comparativistas e historiadores de las religiones, logrando así obtener una noción más amplia y completa del significado de este rito, con el fin de definir aquello que

se consideraría sacrificio entre los mayas. Con relación a los autosacrificios de sangre no encontramos referencias de su significado concreto en los estudios de las religiones a un nivel universal.

En el segundo capítulo se analizaron e interpretaron las diversas menciones míticas que se hacen del sacrificio y autosacrificio sangriento en los textos mayas, para encontrar los posibles orígenes conceptuales de los rituales, o bien la explicación de lo que el hombre maya consideró como el significado de los mismos.

Después trataremos lo referente al autosacrificio, es decir, aquellas punciones voluntarias en las que el hombre ofrecía su propia esencia a las divinidades: su sangre. Debido a que la forma de llevarse al cabo fue muy similar, se sangraban diferentes partes de cuerpo o bien se pasaban algunos objetos por una herida intencional, este apartado se divide de acuerdo a la finalidad del rito, esto es, si la sangre derramada era para producir fertilidad, purificarse, o bien si esta práctica formó parte de una iniciación, etc. En este capítulo incluimos la deidad

relacionada con la sangre del autosacrificio, así como aquellos símbolos que de alguna forma atañen a esta práctica.

Finalmente, abordamos lo que constituye el tema central de esta investigación: el sacrificio humano, acto que revela un aspecto esencial del pensamiento del hombre maya. Este advirtió que para que hubiera vida era necesaria la muerte, de ahí la urgente necesidad de producirla para que la comunidad pudiera seguir su existencia; esta idea está en estrecha relación con el concepto de la reciprocidad que debe haber entre hombres y dioses: ambos se nece

VII

sitan para subsistir. Los seres humanos, creación divina, fueron hechos para sustentar a los dioses y, a su vez, necesitan del poder divino que les ayude a resolver sus diarios problemas. Los dioses, sin embargo, no son seres omnipotentes; precisan de las ofrendas humanas para alimentarse, y el ser humano es el responsable de otorgar ese sustento. El hombre es el eje del Universo, sin su intervención todo terminaría en un cataclismo.

Este último capítulo se inició con el análisis de los elementos integrantes del sacrificio, constituidos tanto por el lugar, los instrumentos, el sacerdote y, por supuesto, la víctima. Luego fue necesario, para su comprensión, dividirlo de acuerdo a la forma en que se daba muerte, es decir, si era causada por saetas, extracción del corazón, decapitación, inmersión, etc., y dentro de cada una de ellas, señalando la finalidad con la que se hacía. En algunos sacrificios no fue posible, sin embargo, determinar cuál fue la forma de dar muerte, por lo que conociendo sólo la intención se incluyeron dentro de un apartado diferente. Con objeto únicamente de señalar algunas supervivencias de este ritual después del arribo de los españoles, se hace mención de ello al final de este capítulo.

En el desarrollo de esta investigación haremos constantes referencias a diferentes símbolos, mitos y desde luego a ritos, por ello consideramos conveniente describir en forma breve qué se entiende por símbolo, mito y rito.

El símbolo, creación natural y espontánea del ser humano, se engendra cuando éste se enfrenta a una realidad inalcanzable e incomprensible para su mentalidad, y tiene necesidad de explicársela por medio de un significado que

VIII

sobrepasa lo obvio o lo inmediato, de manera que recurre a una operación simbólica que consiste en trans formar un objeto, acto o palabra, en algo que le supere a sí mismo, y constituye no sólo un reflejo de las experiencias a las que el hom bre se somete, sino algo mucho más profundo. Ahora bien, en el nivel religioso, esta realidad a la que el hombre intenta acercarse por me dio del símbolo, es lo sagrado.⁴

Una de las características del símbolo es, como lo señala Mircea Eliade, su multivalencia; debe de ser capaz de expresar si- multáneamente diversos significados que no pueden ser aprehendidos a través de una experiencia inmediata; otro importante factor es la comunicabilidad de esa realidad incomprensible a un gru po social que tiene acceso a sus significados. El símbolo sirve así como un medio de estrechar los vínculos de esa comunidad a la vez que acerca al hombre al mundo donde se encuentra inmerso.⁵

Gracias a una serie de imágenes simbólicas podemos estruc turar, dentro de un sistema, una serie de realidades que aparentemen te estarían dispersas en el Universo, pero, debido a la red simbólica que es posible formar, el hombre logra vislumbrar una unidad en el os mos y sentirse como un elemento integrante dentro de él y así en contrar sentido a su vida,

En la creación simbólica intervienen un elemento conscien te y uno inconsciente; el primero responde a realidades concretas, de ahí la necesidad de conocer el trasfondo histórico para compren der el significado del símbolo dentro de su circunstancia.⁶ La par te que concierne al inconsciente en la elaboración del símbolo puede expresarse a través de los sueños. Sin embargo, muchos de éstos no necesariamente son individuales, sino colectivos en su natu raleza y en su origen, y en su mayoría están constituidos por imá- genes religiosas. El sujeto religioso cree que estos sueños tienen

un origen divino y que son producto de una revelación. Jung lo ha explicado como representaciones colectivas que provienen de sueños de edades precedentes y de fantasías creadoras, y que son imágenes de manifestaciones involuntarias y espontáneas; es lo que el psicoanalista ha llamado arquetipos, los cuales no tienen un origen conocido y se pueden producir en cualquier tiempo o circunstancia. Esto no implica el hablar de una herencia de ideas; lo que se hereda es la predisposición a crear imágenes significativas a partir del material común de la vida cotidiana. Los arquetipos pueden corresponder a ideas abstractas, o a instintos que revelan su presencia por medio de imágenes simbólicas y se acompañan de una carga emocional.⁷

El símbolo en su manifestación consciente expresa un arquetipo, además de la influencia que ejerce el medio en el que se desarrolla el hombre.

De aquí la importancia del lenguaje simbólico dentro de las religiones; representan conceptos difíciles de definir o comprender del todo, expresan verdades eternas para el creyente que se pueden ir transformando en un proceso de mayor o menor desarrollo consciente, y llegarse a convertir en imágenes colectivas aceptadas por las sociedades.

El símbolo es pues, la expresión de una totalidad psíquica formada por el consciente y el inconsciente, que no concierne a una sola facultad del hombre, su inteligencia, sino a la totalidad de su ser. Pensamiento y sentimiento, sentidos e intuición, participan conjuntamente en la operación simbólica.⁸

Con referencia al mito podemos decir que es un lenguaje simbólico particular del hombre, a través del cual expresa una realidad que ha captado en forma inmediata e intuitiva, en el cual proyecta sus experiencias del mundo que lo rodea.

Mythos en la antigua terminología griega, significaba "la verdad del hecho traducida en palabras". G. Gursdorf, dice:

...es un modo de verdad no establecido racionalmente, sino reconocido más bien como una adhesión por la que se descubre una espontaneidad original del ser en el mundo.⁹

Los mitos cumplen diversas funciones de acuerdo con la cultura a la que pertenecen. Pueden o no estar estrechamente asociados a un ritual y, en el caso de estarlo, a veces precede el rito al mito, siendo este último una forma de justificar una acción ritual, o bien el rito puede ser la recreación de un mito; ambas posturas son válidas y es imposible demostrar ninguna de ellas, definitivamente.

Los estructuralistas sostienen que el mito tiene su origen en el ritual, siendo su función expresar y justificar la solidaridad social; esta posición se reduce a un sociologismo,

Los fenomenólogos señalan que el mito reactualiza una realidad superior y eleva la acción humana a un "eterno ahora y siempre".¹⁰ Señalan la estrecha relación entre mito y rito, este último como el resultado de una aplicación práctica de la verdad sagrada contenida en los mitos. Dicha verdad brinda a los seres humanos un mundo organizado, evidencia un orden social y brinda las pautas para que aquéllos que poseen el poder justifiquen el origen de éste en una fuente sagrada. Gracias al mito el hombre tiene el conocimiento de una sobrenaturaleza que se impone a su

vida cotidiana en la práctica de los rituales concretos.¹¹

Eliade lleva hasta sus últimas consecuencias esta idea, con la teoría de que todo rito es la puesta en escena de un mito que tiene por objeto regresar a los tiempos originales donde tuvo lugar el nacimiento de lo que es el mundo actual, y da que el hombre necesita este constante retornar a los orígenes para poder volver a cargar su cosmos de esa sacralidad que se pierde en el transcurrir de la historia.

Meslin en su obra Aproximación a una ciencia de la religión, ofrece un equilibrio entre ambas posturas. Para este autor el mito es un intento del ser humano de explicarse el mundo que no entiende y le intriga, lo que hace a través de un lenguaje simbólico; considera, por tanto, que ya que el mito es un discurso persuasivo y ejemplar, tiende más a orientar la conducta de los hombres hacia un futuro que hacia los tiempos primordiales, ya que las expresiones míticas proponen conductas y acciones ejemplares a seguir, además de establecer las relaciones que sostiene un grupo social.¹²

Al analizar un mito, es preciso, dice Meslin, tener conciencia de que su estructura está repleta de símbolos, y por esto puede tener diferentes significados o utilizar un lenguaje multívoco y no es posible reducirlo a una sola causa y función.

No todos los mitos ofrecen al hombre un concepto más claro y profundo de lo que es lo sagrado; muchos de ellos, como los cosmogónicos, no introducen al ámbito de lo sacro, sino que aspiran a explicar una situación que existe, y que el hombre precisa comprender para ubicarse, como por ejemplo el acontecer del día y de la noche. El ser humano recurre a la expresión simbólica para no

sentirse extraviado en su universo, encontrar un sentido a la vida, entender en forma organizada lo que en primera instancia podría parecerle caótico, y así concibe al cosmos como un todo organizado con una jerarquía de potencias, similar a la humana, donde cada elemento tiene un papel que cumplir.¹³

El mito no sólo es un complejo simbólico que repite aquellos sucesos ocurridos en los tiempos originales y que sirve al hombre para regir su vida cotidiana, sino que da también significado y coherencia al acontecer diario, en tanto que es el producto de una acción mítica y posee una serie de imágenes repletas de significados de que carecen otros conceptos que se encargan de expresar lo real.

El mito es un conocimiento integrado a la actividad humana, ya que participa del mundo real; es un saber previo a razonamientos especulativos y a la existencia de un conocimiento técnico, que posee un significado dentro de su propia estructura y puede expresar las características de la sociedad donde se desenvuelve, así como las actitudes y comportamientos de los seres humanos que lo engendraron; colmado de experiencias místicas, expresa una verdad sagrada.¹⁴

Cuando esta verdad se recrea en un rito, el hombre se reencuentra con su propia identidad aunada a la naturaleza y de esta forma puede descubrir los sentidos fundamentales del ser.¹⁵

Se ha hablado ya de las relaciones entre mito y ritual, y se ha dicho como pueden ser interdependientes o bien poseer un sentido en sí mismos; ahora nos referiremos brevemente a lo que entendemos por rito.

XIII

La condición corporal del hombre provoca que aquella necesidad de expresar una experiencia religiosa se realice a través de la acción. El hombre posee un cuerpo que participa de todas sus acciones e incluso de su condición de sujeto; cuerpo y espíritu forman una unidad, de ahí la imposibilidad de que todos sus actos se lleven a cabo en su mundo interno, pues precisa de la mediación y expresión corporal; esta actitud externa es lo que llamamos rito.¹⁶

El ritual es una acción simbólica tradicional que tiene como función introducir al hombre al mundo de lo sagrado. Se manifiesta a través de una conducta formal, individual o colectiva, que no debe de variar, sino someterse a un conjunto de reglas, establecidas por la comunidad o bien por una autoridad reconocida; además debe de cumplirse con exactitud, ya que de otra forma corre el riesgo de perder su valor. Está constituido por un conjunto de actitudes, palabras y acciones concretas y tangibles que persiguen un objetivo y que poseen una verdadera eficacia material.¹⁷

Sin embargo, hay que tomar en cuenta que para el hombre religioso intervienen potencias sagradas en el rito, como pueden ser dioses o principios generales del cosmos, y el ritual actúa sobre y a través de ellas, lo cual no significa que no posea su fuerza por sí mismo, sino que además existen otras potencias sui generis que el rito moviliza. Estas fuerzas son sagradas y poseen el principal poder creador; el rito se reduce a provocarlas, es decir, a actuar como vehículo intermediario entre los hombres y los seres sagrados o divinos a los que se dirigen. En este punto estribaría una de las diferencias fundamentales entre el ritual religioso y el mágico, ya que éste último es eficaz por sí mismo, está animado por un poder inmanente y no precisa de fuerzas externas a él. Por ello el rito

religioso es contingente y suplicante, pues el ser sobre el que se pretende influir tiene la posibilidad de resistir al rito si no se cuenta con su voluntad, en tanto que el mágico, debido a que posee un poder inmanente, es coercitivo.¹⁸

Los ritos funcionan en un tiempo y en un espacio sagrados; es decir, se realizan durante periodos determinados y en lugares precisos, suspendiendo las actividades de la vida cotidiana de quienes participan en la ceremonia.

Dentro del espacio sagrado todo tiene una transfiguración y un significado especial; en muchas ocasiones es el resultado de un acontecimiento mítico efectuado, para el hombre religioso, dentro de esa área, la cual queda consagrada. Este espacio se convierte en una fuente de poder y fuerza sacra, y el hombre, al introducirse a aquel, queda en posibilidad de participar en lo trascendente.

El hombre no elige un espacio sagrado, sino que se le "revela" bajo diferentes formas, a veces por una hierofanía producida en un sitio determinado, bien por algún principio cosmológico, o por un símbolo cargado de poder sacro. Esos emplazamientos pueden ser: un bosque, un manantial, una cueva, un río, etcétera, o bien el ser humano delimita su espacio sagrado mediante la construcción de un templo, representación del espacio sagrado por excelencia. Cuyo centro, en general: el altar, se equipara con el centro del universo, imagen simbólica en donde se encuentra el axis mundi por lo que ese es el lugar donde se puede lograr una mejor comunicación con lo sacro.

El ritual también se desarrolla en un tiempo sagrado ahistórico, que es en esencia diferente a la duración profana. El tiempo sagrado no es homogéneo, tiene diferentes grados de sacrali

dad, constituye una unidad que permea al tiempo profano. Puede ser la repetición de un tiempo mítico, o bien designar a aquellos ritmos cósmicos que se consideran como manifestación de una sacralidad, por ejemplo determinados momentos dentro del ciclo solar, pues en ellos se produjo una kratofanía o una hierofanía.

Hay ocasiones en que el rito recrea un mito, haciéndolo nuevamente presente. Este puede relatar el periodo de la creación del cosmos y de los seres humanos, el momento en que cierto héroe revela alguna actividad fundamental para la vida humana; cada vez que se efectúa el rito, se reconstruye ese gesto arquetípico del dios creador o de un antepasado que tuvo lugar en el origen de los tiempos, y el hombre se transporta a ese momento mítico. Las acciones in illo tempore son, para el hombre religioso, la historia de los acontecimientos provistos de sentido.¹⁹

Gracias a la ceremonia, el hombre está en posibilidad de integrarse al tiempo y espacio sagrado y ejercer durante el ritual alguna influencia sobre los seres sobrenaturales: "Así tiempo y espacio sagrados son condiciones para que el rito mantenga la participación de lo humano en lo sagrado y a la vez la trascendencia de éste."²⁰

Las clasificaciones realizadas para su estudio son diversas y se han hecho con diferentes fines, entre ellas están:

a) Los ritos pragmáticos o de control, son aquellos que intentan influir sobre las fuerzas sobrenaturales y responden a las necesidades de la vida cotidiana, estos ritos están entremezclados con numerosas prácticas mágicas.

b) Los conmemorativos o imitativos, ponen en escena un mito , recrean la acción llevada a cabo in illo tempore por héroes o dioses;

c) Los ritos de duelo intentan convertir en dioses a sus muertos.²¹

Los ritos también se han clasificado en rituales periódicos y ocasionales. Los periódicos se celebran al inicio de un año o ciclo agrícola, al conmemorar una fundación en los diferentes meses del año, etcétera, en tanto que los de ocasión se realizan en los momentos críticos de la vida de un individuo o de una sociedad, verbigracia el nacimiento, matrimonio, enfermedad, muerte, o bien sequías, plagas. Estos ritos tienen implicaciones sociales cuando intentan lograr un impacto comunal.²²

Asimismo se han dividido en ritos positivos y negativos. Tienen como premisa la existencia de lo sagrado y de lo profano, suponen una comunicación entre ambos mundos, pues lo profano es susceptible de consagrarse y viceversa. Los ritos negativos preparan al hombre para alcanzar la sacralización, entre estos tenemos: los ayunos, las abstinencias y las prohibiciones religiosas. El profano no debe acercarse a lo sacro sin antes someterse a estos ritos que tienden a eliminar la impureza del ser humano. Durante los ritos positivos, el hombre participa de un principio de superación que lo hace dueño de una potencia numinosa dentro de su ser. Podemos citar con ejemplos los rituales de iniciación, los de transubstanciación, los agrícolas, y los ritos sacrificiales.

No obstante estas clasificaciones, es importante señalar que en la práctica una misma ceremonia contiene diferentes tipos de ritos.

XVII

El ritual, al igual que el mito, contiene explícita o implícitamente los valores culturales de mayor relevancia de una sociedad, y al efectuarse las ceremonias no sólo se refuerzan la solidaridad social y dichos valores, sino también se revalidan las relaciones con objetos y creencias sagradas.

A lo largo de este trabajo, se podrá observar cómo en los rituales mayas se produce una simbiosis entre la magia y la religión, pues no obstante el estar dirigidos a una divinidad, durante su proceso interviene una serie de elementos y fórmulas mágicas.

C O N S I D E R A C I O N E S S O B R E

E L S A C R I F I C I O

Dame, yo te doy. Pon para mí; yo pongo
para ti. Preséntame ofrenda; yo te prese
sento ofrenda.

Taittiri yāSmhitā, 1, 8, 4, 1

1. Algunas teorías acerca del sacrificio y sus orígenes

Para lograr comprender lo que a la fecha se entiende como un rito sacrificial, conviene revisar someramente las investigaciones de algunos de los más destacados estudiosos que han brindado valiosas teorías para este tema. Muchas de éstas han sido superadas, otras continúan vigentes, pero todas ellas han contribuido a dilucidar el complejo fenómeno que constituye el sacrificio.

1.1 Teorías racionalistas

Entre los racionalistas de fines del siglo pasado, destaca Edward Burney Tylor, quien en su obra Primitive Culture (1871), intenta explicar el origen de la religión con base en datos antropológicos. Plantea la conocida teoría del animismo, de carácter evolucionista. De acuerdo con este criterio analiza el sacrificio, el cual sería, en un principio, un don para propiciar y servir a la divinidad. Supone que el hombre de sociedades de un nivel inferior entiende el rito sacrificial como una especie de contrato, pues aplica el principio de do ut des "doy para que des". Sugiere que al evolucionar la humanidad, el sacrificio adopta nuevas formas, como son las de homenaje o tributo para expiar ofensas, en las cuales el hombre expresa su agradecimiento a los dioses y espera por ello su protección. La última etapa es la de autonegación, pues el hombre no espera ninguna recompensa. Por lo tanto Tylor sugiere que el sacrificio pasó de una reali

dad de carácter material a una espiritual.¹

También de la corriente del racionalismo, James George Frazer, evolucionista y partícipe del método comparativo, plasmó sus conocimientos en La Rama Dorada, que no obstante haber sido superada en diversos aspectos, constituye una magnífica obra de recopilación de datos sobre religiones primitivas.

El estudioso interpreta el sacrificio como una práctica mágica propia de una sociedad agrícola, destinada a rejuvenecer a la deidad que otorgaba al ser humano los bienes necesarios para la subsistencia. El hombre o animal que fallecía era estimado como divino y debía de estar en plenas facultades físicas, de modo que su fuerza y vigor se transmitieran a los espíritus de la vegetación, salvaguardándolos de la vejez y del debilitamiento, y manteniendo por este medio la fertilidad general.² Al transcurrir el tiempo, este modelo sacrificial adquiere un carácter propiciatorio, en donde la víctima se aleja lentamente de su naturaleza divina.

Frazer también se refiere a algunos sacrificios practicados con fines agrícolas en los que el cuerpo y la sangre del que fallecía poseían poderes mágicos, independientemente de su relación con las fuerzas divinas "...las carnes y cenizas de la víctima estaban dotadas de la virtud mágica o física de fertilizar la tierra."³

Los sacrificios expiatorios se celebraban con motivo de los cambios bruscos de las estaciones del año; cuando la situación se volvía crítica para el hombre, o bien al inicio del ciclo anual, con objeto de expulsar cualquier espíritu perturba-

dor. Estas sociedades pudieron aprovechar el sacrificio de una sola víctima y buscaban que ésta cumpliera dos finalidades: la de rejuvenecer a la deidad protectora y la de realizar una catarsis, alejando con ella los males de la sociedad.⁴

El creyente, al ingerir a la víctima divina, participaba de la sustancia sagrada y obtenía por este medio no sólo las cualidades físicas sino además las intelectuales y "mora-les", por ello prestaban especial atención a la parte del cuerpo o animal con que comulgaban.⁵

A pesar de que algunos estudiosos acusan a Frazer de poca seriedad, sus planteamientos del sacrificio inspiraron a un gran número de escritores posteriores.

1.2 Teorías sociológicas

Robertson Smith, contemporáneo de Frazer, analiza la religión con un enfoque sociológico. Dirige sus investigaciones a las sociedades semíticas, incluyendo a los hebreos del Antiguo Testamento, e intenta demostrar sus orígenes paganos.

El autor apunta hacia el significado social del sacrificio, mismo que tiene su origen en la religión totémica, considerada a fines del siglo XIX como la más antigua. El animal totémico se identifica con su deidad; se le da muerte ritual en una comida comunal para mantener y renovar la alianza sagrada. Así, al compartir la carne y la sangre de la víctima consagrada, se unen los miembros del clan con su dios.

El semitista señala una idea muy importante que facilita la comprensión del rito sacrificial. Se refiere a la comunión entre el hombre y lo sagrado, que además refuerza la unión de los miembros de una comunidad social. Esboza el concepto de la renovación de la vida, que acaece durante el rito sacrificial, hipótesis que desarrolla ampliamente Frazer.

Robertson Smith no aclara lo que sucedía en los ritos donde el cuerpo era sometido al holocausto, y se impedía cualquier tipo de comida sacramental. Para explicar la evolución del rito de la comunión sacrificial a otros tipos de sacrificio, señala que cuando un objeto sagrado alcanza una sobrecarga de poder se transforma en impuro para aquellas personas que aún no se someten al ritual que les aleja de la vida profana, y por tanto, la excesiva santidad de la víctima resulta peligrosa para e-

llas. Los sacerdotes son los únicos capacitados para acercarse a la víctima, y en ocasiones es tal el mana adquirido, que se le destruye por completo, ya que sólo puede participar de ella la divinidad.

No es sino hasta que los animales dejaron de pertenecer al mundo salvaje, ajeno al hombre, y se convirtieron en seres de su propiedad, que perdieron un cierto grado de sacralidad y pudieron ser utilizados como ofrendas a los dioses. Esta metamorfosis sólo pudo suceder en aquellas sociedades donde la religión estaba institucionalizada y se consideraba que los dioses, al igual que los jefes de una sociedad, deben de recibir tributo.⁶

La teoría de Robertson Smith influyó sobre autores posteriores como Mauss, Durkheim, y Freud, y si bien se demostró que el sacrificio ofrenda no deriva necesariamente del sacrificio comunión, se instaura un nuevo modelo que sustituye el de "intercambio comercial" por el de comunicación entre hombres y dioses. Tampoco se ha demostrado si los antiguos hebreos poseyeron una organización totémica, ni que ésta fuera, como pretendió Robertson Smith, un fenómeno universal. Sin embargo, en algunas sociedades australianas, norteamericanas y melanesias, se ha comprobado la existencia histórica del fenómeno descrito por este investigador.

Las aportaciones del positivista francés Emile Durkheim al estudio sociológico de la religión, fueron de gran valor. A través del método comparativo supone que todas las religiones, a pesar de sus diferencias externas, poseen símbolos fundamentales y actitudes rituales que cumplen una misma función.

Para este sociólogo, la religión es un hecho social,

objetivo y autónomo, que consiste en un sistema unificado de prácticas y creencias, consideradas sagradas y en consecuencia peligrosas y prohibidas para el hombre profano. De esta manera implanta una tajante dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado es la propia sociedad representada simbólicamente por el totem. Durante las ceremonias que se realizan periódicamente, lo sagrado y lo profano se entremezclan; la meta principal de una fiesta religiosa es que la colectividad renueve sus contactos y fortalezca su unión. Al celebrarse dicha ceremonia se olvidan los problemas individuales y se da paso a las creencias y asuntos comunes.

Durkheim, basándose en la división entre lo sagrado y lo profano, elabora una teoría sobre dos tipos de culto: el negativo y el positivo. El primero consiste en una serie de prohibiciones que mantienen separados los dos mundos; así no se contamina lo sacro y se elude a la vez el peligro que su contacto implica al hombre. Estas interdicciones, dice el autor, son conocidas en el lenguaje etnográfico como tabú.⁷

Ya que por este extraordinario poder de expansión de lo sagrado el contacto más ligero, la menor proximidad material o simplemente moral de un ser profano, basta para arrastrar fuera de su dominio a las fuerzas religiosas, y ya que, por otra parte, ellas no pueden salir de allí sin contradecir su naturaleza, es indispensable todo un sistema de medida para mantener a los dos mundos a distancia respetuosa uno del otro.⁸

El culto negativo no se limita a prevenir la contaminación de lo sagrado, contiene un ritual de preparación que des

poja al ser humano de lo profano que hay en él y logra una naturaleza diferente, que le capacita para esa sacra cercanía.⁹

El culto positivo constituye propiamente el contacto con lo sagrado; el rito sacrificial pertenece a este tipo, durante su transcurso el hombre se une al ser sagrado.

El sociólogo francés reconoce la valiosa aportación de Robertson Smith al analizar el sacrificio a partir de un nuevo enfoque; ya no es el contrato, el tributo obligatorio a los dioses, sino una comunión sacramental, gracias a la cual se logra un acercamiento íntimo con la divinidad. Sin embargo, no comparte la idea de considerar al sacrificio don como una ceremonia posterior; ésta tuvo lugar cuando la vida religiosa alcanzó el rango de institución y las fuerzas sobrenaturales se personalizaron. Cuando el hombre advierte la inestabilidad de la naturaleza siente la necesidad de aliviar su angustia, y por medio de la ofrenda intenta obtener la protección de aquellas fuerzas sobrenaturales, o en su defecto, de los seres sagrados que las controlan.

En el mismo tipo de sociedad totémica estudiada por Robertson Smith, Durkheim descubre el fenómeno del autosacrificio sangriento, realizado con el propósito de que la sangre, símbolo del poder fecundante, asegure la reproducción de la especie de su totem. En la organización clánica se sacrifica la especie sagrada al alcanzar su madurez, misma que obtuvo gracias a la sangre humana derramada previamente durante el autosacrificio. Era en este momento cuando se efectuaba la comunión, logrando una intimidad con la divinidad. Para el creyente, el individuo no puede existir sin los seres sagrados, ni éstos sin los hombres, porque ambos

están sujetos a los principios del orden cósmico.

Durkheim interpreta sociológicamente esta cuestión. Si las representaciones de los seres sagrados concebidas por el hombre fueran siempre estables, no tendrían necesidad de ofrendas, pero debido a que son engendradas por el grupo social, y éste es discontinuo, la idea del ser sagrado también lo será. En los momentos en que los individuos se reúnen, alcanzan su mayor energía, pero ésta se diluye al disolverse el grupo. Los seres sagrados, de igual manera, sufren una pérdida de poder; de ahí la creencia de que así como el hombre depende de la sociedad para vivir, y ésta de los individuos, los seres sagrados precisan también del agrupamiento durante el cual se rinde tributo a los dioses.

En sociedades posteriores, la comunicación y la comunión son unísonas. En la religión totémica hay un intervalo entre estos sacrificios, pero es posible afirmar que ya se encuentra el sacrificio don.¹⁰

Heredero de los conocimientos de Durkheim, el también sociólogo Marcel Mauss, desarrolla ampliamente el tema del sacrificio y reúne en su artículo titulado "Ensayo sobre el sacrificio",¹¹ las aportaciones de la materia hasta ese momento, inclusive las nuevas ideas de su maestro Durkheim, aún cuando todavía no salía a la prensa la magistral obra de este último, que vió la luz algunos años después.

Mauss no comparte con Robertson Smith la teoría del origen del sacrificio en la comunión totémica, pues para él, este fenómeno carece de dos componentes esenciales del sacrificio: la oblación y el estar destinado a seres sagrados. Además el tipo de co

mida sacramental se efectuaba en sitios donde no existía el tote mismo o bien se había perdido. Si concuerda en que el sacrificio establece una comunicación con lo sagrado.

Mauss es el primero en analizar la estructura lógica del sacrificio y sus componentes, y su análisis es reiterado por diversos autores. El sacrificio, dice este pensador, es una consagración mediante la cual un objeto profano pasa al campo de lo sagrado por medio de la destrucción de una víctima. Si bien todo sacrificio es una consagración, no toda consagración es un sacrificio, pues en éste la comunicación con lo sacro trasciende lo consagrado y logra un beneficio que recae sobre la persona moral que organiza la ceremonia.¹² La ofrenda cumple la misma finalidad, pero ésta no es destruída.

Mauss distingue entre lo que él llama "sacrificios personales" y "sacrificios objetivos". En los primeros, como su nombre lo dice, resulta afectada la persona del sacrificante, trate-se de un individuo o de una colectividad. En los "sacrificios objetivos" el beneficio recae sobre un objeto, verbigracia, un campo de cultivo.

Debido al peligro que implica lo sagrado, es preciso que se sometan a una preparación previa el sacrificante, el sacrificador, el lugar, los objetos asociados al rito y por supuesto la víctima. A estos preámbulos los denomina el autor "ritos de entrada", y afirma que intentan despojar a todos los elementos de su carácter profano. No obstante esta prevención, lo sagrado resulta demasiado peligroso para el hombre, por ello la víctima funciona como intermediaria; de acuerdo a esta idea de Mauss la víc-

tima desempeña el papel de un atenuante entre el mundo profano y el sagrado.

A consecuencia de los "ritos de entrada" la víctima es depositaria de una gran cantidad de energía religiosa, a la cual el hombre no debe exponerse. De aquí la necesidad de causar su muerte, medió que libera la abundante energía destinada a los dioses y el hombre puede acercarse a ella sin que esto constituya un peligro. Una vez alcanzado este punto se pueden utilizar sus restos, ya sea como partículas de fertilidad, o bien ingiriéndolos, lo cual constituye la forma más perfecta de alcanzar la comunicación con las divinidades.

Esta es la parte más criticada de su teoría. Al igual que Durkheim opone lo sagrado a lo profano; el que ambos sean contiguos constituye un sacrilegio, de ahí la necesidad de una víctima intermediaria que atenúe el peligro, pues de lo contrario el hombre quedaría fulminado, Parecería que las fuerzas sagradas disminuyen en la víctima y al llegar al hombre, ya débiles, no lo dañan. Luego ¿qué beneficio puede otorgar al ser humano una fuerza extenuada? o bien la cercanía con lo sacro ¿haría cometer al hombre un sacrilegio? y más aún, si se acepta que dicha cercanía es destructiva, ¿cómo explicar la comunión con los restos de la víctima?

Logrados los efectos del sacrificio, continúa el autor, vienen ciertas ceremonias llamadas "ritos de salida", que permiten a los participantes desacralizarse y volver a la vida cotidiana, si bien enriquecidos espiritualmente por la ceremonia en la que intervinieron.

Mauss resalta ciertos aspectos de la celebración, tales como la estricta continuidad de la ceremonia, la actitud interna de los presentes, coincidente con sus actos externos, la confianza en la efectividad del sacrificio. También menciona el espacio físico y temporal, pues se requiere de un lugar sagrado donde el centro es el más cargado de energía, y de un tiempo preciso, determinado por las necesidades del sacrificio. Asimismo, es indispensable que la víctima posea determinadas características, ya sea innatas o adquiridas, como son el sexo, el color, la edad, la salud, y en el caso específico de seres humanos, cierto parecido con la divinidad.

Sugiere Mauss que la división tipológica de los sacrificios por su finalidad (ritos de ofrenda, de expiación y de acción de gracias) es confusa, pues las diversas categorías se entremezclan y una misma ceremonia puede incluir diversos motivos. Para la claridad de su estudio propone clasificarlos en ocasionales y constantes; los primeros serían los que acompañan los momentos importantes en la vida de un ser humano (también llamados ritos de paso), los sacrificios votivos, los curativos y los expiatorios. Los sacrificios constantes se realizan en una fecha precisa. Como ejemplo pueden citarse los sacrificios de año nuevo y los estacionales.¹³

No obstante estimar inadecuado el separarlos según la finalidad del rito, explica algunos de ellos de acuerdo a su función. Dedicar varios párrafos al análisis del sacrificio agrario, el cual sufre un proceso de desacralización y otro de sacralización por su propia naturaleza. El propósito de estos ritos es dar

paso al usufructo de los productos de la tierra, así como propiciar e incrementar la fertilidad de los campos. El hombre religioso considera que la tierra y su cosecha tienen vida propia; para él existe un principio religioso que descansa en las épocas frías del año y resurge durante la temporada de recolección. Para poder utilizar sus frutos es necesario que experimenten un proceso de desacralización por el peligro que implica lo sagrado. Pero también es preciso restituir a los campos esos principios religiosos, para mantener la fertilidad del suelo, de ahí los ritos de sacralización mencionados por Mauss. En el sacrificio se simboliza este proceso, la víctima muere, se comulga con ella y resucita; igual lo hacen los campos y la cosecha.

En el sacrificio expiatorio la víctima también se sacraliza, pero su naturaleza es diferente. El contacto con ella se realiza antes de la ceremonia así el sacrificante descarga su culpa. Cuando la víctima muere, los individuos se alejan del lugar de la ceremonia. Mauss piensa que ritos de sacralización y de expiación se reúnen en un mismo sacrificio.

Este investigador afirma que todo sacrificio es una oblación, y la diferencia entre ambos consiste en la destrucción o permanencia de la ofrenda. La finalidad del sacrificio se cumple al aniquilar la dádiva, independientemente de que se trate de vida vegetal o animal. El sacrificio-don faculta al hombre a adquirir un bien o deshacerse de un perjuicio. En la teoría del estudioso francés no queda clara la razón por la cual una víctima que atenúa el contacto con lo sagrado permite al creyente obtener algo de la divinidad.

En otra investigación titulada "Ensayo sobre el don",¹⁴ describe el papel de éste en una sociedad indígena norteamericana, para después remitirse a la relación hombre-dios. Analiza las formas contractuales entre diferentes grupos e infiere que el sistema de intercambio es obligatorio. El dar otorga prestigio, honor, mana, e invita a la reciprocidad, lo cual concede riqueza. Sin embargo, es imperativo devolver lo donado; de lo contrario se producirían sanciones. Por demás, el regalo conlleva parte del dueño original, y el recipiente, al aceptarlo, obtiene algo del espíritu del dador y al mismo tiempo se crea una corriente entre ambos; mas aquella porción anímica tiende a volver a su primer propietario, fenómeno peligroso, por tanto es preciso compensar al dador con algo similar.

Si se trasmite esta idea a la relación del hombre con las divinidades, se comprenderá mejor el sacrificio de oblación. Es pues, una especie de contrato en donde, si bien se requiere un acto de abnegación, de renuncia y a veces de obligación, se espera ser correspondido y por tanto es útil. Seres humanos y dioses se necesitan mutuamente para su subsistencia; el sacrificio don, considerado como una operación contractual, produce la satisfacción de las necesidades de los hombres y de las divinidades.

A través de este análisis, es posible observar que para Mauss el sentido último del sacrificio es el de comunicar y no el de consagrar.

El sacrificio, desde esta perspectiva, es una institución social. No se puede efectuar sin la presencia del grupo,

pues aunque lo practique un individuo aislado, la sociedad está presente en forma simbólica, de ella proviene y a ella volverá. La comunidad coopera para la obtención de la víctima, participa en forma activa en la ceremonia; el sacrificio es eficaz en virtud de su esencia comunitaria. Este rito obliga al hombre a salir fuera de sí, a la renuncia y a la abnegación, lo cual produce una corriente social, y recuerda a los diversos individuos que se deben a una fuerza colectiva simbolizada en las divinidades. Aquí encontramos un eco de las palabras de Durkheim.¹⁴

1.3 Las ideas de Ernst Cassirer

Ernst Cassirer, filósofo neo-kantiano de nacionalidad francesa, publica en 1925 una obra sobre filosofía de las formas simbólicas donde analiza el pensamiento mítico.¹⁵ Su enfoque sobre la religión, los mitos y el culto, difiere del de la mayor parte de sus contemporáneos y no acepta que el rito sacrificial sea en algún momento la representación de un mito. Sin embargo, gracias a su profundidad filosófica, señala ciertas ideas nuevas acerca del tema.

Considera que es posible que los sacrificios sean purificatorios, de súplica, de acción de gracias o propiciatorios. Señala que, para los creyentes, cada momento del sacrificio se sujeta a reglas objetivas determinadas de manera específica, y que debe seguirse una secuencia estricta para lograr su fin. No obstante, bajo estas formas puramente externas se esboza el desarrollo y transformación de la subjetividad religiosa.

En un primer momento, el factor que excluye al sacrificio del campo de la magia es el de la autolimitación, la renuncia de sí mismo es el elemento que siempre lo acompaña, pues la magia se apoya en la omnipotencia de los deseos humanos: el hombre cree someter a sus deseos a la naturaleza y a los dioses. Desde los primeros estadios del sacrificio se revela una autoconciencia del hombre para lograr sus fines, aunque éstos son egocentristas, pues el único deseo del individuo es el aumento de su mana, de su poder físico y mágico. Este es el campo de las ideas y sentimientos mágicos, pero ya hay un intento de constre

ñir los deseos. El hombre advierte la existencia de un poder su perior que no concede sus dones por medios mágicos sino con la oración y el sacrificio; al mismo tiempo adquiere un sentimiento de independencia de los dioses.¹⁶

En el sacrificio de ofrenda existe una relación más li beral, ya que aparece como un libre obsequio. Los objetos se con vierten en un vínculo entre el hombre y la divinidad, y de forma de coacción se convierten en medio de canje, que revela la mutua necesidad entre hombres y dioses.

Esta transformación surge cuando, además del contenido de la ofrenda, es en esencia importante la forma de dar. Además de la ejecución material del sacrificio, el pensamiento se eleva como un motivo interno, el de veneración. En el siguiente estadio la ofrenda se interioriza y el hombre en sí, es realmente valorado.¹⁷

Se ha dicho que el sacrificio está destinado a establecer una forma de comunicación entre el hombre y lo sagrado, a partir del término mediador de una cosa que se consagra, la cual es destruida durante el proceso. Pero la síntesis realizada pasa por diferentes grados, desde la apropiación material, hasta las formas ideales más elevadas de la comunidad.

Según las diversas mitologías, agrega Cassirer, entre el hombre y la divinidad existe una relación física, pues los une un vínculo de real consanguinidad ya que el dios es el ante pasado común de la tribu. La comida del animal totémico en comu nidad se realiza cuando la existencia parece amenazada y es ne cesario renovar la fuerza original físico-religiosa, comida que

tiene que efectuar la comunidad como un todo, pues así se restablece la unidad del clan.¹⁸

En el sacrificio, lo profano y lo sagrado se aúnan; los elementos o las acciones que comúnmente son profanos, al entrar a la esfera de lo religioso, se convierten en sacros. El hombre y el dios deben ser de la misma carne. Si es que se desea una verdadera unidad entre ellos, de ahí la necesidad de la espiritualización de lo sensible, que en el sacrificio trae como consecuencia se sensualice lo espiritual. Así, lo sensible es aniquilado en su existencia física, por lo que sólo un ser muerto y consumido es capaz de fungir como intermediario entre el individuo y Dios. Es obvio que hay que seguir estrictamente el ritual para lograr que sea eficaz el sacrificio.

El sacrificio se acompaña de la oración, poderosa por la fuerza de la palabra, y que también une lo divino y lo humano. Cada forma de sacrificio o de plegaria posee un nuevo contenido y una nueva relación entre lo divino y lo humano.¹⁹

El sentido más profundo del sacrificio se efectúa cuando el dios mismo se ofrece en sacrificio, pues se revela la auténtica profundidad religiosa.

A través del sufrimiento y de la muerte del dios, a través de su ingreso a la existencia física finita, en la cual es consagrado a la muerte, se verifica la elevación de esta existencia hasta lo divino y su liberación de la muerte.²⁰

1.4 Fenomenología religiosa

Entre las corrientes que se ocupan de la interpretación del sacrificio, se tratará especialmente la fenomenología religiosa, por considerar que su interpretación aborda lo esencial del tema. Esta teoría consiste en el análisis de un hecho religioso que se muestra a la conciencia de alguien, es decir, el fenómeno religioso existe sólo en función de la creencia del hombre en lo sagrado, y la fenomenología explica la relación recíproca entre ambos a nivel de una experiencia vivida. Dicho en otras palabras, no intenta captar a Dios o a su revelación, sino conocer lo divino por medio de lo que el sujeto creyente considera objeto de su fe y la actuación de él ante lo sagrado.²¹

En cuanto a sus alcances, la fenomenología intenta describir en forma global el hecho religioso, a partir principalmente de los datos de la historia de las religiones. Explica diversos estudios que interpretan lo religioso, algunos son de índole histórica, sociológica, filosófica, psicológica o económica; todos de carácter "científico", pero no aportan un conocimiento global. La fenomenología religiosa reúne los datos de estas teorías; sin embargo, analiza lo religioso por sí mismo, ya que considera que no es posible reducirla a otra ciencia y le aplica una forma especial de hermenéutica.²²

Su método parte de la premisa de que la religión es un hecho que constituye una fase particular de la historia humana, pero difiere de los demás sectores y es irreductible a ellos. No intenta indagar la verdad o dar un juicio valorativo de los he-

chos religiosos, actitud que le permite acercarse más al fenómeno y elaborar una interpretación libre de prejuicios.

Algunos fenomenólogos como Widengren parten para su estudio de una comparación sistemática de las manifestaciones de determinado hecho religioso a lo largo de la cultura humana; pero no aceptan tan sólo un comparativismo, sino que extiende el cotejo a diversas áreas culturales, a diferentes estratos históricos, y sitúan cada una de las expresiones religiosas dentro de su complejo religioso en sí, y también a la luz de su contexto histórico cultural. Para interpretarlo se auxilian además de diversas ciencias como la paleontología, la filología, la arqueología, ya que intentan ubicar al fenómeno religioso dentro del fenómeno humano.

Para comprender el hecho religioso, el fenomenólogo busca las estructuras y el funcionamiento de un grupo social en sus diferentes aspectos y a través de las distintas religiones de la humanidad. Asimismo, para lograr captar el fenómeno, trata de penetrar en su existencia sin conformarse con abordarlo como un simple espectador. No se debe relegar el carácter dinámico del acto, pues posee una ley interna de desarrollo.²³

Una de las críticas más certeras en contra de este método es que algunos estudiosos, al no limitarse al tiempo y al lugar, prescinden del desarrollo histórico y pretenden encontrar el sentido universal del fenómeno, olvidándose que las experiencias religiosas son producto de un medio socio-cultural y otorgando a significados idénticos formas disímiles de expresión, poseedoras de estructuras similares.

Entre los más destacados representantes de esta corriente, están G. van der Leeuw, Mircea Eliade, Geo Widengren, Martín Velasco, C.J. Blecker, A.P.E. Jensen. De estos autores se mencionaran sólo aquellos que hayan hecho alguna interpretación del fenómeno sacrificial.

El doctor en teología Gerardus van der Leeuw, es un representante de gran trascendencia para esta corriente. Su obra, Fenomenología de la Religión²⁵, es rica por su contenido en sí y por el examen de los fenómenos religiosos. Para su análisis utiliza ejemplos de culturas distantes entre sí. En primer término trata del objeto de la religión, o sea del "poder sagrado"; más tarde analiza al sujeto o creyente, y por último se ocupa de la influencia recíproca del objeto y del sujeto, e incluye el sacrificio considerado como una acción exterior de la vida religiosa.

Analiza el fenómeno sacrificial como una vivencia religiosa, ya que el fenomenólogo debe intentar insertarlo en su vida, para poder llegar a una mejor comprensión del mismo. Reconoce lo difícil que es aclarar su esencia por tratarse de un fenómeno de gran complejidad, pues se agrupan en él hechos de diversa índole, si bien en el fondo posee cierta unidad.

Afirma que la esencia del sacrificio es el don, entendido no bajo el actual concepto de dar algo, sino de dare, "ponerse en relación con", es decir, participar en otro ser por medio de un objeto, que en última instancia forma parte de uno mismo, y lleva consigo una fuerza física inmanente. Como resultado de este proceso se forma una corriente que fluye entre el dador

y el recipiente, y compromete a este último a devolver, pero no en el sentido contractual, sino gracias a ese lazo creado al desprenderse de algo propio. Esta idea invalida el principio do ut des "doy para que des", planteado por Tylor, como base de la relación sacrificial.

El autor asume posiciones extremas al suponer que el comercio tiene sus raíces en el don, pues de acuerdo a un principio ejercido en sociedades simples, es necesario el constante circular de los bienes o del poder, y es mejor el dar que el recibir. Los objetos de intercambio en general son suntuarios y por esta razón se convierten en un elemento de permuta. Asimismo, el buey, que en un principio fue una víctima elegida para el sacrificio por su carácter sagrado, se transforma en moneda. Van der Leeuw parece olvidar el verdadero valor utilitario de este animal. Agrega que, con el transcurrir del tiempo, la moneda sustituye el sacrificio, que se ofrenda a la divinidad.²⁶

Para este autor, en última instancia, la verdadera finalidad del sacrificio es que el don no sea estático, pues de él mana una corriente de vida, ya sea entre hombres y dioses, o bien entre los miembros de una comunidad, sin tener importancia el hecho de que el don sea una ofrenda; lo interesante es que no pierda movimiento y se mantengan en circulación el poder y la vida. En este fenómeno se confunden el oferente el recipiendario, y el don es el centro de la acción. Desde este particular ángulo el sacrificio de ofrenda y el de comunión no son opuestos, permanece en ellos un fin, una esencia. Van der Leeuw propone el principio do-ut possis dare "te doy poder para que tengas poder y la

vida no se detenga por falta de poder".²⁷ El sacrificio mantiene en circulación la fuerza de la vida, necesaria tanto para los hombres como para los dioses.

Analiza el sacrificio vicario, aquel en donde la víctima sustituye al sacrificante, si bien por ser propiedad del dador forma parte de él mismo, y el creyente en última instancia se entrega simbólicamente en el sacrificio, a través de la víctima.

El hecho de matar a los esclavos y sirvientes a la muerte de su señor, sería un sacrificio vicario, pues tendría como finalidad servir a dicho personaje en el "otro mundo", y además aligerar su deceso y renacimiento, al realizarse en conjunto con los suyos. De esta manera es posible aumentar la corriente de vida, al ser acompañado en este paso por los miembros de su grupo.

Aunque no le da la misma importancia que los sociólogos, Van der Leeuw también analiza el fortalecimiento de la unidad del grupo al participar en un rito que permite a todos los miembros la comunicación con lo sagrado. Se refiere a otras modalidades del sacrificio, que permiten alcanzar los fines deseados. Señala la expulsión de los malos espíritus durante el sacrificio de construcción, o bien el de expiación que borra las barreras que impiden que fluya la corriente de vida después de haber cometido una falta.²⁸

El investigador Geo Widengren, enfoca su estudio de manera diferente al de Van der Leeuw. Contempla los hechos de la historia de las religiones desde su inicio, hasta las llamadas religiones universales; en su teoría no se encuentran ya rasgos

evolucionistas. En su obra Fenomenología de la Religión, salida a luz en 1945, dedica varias páginas al tema del sacrificio. Lo entiende como

...la acción religiosa, el rito, que mediante la consagración a una divinidad de un ser vivo, una especie vegetal, un líquido o un objeto -si se trata de un ser vivo, con o sin inmolación-, crea un vínculo entre esa divinidad y la persona que lleva a cabo el rito; todo ello bajo el supuesto de que dicho rito pueda influenciar a la divinidad en el sentido pretendido por el oferente.²⁹

Se encuentra nuevamente la idea central de comunicación esbozada por Mauss a principios de siglo. Sin embargo, el vínculo logrado es con una divinidad, no con el mundo sagrado señalado por Mauss. Para Widengren, el sacrificio no implica la destrucción del objeto consagrado, ni que éste sea algo orgánico o inorgánico. Distingue tres tipos de ritos sacrificiales: oblación, expiación y comunión. Tienen como factor común la unión efectuada entre la divinidad y el hombre, por medio de la materia sagrada.

El sacrificio comunión es, a su juicio, la forma más importante. Distingue, como otros autores, entre el banquete sacrificial, de carácter no mítico, celebrado entre el dios y los creyentes, y el banquete en el que la divinidad es el alimento común, el cual posee un trasfondo mítico. Señala la consecuencia, no sólo religiosa, sino también social, creada al sentarse en comunidad alrededor de una mesa, pues se produce un vínculo de cohesión entre los componentes.

En aquellas ocasiones en las que el dios es un comen

sal más, le corresponde a él la sangre, por ser el principio vi tal por excelencia; el autor ejemplifica el fenómeno en la re-
ligión hebrea, con el rito de la comida del cordero pascual, substituto del hijo primogénito.³⁰

El caso elegido como modelo para la omofagia es el despedazamiento y la ingestión del representante c^ultico de Dio-
nisio, un niño o un toro. Durante la ceremonia se ofrece a sí mismo en sacrificio. Con el transcurrir del tiempo el rito su-
frió cierta transformación en su sentido original, se empapa de creencias mágicas y se considera que cada uno de los fragmentos del cuerpo de la víctima posee poderes fertilizantes. Un claro ejemplo es el de las ceremonias llevadas a cabo por los aztecas en la festividad del dios Huitzilopochtli, similitud encontrada en el cristianismo antiguo en el sacrificio de infantes, o bien entre los barbelognósticos egipcios al inmolar un feto.

En diversas religiones la teofagia se realiza con ve-
getales, substitutos de víctimas animales o humanas, así: quemar los granos de cereal simboliza el holocausto; ingerir
masa de harina mezclada con la sangre del representante c^ultico de la deidad, equivale a participar del dios mismo.³¹

Al referirse al sacrificio de oblación se remite al con-
cepto griego y al de los habitantes de la antigua Mesopotamia, quienes lo consideraban en primer término, como una ofrenda pa-
ra alimentar a la deidad, que influiría en ella en forma posi-
tiva hacia los oferentes. Entre los árabes preislámicos la ofren-
da era principalmente de carácter votivo, y en caso de acceder a cierta petición se le prometía al dios un bien; en pueblos ágra-

fos es frecuente la oblación como agradecimiento, y entre los hindúes es una ofrenda de primicias para agradecer los beneficios disfrutados.

La esencia de todas estas manifestaciones, es la mutua dependencia entre hombres y dioses. Al igual que Van der Leeuw, Widengren no comprende esta relación como una especie de contrato, sino que interpreta al don como creador de un vínculo entre el donante y el recipiente, que conlleva parte de sí mismo. En estas sociedades existe una ley de reciprocidad y el aceptar un regalo implica dar algo a cambio.³²

El vínculo entre el receptáculo y el dador se fortalece en el sacrificio de expiación. La víctima es el representante cültico del soberano, o bien es el símbolo de una deidad sufrida que se lleva consigo los pecados del pueblo, expiando la culpa de los impuros. El ejemplo más conocido es el de la muerte de Jesús en el cristianismo.³³

Mircea Eliade, de origen rumano, es uno de los fenomenólogos que mayores aportaciones ha brindado al estudio de las religiones. Posee una obra extensísima y dedica especial atención a la morfología de lo sagrado, o sea al análisis de las hierofanías y de los símbolos. El autor no intenta dar una definición del sacrificio, lo menciona en diversas investigaciones en forma un tanto somera, y siempre en función del mito cosmogónico.

Eliade opina, de acuerdo a los datos obtenidos de los períodos Paleolítico y Mesolítico, que los sacrificios de animales tuvieron su origen durante éste último, y eran víctimas ofrenda

das a un ser sobrenatural, probablemente al "señor de los animales" , o bien a una fuerza de la naturaleza.

Con el advenimiento de la agricultura aparecen grandes cambios en las sociedades, pero aquella forma de vida de los cazadores, consistente en dar muerte a la presa, no fue fácil abandonarla, y una reminiscencia de ésta la constituyen los sacrificios cruentos que alcanzaron gran auge en este período.

La agricultura provocó diversos cambios que repercutieron en la vida religiosa, entre ellos estuvo la especial atención que se le dedicó al calendario, pues el cultivador tenía que elaborar diversos planes para lograr el éxito de su cosecha; asimismo la distribución de trabajo varía, la mujer era la responsable de los cultivos, por lo que adquiere un papel más importante dentro de la sociedad. El hombre intenta explicarse la existencia de plantas útiles con diversos mitos, que asimismo justifican sus prácticas religiosas.

Algunos de estos mitos relatan la muerte violenta de una deidad creadora, de cuyo cuerpo desmembrado se forma el cosmos, o bien las plantas útiles y las razas humanas. Al alimentarse el hombre con estas plantas, en realidad adquiere la sustancia misma de la divinidad, lo cual permite a aquella deidad creadora estar siempre presente. Sin embargo, en ocasiones es difícil imitar las gestas divinas, pues implica una gran responsabilidad; muchos de los actos de los seres de illo tempore surgieron de sacrificios sangrientos, por lo que el rito tendrá que repetir esa muerte.³⁴

La idea central del mito reside en que la vida sólo pu

do nacer de otra existencia que se sacrificó; en este sentido la muerte violenta es creativa, por ella surge una vida más plena, brillante y fecunda. El sacrificio transmite la vida concentrada en un ser colectivo o cósmico; un solo ente se transforma en el cosmos, o adquiere múltiples renacimientos en la especie vegetal y en las razas humanas. Una vida entera estalla en fragmentos y se dispara en miles de formas animadas.³⁵

La primera muerte establece el modelo de vida de los seres humanos e instituye la necesidad de alimentarse, la mortalidad y la sexualidad o el poder de reproducción. Jensen algunos años antes había señalado como origen del sacrificio la degeneración de una occisión ritual que recordaba el mito creativo de unas deidades denominadas dema.³⁶ Eliade sugiere el mismo origen para todo tipo de divinidades.³⁷

Al evocar el acto primordial cosmogónico se regeneran las fuerzas sagradas, el mundo se mantiene vivo, integrado y fecundo; de este modo el individuo puede aliviar la angustia en la que vive sumergido por el temor de que se agoten dichas fuerzas. Así como las plantas mueren y vuelven a surgir, así debía suceder entre los humanos, incluso el hombre pudo suponer una transformación de lo antropomorfo a lo dendromorfo, es decir, aquéllos que mueren en forma violenta por el sacrificio, ayudan al resurgimiento de la vida vegetal, en igual forma que el ser primordial surge en el momento de la creación. El ser humano asume su responsabilidad religiosa ante el cosmos con el sacrificio; gracias a él, es posible la regeneración de la vida.³⁸

El autor comprueba que en muchas de las sociedades agrícolas las festividades regenerativas se celebran en año nuevo, cuando las fuerzas fecundantes yacen más agotadas y exigen la repetición periódica de la cosmogonía.

Utiliza indistintamente el concepto "sacrificio", tanto al referirse a sacrificios humanos, como al ritual de las primicias; ambos poseen como finalidad reconciliarse con las fuerzas sagradas que permiten al hombre continuar la vida.

Al preguntarse sobre el sacrificio de construcción, Eliade señala que en éste también se imita el momento primordial de la muerte de la deidad que originó el mundo; la ceremonia se realiza tanto para el inicio de una casa, como de un templo o una ciudad, pues todos constituyen una imago mundi. Asimismo, es necesario que la obra fundada reciba vida, "alma", y la transferencia se logra a partir del sacrificio sangriento.

Para Eliade, el sacrificio de mensajeros para establecer una comunicación con las deidades e informarles de las necesidades humanas, se remite al momento en que los hombres tienen contacto directo con los dioses, circunstancia rota en el tiempo profano; y la festividad tendría como objetivo el poder reactualizar esa situación mítica.³⁹

La obra de Jensen Mito y culto entre pueblos primitivos,⁴⁰ está basada en los estudios realizados en Indonesia, Rodésia del Sur, India, México y Perú.

Su hipótesis central gira en torno al concepto de que tanto el mito como el culto provienen de un acto creador originario divino. Desde este enfoque, aporta una nueva interpretación

para comprender el sacrificio, pues considera que sólo es posible conocer el significado de una manifestación si se distinguen las fuerzas creadoras que lo engendraron.

Su obra, a diferencia de la de los fenomenólogos, se concreta a investigar en forma sincrónica un estrato cultural común, en un momento histórico determinado. Enfoca su atención en los antiguos pueblos de agricultores, que tienen como base económica el cultivo de tubérculos y la recolección de frutos; considera que estos individuos poseen las mismas cualidades espirituales e igual poder de razonamiento que el hombre actual.⁴¹

Rechaza la teoría de la ofrenda o de la comunicación con las divinidades como fuerza motora del sacrificio. En la ceremonia sacrificial, el acto de mayor relevancia es la muerte, que es loado en culturas agrícolas cuando se integra a un culto religioso, no así en comunidades cazadoras donde se considera una intromisión en los dominios sobrehumanos, por la que los hombres experimentan culpabilidad, y quitan la vida sólo para subsistir.

Tanto las muertes provocadas para ofrendar o comulgar con una divinidad, como para liberar almas que puedan servir a algún notable después de su fallecimiento, constituyen interpretaciones accesorias, tardías e irracionales. Sin embargo, todas estas prácticas comparten un origen común.

Gracias al conocimiento de multitud de ritos y mitos correspondientes entre sí, en los pueblos agrícolas antiguos, Jensen esgrime la hipótesis de que todos compartían la idea de un tiempo mítico originario, antes de la época profana y de la

aparición de los seres humanos. Sin embargo, existían cielo y tierra, y las llamadas por el autor deidades dema, término utilizado por una tribu de Nueva Guinea, que Jensen generaliza para todas las deidades que comparten las mismas características. Estos seres, con su actuación, dieron lugar al orden del mundo, a los seres humanos, animales y vegetales, y con ello pusieron fin al tiempo originario.

El hecho decisivo que suscitó el cambio fue la muerte impuesta a una deidad dema por los otros seres dema. La víctima que muere desciende al reino de los muertos y se transforma en planta útil. Su representación en la tierra permanece en el templo; el resto de las deidades adquieren una nueva manifestación y se convierten en hombres y animales capaces de reproducirse y de morir. A pesar de que cesa la actividad creadora de las deidades dema, sus manifestaciones perduran y se continúa recordando este mito a través de una occisión ritual. Recreando el acto originario, el hombre cree conservar el orden del universo establecido durante la creación, y la conciencia del origen del orden del ser en las nuevas generaciones.

A partir de este mito, Jensen se explica diversas ceremonias; la comunión ritual de frutos, o del animal "sacrificado", y el canibalismo, constituyen una forma de representar el acontecimiento originario, pues la presencia de los dema está en todo lo creado; así como se convirtieron en plantas comestibles, así el hombre al ingerirlas recuerda ese momento. La ceremonia de la pubertad evoca la capacidad que tiene el individuo de reproducirse, acontecimiento que tuvo lugar en la creación. La ceremonia

de los difuntos conmemora cuando la deidad dema realizó su viaje al inframundo; así quienes fallecen conviven con los dema en el reino de los muertos. La ceremonia de construcción nos remite a la creación del templo como representante en la tierra de la morada de las deidades dema.⁴²

Los sacrificios rituales de culturas agrícolas más recientes, se efectuaban por motivos similares a los de las ocasiones rituales de cultivadores incipientes; pueden citarse, la petición de lluvias, la muerte de un personaje o el construir una nueva edificación. Los sacrificios, según el autor, son supervivencias tardías carentes de significado. La expresión religiosa, puede perder su sentido al repetirse en forma constante, pues la rutina motiva que se pierda su expresión vital y se transforme en algo carente de connotación. Además, en el transcurrir del tiempo, el hombre cambia su concepto de Universo, dirige su interés a contenidos diferentes de la realidad, y es preciso que adquiera una nueva forma de expresión. Cuando un mismo rito lo continúa practicando una sociedad que ha sufrido modificaciones, llega a carecer de sentido si no cobra un nuevo significado. Esto sucede con los sacrificios humanos, cuando se alejan del mito que dio origen a la occisión ritual.

En culturas más recientes el hombre antepone la esperanza de salvación y de recompensa al verdadero sentido del sacrificio, y se olvida de la esencia de la realidad, del origen divino de todas las manifestaciones, gracias al cual el hombre logra lo que está destinado a ser.⁴³

Esta pérdida de significado se acompaña de la transfor

mación que sufren las deidades dema. Los seres creadores del tiempo originario y ausentes del culto cotidiano, se convierten en divinidades politeístas, dioses activos a los que se les otorgan dádivas y de quienes depende se salven los seres humanos. Esta alteración de la esencia de las deidades fue provocada quizá por la fusión de la idea de las deidades dema con el concepto de un dios creador, celeste y presente, que premia y castiga a los seres humanos. Ambos tipos de divinidades coexistieron en algunas culturas antiguas.⁴⁴

Jensen supone que la idea de hacer ofrenda a los dioses, surgió a partir de las dádivas de alimentos y bebidas que se preparaban para ayudar a los difuntos en su viaje al reino de los muertos, donde habitaban con los seres demas. Cuando éstos se transforman en deidades politeístas, se expanden las ideas del culto a los muertos, y las ofrendas, de las cuales se aprovecha su esencia: son dedicadas a las deidades politeístas, dispensadoras de salvación. Un acto derivado de este culto en sociedades de fuerte estratificación social, sería el dar muerte a los servidores para acompañar al difunto, y otro es que si el ofrendar a los dioses otorga salvación, mientras más se done o de mayor importancia sea lo que se da, mayor seguridad de salvación se conseguirá.⁴⁵ Es así como el autor ejemplifica el dato en la cultura azteca, en la que a su juicio, se efectuaban terribles y espantosas matanzas para conseguir beneficios.

El estudioso alemán intenta comprender por qué el hombre tuvo que matar a sus semejantes como un acto de culto. Considera que la occisión en los pueblos agricultores antiguos no es

un acto de barbarie, sino una forma de dar un contenido más profundo de su realidad, que se debía transmitir a diversas generaciones. Parte de la premisa de que las creaciones esenciales del hombre tienen un sentido en cualquier época, no obstante, el fenómeno de matar como un acto de culto no debe juzgarse científicamente, sino a través del pensamiento mítico, el cual posee una carga de afectividad eliminada del juicio científico. El mito no sólo comunica un conocimiento del origen de lo existente, sino también capacita al individuo para vivenciarlo.

Si el hecho de matar se quiere fundamentar desde el punto de vista científico, la respuesta es, que es posible mantener la vida gracias a las sustancias orgánicas que se obtienen en la destrucción de otra vida.

El momento en que la deidad dema fallece y se transforma en ser humano o animal, capaz de morir y de reproducirse se implanta el modelo que debe seguir la humanidad naciente, es decir, hombre y animales tienen que sufrir el proceso de la reproducción y también el de la muerte. Si el hombre acepta esta realidad, se comporta con una actitud afirmativa frente a la realidad; sin embargo, cuando el cazador ofrece excusas a la presa que mata, o bien licencia a la deidad que cuida de los animales, pues se está siguiendo una ley natural, la actitud es negativa.

Jensen critica con dureza el significado posterior que las culturas agrícolas jóvenes le dan al sacrificio, pues las muertes se multiplican, lo que va en contra del orden de la naturaleza y de la moderación. En cambio justifica ampliamente lo que él llama occisión ritual, como una plasmación cultural.⁴⁶

1.5 Estudios comparativos de las religiones

Otra rama importante para estudiar las religiones es el método comparativo en la historia.

E.O. James, quien se interesa en el comportamiento religioso del hombre desde el punto de vista del creyente, se coloca en un plano científico.⁴⁷ Considera que la religión imprime una fuerza espiritual que da cohesión a una sociedad, y cuyo desarrollo responde a las necesidades vitales del individuo. Para él, la función religiosa es un rasgo inherente al ser humano. El estudio de la historia comparada de las religiones debe abarcar desde el pasado más remoto, hasta las religiones actuales, y buscar los elementos comunes, aún en sus diversas manifestaciones en tiempo y en espacio.

El rito es la forma elemental de la religión, por ser el elemento tangible y visible de la experiencia interna. No obstante, él considera que no es el origen único de la ceremonia sacrificial. En un artículo donde analiza la religión durante el paleolítico, supone:

- a) la existencia de un ritual consistente en la efusión de sangre para establecer relaciones positivas con el poder sagrado, responsable del desarrollo de las especies y de la renovación de la vida;
- b) el consumo ritual del cerebro y la sangre de los hombres o animales muertos, para apropiarse de sus cualidades anímicas y de su fuerza regenerativa.

Ambos ritos en ocasiones están asociados a la institu-

ción del sacrificio, que aparece como tal en una sociedad agraria con una teocracia establecida.

En este estadio de la humanidad se cree que el rey es el centro dinámico del universo, por lo que debe impedirse el debilitamiento causado por la edad, mediante el asesinato. En sociedades posteriores se lleva a cabo una muerte simbólica o bien, se propicia que sean víctimas vicarias que ayuden a engrandecer los poderes divinos y a la continuación del orden cósmico. Estos ritos según James, tienen su origen en el mito de la deidad que muere y resucita, coincidente con el ciclo de la vegetación. Son ejemplos de esta divinidad Osiris, Adonis, Tamuz, Damuzi, que según algunos autores son probables personajes civilizadores que ayudaron en alguna forma al progreso de la agricultura en sus respectivos pueblos.⁴⁸

En James aparece una vez más la idea del sacrificio como derivada de la muerte del rey sacramental, esbozada desde el siglo pasado por Frazer.

1.6 Corrientes psicológicas

Algunas de las corrientes revisadas hasta el momento actual contienen ciertas apreciaciones psicológicas, sobre todo en lo que concierne al grado de racionalidad de la mente de los pueblos antiguos o los ágrafos. La mayor parte de lo que se afirma corresponde a hipótesis, pues en realidad se desconoce la psique del ser humano. No es sino hasta Sigmundo Freud cuando se abre un nuevo panorama al aplicar a los problemas religiosos sus descubrimientos sobre psicología y psicoanálisis. Intenta una nueva comprensión de lo sagrado a través de las manifestaciones subjetivas, estudiando los mecanismos psíquicos revelados por la hipnosis, los sueños y las libres asociaciones. Para los fines de nuestro estudio, la obra de mayor interés es Totem y Tabú, caracterizada por su audacia conceptual, de ahí el interés de exponer sus ideas, que además de información sirven para presentar un contraste con el análisis fenomenológico.

Influido por Durkheim, selecciona para sus investigaciones a los indígenas australianos organizados bajo el sistema totémico, por considerar que se trata de los más "salvajes, atrasados y miserables".⁴⁹ Le impresiona la prohibición de matar y comer al tótem, salvo contadas excepciones, así como la ley obligatoria de la exogamia.⁵⁰ Sendos preceptos, vistos a la luz del psicoanálisis, son interpretados como consecuencia de la neurosis producida por la serie de deseos y prohibiciones, es decir, en este caso específico, la hostilidad hacia el padre pro-

vocada por el deseo de poseer a la madre, lo que el autor considera complejo de Edipo.

El doctor Freud cree posible reconstruir las diferentes edades de la humanidad al compararlas con el desarrollo de un hombre, desde la infancia hasta la madurez, pues ambos, sociedad e individuo, sufren etapas similares de crecimiento. Es factible conocer la razón de la conducta de un hombre, si se saben los traumas que sufrió en la niñez; de igual modo debe suceder en la sociedad, y así concluye que gracias al psicoanálisis se puede afirmar que el sentimiento religioso tuvo su origen en el trauma provocado por la liberación de los hijos al asesinar a su padre, siendo la finalidad de la religión expiar el crimen,⁵¹

Basándose en estas premisas, el psicoanalista lanza una teoría sobre el origen del sacrificio. Se apoya en Robertson Smith quien considera la comunión sacramental del animal totémico como la forma más antigua del rito sacrificial, fenómeno anterior a la agricultura y a la utilización del fuego; en esta ceremonia, carne y sangre de la víctima se consumían, al igual, por el dios y la totalidad de los miembros de la colectividad.⁵² La víctima es el antiguo animal totémico, antepasado común, espíritu protector y, de hecho, un miembro más del clan, y sólo se permitía matarla o ingerirla cuando la tribu entera se reunía, pues "se reforzaba la identidad de los miembros de la tribu con la divinidad".⁵³ Al término de la ceremonia, se lloraba la muerte de la víctima, pues ocupaba, según Freud, el lugar del padre.

Para explicar el sentido de este acontecimiento recurrir a la teoría de Darwin que supone la existencia de un varón do

minante y celoso, que además de apropiarse de todas las hembras, castigaba, mataba o expulsaba a los hombres jóvenes, inclusive a sus propios hijos.

...los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Tratándose de salvajes caníbales, era natural devorasen el cadáver. Además el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo, se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorable de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.⁵⁴

Los sentimientos contradictorios que un niño sentía hacia su padre, admiración, temor y odio, son los que aquellos hombres sufrían. Por eso, al matar al padre, experimentaban una conciencia de culpa, y el individuo fallecido alcanzaba una mayor consideración que la que gozaba en vida. En una primera etapa el padre se sustituye por el animal totémico, y en un desarrollo posterior, ya desaparecido el totemismo, se convierte en dios-padre, retornando al antropomorfismo. Los hijos, una vez consumado el asesinato, vuelven a reimplantar el tabú del incesto, la ley de exogamia, y se establece un clan fraterno. La comida totémica se vuelve a realizar como la repetición ritual del asesinato del padre, mediante la cual se intenta adquirir sus cualidades.

Freud plantea la existencia de una memoria colectiva que se trasmite a través de las diversas generaciones, en este

caso, el proceso afectivo de los hijos sometidos al padre posesivo.

La invalidez a nivel histórico de esta teoría es evidente. La exogamia y la abstinencia del tótem no son factores comunes estables en el totemismo, ni este sistema es universal; además no aparece en las sociedades más antiguas, en culturas donde no siempre existe el canibalismo y menos aún el parricidio. No obstante Freud sienta las bases para un nuevo enfoque al problema religioso y su pensamiento puede ser considerado como una construcción teórica de gran valor.

Carl Gustav Jung, médico suizo especializado en psiquiatría, y discípulo directo de Freud, en sus primeros años como profesional, amplió el panorama de la simbólica y de los comportamientos religiosos del ser humano.

En su obra Símbolos de Transformación editada en 1912, analiza el por qué de la creación mental de los mitos cosmogónicos producidos por el sacrificio de un ser primigenio. Todas las figuras míticas provienen del inconsciente, tanto del colectivo como del individual, y simbolizan una parte de la realidad física o mental de los seres humanos; el ser originario que se sacrifica tiene carácter materno, y en cuanto ser primordial representa el estado psíquico primigenio.

...es lo que envuelve y asimismo lo envuelto, la madre y el hijo nonato, un estado indiscriminado, inconsciente. En consecuencia, debe acabar; y siendo al propio tiempo un objeto de anhelo regresivo, tiene que ser sacrificado a fin de que puedan nacer seres distintos, es decir, contenidos de conciencia.⁵⁵

Es pues necesario exterminar el estado psíquico primigenio lo que se logra por medio de la creación mítica de una cosmogonía, que para Jung es psicológica y no física. Afirma que el mundo surge en el momento en que los hombres, poseedores de un instinto evolutivo, lo descubren gracias a la renuncia a permanecer en la madre originaria, cuando sacrifican su inconsciente o estado inicial.

El sacrificio es un proceso inconsciente y por tanto, para que llegue a la conciencia es preciso utilizar un material de representaciones conscientes, detrás de las cuales están los contenidos inconscientes.

Al recrear el mito sacrificial se vuelve a suprimir el mundo mediante la destrucción de la víctima que simboliza la libido,⁵⁶ que una vez perteneció a la madre y luego se incorporó al mundo, o sea, se reafirma la conciencia del individuo ante el mundo existente y se crea una nueva situación después de una regresión al pasado. En este proceso, la realidad se aleja del hombre lo cual es contrario a la vida, y se trastocan las bases del instinto en la personalidad.⁵⁷

Durante el rito sacrificial se logra la unión de los contrarios: la sangre del héroe o víctima, símbolo de la vida, del cosmos y de la conciencia, es ofrecida a la madre primigenia, a los seres ctónicos, a lo que fue el caos. Esta unión produce energía, pues el sacrificio lleva aunada la finalidad de fecundar a la madre; el héroe asimismo, mediante su autosacrificio se regenera, sufre un renacimiento al volver a la madre y así obtiene la inmortalidad.⁵⁸

En su libro Psicología y simbólica del arquetipo, vuelve Jung a tratar en forma más específica el tema del sacrificio y dice de él:

El acto del sacrificio consiste en primer término en el dar una cosa que me pertenece. Todo lo que me pertenece tiene el sello del "ser-mío", esto es de una sutil identidad con mi yo... Se trata de una identidad irracional e inconsciente, que procede del hecho de que todo lo que está en contacto con nosotros no sólo es lo que es, sino que al mismo tiempo es un símbolo.⁵⁹

Es decir, al ofrendar el hombre un objeto de su pertenencia, da parte de sí mismo; la ofrenda es simbólica. El atribuir a las cosas un simbolismo, proviene tanto de los contenidos inconscientes del ser humano, como de no conocer totalmente un objeto, pues aquello desconocido es simbólico. Ambas carencias de conocimiento, la de sí mismo y la de los objetos, se identifican y se logra una identidad psíquica, que en ocasiones se manifiesta en forma grotesca.

A causa de que los contenidos inconscientes del hombre se proyectan sobre sus objetos o animales, éstos se convierten en portadores de proyecciones, y son algo más que antes; su sentido se ha diversificado y en consecuencia son simbólicos. El fenómeno en general permanece en el inconsciente.

De aquí resulta que el don, al haber pertenecido a alguien, es simbólico, lleva parte de la personalidad del ofrendante. Para que el dar sea un sacrificio, ha de acompañarse de una intención personal, que, asimismo, debe abandonarse al igual que el don, pues sólo así se supera la pretensión egoísta. Si

persiste el egoísmo, la ofrenda se convierte en un acto mágico propiciatorio para alcanzar el favor de la divinidad, que en el campo de la ética ~~carece~~ carece de valor. Se necesita tener conciencia de hasta qué punto se da uno mismo durante el rito, pues la parte de la persona identificada con el don, se debe sacrificar o aniquilar.

En apariencia esto sería una pérdida, ya que el auto-sacrificio implica el no esperar nada a cambio, mas si se analiza desde un enfoque diferente, sí hay ganancia, "...pues el poder sacrificarse a sí mismo indica que uno se posee a sí mismo. Nadie puede dar lo que no tiene."⁶⁰

Este proceso presupone el autoconocimiento: al llegar a él, las pretensiones se han convertido en cognocibles. El sacrificio es una entrega voluntaria y consciente, durante el cual el sacrificador debe de estar dispuesto a ofrendarse, por ello es preciso la existencia de una identificación entre el sacrificador y la víctima, ya que el primero necesariamente se sacrifica.

Erich Fromm, en su libro Anatomía de la destructividad humana, aunque no se ocupa del fenómeno sacrificial, realiza un amplio estudio sobre los diferentes tipos de agresión en el ser humano, lo cual puede acercarnos a la comprensión de que el hombre mata como un acto religioso. Su análisis, vinculado a aspectos sociales y económicos, presenta una clasificación de las sociedades de acuerdo con su grado de agresividad, lo que nos ayuda a entender cuál era el sentimiento que provocaba que el hombre matara a sus semejantes en una comunidad como la maya.

La agresividad, dice Fromm, es innata e instintiva en el hombre, sin embargo existió una que es defensiva y es la que considera benigna, y otra maligna que se desarrolla conforme el hombre avanza dentro de la civilización.

Al observar que grupos de cazadores recolectores, aún cuando tenían la necesidad de matar para sobrevivir, mataban sólo los animales necesarios para su supervivencia, aún así el hombre padecía sentimientos de culpa y lamentaba su muerte. Al practicar la caza, el hombre se identificaba con la naturaleza; animal y hombre eran iguales en su lucha por la supervivencia y éste, poco a poco, demuestra su superioridad.

Al descubrir el hombre la agricultura se independiza hasta ciertos límites de la naturaleza y es capaz de producir un excedente económico que alimentará a personas no dedicadas a los cultivos; hay un cambio en su psicología, al comprender que puede hacer las cosas a voluntad y no esperar a que vengan solas.

En esta etapa de la civilización, dice Fromm, la existencia gira alrededor de la fertilidad, hay un espíritu de afirmación a la vida y por esto ausencia de destructividad negativa, castigo al daño físico de animales o seres humanos. La pasión de poder, la explotación, la codicia y la envidia eran aberraciones individuales y no vicios propios del carácter social de los grupos. Con el surgimiento del urbanismo estas pasiones se vuelven factores comunes. Poco a poco la sociedad se ve dominada por un pequeño grupo privilegiado en el poder, se crean guerras para ad-

quirir territorios, materias primas y esclavos, se expande el poder colectivo. El excedente de producción es mayor y se utiliza no sólo como reserva para alimentar a los dedicados a los servicios públicos, artesanías, construcciones y comercio, sino también como capital a utilizar en su expansión. También es el momento en que se emplea al hombre como instrumento económico; puede ser explotado y esclavizado.

La guerra se instaura como una actividad útil, satisface la ambición y la gloria de los gobernantes y así nace y se incrementa la destructividad y crueldad humanas.

Esta etapa de la civilización pronto se abandona y crece el sadismo, la pasión por el poder sin límites, la necrofilia, la fuerza instaurada sobre una economía explotadora por medio del miedo y de la autoridad irracional; es una sociedad destructiva, donde abunda la violencia, la agresión, la crueldad y el gusto por competir y la traición. Es esta nuestra sociedad actual.⁶¹ Las ideas de Fromm a este respecto se retomarán en las conclusiones.

1.7 Enfoques económicos

Raymond Firth, neozelandés con preparación en el campo de la economía y postgraduado en antropología social en Inglaterra, en su artículo titulado "Offering and Sacrifice: Problems of Organization", analiza el rito desde un punto de vista diferente de los estudiados hasta este momento, pues lo enfoca en función de la economía de los creyentes.

Establece una diferencia entre ofrenda y regalo, ambos voluntarios; sin embargo el último se da entre individuos de un nivel social similar, o bien, aquél que posee más da un obsequio a una persona de condición social menor. En la ofrenda el oferente es necesariamente inferior tanto desde el punto de vista económico como social al que recibe, o bien este último puede ser una divinidad, además el don va acompañado de un sentimiento de respeto, y lo que se da es de gran valor para el que lo otorga.

Según este autor el sacrificio es un tipo de ofrenda, por la que no se espera un regalo o un servicio a cambio, sino sólo obtener una relación con los poderes sobrenaturales, o bien alcanzar una cualidad moral más intensa. Sin embargo no toda ofrenda es un sacrificio; ya que este último implica destrucción, transformación o transmutación de lo dado. También se incluyen la abnegación y la negación de la propiedad del creyente, así como el sólo poder ser efectuado por un oficiante religioso.

El brillante antropólogo, es el primero en reflexionar sobre las actividades económicas que conllevaría un sacrificio,

así se cuestiona si en las ceremonias se podría condicionar lo ofrecido en cantidad y frecuencia, dependiendo de la eficacia de los recursos domésticos, o bien, del desarrollo de los animales domésticos, y si sería factible pensar que en ciertas ocasiones se mataría a un animal para alimentarse, y sólo explícita o nominalmente sería para el sacrificio, cumpliéndose así dos finalidades; lo anterior nos parece en extremo difícil, pues la mentalidad de un creyente no aceptaría este hecho; además como dice Firth, no hay que olvidarse de la serie de obligaciones religiosas independientes de la realidad económica, y tener presente ciertas ocasiones imprevistas en las cuales es inadmisibile diferir un sacrificio.

Agrega este investigador que es preciso, al estudiar el fenómeno sacrificial, hacer hincapié en si se recurría a algún tipo de ahorro, préstamo, sustituto de la víctima, o bien se exponían a no efectuarlo.

De acuerdo con los estudios etnográficos realizados por el autor entre los maori, se contaba con un cálculo económico para poder satisfacer las necesidades en las ceremonias, cálculo que influía tanto en la frecuencia como en la calidad del sacrificio, y por tanto, el autor disminuye la importancia de la gravedad del motivo por la que se efectuaba el rito.

Así pues, el control económico determinaba la asiduidad de los sacrificios, intervenía en la elección de las deidades recipiendarias juzgadas de mayor poder sobre los seres humanos, y afectaba la calidad del don. Se inició la conservación de la ofrenda para su posterior consumo por los creyentes y los dioses parti

cipaban sólo de su esencia, razón por la cual dice el autor, la ceremonia se convirtió en más económica que espiritual o refinada. Asimismo, se recurrió a que la colectividad participara en un sacrificio, con lo que aligeraba la carga sobre cada participante, pudiendo recibir los beneficios de la ceremonia incluso aquellas personas que por sus escasos recursos económicos no pudieran contribuir y apelaban a la caridad de sus semejantes.

Estas transformaciones dieron origen a que se substituyera una valiosa ofrenda por algo de menor valía, atribuyéndole cualidades religiosas arbitrarias, supuestamente del agrado de las divinidades; al evolucionar este aspecto se llega al grado de abnegación, entendida como el sacrificio de la mente y el corazón.⁶²

2. El ritual del sacrificio

Una vez expuestas algunas de las diversas teorías acerca de la práctica sacrificial, podemos referirnos a lo que a lo largo de este estudio se considerará como tal. El sacrificio es uno de los rituales de índole más compleja. Durante éste, un ser vivo, animal o humano, es consagrado para crear, mantener o restaurar una relación entre el hombre y el orden sagrado, siempre y cuando aquéllo sacralizado, sufra una destrucción total o parcial. En este punto estaría la diferencia entre una ofrenda y una oblación sacrificial; la ofrenda está destinada también a los seres sobrenaturales, pero no necesariamente tiene que ser algo con vida, ni someterse a una destrucción parcial o total. Por ejemplo, si consagran un niño a la deidad sin que sufra ningún daño, se considera una ofrenda, igual que lo sería un alimento preparado, o una flor, en tanto que en el sacrificio es indispensable la muerte o la destrucción parcial en el momento mismo del rito y dentro de un espacio sagrado. También es preciso subrayar que no sólo existe el sacrificio de ofrenda, sino que es una de sus formas principales, y la finalidad última del sacrificio es comunicarse con lo sagrado.

El término sacrificar tiene sus raíces en el latín, deriva de sacer sagrado, y facere hacer, lo cual significa sacrificar algo, es decir consagrar la materia del sacrificio y apartarla de lo profano.

El elemento central del sacrificar es la víctima, ya sea un animal, doméstico o salvaje, o bien un ser humano. En ge-

neral la víctima se asocia con la deidad que interviene en el sacrificio, quien puede fungir como recipiente, como víctima o como comensal. En la mayoría de las culturas parece que el hombre es el elemento máspreciado para ser sacrificado; no obstante, hay un sinnúmero de sustituciones, no sólo de seres humanos y animales, sino con animales de menor cuantía o bien vegetales, pero siempre se les atribuyen iguales características simbólicas, por lo que hay una completa identificación, y de hecho se sacrifica lo que ritualmente simbolizan.

No todos los sacrificios implican la pérdida de un bien material, en ocasiones se recurre a la autonegación de satisfactores cotidianos o a la ofrenda de la propia sangre, es decir, el autosacrificio.

En una ceremonia puede participar un solo ser humano, o bien, una familia o un grupo social. Como no es posible la mayoría de las veces que todos realicen materialmente el sacrificio, existen los sacrificadores (sacerdote, shamán o brujo), que son individuos capacitados exprofeso, y que poseen los requisitos y conocimientos indispensables para acercarse a lo sagrado; en ciertas ocasiones, el jefe de familia o de una comunidad puede realizar esta elevada función.

Para efectuar una ceremonia sacrificial es necesario someter a todos los participantes y objetos relacionados a una serie de requisitos previos, ritos purificatorios que permiten entrar en contacto con el ámbito de lo sacro. Muchos de ellos consisten en pequeños autosacrificios que limpian de mancha a los individuos que intervienen en la ceremonia. De igual manera, es

preciso recurrir a rituales específicos para regresar a la vida cotidiana.

Las formas básicas de este ritual son:

2.1 Sacrificio de oblación

Este rito conocido asimismo como sacrificio de ofrenda busca fundamentalmente propiciar a los dioses. El ser humano cree contribuir con sus ofrendas al buen funcionamiento del Universo, tanto en el estadio de la humanidad donde suponía que los dioses se nutrían con sus dones, como en aquel en que sólo intenta influir en la voluntad de las divinidades. Al mismo tiempo revela su condición de insuficiencia, se niega el derecho a existir por sí mismo y reconoce su dependencia hacia las fuerzas sobrenaturales, y ya que éstas fueron las que le otorgaron su vida y sustento, pretende por medio del ritual de oblación, devolver parte de lo concedido a su fuente original.

Hemos visto que la diferencia entre un dón y una ofrenda sacrificial consiste en la destrucción parcial o total de un animal o un ser humano, pues de esta forma, además de apartar la ofrenda del dominio de los hombres, interviene un elemento de gran importancia: la sangre, sustancia mediante la que se participa en el mundo sagrado, la energía vital por excelencia y señala también un vínculo de parentesco entre seres humanos y divinos, simbolizado en la consanguinidad.

2.2 Sacrificio de expiación

Algunos sacrificios llamados de expiación son en cierta forma una ofrenda, pues gracias a ésta se restablece la alianza rota con lo sagrado, se intenta congraciarse a la deidad y hacerla olvidar alguna ofensa humana que impide la afluencia de la corriente divina hacia el hombre. En este ritual puede tomar especial importancia la sangre derramada, ya que es la del culpable (ya sea un individuo o una colectividad), en general se substituye por una víctima. En otras ocasiones no tiene las características de ofrenda, al morir la víctima simplemente se lleva con ella la culpa y se libera de impurezas a los participantes.

2.3 Sacrificio de la divinidad creadora

Este ritual reactualiza el mito de los tiempos primigenios en que una deidad o un héroe mitológico se da muerte a sí mismo para dar lugar a la creación del cosmos, a los astros o a las plantas útiles al hombre. Durante el rito se inmola a un ser vivo que encarna al creador en su actuación durante un tiempo y un espacio sagrado, obteniendo así la renovación de la vida y del cosmos.

2.4 Sacrificio de construcción

No obstante que el sacrificio llevado a cabo en el momento de erigir un edificio podía constituir una ofrenda a una divini

dad, la finalidad esencial giraba en torno a consagrar la construcción ya que cada templo se consideraba un centro del mundo, y era necesario abolir el espacio profano para evitar que se destruyera con prontitud. Esto se lograba a través del poder que otorgaba el rito al alejar los malos efluvios de un determinado sitio. Para ello se dotaba al edificio de un poder que debía permanecer en el lugar, por lo que se enterraba el cuerpo de un sacrificado, en sus cimientos, o bien se colocaba en las paredes, de manera que persistiera la fuerza sagrada en el lugar.

Este rito responde al concepto de que el espacio no constituye una masa homogénea, es una forma de distinguirlo del resto del mundo, es independiente de que se trate de una casa o de un templo, ya que ambos son lugares de culto, la vida doméstica está también inmersa en el mundo sagrado.

2.5 Sacrificio de exequias

Los sacrificios de exequias responden a la idea de que los muertos son más poderosos que los vivos, su poder y voluntad son superiores, a ellos se les atribuye fuerza cósmica. Sin embargo los muertos que ejercen su poder frente a los hombres pueden ser benéficos o maléficos, de ahí la necesidad de congraciarse con ellos, pues son seres que ha penetrado en el mundo de lo sagrado.

Cuando un hombre muere, y con él se entierran seres que le vayan a servir en su otra existencia, se está realizando un sacrificio, no una occisión ritual, ya que no continuarán sirviendo a un ser humano, sino a un ser que con su muerte alcanza la consa

gración, cumpliéndose así la finalidad esencial del sacrificio: la comunicación con el ámbito sacro.

2.6 Autosacrificio

Implica una forma diferente del rito sacrificial; por voluntad propia, el hombre se infringe una herida para que su sangre emane, o bien se efectúan privaciones con fines religiosos, como los ayunos, abstinencias sexuales, vigilias, con el interés de hacer una ofrenda a los seres sobrenaturales y a la vez purificarse, generalmente como preparación para un rito de mayor envergadura.

Las diversas formas de sacrificio se integran en la práctica con elementos mágicos, tanto principios homeopáticos como simpatéticos. Se pueden presentar aunadas en una misma ceremonia, en distintas combinaciones y con intenciones diferentes; es así por ejemplo como en las culturas agrícolas se celebran ritos de fertilidad, en los que la víctima representa la deidad que falleció para dar origen a las plantas, o bien con su sangre, transmite a la tierra la potencia perdida por las frecuentes cosechas.

1. Necesidad recíproca entre hombres y dioses

La práctica sacrificial constituye uno de los elementos centrales alrededor de las cuales gira la vida religiosa de los mayas antiguos. Purificaciones tales como los ayunos, abstinencias sexuales, son preparación, las más de las veces, para el sacrificio de un ser vivo a las divinidades. Las ceremonias asociadas a los ritos de pasaje en la vida de un individuo, como ~~pueden ser~~ las que acompañan los momentos de parto, los rituales de matrimonio, funerarios y del ascenso al poder de un nuevo gobernante, generalmente se acompañaban de autosacrificios sangrientos.

Los sacrificios como parte de la religión mesoamericana, constituyen el tópico que más impresionó a conquistadores y religiosos españoles, y no obstante sus intentos por erradicar dichas prácticas indígenas, se continuaron llevando a cabo durante varios siglos, y aún en la actualidad, si bien ya no se da muerte a seres humanos, permanecen residuos de algunas de estas ceremonias en las que la víctima humana se ha sustituido con determinados animales. Esto se explica por la enorme importancia que tuvo el sacrificio en su ritual, importancia que se refleja en los mitos acerca de sus orígenes. A un observador ajeno a la religión maya, le es difícil comprender que causar la muerte a un ser semejante o no, o el sangrarse a sí mismo, constituía un ritual que satisfacía a los dioses.

I I

FUNDAMENTOS MÍTICOS

DEL SACRIFICIO

↳,y clamaron los dioses.↳

Venid a darnos un poco de vuestra sangre,
tened compasión de nosotros.

Popol Vuh,

A través de los textos indígenas nos acercamos al pensamiento mítico maya, y es en las ideas del origen del hombre, donde descubrimos el sentido del ritual sacrificatorio.

Como ha explicado con amplitud Mercedes de la Garza,¹ la idea fundamental por la que los dioses crean a los seres humanos es lograr la existencia de alguien que los sustente; los dioses no son omnipotentes, son creadores, pero no se bastan a sí mismos:

Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros.²

Al necesitar las deidades a los hombres para subsistir, se crea una relación dialéctica que permite continuar el orden del cosmos.

Entre los diversos intentos efectuados por los creadores a fin de encontrar a un ser responsable que cumpliera con sus fines, se formaron a los animales, mas:

sólo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje, y cada uno gritaba de manera diferente.³

Como no poseían el don de la palabra, carecían también de entendimiento y fueron incapaces de adorar a sus deidades, por lo que éstas decidieron crear a los hombres. En las dos etapas consecuentes de creación de los seres humanos se

observa un perfeccionamiento, los hombres de barro y de madera son destruidos porque olvidaban a sus Formadores al carecer de inteligencia.

Ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia. Fue solamente un ensayo, un intento de hacer hombres. Hablaban al principio, pero su cara estaba enjuta; sus pies y sus manos no tenían consistencia, no tenían sangre, ni sustancia, ni humedad, ni gordura; sus mejillas estaban secas, secos sus pies, y sus manos, y amarillas sus carnes.

Por esta razón ya no pensaban en el Creador ni en el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos.

A través de este texto vemos la importancia primordial de la sangre: es la substancia, la esencia del ser humano que otorga la razón y el entendimiento. Los seres de madera carecían del elemento vital primordial y no resultaron aptos para los fines de los dioses. La sangre es una substancia que posee una fuerza vital y es, junto al semen y el agua, uno de los líquidos sacros. Tiene facultad de creación; pero, a diferencia del semen, trasciende la distinción entre lo femenino y lo masculino. Es el alimento necesario para que los dioses puedan reforzar su energía.

No es sino hasta la creación del hombre de maíz cuando los Progenitores logran concebir al ser que podría sustentarlos.⁵ Al tener como constituyente de su carne y de su sangre al maíz, alimento sagrado por excelencia en-

tre los pueblos mesoamericanos, el ser humano está en posibilidad de ser pensante y responsable y podía así cumplir con los fines para los que fue creado

Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su ⁶ sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre.

Si la sangre de los nuevos hombres está hecha de maíz, y los dioses se alimentan de la sangre de estas criaturas, en última instancia el sustento de las deidades también es de maíz, ya transformado en el líquido vital.

En el mito de los orígenes de los cakchiqueles se encuentra la misma idea con nuevos elementos:

Y yendo el animal llamado Tiuh-tiuh a buscar para sí la masa del maíz, fue traída de entre el mar por el Tiuh-tiuh la sangre de la danta y de la culebra y con ellas se amasó el maíz.

De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador.⁷

No sólo del grano sagrado está formado el hombre, sino también de la sangre de la danta y la serpiente, lo cual nos indica el origen divino del hombre, pues éstos animales son importantes deidades. La serpiente, en especial, es en la religión mesoamericana la energía vital de quien parte el resto del cosmos; es, como lo ha señalado Mercedes de la Garza,⁸ el principio vital por excelencia, y la danta o tapir

es el nombre de una de las deidades creadoras, del Popol Vuh; Zaqui-Nimá Tziííz, ha sido traducido como Gran tapir-blanco.

La mayoría de los animales, como partícipes del mundo salvaje, opuesto y ajeno a lo civilizado, se integra al mundo sagrado, a lo desconocido. El hombre profano intenta constantemente ponerse en relación con el ámbito de lo sacro. El animal es un ser extraño para el hombre y posee facultades ajenas a él, como son su gran agudeza visual y olfativa, su enorme fuerza muscular, su capacidad de volar, vivir en el agua o desplazarse a grandes velocidades, que lo convierten en un ser superior, temible y portador de poder. Al mismo tiempo, a diferencia del concepto que el hombre actual posee de los animales, éstos no están tan alejados de los seres humanos; en algunos contextos religiosos el nacer o aparearse con ellos era algo habitual. Por estas ideas el animal era considerado sagrado.

La sangre de la danta y de la serpiente entró en la constitución de los seres humanos, gracias a lo cual participan de la substancia sagrada y se sientan las bases para que los hombres correspondan de la misma forma; ofreciendo su sangre a los dioses. Así, con la acción conjunta de las criaturas de este mundo y las divinidades, se conserva la armonía cósmica.

La idea de que el hombre perfecto es el de maíz, explica la importancia que esta planta tuvo en la religión maya. Ahora bien, estos hombres tenían demasiadas cualidades, se trataba de gente sabia, por ello

no necesitaban de sus creadores. Los dioses, angustiados porque el hombre no tenía ninguna carencia, comprendieron que no les rendirían culto, ni les darían ofrendas para su sustento, por lo que se reúnen en consejo y deciden echar un vaho sobre sus ojos, restringiéndoles la visión. Como ya ha sido señalado,¹⁰ en la vista radica la capacidad de conocer, por ello con esta acción se explican metafóricamente las limitaciones humanas.

El mito continúa con la aparición de las mujeres, y con ello, la posibilidad de la reproducción de la raza humana y el aumento de adoradores para los dioses. Es un tiempo sa grado; pero no obstante la existencia de seres humanos, aún no aparece el Sol y por ello, el transcurrir del tiempo profano no se ha iniciado. Los ancestros míticos viven en la obscuridad, en las tinieblas y desconocen que el sustentar a los dioses ha de ser por medio de su propia sangre:

Muchos hombres fueron hechos y en la oscuridad se multiplicaron. No había nacido el sol ni la luz cuando se multiplicaron. Juntos vivían todos en gran número existían y andaban allá en el Oriente.

Sin embargo, no sustentaban ni mantenían (a su Dios) solamente alzaban las caras al cielo y no sabían que habían venido a hacer tan lejos.¹¹

2. El mito del sacrificio por extracción del corazón.

En la narración del origen de los quichés se entremezclan datos históricos y hechos míticos. Durante su peregrin

nación en búsqueda de la tierra en donde edificarían sus pueblos, llegan a Tulán, sitio donde reciben a sus dioses: Tohil, Hacavitz, Avilix y Nicahtacah.¹²

Tohil, nombre genérico de estas divinidades, como deidad de las tormentas, es dueño del fuego celeste, del rayo, mismo que se relaciona con el fuego terrestre; es el dador de este elemento a todas las tribus, pero una lluvia que creemos debió ser mandada por el mismo dios, extingue la llama de todos los pueblos, exceptuando la de los quichés.

El fuego tiene un importante papel en el origen de las civilizaciones, es un patrimonio cultural, y puede también tener su origen en el cielo, pero sólo el hombre posee la facultad de producirlo y es el único capaz de alimentarlo; por ello pertenece sólo en parte a la naturaleza. Es un poder por excelencia, produce calor y luz. Sin duda no fue sencillo para el primer hombre provocar el fuego a base de fricción y mantenerlo vivo.

La muerte del fuego es fatal, su extinción apaga la existencia humana; la vida de ambos está en relación recíproca. El fuego es también un elemento purificador, permite eliminar una forma de existencia y hace posible el surgimiento de algo nuevo;¹³ es también un medio para que lo terrestre alcance el mundo sagrado celeste.

La tradición quiché asentada en el Popol Vuh señala que sólo los quichés conocían el secreto para producirlo y posteriormente los cakchiqueles, con gran astucia, les "roban el fuego", es decir obtienen el conocimiento de que al rozar dos piedras de sílex

zacchog, se obtenía la ignición. Los creadores dicen a los hombres acerca del fuego:

Este es, en verdad, vuestro Dios; éste es vuestro sostén; ésta es además, la representación, el recuerdo de vuestro Creador y Formador. No le deis, pues, su fuego a los pueblos, hasta que ellos ofrenden a Tohil.

Estos datos nos llevan a pensar que si Tohil es el que da el fuego, y el fuego es el recuerdo y la representación del "formador", Tohil podría ser un aspecto de la deidad creadora, lo cual se confirma más adelante cuando el texto habla de que Tohil es el mismo dios que Yolcuat-Quitzalcuat, la serpiente de vida, origen del cosmos, divinidad que en Quiché se llama Gucumatz, y quien es, según el Popol Vuh, una deidad creadora. Hay, así, diferentes nombres para referirse a una misma divinidad, todas asociadas a la lluvia y al agua con su poder creacional.

Después de situar la importancia del fuego en los orígenes de la civilización, es fácil comprender por qué las etnias ajenas a los quichés piden a éstos nuevamente el fuego cuando se les ha extinguido. Y aquí encontramos el fundamento mítico del sacrificio humano claramente señalado, cuando a cambio del fuego Tohil pide le den el pecho y el sobaco, es decir, la sangre y el corazón de los hombres muertos en sacrificio. La misma idea se encuentra en el Título de los Señores de Totonicapán pero con diferente metáfora, pues en este texto piden a cambio del fuego poder besar el pecho de

16

las hijas de otros pueblos.

Un mensajero de Xibalbá, con alas de murciélago, enviado por el Creador , aconseja a los quichés dar el fuego só lo a cambio de hacer ofrendas a Tohil. Así se demuestra la unidad y la ambivalencia del cosmos en el pensamiento del hombre maya; un ser de Xibalbá, del inframundo, es enviado por el Creador, que reside en el cielo, a pedir el alimento al hombre para que continúe la marcha del mundo.

En este momento, según el mito, el hombre inicia los sacrificios humanos por extracción del corazón; mas no es propiamente con los miembros de su comunidad, sino con los individuos vencidos durante las conquistas, llevadas a cabo por la supremacía militar de los quichés.¹⁷ El sacrificio que no es de uno mismo, sino de algo o alguien de su propiedad, es denominado por Van der Leeuw¹⁸ vicario, y la víctima, en última instancia, pasa a formar parte del sacrificador, como es el caso de un prisionero. Esta substitución quizá podría obedecer más a la avidez y a la comunidad que a una idea religiosa, ya que es más fácil ofrendar a las divinidades, miembros ajenos a la propia comunidad.

Las divinidades piden el corazón, el centro de la energía vital de los seres vivos. El corazón, como lo ha analizado Mercedes de la Garza,¹⁹ tiene diferentes significados, uno es el corazón material, el órgano en sí mismo, y otro el corazón anímico, dueño de la voluntad, la inteligencia, el juicio, la razón, la prudencia y, en última instancia, la vida.

Los cakchiqueles, rivales o aliados de los quichés según los diferentes momentos de su historia, no se someten a éstos, sino que, como ya lo mencionamos, roban el fuego:

Cuando pasaron entre el humo, pasaron suavemente y luego se apoderaron del fuego. No pidieron el fuego los cakchiqueles, porque no quisieron entregarse como vencidos, de la manera como fueron vencidas las demás tribus cuando ofrecieron su pecho y su so baco para que se los abrieran. Y ésta era la apertura que había dicho Tohil, que sacrificaran a todas las tribus ante él, que se les arrancara el co razón del pecho y del sobaco.²⁰

Otra tradición, la de los cakchiqueles, señala como Gagaviz, el ancestro mítico de este pueblo, ayudado por Zakitzunún, y cubiertos ambos con calabazas, cañas verdes de maíz, hojas frescas y provistos de agua, entran al volcán llamado Gagxanul y "cautivaron al espíritu" del volcán o sea al fuego. Obtienen además, la piedra de sílex llamada zacchog, que se utiliza para producir la ignición.²¹

Una vez más aparece la planta del maíz que ayuda a los hombres en su camino a la civilización. Es interesante notar que se incluyen también la calabaza, alimento importante en la dieta mesoamericana, y se alude a elementos que dan idea de renovación vegetal, de fertilidad en el trabajo agrícola, que es el producto de una conquista cultural.

Así pues, Gagaviz ayuda a los cakchiqueles a la obtención del fuego. Su nombre se relaciona con una de las tres deida-

des de los quichés: Hacavitz, cuyo nombre significa montaña de fuego, es decir volcán. En el Popol Vuh también es una divinidad que en ocasiones se asimila al nombre de Tohil, y ambos tienen conexiones con el fuego; así que Gagaviz podría ser una epifanía de la deidad de los quichés y un epíteto de la deidad creadora.

Gagaviz entra al volcán en busca del fuego, y si recordamos que una de las casas del inframundo es un lugar de fuego, la salida de éste a la superficie bien podría ser el volcán. De esta manera, el fuego para los quichés y cakchiqueles proviene tanto del cielo como del inframundo.

Tulán fue el sitio donde, según las crónicas, se iniciaron los sacrificios, lo cual podría corroborar la idea muy difundida de que los sacrificios por extracción del corazón provienen del centro de México:

No fue aquí, pues, donde recibieron su poder y señorío, sino allá (en Tulan) sometieron y subyugaron a las tribus grandes y pequeñas, cuando las sacrificaron ante Tohil y le ofrendaron.²²

Sin embargo Tulán no era la tierra de quichés y cakchiqueles, tuvieron que continuar su peregrinación. Pero antes de abandonar el lugar, los sacerdotes de Tohil tienen que demostrarle su agradecimiento ofrendando su propia sangre de orejas y codos, que constituye el primer autosacrificio de la humanidad, según el mito, distinción otorgada exclusivamente a los sacerdotes del dios. En los sacrificios de acción de gra

cias, no se espera nada a cambio, sino sólo se agradecen los beneficios ya otorgados.

3. El mito del sacrificio por flechamiento

Los cakchiqueles en su peregrinar de Tulán a la tierra donde establecerán sus ciudades, efectúan diversas conquistas. En la orilla del lago de Atitlán se enfrentan a los tzutuhiles; nuevamente el mito y la historia se unen: Gagavitz, el ancestro divino de los cakchiqueles, se enfrenta a Tolgom, "el hijo del lodo que tiembla", personaje mítico que morirá en una ceremonia de flechamiento a mano de los cakchiqueles.

Una vez capturado Tolgom, se inicia la ejecución; la víctima se cubre de adornos y se le ata con los brazos extendidos contra un árbol para asañarlo. Los guerreros danzan acompañados de un canto conocido como el de Tolgom y disparan sus saetas, aún sin herirlo, hasta que Gagavitz hace la primera herida. Inmediatamente, una lluvia de flechas cae sobre la víctima hasta causarle la muerte. El cuerpo es repartido entre los guerreros, quienes arrojan los pedazos a la laguna desde lo alto de un cerro, o quizá de una pirámide. La laguna simboliza a una deidad acuática a la que se le ofrece un ser humano; momentos después Gagavitz se arroja al agua y se convierte en Serpiente Emplumada, en Quetzalcóatl-Gucumatz, la deidad creadora a quien se le ofrenda una vida.

Esta ceremonia llamada Cakbatzulú "el baile del flechamiento" se continuó celebrando en el mes de Uchum, el quinto mes cakchiquel, fecha en la que se festejaba la victoria de los cakchiqueles sobre los tzutuhiles y su establecimiento en la mitad del lago de Atitlán. Según el texto, en las ceremonias posteriores donde se recreaba la muerte de Tolgom, ya no moría la víctima; eran niños a los que se les arrojaban ramas de sauco en lugar de flechas. Dicen los cakchiqueles:

De esta manera alcanzamos en unión de los zotziles y tukuchéés el conocimiento de la ciencia mágica y la grandeza y poderío. (Todos) se sometieron ante los padres y abuelos de nosotros los cakchiqueles; y ja más se extinguió la gloria del nacimiento de nuestros antiguos padres.²³

4. Sacrificios por el nacimiento del Sol

Los diversos relatos sobre las tribus quichés y cakchiqueles narran que durante su largo peregrinar de Tulán a sus lugares de asentamiento, no había salido el Sol, y vivían en las tinieblas. Es significativo que en el momento en que el Sol alumbra la tierra, las diversas tribus se transforman en sedentarias y encuentran los sitios donde se establecerán y fundarán sus ciudades:

Fue entonces cuando comenzamos a hacer nuestras siembras de maíz, derribamos los árboles, los quemamos y depositamos la semilla. Así consegui

mos un poco de alimento. Así también hicimos nuestros vestidos: aporreando la corteza de los árboles...²⁴

Este acontecimiento constituye el final del tiempo sagrado, del tiempo de los orígenes y el inicio del devenir humano; las deidades se convierten en piedras, es decir se representan en este material, se les rinde culto, y se les deposita en sus altares localizados en barrancos y montañas. Así, los dioses se transforman en seres alejados de los humanos, pertenecientes a un mundo distinto, al sagrado. Se les coloca en lugares ajenos a la civilización, en el ámbito de lo salvaje, de lo desconocido, en lo más opuesto a los sitios habitados por los seres humanos. En este momento se comunican con los hombres, "sólo por un prodigio, sólo por arte de magia"; ya no viven al lado de los humanos, y dejan su símbolo en la piedra.²⁵ En el Título de los Señores de Totonicapán, los ancestros míticos quichés, los caudillos, anuncian después de la aurora su próxima desaparición, y dejan a sus descendientes para seguir dirigiendo a los quichés.²⁶

De acuerdo con el Popol Vuh y con el Título de los Señores de Totonicapán, las primeras ofrendas que los hombres presentan a las deidades para agradecer el nacimiento del Sol, las llevan ante sus altares situados en el bosque y la montaña, y están constituidas por productos vegetales frescos, como resinas, copal, ramas verdes, incienso y presentes en general que no contienen sangre. Los dioses, inconformes,

les piden a los hombres su sangre y la de los animales para alimentarse, pues como recordamos es la substancia que fundamentalmente los dioses requieren para su subsistencia por ser la energía vital por excelencia.

Los cakchiqueles, además de ofrendar presentes vegetales en ceremonias efectuadas cada siete o trece días, ofrecen la sangre de sus codos y orejas, y quemán un pequeño felino salvaje, que es la imagen de la noche.²⁹ El alimentar a las fuerzas nocturnas nos recuerda la idea de armonía de contrarios entre los mayas, ya que para que surja nuevamente el día, es necesario mantener la energía de las divinidades de la noche.

Los quichés emprenden diversas guerras de conquista y capturan prisioneros para sus sacrificios. Al igual que otros grupos mesoamericanos, se creen el pueblo elegido para alimentar a los dioses y de esta manera están destinados a engrandecerse gracias al apoyo y consejo de sus deidades:

Vuestras son todas las tribus y nosotros vuestros compañeros. Cuidad de vuestra ciudad y nosotros os daremos instrucción.³⁰

Los quichés afirman que a sus divinidades les interesa su predominio sobre otras tribus, pues de esta forma tendrán la sangre de los prisioneros; los dioses les dicen a los quichés:

Grande será vuestra condición, dominaréis a todas las tribus; traeréis su sangre y su sustancia ante

nosotros y los que vengan a abrazarnos, nosotros serán también;

Y cuando la sangre había sido bebida por los dioses, al punto hablaba la piedra, cuando llegaban los sacerdotes y sacrificadores, cuando iban a llevarles ofrendas.³¹

Es un concepto muy generalizado el que la divinidad vive de la materia del sacrificio: la sangre. Después de haberla bebido, los dioses hablan con los hombres, les responden a sus ruegos, pues se ha reforzado su energía. Es un lenguaje tangible para expresar la mutua dependencia entre dioses y seres humanos. Ambos exigen reciprocidad para mantener una relación armónica y crear un estrecho vínculo entre el ámbito profano y el sagrado. Con ello se demuestra que están formados de una sola esencia y es difícil decir quién es propiamente el donante y quien es el recipiendario, pues ambos necesitan la misma potencia, que da la sangre. "Te doy poder para que tengas poder, para que la vida no se detenga por falta de poder."³²

Los pueblos quichés no sólo recurrieron a guerras para la obtención de víctimas, sino también se valieron de raptos a las tribus enemigas, los Vuc Amag, quienes se ven diezmados por la creciente ambición de dominio, justificando así, mediante sus creencias religiosas, su política de conquista.

Los Vuc Amag, según relata el mito histórico, deciden unirse para acabar con la creciente desaparición de sus compañeros y se enfrentan en diversas ocasiones a los quichés.

Pero éstos recurren al poder divino de sus dioses Tohil, Avilix y Hacavitz, quienes vencen a las diversas etnias en la montaña llamada Hacavitz.³³

Estas guerras de conquista, corresponden a los siglos inmediatos anteriores a la conquista española, época en que el militarismo estaba en auge y los pobladores del centro de México, constituidos en una sociedad agresiva, habían influido fuertemente entre los grupos mayas. Los quichés, pueblo que dominó en los altos de Guatemala, ocuparon diversas tierras, implantaron tributos y provocaron el temor de otras tribus al ofrecer en sacrificio a sus prisioneros.

5. El sacrificio de la diosa madre

La primera alusión en el Popol Vuh del sacrificio por extracción del corazón, aparece en la sección cosmogónica, en aquella etapa en que la humanidad no se había formado y sólo existían los seres míticos que habitaban en un mundo sin luz.

Ixquic, "la de la sangre", hija de uno de los señores del Xibalbá, Cuchumaquic "el que causa los derrames de sangre a los hombres", es mandada sacrificar por los señores del inframundo por estar preñada y sentirse ellos deshonrados. Los supuestos ejecutores del sacrificio tienen que llevar como prueba su corazón, mismo que se quemará y, en este estado, servirá de alimento a los mencionados señores.

Conforme el mito señala, la joven fue fecundada por un chisquete de saliva de la calavera de Hun-Hunahpú, colocada en un árbol de jícara a manera de fruto; árbol que no había fructificado sino hasta el momento en que se instala ahí la cabeza del recién decapitado Hun-Hunahpú.

En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia
(dijo la voz en el árbol)... Ahora mi cabeza ya no tiene nade encima, no es más que una calavera despojada de la carne.³⁴

La saliva equivale en este caso al semen masculino, y es por ello que la joven, aún virgen, resulta preñada y concibe a los dos héroes gemelos que posteriormente tomarán el papel del Sol y de la Luna. Es quizá, por esta razón, que los señores del inframundo, las fuerzas de la muerte, de la oscuridad, quieren terminar con Ixquic, que lleva en su seno la energía de la vida, es decir las fuerzas luminosas que permitirán la existencia de la humanidad.

Los búhos, que en este mito hacen las veces de psicopompos, son los encargados de ejecutar el sacrificio, sin embargo la doncella los persuade de permitirle vivir y presentar en lugar de su corazón la savia de un árbol (el drago) que tenía la propiedad de ser roja y así simular sangre, además de que ambos líquidos son vitales el uno para las plantas y el otro para hombres y animales:

Recoged el producto de este árbol, dijo la doncella. el jugo brotó del árbol, cayó en la jícara y en seguida se hizo una bola resplandeciente que tomó la forma de un corazón...³⁵ Semejante a la sangre brotaba la savia del árbol...

El hecho que nos indica que se trata de un sacrificio y no solamente de una muerte, es que el corazón sustituto es entregado a Hun-Camé, señor del Xibalbá quien lo arroja al fuego "... y levantándose todos se acercaron y ciertamente sentían muy dulce la fragancia de la sangre",³⁵ Sabemos que dentro de las creencias del hombre maya, sus dioses podían también alimentarse por medio del olfato y la mejor forma de lograrlo era quemando la substancia consagrada que podía ascender en forma de humo y llegar al habitat celestial. Es también interesante señalar que en este pasaje se plantea la posibilidad de substituir corazones humanos por una ofrenda diferente, lo cual se verá frecuentemente dentro del ritual maya.

Posteriormente, dice el texto, Ixquic asciende a la superficie y es aquí en donde dará a luz a Hunahpú e Ixbalanqué.

Con estas características es posible reconocer en Ixquic algunos arquetipos que nos permiten hablar de ella como diosa madre; es ella quien engendra al Sol y a la Luna, los astros que per-miten la existencia terrenal; por ser virgen posee una fertilidad

inagotable; su mismo nombre "la de la sangre", nos remite al valor universal simbólico de este elemento como energía y fertilidad; proviene del interior de la corteza terrestre, del inframundo, alegoría del útero materno, pero acude a la superficie a dar a luz, al igual que la planta al nacer.

Por ello también se le asocia con la vegetación, no sólo por fertilidad, sino también observamos que es prenada por fruto de un árbol; de igual forma su corazón es substituído por la "sangre" del árbol de savia roja. El árbol es, en muchas tradiciones, símbolo de la fecundidad inagotable, de la renovación vegetal, es decir de la inmortalidad.

Se relaciona también con la abundancia del maíz, alimento primordial en la dieta mesoamericana: una vez que asciende a la tierra, Ixmucané, la madre de Hun-Hunahpú, le pide como prueba para reconocerla como la madre de sus nietos una gran cantidad de maíz, la cual ha de obtener de una sola milpa. Ixquic acude a Ixtoh, Ixcahil e Ixcacau (deidades asociadas a la lluvia, a las mieses y al cacao) y a Cahal (el guardián de la comida), así como los animales, quienes le brindan su ayuda, y así logra obtener el grano solicitado, por lo que también su fecundidad se asocia al grano de maíz.³⁶

Como ser que encarna la fertilidad no puede expirar, con su muerte terminaría la existencia de la vida sobre la tierra, y la creación no habría tenido objeto. La función de Ixquic no había pues llevaba consigo al Sol y a la Luna, astros de quienes dependía la futura humanidad. No era posible que se le impidiera salir del inframundo y es por esto que cuando los señores del Xibalbá la mandan sacrificar, ella es salvada por los psicopom

pos. Sin embargo, en este mito se expresa el rito del sacrificio humano por medio de la extracción del corazón, mismo que serviría para satisfacer a las fuerzas del inframundo y también se da a conocer la posibilidad de substituir, en los ritos, el corazón de los seres humanos por otros elementos, como la "sangre" del árbol, es decir productos vegetales, el líquido vital vegetal, por el líquido vital humano.

III

E L A U T O S A C R I F I C I O

y mediante sangre no de cabras y becerros,
sino suya propia, entró de una vez para
siempre en el santuario, consiguiendo una
liberación irrevocable.

Hebreos, 9, 12.

Las punciones voluntarias constituían una de las prácticas más comunes dentro del ritual de los diferentes grupos mayances. El sangrarse alguna parte del cuerpo tenía como objeto principal obtener el líquido preciado para el sustento de los dioses; aunadas a esta finalidad, existían otras que le daban la característica específica a cada ceremonia sacrificial. Uno de los factores más importantes en este rito era el deseo de entrega del ser humano, de dar lo más preciado que podía poseer a las divinidades, su sangre, su esencia, que de manera espontánea brindaba para cooperar en alguna forma a la marcha y continuidad del universo. Tanto hombres, como mujeres y niños se unían en devotas ceremonias, y olvidándose del dolor que sufrían, se entregaban a la divinidad.

Para claridad del presente estudio, se clasificará el ritual de acuerdo a los diversos objetivos que perseguía la comunidad religiosa, dando por sentado que el fin práctico inmediato era obtener la sangre para alimentar a las deidades.

1. Autosacrificios de purificación.

Este apartado comprende aquellas prácticas conocidas como ritos preparatorios necesarios para acercarse a lo sa grado; como tales, eran requisito indispensable para participar en cualquier ceremonia, ya que el ser humano sin someterse a ellas se consideraba profano, y requería cumplir preliminares para lograr ser digno de entrar en contacto con las divinidades.

Entre los autosacrificios purificatorios tenemos aquellos descritos por fray Bartolomé de las Casas antes de la celebración de lo que él llama "Cuaresma" en Guatemala, que quizá corresponda a las festividades de fin de año entre los indígenas, tanto porque las fechas de la Cuaresma cristiana coinciden más o menos con las del fin de año maya, como por su gran importancia, ya que al terminar ésta se practicaban varios sacrificios humanos. Durante este periodo de preparación, los hombres se sometían a la abstinencia sexual; en el día permanecían en los templos en constante oración y al anochecer, en compañía de sus mujeres e hijos, acudían a la parte superior de los cerros y al cruce de dos caminos; en estos sitios los hombres se autosacrificaban e instaban a sus hijos a que hicieran lo mismo hasta perder el miedo.¹ Debemos destacar la importancia que tenían esos lugares en la celebración del ritual: la montaña es, por su altura, una kratofanía, símbolo de poder, lugar

donde se asimilan el plano celeste y el terrestre. Además, se vincula a una idea de estabilidad, está siempre presente, y es por ello que se considera un lugar sagrado cercano a los dioses, o bien funge como su morada. Es también una de las imágenes simbólicas mediante las que se representa el centro del mundo, al igual que el cruce de dos caminos, el "... lugar donde se unifican los contrarios, en que se resuelven todas las oposiciones..."² es decir, el sitio del equilibrio y de la armonía. Ambos son espacios sagrados por excelencia, de ahí la necesidad de efectuar el autosacrificio en dichos emplazamientos donde se logra la mejor comunicación con las divinidades.

Las Casas relata también que, después del autosacrificio en la cima de las montañas y en la encrucijada de los caminos, se imploraba a las fuerzas sobrenaturales, lo cual nos habla de un entrelazamiento de fines: el de purificación y el de ofrenda con el deseo de pedir algo a cambio, lo que nos recuerda la fórmula enunciada por Mauss tomada de la religión hindú, dout to des "doy para que des."

El ser humano a través del dolor y de ofrendar su sangre a las deidades alcanzaba su purificación y adquiría la posibilidad de comunicarse con lo sagrado, estando en posibilidad de proseguir el curso de la ceremonia.

2. Autosacrificios para propiciar la fertilidad

Hemos dicho que los autosacrificios mayas tenían como finalidad principal el obtener la sangre para brindarla a las deidades y alcanzar así su favor, mismo que en general se traducía en causas materiales como es el logro de una mayor fertilidad de la naturaleza, incluyendo los animales y por supuesto, la raza humana. Con el líquido vital se ungía al ídolo al que se le hacía la petición, o bien el sacerdote colocaba la sangre en un pequeño recipiente para posteriormente ofrecerla a la imagen; era, pues, una forma en extremo tangible de demostrar cómo los dioses necesitaban de la sangre humana para renovar su energía y readquirir las fuerzas necesarias para corresponder a los hombres y lograr así la armonía deseada del cosmos.

Las ocasiones para llevar a cabo el rito diferían al igual que los ruegos. Difícil es que los cronistas señalen a qué deidad específica se le brindaba la sangre, sin embargo, Tovilla describe una ceremonia entre los indios del Manché donde se mencionan los nombres de tres dioses: Mam, Canam y Chuemxché. En este caso, según refiere el cronista, el lugar elegido para la ceremonia era sobre la enramada de un arroyo. Durante el rito, los hombres casados se cubrían con pintura roja, quizá aludiendo a que en este estado el hombre precisa de una mayor fertilidad simbolizada en este color y los jóvenes solteros se pintaban de negro. Des-

pués de realizarse los sangramientos, es decir, una vez que los dioses habían obtenido su alimento, se hacían las peticiones generalmente relacionadas con un buen año en la siembra. La ceremonia finalizaba con la embriaguez de los asistentes³.

Como en la mayoría de las festividades, sólo participaba la comunidad masculina.

Las punciones en el órgano sexual masculino fueron una práctica bastante conocida por los mayas; debido a que la sangre que fluía de la herida del falo era ofrendada a las deidades, podemos suponer que se consideraba como la poseedora de la fertilidad masculina por excelencia; estaría simbólicamente recargada en mayor grado de fuerza y energía y por lo tanto sería el fluido vital idóneo para alimentar a los dioses.

En el contexto universal de las religiones, herirse el miembro viril es parte de un rito iniciático y tiene diversas finalidades, como por ejemplo, dotar al neófito de un órgano sexual femenino a fin de hacerlo semejante a las divinidades, que en muchos casos son bisexuales. Un ser que posee los dos sexos es considerado superior, por lo tanto encarna la totalidad y la perfección. El sangrar el pene es una forma simbólica de imitar la menstruación femenina y con ello la purificación natural de las mujeres. O bien es posible que se intente eliminar lo femenino del hombre, es decir aquella sangre de su madre con que se nutrió el embrión en el seno materno.⁴

Una vez más nos encontramos ante la barrera de la ambigüedad o la desvirtuación de los datos sobre los mayas, pues los españoles, lejos de comprender el verdadero sentido de los ritos indígenas y de registrar los hechos en forma objetiva, por lo general ofrecen descripciones desfiguradas de los acontecimientos que presenciaron o bien oyeron, y en la actualidad no es fácil saber si este ritual formó parte de un complejo iniciático.

Testimonios del autosacrificio del miembro viril los tenemos tanto en fuentes históricas como plásticas; por éstas últimas sabemos que el citado rito tenía una antigüedad de por lo menos ocho siglos anterior a la llegada de los españoles.

Diego García de Palacio, funcionario real del siglo XVI, escribe sobre los pipiles: "Conociáanse los valientes en que el que más agujeros se hacía en su miembro, aquél era más valiente".⁵ Podemos admitir esta misma costumbre entre los mayas, en vista de que Landa al describir un rito similar dice: "... y el que más hacía era tenido por más valiente...".⁶ Con estos ejemplos es posible ver que el herirse el miembro viril era un símbolo de osadía, quizá con ello se esperaba lograr un aumento de virilidad, pero al mismo tiempo la sangre se ofrendaba a los dioses, ya que Landa agrega que luego se untaba a los ídolos.

Conocemos material escultórico y pictórico alusivo al tema: procedentes del montículo de Santa Rita, existen dos

figuras antropomorfas de cerámica, las cuales tienen el miembro viril erecto sostenido en una mano, y en la otra un cuchillo en posición de herirse el miembro; el vaso polí-cromo de Huehuetenango (fig. 1), localizado hoy en día en el Museo Universitario de Filadelfia, contiene seis figuras antropomorfas con diferentes tocados, las cuales llevan en las manos un cuchillo o perforador sacrificial con la imagen de un dios. Las figuras pueden representar a varias divinidades, una de ellas tiene características del dios solar; otra del dios de la muerte, pues muestra manchas negras de putrefacción; otras, una línea que atraviesa el rostro como algunas de las deidades de los códices. De acuerdo a su posición corporal, a la del cuchillo y a que tres de ellas tienen una vasija a sus pies, se concluye que realizan un autosacrificio del pene y que las vasijas contienen papeles para absorber la sangre, costumbre muy difundida en Mesoamérica; las tiras de papel eran posteriormente quemadas y el aroma llegaba a las deidades, quienes quedaban de esta forma satisfechas. El supuesto de que éstas sean representaciones de dioses, nos plantea la posibilidad de que se trata de un hecho mítico, sucedido en el plano celeste; además en la parte inferior de la banda de glifos está el monstruo de naríz larga identificado como Imix, quien simboliza a la tierra. Esta idea nos recuerda la teoría de que, en ocasiones, el rito es la recreación de un mito, por lo tanto, si los

dioses ofrecieron su sangre a una deidad telúrica, los hombres tendrían que emular este acto en su lucha por la supervivencia y la estabilidad del universo.

Otra forma de autosacrificarse el miembro viril, era pasarse una cuerda por un orificio, que debió ser hecho en el prepucio; la cuerda absorbía la sangre y producía con el roce un mayor dolor.

La cuerda tiene, dentro de la actual tradición maya, un complejo simbolismo cuyos orígenes parecen estar en la época prehispánica. Tozzer recoge a principios del presente siglo, una tradición de una comunidad residente en las cercanías de Valladolid, que habla de la existencia de varias etapas de la creación, durante la primera:

...había un camino suspendido del cielo, que iba de Tulum y Cobá hasta Chichen Itzá y Uxmal, el cual se llamaba Kusansum o sabke [sic] (camino blanco). Estaba en la naturaleza de una cuerda larga (sum) que se suponía viva (kusan) y de cuyo centro manaba sangre. Por esta cuerda se enviaba alimento a los dirigentes, quienes vivían en las estructuras hoy en ruinas.

Podríamos suponer que el alimento se refiere a la sabiduría divina necesaria para gobernar, y por ello los mayas actuales, dice Tozzer, consideraban ser descendientes directos de los hombres de la primera creación y por lo tanto, herederos de la sabiduría divina.

Otras tradiciones hablan de que esta cuerda corría dentro de una ceiba, comunicaba cielo y tierra, y fungía como

axis mundi o cordón umbilical, que al igual que el de la madre, dotaba de vida al nuevo ser. En el cenote de Zaci, por ejemplo, existía una ceiba que fue cortada por los españoles y como el árbol contenía en su interior la cuerda, los habitantes del lugar perdieron su poder.⁸

La idea de esta creencia en la época prehispánica la tenemos en el Chilam Balam de Chumayel, donde hay una referencia a la forma en que los dioses se sirven de la cuerda para enviar su sabiduría a los hombres:

Bajarán cuerdas, bajarán cordones del cielo. Su palabra no será mentira. Vienen para que se cumpla la palabra del Señor del Cielo, que no es palabra de engaño.⁹

En las representaciones plásticas podemos observar el papel de la cuerda como axis mundi y cordón umbilical, por ejemplo en el mural del templo del Dios Descendente en Tulum, donde cuatro figuras mitológicas aparecen envueltas en una escena ceremonial. El acontecimiento está dividido por una cuerda que funge como cordón umbilical, ya que en el centro del mismo tiene una figura que dentro de la iconografía náhuatl, se ha identificado como un ombligo; de la cuerda surgen hojas, lo que nos da una idea de la fertilidad asociada a la cuerda.¹⁰

En la página 19 del Códice Madrid, que ha sido interpretado por Försteman como un año solar, cinco deidades, tres relacionadas con la muerte y dos con la vida, practican un

autosacrificio .pasando una cuerda por el pene, quizá sea la kushansum a la cual, por medio de su sangre, estén dotando de vida, y así pueda cumplirse el ciclo anual; se trata de deidades de la vida y de la muerte reunidas en un autosacrificio comunitario para permitir la continuidad del cosmos.

En el mismo código, en la página 82b, se representa una idea que probablemente contenga el mismo trasfondo; una polaridad divina constituida por Itzamná, deidad asociada a la vida y el dios de la muerte, pasan una cuerda por el pene. Sin embargo, la de este último está rota, es decir, la cuerda ensangrentada, símbolo de la vida, de la continuidad y de la unidad se ha interrumpido en la deidad de la muerte. Acaso tengamos en este pasaje la idea tan común entre los mayas de la unidad de contrarios necesaria para que prosiga la existencia; la vida no es posible sin la presencia de la muerte, la unión de contrarios produce la totalidad. Ambas páginas del Código Madrid, nos indican que los dioses de la vida son impotentes para crear por sí mismos la existencia, necesitan de la muerte, es decir integrar los opuestos y fundir la energía de vida y de muerte para poder producir el ser.

Dentro de sus festividades, los mayas yucatecos practicaron un rito similar, en el que participaban los jóvenes de la comunidad;

Otras veces hacían un sucio y penoso sacrificio, juntándose en el templo los que lo hacían y puestos en regla se hacían sendos agujeros en los miembros viriles, al soslayo por el lado, y hechos pasaban toda la mayor cantidad de hilo que podían quedando así todos ensartados.¹¹

Como el líquido sanguíneo derramado durante el ritual era ungido a los ídolos, sabemos con seguridad que una de las finalidades de este rito, al menos en el siglo XVI, era el alimentar a los dioses con la sangre del órgano reproductor masculino; o también, por sus características, esta ceremonia quizá formó parte de un rito iniciático, ya que en comunidades de un nivel cultural similar al de los mayas, los jóvenes, al llegar a la adolescencia, tenían que someterse a una serie de pruebas, entre ellas a una ordalía para poder integrarse al mundo de los adultos, demostrando su valor, el joven alcanzaba con este acto una renovación espiritual. Este ritual también pudo ser el preámbulo a las relaciones sexuales, ya que algunas sociedades creían que herirse el órgano masculino, aumentaba la potencia sexual, y con ello lograban acrecentar su fertilidad.

Es importante destacar el sentido comunitario de este rito, durante el cual se establece una alianza vital entre los participantes y el mundo sagrado. Todos aquellos que se someten a esta práctica lo hacen por un mismo fin: el desarrollo de la especie mediante la renovación de la energía divina y por ende de la vida, gracias al poder de la sangre emanada del órgano reproductor masculino.

Los Guaymí de Panamá llevaban a cabo un rito similar, el cual es descrito por Juan Requejo Salcedo en 1640. Esta peculiar ceremonia estaba dedicada al dios del trueno, que para el siglo XVI se había identificado con los españoles. Cuando el dios se enojaba, demostraba su ira con un estruendoso relámpago. Para desagraviarlo se reunía un grupo de hombres, y al igual que los yucatecos, se perforaban el prepucio con la espina de un pescado y se ensartaban en una cuerda uniendo el principio con el final formando un círculo, lo que nos da una mayor idea de la unidad de los participantes. Se continuaba el ritual con cantos y bailes, de manera que la cuerda se movía causando un mayor dolor y gran abundancia de sangre, la cual era colectada en pequeños recipientes por jóvenes mujeres desnudas, y posteriormente era ofrendada por una mujer de mayor edad; el líquido se derramaba en el sitio donde había caído el rayo y al absorberlo la tierra, el dios satisfacía su apetito.

No obstante que el cronista lo omite, las implicaciones de este ritual en la fertilidad son claras, pues es precisamente el órgano reproductor de donde se obtiene la sangre, y son mujeres desnudas las que la colectan, lo cual se asocia también a la sexualidad femenina.¹²

Los autosacrificios en otras partes del cuerpo para propiciar la fertilidad de la naturaleza fueron hechos por diferentes grupos de la comunidad, así por ejemplo, los agricultores tenían un complejo ritual alrededor de la siembra. Aún en

testimonios recogidos en el siglo XVI, existen indicios de que los indígenas en la clandestinidad se herían las orejas para untar la sangre a los ídolos y obtener ventura en la cosecha.¹³ En la página 95a del Códice Madrid (fig. 2) cuatro personajes, dos de ellos representando al dios de la lluvia, una figura femenina y otra masculina, se punzan las orejas, y su sangre cae sobre lo que se ha interpretado como pequeños cuencos, pero que también podrían haber sido semillas de cacao que necesitan del líquido sanguíneo para su crecimiento. Por su parte los pipiles tenían un rito en el que las semillas se reunían en pequeñas jícaras, las cuales se enterraban junto a los altares; sobre ellas se depositaba un brasero con diversas resinas y cuatro sacerdotes se autosacrificaban diversas partes del cuerpo y, o bien untaban al ídolo con la sangre, o se pasaban por las heridas ciertas pajillas que después quemaban. Era una forma de hacer llegar el sacrificio a las deidades que habitaban en el cielo. Después de esta ceremonia, los sacerdotes mandaban a los campesinos a tener relaciones sexuales con sus mujeres,¹⁴ de esta forma se cargaban de energía fecundante y por magia simpatética, aquello que sembraban, fructificaría.

Según las fuentes españolas, los lacandones del Usumacinta no tenían ídolos, sin embargo también efectuaban auto-sacrificios de la lengua, las orejas, las sienes y los brazos; la ofrenda se brindaba a los montes, las sierras y los grandes remansos de los ríos "... porque entendían que por

esto vivían y se multiplicaban, y que de allí les venía todo el sustento y las cosas necesarias para la vida humana."¹⁵ Es el único testimonio que conocemos de que se sacaran sangre de las sienes en algún grupo mayanense.

No sólo era preciso propiciar la fertilidad de la naturaleza, sino también era primordial fomentar la humana; en sitios como la Verapaz, cuando la pareja era estéril y estaba incapacitada para engendrar descendencia, se sometía a punciones de sangre, a confesar sus faltas, y a ciertas prácticas purificadoras, como la abstención de la sal y otros alimentos; con ello, además de limpiarse de sus "pecados" obtenían sangre para ofrendar a las deidades a las que rogaban les enviaran un hijo. El marido debía dormir sobre la tierra para así, por medio de un proceso de magia, adquirir la energía fecundante que le brindara la gran madre telúrica y obtener, por estos medios, la fertilidad requerida.¹⁶

3. Autosacrificios para desagraviar a las deidades

Entre los pueblos habitantes de la región mesoamericana, existe el concepto de que un mal físico puede ser causado por una transgresión al ritual o a la moral, por ello es preciso desagraviar a la deidad por medio de la ofrenda, especialmente de sangre, para que ella no castigue a aquel que la ha ofendido.

En una comunidad de la Verapaz, en época de carencia, lo cual significaba que el pueblo había cometido ciertas transgresiones, el jefe de la comunidad realizaba una penitencia por cerca de un año para interceder por el pueblo y así lograr en lo futuro una buena temporada de cosechas. El sacerdote sumo, que en algunas provincias solía ser rey y sumo señor...¹⁷ se apartaba de la comunidad y se retiraba a una pequeña cabaña en el monte, lugar donde se guardaban los ídolos. Era la forma simbólica de indicar que iba a iniciar un período de ascetismo; rompía con el mundo profano, el de los hombres, y se acercaba a lo sagrado. La cabaña se cubría con follaje verde y se renovaba frecuentemente con hojas frescas; así se expresaba la fertilidad siempre eterna de la naturaleza.

Durante el año de vida ascética el sacerdote, además de someterse a la reclusión, se imponía ciertas abstinencias como eran alimentarse sólo de maíz seco y frutas; de maíz, la substancia sagrada de la que el ser humano se formó y de

comestibles no guisados ni cocidos al fuego como las frutas, alimentos salvajes no sometidos a la mano del hombre y por consiguiente más cercanos a lo sagrado. También realizaba ofrendas de pequeños animales, algunos vegetales, incienso y por supuesto, su propia sangre, es decir se daba a sí mismo a los dioses:

... y de sí mismo derramaba cada día por su horas mucha sangre: unas veces de las orejas, otras de la lengua, otras de los molledos de los brazos, otras de los muslos, otras veces de los miembros genitales. Esta penitencia terrible padecía y ofrecía por todo el pueblo a los dioses, como buen prelado que cargaba sobre sí la satisfacción y pena de todos los comunes pecados.¹⁸

Esta cita nos indica que era así como el jefe-sacerdote de un grupo social, por medio de su contacto con los dioses, expiaba las faltas de la comunidad y la salvaba de las enfermedades, carencias y otros males.

Cuando el sacerdote regresaba a su pueblo, había confirmado su existencia plena y la condición sagrada indispensable para poder intervenir por el bienestar de sus subalternos; se había convertido en un ser completo a través de un renacimiento espiritual, encarnando en una sola persona las dos modalidades del existir; la divina y la humana.

También de la Verapaz, en la época de la conquista española, conocemos un episodio durante el cual se intentaba desagraviar a una deidad que había sido mancillada por los españoles; como sabemos, los hispanos profanaron diversos templos indígenas; en cierta ocasión, ante la indignación de los naturales,

arrojaron a una caballeriza a un dios representado por una imagen negra; los nativos rogaron a los españoles devolvieran a su dios mancillado, lo cual hicieron en espera de la "curiosa" reacción de los sacerdotes mayas, quienes devotamente lo colocaron en un arca y sin darle la espalda, con todo respeto, lo transportaron en una solemne procesión y a su paso derramaban sangre de la lengua, orejas, muslos y brazos, además de quemar diversas resinas olorosas. Un acto para volver a congraciarse a la deidad que había sido ofendida por los invasores europeos.¹⁹

4. Autosacrificios ligados a las actividades productivas.

Yucatán es el único sitio de donde conocemos autosacrificios relacionados con las actividades laborales, y se realizaban en fechas fijas. Dentro de este apartado se *consideran* las actividades de los cazadores, pescadores y de aquellos que manufacturaban los ídolos; sin embargo, se omite la de los agricultores por no ser un grupo específico de la sociedad, sino el pueblo en general que podía dedicarse al cultivo. Los autosacrificios relacionados con esta actividad se han incluido dentro de los que tenían por objeto propiciar la fertilidad. En el tercer mes del año maya, llamado Zip, se celebraba la fiesta de los sacerdotes, médicos, hechiceros, cazadores y pescadores. Sin embargo, sólo en los ritos de los dos últimos se efectuaban ofrendas de sangre, quizá por ser oficios donde existía la necesidad inmediata de que los dioses correspondieran con bastimentos para los seres humanos.

4.1 Cazadores

En el séptimo día del mes Zip, se llevaba a cabo el ritual para propiciar la caza; los cazadores, acompañados por sus respectivas mujeres, asistían a la casa de un miembro del grupo lo que resulta significativo, si tomamos en cuenta la escasa participación femenina en los rituales del área maya norte del Posclásico. Después de haber celebrado ceremonias de exorcismo, se encendía el fuego y se invocaba a los dioses

de la caza, Acanum, Suhui Zip y Tabai; se sacralizaban una flecha y una calavera de venado pintándolas de azul, el color destinado a lo divino. La parte principal de la ceremonia consistía en horadarse algunos las orejas y otros la lengua, y pasar por las heridas siete hojas de una gramínea ancha conocida como ac. Suponemos que estas hojas ensangrentadas debieron quemarse posteriormente para hacerlas llegar a los dioses.

El hecho de ser siete hojas las que se pasan por la herida, tiene un significado simbólico que desgraciadamente no es claro. El siete fue un número importante dentro de la religión maya, reúne la suma de los cuatro puntos cardinales más los tres planos; el inframundo, la tierra y el cielo; este numeral también se relaciona con Tzab "la constelación de las siete estrellas", llamadas Las Cabrillas o las Pléyades y tzab significa también "cascabeles de víbora", animal que simboliza la energía sagrada. Por otro lado, la palabra para esta yerba, en el momento del sacrificio es ac que se utiliza asimismo para tortuga y para "las tres estrellas juntas que están en el signo de Géminis, las cuales con otras hacen forma de tortuga"²⁰. Por los significados de esta palabra, podemos suponer que la elección de siete yerbas ac no es fortuita, sino que respondió a alguna necesidad religiosa conectada con la cosmología de los mayas yucatecos, pues ambas palabras se refieren a cuerpos celestes.

4.2 Pescadores

Una vez terminada la ceremonia de los cazadores, al día siguiente, es decir en el octavo del mes Zip, los pescadores llevaban a cabo la propia. En esta ocasión untaban de azul sus instrumentos de trabajo, bailaban el Chohom (colorear con índigo) y se arañaban y cortaban las orejas a la redonda. La sangre era ofrendada a Ah Kak Nexoi (tiburón cola de fuego), Ah Pua ¿Ah Puch?, deidad de la muerte o del inframundo) y Ah Cit Dzamal Cum (¿el padre o dios de la olla sumergida?). El cronista no menciona el porqué en esta ocasión se cortaban alrededor del lóbulo de las orejas; suponemos que la sangre era colectada para ofrendarla a las divinidades de la pesca.²¹

López de Cogolludo también describe una ceremonia de los pescadores efectuada en la provincia de Tizimín, que se realizaba antes de un día de labores. Semenciona la ofrenda de varios elementos, pero no se alude al autosacrificio, por lo que el ritual de pescadores descrito por Diego de Landa, debió de haber sido su fiesta mayor y por ello celebrada en una fecha precisa.

4.3 Autosacrificios relacionados con la manufactura de los ídolos.

La elaboración de los ídolos, la representación tangible de sus dioses, o quizá la creación de los mismos, era llevada a cabo durante el mes Mol, el octavo del ciclo maya; sin embargo, cabía la posibilidad de

efectuar el rito en otro período bajo las indicaciones del sacerdote.

Después de determinar la fecha más propicia a través de procesos adivinatorios, se elegía a los funcionarios religiosos llamados chacoob que harían la labor. Era un trabajo peligroso y delicado, ya que se iba a estar en contacto directo con lo sagrado, de ahí la necesidad de que todos los participantes en la ceremonia se purificaran con medios como el ayuno; además era preciso que se alejaran del resto de la comunidad profana y se construyera un lugar sagrado perfectamente delimitado; para ello se fabricaba una casilla de paja. Antes de iniciar la manufactura se quemaba incienso a los cuatro Acantunes, quienes parecen ser los protectores del pueblo que estaban situados en cada una de las entradas.

Las personas a quienes les interesaba adquirir los nuevos ídolos eran las destinadas a recolectar la madera, la cual tenía que ser de k'uche' "árbol sagrado", nombre con el que se conoce el cedro (Cedrales mexicana).

El punto culminante de la ceremonia era el momento en que los sacerdotes se herían las orejas para obtener la sangre que untarían a los ídolos;²² era el momento en que aquellos pedazos de madera se consagraban. Surge la duda de si la intención de este rito era que por medio de la sangre se diera vida a los ídolos, ya que no sabemos con exactitud si las figuras eran consideradas representantes de las divinidades, o los dioses mismos; por ejemplo, a los ídolos, después de efectuar un sacrificio, se les untaba sangre en las bocas

para alimentarlos en forma simbólica. Landa señala que esta labor era, según la creencia indígena, la creación de sus dioses.

Asimismo, en un documento escrito en 1704 por fray Antonio Márgil de Jesús sobre algunas costumbres de la zona que estuvo habitada por quichés y tzutuhiles, se registra una creencia que consistía en que cuando un hombre quería tener relaciones sexuales con una mujer, acudía a unos idolillos, uno en figura masculina y otro, femenina; si éstos consentían en que se llevara a efecto el trato, la piedrecilla masculina subía sobre la mujer y se mostraban en un acto carnal; estas figurillas se guardaban en un pequeño cajete y constantemente demostraban movimiento.²³ Este documento también se refiere a un ídolo que aumentaba de tamaño mientras se le ofrecían sacrificios y oraciones, en tanto que regresaba a su forma normal cuando cesaba la ceremonia.²⁴ Estos datos podrían permitirnos pensar que existe la posibilidad de que a los ídolos se les estimara como figuras vivientes, es decir, los dioses mismos, además de ser su materialización.

5. Rituales propiciatorios circunscritos a los días uayeb

A diferencia de las ceremonias gremiales de los cazadores y pescadores, llevadas a cabo en el mes Zip, durante las festividades para preparar la llegada del nuevo año, participaba la comunidad masculina en pleno y no sólo los grupos implicados.

Los rituales realizados en estas fechas son complejos e intervienen diversas deidades; sin embargo, en este apartado sólo se mencionarán aquellos que tengan relación con el autosacrificio. La deidad de la que Landa señala se le ofrendaba la sangre era llamada Acantun, con el prefijo del color del año correspondiente. En términos generales, la sangre provenía de las orejas, y el rito era llevado a cabo en forma voluntaria, salvo durante las festividades del año nuevo Muluc en el que se tomaban muchachos y por fuerza les sacaban sangre de las orejas, dándoles cuchilladas en ellas."²⁵ El Acantun (la piedra que gime) probablemente se refiera a una estela; poseía, como otras deidades mayas, la característica de cuadruplicidad y estaba por lo tanto asociada a un color y a un punto cardinal.

Según el texto de Landa, algo confuso en ocasiones, parece ser que esta deidad se colocaba fuera de la casa del principal elegido para celebrar ese año la fiesta; y es precisamente en este lugar, donde se le ungía de sangre.²⁶

Su verdadera localización resulta oscura, ya que cuando el autor menciona las ceremonias efectuadas durante el mes Mol, dice que los Acantunes eran cuatro deidades ubicadas en "las cuatro partes del mundo",²⁷ por lo que podemos suponer que en términos generales se colocaban en cada una de las entradas del pueblo, sobre alguno de los dos montones de piedra, y sólo durante las festividades de fin de año se transportaba al exterior de la casa del principal que ofrecía la fiesta; sin embargo, en ningún momento se especifica su traslado, lo que sí se hace cuando Landa se refiere a otras deidades.

El siguiente esquema muestra a qué Acantun correspondía celebrar cada año y sus diferentes asociaciones:

Para año:	Ritos celebra- dos en los <u>ua-</u> <u>yeb</u> de :	Punto car- dinal	Color:	Se ofrecían autosacrifi- cios a
Kan	Cauac	sur	amarillo	Kanal Acantun
Muluc	Kan	este	rojo	Chac Acantun
Ix	Muluc	norte	blanco	Zac Acantun
Cauac	Ix	oeste	negro	Ekel Acantun ²⁸

Thompson se basa en las páginas 25 a 28 del Códice Dresde, donde se representan las ceremonias del año nuevo, para suponer que el Acantun, la figura de piedra mencionada por Landa, corresponde al Acante citado en el Ritual de los Bacabes y traducido por Roys como "colocar un árbol o poste de madera", lo cual resulta similar, según Thompson, al significado de Acantun. Con esta suposición identifica la figu-

ra inferior izquierda de las páginas mencionadas del Dresde, como el Acantun. Sin embargo, pensamos que esta figura se relaciona con la madera, ya que es un árbol la imagen representada, con excepción de la página 25 donde lo substituye un Chaac, y Landa cuando se refiere al Acantun, señala que el material con el que estaba fabricado era de piedra. El autor

señala que los postes están decorados con los signos cauac, y dice que es la forma simbólica de k'u, "dios o divinidad", lo cual indica que los árboles eran de k'uche' "madera divina", con la cual se hacían los ídolos. Según él, los mayas utilizaron en esta sección una escritura pictórica rebus: acan significa no sólo "erigir", sino que también es una pequeña planta con hojas cordiformes, y can es "serpiente"; ambas formas están señaladas por hojas colocadas en la parte superior del árbol y por una serpiente enroscada en éste. Además, los postes están ubicados sobre un signo tun, que no sólo significa "año", sino también "piedra", lo cual puede aludir al cúmulo de piedras sobre el cual estaba instalado el Acantun o Acante, a las cuatro entradas de los poblados.²⁹

No podríamos afirmar, como sugiere Thompson, que el Acantun mencionado por Landa corresponde a la figura del árbol del Código Dresde; quedan ciertas dudas, ya que la ofrenda del ave, según el cronista, se le hace a una figura de barro, al dios de los días uayeb, conocido como Uayeyab y no al

Acantun. Al Uayeyab sí se le transporta en soléme procesión, primero a las puertas de la ciudad y luego frente a la "estatua" de la deidad que presidía el año y es en este sitio donde se degollaba un ave en su honor, lo cual podría estar indicado en las huellas de pies dibujadas en la capa que adorna a los árboles; además, Cogolludo menciona que la deidad llamada Uayeyab era de madera,³⁰ lo cual coincidiría con el árbol del códice y no con el Acantun que era de piedra. Por tanto, queda la duda de sí el Acantun al que se le brinda voluntariamente la sangre, es el árbol del Códice Dresde a quien se le ofrenda un ave.

6. Algunos autosacrificios propios de los dirigentes

Dentro de este apartado incluiremos aquellos rituales sacrificatorios practicados por la clase gobernante maya llevados a cabo por diferentes motivos. Suponemos que la mayoría se realizaban en el momento en que los gobernantes ascendían al poder, pero debido a que algunas de las fuentes con las que contamos son obras plásticas, y no hay referencias en las fuentes escritas que permitan corroborar esa interpretación, caben distintas posibilidades interpretativas; también podría tratarse de un ritual celebrado con motivo de la victoria en una contienda, la presentación de un heredero, y en el caso de los autosacrificios femeninos, se puede pensar en la purificación de la madre por el nacimiento de un nuevo gobernante o bien una alianza matrimonial con un miembro de otra comunidad.

No sabemos si los hombres del pueblo llevaban a cabo rituales similares por motivos parecidos, ya que los datos con los que contamos sólo se refieren a la clase dirigente.

Nunca designaron con piquetes (a éstos) grandes principales de Ajts'isomacha', Ajcuc'uman C'aam, los que hicieron ayunos y tormentos por nueve veces, por trece meses; eran los tormentos del señorío.³¹

Una de las formas más comunes de autosacrificio era pasar se por un orificio en la lengua diversos objetos, y esto se observa tanto a nivel humano como en el plano divino. Por ejemplo, en la página 96 del Códice Madrid se representa al dios K, quien como veremos más adelante tiene asociaciones con la sangre de los

sacrificios, en el momento de pasarse por la lengua una espina. La idea del autosacrificio de los dioses es muy importante, y quizá se podría aclarar un poco si recordamos los mi-tos de creación del Quinto Sol entre los nahuas, cuando después del sacrificio de Nānahuatzin y Tecucistécatl, todos los dioses se ven en la necesidad de autosacrificarse para dar lugar al movimiento del Sol, es decir al inicio de la vida en la tierra, del correr del tiempo. De ahí que los hombres tengan que corresponder de igual manera con las deida-des para que éstas puedan alimentarse y continúe la existen-cia del cosmos. Y qué mejor que los gobernantes, los repre-sentantes o descendientes de los dioses en la tierra, se autosacrifiquen en los momentos importantes de su existencia y cooperen, por este medio, a la estabilidad del universo.

Entre los ejemplos plásticos que tenemos está el fresco del mural este del cuarto 3 de Bonampak, donde un personaje se autosacrifica la lengua traspasándose objetos blancos punzantes, probablemente espinas, y la sangre cae en una vasija que contiene papeles (fig. 3). La escena parece vincularse tanto a la victoria en una batalla, como a una ceremonia re-lacionada con la presentación de un infante, probablemente el heredero, parabien que es necesario agradecer a las deida-des con sangre.

De los nahuas tenemos diversos testimonios de sacrificios similares, uno de ellos es el referido por Mendieta acerca de los sacerdotes de Tlaxcala; durante el rito se pa

saban por la lengua espinas de madera labradas exprésas, después de agujerarse la lengua con una navaja, y llegaban a utilizar hasta cuatrocientas espinas. Terminando el auto sacrificio, los penitentes cantaban a los dioses para ofrecer su sangre.

La estela 19 de El Naranjo (fig. 4) es otro testimonio que ejemplifica el autosacrificio de un dignatario. En esta escena un hombre de pie pasa una cuerda por la lengua del personaje de mayor rango; la cuerda cae en una vasija, y podríamos suponer por analogía con los papeles, que la cuerda también sería puesta al fuego para que el aroma de la sangre, es decir su esencia, llegara a las deidades y éstas renovaran su energía a través del olfato. Desconocemos el verdadero motivo del autosacrificio de la estela 19, quizá se trate del momento en que ascendía al poder un nuevo regente, y simbolizara una forma de purificación o de adquirir responsabilidad de su cargo. Entre las crónicas referentes a los nahuas, sí sabemos que al ascenso de un nuevo tecuhtli se le pintaba de negro, le brindaban puntas de maguey para herirse y durante cuatro días no le permitían dormir, para ello era despertado con punzones en piernas y brazos y le decían

...despierta que has de velar y tener cuidado de tus vasallos. No tomas cargo para dormir, sino para velar, y para que huya el sueño de tus ojos, y miras por los que están a tu cargo.³²

Después de este período continuaba con frecuencia lacerando su cuerpo y depositaba su sangre sobre papeles e incienso. El no permitir conciliar el sueño mediante la utilización de constantes punciones, fue una práctica también común entre algunos grupos mayas; los quichés, por ejemplo, despertaban a jóvenes, varones y mujeres, así como a los niños con un cuchillo blanco y el asta blanca de venado.³³ Parece ser que el sueño es considerado como un momento peligroso dentro de la vida del ser humano, ya que según múltiples tradiciones religiosas, como por ejemplo la de los tojolabales de hoy día, durante el sueño el altz'il "espíritu de los vivos" sale a vagar a 'ver el mundo' dejando y quedando por tanto más expuesto a las fuerzas del mal que pululan en la noche".³⁴

De los pipiles tenemos testimonios de lo que sucedía en las ceremonias luctuosas con motivo de la muerte del sacerdote principal, y si tomamos en cuenta la existencia de una teocracia en el momento en que fueron realizadas las representaciones plásticas mencionadas, podríamos suponer que algo similar ocurría en el deceso de un regente y el ascenso de su sucesor: una vez terminados los rituales de exequias, la elección del nuevo sacerdote se llevaba a cabo entre los cuatro que le sucedían en rango, y el nuevo dignatario sangraba su lengua, orejas y miembro genital; la sangre se ofrecía a los ídolos; el lugar vacante de esta cuaterna era

ocupado por el hijo del difunto³⁵ lo cual indica que la sucesión no era directa; otros testimonios referentes a grupos mayas de Guatemala, señalan que el sitio disponible del que moría, era ocupado por el primogénito.³⁶

Entre los mayas no poseemos pruebas escritas acerca de si el que ocupaba el nuevo cargo, practicaba autosacrificios; sin embargo, algunos autores sugieren que diversas representaciones plásticas así lo muestran. Por ejemplo, la escena del tablero del templo de la Cruz Foliada en Palenque (fig. 5), según Linda Schele, representa el rito de autosacrificio efectuado durante la transferencia del poder del difunto Pacal a su hijo Chan Bahlum. El padre ofrece el perforador a su heredero, lo cual indica, según la autora, un sangramiento.

Agrega que esta idea se vincula al hecho de que la descendencia del poder real dependía de la línea de sangre, y de ahí el interés de cada regente de dejar constancia de su ascendencia para justificar su poder, proclamando su conexión de sangre hasta la línea divina. De esta forma podían ejercer un dominio absoluto sobre el pueblo, pues detentaban el poder divino.³⁷

Joralemon también cree que el tablero de la Cruz Foliada de Palenque representa un ritual de autosacrificio, en particular del órgano reproductor masculino, que fue llevado a cabo por los monarcas para asegurar la regeneración del

mundo natural en general y de las plantas cultivadas en especial. Esta suposición, mal sustentada, se basa en una analogía con la página 53 del Códice Borgia, donde dos dioses se autosacrifican el pene a sendos lados de una planta del maíz, símbolo de todos los vegetales cultivados; su crecimiento y productividad se mantiene por las corrientes de sangre fertilizante que provienen de los órganos genitales de los dioses. En el tablero de la Cruz Foliada, no obstante no estar representado el autosacrificio genital, el autor sugiere que sí lo está de manera implícita por la posición de los personajes, la planta del maíz en el centro y el perforador en manos del llamado Pacal³⁸. Pensamos que las razones que ofrece Joralemon para suponer que el Tablero de la Cruz Foliada indica un sacrificio genital no son suficientes, y si bien aparece el perforador sacrificial en la escena, lo cual puede indicar un autosacrificio en el momento de ascenso al poder del conocido como Cnan Bahlum, no podríamos a este nivel, emitir alguna otra afirmación.

El llamado tablero de El Escriba (fig. 6), también de Palenque, parece mostrar una escena de autosacrificio, tal vez de la lengua o de la mejilla; el personaje representado, semidesnudo, sostiene un punzón en la mano y puntos de lo que puede ser sangre recorren su mejilla. Empero algunos autores lo consideran un cautivo por la escasez de vestiduras, pero es difícil que éste se sacrificara en forma voluntaria, y se hiciera una representación plástica del tema; por esto y por el estandarte que porta en una mano y la

especie de estola sobre su hombro, suponemos que podría tratarse del autosacrificio de un personaje en algún momento importante de su vida. Sin embargo no descartamos la idea de que los puntos en las mejillas, sean escarificaciones como también se ha dicho.

Existen dos dinteles en Yaxchilán que escenifican el autosacrificio de un personaje del sexo femenino, el 17 (fig. 7) y el 24 (fig. 8). Estos monumentos nos revelan la importancia de la mujer dentro del campo religioso y quizá social. En las fuentes que se refieren a las costumbres indígenas de los últimos años antes de la llegada de los españoles, el papel femenino es casi nulo; son contadas las ocasiones donde ellas participan del ritual, y según Landa, en Yucatán las mujeres no se autosacrificaban³⁹. Generalmente sólo las más ancianas participaban en las ceremonias, es decir, aquellas mujeres que han pasado la menopausia y por lo tanto se han alejado de las impurezas que acompañan al ciclo menstrual; o bien, como se consideraba entre algunos grupos actuales, las mujeres de edad avanzada acumulan calor a lo largo de su vida debido a los rayos solares, y así adquieren una energía, pero no una energía vivificante propia de la juventud, sino un cierto poder que se vincula con la luz solar y la sabiduría del ser.

Sin embargo, personajes femeninos son profusamente representados en períodos anteriores, y son además, mujeres jóvenes, alguna de ellas pudo haber sido la consorte del gobernante. Así, el papel de la mujer debió ser más relevante durante el período Clásico, donde la forma social dominante no la constituía el militarismo y por lo tanto el hombre poseía actitudes menos tiranizantes.

Retomando la idea del autosacrificio de los gobernantes, suponemos, que si ellos eran los representantes de

dios en la tierra y encarnaban el principio masculino, sus compañeras simbolizaban la energía creadora femenina, y ambos formaban una hierogamia; como tal, eran los responsables de purificar las faltas de su pueblo y de asegurar la fecundidad y prosperidad de la comunidad; por consiguiente, ambos tienen la obligación de practicar un ritual donde se incluye el derramamiento de sangre para lograr su consagración.

Tal vez su sentido era similar al que tenía en la India un ritual expiatorio, que debía celebrarse en forma regular dentro de cierta festividad llamada "Varuna - praghasa"; la esposa del oferente confesaba primero sus pecados y luego llevaba a cabo una acción sacrificial; si no cumplía este precepto, fuerzas malignas caerían sobre sus parientes.⁴⁰

Entre los mayas, los dos dinteles mencionados, el 17 y el 24 de Yaxchilán, son las únicas representaciones que hemos encontrado, donde una mujer se autosacrifica, no como acompañante o ayudante de los hombres, sino traspasándose la lengua con una cuerda que cae sobre una vasija, y en estos casos los personajes masculinos las acompañan.

Proskouriakoff interpreta el dintel 24 como una purificación que hace la madre de Escudo Jaguar unos días después del nacimiento del regente; según la autora, este gobernante nace en 8 Oc 13 Yax de 9.13.17.12.10 (709 d.C.) y la fecha del dintel es de 9.13.17.15.12. (709 d. C.).⁴¹ El recién nacido tiene que someterse a un rito iniciático para ser introducido en la sociedad; quizá la nueva madre también tuvo que recibir una cierta iniciación o purificación para ser

aceptada en la sociedad como tal, más aún si el niño era el heredero al trono. La participación femenina en el ritual, parece indicarnos también la importancia de la ascendencia bilateral en el heredero, que incluía el reconocimiento a través de la línea femenina.

La escena del dintel 17 sugiere una alianza matrimonial, pues el título de la mujer que se lacera la lengua, incluye el glifo emblema de Tikal; por consiguiente, existe cierta posibilidad de una coalición entre la casa reinante de Yaxchilán y la de Tikal.

6.1. Autosacrificios como parte de un ritual iniciático

Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial.⁴²

Dentro de los rituales iniciáticos practicados por los gobernantes mayas,⁴³ el autosacrificio jugó un papel importante. Es con éste, el ayuno, la abstinencia sexual destinada a conservar la energía, la muerte ritual y otras prácticas ascéticas, como el individuo logra convertirse en un ser completo y sacralizarse. La muerte iniciática es el regreso al útero materno; en el plano simbólico puede consistir en ser engullido por un monstruo para regresar al estado embrionario y ser posteriormente arrojado, equivaliendo esto a un nuevo nacimiento. El hombre que sufrió este proceso,

es un ser renovado y alcanza un estado superior, adquiere poderes sobrenaturales. El Título de los Señores de Totonicapan, alude a esta idea

Los hombres valientes estaban desnudos, sin ropa, ayunando y atormentándose. Entonces mostraron su poder mágico sobre el cerro de Muk'basib. Llamaron al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo, y a los días calendáricos contra los guerreros de las parcialidades.⁴⁴

Esta cita nos indica que aquellos señores que practicaban estos ritos ayunaban y se atormentaban, obtenían poderes para controlar las fuerzas de la naturaleza y así lograban el triunfo sobre sus enemigos.

Los dinteles 15 (fig. 9), 25 (fig. 10), 13 (fig. 11) 14 (fig. 12) y 55 (fig. 13) de Yaxchilán, escenifican la importancia del autosacrificio dentro de las prácticas de los iniciados. En estos dinteles un personaje masculino surge de las fauces de un ser serpentino, escenificando en forma simbólica, según De la Garza, el renacimiento iniciático después de haber sido engullido por una serpiente.⁴⁵ En los dinteles 15 y 25 una mujer, en actitud sumisa, muestra una canasta o una vasija con el instrumento del autosacrificio, una espina de mantarraya o bien un madero labrado a manera de perforador y papeles ensangrentados. El dintel 15 tiene además una cuerda que debió servir para pasarla por la herida y producir mayor sangrado y dolor. El personaje del dintel 25 tiene atributos de guerrero, se le ha llamado Escudo

Jaguar, y es posible que esta escena se refiera a alguna iniciación militar. De alguna manera el tema está conectado al Altiplano Central, ya que se observan elementos iconográficos como el dios nahua Tláloc, lo cual podría sugerirnos que el origen de esta práctica provenga de esa zona.

El mismo tema se contempla en los dinteles 13 y 14, sin embargo, la composición varía; en esta ocasión dos personajes, uno masculino y otro femenino enmarcan el busto del hombre que surge de las fauces serpentina. Las figuras de pie llevan en la mano el perforador y la mujer un plato con los papeles donde cae la sangre del autosacrificio; la espina de mantarraya o de madera es substituída por un glifo al que se ha llamado obsidiana sangradora o perforador de la lengua;⁴⁶ este glifo se conoce dentro de la clasificación de Thompson como 712 (fig. 14a). Por consiguiente, los elementos presentes en estos dinteles, parecen indicar un autosacrificio como parte del rito iniciático de la figura que surge del monstruo.

El dintel 55 (fig. 13) alude al mismo tema, y con variaciones el dintel 43, en éste una señora muestra a un dignatario, quizá Pájaro Jaguar, una vasija con la parafernalia del autosacrificio. Podríamos suponer que la estela 24 de El Naranjo (fig. 15) se refiere a un asunto similar, pues la protagonista porta una vasija con los instrumentos del autosacrificio. También la estela 2 de Bonampak (fig. 16) es un cla-

ro ejemplo que nos sugiere un autosacrificio; en ella dos mujeres ricamente ataviadas y con solemnes tocados, muestran a un alto jefe dos vasijas con los instrumentos del ritual y una espina. El hombre, el de mayor tamaño, viste lujosa indumentaria y un tocado impresionante compuesto de varias máscaras superpuestas y plumas en la parte superior. Estos temas nos ofrecen un panorama de la importancia que jugó el autosacrificio de los altos dignatarios dentro del ritual maya; la erección de diversas estelas y dinteles dentro del área del Usumacinta en el período Clásico demuestra la idea de glorificar a los gobernantes, en el acto de prolongar la existencia de los dioses y de la humanidad, tradición conservada hasta la llegada de los españoles.

7. El dios K

Entre la multitud de dioses mayas, ha sido difícil determinar cual podría tener alguna asociación con la sangre del autosacrificio. En estudios recientes, varios autores han coincidido en señalar al dios K como aquel que, entre sus diversos atributos, personifica el preciado líquido. Esta deidad ha recibido diferentes nombres, como por ejemplo jester god, shield bearers, flare god (Schele), "dios del cetro maniquí", el "G8" dentro de la clasificación de Zimmerman, "dios del ciclo de 819 días" (Kelley), "dios II de la Tríada de Palenque" y Bolon Dz'acab (Seler), que se ha traducido como "Nueve o muchas generaciones", "El nueve fecundador" o bien Yax Bolon Dz'acab "Gran nueve fecundante".

El nombre de Bolon Dz'acab es primordial para entender las funciones de esta importante deidad, le fue dado por corresponder su glifo a la deidad que preside los años del Este en el Código Dresde; este punto cardinal está destinado a los años Kan, de buenas cosechas y que tienen como regente a Bolon Dz'acab.

Robicsek, en un artículo llamado "The Mythological Identity of God K",⁴⁷ analiza las diversas investigaciones acerca de este dios realizadas desde principio de siglo y señala sus características iconográficas; de acuerdo a ellas, considera la existencia de siete dioses K. El elemento que lo caracteriza es la nariz prolongada, ornamentada y en ocasio-

nes bifurcada; a veces, posee a la altura de la región frontal o sobre el tocado, un apéndice tubular y fístula del cual surge una especie de espiral. Este apéndice ha sido ~~interpretado~~ interpretado por algunos autores como un cigarro y la espiral como flama o humo; sin embargo, otros lo llaman antorcha y puede sustituirse por un objeto que semeja un hacha; estos dos últimos ornamentos están simbólicamente asociados a la labranza. y al dios de la lluvia.⁴⁸

El rostro de la deidad deriva de los rasgos de la ~~serpiente~~ serpiente, tiene un gran ojo cuadrado y, a manera de pupila, una pequeña espiral, un colmillo serpentino curvo en la comisura de la boca; sus conexiones con la serpiente son tan estrechas, que cuando este dios funge como cetro maniquí, una de su piernas se convierte en ófidio.

En una vasija del Petén del período Clásico Tardío, aparece el dios K con ambas piernas mostrando atributos serpentinos, el pie de la derecha se convierte en una cabeza de serpiente⁴⁹

En la clasificación hecha por Schelhas⁵⁰ de los dioses mayas de los códices, lo relaciona con significados astronómicos y como una deidad benefactora; Brinton, lo considera como una simple manifestación del dios B, el de la lluvia, deidad también positiva; Lounsbury lo ve como patrón del noveno día, Muluc, conectado con el agua y la lluvia; Försteman, lo entiende como un dios del buen tiempo por su

ornamento nasal, que según él, era la forma convencional de representar los vientos de tormenta por la gente de Centroamérica;⁵¹ Seler lo identifica con el dios anciano ;⁵² Spinden lo asocia a la fertilidad; además señala su carácter serpentino, y no podemos olvidar como lo ha afirmado De la Garza que la serpiente es símbolo de la energía creadora dentro del pensamiento maya:

... el poder fecundante o energía vital sagrada que permea el espacio temporal, comunicando su sacralidad a todos los seres que integran el cosmos. La serpiente parece haber sido el símbolo de una fuerza universal sagrada y generadora...⁵³

Una de las formas glíficas del dios K, el llamado T 1030f, (fig. 14b) ha sido identificado por Berlín como el GII de la llamada Tríada de Palenque. En este sitio fueron construidas tres unidades arquitectónicas: el Templo de la Cruz, el de la Cruz Foliada y el del Sol, cada una de las cuales posee un glifo característico, a los cuales se les conoce como la Tríada de Palenque, y se les designa con el nombre de GI, GII y GIII respectivamente.⁵⁴ Estos glifos fueron posteriormente identificados por Kelly,⁵⁵ con tres deidades, el GII, el protector del Templo de la Cruz Foliada es Bolon Dzacab, quien tiene como fecha de nacimiento el año 1 Ahau, 13 Mac de 1.18.5.4.9. (2538 a.c.).

Thompson acepta la identidad del dios K con Bolon Dz'acab, y además lo identifica como una deidad terrestre, de la vegetación y como un aspecto del dios maya Itzamná; hace énfasis en su aspecto vegetal y sugiere su co

nexión con el dios mexicano del maíz Centéotl, quien nació en 1 Xóchitl, fecha que corresponde a la del nacimiento de Bolon Dz'acab, 1 Ahau.⁵⁶

Schele y Michael D. Coe señalan su asociación con los que ellos llaman ritos ancestrales de sangramiento, los cuales se representan en escenas donde aparecen sucesos del poder real, y por ello infieren que es el protector de los linajes nobles y ancestrales, en especial de la realeza.⁵⁷

Coe afirma que iconográfica y funcionalmente el dios K es idéntico al dios nahua Tezcatlipoca (Espejo humeante), quien es un dios multifacético y tiene entre sus atributos plásticos un cuchillo de pedernal que se relaciona con el sacrificio; se identifica además con Xipe Tótec, deidad asociada al sacrificio por desollamiento y cuyo símbolo es el espejo de obsidiana, mismo que se observa en los códices sobre la representación de su templo, y en ocasiones el espejo substituye su piederecho. Estos espejos pueden emitir espirales de humo, similares a aquellos que surgen del "cigarro" de la frente del dios K.⁵⁸ Esta es otra asociación que se encuentra entre Tezcatlipoca y el dios K, pues este último, como han hecho notar Schele y Jeffrey Miller,⁵⁹ lleva en muchas ocasiones sobre la frente el glifo T617 (Fig. 14c) que se ha identificado como un espejo nen. Schele ha propuesto que este glifo, el cual no sólo aparece acompañando al dios K, sino también a otros dioses implica, tanto en el contexto epigráfico como iconográfico, el proceso de acceso real y la defensa

mitológica del poder de la realeza, con ello el dios K, sería un dios de la sangre generacional; lo indica su mismo nombre; Bolon Dz'acab.

Hemos visto que, en términos generales, a esta deidad se le considera como un ser benefactor, relacionado con la vegetación, la fertilidad, la lluvia y con la sangre en el sentido de linaje o del señorío de la realeza. Pero el aspecto que más nos interesa es el de Bolon Dz'acab como personificación de la sangre sacrificial, lo cual se expresa a través de las representaciones de esta deidad en los mangos de los perforadores sacrificiales; éstos poseen, al igual que otras imágenes del dios una nariz prolongada y ornamentada, un gran ojo cuadrado con pupila en espiral, y el pequeño colmillo curvo. Este dios K. no posee mandíbula inferior y su tocado característico consiste en tres bandas horizontales, enrolladas alrededor de la cabeza, que terminan al frente en nudos circulares, arreglados en fila vertical y colocados sobre la frente de la deidad. De las bandas cruzadas surgen tres elementos o más en forma de plumas y hojas, y el conjunto se representa generalmente de perfil. Los ejemplos datan del Clásico en cerámica y piedra.

Entre los testimonios donde con mayor claridad se representa la función de este cuchillo como el utilizado para el autosacrificio, están los dinteles 13 y 14 de Yaxchilán, en los cuales, como se mencionó con anterioridad, se representa

el autosacrificio de sangre como parte de un rito ascético; también en el panel del Templo de la Cruz Foliada de Palenque el personaje llamado Pacal por algunos epigrafistas, porta el perforador con mano del dios K, lo cual es posible indique el autosacrificio de uno de los dos gobernantes, en el momento en que su sucesor Chan Bahlum, adquiere el poder. El vaso de Huehuetenango, del periodo Posclásico, es un claro ejemplo de la relación directa del dios K con el autosacrificio del pene; varios personajes efectúan un autosacrificio en el miembro viril y todos portan el cuchillo con mango del dios K; bajo ellos se localiza un plato o vasija que recibe la sangre. La imagen se repite en forma horizontal en la parte inferior del vaso.⁶⁰ (fig. 1).

La relación del dios K con la sangre autosacrificial no contradice sus demás asociaciones; la sangre, elemento sagrado, símbolo de la vida, es un atributo idóneo para una deidad que personifica la vegetación, que se asocia a la fertilidad y a la sangre del linaje; además, como hemos mencionado, posee atributos serpentinos, y la serpiente es una imagen que en ocasiones se utilizó como símbolo de la sangre, lo que se evidencia en los relieves del Juego de Pelota de Chichen Itzá, donde la corriente sanguínea, que brota del cuello de uno de los jugadores sacrificados por decapitación, se representa como seis serpientes y una planta, y si recordamos el dios K es también de la deidad de la vegetación.

Se ha intentado relacionar algunos glifos con el ritual del autosacrificio, uno de ellos es el T 714, llamado hand

grasping fish "mano asiendo un pescado" (fig. 14d) que según Proskouriakoff,⁶¹ puede tener entre algunas de sus funciones la de indicar un ritual de sangramiento relacionado con la clase gobernante. Este glifo lo podemos observar en los dinteles 14, 15 y 25 de Yaxchilán, donde, como hemos señalado antes, en forma simbólica se representan los rituales a los que tiene que someterse un gobernante para lograr su iniciación, dentro de los que se incluye el autosacrificio y el ser tragado por una serpiente. También aparece el glifo en los dinteles 38, 39 y 40 de Yaxchilán y en el Tablero de la Cruz Foliada de Palenque, todos en estrecha relación con el dios K.

De Gruyter, intenta encontrar un vínculo entre Bolon Dz'acab y el glifo T 714 hand grasping fish, "mano asiendo un pescado", al proponer una nueva lectura para la deidad: tzac, es el nombre de un pequeño pez y kab "mano", precedida por bolon "nueve", se podría leer bolon tzac kab "nueve pescado en mano", en lugar de la escritura tradicional bolon dz'acab "nueve generaciones". También hizo ver que dza es "dar", "colocar", "conceder" y dzaac lo que es dado, lo cual sería muy apropiado para una mano asiendo un pescado.⁶² De ahí que si tomamos en cuenta la utilización de homónimos, sinónimos y homófonos empleados por los mayas en su escritura, podría ser que tza o dza, se pudiera asociar con el hand grasping fish, sin que la figura del pequeño pez signifique conexión directa con el dios de la sangre de los

autosacrificios y solamente sea una forma de ayuda para la lectura; sí el glifo T 714 tiene como una de sus funciones el relacionarse con el ritual del autosacrificio, es posible que sea una forma de escribir el nombre de Bolon Dz'acab o el dios K.

8. Símbolo triádico

Dentro de la simbólica maya, se ha estudiado un conjunto de elementos conocidos como símbolo triádico (fig. 17a), o por otros como insignia cuatripartita, que contiene en una de sus partes una figura que algunos autores han relacionado con el autosacrificio.

Sus primeras manifestaciones se indican en el periodo Clásico, en la estela 19 de Tikal 8.12.14.8.15 (264 d.c.) y en otros sitios como Yaxchilán, Piedras Negras, Machaquila, Copán y Palenque, donde aparece algún tiempo después.

Desde el siglo pasado, diversos autores han intentado aclarar su significado; la mayoría coincide en considerarlo un símbolo del poder real; otros le han dado diversas connotaciones relacionando sus componentes con el cielo, el agua, la tierra, el fuego, o bien la quema de los campos para el cultivo. Parece ser que su forma glífica equivale al T 272. (fig. 17b).

Es importante señalar que el símbolo triádico aparece siempre, ya sea sobre la frente de la serpiente celestial, del monstruo celeste, o bien del dios K.

El compuesto está integrado por: unas bandas cruzadas, las cuales tienen adherido un elemento en forma de "U" aplana-
nada y un apéndice de tres elementos, similares a hojas, a veces considerado como un cuarto elemento; las bandas cruzadas, en términos generales, se han aceptado como un símbolo del cielo, sin embargo pueden ser substituídas por un signo similar a la forma conocida por nosotros como porcentaje, equivalente en el pensamiento maya, a la muerte o el infra-

mundo; esta antinomia depende de las asociaciones de la insignia con una deidad de la vida o de la muerte y nos remite nuevamente al pensamiento dialéctico de los mayas. El segundo elemento de la insignia consiste en un caracol, símbolo del origen, del inframundo y asociado al vientre telúrico.

El tercer componente, el central, es el de mayor interés para este estudio, ya que según Linda Schele,⁶³ Joralemon probó en un artículo no publicado, que es una espina de mantarraya que servía como sangrador.

Para llegar a esta conclusión, el autor alude la posibilidad que tenían los mayas de utilizar en su escritura un homófono para expresar una idea diferente; por ejemplo, en este caso, recurrieron, para dar la idea de sangre kiq', a la forma de una espina kiix (yucateco) que funcionalmente se relaciona con la sangre sacrificial, o de una pluma kiix (quiché), y de esta manera ya sea que represente una pluma o una espina, el concepto fundamental era el indicar una autosacrificio de sangre.

Nos parece una hipótesis difícil de comprobar, y en la mayoría de los casos se muestra un cuerpo que se asemeja más a la forma de una hoja, quizá una pluma, pero no una espina; por ejemplo, en la Lápida del Templo de las Inscripciones en Palenque, la insignia tripartita que aparece sobre la frente del monstruo terrestre, el elemento central, en vez de tener una terminación aguda, propia de un elemento

punzante, es ovalada (fig. 17c) o bien la estela H de Copán (fig. 18a), o la insignia adherida al cetro que se muestra en el relieve de estuco del pilar c en la casa D del Palacio de Palenque (fig. 18b), en los que el elemento central se asemeja a una hoja. No obstante, en un nivel simbólico, tratase de una hoja, una pluma o una espina, los tres elementos se relacionan con las fuerzas regenerativas de la vida; la espina por ser el instrumento del autosacrificio, gracias al cual se obtiene la sangre para las deidades; la hoja por ser una alegoría de la fertilidad de la naturaleza y la pluma, que entre algunos grupos como los quichés, simboliza el agua, líquido indispensable para la vida.

De esta forma, en la insignia tripartita, quedan incluidos los tres planos cósmicos; el cielo en las bandas cruzadas, el inframundo en una de las múltiples alegorías del caracol y la tierra con todas sus implicaciones de fertilidad y procreación en el elemento central, tratase de una hoja, una pluma o la espina del autosacrificio. Suponemos que sólo en algunos casos se presenta la espina, sin embargo la intención no cambia, ya que el propósito del símbolo triádico no era necesariamente referirse al autosacrificio sino a una de sus implicaciones; y ya sea la espina que nos remite a la sangre, el líquido vital o bien la pluma o la hoja, los tres elementos nos remiten a un mismo significado: la vida, la fertilidad.

Y si a estos agregamos que es un atributo de la serpiente, la energía sagrada, así como del dios K, divinidad relacionada con la vida, la vegetación, la sangre de los autosacrificios y la generacional, el símbolo triádico vendría a constituir una compleja alegoría del significado de la vida para los mayas antiguos.

9. Instrumentos asociados al autosacrificio

Hemos visto que los mayas utilizaron una daga o cuchillo para sus autosacrificios, la cual tenía como mango la cabeza del dios K, deidad asociada a la sangre. Parece ser que el empleo de uno u otro instrumento dependía de la ceremonia de que se tratara; por ejemplo este último debió ser el de las ocasiones más solemnes y en alguna forma ligadas con los ancestros divinos, verbigracia el vaso policromo de Huehuetenango, donde son dioses los que se autosacrifican, o bien el tablero del templo de la Cruz Foliada en Palenque. Asimismo, se valieron de la es ~~es~~ pina o aguijón de la mantaraya, misma que parece representarse en los dinteles 15, 24 y 25 de Yaxchilán y en algunos entierros, y es probable que se ligue a los autosacrificios practicados con motivo de un rito iniciático o al ritual ejercitado por las mujeres. Fray Diego de Landa hace clara mención de ellas:

Hay otro pescado en esta costa al cual llaman ba (sic), y es ancho y redondo y bueno de comer, pero es muy peligroso de matar o topar con él; ...; y si se descuidan andando con él pasándolo en el agua, acude luego con la cola que la tiene larga y delgada y hiere con una sierra que tiene, tan fieramente, que no se puede sacar de donde la mete, sin hacer mayor la herida, porque tiene los dientes al revés, de la manera que aquí está pintada. De estas sierritas usaban los indios para cortar sus carnes en los sacrificios del demonio, y era oficio del sacerdote tenerlas, y así tenían muchas; son muy lindas porque son un hueso muy blanco y curioso hecho sierra sí de aguda y delicada, que corta como cuchillo.⁶⁴

También utilizaron un instrumento de pedernal, que es registrado en el Diccionario Motul⁶⁵ con la palabra ta y se traduce como "lanceta o navaja de pedernal"; suponemos que era de uso común, y lo empleaba el pueblo en las ceremonias de autosacrificio.

Otros objetos que utilizaron fueron los huesos, o bien las garras, de algunos animales, las cuales según la Historia quiché de don Juan de Torres se daban a los nuevos gobernantes en el momento de su elección:

Allí eligieron a sus jefes entre sus abuelos y padres... y les dieron la olorosa flor de tabaco, el hueso de león, el hueso de tigre. Así eligieron a sus descendientes en Hacavitz Chipak.⁶⁶

En el Título de Totonicapán, se aclara cómo estos instrumentos, considerados como símbolo de autoridad, eran utilizados para el autosacrificio

Estos son símbolos de autoridad que vinieron de donde sale el sol, del otro lado del lago, del otro lado del mar: la calabacilla, el vaso (posiblemente se refiera a las vasijas para coleccionar la sangre), las garras de águila y jaguar, la cabeza y patas de venado, el brazalete, las plumas de garza, las trenzas, las piedras negras y amarillas.

Estas señales de señorío, que vinieron de donde sale el sol (se usan para) perforar y cortar los cuerpos de los señores...⁶⁷

Tanto las garras como los huesos de falange de águila y jaguar, debieron estar relacionados con los alter ego zoomorfos de los ancestros divinizados.⁶⁸ Y parece ser, que

por considerarse las "señales de señorío", éstos eran los objetos que contenían los bultos que se entregaban como símbolo de poder, lo cual se representa en algunos dinteles de Yaxchilán, donde una mujer de la nobleza entrega el lío al que suponemos el gobernante.

En la última cita observamos que otro de los elementos del símbolo del poder era el tabaco, denominado Pi-ziet y considerado como una deidad;⁶⁹ el tabaco era fumado en grandes cantidades hasta producir embriaguez, y una vez alcanzado el estado de intoxicación, se invocaba a las deidades para conocer el futuro y hacer sus peticiones. Podríamos suponer, por la referencia que se hace del tabaco como símbolo del poder en la última cita, que fuera utilizado para que aquel que se iba a autosacrificar se narcotizara, alcanzara cierto grado de inconciencia y pudiera, de este modo, soportar el dolor con un grado menor de sensibilidad. Es factible que también se emplearían algunos hongos alucinógenos, ya que existen algunos géneros que ayudan a bloquear la percepción del dolor o bien a disminuir el estado de vigilia;⁷⁰ éstos, también eran vistos como sagrados. En relación con el percibir o no el dolor en el momento de autosacrificarse, tenemos el testimonio de fray Delgado entre los manche chol, de un hombre que se hizo tres orificios en el pene y, según el cronista, parecía no sufrir dolor.⁷¹ Asimismo, si observamos las escenas de Yaxchilán donde las mujeres se perforan la lengua, éstas no muestran expresión de dolor; esto

se puede deber a que los que se autosacrificaban utilizaban alguna droga. Es de suponer que los hongos fueran los más frecuentes, mismos que jugaron un importante papel en las tierras altas de Guatemala. En el mencionado Título de Totonicapán, se destacan entre los símbolos de poder "nueve piedras de hongo para el Ajpop C'amjá, y cuatro, tres, dos..."⁷², y en una tumba temprana de Kaminaljuyú, Guatemala, se localizaron nueve piedras en forma de hongo en miniatura, con nueve metates también en miniatura, quizá utilizados para la preparación del alucinógeno. El número nueve en la cantidad de hongos, relaciona a éstos con los nueve niveles que formaban al inframundo y con el dios de los autosacrificios "nueve generaciones"; el diccionario de Vico menciona unos hongos conocidos por los quichés como xibalbay okox "hongo del inframundo". El hongo era conocido porque hacía perder el juicio, por ejemplo en cakchiquel en el diccionario de Fray Tomás Coto, aparece k'aizalah okox,⁷³ "hongos que hacen perder a uno el juicio".

10. Los envoltorios

Otro elemento importante de considerar dentro de la parafernalia del autosacrificio son los bultos o líos conocidos por los quichés como pizom k'ak'al, literalmente traducido como "envoltorio del fuego" y pizom tepehual "envoltorio de agua", mismos que deben corresponder a los bultos que portan los personajes femeninos de los dinteles de Yaxchilán 1, 5, 7, 32, 53, 54 y 57. Las mujeres que llevan el envoltorio, lo entregan al gobernante, por lo que suponemos deben de contener los símbolos del poder:

... la calabacilla, el vaso, las garras de águila y jaguar, la cabeza y patas de venado, el brazalete, las plumas de garza, las trenzas, las piedras negras amarillas.⁷⁴

Es significativo el hecho de que sea invariablemente un personaje femenino al que le corresponde la entrega de los símbolos de autoridad contenidos en los bultos; las razones se desconocen, quizá se deba a que el poder se heredaba por línea materna y sea la madre o su representante quien entrega los símbolos del poder, o bien, a la mayor importancia que suponemos debió tener la mujer en el Clásico, situación que cambió en épocas posteriores, donde la mujer es relegada en todos aspectos; muestra de ello es que en las fuentes escritas, son hombres los encargados de la entrega del bulto.

Acerca de los nahuas tenemos la Relación de Juan Bautista Pomar referente a Texcoco,⁷⁵ que habla sobre el contenido de los bultos. Al igual que entre los quichés, había dos clases de bultos, uno dedicado a Tezcatlipoca y el otro a Huitzilopochtli, los cuales eran considerados cosas principalísimas y divinas", se guardaban en el Templo Mayor llanaco Tiacatecco. Ambos estaban forrados por

varias telas de alta calidad, y el elemento principal dentro del de Tezcatlipoca era un espejo de aumento en forma de media naranja y colocado en una piedra negra de manufactura burda, además contenía piedras preciosas; el espejo, quizá por su similitud con el agua, podría relacionarse con ésta, por lo tanto el envoltorio que lo contenía, podría corresponder al pizom tpehual quiché.

El otro bulto, el dedicado a Huitzilopochtli contenía dos púas de maguey envueltas en finas mantas y provenía de la provincia de Culhuacán; las espigas podían ser substituídas por dos pequeños maderos para producir fuego, por lo que este bulto correspondería al pizom k'ak'al de los quichés. En esta substitución se puede observar que la espina del autosacrificio se asimila al fuego.

El Título de Totonicapán, se refiere al pizom k'ak'al, como el elemento traído del sitio de donde sale el Sol, mismo que fue abierto en Kak'awits, y gracias al cual los señores alcanzaron el poder y la gloria; el bulto lo entrega

Nacxit, personaje histórico mítico del Altiplano Central. Por lo tanto, por un lado está la descripción de un cronista de Texcoco del contenido de los bultos y por otro tenemos las fuentes indígenas de Guatemala, que dicen que el bulto, fundamento de su poder, fue entregado por un persona ne de origen nahua, de ahí podemos inferir que los bultos en Yaxchilán contenían los símbolos del poder, dentro de los cuales se contaba como cosa importantísima los instrumentos para que el gobernante pudiera autosacrificarse.

I V

E L S A C R I F I C I O H U M A N O

Créeme, con ofrendas sobornas fácilmente
a hombres y dioses, ¡hasta el mismo Júpiter se deja también lisonjear con ofrendas!

Ars Amatoria III, 653

.1. Generalidades

El sacrificio humano constituyó el punto culminante del culto de los antiguos mayas; era el momento en que gracias a las ofrendas de los hombres, las deidades, seres insuficientes que precisaban de los presentes terrestres, obtenían su sustento y podían conservar su existencia. Los dioses, mediante la constante alimentación de su fuerza, estaban capacitados para permitir la continuidad de la vida del cosmos, quedando así manifiesta la dependencia entre hombres y deidades.

A través de los presentes hechos a los dioses se entraba en comunión con ellos para darles gracias, ensalzarlos, granjearse su benevolencia y su protección.

Las finalidades del sacrificio humano eran diversas y la forma de realizarlo también. Las primeras podían ser por la petición de la fertilidad, el logro de un buen año, abundantes cosechas, lluvias, el fin de un periodo de enfermedades o plagas, la victoria en una contienda, el expulsar los males de la comunidad entre otros. En cuanto a la forma esta podía ser por extracción del corazón, decapitación, flechamiento, inmersión, lapidación, arrojar a la víctima a un volcán o despeñarla desde gran altura,

La idea central es que los dioses precisan de las ofrendas humanas para su subsistencia y a su vez los hombres necesitan que las divinidades se mantengan para que satisfagan sus carencias. Este concepto responde a que los mayas concebían la realidad

dialécticamente: la muerte es necesaria para la vida. El sacrificio humano juega un importante papel en el afán del hombre de vivir en armonía con el cosmos.

La víctima más preciada fue el ser humano, al morir en sacrificio su energía vital, cristalizada en la sangre y en el corazón, fortalecía a los dioses y podían brindar al género humano los beneficios necesarios.

Los conocimientos que poseemos acerca de los sacrificios humanos practicados antes del dominio español, y aún en los primeros años del contacto, provienen principalmente de las fuentes escritas por los frailes, conquistadores, encomenderos y cronistas, hombres que no comprendieron la religión prehispánica, de ahí que resulten modificados, alterados y aún mal interpretados. Sin embargo, en un intento de separar las creencias occidentales de las indígenas, ha sido posible obtener algunos datos y corroborarlos con las obras plásticas y los datos arqueológicos.

En general los rituales mayas compartían ciertas características como pudo ser el reducido número de víctimas (sobre todo si los comparamos con los grupos nahuas), un conjunto de rituales preparatorios que poco variaban entre las diferentes ceremonias, la intervención directa de un sacerdocio preparado y el realizarse en un tiempo y un espacio sagrados.

1.1 Rituales previos al sacrificio

Para el pensamiento religioso, el sacerdote, la víctima, los participantes, el lugar y los instrumentos carecen de las condiciones indispensables para el ritual, por lo que es preciso que se sometan a una purificación, esencial para la consagración requerida en momentos tan importantes,

La obligatoriedad de estas prevenciones se debe a que se cree que lo sagrado es altamente poderoso por estar saturado de energía. Para acercarse, se precisa una serie de medidas protectoras que fortalecen al hombre para su contacto; de no procederse así, se corre el peligro de ser abatido o bien de contaminar lo

divino y recibir de los dioses ofendidos castigos tales como la muerte, enfermedades, carencia de alimentos, etc.

A esta parte de la ceremonia se le conoce como ritos de entrada o negativos y consiste principalmente en purificaciones que permitan entrar al mundo sacro.¹

El ritual purificador adquiere formas diferentes según la cultura en que se presenta, ya que cada sociedad define lo que es puro o impuro. En general las purificaciones implican la limpieza y renovación del ser humano. Podemos suponer, de acuerdo con la lengua maya-yucateca, que los mayas participaban de esta idea, ya que una de las formas de referirse a la purificación, ch'ab "abstenerse de deleites carnales, ser casto y hacer penitencia", significaba asimismo "criar, hacer de nada" o bien "criar de nuevo".²

Los mayas antiguos practicaron ayunos, abstinencias sexuales -en ocasiones acompañadas de aislamiento de la comunidad- baños de vapor; en corrientes de agua, abluciones, sangramientos, vómitos, oraciones, sahumeros, velaciones que tendrían un carácter purificador, además de revestirse con un atuendo especial,³ lo que indicaba el inicio de una existencia diferente.

Las Casas describe con detalle las actividades previas a un sacrificio en Guatemala; sin embargo, por datos aislados de otros autores que escriben sobre áreas diferentes, podríamos suponer que se encuentran estructuras similares en la mayor parte del ámbito maya,

El primer paso era que el sacerdote-advino eligiera el momento propicio del sacrificio; se basaba principalmente en cálcu

los astrológicos, ya que la hora de la ceremonia dependía de la naturaleza y el objeto del ritual; una vez determinada la fecha era posible iniciar los ritos de purificación. En las grandes festividades el período de estos ritos podía durar de sesenta a cien días, y nunca menos de trece, quizá debido a que son trece los numerales con los que se combinan los veinte signos para formar el tzolkin, ciclo de doscientos sesenta días con el cual se determinaban los diversos augurios; suponemos que el lapso de trece días mínimos indispensables para la preparación de la ceremonia, se debe a que se necesita que cada una de las cargas que ejercen los trece dioses-numerales estén presentes en este periodo, para que ejerzan su influencia en la posterior festividad.

Durante el periodo de continencias, los que iban a participar en el sacrificio se abstenían de relaciones sexuales y de alimentos como la sal, el chile y la carne; se hacían prolongados ayunos y se autosacrificaban brazos, muslos y lenguas, quizá para expeler por este medio los males del organismo, o bien para donar su sangre a los dioses; los hombres tenían prohibido bañarse; los casados se pintaban el cuerpo de negro con humo de tea y los jóvenes de color bermejo; los primeros pernoctaban lejos de sus mujeres, en casas especiales cercanas a los templos; se quemaba incienso y se ofrendaban pequeños animales a las deidades. Los profanos, poco a poco, se preparaban por estos medios para el acto sagrado, se alejaban de su ser temporal y desechaban las necesidades de la vida diaria acercándose a lo sacro; los sacerdotes, que ya habían pasado una serie de iniciaciones previas, reforzaban en este periodo su forma de vida.⁴

Creían de que en caso de infringir alguna de estas re-

glas, serían castigados con la muerte por sus deidades, idea que coincide con el concepto universal del peligro de lo sagrado.

En cuanto a la víctima, también era necesario disponer la para el papel a que estaba destinada; estas ceremonias se podían iniciar con bastante anticipación. La víctima requería probablemente de ciertas características, quizá una edad precisa, ciertas cualidades físicas, ser de un sexo determinado, no estar enferma o con defectos, acaso pertenecer a alguna clase social, todo ello según a la deidad a la que se fuera a consagrar.

En Guatemala sabemos que se le permitía deambular por los pueblos con cierta libertad días antes de su muerte, llevando una argolla de metal al cuello y cuidada por cuatro guardiánes. Podía solicitar alimento en cualquier hogar y era obligación de los residentes ofrecerle la comida y bebida requerida, tanto a la víctima como a sus custodios.⁵ Las distinciones que las víctimas tenían durante su proceso de consagración, debieron de limitarse a aquellas que personificarían a los dioses en el sacrificio.

En sus últimos siete días de vida, se les reunía en una casa en las inmediaciones del templo donde podían comer y beber con gran copiosidad, quizá para mantenerlos en estado de embriaguez, lo cual puede considerarse como un signo de posesión divina.⁶

El carácter religioso de su vestuario y ornamento también era significativo, ya que inclusive podía acercarlos al dios que presidía el sacrificio por un proceso de magia imitativa. Era factible que se les cortara el cabello o se les sometiera a baños purificatorios; asimismo, se intentaba convencer a la víctima de que era propiedad de los dioses y por ello debía morir pa -

ra beneficio de la comunidad y no tomar venganza una vez muerta. Un anciano de Chichen Itzá relata un incidente que asienta López Medel, según el cual a una joven a quien se iba a sacrificar, se le exhortó a que pidiera después de muerte buenos temporales para sus cosechas; sin embargo ella se rebeló y replicó que por el contrario pediría que no se les enviaran buenas cosechas. La joven fue sustituida por otra víctima.⁷ Aquel que muere adquiere una especial energía y es preciso congraciarse con él para que no cau se daños.

El sitio para llevarse a cabo el sacrificio era de gran trascendencia, ya que fuera de éste, es decir de un lugar sagrado, la muerte se consideraba un asesinato "... porque tenían por cosa horrenda cualquier derramamiento de sangre si no era en sus sa crificios..."⁸

Es de los mayas-yucatecos de quienes sabemos con mayor detalle cómo eran los rituales que tenían como objeto arrojar a las fuerzas negativas; se recurría a oraciones, bendiciones, ofrendas y pequeños sacrificios. El rito de exorcismo se ejecutaba antes de iniciar cualquier ceremonia,

En ocasión de la festividad llamada caputzihil "nacer de nuevo", Landa describe la manera en que se purificaba el espa cio sagrado, rituales similares debieron realizarse antes de cual quier ceremonia; cuatro sacerdotes llamados chacoob se sentaban en cada una de las esquinas del lugar que se iba a purificar y a consagrar con un cordel en las manos que delimitaba el espacio. A este cerco entraban aquellos que iban a tomar parte en el rito junto con el sacerdote principal, mismo que se colocaba en el cen tro; a su lado se depositaba un brasero y maíz molido e incienso;

los diversos participantes tomaban un poco del maíz y de copal, y lo depositaban en el brasero. Otro hombre tomaba el cordel, el brasero con las cenizas, un vaso con una bebida alcohólica y llevaba todos estos objetos fuera del pueblo "... avisándole no bebiese ni mirase (hacia) atrás a la vuelta, y con esto decían que, el demonio quedaba echado".⁹

Para bendecir o consagrar un templo, el sacerdote llamado ah kin asperjaba el templo con un hisopo mojado en el rocío que había en las hojas de los árboles.¹⁰, es decir con agua pura, virgen, no tocada por las manos del hombre.

También por medio del fuego se lograba la purificación, no sólo del lugar sino asimismo de aquellos que iban a participar en alguna festividad:

La noche previa hacían una gran hoguera con leños; al amanecer, cuando aún estaban ardientes las brasas, se presentaba el ah kin con una indumentaria especial y un hisopo con cascabeles de víboras atados, junto a él iba un joven con una jícara de una bebida sagrada, probablemente balché, y mojaba el hisopo en ese líquido asperjando sobre las brasas hacia los cuatro puntos cardinales; estos actos purificaban el lugar. Tocaba el turno a los seres humanos; el sacerdote y una hilera de hombres tras él, pasaban descalzos sobre las brasas sin dañarse, al menos aparentemente; después de este hecho consideraban que se habían limpiado de sus males.¹¹

En el mes Mac se celebraba una fiesta en honor de los dioses de la agricultura, los Chacoob, e Itzamná, y un día o dos antes de la festividad se procedía a purificar el lugar con una ceremonia conocida como Tuppkak:

... tenían buscados animales y sabandijas del campo que podía haber y había en la tierra, y con ellos se juntaban en el patio del templo en el cual se ponían los chaces y el sacerdote, sentados en las esquinas, como solían (hacer) para echar al demonio, con sendos cántaros de agua que allí les traían a cada uno. En medio ponían un gran manojó de varillas secas, atadas y enhiestas, y quemando primero de su incienso en el brasero, pegaban fuego a las varillas y en tanto que ardían, sacaban con liberalidad los corazones a las aves y animales, y echábanlos a quemar en el fuego... Quemados todos los corazones, mataban el fuego con los cántaros de agua de los chaces.¹²

Una vez consumado este importante ritual se celebraba la ceremonia agrícola.

Una manera más concreta de indicar la pureza ritual de un espacio sagrado, era a través de aquellas actividades que se hacían para recibir a un año nuevo: se hacía limpieza de caminos, plazas, templos y se adornaban con ramas frescas, flores y verduras. Los hombres se bañaban, se quitaban la pintura que habían utilizado durante las ceremonias previas y se ponían vestiduras recién lavadas.¹³

Un detalle simbólico de consideración era que antes de la fiesta se pintaba de azul, el color sagrado, aquellos instrumentos y objetos asociados al ritual, incluyendo a la víctima. La finalidad era consagrar aquello que estaría cercano a los dioses. Yax, "azul-verde", estaba asociado al agua, al jade, a la serpiente, y por ende a la vida, además de ser el color destinado al centro del mundo, sitio en donde, en el campo religioso, tienen confluencia los tres planos: el infraterrestre el terrestre y el celeste.

En Guatemala, la noche anterior a la ceremonia, los ídolos a quienes se les dedicaba la ofrenda, recibían un tratamiento especial. Los hijos de los señores principales, quienes eran los

encargados de guardar a los dioses durante el tiempo profano, los adornaban con mantas y piedras preciosas. Se transportaban en una solemne procesión al pueblo, acompañados del tañer de los instrumentos musicales y de pequeñas ofrendas. Una vez que los ídolos se habían colocado en sus respectivos templos, continuaban con música, bailes y representaciones teatrales hasta que amanecía.¹⁴ En ocasiones, las víctimas también participaban en las procesiones y en las danzas. Las imágenes de los dioses estaban dispuestas de tal manera que pudieran presenciar con facilidad el sacrificio humano. Momentos antes de la ofrenda humana el sacerdote se engalanaba con sus atuendos más lujosos para así iniciar la gran ceremonia.

1.2 Funcionarios religiosos asociados al sacrificio

En el contexto universal de las religiones el sacerdote es la persona encargada del culto, su función es servir como intermediario entre el mundo divino y el humano, ya que nadie osa por sí solo y directamente atraer las cosas sagradas, se necesita un intercesor que haya sufrido iniciaciones previas; éste puede ostentar el nombre, título o indumentaria de un dios, o bien ser el depositario de su poder; en términos generales sólo puede intervenir en favor de los miembros de su propia comunidad.¹⁵

Entre los grupos mayas los funcionarios religiosos pertenecían a la nobleza y parece ser que el cargo se heredaba de padres a hijos o a parientes cercanos,¹⁶ no sabemos si por línea materna o paterna. Dedicaban su vida a la instrucción y, por ende, eran los depositarios del saber de su sociedad; se sometían a una serie de rituales iniciáticos que los alejaban de la vida profana y los capacitaban para ser los únicos que pudieran llevar a cabo el ritual. Para cualquier ofrenda que deseara hacer un miembro de la comunidad, era preciso que recurriera a alguien del cuerpo sacerdotal.¹⁷

El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sus sacramentos.¹⁸

Los conocimientos que poseía el sacerdocio, lo convirtió en un sector que alcanzó gran poder y control sobre el pueblo, y unido a que eran los representantes de la religión indígena, fue el grupo más perseguido durante la conquista. El cuerpo sacerdotal se componía por diferentes individuos que tenían categorías y funciones disímiles. Entre los yucatecos la responsabilidad de extraer los corazones de los sacrifi-

cados recaía sobre el ah nakom, cargo vitalicio que según fray Diego de Landa¹⁹ era una profesión poco honrosa, idea que puede ser el resultado de sus creencias cristianas. En otros textos se le atribuyen otras funciones al ah-nakom balam "el sacerdote sacrificador, que saca corazones-brujo", se le llama también Chilam "intérprete" cuya virtud era recibir la palabra de la deidad.²⁰

Son pocos los diccionarios que en el ámbito maya registran la palabra para el sacrificador. El Diccionario de Ara, recopilado de un grupo tzeltal de Copanaguastla en el siglo XVI señala la palabra ghcupvnic que significa "cortador de hombres".²¹

El ah kin "sacerdote del Sol" era un alto funcionario religioso que recibía los corazones de las víctimas y las ofrendaba a las deidades; sin embargo después de la llegada de los españoles, parece ser que el término ah kin se generaliza y el de nakom se diluye. Señala un documento del siglo XVI:

Y luego dos indios que se llamaban ah-kin-Puc y ah-kin Uicab, ya difuntos, que sirvieron de sacerdotes, les sacó los corazones y los pusieron y quemaron delante de cinco ídolos.,.,²²

A más de estos sacerdotes, participaban otros cuatro llamados chacoob. Su ministerio consistía en ayudar al nakom en el momento mismo en que ejecutaba a la víctima, sostenían brazos y piernas para evitar cualquier movimiento; según Landa eran cuatro ancianos que se elegían en cada ceremonia²³, sin embargo en el disco H de Chichen Itzá que tiene como tema la representación de un sacrificio humano, los ayudantes son hombres jóvenes. (fig. 19),

El oficio de determinar por medio de adivinación la fecha, hora, lugar y número de víctimas le correspondía al sacerdote llamado chilam. En Guatemala se requería el mismo procedimiento, al acercarse alguna festividad o bien cuando alguna persona

del pueblo lo requería, se reunía el jefe de la comunidad con los señores principales y sacerdotes, y se determinaba qué sacrificio se iba a efectuar, qué víctimas, el sitio y el momento preciso:

Mandaban, pues, llamar al adivino que echaba suertes sobre los días, y maestro de supersticiones o astrólogo, y dábanle parte de la fiesta o sacrificio que determinaban celebrar; por tanto, que echase sus suertes y hiciese sus diligencias para saber cuál día sería dichoso y mejor para ofrecer su sacrificio y cumplir con su devoción. E luego, allí delante de todos obraba sus hechicerías, o usaba de las reglas que su astrología le dictaba, y declaraba que tal día debía ser, porque aquel era de buen hado, donde convenía celebrarse.²⁴

En la ceremonia intervenían otros individuos: el llamado hol pop en Yucatán, que era el maestro de ceremonias; una persona encargada de custodiar las joyas y preseas de los sacrificios; los músicos comisionados para convocar y llamar a la gente a las ceremonias, así como tocar en las procesiones y los sacrificios, y un personaje femenino que tenía como función hacer el pan que se consumiría durante la festividad.²⁵

El atuendo de los sacerdotes es significativo, indicaba su rango y al dios al cual estaba consagrado. En Yucatán el supremo sacerdote utilizaba una vestimenta que lo caracterizaba y no podía ser empleada por otros funcionarios; el rasgo distintivo era una tiara que indicaba su jerarquía y portaba un rociador o hisopo con colas de serpiente de cascabel.²⁶ El sacrificador podía cubrirse con papel hecho de corteza de árboles y colocarse plumas de quetzal en brazos y piernas.²⁷ Algunos nunca se peinaban y traían el cabello enredado en mechones y emplastado con la sangre de las víctimas.²⁸

Vázquez da una vívida descripción del aspecto de los sacerdotes en Guatemala:

...detestables por sus abominaciones, formidables por su feroz y horrendo aspecto, con el cabello erizado sin saber lo que es peine ni tonsura, entrapados, untados y teñidos de fetidísima sangre de animales, y de humana, inhumanamente sacada al rigor de sus uñas, de estacas y navajuelas de piedra; las uñas como de águilas rampantes, sin medida, los rostros feos, ennegrecidos con betunes, conficionados de carbón amasado con sangre y excremento de ponzoñosas arañas, alacranes, nocivas sabandijas; los labios, narices y orejas taladradas, colgando de ellas medallas, dientes de víbora y otras inmundicias que los hacían parecer retratos del demonio, torpemente descubiertos sus adustos cuerpos; gente indómita, montaraz, hechos a conversar y tratar con fieras y animales, a habitar entre escorpiones, culebras y sabandijas de mortífero veneno; y aun acostumbradas a hablar con el demonio.²⁹

El autor señala que utilizaban un unguento hecho de diversas substancias, dentro de sus componentes intervenían alacranes y arañas venenosas; existe la posibilidad de que al untarlo sobre la epidermis disminuyera su sensibilidad y alcanzaran, junto con otras drogas, como por ejemplo el tabaco en grandes proporciones, hongos o bien alguna bebida fermentada, un estado anormal. El mantenerse permanentemente sucio en algunas religiones es una forma de consagrarse, se gana superioridad sobre la contaminación y la sangre, el elemento sacro pasa a formar parte de su propio ser.

A veces utilizaban una máscara durante la ceremonia; los tzotziles la llamaban hain cahu y los tzeltales la conocían como ghtancalib³⁰. La máscara debió de corresponder a la imagen de alguna deidad y simbolizaba que el sacerdote efectuaba durante la ceremonia una catarsis de su propio yo, se vaciaba de su personalidad y se llenaba de la divinidad.

La máscara y el atavío convertían al que actuaba culturalmente en representante y portador del poder sagrado, el sacerdote procedía en nombre de su dios, era el intermediario del cual se ser-

vían las divinidades para sacrificar a los seres humanos.

Del atavío de los cuatro ayudantes entre los grupos mayenses tenemos escasas referencias; en el disco H encontrado en el Cenote de Chichen Itzá, que muestra fuertes influencias del centro de México, aquellos personajes que sostienen brazos y piernas de la víctima, visten un taparrabo, un especie de escudo en la parte posterior de la cintura y tocados a la usanza tolteca (fig. 19). Es interesante que una representación del sacrificio humano tardía en el área maya, posea características, casi en su mayoría, de origen tolteca, lo cual nos remite al posible origen de este ritual.

Entre los pipiles, García de Palacio relata que había cuatro sacerdotes, los teupixqui "... y éstos eran los del consejo de las cosas de sus ceremonias y los que asistían a todas las supersticiones.³¹" Estos funcionarios se vestían con una túnica larga de diferentes colores: negro, rojo, verde y amarillo, tonalidades que pudieron estar relacionadas con los puntos cardinales; quizá los cuatro chaboob o ayudantes del ritual, estaban asociados con los rumbos del universo y, por ende, usarían el color respectivo durante la ceremonia.

Entre los grupos actuales, los mames de Santiago Chimaltenango tienen un sacerdote que heredó la tradición prehispánica y está destinado a alimentar a los dioses, se le conoce como hekil o cholero, profesión que adquiere al encontrar una caja que supuestamente guarda tesoros, la cual está protegida por serpientes; al no resistir la curiosidad de abrirla, adquiere la obligación de conseguir sangre para alimentar al guardián de la montaña. Desde ese momento, es necesario que mate a otros seres humanos para beneficio de los seres sagrados.³²

Otra tradición también man, señala como cuando los cerros quieren salir a pasear se transforman en culebras negras llamadas ak am (?). Los indígenas cuando necesitan un favor se venden al dueño del cerro y se les conoce con el nombre de choleros; los beneficios pueden consistir en cambiarse de indígena a ladino y adquirir con ello mayor facilidad para obtener dinero, que incluso puede ser directamente dado por el cerro para la compra de bueyes, milpas y pagar ayudantes. A cambio de esto, los choleros dan a las culebras negras, cabezas de gente para que puedan alimentarse.³³

1.3 Víctimas sacrificiales

El ser humano que muere en el sacrificio es, sin lugar a dudas, el personaje principal durante este ritual. En el momento de su muerte, todo el proceso que se había iniciado con la finalidad de consagrarla, alcanza su culminación; y si la víctima funge como el representante cültico de la deidad, en el preciso instante de su fallecimiento logra su apoteosis.

Alrededor de la víctima se lleva a cabo un complicado ceremonial, ella se ubica en un axis mundi donde se concentra la energía divina, y en el lugar de su muerte tienen confluencia los tres planos cósmicos y la sacralidad por excelencia,

Aquel que da algo para sacrificar, sacrifica algo de sí mismo, porque todo lo que posee participa de su ser, la víctima sustituye a quien ofrenda y abre una corriente de dones entre el mundo divino y el humano: el hombre que muere representa a la comunidad que asiste al ritual.

Tan importante y significativa era su muerte, que los mayas pensaron que a diferencia de aquellos que fallecían por causas naturales, los sacrificados que daban su vida como alimento divino eran los únicos que podían ir al "cielo" indígena:

Tenían que ninguno podía ir al cielo, bueno ni malo, si no eran los sacrificados a los ídolos, y a esta causa hacían muchos sacrificios a sus ídolos para que les alargasen algún tanto de las vidas no fuesen tan presto al infierno, 34

Esta idea fue compartida por los nahuas, quienes nos ofrecen con mayor detalle la descripción de los sitios a donde iban los que morían. Al Tonatiuhilhuicac "cielo del sol", llegaban los guerreros, las mujeres muertas en parto y los sacrificados, es decir los que otorgaban su existencia a cambio de otra. De la Gar

za³⁵, sugiere que es una idea tardía entre los nahuas y surgió por la necesidad de premiar a los que daban su vida para alimentar al Sol, pensamiento que con seguridad convino a la élite maya encargada de realizar los sacrificios y lo adoptó dentro de sus creencias. Sabemos que en el siglo XVI, en el momento de morir, el sacerdote le decía a la joven víctima:

... esfuérsate y consuéláte, pues no te hacemos mal ahora ni te echamos en mala parte, ni en el infierno, sino en el cielo y en la gloria al modo de nuestros antepasados que así lo acostumbran...³⁶

Hemos dicho que en ocasiones era preciso que la víctima cubriera ciertos requisitos físicos de acuerdo con la deidad a la que se consagraba, también nos referimos a los rituales previos a los que se tenía que someter, que incluían su purificación, baños, el ataviarla con determinada indumentaria, lo cual le comunicaba un carácter religioso, o bien la acercaba a la deidad que presidía el sacrificio; a veces la embriagaban, símbolo de posesión de la divinidad y un recurso para que se sometiera con más facilidad al sacrificio,

La bebida utilizada para las ceremonias era el balché, licor sagrado compuesto por miel disuelta en agua, con la corteza, macerada del árbol del mismo nombre, la cual, después de tres días, se fermentaba; quizá emplearon otro tipo de drogas o narcóticos para que el cautivo no acudiera al rito en pleno uso de sus facultades, y no se resistiera a la muerte, ya que de otra forma, con la negación de la víctima se desvirtuaría la ceremonia y no se lograrían sus fines. El ritual necesitaba llevarse a cabo con gran exactitud para lograr su efectividad; no se podía alterar ninguna de sus partes, de ahí que fuera preciso que la víctima asistiera con sereni

dad al sacrificio; por eso se le tranquilizaba y se le exhortaba a que no se vengara después de muerta, ya que ocultaba un espíritu que se liberaría después de que falleciera, y una vez libre podía ser peligroso; además, era la intermediaria entre hombre y dioses, y por lo tanto, sería la encargada de comunicar las peticiones humanas a los seres divinos.

La indumentaria de la víctima podía variar: los individuos en Yucatán acudían a su muerte desnudos, pintados de azul y con un tocado que indicaba la deidad a la que se ofrendaba³⁷. Otros usaban vistosos trajes y eran coronados con flores; suponemos que el atavío lo acercaba a la deidad, sobre todo en los casos en que la víctima se divinizaba; en Guatemala se les podía cubrir con una tierra blanca, zahcab³⁸ y era factible que se les adornaran pies, manos y cuello con cordeles de cuentas. Sin embargo, aquel que moría sacrificado por castigo por haber quebrantado la ley, se mostraba ante la muerte sin alegre vestuario.³⁹

Las víctimas para el sacrificio eran de diferentes clases, podían ser, entre los adultos, de tres diferentes categorías:

a) Capturados en guerra, entre los que se distinguían los nobles y el prisionero común, b) los infractores de la ley y c) los voluntarios.

a) Durante el Posclásico, y con seguridad en periodos

anteriores, la mayor parte de los destinados al sacrificio se obtenían en la guerra. Entre los nahuas el capturado entablaba una estrecha relación con su captor, se le llamaba el "hijo" del señor, y a éste correspondía precisamente el ofrecerlo en sacrificio; sin embargo, si la víctima se ingería, el dueño, por ser su "padre", no podía participar.⁴⁰ Tal vez algo semejante ocurriera entre los mayas; esta idea nos remite al concepto de que en el sacrificio el don pasa a formar parte del sacrificante, quien sacrifica, ofrenda algo de sí mismo; de ahí que al prisionero se le considere el hijo de su captor.

Si el prisionero era de la nobleza, su único destino era el ser sacrificado, ya que por su categoría era la víctima predilecta de las deidades y se le mataba con prontitud "...porque no querían dejar quien les dañase después"⁴¹. Opiniones contrarias son las de Gaspar Antonio Chi y López de Cogolludo quienes dicen que en ciertas ocasiones los cautivos de jerarquía elevada podían ser rescatados.⁴²

La obra dramática conocida como Rabinal Achí describe el proceso que subre un noble guerrero quiché cuando es capturado por un señor de Rabinal y se le destina a la muerte por sacrificio. Durante el transcurso de la obra se alude a la posibilidad de que este personaje aceptara rendirse y pasara a formar parte de la familia reinante:

Quizás ese valiente (el señor de los quichés) ha venido para convertirse en yerno del clan, cuñado del clan, en los vastos muros, en la vasta fortaleza.

Si es sumiso, si es modesto, si se humilla, si humilla su cara, entonces puede entrar. Esto dice mi voz ante el cielo, ante la tierra.⁴³

Como respuesta a esta indigna propuesta, el ilustre prisionero amenaza al gobernador que lo tiene sujeto:

Aquí está mi flecha, aquí está mi escudo, con que yo doblaré tu destino, el día de tu nacimiento; golpearé la parte inferior de tus labios, la parte superior de tus labios, y vas a sentirlo, ¡oh jefe! ⁴⁴.

No obstante se le concediera la vida al hombre sometido, éste la rechaza por ser una cuestión de honor, y prefiere morir para ser ofrendado a la deidad que vivir humillado.

En cuanto a los prisioneros del orden común, eran cautivos de aquel que los prendía ⁴⁵ y no necesariamente eran sacrificados. A aquellos que iban a ofrendar su vida los mantenían cautivos dentro de jaulas hechas de postes de madera. ⁴⁶

Si se avecinaba una festividad en la que se requirieran hombres para inmolarlos, sabemos que en sitios como la Verapaz hacían incursiones cerca de quince o veinte días antes del sacrificio con la finalidad de obtener víctimas, incursiones similares a lo que conocemos como Guerra Florida entre los nahuas; una parte de los vencidos le correspondía al jefe y el resto se repartía entre los guerreros. ⁴⁷ Las capturas continuaron aún durante el periodo de Conquista, y se cuenta con referencias de cómo alrededor de 1524 en Guatemala, los jóvenes que cuidaban las sementeras y se encontraban lejos de la protección de sus pueblos, eran fácil presa de aquellos que buscaban víctimas. ⁴⁸

b) Aquellas personas infractoras de la ley, ya sea un criminal, aquel que violaba a una joven o aun el ladrón podía ser destinado a este ritual, debido a que una de las penas que sufrían era el venderse, en una manera de sujeción que los españoles llamaron "esclavitud"; si el "esclavo" o pentak era mal tratado por el dueño, el pueblo estaba en la posibilidad de rescatarlo y guardarlo para alguna ceremonia sacrificial "... le empalaban por el sieso

y le flechaban para celebrar sus fiestas;"⁴⁹. Esta frase nos plantea la posibilidad de que los que quebrantaban la ley y se destinaban al sacrificio, morían flechados; lo que sí resulta extraño es que los espetaran en un palo, lo cual puede ser una apreciación falsa del cronista, ya que esta costumbre, hasta donde hemos podido averiguar, era ajena a la cultura maya.

c) Pocos eran los hombres que se ofrendaban por propia voluntad para el sacrificio; Lizana refiere que era preferible que las víctimas fueran libres, de esta manera acudirían gustosos a la muerte, ya que iban a morir a honra de su dios.⁵⁰

López Medel señala como en tiempos de carestía, algún hombre acudía a los sacerdotes para anunciarles que quería ofrendar su vida por la comunidad; con ello adquiriría gloria y fama, no sólo para él sino para todo su linaje, el cual alcanzaba alta estima. Él mismo se daba muerte arrojándose desde un sitio de gran altura.

Otra clase de víctimas eran los niños. Entre los nahuas los infantes eran las víctimas predilectas para los dioses de la lluvia, los cuales gustaban de ofrendas en miniatura. Con toda probabilidad los mayas compartieran esa creencia, aunque en el cenote de Chichen Itzá, sitio que parece destinado a recibir los sacrificados en honor del dios de la lluvia, se han encontrado esqueletos de seres humanos de diferentes edades.

El sacrificio de víctimas infantiles se conoció en Yucatán como quymchich y quizá el sentido de esta frase sea "matar a los pequeños".⁵¹ Al igual que los adultos, los niños que iban a ser muertos ritualmente eran guardados en jaulas, en este caso pintadas de alegres colores; su edad podía fluctuar entre los cinco y los

doce años.⁵²

La manera de obtener víctimas infantiles variaba. Muchos eran raptados; existía un grupo de individuos especializados en acudir a pueblos vecinos y robarse a los pequeños; para que no fuera conocida su procedencia, durante la ceremonia se ocultaba su verdadero nombre.⁵³ Asimismo, era factible comprar a los hijos de "esclavos", a los bastardos, o bien a huérfanos que habían quedado bajo la custodia de algún pariente cercano. Cabía la posibilidad de que los miembros de una comunidad cooperaran para obtener los fondos necesarios para adquirir una víctima sacrificial, la cual tenía un precio aproximado de cinco cuentas coloradas. Otra costumbre era que entre jefes de las comunidades, se mandase como regalo niños para el sacrificio. También podía suceder que, como en el caso de los adultos, los niños fueran capturados en incursiones militares a comunidades aledañas.

Sin embargo, cuando por ninguno de estos medios se podían obtener las víctimas, la fe indígena era tan profunda, que los creyentes ofrecían a sus hijos o sobrinos; mientras llegaba el día de la fiesta los asistían con gran cuidado, guardándolos de que no cometieran alguna infracción a sus reglas morales, o bien de que huyeran.⁵⁴

Aquel que obsequiaba a su hijo...

... no sólo no había de mostrar sentimiento por ello que tanto fuese querido y amado, más se habían de alegrar, y como cuando un hijo se casa, o nace, todos festejan a sus padres, y deudos...⁵⁵

Parece que no existía predilección al elegir el sexo de la víctima, tal vez dependía de la deidad a la que se consagraba; hombres y mujeres podían ser sacrificados; no obstante la poca

participación de la mujer en la vida ritual en el Posclásico, en el momento de elegir al que iba a morir, la discriminación por lo femenino desaparecía. La edad también variaba y los restos óseos no indican ninguna preferencia.

Con los datos obtenidos no ha sido posible determinar si la clase de la víctima dependía de la forma en la que se le iba a dar muerte, o bien si se le destinaba a determinada deidad, de acuerdo a sus características físicas, edad o condición social; estos factores debieron tener alguna importancia al elegir a la persona indicada para determinado dios; sin embargo, no hemos podido dilucidarlos.

No obstante, una cosa queda clara, se sacrifican hombres o mujeres sanos, en buenas condiciones físicas, gente que es productiva en el trabajo; esto ilustra la idea de que se dedica al sacrificio lo valioso: el hombre ofrece a los dioses su riqueza.

1.4 Lugar de sacrificios

En el contexto universal de las religiones, el sitio donde se lleva a cabo una ceremonia sacrificial es considerado como sagrado, lo cual significa un rompimiento de la homogeneidad del espacio, y al mismo tiempo la abertura de una región cósmica a otra; puede ser de la tierra al cielo o bien al inframundo, y de éste al cielo o viceversa. El espacio sagrado es un área definida que hace posible la comunión con la sacralidad; no es elegido por el hombre sino que se le manifiesta de alguna manera, por ejemplo el sitio donde cae un rayo, la presencia de determinado animal, la orientación de un lugar, la muerte violenta acaecida en ese espacio, etc. Una vez descubierto por el hombre, es necesaria su consagración.

Como hemos mencionado, la presencia de lo sagrado es peligrosa para el profano, de ahí la necesidad de delimitar este ámbito como una medida de prevención; se puede recurrir a una cerca, a un muro, cordeles, etc., y a menos que el hombre se prepare ritualmente, no le es posible penetrar sin riesgo dentro de este mundo diferente. La construcción de los lugares sacros, requiere seguir ciertas prescripciones tradicionales, esto es, continuar la edificación de un arquetipo constante, como pudo ser entre los pueblos prehispánicos la pirámide, inspirada en la kratofanía de una montaña; también se toman en cuenta asociaciones astronómicas en la orientación de los nuevos edificios y aún en el número de escalones, verbigracia la relación del Año Solar con el Castillo de Chichen Itzá. El templo en sí es un microcosmos y un ónfalos, el techo simboliza el cielo, las cuatro paredes los rumbos del universo; es aquí donde el hombre logra la plena comunicación con los dioses. 56

Las crónicas españolas y los datos arqueológicos nos permiten conocer cuáles eran los lugares donde los antiguos mayas realizaban sus sacrificios; éstos podían efectuarse en frente del templo, es decir en la parte superior de una pirámide, o bien en las plazas. Según López Medel, además de los templos había otros edificios muy altos también en forma piramidal; en la parte superior no había templo sino un pequeño cuadrángulo donde podían acomodarse entre seis y doce hombres; en el centro se erigía lo que debe corresponder a una piedra sacrificial, una pila de piedras en forma cónica con el ápice hacia arriba. La piedra sacrificial constituía un punto de interferencia entre el mundo de los vivos, el de los muertos y el de los dioses, por ello puede considerarse un axis mundi. Sobre ella sucedía el paso de la vida a la muerte, que a su vez daba lugar a una nueva existencia.

A nivel religioso universal la piedra es un elemento importante porque trasciende la precaridad de la condición humana; es una forma de ser absoluta, permanece siempre igual a sí misma y es perenne. En términos generales, no se le adoró por sí misma, sino por utilizarse como instrumento para algo; representa algo más que ella misma, por lo que incorpora a su ser y expresa.⁵⁷

Landa también ofrece una descripción de la piedra sacrificial y la menciona como "... una peana redonda y ancha, y en medio una piedra de cuatro o cinco palmos de alto, enhiesta, algo delgada..."⁵⁸, misma que podía estar colocada en la parte superior de los edificios, al pie de las escalinatas o en medio del patio; era el sitio donde se recostaba a la víctima y por ser el lugar

sagrado por excelencia se pintaban de color conocido por los mayas como yax, "azul-verde", pigmento sagrado que en la cosmología maya corresponde al centro del mundo, a un axis mundi, como lo es la piedra sacrificial, centro donde coinciden los influjos celestes y telúricos, y que quizá fue objeto de culto.

Los arqueólogos han localizado algunas piedras que suponen corresponden a las piedras sacrificiales, como por ejemplo en el llamado Castillo de Tulum y en la entrada del Templo de los Guerreros en Chichen Itzá.⁵⁹

Algunos cronistas, al describir determinados centros arqueológicos, aluden a ciertas piedras labradas que según su propia apreciación corresponden a los monolitos utilizados para los sacrificios. Por ejemplo, Diego García de Palacio, cuando se refiere a Copán habla de las grandes estelas y señala:

Debían de ser ídolos porque delante de cada una de ellas había una piedra grande que tenía hecha una pileta con su sumidero, donde degollaban los sacrificados y corría la sangre; también tenían sendas cazolejas do sacrificaban con sus sahumeros, y en medio de la plaza había otra pila mayor, que parece de bautizar, donde asimismo debían de hacer en común sus sacrificios.⁶⁰

El diccionario de Ara, procedente de la región de Copanaguastla, habitada por tzeltales, registra la palabra pon-chab⁶¹ como "piedra sobre la que sacrificaban".

Los itzáes, durante el periodo en que habitaron la isla de Tayasal situada en el lago de Petén, tenían un adoratorio de paredes de cal y canto, con techo de paja, dentro del cual había una mesa de piedra o altar "...de más de dos varas y medio de largo y media de ancho" colocada sobre columnas de piedra y con doce asientos de piedra alrededor para los sacerdotes; parece ser que esta mesa era utilizada como altar de sacrificios.⁶²

Con la destrucción de los templos indígenas por los españoles, los actos sacrificiales se efectuaron en las iglesias y cementerios cristianos, traspasando el concepto de lugar sagrado a los recintos de la nueva religión; en algunos casos, por temor a ser descubiertos, los sacrificios se hacían dentro de la casa del cacique.

Tanto las cuevas como los depósitos acuáticos son considerados como lugares sacros; cabe la posibilidad de tener acceso por ellos al inframundo, por lo que suponemos que los sacrificios en estos sitios eran una ofrenda a las deidades del mundo subterráneo, o bien en los depósitos de agua, a los dioses de este elemento.

Fuentes y Guzmán describe una cueva cercana a Mixco, cuya entrada estaba adornada con figuras de barro; poseía un acceso que descendía a la parte interna a través de una hilera de escaleras de piedra labradas; el recinto tenía un depósito de agua al que llamaban Cateya, que según el autor significa "madre del agua", sitio a donde ofrendaban infantes vertiendo su sangre en el agua.⁶³ Existían otras cuevas que eran consideradas entrada al inframundo, como la de Micla (Mictlán?) adoratorio de pipiles y chontales.⁶⁴ En la actualidad aún se sigue rindiendo culto a las deidades de la lluvia que habitan en la gruta de Balancanché, santuario de Tláloc, el dios nahua de la lluvia.

Los depósitos de agua sacros abundan en el área maya; en Guatemala están los lagos, como el de Amatitlán y el de Atitlán, y en Yucatán los cenotes, en especial el de Chichén Itzá, lugar a donde se acudía en numerosas procesiones a presenciar los sacrificios.

1.5 Instrumentos sacrificiales

Antes de referirnos a aquellos objetos utilizados para causar la muerte ritual valdría la pena considerar

el significado que el instrumento tiene para el hombre al margen de la interpretación religiosa. El instrumento es aquel objeto material fabricado por el ser humano para el logro de un determinado fin, o bien es aquello de que nos servimos para obtener una satisfacción o beneficio, es decir, es utilitario. Su finalidad primordial consiste en multiplicar el poder y la fuerza del hombre para enfrentarse al mundo, que en la mayoría de los casos le resulta hostil.

Ya que ha sido creado por el hombre para lograr objetivos que por sus propios medios no puede alcanzar, es la prueba más tangible del ingenio humano y del fuerte impulso que posee para obtener sus fines. El resultado de esta creación es la técnica que intenta dominar a la naturaleza, la cual confiere a los instrumentos una carga simbólica con la que ya no son simples objetos inanimados, sino se transforman en seres con existencia peculiar. Sin embargo el hombre no se satisface con crear instrumentos útiles que le sirvan para vencer sus diarias dificultades, sino además produce objetos sin utilidad práctica que poseen una dimensión simbólica, que persisten a través del tiempo.

Otro factor que influye es la materia con la que se fabrican, aspecto digno de considerar, ya que muchas veces depende del material el valor que adquieren, el cual queda al margen del uso.

La función primordial del instrumento es el logro de un fin, este puede reducirse por ejemplo en el caso de instrumentos musicales a un placer estético o bien los instrumentos de culto

que sirven exclusivamente para finalidades religiosas.

La mayoría de los instrumentos aparecen ligados al uso de la mano, el instrumento material que no tiene paralelo. En la mano se concentra el sentido del tacto, sirve para crear. A través de la mano el hombre se identifica con el instrumento hasta el punto de constituir una unidad. Por ejemplo, el cuchillo es creado para aumentar el poder de las uñas al desgarrar; el ser humano a través de los instrumentos que él fabrica, libera fuerzas ocultas que asimila a los objetos por él creados, desea que la fuerza de los instrumentos que el manufactura le sean propicias, esta es la razón por la que los instrumentos superan su naturaleza estrictamente inorgánica y adquieren vida propia.⁶⁵

Ya en el terreno de lo religioso, podemos considerar que el sacerdote en el momento mismo del acto sacrificial, le transmitía al cuchillo su fuerza sagrada, además de poseer éste un poder inherente, vida propia, manifiestan así como una kratofanía.

Es esencial atender a su ornamentación, ya que nos puede mostrar sus asociaciones con alguna divinidad o con algún símbolo, lo cual ayuda a entender su verdadero significado.

Estas ideas son muy importantes al referirnos al concepto que los mayas tenían del cuchillo utilizado para abrir los pechos de las víctimas, mismos que por sí mismos fueron objeto de adoración. De ellos se dice;

... tenían ciertos cuchillos de piedra de navaja muy agudos, los cuales dicen que cayeron del cielo, y que cada pueblo y personas tomaron los que había de menester; a estos cuchillos llamaban manos de dios y del ídolo a quien sacrificaban; estos cuchillos tenían en tanta reverencia, por hacer como hacían con ellos los sacrificios que adoraban, y cuando menos los tenían en grandísima veneración; hacíanles muy ricos cabos y remates y con figuras, según sus posibilidades de oro y de plata, y de esmeraldas y otras muy ricas y preciadas piedras; teníanlos siempre guardados con los ídolos en sus altares.⁶⁶

En Yucatán compartían el mismo concepto, su nombre lo indica le llamaban u'kab'ku "el arma o la mano de dios"⁶⁷

Esta idea nos plantea un interesante problema, si es el dios mismo el que realiza el sacrificio y utiliza como intermediario al sacerdote y por lo tanto la divinidad estaría efectuando el sacrificio que le sería ofrendado, y

esto a su vez significaría, que si la víctima ha sido deificada previamente al sacrificio, sería la misma deidad la que se autosacrificara, o bien, si la víctima se deifica en el momento en que muere, es preciso que sea un dios el que le quita la vida para lograr este cambio de estado. Otra interpretación podría ser, que ya que los cuchillos son enviados desde el cielo, sería una deidad celeste la que efectúa el sacrificio, y probablemente lo hiciera a otra deidad que serviría de ofrenda. Una opción más es que la palabra "mano de dios", se refiera simplemente a que el cuchillo es sagrado y de ahí el apelativo de divino. Lo que también es interesante es ~~que al~~ ^{que al} cuchillo se le llame mano, lo cual alude a la identificación de la mano con el instrumento.

En el cenote sagrado de Chichen Itzá se localizaron varios cuchillos utilizados para el sacrificio; algunos tenían el mango grabado, uno de ellos con dos serpientes entrelazadas, animal que, como se ha mencionado en diferentes ocasiones, simboliza según de la Garza, la energía sagrada. Los materiales más frecuentes eran la obsidiana y el pedernal, el mango muchas veces era de madera, por lo que no se conserva.

Los hombres crean objetos sin utilidad práctica que poseen una dimensión simbólica, quizá un ejemplo de ello sean los llamados excéntricos (fig. 20) , los cuales debieron ser objetos de culto y posiblemente simbolizaban al cuchillo sacrificial⁶⁸. Estos últimos ~~podían~~ ^{podían} tener adherida la cabeza del dios K, que como se indicó estaba entre otras cosas relacionado con la sangre sacrificial (Fig. 21), lo cual ampliaría aún más los atributos del dios K, no sólo como una deidad relacionada con la sangre de los autosacrificios, sino también del sacrificio humano.

Parece ser que en el momento de utilizarse, el mango era

cubierto con un paño blanco para mantener su pureza ritual⁶⁹

En el diccionario de Ara⁷⁰ hemos encontrado la palabra chambilton como "piedra de muerte", lo cual debe de referirse al cuchillo de obsidiana utilizado en estos rituales. Es curioso que el término para designar a los señores del inframundo sea chamibal, lo cual relaciona al inframundo con la muerte por sacrificio. Esto puede deberse a dos razones: una, que sería la más obvia, es que el inframundo es el lugar que se asocia con la muerte; sin embargo el sacrificio que implica una muerte, al mismo tiempo produce la vida, lo cual también está de acuerdo con el concepto del inframundo que tenían los mayas, porque a la vez que era el sitio de la muerte, ahí estaban los gérmenes de la vida; la tierra, tal vez fue considerada como el útero materno de donde surge la vida, la vegetación; otra conexión la tenemos en que los cuchillos generalmente fueron hechos de obsidiana, piedra que además de provenir del interior de la corteza terrestre fue objeto de culto. Los cakchiqueles⁷¹ la tenían como una de sus deidades principales, la llamaban Chay Abah, y según el mito fue creada por el señor del Xibalbay, quizá así se indicaba simbólicamente que su procedencia era del inframundo, lugar donde habitaban deidades asociadas a la muerte y tal vez al sacrificio; además, como lo hemos dicho, el material con el que se fabrican los cuchillos, la piedra de obsidiana, se obtiene del subsuelo.

En un mito del Popol Vuh se señala que fue un mensajero del Xibalbá mandado por el creador el que aconsejó a los cuatro primeros hombres pedir a los otros grupos su corazón a cambio del fuego, y el cronista Las Casas menciona que el dios Exbalanqué venció a los señores del inframundo y luego subió a la tierra donde implantó los sacrificios, datos que nos confirman la relación en

tre el inframundo y los sacrificios.

Los Anales de los Cakchiqueles⁷² indican que en la antigüedad sólo se ofrecían a los dioses resina fresca, ramas verdes y cortezas de árboles, pero no se le rendía culto a la "Piedra de Obsidiana" o Chay Abah, y sólo cuando fue aumentando la prosperidad de las etnias, quizá a partir de la agricultura, se originó su culto, lo cual expresa el origen de los sacrificios humanos.

Los quichés también adoraron a la piedra, señala el Popol Vuh:

Tzutzuhá, que se ve en Cahbahá (casa de sacrificios o sacrificial), es el nombre de un gran edificio, en el cual había una piedra que adoraban todos los Señores del quiché y que era adorada también por todos los pueblos⁷³.

Suponemos que por encontrarse esta piedra en Cahbahá, "la casa de los sacrificios", debe de referirse a la piedra sacrificial.

Otros elementos asociados a otro tipo de muerte sacrificial, no por extracción del corazón, fueron la flecha y el hacha. La primera vinculada al sacrificio por flechamiento y la segunda a la decapitación. La flecha tiene un particular simbolismo, se identifica con el relámpago, el rayo del Sol y el vigor masculino que expresa el poder de la penetración, por eso puede tener atributos de amor carnal, o bien de fertilidad; es además inseparable del arco, el cual aparece como expresión de las fuerzas que penetran, hieren o alcanzan un objetivo. La flecha está relacionada con un simbolismo axial, de eje; es una proyección al medio ambiente; al ser arrojada a cierta distancia señala una prolongación de aquel que la arroja⁷⁴.

Landa describe las flechas como armas ofensivas que se transportaban en carcaj; como casquillo o punta usaban pedernales o bien dientes de pescados, muy agudos; las varillas eran de caña delgada y a ésta se ataba un pedazo de madera delgado en donde se insertaba el pedernal; los arcos eran de madera, más de rechos que curvos, y las cuerdas eran de cáñamo.⁷⁵

Las flechas, al igual que el cuchillo sacrificial, son armas de Dios para producir la muerte, en este caso parecen ser los rayos del dios solar que causan la herida mortal.

El hacha, que debió de ser el arma utilizada para la decapitación, es descrita como un mástil de madera al cual se insertaba una hachuela de un metal blando que se le afilaba a percusión con una piedra.

Un ejemplo de esta arma aparece ^{en} el pilar f de la Casa D de El Palacio en Palenque, donde se representa en forma simbólica la decapitación (fig. 22). El hacha en la cultura maya se identifica con el rayo, es emblema de la fuerza, hiere y se hunde, entreabre la tierra y penetra en ella, es decir constituye un motivo de unión entre el cielo y la tierra; es un símbolo masculino, pues a través del hacha se fecunda la tierra. Aparece en los códices asociada al dios de la lluvia y su nombre en maya yucateco, batab, corresponde a uno de los más altos dignatarios Ah Batab "El que empuña el hacha".

Otro instrumento utilizado en los sacrificios es un recipiente o cajete donde se recolectaba la sangre. En sus orígenes los recipientes vinieron a substituir el empleo de la mano, la cual quedaba limitada por numerosas razones, por ejemplo su escasa capacidad, la separación que existe entre los dedos, por los cuales fá

cilmente se pierde el contenido; además estaban restringidas a si la substancia era caliente o fría, de ahí suponer que tal vez la vasija simbolizara una mano.

En algunos entierros de la zona maya se han encontrado ejemplos de estos cajetes contenedores de la sangre, o del corazón, y podríamos suponer que al portar éstos el principio de vida, simbólicamente podrían identificarse con el centro de la existencia del ser; en ocasiones se ponía uno sobre otro, y adentro el corazón. Las vasijas prepararían a la adoración y a la comunión con la deidad. Estas vasijas eran llamadas zuhuy lac, lo cual indica que eran sagradas o vírgenes, es decir, sólo utilizadas para este fin. Una era empleada como receptáculo y otra como cubierta⁷⁶.

1.6 Música

Durante la ceremonia sacrificial la música jugó un importante papel, y a decir de Fuentes y Guzmán, era "más aína mo lesta que armoniosa"⁷⁷; a su vez se acompañaban de danzas y cantos que hacían alusión a los fines del ritual. Como uno de los factores más importantes era el ritmo, suponemos que los instrumentos percutivos fueron esenciales durante la ejecución; uno de ellos, el tunkul, conocido por los nahuas como teponaxtle, se colocaba en el centro y alrededor se bailaba en ronda. Además, se contaba con atabales, pitos, caracoles y tortugones.

En un manuscrito del Archivo General de la Nación⁷⁸, se asienta la pervivencia del sacrificio humano en una danza llamada tum-teleche, que se acompañaba de un tambor y el sonar de las trompetas, en su transcurso se simulaba la muerte de la víctima, pero en la época prehispánica, la muerte sí debió efectuarse. Este documento, junto con el Rabinal Achí, nos es de gran utilidad para darnos una idea del ambiente de las ceremonias, bailes y músicas que rodeaban el ritual, completando estos conocimientos con las descripciones de los cronistas y las pinturas murales de Bonampak.

El tum-teleche lo practicaban grupos quichés, y tzotziles, habitantes de lo que era la Provincia de Zapotitlán, que hoy día corresponde a los límites de los departamentos de Sololá y Suchitepequez.

En la página 34 del Código Dresde, (fig. 23) se observa una escena en la que la cabeza del dios del maíz yace sobre el glifo caban "tierra", el cual descansa sobre una pirámide rodeada de varias deidades ancianas que tocan diversos instrumentos. Parece ser una ceremonia agrícola donde se lleva a cabo el sacrificio simbólico del dios del maíz para la obtención de grano. En el extremo inferior izquierdo, una deidad o ser humano toca un instrumento similar al tambor; en el lado opuesto un dios negro silba un instrumento de aliento; en el extremo superior derecho, otro sacude una maraca y en el izquierdo un hombre sentado y decapitado sostiene una especie de báculo. Frente a él hay un incensario, además se observan ofrendas de maíz, de pavo y de pescado. Esta escena festiva reúne una serie de elementos que debieron tomar parte en los sacrificios humanos para obtener fertilidad en los campos de cultivo.

Según los cronistas, el objeto de la música era provocar tal estruendo que no fuera posible escuchar los gritos de la víctima; quizá dada la importancia de la estricta interpretación del ritmo, la música tuviera cierto valor hipnótico, a la vez de ser una medida protectora contra las malas influencias durante la ceremonia, y podría servir también como una ofrenda de sonido.

Los participantes, con el continuo escuchar la repetición incesante de sonidos similares, adquirirían un cierto grado de hipnosis, y junto a los efectos del balché y el olor de las

resinas en combustión adquirirían un grado diferente de conciencia de la realidad, para penetrar así a un mundo ajeno, al espacio y al tiempo sagrados necesarios para cualquier ritual. La importancia del ritmo dentro de la música queda asentada en la descripción que hace fray Alonso Ponce en 1585, quien narra cómo un indio, prisionero de los lacandones, logra huir de la muerte ritual gracias a que en el momento de la ceremonia sacrificial, el músico encargado del teponaxtle erró un golpe, lo cual se consideraba como un mal presagio, por esta razón se pospuso la festividad. El indígena tuvo la oportunidad de escapar esa noche y huir a la muerte.⁷⁹ De acuerdo con las diferentes fuentes españolas y obras pictográficas indígenas, sabemos que la música en el área maya tuvo una importancia relevante.⁸⁰

1.7 Deidad relacionada con los sacrificios

El conocimiento acerca de la identidad de las deidades mayas es escaso y confuso; se ha comprobado la asociación de algunas de ellas con la lluvia, el cielo, la muerte; sin embargo la mayoría de sus funciones son dudosas. Schellhas uno de los primeros investigadores que se acercó a este difícil problema, intentó realizar una clasificación de aquellas divinidades que figuran en los códices.⁸¹

Según este investigador la deidad que se podría identificar en alguna forma con los sacrificios, es la denominada F, ya que posee ciertas similitudes con Xipe Tótec, "nuestro señor el desollado", dios nahua originario de la costa y conectado con la primavera, la vegetación, y el sacrificio por desollamiento. La característica en común que comparten sendas deidades es una línea que atraviesa la cara, que según Schellhas puede simbolizar la abertura de heridas de muerte. También se ha supuesto que en Xipe Tótec la pintura facial, es decir la raya arqueada que pasa a través del ojo, es el corte que señalaba la máscara de piel.

Thompson considera que el dios F de Schellhas asociado a los sacrificios en realidad corresponde a dos deidades: el dios Q y el R. El primero de éstos se distingue por una línea curva que se inicia en la frente, pasa a través de su ojo o atrás de él y termina abajo de la oreja; el otro dios tiene una línea de mayor curvatura colocada en dirección opuesta, que se observa detrás del ojo y termina en la mejilla; esta deidad estaría relacionada con el maíz y sería benévola, en tanto que el dios Q posee implicaciones con la muerte, tanto en sus ornamentos y atri-

butos, como por las escenas en que aparece, además de presentarse en dos ocasiones, Madrid 27d2 y 76, junto al dios de la muerte.

El glifo de esta deidad está precedido por el coeficiente numeral diez, y a veces lleva lo que se ha llamado "el ojo de la muerte", lo cual indica una conexión más con ésta y ha provocado un problema en algunos investigadores como Schellhas, quien confunde las dos barras y el ojo de la muerte con el coeficiente numeral once, característica del glifo del dios R.⁸²

El dios Q figura en una escena de sacrificio humano en la página 76 del Códice Madrid. La representación forma parte de una compleja escena que se ha identificado como el plano terrestre dividido en cuatro rumbos; al norte le corresponde este ritual. (fig. 24) Un hombre recostado sobre una piedra sacrificial tiene el pecho abierto por un enorme cuchillo de pedernal, se pueden apreciar manchas de sangre. La escena está precedida por dos deidades: el dios de la muerte y el dios Q, ambos con puntos negros en el cuerpo que, según Thompson, corresponden a las marcas sobre Xipe que representan la piel humana. En la descripción que hace Landa de los rituales preparatorios en los días uayeyab para recibir al año nuevo, el que corresponde al norte es de mortandad, plagas, hambre y enfermedades, quizá por ello en el código mencionado se exponga un sacrificio humano, ritual necesario para obtener la benevolencia de los dioses y catalizar las malas influencias en el año venidero.⁸³

El dios Q también aparece entre las páginas 84 y 86 de este código; en tres ocasiones (84c, 85c, 86c) se muestra en el acto de entrar a un templo con un cuchillo en una mano y una antorcha en la otra. No sería difícil suponer que sí es una deidad

de los sacrificios y que el cuchillo que muestra simbólicamente que se dirige a realizar un sacrificio humano.

Una de las características de Xipe Tótec son las manos de la víctima colgando de sus puños, ya que debió de ser difícil introducir los dedos dentro de los "guantes humanos", de ahí que se representaran en esta posición. Thompson, con base en esta asociación de las manos y el dios del sacrificio por desollamiento nahua, sugiere que las manos en el arte mexicano son símbolo de muerte.⁸⁴ Agrega que en el arte maya se encuentran pocas relaciones entre las manos y la muerte, sin embargo la cabeza que representa el signo de completamiento o cero en la glífica, posee como una de sus características una mano "sosteniendo" la mandíbula inferior.⁸⁵ Además, esta cabeza muestra con frecuencia símbolos letales como el ojo de la muerte sobre la frente, el collar de cascabeles, tres puntos colocados horizontalmente sobre la frente y el signo que es similar al que nosotros empleamos para indicar porcentaje. De aquí concluye el autor que la asociación de la mano con la muerte también surgió en el área maya.

El investigador sugiere que la variante de cabeza del número dos, que tiene como característica distintiva una mano sobre la cabeza, además de una línea curva sobre la cara un poco más lejana al ojo que la del dios Q.⁸⁶, puede corresponder, por la similitud de las representaciones, al dios del sacrificio o dios Q de los códices. A más de que en el calendario ritual de doscientos sesenta días, el día Etz'nab, "cuchillo", tiene una marcada correspondencia gráfica con la variante de cabeza mencionada. En el cuadro donde Thompson correlaciona los diferentes días del tzolkin con las variantes de cabeza de los trece numerales, a Etz'nab le corresponde:

Interpre- tación de glifos:	Significado del nombre en Yuc.:	Asociación y agurios:	Nombre azteca:	dios que preside:	Número asociado:
cuchillo filoso	instrumen- to cortan- te?	sangramien- to (en Yu- catán) carne ras- gada (en los Altos de Guate- mala.) ⁸⁷	peder- nal	dios del sacrifi- cio	2

El día Etz'nab corresponde en el Altiplano Central al día Técpatl "cuchillo de pedernal", o bien al de un material suma-
mente duro. El glifo típico de Etznab se ha identificado como la
representación de los bordes afilados de un núcleo de obsidiana,
producto de percusiones. Barrera Vázquez deduce que se trata, sin
lugar a dudas, de un cuchillo de sacrificio; la palabra deriva
de nab "cuchillo" y del elemento etz' o edz' "afilado".

En otras lenguas mayas el día Etz'nab equivale a Tihax
o Chinax, vocablo que contiene el morfema ti o chi "boca"; el cu-
chillo se pudo interpretar como algo que muerde la carne y nax o
hax quizá contiene la idea de movimiento hacia abajo.

Si se acepta que Edz'nab o Etz'nab es el día que se a-
socia a un instrumento cortante como el cuchillo de obsidiana en-
tre los mayas, y que equivale al día Teépatl de los nahuas, el vo-
cablo que corresponde a un cuchillo de pedernal, este simbolismo
completaría la identificación de la deidad como la de los sacrifi-
cios, junto con el coeficiente numeral dos, que sería una de sus formas
de expresión, a su vez la ^{posible} correspondencia que existe entre el nú-
mero dos y el día Etz'nab dentro del calendario ritual, y de a-
cuerdo a Thompson, la única variante de cabeza conocida para Etz'
nab, representa al dios Q.⁸⁸ (fig. 25).

2. Sacrificios por extracción de corazón

Hemos visto aquellas ceremonias previas y los elementos necesarios para que se pudiera llevar a cabo la ceremonia sacrificial. En la mayoría de los casos contamos con los preparativos para el ritual de arrancamiento del corazón, quizá por ser la forma que tuvo más arraigo en el momento en que los europeos llegaron a América.

Para poder comprender por qué era el corazón la parte destinada a las deidades, es necesario antes precisar la importancia cultural que este órgano tuvo, ya que no solo fue el centro de la energía vital del ser vivo, sino también poseía otros significados a los cuales nos referiremos.

2.1 El corazón

En muchas tradiciones religiosas, el corazón puede ser la sede de la inteligencia, el centro del ser integral, un punto de partida y uno de llegada, ya que la vida, simbolizada en la sangre, ha salido de él y a él debe retornar. Representa el movimiento perpetuo centrífugo y centrípeto; la sangre mana del corazón y fluye por todo el cuerpo llevando la vida y luego regresa a su origen.

Desde este punto de vista, el corazón es un centro en la plenitud de sus significados, es la sede y el conservador del movimiento inicial, representado en un órgano por los movimientos de diástole y sístole, que provocan que la sangre genere la existencia,⁸⁹

En la religión hindú el espíritu divino que reside en el corazón, en el centro del ser, se simboliza con un grano o se milla, dice un texto:

Este Atma (el Espíritu divino), que reside en el corazón, es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza...; este Atma, que reside en el corazón, es también más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que todos los mundos en conjunto.⁹⁰

El espíritu divino es en esta religión, el principio único de todas las cosas, inmutable, eterno, absoluto e incondi cionado. Ahora bien, este grano al desarrollarse se convierte en árbol, uno de los símbolos principales para representar un axis mundi; el corazón es un centro, y el árbol que brota de él, es un eje que se extiende hacia los tres planos del cosmos;⁹¹ como imago mundi al ser centro del universo, sostiene al mundo, es el receptáculo de lo sagrado, sus raíces penetran en el corazón de la tierra y sus ramas alcanzan el cielo comuni cando los tres planos cósmicos; como tal es un microcosmos; es también símbolo de la vida, de la fecundidad inagotable, de la constante regeneración, pues no obstante que año con año pierde sus hojas, siempre se renueva.⁹² En las ramas del árbol se posan las "aves del cielo" que en ciertos textos hindúes constitu yen los estados superiores del ser.

Podríamos suponer que entre los mayas existe un cierto paralelismo de esta imagen, si observamos la página 3 del Có- dice Dresde (fig. 26); aquí un hombre, amarrado de pies y manos, yace sobre algo que funge como piedra sacrificial, que parece ser un tronco; el hombre tiene el pecho abierto y del lugar del corazón surge un árbol en cuyas ramas se posa un pájaro, símbolo ce-

leste. Las raíces del tronco se convierten en cabezas de reptil, quizá representen la parte terrestre del cosmos, y el pájaro una alegoría celeste; así el árbol en el código, simboliza un eje del mundo que surge del corazón y que contiene el germen de la vida; además podría expresar también que el cosmos entero se renueva gracias al hombre que da su corazón para alimentar a las deidades.

El corazón en varias tradiciones religiosas es posible identificarlo en un nivel macrocósmico con el Sol, el corazón del mundo, ya que este astro es para la vida lo que el corazón es para un organismo. Plutarco escribe que el Sol "dotado de la fuerza de un corazón, dispersa y difunde de sí mismo el calor y la luz, como si fueran la sangre y el hálito"⁹³. El Sol y el corazón son los conservadores de la energía cósmica, son asimismo un centro, un origen y un punto de partida de todas las cosas; el mundo y el hombre son uno y el corazón de uno y del otro, son un solo corazón, en ambos residen los principios de la vida.

Quizá sea posible también encontrar ideas paralelas entre este concepto y el de los mayas, ya que el Popol Vuh, en la parte que se refiere a la creación, llama Corazón del Cielo a uno de los dioses formadores, una de las deidades que primero fecundaron la tierra⁹⁴ es decir, que en él reside el principio y germen de la existencia. No podríamos decir que en este pasaje el Sol es el corazón del mundo, ya que, como el mismo relato lo señala, no es sino hasta más tarde cuando se crea el cuerpo solar, sin embargo está presente el concepto del principio divino residente en el cielo, como un centro del universo del cual emana la vida.

Los mayas de Yucatán poseían dos palabras para designar el corazón. Una de ellas, puczikal, se refería únicamente al órgano material y lo poseían tanto los seres humanos como los animales. Este contenía el ol, definido como "corazón formal y no material, voluntad, gana, condición, intención y propiedad"; a través de los conceptos derivados de la palabra ol comprobamos que encerraba funciones tanto cognitivas y racionales, como emotivas, incluyendo la del juicio y la prudencia. Sin embargo, el ol, al ser aquello que distinguía a los seres humanos de los irracionales, era característica exclusiva del hombre.⁹⁵

Era por ello, tal vez, el órgano más importante del cuerpo humano, donde no sólo residía la vitalidad, sino también los demás atributos mencionados que lo convertían en el órgano idóneo para sacrificarlo a los dioses. Al no poseer el ol los animales, no resultaba su puczikal del mismo valor para las fuerzas sobrenaturales que el corazón humano.

Los nahuas, según López Austin, poseían un criterio semejante, lo que nos permite suponer que podría tratarse de una idea común en Mesoamérica. El corazón era concebido como centro vital y órgano de la conciencia; los verbos que indican que el corazón comunica la vida al organismo son teyolitia y tenemitia; el primero de ellos deriva de yoli y se relaciona con conceptos de interioridad, de sensibilidad y del pensamiento; el segundo deriva del verbo nemi, a su vez vinculado con ideas referentes al calor, a la conducta, la costumbre y la manutención, es decir, alude a la existencia de la fuerza vital en el organismo.⁹⁶

Este conjunto de ideas e imágenes facilitan el com
prender por qué el corazón humano fue la parte pre
dilecta de las deidades: es el centro del ser, del microcos-
mos, fuente de energía y lugar donde reside el germen de la
existencia.

2.2 La extracción del corazón

Una vez cubiertos los preparativos, se estaba en posibilidad de llegar al punto culminante del ritual, es decir, la muerte de la víctima al perder el corazón. Para esto el prisionero se recostaba sobre la piedra sacrificial y los cuatro chacoob le sostenían brazos y piernas:

En esto llegaba el sayón nacón con un navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad una cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudía le allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca.⁹⁷

En otras ocasiones, la sangre se asperjaba a los ídolos o bien a los cuatro rumbos del universo.⁹⁸ El untar la sangre a las imágenes nos habla de una forma corpórea de las deidades, y el asperjarla de una incorpórea. El primer supuesto nos plantea la posibilidad de que durante el tiempo sagrado, es decir, el de la celebración del ritual, las figuras de los dioses adquirirían vida, ya que en esos momentos, la divinidad invadía a los ídolos, y no serían sólo las representaciones, sino los dioses mismos.

El corazón, la parte más importante del ser humano, era ofrendado a las deidades de diferentes formas; en algunas ocasiones, con gran solemnidad el sacerdote mayor lo tomaba entre sus manos, y aún sangrante lo alzaba hacia el Sol, o bien podía ser quemado para que el humo sirviera como vehículo y llegara a las divinidades, o ser depositado entre dos cajetes de barro y así ofrendado a la deidad.

Otra manera de llevar a cabo la extracción del corazón la señala Fuentes y Guzmán, cronista de Guatemala. A la víctima se le recostaba sobre una piedra taladrada en forma de reja y con declinación en ambos extremos. Su cabello pasaba por los orificios de la piedra y era detenido por el otro lado con un pequeño madero, diseñado especialmente para este efecto; se hacía girar en tal forma que provocaba el estiramiento total del cabello, hasta que a causa del intenso dolor, la víctima perdía el conocimiento:

...y entonces con una cuchilla ancha de piedra chay, le abrían el corazón palpitando para ofrecerlo al ídolo cuya era la fiesta que se celebraba...⁹⁹

La piedra sacrificial podía ser sustituida por un poste, y la víctima, en lugar de estar recostada, permanecía de pie sujeta al poste y en esta posición se le abría el pecho.¹⁰⁰

Debido a las nuevas ideas que aportó el cristianismo, en el siglo XVI vemos con frecuencia que el poste se sustituyó por una cruz, y en este lugar se les sacaba el corazón, como veremos más adelante.

2.3. Finalidades de los sacrificios por extracción del corazón

2.3.1 Sacrificios para obtener fertilidad en las ceremonias de fin de año

En el contexto universal de las religiones, las ceremonias efectuadas para preparar el año nuevo, tuvieron en ocasiones por objeto reactualizar la cosmogonía, es decir, retornar a los orígenes del tiempo, del llamado puro y sagrado, como existía en el momento de la creación. Es por ello que las purificaciones para expulsar los males de la comunidad, constituían parte importante del ritual. El ser humano, al participar simbólicamente de la creación del cosmos, se formaba a sí mismo de nuevo, tenía posibilidad de retornar al periodo primigenio y comunicarse más estrechamente con los dioses.¹⁰¹

Las fiestas celebradas a fin de año en las comunidades agrícolas constituían la parte central y el clímax de todas las actividades religiosas del año, y generalmente estaban basadas en el mito que relata la lucha de un héroe cultural contra los poderes malignos de la existencia, la victoria del primero, seguida de un acto de "entronización", y una hierogamia que da lugar a la creación del cosmos. El mito de la creación asirio-babilónico es un buen ejemplo; en él Marduk, la personificación del orden, de la luz y del principio masculino, vence a Tiamat, las aguas sagradas, símbolo de lo femenino, del caos y de la oscuridad. Estos acontecimientos se relacionan con las actividades de la siembra y de la cosecha y tienen como objetivo promover el desarrollo de las plantas, pues de ellas depende la prosperidad y fecundidad del cuerpo social.

Para poder llevarse a cabo estas ceremonias, era preciso, como lo hemos mencionado con anterioridad, que se purificara la comunidad entera; por ello se incluían, además de ayunos, abluciones, abstinencias y el ingerir purgantes, una limpieza general del pueblo, plazas, templos y domicilios particulares. Era un medio de liberarse de los males del año anterior, de expulsar la contaminación y de preparar no sólo la consagración del tiempo nuevo, sino de los seres humanos y en especial de las futuras cosechas. Dentro de estas festividades se incluían comidas comunales, embriaguez general, danzas y representaciones teatrales.

El reactualizar la pasión sufrida por el dios es parte primordial de la ceremonia; esta divinidad, en términos generales, se relaciona con la fecundidad y por ello precisa luchar contra aquellas fuerzas que atentan contra la vida; el combate en términos generales se desarrolla en el inframundo, la deidad padece atroces torturas, muere ritualmente y resucita para vencer a las energías letales, después contrae matrimonio y produce la creación; al volver a la vida, origina una nueva existencia y se instaure como jefe de la comunidad de los dioses.¹⁰²

Entre los mayas tenemos algunos datos que nos recuerdan parte de la estructura de estos mitos y rituales celebrados con motivo del año nuevo.

En el aspecto mítico, el relato de la creación del Popol Vuh contiene algunos elementos que parecen corresponder a los que se recrean para las festividades del Año Nuevo. Señala la existencia de dos héroes culturales, Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú quienes luchan contra las fuerzas del inframundo son muertos; en este estado Hun-Hunahpú procrea dos hijos luego de una hierogamia con

Ixquic. Nacen dos gemelos quienes, conjeturamos, son los mismos personajes después de una muerte ritual. Sus nombres cambian a Hunahpú e Ixbalanqué; después de varios tormentos que constituyen pruebas iniciáticas, dentro de las que se encuentran muertes rituales, se convierten en el Sol y la Luna, astros indispensables para la vida terrestre.

Ambas parejas se conectan con la regeneración vegetal; en la primera muerte ritual vuelven a la vida a través del árbol del jícaro; la segunda pareja deja como señal de vida una caña de maíz sembrada en un lugar seco, la cual moriría si la pareja llega a fallecer en el inframundo y reverdecería si éstos continúan con vida.^{10§}

Ahora bien, tal vez estos héroes gemelos pueda considerarse que poseen algunas de las características de aquellos seres, que en muchas tradiciones religiosas, actuaron durante el periodo de creación contra los poderes malignos de la existencia, los vencieron y después de sufrir entre otras pruebas iniciáticas una muerte ritual, contraen un matrimonio sagrado y dan lugar al cosmos o a parte de él. Por ejemplo Hunah-Pú e Ixbalanqué, padecen varias muertes rituales, son los representantes de la vida en el inframundo, y están vinculados a la vegetación; al desaparecer en su existencia terrena, dan lugar a parte del cosmos: al Sol y a la Luna.

Podría ser que algunos de los rituales celebrados para recibir el año nuevo, tuvieran como función en un principio recrear los acontecimientos sucedidos en un mito como el Popol Vuh que narra varias muertes rituales, pero con el tiempo perdieron su sentido original y en lugar de repetir en la ceremonia aquella occisión ritual, se aprovecha la muerte de la víctima para ofrendarla a la

deidad y se olvidada el contenido del mito.

Contamos con algunos datos que nos permiten suponer la posible existencia de estos mitos dentro de los rituales clticos, como por ejemplo la mencn de un dios Exbalanqué de los quichés, nombre que debe de corresponder al Ixbalanqué mítico. De este dios se dice baj al inframundo, venc a sus habitantes, regres triunfante a la tierra e instauró los sacrificios; puede ser que con esto se aluda a aquella parte del Popol Vuh que se refiere al descenso al inframundo de los héroes gemelos; sin embargo, es extraño que no se haya conservado el nombre de Hunah-P, el que parece ser se convirtió en el Sol, lo cual deja abierta la posibilidad de que hubo una confusión en cuál de los dos gemelos se transforma en el Sol y cuál en la Luna, ya que en las festividades del año nuevo, es el astro solar el que asume el papel principal.

El hecho de que sea Exbalanqué el que instauró los sacrificios en la tierra, nos habla de la probable conexión de las ocasiones rituales y que en el transcurrir del tiempo se convirtieron en sacrificios.

El ritual sacrificatorio guatemalteco, durante lo que Bartolomé de las Casas llama la "cuaresma", debe de corresponder por sus características, al año nuevo indígena, más aún si tomamos en cuenta el testimonio de Guiteras sobre los tzotziles actuales de San Pedro Chenalhó, quien dice que las fiestas de Carnaval celebradas durante la Cuaresma, correspondían a los últimos cinco das del calendario indígena.¹⁰⁴ La Cuaresma varía año con año y por lo tanto probablemente equivaliera en el siglo XVI a las ceremonias de preparación de año nuevo; además, según Las Casas era una de las festividades más grandiosas del año; dentro de sus características

posee muchos de los rasgos que señalamos para los rituales en las sociedades agrícolas en otras culturas. Entre los nahuas dicho ritual se llevaba a cabo los primeros días de febrero, lo cual coincide más o menos con la temporada cuaresmal.

Dos o tres días antes de la festividad barrían caminos, plazas, templos y casas habitación; ellos mismos se lavaban para expulsar suciedades y el tizne con el que habían permanecido durante las ceremonias purificadoras; se vestían con su mejor indumentaria, simbolizando así una forma de renovarse. Los templos se adornaban con flores, yerba fresca, cañas de maíz y legumbres que aludían a la fertilidad de la naturaleza.

Realizaban una procesión con las manifestaciones corpóreas de los dioses, quienes eran transportadas por los hijos de los señores principales; durante ésta se sacrificaban pequeños pájaros. El sacerdote principal recibía y colocaba a las imágenes en el templo; en este momento se iniciaba el sonar de los diversos instrumentos, de los bailes y de las representaciones teatrales, servicios que se continuaban por el resto de la noche. Dichos acontecimientos nos recuerdan aquellas características mencionadas para este ritual en otras tradiciones religiosas.

Los hombres del pueblo se purificaban una vez más con un baño y al amanecer llevaban al sacerdote incienso y aves para que los ofrendara en su nombre, ya que ellos estaban ritualmente imposibilitados para hacerlo, por no haberse sometido a las iniciaciones previas para comunicarse en forma tan estrecha con las deidades.

Momentos antes del sacrificio humano, se realizaba una última procesión con las imágenes a la cabeza y a veces con la par

participación de las víctimas. No se menciona el sentido de las procesiones y si estas estaban vinculadas con los puntos cardinales, ni el nombre de la deidad a la que se consagraba la vida humana. En este punto se oraba en voz alta y se pedía, como en toda sociedad agrícola, por las buenas cosechas

Señor Dios acuérdate de nosotros, que somos tuyos; danos salud, danos hijos y prosperidad para que tu pueblo se acreciente y te sirva; danos agua y buenos temporales para nos mantener y que vivamos; oye nuestras peticiones; rescibe nuestras plegarias; ayúdanos contra nuestros enemigos; danos holganza y descanso.¹⁰⁵

En este ritual las víctimas eran esclavos, estimamos que serían cautivos de guerra; sus dueños los sujetaban por los cabellos en señal de sumisión, y así eran llevados al altar de sacrificios. El sacerdote encargado, con gran destreza les extraía el corazón con un cuchillo, y con tres dedos tomaba de aquella sangre para rociar al dios, al Sol y a los cuatro puntos cardinales, indicando así en forma por demás evidente, que este líquido era el alimento divino. Las cabezas se colocaban por algunos días sobre unos palos en un altar y luego las enterraban.

El sacrificado era, para estos momentos, un ser consagrado, quizá el representante cültico de la deidad misma. Días antes de su muerte había sido tratado con gran prestancia, dignidad que no correspondía a un prisionero del orden común, sino sólo a los de alto rango o bien a aquellos que serían divinizados. Por ello, cuando leemos que la ceremonia terminaba cociendo el cadáver con aderezo y comulgando con él con gran devoción, sabemos que se trata de un dios.¹⁰⁶

Los nahuas sí hacen explícito en algunos sacrificios, que quien moría era el dios mismo, como por ejemplo en las festividades del mes Tóxcatl, el quinto del calendario:

En esta fiesta mataban un mancebo muy acabado en disposición, el cual habían criado por espacio de un año en deleites, (pues) decían que era la imagen de Tezcatlipoca...

En siendo publicado este mancebo para ser sacrificado en la pascua, luego el señor le ataviaba con atavíos curiosos y preciosos porque ya le tenían como en lugar de dios...¹⁰⁷

La "cuaresma" guatemalteca terminaba con otras ceremonias dentro de las que se incluían procesiones, los creyentes se embriagaban, y los nobles jugaban a la pelota frente a los ídolos.¹⁰⁸

Landa ofrece algunas noticias sobre los acontecimientos sucedidos durante las ceremonias de fin de año maya yucateco, y coinciden en muchos detalles con aquéllas señaladas para Guatemala. En el primer día del mes Pop renovaban...

...todas las cosas de su servicio, como platos, vasos banquillos, y la ropa vieja y mantillas en que tenían envueltos a los ídolos. Barrián sus casas y la basura y los trastos viejos echábanlos fuera del pueblo.¹⁰⁹

El fraile asimismo se refiere a los ayunos, las abstinencias de los devotos y las ceremonias de exorcismo para limpiar a los participantes, a los instrumentos y al lugar de toda mancha.

Ya que en general sigue la estructura global de los rituales del año nuevo, podríamos suponer que el sacrificio humano celebrado en el primer día de los años Kan a Itzamná, tuviera en su origen la idea de la muerte de un dios que posteriormente renacería; Itzamná es también una deidad celeste asociada a la vida, y como tal a la regeneración, por ello no sería difícil que la vic

tima estuviera representando el papel de este dios; no se registra la idea de un viaje al inframundo ni la lucha contra las potencias malignas.

Mandábales, pues, hiciesen un ídolo que llamaban Itzamna-kauil y que le pusiesen en su templo y le quemasen en el patio del templo tres pelotas de una leche o resina llamada kik, y que le sacrificasen un perro o un hombre lo cual ellos hacían guardando el orden que ya se dijo, tenían con los que sacrificaban, salvo que el modo de sacrificar en esta fiesta era diferente, porque hacían en el patio del templo un gran montón de piedras y ponían al hombre o perro que habían de sacrificar en alguna cosa más alta que él, y echando atado al paciente de lo alto a las piedras, le arrebatában aquellos oficiales y con gran presteza le sacaban el corazón y le llevaban al nuevo ídolo, y se lo ofrecían entre dos platos.¹¹⁰

En este momento histórico la substitución del sacrificio de hombres por víctimas animales, en especial los perros, era un acontecimiento frecuente; parecería que en algunos grupos, como el yucateco, las víctimas humanas tendían a desaparecer; quizá se deba a que el sacrificio de los seres humanos jamás alcanzó un profundo arraigo en los pueblos mayanses.

El sacrificio descrito por Landa se hacía con el objeto de no tener "miserias" en el año que recién se iniciaba, lo cual se traduce en abundantes cosechas, de ahí que la muerte de la víctima en este ritual se conectaba con la renovación y la fecundidad.

Parece ser que la mayoría de los sacrificios humanos en los que se ofrendaba el corazón realizados en la península de Yucatán, y no sólo aquéllos celebrados en la ceremonia de fin de año, tendrían como finalidad fortalecer a las divinidades para que éstas mandaran lluvias adecuadas y lograr las cosechas necesarias para su alimentación.

La deidad que se menciona con más frecuencia es Itzamná, que es una de las más importantes y de mayor jerarquía dentro de la multitud de divinidades mayas; se le relaciona con la bóveda celeste, y como tal, con las lluvias y la producción del maíz; sus funciones siempre favorecen el bienestar del hombre. Además se le considera un héroe cultural que entre otras cosas dividió geográficamente a la tierra y dió nombres a diferentes pueblos.¹¹¹ Sabio gobernante, con capacidad de conocer realidades lejanas y futuras, resucitaba muertos, sanaba enfermos, enseñó a los hombres la escritura y a cultivar. Cuando fallece se le deifica y se instaura un templo en su honor.¹¹² Es la deidad que preside los años Ix; con atributos solares se le llama Kinich Ahau Itzamná y en los años Kan es una deidad de la fertilidad, a la que se conoce como Itzamná Kauil y se le asocia a la producción de alimentos; es en este año en el que según la descripción de Landa se celebraba un sacrificio humano.¹¹³

La Relación de Mérida asienta que los sacrificios se hacían a:

... figuras de hombres de su propio natural, que habían sido personas señaladas y de valor, a los cuales invocaban con industria del demonio, para que les fuesen favorables en la guerra y les diesen buenos temporales y les alargasen la vida, ...¹¹⁴

Itzamná, según el mito descrito por Lizana y Cogolludo, fue un hombre que al morir se deificó; por ello como otras Relaciones mencionan a Itzamná como a la deidad a la que se ofrendaban los sacrificios, quizá la nota anterior también se refiera a esta divinidad.

2.3.2 Sacrificios ligados a las diferentes actividades militares,

Obtener la victoria sobre el enemigo, o bien efectuar una acción de gracias a los dioses por la ayuda prestada para conseguir el triunfo sobre los adversarios, fueron motivos para que los habitantes del área maya, ofrecieran seres humanos a las divinidades sacándoles el corazón.

La mayor cantidad de sacrificios entre los indígenas de Yucatán, tuvo la finalidad de lograr abundantes cosechas, ya que su obsesión era la precipitación pluvial dentro de su territorio, sin embargo no descuidaron los rituales guerreros. Este panorama difiere en el área de Guatemala, donde el medio ambiente no era tan adverso al hombre; a pesar de ser una región en muchos casos selvática, el ser humano aprendió a vivir al lado de la exuberante naturaleza de manera menos angustiante; no obstante, se ofrecieran dávidas a los dioses para que no faltara el sustento, contamos con un mayor número de datos que se refieren a sacrificios humanos en directa conexión con las actividades militares.

Entre las etnias que habitaban la zona comprendida en la Verapaz y sus alrededores, la deidad asociada a los sacrificios de los guerreros era Exbalanqué, quien suponemos fue el personaje que sobrevivió de los héroes gemelos que protagonizan parte de la obra quiché conocida como Popol Vuh: Hunah-Pú e Ixbalanqué. Como lo mencionamos con anterioridad, desconocemos la razón por la que no se haya conservado el nombre del primero, que fue quien, según parece dar a entender el mito, se convirtió en el Sol, astro relacionado con la guerra, aquel que diariamente se enfrenta a las fuerzas oscuras del inframundo y triunfa para dar al cosmos un nuevo día.

Conforme a las tradiciones reunidas por los frailes, Exbalanqué tuvo su nacimiento en Guatemala, según Torquemada en la provincia de la Verapaz ,¹¹⁵ en el Quiché. Luego descendió al inframundo, venció a sus moradores e intentó sacar a la tierra a su dirigente, quien le rogó que le dejara permanecer allí, dado que la luz solar le afectaba:

y que el vencedor Exbalanquen le dió una coz, con mucha ira, diciendo: vuélvete y sea para tí todo lo podrido y desechado y hediondo de esos infernales lugares.¹¹⁶

Esta idea es otro apoyo para conectar, casi sin lugar a duda, al dios de las fuentes españolas con uno de los gemelos del mito quiché. Exbalanqué, continúan los frailes, regresa a su lugar de origen y no lo reciben con las ceremonias, ni con la alegría que él esperaba, por ello se traslada a otra provincia y ahí inicia la costumbre de los sacrificios humanos.¹¹⁷

Antonio Fuentes y Guzmán señala, con motivo de la guerra de Uspantlán, cómo los quichés, aún durante la conquista, sacrificaban sus prisioneros al ídolo Exbalanqué sacándoles el corazón para ofrecerlo al dios.¹¹⁸ Asimismo, menciona la gran cantidad de víctimas a las que dieron muerte antes del enfrentamiento con los tzutuhiles por el lago de Atitlán.¹¹⁹

El cronista reseña la solemne ceremonia que antecedia a una batalla, durante la cual se le pedía la victoria sobre el enemigo a Exbalanqué: se realizaba una gran procesión integrada por los guerreros divididos según sus diferentes linajes, se distinguían entre sí por sus divisas y trajes diferentes, ornamentados con metales preciosos y concha nácar. Tras ellos corría el

grueso de los ejércitos, hombres semidesnudos que utilizaban sólo una tela de corteza de hule a manera de bragas y pintura corporal. La festividad se celebraba en un campo abierto y duraba cerca de treinta días; en este período se cantaba y bailaba frente al ídolo bajo el sonido de teponaxtles, largas trompetas de madera negra, flautas y caracoles...

...lo que cantaban eran los motivos que a ello les obligaba; la justicia, que para hacerla tenían; pidiéndole que les ayudase a vencer, para que sus contrarios quedasen castigados, y no dijese que ellos tenían mejor dios, y más valiente...¹²⁰

En este párrafo queda implícita la idea de la responsabilidad del dios en la victoria de una batalla; aquel grupo que tuviera una deidad de mayor fortaleza, sería el vencedor; además, se dice más adelante que a los vencidos, entre las condiciones que se les imponían, estaba el aceptar a la deidad de los contrarios.

Los sacrificios de aves, animales y seres humanos eran llevados a cabo por el sacerdote principal, el Ah Kin, y la sangre se esparcía hacia el Sol, astro que con toda probabilidad, estuvo identificado con Exbalanqué para quien se llevaba a cabo la ceremonia.

Si perdían una batalla, se solemnizaba otro ritual con una duración similar, más o menos treinta días; en ellos se lloraba, rasgaban las vestiduras, rompían sus armas de guerra como flechas, macanas, escudos y las maldecían por haber hecho enojar a su dios Exbalanqué; luego fabricaban nuevas armas que fueran del agrado del dios.¹²¹

Entre los itzáes, los dioses protectores de las batallas eran Pakoc y Hexchunchán. Antes de iniciar una incursión militar, al igual que los quichés, se procedía a un ritual durante el cual los partícipes se pintaban y bailaban con los ídolos de las divinidades de la guerra, les consultaban sobre el futuro de la contienda y finalizaban ofrendando diversas dávidas.¹²²

En la región de Sacatepeques de Quetzaltenango, habitada por los mames, el dios principal y parece ser también conectado con la guerra, era Camanelon "señor padre"; aquellos capturados en alguna contienda se ofrendaban a esta deidad.¹²³

De los lacandones y acaláes contamos con muy pocos datos sobre sus ceremonias sacrificiales; según Villagutierre no tenían ídolos, sino que sólo adoraban al Sol. Si hubiera forma de comprobar este dato, quizá estaríamos frente a una forma de monoteísmo. Sabemos que los prisioneros de guerra eran ofrecidos a este astro.¹²⁴

Los datos que tenemos se circunscriben al momento del contacto europeo, y muchos se refieren a víctimas españolas. Como por ejemplo el sacrificio del fraile Domingo de Vico, prior del convento de Cobán, su compañero fray Andrés López y su acólito, quienes al intentar la conquista pacífica del Lacandón, en el territorio cercano al río Motagua, fueron muertos en 1552 por los indios acaláes.¹²⁵

...y arrebatando al acólito, le llevó a los flecheros, quienes, en un instante, le abrieron el pecho, le sacaron el corazón y se lo sacrificaron y ofrecieron al sol, a quien los lacandones, y acalánes, adoraban por su dios.¹²⁶

La misma suerte corrió un negrillo que acompañaba a Juan de Guzmán, quien al acercarse a una milpas, fue rodeado por ocho o nueve indios, quienes le abrieron el pecho con un cuchillo de pedernal, le

sacaron el corazón y se lo ofrendaron al Sol.¹²⁷

La diferencia de los sacrificios en este momento, es que se realizaban durante la misma contienda, es decir, las víctimas no se llevaron a ningún lugar sagrado, altar o templo, sino que se les dió muerte en el sitio donde se capturaron.

Sin embargo se continúan haciendo incursiones para tomar prisioneros, así los lacandones junto con sus vecinos los pochutlas, atacaron en 1552 un pueblo cercano a Ciudad Real:

...vinieron de noche a dar sobre el dicho pueblo, y mataron y cautivaron mucha gente, y de los niños sacrificaron sobre los altares y les sacaron los corazones, y con la sangre untaron las imágenes que estaban en la iglesia, y al pie de la cruz sacrificaron otros, y hecho esto, a voz alta comenzaron a decir y pregonar: Cristianos, decir a vuestro Dios que os defienda; se llevaron mucha gente presa para su tierra...¹²⁸

Mientras estuvieron en posibilidad de hacerlo, los sacrificios se llevaron a cabo dentro del complejo ritual establecido. Entre los primeros cambios percibidos, está que en lugar de efectuarse en los altares indígenas, se hacían en los de los cristianos, y por otro lado, como se mencionó, en el momento mismo de la batalla.

Los lacandones observaron un rito muy peculiar, que no se ha registrado en otros sitios del área maya: los sacrificios se acompañaban de mutilaciones. Desconocemos si se trata de una tortura o bien se ejecutaba después de que les hubieran sacado el corazón. Parece ser de índole mágica, ya que los cadáveres mutilados se depositaban en el camino con el propósito de atemorizar al enemigo, verbigracia el de un pequeño localizado en las cercanías de Lacam Tun:

...tenía abierto el pecho al través por medio y parecía haberle sacado por él el corazón, y tenía el pie derecho y los pies quemados y tres heridas en el dicho pie derecho a manera de lanzadas, y el brazo izquierdo todo descarnado de la muñeca al codo, las canillas de fuera...¹²⁹

Quizá fue un intento por causar alarma en los invasores y suponemos que las mutilaciones se hacían al cadáver, ya que contamos con otro testimonio de los mismos exploradores que, días después, encontraron el cuerpo muerto de un español a quien después de ser desenterrado, se le mutiló.¹³⁰

Los sacrificios humanos conectados con la guerra llevados a cabo por los habitantes de Yucatán, no obstante aparentemente alcanzaron su auge durante el periodo Mexicano, con anterioridad, también fueron observados, lo cual es posible conocer a través de la descripción de los rituales celebrados en los diferentes meses del año. La mayoría de sus festividades se relacionaba con la caída de la lluvia, su preocupación primordial, y sólo durante el mes Pax se ejercitaban ritos ligados a la milicia. La fiesta se llamaba Pacum-chac y en ella se reunían los señores y sacerdotes de diferentes comunidades en el templo de Cithacooh. El hecho de también acudir los sacerdotes a una ceremonia de los militares, nos sugiere que se trata de una arraigada costumbre ancestral donde el sacerdote era al mismo tiempo el jefe religioso, militar y político.

En el templo de Citchacooh se hacían ofrendas y sahumerios por cinco días, bajo la presencia del nakon a quien se le rendían honores; este funcionario no era el encargado de sacar los corazones, sino aquel jefe militar que ejercía su cargo por tres años. Se bailaba una danza guerrera llamada Holkanakot y se procedía a purificar el templo por medio de una ceremonia llamada Tuppakak,¹³¹

durante la cual se hacía una pequeña fogata en el centro de un patio, ahí se arrojaban corazones de pequeños animales, luego los chacoob extinguían el fuego con cántaros de agua. De esta manera se arrojaban las fuerzas negativas, se ofrendaban nuevos dones, sahumerios, se realizaba una procesión con el nakon en hombros y al volver con él:

...los chaces sacrificaban un perro y sacábanle el corazón y enviábanlo entre dos platos al demonio, y los chaces quebraban sendas ollas grandes llenas de bebida y con esto acababan su fiesta.¹³²

No obstante en este testimonio se menciona la muerte de un perro, suponemos que en términos generales se mataba a un ser humano, ya que como Landa refiere en otra ocasión, cuando no había hombres la víctima sustituta era un can.

No sabemos el nombre de la deidad a quien se destinaba este sacrificio. En Izamal, el dios conectado con la guerra era Hunpictok, que según Lizana significa "el capitán que tiene ejército de ocho mil pedernales, que eran los hierros de sus lanzas y flechas con que peleaban en las guerras."¹³³ Esta divinidad que según el cronista fue un "hombre gentil, cruel y tirano", contaba con un templo y a éste iban a ofrecerle frutos y sacrificábanle seres humanos.¹³⁴

En toda el área maya la forma de llevarse a cabo una ceremonia difería según la dignidad del prisionero de guerra. Un ejemplo es la obra dramática conocida como Rabinal Achi y llamada por los indígenas Xahieh tun "baile del tun"¹³⁵

No obstante representarse tres siglos después del dominio español, constituye un valioso documento histórico, ya que se intentó omitir el carácter religioso de la obra, no mencionando deidades ni sacerdotes; esta carencia explica cómo la descripción de un ritual sacrificial pudo conservarse después de tantos años de persecución de las creencias indígenas.

El personaje principal de la obra, el varón de los quiché, es capturado por el varón de Rabinal y lo presenta al gobernante el Jefe Cinco Lluvia.

Al ilustre prisionero, se le ofrecen alimentos y bebidas de la más alta calidad y siempre en número de doce, las cuales prueba con desdén. Es curioso que se señale esta cantidad y no trece, ya que esta cifra no parece corresponder a los números sagrados entre los mayas; podría ser que en la época prehispánica sí fuera trece, y la docena sea producto de la influencia cristiana.

Parte del ceremonial consiste en una danza del guerrero vencido frente al cuerpo de dignatarios de los oponentes. En la zona quiché, a la danza del sacrificio del héroe capturado en el campo de batalla, se le conocía con el nombre de teleche, palabra derivada del verbo teleech en quiché, que significa "capturar, lazar o amarrar". Entre los tzotziles se conocía como lotz-tum y también fue practicada por los achí, que habitaban la zona comprendida en la provincia de Zapotitlán, que hoy corresponde a los límites de Sololá y Suchitepequez.¹³⁶

Dentro de la obra del Rabinal, el baile recibía el nombre de Lotzotun o bien Lotzo gohom, que según el Diccionario Calepino

cakchiquel significa "sangrar" y el Vocabulario Cakchiquel de Coto dice:

...le usan más quando se pican en la frente, q. es muy ordinario entre estos naturales, o en otra qualquier parte donde tienen dolor; aunq. sea en la boca del estómago, o sobre el corazón...¹³⁷

Acuña, en su obra que versa sobre el Rabinal Achi, dice acerca del nombre:

Puesto que tun servía lo mismo para designar las trompetas que el instrumento de percusión al que daban los mexicanos el nombre de Teponazti, el nombre primitivo de nuestro baile podría traducirse, entonces, como "tun o trompetas del sangramiento". Significado que está de acuerdo con la naturaleza sacrificial del baile.¹³⁸

Retomando la obra teatral, una vez que había danzado, se le concedía una joven virgen, llamada en este caso "Piedra Preciosa", según el texto sólo para que bailara, sin embargo se lee entre líneas que era para que le entregara su virginidad. El Jefe Cinco Lluvia dice al prisionero:

...yo te concedo lo que quieres, porque aquí está confinada la Madre de las Plumas, la Madre de los Verdes Pajarillos, la Piedra Preciosa, traída de Tzam-Gam Carchab, cuyos labios están aún por estrenar cuya faz no ha sido tocada; y te la concedo valiente, varón como suprema señal de tu muerte, de tu fallecimiento, aquí bajo el cielo, sobre la tierra.¹³⁹

El texto agrega que sólo bailará con la joven; suponemos es una forma figurada para que las autoridades españolas no objetaran el acto, de lo que alguna vez fue la representación simbólica de una hierogamia, entre el prisionero que había sido consagrado y la joven.

El guerrero tiene la oportunidad de regresar a su lugar de origen a despedirse de sus valles y montañas, sin embargo jamás piensa en la posibilidad de huir, ya que de hacerlo no sería aceptado por su propia gente por no someterse a su destino y viviría en la ignominia. A su regreso es sacrificado por guerreros vestidos de águilas y jaguares. Este último detalle nos permite observar la fuerte influencia mexicana en el ritual, donde intervienen las órdenes militares de los caballeros águilas y jaguares para darle muerte.

La escenificación de este sacrificio debe de corresponder a algunas representaciones de la cultura maya-tolteca encontradas en Chichen Itzá; no obstante la lejanía del lugar, podemos suponer una cierta unificación del ritual sacrificatorio al recibir las fuertes influencias del centro de México. El disco H localizado en el Cenote Sagrado (fig. 19) muestra a un prisionero recostado sobre una piedra sacrificial, un guerrero con máscara de águila y gran penacho de plumas se encarga de sacarle el corazón. A la víctima la sostienen cuatro personajes con tocados de características toltecas y un prisionero sujeto por un militar con capa y tocado de plumas, espera la muerte. En la parte superior una enorme serpiente arroja de sus fauces a otro personaje también con armas. El ofidio estará presente en casi todas las escenificaciones de sacrificios humanos por extracción del corazón, durante el período Posclásico, por ser como ya se ha mencionado, símbolo de la energía divina.

Otros paradigmas de igual interés son: el fresco de la Estructura 2 D8 del Templo de los Guerreros; el 2 D1 y el del muro sur, ambos del Templo de los Jaguares, entre otros, (fig. 27) y el águila devorando un corazón en el Templo de las águilas, donde queda plasmada la influencia del Altiplano Central en los diversos elementos de las composiciones señaladas.

Los frescos del templo de las pinturas de Bonampak, nos ilustran sobre el ceremonial que se realiza después del triunfo en una batalla y quizá sobre otro punto muy importante: el sacrificio por decapitación a un prisionero de guerra al que nos referiremos más adelante. Esta pudo ser otra forma de llevar a cabo un ritual sacrificatorio o bien sólo una manera de dar muerte por castigo a un prisionero sin que el acto tuviera necesariamente implicaciones religiosas. Independientemente de que los frescos representen una guerra entre dos ciudades, una incursión de la gente de Bonampak contra un grupo indefenso con el objeto de hacer prisioneros para la ceremonia de presentación del nuevo heredero, o bien de una expedición punitiva de los señores de Bonampak contra sus propios campesinos, el resultado, la gran ceremonia final, nos ayuda a conceptualizar a aquellos elementos que intervienen en una festividad: los atavíos de los personajes, los instrumentos musicales, el tipo de danzas, de armas, el severo trato dado a los prisioneros, como por ejemplo el cautivo que es arrastrado por la escalera, con pies y manos atados, quien presumiblemente es la víctima, y el sacrificador, el individuo que sostiene el hacha. (fig. 28). Suponemos por el trato que se les da a los prisioneros, que no pertenecían a la nobleza, sino que eran gente del pueblo, ya que, como hemos visto en el Rabinal Achí, al jefe de una comunidad

capturado, se le respetaba su condición hasta el momento de su muerte. Sin embargo, carentes de mayores informes, todo queda dentro del campo de lo posible.

Los vínculos entre sacrificio y guerra, como hemos visto, son diversos; aún en el plano lingüístico tenemos que en Yucatán, tanto el sacerdote sacrificador como el jefe militar, reciben el mismo nombre; entre los quichés, el dios Exbalanqué, es al mismo tiempo la deidad de la guerra y la que instauró los sacrificios; y en tzeltal, la palabra ghwp xcupoghon ghwpau h designa al mismo tiempo la muerte por sacrificio y la muerte en guerra, comparación que nos sugiere una comunidad de aquello considerado como una muerte sagrada.

2.4 Influencias mexicanas

Los estudios recientes no han permitido confirmar si el ritual de sacar el corazón tuvo su génesis dentro de los grupos mayas o bien fue el resultado de influencias del Altiplano Central.

Los reportes arqueológicos sobre los restos óseos no son de gran ayuda, pues si bien se han encontrado vestigios que indican la existencia de entierros rituales y de antropofagia ritual en épocas muy tempranas, es imposible determinar la forma de muerte; quizá perdieron la vida en alguna batalla y fueron inhumados ritualmente sin necesidad de haber sufrido el ritual del sacrificio. También se ha estudiado la larga data de los objetos sagrados asociados a esta ceremonia, en especial aquellos localizados en los cenotes, lugares que según la tradición recibían el cuerpo de una víctima que había muerto al perder el corazón. De los objetos localizados en el cenote de Chichen Itzá, sólo un porcentaje del veintiocho/^{por ciento es} ritual y pertenece al período Mexicano Tardío o fines del Posclásico; el resto es material utilitario y en su mayoría atañe al Puuc y Mexicano Temprano; de ahí el suponer que el pozo sagrado sólo fue utilizado con propósitos ceremoniales en un tiempo tardío. En Mayapán, de igual manera, el sesenta y siete por ciento de objetos típicos ceremoniales corresponden a la etapa tardía.¹⁴⁰

Las manifestaciones plásticas que nos ilustran sobre la existencia de este ritual durante el Clásico, pertenecen a sus últimos momentos y contamos con raros ejemplos. Dos de ellos se localizan en las estelas 11 y 14 de Piedras Negras, sitio localizado a orillas del Usumacinta. La figura de la estela 11 (fig.29a) consiste en un hombre recostado de perfil, con el torso a mayor altura,

posee adornos en el cabello y tobillos, y de su pecho surge lo que debe de simbolizar su corazón, del cual crece un manojito de plumas u hojas unidas con una triple atadura, similar a la que porta el dios K cuya imagen se representa en los mangos de los cuchillos perforadores; los elementos similares a plumas deben corresponder a la sangre que brota del cuerpo del sacrificado, imagen frecuente en la simbólica maya, existe una coincidencia de este motivo y del dios K, la deidad que tiene entre sus atributos la sangre sacrificial.

La estela 14 presenta un hombre también recostado, de frente y con un motivo similar al del corazón de la estela 11; en este caso se observa un hachurado y plumas atadas que simbolizan la sangre (fig. 29b). Alberto Ruz señala refiriéndose a estas estelas:

...la asociación en pinturas teotihuacanas del cuchillo de pedernal, el corazón y gotas o chorros de sangre sugiere fuertemente un origen mexicano de tal tipo de sacrificio.¹⁴¹

El grafito del Grupo G de Tikal, sitio que muestra fuerte influencia teotihuacana y que parece corresponder al Clásico Tardío, tiene al igual que las estelas de Piedras Negras un hombre recostado, de perfil, con el pecho a mayor altura abierto por una incisión. (fig. 30).

A la misma época pertenecen dos monumentos uno en Bilbao y otro en el Baúl, que no obstante encontrarse en la costa del Pacífico en Guatemala, zona considerada como maya, no son lugares que demuestren en sus manifestaciones dicho origen cultural, sino del centro de México. Este territorio recibió influencia de la Altiplanicie mexicana aproximadamente desde 350 a 650 d.c., lo

cual se comprueba en tumbas del periodo conocido como la Esperanza en Kaminaljuyú, datos que nos remiten a una posible primera migración de las etnias procedentes del Altiplano mexicano.¹⁴²

El monumento 21 de Bilbao tiene a un personaje de mayor tamaño situado en el centro, ostenta en una mano un cuchillo y en la otra lo que podría ser un corazón; otro hombre aparece en posición sedente sobre lo que semeja ser la forma nahua de representar a una casa; se observa una multitud de objetos más, algunos similares a juguetes, ramas y granos de cacao que llenan el espacio (fig. 31).

En el monumento 4 de El Baúl la escena es de gran complejidad; el personaje mayor sostiene el corazón sangrante y bajo él yace una figura con incisión en el pecho. Otras tres figuras que probablemente también fueron sacrificadas, poseen atributos de águilas y jaguares, lo que nos recuerda las órdenes militares del Altiplano Central. También hay granos de cacao presentes. (fig. 32).

Estos dos monumentos pueden estar conectados a un sacrificio por la producción de granos de cacao, sabemos que este territorio en periodos tardíos fue disputado por ser excelente para el cultivo de este valioso grano, y por su situación es asimismo una zona de tránsito que recibió constante influencia del centro de México desde épocas tempranas, idea que se comprueba en la plástica, ya que se representan figuras con atributos de garras y cola de jaguar, patas de águila, temas similares a Teotihuacán, y en el Baúl y otros lugares vecinos como Santa Lucía Cotzumalhuapa se esculpieron deidades mexicanas como Tláloc, Xipe, Ehécatl, Quetzalcóatl.¹⁴³

De acuerdo con los datos obtenidos en las representaciones plásticas, podemos suponer que el sacrificio por extracción del corazón proviene del centro de México, ya que durante el Clásico fue un rito poco conocido y sólo durante el periodo llamado Mexicano se convierte en una ceremonia común.

Los españoles en el siglo XVI, nos confirman esta idea y señalan al registrar la tradición indígena, que los mayas no sacrificaban seres humanos, hasta que recibieron la fuerte influencia extranjera del Altiplano Central.

Las Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán, indican en las respuestas de varios poblados al cuestionario

...en estas provincias, que eran muy simples y no adoraban a los ídolos ni hacían sacrificio alguno hasta que, mudándose los tiempos, la necesidad, como ellos dicen, los enseñó a idolatrar.¹⁴⁴

Herrera, el cronista real, agrega que la costumbre de sacrificar fue introducida en Yucatán por los mexicanos.¹⁴⁵

Las versiones de que el sacrificio humano fue resultado de la influencia mexicana, se dice en forma explícita en diversas ocasiones en las Relaciones anteriormente mencionadas:

Dicen los antiguos de esta provincia que antiguamente, cerca de ochocientos años ha, en esta tierra no idolatrabán, y después que los mexicanos entraron en ella y la poseyeron, un Capitán que se decía Quetzalquat [Quetzalcóatl], en lengua mexicana, que quiere decir en la nuestra plumaje de culebra, y entre ellos a la sierpe le ponen este nombre porque dicen que tiene plumaje, y este capitán susodicho introdujo en esta tierra la idolatría y uso de ídolos por dioses, los cuales hacía hacer de palo y de barro y de pierda, y los hacía adorar y les ofrecían muchas cosas de caza y de mercaderías y, sobre todo, la sangre de sus narices y orejas, y corazones de algunos que sacrificaban en su servicio, y los incensaban con sahumeros de copal,

que es el incienso de esta tierra, y esta costumbre quedó hasta que los conquistadores los conquistaron y los religiosos se las fueron quitando poco a poco.¹⁴⁶

La tradición del Altiplano Central señala que Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, nunca aceptó hacer sacrificios humanos a pesar de la presión a la que fue sometido, ya que amaba mucho a su pueblo tolteca y ofrendaba solo culebras, aves y mariposas.¹⁴⁷

Esto es comprensible si recordamos la compleja leyenda alrededor de Quetzalcóatl, quien no sólo fue un dios y centro de un culto, sino que también fue un ser humano y como tal considerado como gobernante, gran administrador, sacerdote y científico. También fue identificado entre otras cosas con el Sol, el planeta Venus y un dios de los vientos. De hecho sus papeles se confunden en la historia, no sabemos cuándo es un ser mítico y cuándo se refiere a un hombre o bien se toman en conjunto ambos aspectos.

El problema de Quetzalcóatl se complica más si observamos los diversos nombres que se le atribuyen, entre ellos están Ah Nacxit, Xuchit, Topiltzin, Tlamacazque, Ce Acatl, Tlauzicalpan tecuhtli, Quetzalcóatl Huemac. En la zona maya es conocido como Kukulcán, y algunos lo han identificado como Hunac Ceel Cauich y en quiché se le nombra Gucumatz y Tohil.¹⁴⁸ Entre Tula y Yucatán existe en las leyendas históricas, mención de diversos Quetzalcóatl y Kukulcán, nombre que debió de utilizarse como título.

Podemos suponer que aquel personaje que impuso el culto de los sacrificios en la zona maya, fue un sacerdote-guerrero del culto a este dios y que la idea de un dios pacífico llamado Quetzalcóatl, quizá fue un concepto que se formó con posterioridad.

Por otro lado Fuentes y Guzmán menciona, en ocasión de un enfrentamiento entre los pipiles y quichés y cakchiqueles, cómo el señor Guachimín "Pescado de Palo", arrastraba a los hombres a los sacrificios "...a la usanza y rito mexicano..."¹⁴⁹ utilizando como víctimas a jóvenes del pueblo, en ocasiones los primogénitos de las principales estirpes.

El Título de Totonicapan asimismo, esboza la idea de que los sacrificios entre los cakchiqueles fueron de introducción tardía:

Cuando (todo) se hizo en Chiismachí (Iximché) todavía no había copal, sangre, copal de niño, sangre de niño, hongos, ramas verdes ni ofrendas quemadas.¹⁵⁰

El texto sugiere que en un principio los cakchiqueles no practicaban sacrificios humanos y que sólo durante su desarrollo y posterior organización, adoptaron este rito dentro de sus costumbres religiosas.

Todo parece indicar que el origen de los sacrificios humanos, especialmente los de extracción del corazón, tuvo lugar en el Altiplano Central y fue conocido someramente en el área maya desde el Clásico, pero sin alcanzar gran difusión. (Posiblemente antes, pero no tenemos pruebas.) El superfluo arraigo de este ritual en contraste con el que tuvo en sitios como Teotihuacán y su posterior aceptación en el área maya a partir de la invasión tolteca, en asentamientos como Chichen Itzá, nos llevan a suponer que es un culto producto de irradiaciones del centro de México.

3. El ritual de decapitación

El separar la cabeza del resto del cuerpo humano fue un rito conocido por la religión maya; sin embargo, no ha sido posible determinar en qué ocasiones, como algunas representaciones plásticas lo indican, fue la forma de causar la muerte a un individuo, o como lo atestigua la mayoría de las fuentes españolas, se llevó a cabo una vez que la víctima había perdido el corazón, o bien se cortaba la cabeza a los enemigos muertos en batalla.

De acuerdo con los datos obtenidos, hemos podido observar que el ritual de decapitación estuvo ligado por un lado a la cabeza trofeo, dentro de un complejo simbólico que incluye la guerra, el juego de pelota y en ocasiones al murciélago y por otro, a un rito agrícola.

3.1 Las cabezas trofeo

Paréce ser, que al menos dentro de este aspecto, las cabezas o cráneos nunca fueron utilizadas como ofrendas, sino que por su simbolismo, su función fue de trofeo, el cual es más claro entre los grupos nahuas. Según los datos de fray Bernardino de Sahagún, el investigador López Austin infiere que a la cabeza le corresponde "... la capacidad de raciocinio, la importancia como región de comunicación, la naturaleza de centro de relación con la sociedad y con el cosmos y la ubicación como punto en que aflora la vida interna."¹⁵¹

Además en la cabeza, continúa el autor, están los ojos que no sólo cumplen la función de ver, sino también de conocer a la gente y a las cosas, de dirigir y conducir a la gente; los oídos que además de escuchar, tenían, según el significado del verbo caqui, la de entender; el rostro en sí, expresa la individualidad del ser, es la región que se utiliza para producir el símbolo, y el sitio de donde surge la fuerza vital, el aliento.¹⁵²

La cabeza es también la portadora de los atributos que confieren al hombre su dignidad social, como pueden ser el peinado y el tocado.

De igual manera es necesario referirse a la idea que según León Portilla, tenían los sabios nahuas sobre el significado del rostro, elemento que integra gran parte de la cabeza. El rostro junto con el corazón, formarían una unidad simbólica y equivaldría a lo que en nuestro concepto occidental corresponde a "persona"; la personalidad que saca del anonimato al ser humano.

El rostro es para los tlamatinime la manifestación del "yo", el cual se adquiere y se desarrolla por medio de la educación, posee la connotación que caracteriza "... la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre".¹⁵³

Entre los mayas hemos mencionado que es al corazón la parte del cuerpo humano a la que se le concedía la capacidad de raciocinio, no sabemos si la cabeza compartía esta característica, pero sí por el aprecio que tenían de conservarla como trofeo, suponemos que le atribuían valores mágicos, como puede ser el que ahí residía la personalidad del individuo. De la Garza sugiere que los mayas poseían un concepto similar a la noción nahua de persona; cara o rostro en lenguas mayenses significa "superficie, apariencia".

En la cara está la expresión de la persona, por ejemplo entre los kekchis el obtener un rostro amarillo k'an ru, significaba adquirir la madurez lo cual puede referirse a un aspecto de la personalidad; también alude al significado de ca u'ich "doble su rostro" en yucateco, o bien ca'ib ru "tiene dos caras" en kekchì, calificativos que se le dan a una persona hipócrita. Por lo que podríamos suponer que en el rostro está la individualidad y de ahí el interés de conservar una cabeza como trofeo para poseer la personalidad de aquel que murió.¹⁵⁴

Las investigaciones arqueológicas y los estudios de los antropólogos físicos han demostrado que en Mesoamérica la decapitación se conocía desde épocas muy tempranas. En Tlatecomila, Tetzelpán, D. F., se encontró un cráneo fechado entre 600 y 400 a.c. con las dos primeras vértebras cervicales en la posición anatómica característica de los cráneos decapitados. En entierros del periodo Posclásico es donde se ha localizado mayor abundancia de cráneos decapitados, que además de conservar las primeras vértebras cervicales, poseen la mandíbula articulada; Carlos Serrano reporta los resultados de sus excavaciones en Cholula y concluye que muchos de los restos óseos descubiertos son producto de un ritual sacrificatorio, sin embargo no le es posible deducir la forma en que esta gente murió; sí es factible señalar a la decapitación como un elemento previo a la inhumación, dentro del que se incluían prácticas complicadas como el desmembramiento del cadáver, la exposición parcial al fuego, la colocación de segmentos corporales dentro de vasijas, principalmente cráneos y la asociación de estos restos a las estructuras, prácticas todas según el autor ligadas a la antropofagia.¹⁵⁵

En el área maya también se tienen conocimientos de entierros con cráneos decapitados desde el periodo Chicanel en Uaxactún y del Clásico en Chukumik, Kaminaljuyú y Nebaj.

Estos restos además de conservar las vértebras, su colocación indica que fueron cortados del resto del cuerpo humano.¹⁵⁶

Sin embargo de acuerdo con los datos arqueológicos en ningún caso ha sido posible determinar si la forma de dar muerte fue la decapitación o bien si ésta se le hacía al cadáver.

En las fuentes escritas sólo pudimos localizar un caso que refiere cómo se cortaba primero la cabeza a la víctima y luego se le extraía el corazón. Este ejemplo proviene de los documentos de Sotuta y Hocaba-Homún, de los ciento sesenta y ocho individuos que se menciona fueron sacrificados, sólo en una ocasión una joyen es muerta al cercenarle la cabeza con un instrumento de pedernal para luego sacarle el corazón, el cual fue puesto en un cajete de barro y quemado a los cuatro ídolos que tenían en el altar; el resto del cuerpo fue arrojado a un cenote, no se menciona el destino de la cabeza, y no se señaló el que se le haya conservado como trofeo, ni se alude en ningún momento a la finalidad de este sacrificio.¹⁵⁷

La fuente de más ayuda la constituye el diccionario de Ara que recoge la tradición tzeltal. Los términos utilizados para el ritual sacrificatorio son: xcupauanon, xcupazhon, ghupyaquel [sic], "sacrificar y matar hombres cortando"; agrega cupau ubata cupau, "acto de sacrificar hombres cortándolos". Estas palabras por sí solas no nos aclararían la forma en que se le daba muerte a la víctima; sin embargo más adelante el mismo diccionario señala:

ughcuptaluc [sic], que significa sacrificar aves y gallinas degollándolas. Y agrega ghcupau ghcupuinic "sacrificador o degollador" y ya que todas las palabras utilizan la misma raíz cup "cortar", podríamos suponer que se hace referencia a un sacrificio que consistía en causar la muerte degollando a la víctima, lo cual nos permitiría afirmar, con los datos anteriores, que no sólo cortaban la cabeza después de extraer el corazón, sino también se daban muerte por este medio.¹⁵⁸

Otros testimonios que tenemos del periodo de la Conquista refieren cómo cuando algún grupo de indígenas tomaba preso a algún prisionero, le sacaban el corazón que ofrendaban a sus deidades y en ciertas ocasiones le cortaban la cabeza para conservarla como trofeo. Ejemplo de ello es la suerte que corrió el conquistador Diego de Villarreal, cuya cabeza terminó sobre una lanza, demostrando así la victoria indígena¹⁵⁹, o bien durante la con-

quista del Itzá, en el año 1623 los naturales recibieron en la isla Lacam-Tun al padre fray Diego Delgado y a un pequeño grupo de españoles, una vez instalados los sorprendieron y ofrecieron sus corazones a los ídolos. Sus cabezas las pusieron sobre estacas colocadas en un cerrillo a la vista del pueblo, el cuerpo del fraile además fue descuartizado.¹⁶⁰

El uso ritual del cráneo como trofeo estuvo extendido en el área maya durante el período Clásico y se puede observar en multitud de monumentos y estelas, debieron pertenecer a cautivos de guerra y era una manera de señalar la alta jerarquía de aquel que lo portaba. (fig. 33). En el Posclásico del área maya, asimilaron la costumbre del centro de México al colocarlos en los tzompan-tlis; los cráneos de los sacrificados o muertos en batalla se horadaban por las sienas y se formaban en hileras creando un altar de cráneos, que constituiría un centro de energía, ya que reuniría en un solo edificio la fuerza y poder de todos aquellos valientes que dieron su vida por la humanidad. En Chichen Itzá contamos con un ejemplo donde el basamento así llamado está adornado con relieves que representan la forma de poner los cráneos en estas edificaciones; parece ser que esta costumbre se extendió posteriormente a Tayasal, llevada por los itzáes cuando abandonaron Chichén y se establecen en las orillas e islas de Lago Flores, en el Petén, Guatemala. Y de aquí pudo extenderse a la Alta Verapaz, o bien recibir la influencia directamente de los invasores del Altiplano Central, en estos últimos sitios no existió una plataforma para cráneos, sino las cabezas de los sacrificados, incluso de españoles, se exhibían ensartados en estacas.¹⁶¹

El cráneo de los prisioneros de alto rango llegó a utilizarse como un recipiente sagrado; así lo muestra la obra dramática conocida como Rabinal Achí, cuando el varón capturado reclama:

¿Es esa la mesa de tus manjares; es esa la copa en que bebes?... ¡Pero si ese es el cráneo de mi abuelo; esa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que contemplo! ¿No se podría hacer lo mismo con los huesos de mi cabeza, con los huesos de mi cráneo; cincelar mi boca, cincelar mi cara?¹⁶²

Las obras plásticas nos han sido de gran utilidad para saber que el ritual de decapitación estuvo presente en el área maya desde épocas muy tempranas y que sí fue también una forma ritual de provocar la muerte.

Esta idea es posible observarla desde el periodo Protoclásico en la estela 21 de Izapa, (fig. 34) sitio de transición entre lo olmeca y lo maya, localizado en la costa del Pacífico, en el actual estado de Chiapas. La estela muestra una interesante escena, donde un personaje con la cabeza cercenada yace sobre el suelo, de su cuello y de la cabeza surge una doble espiral y unas bandas o plumas que se extienden al exterior, al igual que pequeñas hileras de círculos, sin duda representan la fuerza de la vida que se escapa, es decir la energía vital: la sangre.

El cuerpo de la víctima no es flácido, ni tiene la rigidez de un cadáver, mantiene una posición animada, quizá intente dar idea de una muerte violenta y reciente. El decapitador de pie junto a él, porta en una mano el arma cortante y en la otra sostiene la cabeza por los cabellos. Ambos utilizan taparrabos y cinturones anudados al frente, collar de cuentas o de conchas, dato que sugiere que la condición social de los dos hombres es similar; sin embargo

las orejeras del decapitador son de mayor tamaño, además luce un enorme tocado dentro de los que se incluyen rasgos de jaguar, en la parte superior un ojo y una protuberancia que se ha identificado como un murciélago, animal que veremos en periodos posteriores, asociado a la decapitación. Su atavío y la ausencia de instrumentos bélicos, nos sugieren que se trata de un sacerdote conectado con el culto al jaguar y al murciélago.¹⁶³

Miles ha interpretado la estela 21 como el registro de un evento histórico que muestra la derrota y decapitación de un importante enemigo; la condición social del decapitado sí es posible aceptarla, pero como se ha mencionado, la ausencia de armas hace difícil comprobar esta idea.¹⁶⁴

Norman en su obra Izapa Sculpture, esboza varias posibles interpretaciones, poco factibles como por ejemplo que la escena expresaría un concepto de muerte sagrada de un noble, como prerrequisito para la herencia real en la siguiente vida, o bien que debido a la presencia de gotas de lluvia en el panel superior, podría tratarse de una petición de agua, la bendición divina, por lo tanto se escenificaría un sacrificio humano para propiciar a alguna divinidad. También sugiere que el hombre sin rasgos faciales que se observa dentro de un palanquín, representa el espíritu del muerto que es transportado a la tierra de la muerte por dos sirvientes inmortales y el jaguar sobre la litera sería el guardián que recibe el espíritu en el inicio de su viaje al inframundo; el felino dentro de las concepciones prehispánicas, es una deidad conectada con la oscuridad y el inframundo.¹⁶⁵

Podríamos sugerir que la estela representa un ritual sacrificial de un posible prisionero de guerra y que quizá se relacione con un ritual propiciatorio de lluvia. Sin embargo, pensamos que la importancia de este monumento cuyo significado nos es desconocido, es que contiene elementos de la decapitación, que veremos repetirse en posteriores imágenes del tema.

La estela 1 de El Jobo, Guatemala,¹⁶⁶ sitio cercano a Izapa, muestra a una figura que porta un largo cuchillo sacrificial o cetro en la mano derecha, y en la izquierda lleva una pequeña cabeza sostenida por una cinta a través de las mejillas. La escena puede indicar un sacrificio por decapitación realizado por un sacerdote, cuya finalidad fue obtener una cabeza trofeo, y que además se conecta con la guerra, ya que se puede observar a una pequeña figura de un cautivo sin cabeza, con los brazos atados a la espalda.

Ambas estelas nos permiten afirmar que antes del florecimiento de la cultura maya, existió en este territorio la muerte por decapitación.

Ya en el periodo Clásico, los frescos del cuarto dos del Templo de Bonampak, son un buen ejemplo de este rito durante el auge de la cultura maya. En la escena conocida como entrega de los prisioneros, se advierte una cabeza sobre uno de los escalones de la pirámide, la cual está localizada junto al pie de otro hombre que yace muerto y un personaje a quien han torturado arrancándole las uñas. Esta composición sugiere un ritual sacrificial de prisioneros de guerra, durante el cual se lleva a cabo una decapitación, la ceremonia se veía acompañada de cantos y danzas que celebraban el triunfo en alguna contienda. (Fig. 35).

No es la única escena donde se puede asociar las actividades militares a este ritual, la página 2a. del Códice Dresde muestra a una figura humana sin cabeza que porta un escudo y lleva los brazos a la espalda, lo cual nos indica que es un cautivo de guerra. En la 55b del Madrid, otro cautivo, con la cabeza inclinada, tiene un arma directamente sobre su cuello, insinuando la manera en que será muerto; en el almanaque anterior, pág. 54b, otro personaje aparece sin cabeza y un arma similar a la anterior sobre el cuello.

Hasta este momento hemos reparado que la decapitación se vinculó con la guerra, ya que la finalidad era obtener la cabeza como trofeo, sin embargo en otras representaciones y en algunos textos míticos, el complejo simbólico se extiende al juego de pelota, relación que resulta clara si tomamos en cuenta el connotativo que este tenía en Mesoamérica. Como lo han señalado De la Garza e Izquierdo:

... significaba la lucha y el consecuente movimiento de los astros, desde su salida hasta su puesta, los cuales pueden ganar o ser derrotados en el cielo nocturno.¹⁵⁷

El juego de pelota expresaba una pugna, es decir la guerra, constituida por la oposición de fuerzas contrarias.

La relación simbólica del juego de pelota y la decapitación es posible observarla en diversas representaciones plásticas. Por ejemplo los monumentos 1, 3 y 4 (Fig.36) de Santa Lucía Cotzumalhuapa del Clásico Tardío. El número 1 contiene cuatro dioses mensajeros o mensajeros de los dioses, cada uno con una cabeza en la mano

En el centro un personaje con atavíos de un jugador de pelota que sostiene una cabeza en una mano y en la otra el instrumento decapitador. En el monumento 3, la cabeza descansa sobre un altar que se apoya sobre una pequeña figura; en este caso cabría la posibilidad de que reprodujera una ofrenda a la deidad solar descendente que se aprecia en la parte superior. El personaje central de este cuadro lleva el mismo cinturón que distingue a los jugadores de pelota y a manera de ofrenda eleva su mano hacia el dios, cubierta con una especie de guante, que podría ser la piel que cubre la cabeza. El número 4 no contiene cabezas decapitadas, sino sólo el jugador de pelota lleva en su puño izquierdo una pequeña cabeza que podría estar utilizada como trofeo; esta escena también muestra en la parte superior una deidad descendente. En los tres monumentos podemos distinguir elementos del centro de México.

De especial interés es el panel de la banqueta oeste del juego de pelota de Chichen Itzá, construido en el Posclásico tardío, ya que se resumen en una imagen la idea del juego de pelota, guerra y decapitación. (Fig. 37).

Este panel, según Mosser, conmemora la derrota de los mayas de las tierras bajas por los toltecas invasores. El relieve incluye a un hombre semi-hincado sin cabeza, con los atributos de guerrero-jugador de pelota; su cuerpo aún contiene vida y de su cuello surgen seis serpientes que, como en el caso de las bandas o plumas de la estela 21 de Izapa (o de la estela de Aparicio, Veracruz, donde también son serpientes las que surgen), simbolizan la sangre, la energía vital que abandona el cuerpo humano, la vida que se escapa. Otro hombre también con atavíos de jugador de pelota y guerrero, sus-
tenta la cabeza decapitada; varios personajes más lucen yelmos, en-

tre otros, de jaguar, animal que, como señalamos estuvo asociado a la decapitación en Izapa y nos recuerda a las órdenes militares nahuas de caballeros jaguares.

La idea de que la decapitación se llevó a cabo cuando finalizaba un partido ha sido descartada; ninguna de las fuentes españolas lo menciona; por ello la relación se mantiene en el plano simbólico al corresponder a un mismo complejo la guerra, el juego de pelota y la decapitación.

En la mitología quiché se encuentra el mismo vínculo de decapitación-guerra-juego de pelota y aparece de nuevo un elemento que habíamos encontrado en Izapa: el murciélago.

Hunahpú e Ixbalanqué jóvenes guerreros y jugadores de pelota, tienen que someterse a diversas pruebas de iniciación antes de enfrentarse al juego de pelota con los señores del inframundo, una de éstas es pasar la noche dentro de la Casa de los Murciélagos:

No había más que murciélagos dentro de esta casa, la casa de Camazotz, un gran animal, cuyos instrumentos de matar eran como una punta seca, y al instante perecían los que llegaban a su presencia.¹⁶⁸

Los muchachos duermen dentro de sus cerbatanas para protegerse; con el propósito de ver si ya había amanecido, Hunahpú se asomó:

Y como tenía muchas ganas de ver afuera de la boca de la cerbatana, y quería ver si había amanecido, al instante le cortó la cabeza Camazotz y el cuerpo de Hunahpú quedó decapitado.¹⁶⁹

La cabeza de Hunahpú es colgada en el patio del juego de pelota por los señores del Xibalbá, y gracias a la ayuda de algunos animales, principalmente de la tortuga y el conejo, los jóvenes lo

gran recuperar la cabeza de Hunahpú.

Es importante señalar el papel que juega el murciélago como decapitador; ya había aparecido en el tocado del decapitador en la estela de Izapa. El murciélago es un animal que por sus características llamó la atención de los antiguos mayas. Es el único mamífero que por su estructura altamente especializada tiene capacidad de volar. Existe una multitud de clases y sus costumbres difieren, habitan en salientes de rocas, orificios de los árboles y en cuevas, simbólicamente consideradas como una entrada al mundo subterráneo, al reino de la oscuridad; hay algunos que se alimentan de insectos, otros, de frutas, de néctar de flores; los hay carnívoros y aquellos que se sustentan de sangre, los que en la actualidad se conocen popularmente con el nombre de vampiros.

Esta clase de murciélagos abunda en la zona maya; sus hábitos son nocturnos, atacan a pequeños mamíferos, pájaros y aun al hombre durante el sueño. Con sus filosos incisivos produce una herida en la piel de la víctima, la cual no es dolorosa y después succiona la sangre, que no coagula fácilmente por un elemento que contiene su saliva. El murciélago puede, en una sola operación, beber igual cantidad de sangre que su propio peso. Algunas especies tienen la nariz en forma similar a una lanza¹⁷⁰. Todas estas características, sobre todo el chupar la sangre, debieron de despertar en el hombre maya la idea de asociar a este animal con la muerte, el inframundo, la sangre, el sacrificio decapitatorio, y además llamarlos mensajeros de los dioses.

El murciélago tiene un glifo dentro de la escritura maya, el clasificado como T 756, zotz; que consiste en una representación de la cabeza de este animal de perfil. Thompson señala que en la mayoría de los casos se asocia al T 568, que según él, es el glifo más aceptado para el sacrificio.¹⁷¹ (fig. 38).

Seler ya había mencionado que una deidad murciélago se representa cortando las cabezas de las víctimas en el Códice Vaticano B, pag. 24 y en la 49 del Borgia; en el Féjérvary Mayer, pag. 41, la deidad murciélago remueve el corazón de una víctima. Las alas de estas deidades, con frecuencia se adornan con huesos cruzados, calaveras y círculos. En Guatemala, en la actualidad, el murciélago se considera un hechicero bebedor de sangre.¹⁷²

3.2 La decapitación asociada a un ritual agrícola

Otro significado del rito de decapitación, ajeno a la guerra y al juego de pelota, es su asociación simbólica con una ceremonia agrícola, específicamente con el cultivo del maíz, la planta se identifica con la deidad de quien observamos decapitada; el sacrificio de las divinidades de la vegetación, tiene por objeto regenerar una fuerza sagrada.

Esta idea se presenta en forma clara en la página 34a del Códice Dresde; (Fig. 39) al centro de la imagen se localiza una pirámide sobre la que yace la cabeza del joven dios del maíz recargada sobre el signo caban "tierra"; por la posición de la cabeza de la deidad, podría pensarse que es una ofrenda. Cuatro deidades o personajes míticos rodean la escena, cada uno con su correspondiente instrumento musical, un tambor, una flauta, una maraca y en el extremo superior izquierdo un hombre sin cabeza sostiene una especie de antorcha o báculo; hay además un incensario con copal, una ofrenda de pavo con maíz y de algo que podría ser una rana o un pescado. Aparece el glifo T 568 que hemos dicho es el que Thompson identificó como el del sacrificio. En la parte extrema derecha se observa una escalera que probablemente funja como axis mundi, por la cual se efectúa un perpetuo movimiento ascendente y descendente. Es, como dice Guenon:

... como un 'puente' vertical que se eleva a través de todos los mundos y permite recorrer toda su jerarquía, pasando de peldaño en peldaño, y, a la vez, los peldaños son los mundos mismos, es decir, los diferentes niveles o grados de la Existencia universal.¹⁷³

Si recordamos un pasaje del Chilam Balam de Chumayel podríamos suponer que la escala tenía el mismo significado para los mayas; refiriéndose al segundo día de la formación del mundo dice:

En el Dos Eb hizo la primera escalera, para que Dios bajara en medio del cielo y en medio del agua. No había tierra, ni piedras ni árboles,¹⁷⁴

La escalera parece ser un medio de comunicación entre el plano terrestre y el celeste, en este caso para que la ofrenda y la deidad destinada estuvieran en contacto.

La escena nos recuerda las descripciones hechas por los cronistas de un sacrificio humano, en las cuales, en medio del tañer de los diversos instrumentos, de ofrendas animales y de copal, se lleva a cabo una ceremonia sacrificial. También ya hemos mencionado que en diversas ocasiones la víctima se diviniza y simbólicamente a quien se sacrifica es al dios mismo. Este sería la representación gráfica del sacrificio de la divinidad; en este caso por tratarse del dios del maíz, la petición sería por abundantes cosechas. Esta página del códice nos plantea una gran interrogante y es, si en tiempos anteriores a la llegada de los españoles, la cabeza también se ofrendaba a la deidad,

La pintura parece indicarnos la existencia de reminiscencias de un argumento ritual que implicó en cierto momento, un sacrificio por decapitación ligado a una ceremonia agrícola, como efectivamente sucedió entre los nahuas cuando sacrificaban a una muchacha, representante cültica de la diosa del maíz joyen, Xilonen; este sacrificio abría el uso alimenticio y el profano del maíz, lo que nos hace suponer que estamos ante un ritual de primicias.

La ceremonia se llevaba a cabo en el mes Uey tecuilhuitl; a la mujer la vestían de dos colores, de la nariz para abajo de color amarillo y la frente roja, simbolizando una mazorca de maíz.

...la subían hasta lo alto del cu; allí la tomaba luego uno de los sátrapas a cuestas, espaldas con espaldas y luego llegaba otra y la cortaba la cabeza; en acabándole de cortar la cabeza la abrían los pechos y la sacaban el corazón, y le echaban en una jícara.¹⁷⁵

Después del sacrificio de la diosa Xilonen el pueblo adquiría licencia de comer jilotes, es por eso que consideramos que este ritual es de primicias, necesario para desacralizar la cosecha y poder tomar parte de ella.

Tres meses más tarde, en el mes Ochpaniztli, cuando la cosecha de maíz se había terminado, se hacía un nuevo sacrificio. La mujer que moría representaba a Toci "nuestra madre", se relacionaba con la diosa del maíz cosechado y utilizado; durante la procesión anterior a su muerte, se derramaba por donde ella pasaba harina de maíz. También moría decapitada por los sacerdotes de Chicomecóatl, y luego era desollada. La piel de su muslo era llevada al templo del hijo de la diosa Chicomecóatl, Cintéotl, el dios del maíz, aquí un sacerdote utilizaba la piel del muslo como máscara y se continuaba con una serie de ceremonias,

El sentido de estos sacrificios de decapitación asociados al cultivo del maíz, podría ser la idea de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas que necesitan las cosechas. La fecundidad implica en sí misma un cumplimiento, y por ello existe la posibilidad de que se agote, de ahí la constante ansiedad del hombre por lograr dicha regeneración.

Es probable que la idea de la cabeza decapitada vinculada a este ritual se encuentre en otras representaciones del arte maya, aunque no de forma descriptiva sino simbólica, como por ejemplo en el Tablero de la Cruz Foliada; sobre la planta de maíz en forma de cruz, se localizan en los extremos de los brazos, las cabezas de lo que debe de ser una deidad del maíz, en la parte inferior derecha otra tercera cabeza recostada sobre una planta también parece ser la de este dios (fig. 40). Foncerrada dice al respecto que indican "... la incorporación vital de la cabeza humana a la planta, su acción fructificante que la transforma, precisamente, en fruto simbólico del sustento del hombre..."¹⁷⁶

Esta misma idea es la que parece simbolizarse en el pilar f de la Casa D de Palenque, (fig. 41) donde con el arte característico que distinguió a los palencanos, podemos observar a un personaje en el acto de decapitar a un hombre sentado sobre un mascarón de prominente nariz, que según Ruz está asociado con una deidad de la muerte o de la tierra, por poseer la nariz y la mandíbula descarnada y los ojos estar constituidos por cuencas vacías.¹⁷⁷ La escena se encuadra por una línea de algo similar a la representación de huesos y cuentas de jade; la parte inferior contiene una planta de lirios acuáticos y al centro hay un mascarón identificado por Thompson como Imix, el cocodrilo terrestre. El simbolismo de este pilar debe estar relacionado con la fertilidad, agua y tierra e inframundo por ello es que suponemos que la idea de decapitación en este caso, no está asociada a la guerra, sino al cultivo del maíz.

Tanto la página 34a del Códice Dresde, como las cabezas de Palenque quizá constituyan una alegoría de la mazorca del maíz cortada de la planta, vinculada además con la tierra como la proveedora de la vida. La cabeza sería un poder engendrador de la existencia, lo cual está de acuerdo con el señalado que tiene dentro del Popol Vuh; recuérdese que de la calavera de Hunahpú procede el chisguete de saliva que engendra a Ixquic, madre del Sol y la Luna. Asimismo, en maya yucateco la palabra para cabeza pol, significa además de cabeza, pol-il "la cabeza, origen o promovedor de alguna cosa".

4. Sacrificio por flechamiento

Otro sacrificio que tenía como finalidad lograr la comunicación con las deidades, fue la ofrenda de la vida de un ser humano por flechamiento; cuyo objetivo principal era fomentar la fertilidad,¹⁷⁸

En dos de los Cantares de Dzitbalché, mismos que se acompañaban de danza y representaciones teatrales, se hace alusión a este ritual y no obstante se utiliza en ocasiones un vocabulario que corresponde a ideas cristianas, conservan en su esencia la veracidad de las ceremonias, lo cual es posible comprobar gracias al testimonio de Landa sobre éste fenómeno.

Al joven destinado a esta muerte, días antes de la ceremonia se le preparaba para deificarlo; además de permitirle deambular por los pueblos al lado de sus custodios, tenía opción de estar acompañado por mujeres (sería interesante saber qué papel desempeñarían dentro de la sociedad los hijos de estas uniones, qué categoría tendrían: ¿esclavos?, ¿hombres destinados al sacrificio?).

La ceremonia se efectuaba en las primeras horas de la mañana y la víctima se presentaba pintada de azul, color que indicaba que ya estaba consagrada. En la descripción se hace hincapié en que la persona debía ser joven y hermosa, es decir digna de la deidad a quien se ofrendaba; además, virgen o, en otras palabras, pura ritualmente, inmaculada. Podía lucir una corona formada de flores de balché, que son de azul violáceo y despiden un agradable perfume, o una coraza o tocado que al no ser descrito, suponemos contenía las características de la deidad a la que representaba, o bien en el caso de no ser deificado, al dios que se consagraba.

El ritual no se celebraba en la parte alta de una pirámide, sino sobre una pequeña plataforma en una plaza; en el centro se colocaba un poste también pintado de azul, al cual se amarraba el joven. Una vez más nos encontramos ante un axis mundi donde se abriría la posibilidad de la comunicación con las deidades de los tres planos cosmológicos.

La primera herida la hacía el sacerdote en el sexo del joven, fuera hombre o mujer; la sangre se untaba a las imágenes de los dioses; este detalle nos expresa que se trataba de un sacrificio para la fertilidad, ya que por razón lógica, el líquido vital que debió de considerarse más eficaz, sería el de los órganos reproductores.

A partir de este momento se iniciaba una danza alrededor de la víctima, llamada Kolomché; ésta era bailada por jóvenes que llevaban el cuerpo untado con grasa de ciervo macho, que además de resaltar su musculatura, quizá significara que intentaban apoderarse de algunas características físicas de este animal salvaje, es decir de su destreza y de su habilidad, lo que nos pondría ante un proceso de magia simpatética, recordemos además que el ciervo en la religión maya es un animal solar y que el Sol es un astro relacionado con las actividades guerreras. Durante la danza se tiraba en cada vuelta al corazón del joven, órgano que estaba señalado por un círculo blanco. En los Cantares se hace hincapié en que era necesaria una muerte lenta para que el sacrificio fuera más agradable al dios, también es factible que de esta forma se provocara un lento gotear de la sangre que imitara el caer de las gotas de lluvia a las que se deseaba atraer.

La ceremonia la presenciaba el pueblo y algunos oficiales religiosos y civiles, como el hol-pop, maestro de ceremonias, y el batab, gobernante; llama la atención la presencia del nakom, que no corresponde al jefe de guerra, sino al sacerdote sacrificador, el que sacaba los corazones; podemos suponer que después del flechamiento, a la víctima se le podía sacar el corazón para ofrendarlo a las deidades.

Parece ser, como en otras ocasiones, que era preciso que durante el rito la víctima no expresara su tristeza; constantemente se le recuerda que debe de estar dichosa por ofrecer su vida a las deidades:

Endulza tu ánimo, bello
hombre, tú vas
a ver el rostro de tu Padre,
en lo alto, No habrá de
regresarte aquí sobre
la tierra...
Ríe bien
endúlcese tu ánimo,
porque tú eres
a quien se ha dicho
que lleve la voz.¹⁷⁹

Aquel destinado a llevar el mensaje de súplica de los hombres a los dioses, tenía que estar autoconvencido de que el morir por tal motivo era un acto de gran honor.¹⁸⁰

El texto menciona que el sacrificio se lleva a cabo en honra de "Nuestro Bello Señor, aquel que está puesto aquí sobre la tierra desde hace muchísimo"¹⁸¹ este título debe de referirse al Sol; en el cantar 2 se le pide al "Bello Señor" que mande su luz. Si a esto agregamos que los danzantes se cubren el cuerpo con grasa de ciervo macho, un animal solar, y que las flechas que causan la muerte

simbólicamente son equiparables a los rayos solares, podríamos concluir que el asaeteamiento es en honor al Sol, como astro y como dios. Además, esto nos recuerda el concepto de la "mano de dios", como el instrumento sacrificial para sacar el corazón; la flecha, como rayo solar, también provoca la muerte y el hombre solo sería un intermediario de la deidad, quien es la que propiamente causa la muerte con sus rayos solares.

En Guatemala también se practicó este ritual, como lo de muestra el grafito de Tikal (Fig., 42) dibujado sobre estuco en una de las paredes internas de una de sus construcciones; el sacrificio en este caso es con lanzas, y el hombre está atado con los brazos abiertos a una estructura; sin embargo parece, por el atavío del sacrificador, que es un ritual relacionado con la guerra.

El texto de los Anales de los Cakchiqueles, se refiere a una ceremonia llamada Cakbatzulú "el baile del flechamiento". Gagavitz, jefe mítico-histórico de los cakchiqueles, captura a Tolgom, dirigente de los tzutuhiles y le da muerte por flechamiento. Es Gagavitz quien le causa la primera herida, y en medio de cantos y danzas, el resto de los guerreros le dispara sus flechas hasta provocarle la muerte.¹⁸²

Suponemos que estos sacrificios, especialmente de aquellos en los que se obtenía primero sangre de los órganos reproductores y del corazón, es decir, los dos sitios donde se acumularía la energía vital, tendrían como finalidad otorgar a las deidades las fuerzas necesarias para poder brindar a los hombres la fertilidad requerida para su subsistencia.

5. Sacrificios por precipitación a los depósitos de agua

Otra forma de causar la muerte a la víctima era el arrojarla a un depósito de agua, ya sea viva para que muriera ahogada o bien se les sacaba previamente el corazón y el cadáver se ofrendaba al líquido. Estos depósitos podían considerarse como las puertas al mar o bien una entrada al inframundo; no es posible saber si esta doble connotación, especialmente la de los cenotes, es una idea prehispánica, o bien se adquirió con la Conquista. También se sabe que los mayas tenían la creencia de que habitaban deidades de la lluvia en su interior. El culto a los depósitos de agua fue más frecuente en Yucatán por la escasez del líquido; en otros sitios, como en Guatemala o Chiapas, las ofrendas se hacían a los lagos o bien dentro de cuevas que contenían algún almacenamiento de agua.

El culto a los cenotes no fue exclusivamente con motivo de ofrendar a las deidades de la lluvia, sino que funcionó también como un medio para interceder con los dioses, o bien como ritual adivinatorio, ya que las víctimas aún vivas, al estar en contacto con el agua, recibían la comunicación de las divinidades.

5.1 Ritos adivinatorios y para interceder ante las deidades

La importancia de la adivinación en los rituales mayas puede observarse, por ejemplo, en el calendario sagrado de doscientos sesenta días, el tzolkín, al cual se acudía para poder pronosticar si un día era o no propicio. La Relación de Valladolid explica como los señores de Yucatán arrojaban alguna india de su pertenencia al alba, sin ser atada. A medio día, las que sobrevivían eran rescatadas por medio de una soga; se les rodeaba de copal y como se creía que habían

estado en contacto con las deidades y habían llevado a éstas sus peticiones, se les interrogaba sobre las condiciones climáticas futuras. Si en el momento del cenit la joven había perecido, su dueño suponía que alguna deidad estaría enojada con él, arrojaba piedras al cenote y con gritos de temor huía del lugar.¹⁸³

Otros cronistas son más escépticos acerca del posible retorno de las víctimas, ya que con el sólo golpe del agua morirían.¹⁸⁴ Sin embargo Landa señala la creencia indígena de que después de ser arrojadas al cenote, suponían que no morían, no obstante no las volvieran a ver más.¹⁸⁵

La trascendencia de lograr sobrevivir durante este ritual queda manifiesta en el Chilam Balam de Chumayel, en un pasaje donde Hunac-Ceel, personaje histórico-mítico conquistador de Chichen Itzá, es sometido a esta difícil prueba, quizá también un ritual de iniciación. La experiencia consistió en arrojarlo al Cenote Sagrado de Chichen Itzá durante un largo lapso y mantenerse vivo; durante este periodo tendría que demostrar su fortaleza, a la vez que entraría en contacto con las deidades y podría conocer los pronósticos; ésta sería una manera de verificar que estaba capacitado para alcanzar la más alta gubernatura entre los de su pueblo, la de Ahau:

Aquel Cauich, un Hunacceel que era Cauich del nombre de su familia, he aquí que estiraba la garganta, a la orilla del pozo, por el lado Sur. Entonces fueron a recogerlo. Y entonces salió lo último de su voz. Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato. Y se empezó a decir que era Ahau. Y se asentó en el lugar de los Ahau, por obra de ellos. Y se empezó a decir que antes era Halach-uinic, y no ahau.¹⁸⁶

El mismo propósito adivinatorio es visto en el testimonio de Alonso Chan en Hocaba en 1562, donde leemos cómo a un muchacho llamado Ah Chuc de aproximadamente diez años, lo eligen para arrojarlo a un cenote e ir a hablar con sus dioses para saber "...si había de haber pestilencia alguna o mucha comida o esterilidad,..."¹⁸⁷ Aquellos que arrojaron al jovencito al cenote estuvieron esperando un día para ver si volvía a la superficie, y al no hacerlo, regresaron a sus pueblos.

Otro testigo, Diego Tzab, declara cómo él y otros compañeros decidieron acudir a consultar al oráculo de Chichen Itzá; en esta ocasión el muchacho fue muerto antes de ser arrojado al cenote.¹⁸⁸

Parece ser que el único cenote utilizado para pronósticos, y por ende donde se arrojaron hombres vivos, fue el de Chichen Itzá.

Un ejemplo de como se utilizó el sacrificio en el cenote para interceder con las deidades, lo da López Medel cuando relata el testimonio de un anciano, al cual nos hemos referido, quien dice que una joven destinada a morir para llevar las súplicas humanas a las deidades, se niega a que le den muerte.¹⁸⁹

5.2 Ofrenda a las deidades de la lluvia

Con mayor frecuencia el objeto de lanzar hombres, mujeres y niños a los diversos cenotes de Yucatán, fue con la intención de ofrendar a las divinidades y así obtener abundantes lluvias y ricas cosechas.

Las deidades relacionadas con la lluvia eran Chaac e Itzamná, ambas de origen ofídico, y esta última, divinidad celeste, vinculada con diversos fenómenos meteorológicos.

Estos rituales se llevaban a cabo en tiempo de hambre o sequías para remediar sus males y obtener abundantes cosechas; así lo señala Landa cuando refiere cómo a la salida de los españoles del territorio de los x'ines, dejaron sus campos devastados, debido a lo cual perdieron gran parte de sus productos; los indígenas decidieron hacer una peregrinación de Maní a Chichén Itzá para ofrendar hombres al pozo de Chichen Itzá y lograr con ello mayor producción de alimentos.¹⁹⁰

Una oración registrada en el siglo XVI con motivo de un sacrificio al cenote dice:

Señor dios todopoderoso, provéenos de lo que tenemos necesidad y danos agua y lo necesario para nuestro sustento.¹⁹¹

Las víctimas podían ser arrojadas vivas como escribe Landa¹⁹² o bien como lo mencionamos con anterioridad, primero se les sacaba el corazón. En el siglo XVI, además, antes de precipitarlas al agua se les ataba a una cruz, lo cual nos muestra la integración de la cultura cristiana con la indígena.

Otra práctica, aunque no sacrificatoria, pero que se relacionaba con los cenotes, era tapar las bocas de los pozos del pueblo "... en reverencia y ceremonia de los ídolos a manera de ayuno para que los ídolos les proveyesen de agua para las milpas..."¹⁹³

López Medel refiere que en Yucatán, durante periodos del año donde la precipitación pluvial disminuía hasta límites alarmantes, se sacrificaba a una o dos indias vírgenes por inmersión.¹⁹⁴ El sexo y edad de las víctimas que el cronista señala, no concuerda con los restos óseos dragados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá; su estudio ha revelado que el cincuenta por ciento pertenece a niños, víctimas predilectas del dios de la lluvia, había siete niños de diez a doce años, y catorce menores de cuatro a seis años, uno de seis a ocho, uno de tres a cuatro, y uno de dieciocho meses a dos años. De los adultos treinta por ciento eran esqueletos masculinos, trece de entre dieciocho a cincuenta y cinco años y el veinte por ciento de adultos femeninos, una mujer de treinta y cinco a cincuenta y cuatro años, seis de veintiuno a treinta y cuatro y solo una de dieciocho a veinte años, edad en que una mujer maya podría ser virgen.¹⁹⁵

El cronista agrega que se llevaba a la víctima en una procesión, acompañada de los sacerdotes, sobre un camino empedrado que conducía al cenote. Antes de su muerte, los oficiales religiosos se apartaban con ella a un pequeño templo anexo y la instruían de lo que se requería de ella, como era el consultar a las divinidades y pedirles abundantes lluvias. Algunos investigadores, como Tozzer,¹⁹⁶ sugieren, a partir de los datos que pro-

porciona López Medel, que simbolizaba la entrega simultánea de la virginidad a los sacerdotes y de la vida a las deidades, datos que no concuerdan con los restos óseos encontrados en el cenote.

Se sujetaba a la joven a una larga cuerda y se le sumergía en el cenote en repetidas ocasiones hasta ahogarla. Durante el transcurso de la ceremonia se le exhortaba a que fuera buena mediadora con los dioses para que atendiera a sus peticiones. Dice el cronista que existía la creencia de que un "fiero dragón", representado como un cocodrilo, salía a recibir la ofrenda.¹⁹⁷ De acuerdo con la descripción de esta deidad, suponemos que era una deidad con características serpentina y de saurio, que podría corresponder tanto a Itzamná como a Chaac. La idea de que habitan dentro de los depósitos acuáticos seres sobrenaturales, se conserva hasta hoy día.¹⁹⁸

Ha sido difícil determinar el momento en que se iniciaron las ofrendas a los depósitos acuáticos en Yucatán, la mayoría de las piezas asociadas son de origen mexicano, aunque existen jades con características mayas y algunos con origen en el Petén, lo cual no aclara la cronología de los sacrificios, pues pudieron ser reliquias heredadas de generación en generación.

Para 1560 continúa el culto a los cenotes. Los testimonios de Sotuta y Hocaba-Homun describen ochenta y nueve sacrificios de ciento sesenta y ocho individuos, de los cuales ciento trece fueron arrojados a los dieciseis cenotes de Yucatán; nueve de ellos fueron arrojados vivos y en algunos casos rescatados antes de que se ahogaran. La mayoría de las veces primero se les sacaba el corazón o se les daba muerte de alguna forma ritual y

posteriormente se les arrojaba a los cenotes; podían ser envueltos en una manta y con una piedra atada para que no flotaran, o bien, precipitados en pozos secos. Los cenotes utilizados fueron el de Tabi, al sudeste de Sotuta, los de Suitunche, Yaxcaba, Sahcaba, Kanchunup, Akula, Tixpapan, Tahdzibichen, Tepopoz, Camula, Tibacal, Katmun, Tekon, Bolonicxan, Mayapan y, por supuesto, Chichén Itzá. El de Mayapán es en realidad un cenote seco, al fondo hay una escalera artificial que permite descender a un pequeño depósito de agua, donde existe una plataforma central, tal vez para el sacrificio, y presumiblemente los cuerpos se arrojaban luego al agua. La finalidad de estos sacrificios, según los testimonios, era tanto pedir lluvias, como alivio para los huracanes¹⁹⁹ y salud para algún gobernante enfermo.²⁰⁰

6. Sacrificio por lapidación

Aquella comunidad que ha cometido diversas acciones que van en contra de los cánones morales o religiosos establecidos dentro de su tradición, necesita realizar una catarsis que le permita expulsar los males que le sobrevienen por estas transgresiones y así reestablecer la corriente de vida entre el mundo sagrado y el humano. La fuerza de la vida se vuelve a poner en movimiento a través de los sacrificios expiatorios.

Los seres humanos fueron creados para servir a los dioses, la forma de cumplir este deber con sus creadores está estrictamente estipulada en los rituales; con referencia a esto dice de la Garza:

El hombre no puede hacerse a sí mismo lo que él elija ser, sino que debe constituirse en lo que los dioses necesitan que sea; el ser que los venera y los sustente... Los hombres tienen como principios mantener y propiciar la vida y combatir todo aquello que atente contra ella, y el mantener un orden comunitario que permita el cumplimiento del ritual.²⁰¹

Si los seres humanos no lo llevan a cabo con exactitud, faltan a la verdadera razón de su ser, y los dioses pueden demostrar su enojo con diversos castigos como pueden ser plagas, sequías, epidemias, guerras, etc. El Popol Vuh lo señala, y es así como creaciones anteriores a la del hombre actual fueron destruidas por no adorar a sus formadores:

Y esto fue para castigarlos porque no habían pensado en su madre, ni en su padre, el Corazón del Cielo llamado Huracán.²⁰²

Es por ello que la preocupación primordial del hombre maya fue mantener siempre una perfecta relación con sus creadores, de ahí que cuando consideraban que habían roto este lazo, el pueblo entero se unía y ofrendaba una víctima sustitutoria del grupo social, la cual funciona como el representante cúltico de su comunidad y padece con su muerte por las transgresiones de los otros; a ella se le transfieren todos los males de su conglomerado social, y sus miembros logran purificarse.

Es de Guatemala de donde tenemos noticia de este ritual, y a diferencia de los ya descritos, el sacrificio consistía en causar la muerte por lapidación. Se elegía una anciana de edad muy avanzada, lo cual puede significar que era un miembro de la comunidad económicamente inactivo o bien una mujer que por su propia edad había abandonado el periodo de impureza femenina, el de la menstruación, por lo tanto era un ser puro. Recuérdese que en algunas ceremonias de Yucatán, sólo les estaba permitido participar a las mujeres ancianas. Otra posibilidad era que con la edad adquirieran calor y con ello mayor fuerza "espiritual".

A esta mujer se le llevaba fuera del pueblo, al cruce de dos caminos, simbólicamente un centro, un ombligo cósmico, y como tal, con posibilidad de comunicar los tres planos del universo; además, el alejarse de sus lugares de residencia implicaba un salir de la civilización y entrar en contacto con la naturaleza, lo salvaje, más cercano al mundo sagrado. La mujer era sentada en este sitio rodeada del conglomerado social y confesaba en voz alta sus pecados y culpas,

La palabra era un medio para transmitir sus faltas a la víctima; en otras partes del mundo es el tacto. Procedía su muerte por lapidación; al sacerdote le correspondía arrojar la primera piedra, luego el pueblo continuaba; tal vez cada piedra simbolizara el desprenderse de sus culpas. Después que fallecía bajo un cúmulo de piedras, el pueblo regresaba a sus hogares, abandonando al cadáver con la completa convicción de que sus faltas habían desaparecido; la anciana los había representado llevándose sobre sí todos los males de la comunidad. Las divinidades habían obtenido una vida y a cambio de ella devolverían el don perdonando los yerros de la sociedad. Es importante señalar que en este sacrificio la sangre no es un factor importante, sino que el rito se centra en la idea de la transmisión de los males y la muerte de la víctima, sepultándola, alejándola de la comunidad. El no tener la sangre un valor primordial en este rito, nos indica la necesidad de que cuando se precisaba ofrendar en un sacrificio el líquido vital, se requiriera de una persona con plena energía física, en tanto que cuando el motivo era otro, la elección de la víctima se centraba alrededor de otros valores.

El carácter catártico de esta ceremonia es manifiesto; los dioses se satisfacen con la muerte del que, simbólicamente, era el culpable, se entregaba su existencia a cambio de volver a establecer una alianza con las deidades.²⁰³

7. Sacrificio por despeñamiento dentro del cráter de un volcán

En Guatemala, los tzutuhiles, quichés, cakchiqueles y pueblos circunvecinos al lago de Atitlán, cultivaron un sacrificio que tenía el objetivo de apaciguar al volcán cercano que solía arrojar humo y fuego con frecuencia. La alarma aumentaba cuando dentro del volcán se escuchaban ruidos; se suponía que era un indicio de que tenía hambre y pedía alimento.

Para evitar su ira e hiciera erupción, precipitaban por el cráter a jóvenes de uno u otro sexo y así, satisfecho el volcán, se esperaba no arrojaría lava. Al volcán al que se hace referencia se le conocía con el nombre de Atitalhuyú, que según el cronista Vázquez significa la "vieja monte", y que a cambio del alimento ofrendado, permitiría la recolección de madera y la caza de venados que estaban sobre su superficie.²⁰⁴

En el volcán de Pacaya se llevó a cabo un rito similar, en este caso las víctimas eran niños precedentes de los pueblos de Guaymango y Masaya; sus padres los ofrendaban para salvar al resto de la comunidad, muestra tangible de la indudable fe indígena.²⁰⁵

Este culto a los volcanes, es posible que esté relacionado con el de la madre tierra, ya que puede considerarse a los cráteres de los volcanes como una puerta de entrada al interior de la corteza terrestre; el nombre que le daban, al menos en el primer ejemplo, "la vieja monte", tal vez indique que era una deidad femenina de edad avanzada, lo cual no sería inapropiado para una diosa telúrica, que tenía entre sus manifestaciones el arrojar lava si carecía del alimento indispensable.

8. Otros

Hasta este momento nos hemos referido a los diferentes sacrificios humanos, de acuerdo al modo en que se daba muerte; sin embargo, de los sacrificios de exequias y de los de fundación, no sabemos la forma en que se llevaron a cabo, sino solo la finalidad, ya que pudieron haber sido por extracción del corazón, decapitación u otra forma; cabe la posibilidad de que en ambos casos, en ocasiones, fueran inhumados vivos; es por ello que los hemos englobado dentro de un apartado diferente.

De la misma manera, el llamado por nosotros "suicidio sacrificial", por considerarlo una forma sui generis, queda incluido en este apartado.

8.1 Sacrificios de fundación

La construcción de un templo se singulariza por la idea de que constituye un espacio sagrado y que se debe aislar del profano que lo rodea. Un espacio sagrado presenta un rasgo común, es un área definida que hace posible la comunión con la sacralidad,

El elegir el espacio para una edificación no es fortuito, sino se debe a que en alguna forma se le mostró al hombre una hierofanía. En cada cultura éstas difieren y se le dan diversos significados según la naturaleza en la que el ser humano se desarrolla, y con base en éstos elige un espacio a consagrar.²⁰⁶

No es extraño que los pueblos mesoamericanos construyeran sobre los templos ya existentes nuevas edificaciones y aún después los españoles optaran por construir sus iglesias cristianas sobre los espacios sagrados de los indígenas. Esto nos muestra la continuidad existencial de los lugares santificados que responden a una hierofanía original, la cual no fue elegida por el hombre, sino que se reveló por diferentes medios, como por ejemplo a través de un acto que se revela como sobrenatural o bien por una orientación cosmológica.

No solo los santuarios exigen una consagración, sino también la construcción de una casa implica la transformación del espacio profano.²⁰⁷

Los mayas construyeron sus altares o santuarios y sus lugares de residencia, según prescripciones de los cánones tradicionales; en algunas tradiciones religiosas responden a una revelación primordial que señaló el arquetipo del espacio sagrado, el

cual se repite en cada obra, y ésta se considera como el crear de nuevo al mundo. No sabemos si los mayas respondieron a estas ideas; sin embargo podemos encontrar en sus templos-pirámides y casas habitación ciertos patrones sagrados que se conservaron a través del tiempo.

Un ejemplo sería el Castillo de Chichen Itzá que constituye una integración simbólica del tiempo, y del universo materializados en el cuerpo del edificio; cuenta con trescientos sesenta escalones y cuatro más colocados en la plataforma superior y el que sirve de entrada al templo, que sumaría los trescientos sesenta y cinco días del año solar; además posee cuatro lados relacionados cada uno con un punto cardinal, representando así el universo entero en cuanto tiempo y espacio.

Cualquier establecimiento humano es considerado como centro cósmico donde se verifica la posibilidad de la ruptura de las tres regiones cósmicas, la celeste, la terrestre y subterránea.

Cada casa o templo que se construye, imita un microcosmos, y sólo fue posible lograrlo al abolir el espacio y el tiempo profano y al instaurarlos como sagrados, proceso que se verifica a través de un rito de construcción. Casa y templo son esencialmente la misma cosa, sólo pueden subsistir por el poder que habita en ellos; constituyen una unidad orgánica cuya esencia es un poder determinante,²⁰⁸

Los ritos de edificación entre los mayas fueron diversos, uno de los más importantes para consagrar el espacio, o bien para tomar posesión del predio y expulsar las fuerzas negativas, fue el sacrificar un ser humano y enterrarlo bajo la obra. No sabemos la forma en que se le daba muerte, probablemente fue por decapitación. El rito pudo deberse a varios motivos: uno, la fe en que la sangre como fuerza vital expulsaría los malos efluvios, y protegería a la nueva obra de una próxima destrucción. Esta idea nos plantearía la posibilidad de que la sangre no sólo puede servir como alimento al dios, sino simbólicamente también sería un medio de protección. Este concepto se ve reforzado por el testimonio de fray Bartolomé de las Casas quien relata que en Guatemala, para que una casa se considerara verdadera propiedad, era preciso primero consagrarla, para ello se mataban pájaros u otros animales, que posteriormente servirían de alimento, quemaban incienso y lo que es digno de señalar es que la sangre la untaban en los umbrales de la casa donde también pegaban plumas con resinas, costumbres similares se conservan en grupos actuales; el objeto de poner la sangre en la puerta de la casa era tanto la idea de ofrendar como "...porque ninguna cosa entrase por la puerta que les pudiese hacer daño..."²⁰⁹ El hecho de poner la sangre como un medio de protección en la puerta de la casa, es que ésta cierra el espacio al poder que está afuera, protege y constituye el paso del dominio de lo profano a lo santificado; el umbral es un límite sagrado que posee una potencia particular; la casa alberga un poder, ahí se come, se duerme contiene el hogar, y la mejor forma de protegerla era por medio de un elemento sagrado como la sangre.

La deidad que cuida el hogar se conocía como Chañalar, que, según el autor, significa "guarda de casa". Ximénez también se refiere al ritual sacrificatorio como medio de proteger una edificación, costumbre que se continuó en las iglesias católicas de enterrar un cadáver en los cimientos, ya que como lo hemos mencionado, la continuidad de los lugares sacros es perenne.²¹⁰

La creencia de enterrar al cadáver bajo un templo o casa, pudo asimismo tener la finalidad de restituir aquello que se le pide a la tierra, a la deidad telúrica, y se le arrebató al terreno agrícola; el ser humano se ~~entremete~~ entremete en los dominios del mundo sagrado y por ello precisa sacrificar algo a cambio.

Los arqueólogos reportan diversos hallazgos que nos corroboran lo dicho:

La presencia en numerosas sepulturas asociadas a templos de esqueletos exclusivos de mujeres y niños, demuestra que no se trataba de señores -jefes o sacerdotes- importantes en cuyo honor se construía un templo, sino más bien de víctimas sacrificadas probablemente con motivo de esta construcción.²¹¹

En la mayoría de los casos se han localizado cráneos aislados con sus respectivas vértebras cervicales, cuerpos decapitados o bien con mutilaciones. Ejemplos los tenemos desde el Preclásico Medio y Protoclásico en Chiapa de Corzo y Dzibilchaltún; en el Clásico Temprano en Uaxactún donde se descubrió una mujer decapitada en la pirámide superpuesta del E-VII; en el Clásico Tardío en Tikal, Nebaj y Bakin Pot y en el Postclásico en Nebaj, Chichén Itzá, Mayapán y Santa Rita. Cuando la ofrenda consistía en cráneos, éstos se encontraban en platos, cajetes o jarras, colocados en fila o bien en círculo.²¹²

Alberto Ruz sugiere la hipótesis de que debido a que en las sepulturas localizadas en la parte inferior de algunos templos de Palenque, como el XVII o Templo del Conde, se halló sólo una pequeña cantidad de huesos y que éstos estaban en recipientes perfectamente sellados, conservando la totalidad de la ofrenda funeraria, se debió a que el sacerdocio había perdido su enorme poder y sus normas se habían relajado, por ello los sacrificios de fundación de los templos fueron simbólicos y se simularon, arrojando sólo algunos huesos extraídos de otras tumbas, o existe la posibilidad, dice el autor, que fueran entierros secundarios...

...de reliquias procedentes de entierros de individuos cuya jerarquía o cuya vida ejemplar dentro del ámbito ceremonial se hicieron acreedores del honor de ser enterrados debajo del templo.²¹³

En este caso, no estaríamos ante un ritual de sacrificio, sino ante una ofrenda de restos óseos.

En breves palabras podemos resumir que los sacrificios de edificación tuvieron como finalidad consagrar un espacio profano, proteger a la casa o templo de los malos efluvios y restituir a la deidad telúrica aquello que le pertenecía; por lo tanto la muerte podía tener como objetivo ofrendar una vida a la deidad para que protegiera a la construcción, o bien la fuerza sagrada contenida en la sangre sería un medio de alejar cualquier mal lo que nos remitiría a un nuevo valor simbólico de la sangre.

8.2 Sacrificios de exequias

Si entendemos por sacrificio la ceremonia por la cual mediante la consagración de un ser vivo se crea un vínculo entre la persona que lleva a cabo el rito y la divinidad, y si aceptamos que su finalidad es influir a los dioses en el sentido deseado por el sacrificante, cabría la duda de si las ejecuciones efectuadas con motivo del fallecimiento de un personaje, son o no un sacrificio, ya que su objetivo es el acompañar al difunto en su tránsito hacia otra forma de existencia. Sin embargo, si tomamos en cuenta la creencia de que cuando un gobernante moría era divinizado, aquellas muertes realizadas para que le sirvieran de compañía y de ayuda, serían consideradas también como una ofrenda a un ser sagrado.

Tanto en las crónicas de los españoles como en el estudio de los esqueletos encontrados en las tumbas, ha sido posible comprobar que los mayas adoptaron, dentro de sus costumbres, el matar a los servidores de un gobernante cuando éste fallecía para que le continuaran sirviendo en su existencia trascendente. Existe la posibilidad de que en algunos casos las víctimas se ofrecieran voluntariamente y dejaran la vida, quizá bajo la influencia de alguna droga.

Alberto Ruz en su obra Costumbres Funerarias²¹⁴, reúne una serie de datos sobre los restos óseos localizados en los entierros y señala que esta práctica se registra desde el Preclásico Temprano en los Altos de Guatemala; se continuó en el Protoclásico en sitios como Kaminaljuyú; durante el Clásico Temprano en Tikal,

Zaculeu, Nebaj y Kaminaljuyú; en el Clásico Tardío en Palenque y Piedras Negras, y aún en el Posclásico se localizó en El Paraíso y Nebaj. Las versiones que poseemos de los cronistas se refieren como siempre, únicamente a los tiempos inmediatos anteriores a la Conquista y reseñan las ceremonias llevada a cabo a la muerte de un gobernante; a éste se le ataviaba con elegantes vestiduras, cuyo uso había iniciado desde que envejecía. Acudían los señores principales con joyas, algunos dones y esclavos a quienes quitaban la vida para que sirvieran al gobernante en el otro mundo; se depositaban en la tumba los instrumentos de trabajo que en vida habían utilizado, ya que a pesar de que sería una forma de existencia diferente, suponían que las necesidades serían similares.

Las ofrendas se dejaban sobre el muerto, se le envolvía en una manta y se le colocaba en una gran caja que podía ser de madera o de piedra, o bien se le guardaba en una olla en posición fetal, lo cual alude al regreso del hombre a su origen, a la materia telúrica.

En algunos sitios, como en Palenque, acostumbraban enterrar a sus gobernantes en las pirámides; en otros como en la región de la Alta Verapaz los inhumaban en la parte más alta de los cerros, a los sirvientes se les daba muerte para que acompañaran a su amo y se llenaba la fosa con tierra. Sobre ella se levantaba un altar de cal y piedra y aquí se ofrecían diversos dones incluyendo animales e incienso.²¹⁵

La idea que predomina en los ritos de muerte es la de renacer a un orden trascendente de existencia, de ahí la necesidad de todo este complejo ritual que preparaba al difunto a un nuevo estado. Era esencial proveer al espíritu con todo lo requerido para este tránsito, ya que separarse de su condición terrena se creía era un paso difícil y por ello se precisaba fortalecerlo a través de ritos para que adquiriera la posibilidad de alcanzar un orden superior de ser.²¹⁶

Como ya hemos dicho, entre los grupos mayenses los gobernantes al fallecer adquirían en su otra existencia el rango de divinidades. Esta es una creencia común entre los pueblos actuales y proviene de la época prehispánica, como lo señala Fuentes y Guzmán al referirse al entierro de los señores en Guatemala; dice el autor que al terminar el entierro, labraban una estatua del muerto y con gran veneración la colocaban sobre el cúmulo de la sepultura y ahí le renovaban las ofrendas de flores, copal, algunas corizas aromáticas, además de aves, conejos y tepezcuíntles.

...así porque esta ofrenda servía de derechos para la congrua de los Papaces, como porque aquel quedaba por sitio sagrado desde aquel día. En esta forma, si era de rey o señor natural, el enterramiento era como adoratorio, porque aquella estatua le atribuían deidad; discurriendo que como los había gobernado en vida, cuidaría en muerte de sus conveniencias y buenos temporales.²¹⁷

Esta idea la confirman algunos epigrafistas modernos, como Lynda Schele,²¹⁸ quien señala cómo los gobernantes eran deificados; específicamente se refiere al caso de Paçal, representado en la Lápida del Templo de las Inscripciones, en la que se muestra en el tránsito hacia la otra vida donde fungirá como un dios,

Por lo tanto, si aceptamos la deificación de los gobernantes, la muerte de los sirvientes sería, como se mencionó, un sacrificio, y no sólo el proveer al difunto de acompañantes ya que es a una deidad a quien se le ofrendan vidas, para conciliarse con ella y continúe proviendo a los hombres con todo lo necesario en su "otra" existencia, divinidad que como señala Fuentes y Guzmán, "cuidaría en su muerte de sus conveniencias y buenos temporales".

Además de esta interpretación, cabe la posibilidad de que las víctimas funerarias, al mismo tiempo que sirvieran de acompañantes y ofrendas a su señor, estarían fungiendo también como dádivas a las divinidades. Entre los mayas este proceso no es claro, pero sí entre los nahuas. Según el fraile franciscano Mendieta, si el que fallecía era un personaje de gran importancia, mataban de cien a doscientos "esclavos" sacándoles el corazón, que ofrecían a los dioses; este rito constituiría un sacrificio por sí mismo, una ofrenda de vidas a las deidades; no obstante, agrega el autor, que el cuerpo del señor al igual que el de las víctimas se quemaba y tenían la convicción de que los sacrificados irían a servir a su amo en el otro mundo.²¹⁹

Debido a la multitud de creencias que comparten ambas culturas, tal vez los mayas al igual que los nahuas, también al matar a los asistentes primero hubieran ofrendado su corazón y posteriormente el cadáver lo hubieran depositado junto a su señor para que a la vez que lo auxiliara en su tránsito hacia su destino final, le sirvieran de ofrenda, cumpliendo así con su muerte tres finalidades, y nos señala que tanto los dioses como los difuntos necesitan de los sacrificios.

8.3 Suicidio sacrificial

En términos generales, las víctimas sacrificiales eran, como hemos visto, prisioneros de guerra, gente que había cometido algún delito, o bien, hombres, mujeres o niños a los que por su condición social se les elegía para el sacrificio, y ya sea por convencimiento religioso o bien obligadas a ello, se les daba muerte.

Sólo contamos con el testimonio de un cronista, López Medel, que refiere como había un sacrificio en que los hombres sin haber sido electos, se ofrendaban a sí mismos para dar su vida a los dioses. Es, podríamos suponer, para la mentalidad indígena la forma extrema de sacrificio y la más grata para las deidades, ya que el ser humano por voluntad propia, se brinda a sus creadores.

López Medel, al referirse a los sacrificios llevados a cabo en México, Yucatán y Guatemala, relata cómo los hombres que se ofrendaban libremente eran realmente escasos. Es el único testimonio con el que contamos y no tenemos forma de corroborarlo; sin embargo, nos ha parecido digno de mencionarlo. Escribe el autor que se efectuaba en tiempo de apremiantes necesidades y aquel que moría lo hacía también por alcanzar la gloria y por conservar la memoria, no sólo de él, sino del linaje entero.

Aquel que había tomado la fatal decisión acudía con los sacerdotes para comunicarles sus propósitos y manifestarles su intención, así como su finalidad. Los funcionarios religiosos elegían el día propicio para este ritual, el cual era celebrado con mayor pompa y solemnidad que en el caso de otros sacrificios.

Al iniciarse la ceremonia la víctima ascendía a un sitio de gran altura, la gente del pueblo se reunía en la parte inferior para presenciar el espectáculo. En este lugar proclamaba en voz alta el motivo y la intención de su acto, a la vez que mencionaba los miembros de su linaje que habían muerto en la misma forma; luego se arrojaba desde esa gran altura hacia donde el pueblo estaba, despedazando su cuerpo por la caída. De inmediato la gente tomaba una pequeña porción de su carne, con la cual comulgaban con gran devoción. Este testimonio nos plantea, además de que un hombre se sacrificaba por voluntad propia, el que el pueblo entero participaba del ritual de antropofagia, no sólo un sector restringido de la sociedad; además el hecho de que, al parecer, la carne se ingería cruda. 220

9. Disposición final del cadáver

Una vez que a la víctima se le había arrebatado la vida, su cadáver era tratado de diferentes formas, acaso cada una relacionada con la forma en que recibió la muerte; debido a la enorme laguna de datos, no ha sido posible encontrar una clara relación entre la manera de morir y la disposición del cuerpo.

En relación a aquellos que habían fallecido por la pérdida del corazón, después de que el preciado órgano se había ofrendado a la deidad, el cuerpo inerte podía ser objeto de ceremonias posteriores o bien sólo se desechaba. Por la irreverencia con que trataban el cadáver, y por no mencionar ningún rito adyacente, suponemos que había ocasiones en que el deshacerse del cuerpo, no formaba parte de la ceremonia, ya que podían arrojarlo a un pozo seco, a cavernas con o sin agua, abandonarlo en el monte, incinerarlo, o bien precipitarlo a un depósito acuático, tratándose de una laguna o bien de un cenote; en el caso de arrojarlo al agua, se podía envolver en una manta y atarle una piedra para evitar que flotara. No podemos afirmar que estos ejemplos hayan constituido una ofrenda a una deidad terrestre o acuática, pudo tratarse únicamente de una manera de expeler el cadáver.

Sin embargo, hallamos tres variantes alrededor de las cuales se desarrollaba un complejo ritual, con un fuerte contenido religioso; nos referimos al desollamiento, la antropofagia y la decapitación. Como hemos señalado, esta última pudo haber sido una forma de muerte sacrificatoria o bien se le cortaba la cabeza al cadáver para diversos usos rituales. Así, en este apartado sólo nos referiremos a la antropofagia y el desollamiento,

9.1 Antropofagia ritual

Los estudios que se han realizado sobre la antropofagia son diversos, y los análisis de la misma se basan en la finalidad que tuvo para aquellos que la practicaron. No pretendemos condenar o reivindicar un uso tan extraño y ajeno a nuestra mentalidad, sino solo acercarnos a él para intentar comprenderlo.

En términos generales, la antropofagia para su estudio se ha dividido según el motivo del acto en tres categorías: la ritual, que es aquella que se circunscribe únicamente al campo religioso y se identifica con un intento de absorber la esencia espiritual del difunto, actitud que obedece a un principio de magia homeopática y a la idea de transubstanciación; b) la gastronómica, conocida también como canibalismo habitual, y que consiste en comer la carne humana por su valor nutritivo; c) la accidental, que se realiza cuando el hambre es el único móvil, como en los casos de naufragios o de asedios a ciudades.

También se ha clasificado según el status del consumido, es decir en endocanibalismo, que se refiere a comer a un miembro del propio grupo y exocanibalismo o ingerir a extranjeros.

Otra preocupación en el estudio de la antropofagia es la que incluye la cuenta de calorías y proteínas del potencial nutritivo de la carne humana, ya que algunos investigadores consideran que sirvió como complemento alimenticio de una dieta deficiente. Asimismo, dentro de la ritual, se han analizado las diferencias simbólicas entre el comer la carne cruda, hervida o asada.

Después de revisar las fuentes españolas, hemos podido concluir que los mayas sí practicaron la antropofagia y nos atrevemos a afirmar que fue exclusivamente un uso ritual, no obstante las afirmaciones de algunos cronistas que señalan cómo engordaban a los prisioneros antes de darles muerte, para aumentar el volumen de la carne y poderla vender en mercados públicos; sin embargo, suponemos que este hecho también estuvo dentro del marco religioso, ya que solo comían el cadáver de aquel que hubiera muerto en un ritual sacrificatorio, acontecimiento que requería una consagración previa, y que, sin lugar a dudas, nos introduce en el campo de lo sagrado.

La antropofagia ritual fue una de las formas más eficaces de concretar la acción sacrificial, y debe de entenderse en el sentido de comunión sacramental. En este acto destaca la idea de comunidad que se produce al compartir los diversos participantes un mismo alimento, lo cual establece un estrecho vínculo entre ellos.

Este rito cuenta con dos modalidades; aquella donde el dios es un comensal más y otra donde la deidad funge como la víctima a la que se consume, previa deificación del sacrificado, es decir el mismo dios se ofrenda en sacrificio para ser asimilado por sus adoradores y así los hombres logran transformarse en un solo ser con la divinidad; este fenómeno es conocido como teofagia.

Dentro de este rito puede incluirse el sparagnós, palabra griega que indica el despedazamiento ritual de la víctima para su consumo. El hombre inmolado, al iniciarse el sacrificio es teóricamente idéntico al dios, y en el transcurso del sacrificio, en el momento de la muerte, esa identidad se convierte en una realidad religiosa.

Ahora bien, en el contexto universal de las religiones, parece ser que en principio la única persona digna de transformarse en deidad era el gobernante. Sin embargo para salvar a su persona de la muerte, necesaria para la deificación, se recurrió a un proceso sustitutorio, ocupando su lugar otra víctima, por lo que podríamos pensar que en muchos casos estamos ante una doble sustitución, la del jefe de la comunidad y la del dios.

Los representantes culticos del dios tuvieron que someterse a un largo proceso de purificaciones y consagraciones; entre los mayas pueden reconocerse en aquellas que durante el periodo anterior a su muerte son tratadas en forma espléndida, con la dignidad exclusiva de un dios.

Los prisioneros, como hemos señalado, podían durante el día desambular por el pueblo bajo la custodia de sus guardias, acudir a cualquier casa, donde existía la obligación de brindárseles toda clase de atenciones; se les permitía el trato con mujeres lo cual quizá indique una hierogamia. Poco a poco se alejaban de su condición profana, hasta alcanzar la divinización en el instante de su muerte.

Entre los nahuas, debido a las abundantes descripciones de los cronistas, es factible determinar cuándo una víctima se transformaba en el representante cultico del dios, ya que además de llamarla con el nombre de la deidad, se le ataviaba en forma similar y se elegía para este rito a jóvenes en excelente condición física que fueran dignos personificadores de la deidad.

Las opiniones de los cronistas sobre la observancia de la antropofagia ritual entre los mayas difieren; algunos, como Las Casas, Román y Zamora, Ciudad Real, y los que responden el cuestionario de las Relaciones Histórico-geográficas... la niegan: "Tuvieron en dos cosas gran abstinencia en estas provincias, en que no comieron carne humana ni supieron del pecado nefando."²²¹

Posiblemente no contaron con suficiente información o bien fue un fenómeno poco extendido y restringido a ciertas áreas o a momentos muy especiales.

Sin embargo, otros como Landa, Cogolludo y Torquemada, los dos primeros para Yucatán y el segundo para Guatemala, hacen mención de ella, y estos datos se pueden comprobar por los resultados de las investigaciones arqueológicas que se refieren a entierros rituales que revelan el desmembramiento del cadáver, la exposición parcial al fuego de algunos segmentos corporales y su colocación en vasijas, entierros en su mayoría asociados a estructuras.

Fray Diego de Landa²²² describe un sacrificio que se realizaba en la parte superior del templo; el cadáver era arrojado por las gradas de la pirámide, esta irreverencia con la que se trataba el cuerpo, parece ser una característica de los que se comerían, al menos en lo que respecta al área nahua, y posiblemente se deba a la necesidad de que el cuerpo perdiera algo de su fuerza sacra, la cual se liberaría y tal vez a su paso la transmitiría al edificio, y así posteriormente, podía ingerirse sin peligro de la excesiva sacralidad. El cadáver podía ser desollado y luego se dividía en pequeños fragmentos, lo cual nos habla del sparagnós, y con ellos comulgaban los sacerdotes y señores principales. El canibalismo ritual estaba restringido a un cierto sector de la sociedad; manos, pies y cabeza correspondían a funcionarios religiosos, por lo que suponemos que después del corazón, el cual parece que era siempre reservado a la deidad, las extremidades

eran las partes más sagradas: las manos, hacedoras por excelencia, el instrumento de instrumentos; los pies quizá supusieron que poseían la fuerza de acción del ser humano, por ser el elemento indispensable de la movilidad; la cabeza por contener la vista, el oído, la palabra creadora, el olfato. En el centro de México, en determinadas ocasiones los ancianos sacerdotes nahuas tenían licencia de comer los corazones.²²³

Parece ser que en términos generales, se observaba un exocanibalismo, ya que las víctimas eran prisioneros de guerra. Torquemada, al hablar de Guatemala, dice que era ley inviolable que...

a todos los nobles y señores que en la guerra prendían, los matasen y sacrificasen a sus ídolos, y sus carnes fuesen después comidas de los reyes y señores vencedores.²²⁴

Similares a este testimonio existen otros que sólo indican el exocanibalismo, sin embargo había excepciones. Villagutierre, refiriéndose a los itzáes, dice que durante su estancia en el norte de Yucatán no tenían la costumbre de comer carne humana; la adquieren hasta después de su emigración al Petén. Cualquiera prisionero que capturaban era sacrificado y luego ingerido; agrega el autor que, a falta de prisioneros, mataban a jóvenes de su comunidad, específicamente aquellos que tuvieran un sobrepeso.²²⁵

Fuentes y Guzmán describe una leyenda procedente de Guatemala, que aunque resulta inverosímil, es interesante por tratarse de indias que comían a sus propios hijos. Dice el cronista que a los pequeños los asaban para alimentarse con ellos, y que una de ellas fue castigada con terribles dolores; sentía cómo una

culebra se enroscaba y desenroscaba en su vientre, de ahí pasaba a sus muslos y arrojaba "...culebras disformes y crecidas con cuyo espanto y los tormentos que había padecido murió echando de sí aquellas sabandijas."²²⁶

En un principio nos referimos a que no obstante los cronistas aceptan que los mayas practicaron una antropofagia ritual, sugieren que le dieron un matiz gastronómico; asignan que tanto los lacandones, itzáes y yucatecos, como los quichés, engordaban a sus prisioneros antes del sacrificio para aumentar su valor alimenticio. Sin embargo, ello nos plantea una interrogante, pues no sabemos si en realidad durante el periodo previo a su muerte, mientras permanecían en prisión, los captores tenían el propósito de lograr un aumento de peso o tal vez sea una apreciación de los cronistas españoles y sólo se les alimentaba para mantenerlos vivos para la próxima ceremonia, pero debido al estado de inactividad en que se encontraban los prisioneros, aumentarían de peso con facilidad o bien aceptamos que la intención era el logro de un aumento de peso, lo cual podía responder a un fin religioso, tal vez el logro de una mayor vitalidad.

Testimonio de ello lo tenemos en Ciudad Real, quien al referirse a los lacandones dice que a los hombres que capturaban en guerra los llevaban a su isla y ahí;

...los iban cebando y engordando como si fueran puercos, para ofrecérselos y sacrificárselos al Demonio poco a poco en sus fiestas y solemnidades.²²⁷

Landa relata el primer contacto de los españoles con los mayas acaecido en 1511, cuando una carabela al frente de Valdivia

encalla, logran sobrevivir unos veinte marineros que llegan a las costas de Yucatán donde no corren mejor suerte, y Valdivia, así como otros cuatro prisioneros, son sacrificados y luego ingeridos por los indígenas; agrega el autor que dejaron a Guerrero y a Aguilar junto con otros prisioneros para engordar y ser ofrendados en posteriores ceremonias. Cabría la duda de si para la festividad durante la que murieron Valdivia y los otros cuatro españoles, para los fines rituales eran suficientes estos sacrificios y por ello a los otros españoles los retuvieron para cuando fuera necesario.²²⁸

Tovilla señala la misma costumbre entre los quiché. Es conocido que las rivalidades entre quichés y cakchiqueles eran fuertes. Cuando se tomaban prisioneros, los capturados tenían tres opciones; una de ellas era trabajar en las salinas, otra como servidores de los funcionarios gubernamentales, y la tercera era encerrarlos en jaulas y alimentarlos hasta que alcanzaran el peso requerido para ser sacrificados. La ceremonia se hacía con gran solemnidad; el gobernante, ataviado con atributos de águila, junto con otros veinticuatro personajes, algunos con vestiduras de jaguares o venados, bailaban alrededor del prisionero que permanecía atado sobre la piedra del sacrificio. Su corazón se lo presentaban primero a la consorte del gobernante, lo cual resulta extraño de acuerdo al papel que sabemos jugaba la mujer en aquellas sociedades, suponemos que luego se ofrendaba a la deidad. El resto del cuerpo lo ingerían señores y principales guisado de diferentes formas; parece ser que los mayas no comieron carne cruda salvo raras excepciones.

Existe una versión que trata al canibalismo exclusivamente como una idea gastronómica; ésta es la de López Medel, quien se refiere a la antropofagia como una costumbre destinada al sostén humano, ajena a finalidades religiosas. Señala que en Guatemala, después de que se había ofrendado el cuerpo de la víctima, su carne era pesada y vendida en los mercados como podría hacerse con la de cerdo o de borrego, y los indígenas la comían con gran placer.^{22.9} Al no tener otros testimonios que nos confirmen esta aseveración, no podemos constatarla, sin embargo resulta difícil de creer, ya que el número de sacrificados en el área maya era muy reducido.

A partir de la llegada de los españoles los rituales sufrieron ciertos cambios, se continuó con el canibalismo y no fue difícil incluir a los españoles como objeto de la comunión sacramental; sin embargo, la teofagia desaparece poco a poco y se refuerza la idea de que el dios es un comensal más y no el alimento mismo; la intención de comer a los prisioneros de guerra recae sobre la imagen de absorber su esencia vital, adquirir sus energías, fortaleza y cualidades. Las víctimas españolas no se deifican y no obstante en un primer momento los europeos fueron considerados como dioses, suponemos que al ser ingeridos en ningún momento representaron a la deidad; lentamente desaparece el ritual previo de consagración a la víctima por convertirse en una necesidad inmediata el matar y ofrendar vidas a la deidad que protegiera de los invasores hispanos.

Los ejemplos entre los itzáes abundan, ya que presentaron una fuerte resistencia al dominio español; cualquier prisionero que lograban capturar, ya fuera hispano o un aliado indígena,

era sacrificado de inmediato sacándole el corazón, para luego comerlo.²³⁰

En la provincia de Chiapa y en Guatemala se llevó a cabo un ritual de transustanciación, por medio del cual se participaba de la esencia del ser humano. Cada tres años, se daba muerte a tres niños a quienes primero se les sacaba el corazón; su sangre se mezclaba con ulli, (resina que se obtiene de árboles de tierra caliente), y se le agregaban las primeras semillas de las huertas de su templo; esta masa es conocida entre los nahuas como toyolliatlaqualoz "manjar de nuestra alma". Con ella comulgaban con gran devoción los hombres de veinticinco años y las mujeres de dieciseis. Cuando esta masa se secaba, la volvían a amasar con sangre fresca de infantes sacrificados.²³¹

Debió de ser un ritual relacionado con la fertilidad; todos los elementos lo indican, la primicia de sus cosechas, la sangre humana que es el líquido vital, equiparable al semen y además el hecho de ingerirlo jóvenes en edad reproductora.

9.2 Desollamiento

Desconocemos cómo y en qué momento los grupos mayenses adquirieron la costumbre de desollar a las víctimas del sacrificio y su arraigo; parece ser una costumbre heredada del centro de México donde este rito se practicaba en honor del dios Xipe Tótec "Nuestro Señor el Desollado" quien, según Sahagún, tuvo su origen en la costa de Jalisco y al cual se le atribuían algunas infecciones de la piel como la escabiasis (sarna) y enfermedades de los ojos.²³²

En el área maya se han localizado algunos vestigios de la representación de una deidad similar; entre ellos están aquellos de la cueva de Balankanché, donde en vasijas de tipo mexicano, se reprodujo tanto al dios Xipe como al dios de la lluvia nahua Tláloc; el hallazgo se fecha entre aproximadamente 800 d.c. y 1000 d.c. En Mayapán se encontraron relieves esfigies del dios, con la piel de la víctima sobre la propia, así como en una columna de Okontok y en una figura de atlante en Xculoc, Campeche,²³³ Thompson sugiere que "...hay posibles cabezas de Xipe en sitios de la parte central del ámbito maya." , pero no precisa el hallazgo.²³⁴

Escasas menciones encontramos del ritual de desollamiento en las fuentes coloniales que versan sobre el área maya, se circunscriben a la península de Yucatán y se limitan a mencionarlo, sin hacer descripción del mismo.²³⁵ Landa dice:

Algunas veces hacían este sacrificio en la piedra y grada alta del templo y entonces echaban el cuerpo ya muerto a rodar gradas abajo y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle el cuerpo entero, salvo los pies y las manos, y desnudo el sacerdote, en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos.²³⁶

Podemos suponer que en este momento el sacerdote que vestía la piel adquiriría, con ello, la categoría de dios, de una divinidad desollada. El no forrarse las manos con los guantes de piel humana, se debía a que conforme ésta se secaba, se reducía y resultaba materialmente imposible el lograrlo. Por ello pasó a ser una de las características de la representación del dios Xipe.

En el área nahua este ritual estuvo más difundido, y contamos con una descripción detallada del mismo, por lo que podría ser importante referirse a éste ya que de la zona maya poseemos tan escasos datos; posiblemente el rito fue bastante similar.

La ceremonia se realizaba en el segundo mes llamado Tlacaxipehualiztli y era en honor del mencionado dios Xipe Tótec, deidad relacionada con la renovación de la naturaleza y, por ende, con la primavera. Durante esta festividad se mataban cautivos en diferentes ocasiones; en la primera se les sacaba el corazón a las víctimas en lo alto de una pirámide y luego se arrojaban los cuerpos gradas abajo, lugar donde otros sacerdotes los desollaban. La carne se cocía con maíz y se daba a los participantes. El dueño del cautivo no podía comerlo ya que

...hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por su padre.²³⁷

Algunos muchachos de la comunidad se vestían con las pieles de los desollados y otros jóvenes los provocaban a pelear con palabras o pellizcos. Al terminar esta contienda se sacrificaban nuevos cautivos, pero antes se les ataba a una piedra y se les hacía pelear con armas inofensivas contra guerreros de las órdenes militares águilas y jaguares, mismos que sí poseían verdaderas armas.

Las luchas ceremoniales pueden deber su origen a la concepción según la cual los golpes, los concursos, los juegos brutales, aumentan y fomentan la energía universal, sobre todo en las fiestas en que se celebraba la regeneración de la naturaleza, es decir la primavera. Podemos pensar que los ritos llevados a cabo durante el mes Tlacaxipehualiztli, el segundo mes del calendario nahua, están relacionadas con la primavera, ya que según nos dice Sahagún, en el último día de este mes se celebraba la fiesta llamada ayacachpixolo, durante la cual se ofrecían las primeras flores que habían nacido ese año.²³⁸ De ahí el suponer que las pieles de las víctimas utilizadas por los jóvenes, estén señalando la resurrección ritual del sacrificado, lo cual asimismo indica cómo en la misma forma la naturaleza nunca muere, sino que año con año se regenera en un proceso cíclico.

Acabando la parodia de lucha, se les sacaba el corazón y el dueño se llevaba el cadáver a su casa, repartía la carne entre sus amistades y prestaba la piel;

...para que le vistiesen y anduviesen por las calles con él, como cabeza de lobo; y todos le daban alguna cosa al que lo llevaba vestido, y él lo daba todo al dueño del pellejo, el cual lo dividía entre aquellos que lo habían traído vestido como le parecía.²³⁹

El último día de este mes se escondían las pieles de los cautivos desollados en una cueva; habían sido usadas por veinte días, por lo tanto se encontraban en completo estado de descomposición, además de que se habían reducido en su extensión al secarse. A este ritual se le concedían virtudes mágicas, ya que este dios era el que provocaba algunas enfermedades de la piel y los ojos; los enfermos prometían vestirse con el pellejo de las víctimas en

sus fiestas y creían que de esta manera sanaban. El ritual terminaba con un baño de purificación, tanto de los que se quitaban las pieles, como de los dueños de los cautivos.²⁴³

Quizá la ceremonia entre los mayas fue más sencilla; vestigios de este ritual en donde participaban los caballeros de las órdenes militares en un sacrificio, los tenemos entre los quichés, y los tzutuhiles, grupos de los Altos de Guatemala; éstos ejecutaban una danza en la que se imitaba la pelea ritual nahua; tal vez en tiempos prehispánicos, la festividad terminara con el sacrificio y desollamiento de los prisioneros.

10. Supervivencias de los sacrificios humanos a partir de la llegada de los españoles.

En innumerables ocasiones, las crónicas refieren sacrificios con indígenas y españoles, no sólo llevados a cabo durante los años de conquista, sino aún siglos después.

El ritual más importante dentro del complejo sistema de la religión maya, lo constituyó el sacrificial; era un acontecimiento público, respetado y venerado por todo el pueblo, y procurado por las autoridades civiles y religiosas. Al introducirse la religión cristiana en América, donde tenía un papel primordial el sacrificio del hijo de Dios, prohibieron terminantemente todo aquello que se relacionara con la antigua religión, pero en especial los sacrificios humanos, no sólo porque se atentaba contra la vida humana que había otorgado el Creador, sino también porque desde el punto de vista de los españoles, éstos se hacían al demonio personificado en los dioses indígenas. El condenar y perseguir este ritual, se utilizó como una de las justificaciones de la conquista y del dominio español, y en nombre de Dios y del Rey, se cometieron enormes crueldades contra los indígenas:

...y prendieron a la gente principal, y en cepos, la metieron en una casa a la que prendieron fuego abrasándola viva con la mayor inhumanidad del mundo, y dice este Diego de Landa que él vió un gran árbol cerca del pueblo en el cual un capitán ahorcó muchas mujeres indias en sus ramas y de los pies de ellas a los niños, sus hijos.²⁴⁹

La actitud de los españoles se motivaba en parte por el intento de extinguir toda reminiscencia de la conducta pagana, alejada de lo que ellos creían era la verdadera religión, y por otra parte por un afán de dominio y supremacía sobre los habitantes de

lo que ellos ahora se sentían poseedores. En tanto que la posición indígena obedecía a una razón del ser, la muerte de una criatura humana, que pudiera sustentar a las divinidades, responsables del bienestar de la humanidad.

No obstante el intento de los hispanos porque abandonaran sus antiguas creencias, en la actualidad es posible observar en las diversas comunidades mayenses, una religión diferente a la que se practicara al momento del contacto, pero que conserva aún muchas ideas de la religión prehispánica.

En los primeros años cercanos al contacto con la cultura de los invasores hispanos, se continuaron llevando a cabo con cierta frecuencia rituales sacrificatorios no sólo con víctimas indígenas, sino también con los extranjeros. En la península de Yucatán, territorio que recibió los primeros embates de los conquistadores, tuvieron lugar los primeros sacrificios de españoles durante el siglo XVI; un ejemplo es el ya mencionado de aquellos que acompañaban a Valdivia y fueron víctimas de un naufragio; llegaron a playas yucatecas, lugar donde fueron sorprendidos por los indígenas y tomados prisioneros, cuatro hombres junto con Valdivia fueron sacrificados a los dioses.²⁴²

En el año de 1546, durante el levantamiento de los naturales en contra de los representantes de la Real Corona en la provincia de Valladolid, dieciocho españoles perdieron la vida al ofrendarse su corazón en aras de los dioses paganos. Asimismo, en el pueblo de Chemax tuvo lugar un acontecimiento del que no tenemos noticia en otro sitio; a dos muchachos, hijos de una señora Magdalena Cabrera, los "frieron" en copal, según la crónica; a uno de ellos vivo.²⁴³

Debido a que es la única vez que se registra este hecho, no podemos deducir su significado. Entre los nahuas sabemos que practicaron un rito similar durante el décimo mes llamado Xocotl Huetzi, en honor del dios del fuego Xiuhtecutli. En esta ceremonia se quemaban varios cautivos vivos; éstos asistían a la festividad con el cuerpo pintado color bermejo, las mejillas de negro y con adornos de papel en el cuerpo. Se les subía en hombros, atados de pies y manos a la parte más alta de una pirámide, sitio donde ardía un gran fuego:

y llegados arriba luego daban con ellos en el fuego; al tiempo que los arrojaban alzabase un gran polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un grande hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo, y allí en el fuego comenzaban a dar vuelcos y a hacer brazas al triste del cautivo, comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal, y levantábanse vejigas por todas partes del cuerpo. 244

Antes de que murieran los sacaban arrastrando y los colocaban sobre un tajón llamado téhcatl, le sacaban el corazón y lo arrojaban a los pies de la estatua Xiuhtecutli.

El rito en el pueblo de Chemax, que había del culto a una deidad del fuego, pudiera ser resultado de influencias del centro de México; sin embargo en Yucatán la víctima fue arrojada al copal ardiente, lo cual difiere de la fiesta náhuatl Xocotl Huetzi, donde la víctima se arrojaba directamente a las brasas.

Los testimonios de Sotuta y Homún-Hocaba, contienen múltiples referencias de sacrificios humanos llevados a cabo con jóvenes indígenas a mediados del siglo XVI. Debido a la intensa persecución española, éstos se realizaron en la clandestinidad, generalmente en la noche y en lugares considerados por sí mismos como sagrados; por la destrucción de sus propios templos, los naturales los llevaron a

cabo en las iglesias cristianas, en los altares y cementerios, o bien en la milpa y en el monte. Las víctimas comúnmente eran jóvenes raptados o comprados de pueblos vecinos a quienes se les sacaba el corazón; su cuerpo, como hemos visto, recibía diferentes destinos.

En esta etapa cultural se muestra con claridad las influencias cristianas dentro de la religión nativa. En estos rituales la cruz jugó un importante papel. La cruz, en diversas tradiciones religiosas simboliza una planta de la vida, es también una forma para representar el equilibrio, el centro del mundo, sus raíces como las del árbol, penetran en el inframundo, la parte superior en el cielo y los brazos sostienen al mundo. Este elemento plástico fue de fácil asimilación a la cultura maya, su forma ya era adorada como se muestra en el Tablero de la Cruz y el de la Cruz Foliada de Palenque, donde simboliza el cielo y la planta de maíz respectivamente. Algunos autores señalan que representó a alguna deidad de la lluvia.²⁴⁵

Las crónicas se refieren a la creencia indígena de que al pasar por Cozumel un hombre muy hermoso (Jesucristo), les dejó aquella señal para que lo recordaran por siempre. Otros dicen que un hombre más resplandeciente que el Sol había muerto en la cruz. Bernal Díaz del Castillo escribe que cuando Cortés estuvo en Cozumel, mandó construir un altar rodeado por una cerca y ordenó a dos carpinteros fabricar una cruz; el conquistador les explicó que con ella serían ayudados, tendrían buenas sembreras y salvarían sus ánimas.²⁴⁶ Al retirarse Cortés el símbolo cristiano se asimila a una de las formas que tenían los indígenas de representar el maíz y la fertilidad, y la convierten en una deidad agrícola a quien se le

rendirá culto.

El símbolo, que con diferente significado ya poseían los mayas, reforzado por las creencias españolas, lo incluyen dentro del ritual pagano, como parte de la parafernalia del sacrificio. Los testigos que declaran en los documentos de Sotuta, señalan cómo primero ataron a dos niños a una cruz y se les llamó hijos de Dios. Con posterioridad se les colocó en el suelo y ahí se les abrió el pecho; el corazón lo ofrendaron a los ídolos y los cuerpos fueron arrojados a un cenote.²⁴⁷

El sincretismo llegó a tales extremos que llegaron a crucificar a los niños ~~en la~~ cruz, les clavaban las manos y les ataban los pies; sin descenderlos les sacaban el corazón que ofrendaban a las deidades, y aún crucificados los arrojaron a un cenote, con piedras atadas para evitar que flotaran.²⁴⁸

Mueran estos muchachos puestos en la cruz como murió Jesucristo, el cual dicen que era Nuestro Señor, más no sabemos nosotros si lo era.²⁴⁹

Este testimonio revela la duda ante las nuevas creencias impuestas por los sacerdotes hispanos, y a la vez la lenta transformación de la religión indígena ante el embate de la nueva cultura. A los naturales no debió de extrañarles la muerte de Cristo en la cruz y pudo parecerles una contradicción el que aquellos frailes que propagaban la fe cristiana y que tenían como figura central la muerte de un hombre a manos de otros para la salvación de la humanidad, los persiguieran y los castigaran por repetir un acto similar: sacrificar a seres humanos a las divinidades, con la esperanza de que les mandaran el sustento necesario para la supervivencia de su pueblo.

La deidad a la que se menciona se le ofrendaban los sacrificios era Kakalku o Kukulcán, diinidad que tiene su origen en el centro de México, es decir Quetzalcóatl; frente a ella se efectuaba la muerte de la víctima.²⁵⁰

En Chiapas y en Copán también se ofrendaba dentro de las iglesias; los ídolos indígenas se escondían detrás de los retablos de las figuras cristianas, y de esta manera cuando aparentaban cumplir con ritos impuestos por los frailes, en realidad continuaban en la práctica de su propia religión.²⁵¹

En Guatemala, a principios del siglo XVI, los habitantes de Sacatepequez incursionaban en pueblos vecinos que habían aceptado el dominio español, tomaban presos a jóvenes indígenas mientras que éstos trabajaban en sus campos de cultivo, luego los sacrificaban. Era una forma de manifestar su protesta en contra de aquellas comunidades que se habían sometido al dominio español; en este momento sí podemos afirmar con certeza, que aunado a los fines religiosos, el sacrificio se convirtió en una forma de castigo con fines políticos.²⁵²

Fuentes y Guzmán refiere cómo en cierta ocasión que los españoles mandaron a un grupo de embajadores indígenas a Sacatepequez para negociar una rendición, los indígenas sacrificaron a los mensajeros, permitiéndole a uno vivir para...

...que llevase la noticia, diciendo que pidiesen a sus amigos hijos del Sol que resucitasen a sus ta-
toques (así llamaban a los embajadores), y que ellos no se sujetasen a gentes y teules no conocidos...²⁵³

Chiapas es un territorio donde en diversas ocasiones sus habitantes, en defensa de sus tierras, hicieron prisioneros para sacrificarlos. En 1552 los lacandones y pochutlas atacaron una noche dos pueblos vecinos de Ciudad Real; mataron y cautivaron gran cantidad de personas.

...y que de los niños sacrificaron sobre los altares, y les sacaron los corazones, y con la sangre untaron las imágenes que estaban en la iglesia, y que al pie de la cruz sacrificaron otros, y que hecho esto, a voz alta comenzaron a decir y pregonar: Cristianos, decid a vuestro Dios que os defienda, se llevaron mucha gente presa para su tierra...²⁵⁴

El primer impacto entre los dos mundos había terminado, los españoles ya no eran más aquellos dioses que se llegó a suponer, eran invasores mortales a los que había que combatir en cualquier forma, ya que pretendían someterlos a un gobierno y a un dios ajeno. Pocos años después, el mismo grupo étnico practica un rito para protección de sus caminos. En la entrada que Villavicencio describe sobre la persecución de los lacandones, los españoles encuentran sobre una ruta hacia el pueblo lacandón, el cuerpo de un niño de aproximadamente cinco años; tenía el pecho abierto y el corazón había sido removido de su sitio.²⁵⁵

Los itzáes, uno de los grupos que mayor resistencia presentaron a los españoles invasores, en 1624, en una misa celebrada en Zaclún (Cacalún, Sacalum) por el padre fray Juan Enriquez, comandados por el Ah Kin Ppol sorprenden a los españoles quienes se encontraban desarmados, los capturan, les permiten confesarse y los matan. Al capitán Francisco Morones, quien estaba atado a uno de los postes de la iglesia, le quitan su daga y con ella le abren el pecho, al igual que a sus compañeros, y ofrendan sus corazones a las deida

des; el fraile Juan Enriquez, sufre el mismo proceso; su cuerpo junto con el del capitán al frente de la expedición, fue arrojado a una hoya de tierra blanca, lo cual debió de tener algún significado simbólico, ya que el destino final del cadáver se relacionaba en términos generales con las finalidades del sacrificio. A los demás soldados los dejaron en un cruce de caminos, es decir un axis mundi, sitio por donde habían de pasar los españoles, y los clavaron en una estaca como prevención a los futuros invasores. Conscientes de la posible respuesta de los conquistadores, quemaron el pueblo junto con la iglesia y huyeron a los montes.²⁵

La compleja ceremonia del ritual sacrificatorio se fue diluyendo a través del tiempo. Las formalidades alrededor del sacrificio no podían practicarse más, no había rituales de purificación antes o después del acto, ni a la víctima se le sometía a un ceremonial previo, pero aún regía la idea de alimentar a los dioses con la sangre y el corazón de los hombres. En el cambio del formalismo de las festividades influyó en gran medida la casi abrupta extinción del sacerdocio maya, único conocedor profundo de la religión prehispánica. Con su ausencia, los diferentes pasos del ritual, oraciones y prácticas sufren una transformación, ya que son sustituidos por la gente del pueblo que al no poseer los conocimientos de sus tradiciones simplifica el acontecimiento, y lo realiza ya sin todo su original contenido; sin embargo, se mantiene la esencia misma del rito, continuar el desarrollo de la humanidad, gracias a la fortaleza que el hombre responsable otorgaba a sus dioses a través de sus ofrendas.

En el siglo XIX, los chamulas de Chiapas sacrificaron a un hombre sacándole el corazón, amarrado a una cruz,²⁵⁷ y no hace muchos años, en 1967 (?) en Nepisté, debido a una intensa sequía, los campesinos volvieron a repetir el centenario rito de ofrendar el corazón de un hombre a las divinidades.²⁵⁸

R E C A P I T U L A C I Ó N

En el transcurso de esta investigación, hemos constatado que la sociedad maya, si bien no fue ajena a la violencia, era una comunidad afirmadora de la vida; mantuvieron frecuentes guerras y competencias; en general los actos violentos surgían al sentir su supervivencia amenazada; así, cazaban cuando necesitaban alimentos o agredían a otros grupos al encontrarse de alguna forma intimidados o al requerir de tierras o productos para el sustento de los suyos. En la esfera religiosa, el matar en un rito también tenía como premisa su propia subsistencia, era la respuesta a un orden establecido por los seres sobrenaturales, de quienes se tenía la certeza de su existencia y eran ellos quienes pedían como alimento sangre y corazones. Por esto, el hombre maya obedecía a una necesidad real, sólo acataba las órdenes de sus creadores, de conformidad ante el destino impuesto por los dioses; les era imposible cuestionarse y menos rebelarse ante el mandato divino, ya que irían en contra del equilibrio establecido desde los tiempos originales. Bajo nuestra óptica, se exterminaba a un ser vivo sin un provecho racional; el acto sacrificatorio no respondía a la supervivencia fisiológica sino a la ontológica: los antiguos mayas creían en la imperiosa necesidad de aniquilar a un ser humano para lograr sobrevivir. Se ofrecía una vida para propiciar la existencia del Universo,

El derramar la sangre y causar la muerte se convirtieron en una misma cosa; la sangre es junto al semen un líquido sacro, sustancia que posee en sí misma una fuerza vital, facultad de creación; trasciende la diferencia entre lo femenino y lo masculino. Por ello matar y luego comer el cuerpo de la víctima, era más que un impulso destructor, una afirmación de la vida; al comer la carne y absorber la sangre, se reforzaba la energía vital, no sólo de los hombres, sino de los dioses que participaban en el ritual.

En el desarrollo de este trabajo no se ha pretendido emitir un juicio de valor o justificar el sacrificio humano, sino acercarse al fenómeno a fin de interpretarlo y conocerlo, e intentar comprender la mentalidad indígena religiosa del porqué lo llevaron a cabo, cuales fueron las causas, los motivos y qué esperaban a cambio.

En los diversos estudios que se han realizado acerca del significado del rito sacrificial, hemos encontrado valiosas aportaciones que nos fueron de gran utilidad, en primer lugar para entender el fenómeno, y poder distinguir qué actos realizados por los mayas serían considerados como ritos sacrificatorios; asimismo, nos permitieron emprender nuestra propia clasificación, e interpretar algunos símbolos y conductas que, sin su ayuda, nos hubieran resultado incomprensibles. Se revisaron aquellas teorías enunciadas en el siglo pasado por Frazer y Tylor, que dieron pie al desarrollo de la historia de las religiones. Investigadores como Robertson Smith que señalan a la comunión con el animal totémico, como fin

principal del sacrificio, al reestablecer la alianza de sangre entre la comunidad y el totem. Durkheim, dualista radical, separa lo individual de lo social, al igual que lo hace con el binomio sagrado-profano, y muestra cómo lo religioso es la imagen de lo social, su símbolo; ideas que influyen en la valiosa obra de Mauss, quien a principios de siglo escribe un importante ensayo sobre el sacrificio con una actualidad evidenciada. Su interpretación sobre este rito es fundamental para los estudios que se hicieron con posterioridad. El sacrificio, dice el autor, es el rito a través del cual se logra la comunicación con lo sagrado por medio de la destrucción de la víctima. También analiza la estructura lógica de sus componentes y los clasifica en "personales" y "objetivos", o bien en "ocasionales" y "constantes", y considera que el hacerlo por finalidades es inoperante, ya que éstos se confunden en una misma ceremonia; destaca la idea comunitaria del rito que produce el reforzamiento de la corriente social.

Cassirer señala la idea de renuncia en el ritual sacrificial, rasgo que lo diferencia de la magia y provoca un sentimiento de dependencia de los hombres a los dioses y viceversa; concluye que no sólo es necesario el acto de dar, sino también la actitud interna del oferente, el deseo de entrega a las divinidades.

La corriente fenomenológica, importante por sus aportaciones para nuestro tema, tiene entre sus representantes a pensadores como Van der Leeuw, quien considera que la esencia del sacrificio consiste en que permite al oferente participar de una fuerza sagrada a través de un objeto, que en última instancia forma parte de uno mismo y que crea una corriente de dones entre el dador y el recipiente. De la misma escuela, Widengreen centra su interés en la influencia que se logra en la divinidad, es decir, retoma la idea de la comunicación formulada por Mauss, y además destaca el sa

crificio comunión como es aspecto de mayor relevancia de este fenómeno, ya que es aquél donde se participa del dios mismo. Por último Eliade, subraya que ya que el rito es la recreación de un mito, el sacrificio pone en escena aquel mito cosmogónico sucedido en los tiempos originales, en el que una deidad muere para dar lugar al cosmos, y al repetirse ese acto, se regeneran las fuerzas del universo.

La obra de Jensen afirma la dialéctica muerte-vida y la conexión de la divinidad sacrificada-comunión vegetal-fertilidad-inmortalidad. Estudia un tipo de divinidades llamadas dema, las cuales se caracterizan por ser asesinadas, descuartizadas e inhumadas; de sus partes surgen las plantas necesarias para la subsistencia, además implantan el orden al mundo, acontecimiento con el que terminan los tiempos originarios. Con el transcurrir del tiempo, pierde sentido el rito que recrea la occisión ritual de las deidades dema, quienes se transforman en dioses a los que hay que venerar, porque de ellos depende la salvación de la humanidad y lo que en un principio fue una occisión ritual, se degenera según Jensen, en el sacrificio.

Freud realiza una construcción teórica de lo que debe de haber sido el origen de este rito, que carece de validez histórica y considera que conmemora la muerte del antiguo animal totemico, quien representaba a un padre dominante, que se reservaba las mujeres del clan para sí mismo; expulsa a los varones de la comunidad quienes deciden matarlo e ingerir sus restos; con este hecho se instaura un nuevo orden social. El rito sacrificial es la conmemoración del asesinato del padre, quien primero se sustituye por un animal y más adelante se convierte en dios.

El rito sacrificial, a decir de Jung, solo es válido si se aleja de propósitos egoístas como la magia, y si la ofrenda del don se acompaña del propósito de abandono de algo que forma parte de uno mismo. Interpreta desde el punto de vista de la psiquiatría la creación de los mitos cosmogónicos, donde una deidad es sacrificada para dar lugar al cosmos, es decir, destruir lo inconsciente para que pueda surgir en el hombre la conciencia. Durante el rito sacrificial tiene lugar la unión de los contrarios, lo cual produce energía.

Raymond Firth enfoca sus estudios desde la perspectiva económica. Se pregunta si los recursos materiales de los creyentes influyen de alguna manera sobre la elección de la ofrenda sacrificial, y distingue entre regalo, aquel que se da entre personas de un mismo nivel social y económico, y la ofrenda que se presenta entre un hombre de condición social menor, a otro que se mantiene en un status superior. Sugiere la necesidad de investigar si una comunidad recurre al ahorro, a préstamos o sustitución de la víctima y los movimientos económicos que conlleva una ceremonia.

Los mitos por los que nos acercamos a lo que el hombre maya pensaba sobre las ceremonias sacrificatorias, fueron producto de un periodo tardío, el Posclásico y además se reducen al área de Guatemala; en ellos se observan fuertes influencias y un sinnúmero de conceptos procedentes del centro de México, por lo que desconocemos hasta qué punto provienen de una antigua tradición mayanese, o bien son el resultado de la simbiosis cultural con los pueblos del Altiplano Central. En

sus mitos se manifiesta la necesidad de las ofrendas sacrificiales para que el cosmos pueda continuar su existencia, el hombre se nos revela como un ser consciente, responsable, de su acción depende que el Universo subsista, pues es él, el único ser dotado de razón y entendimiento, quien proporcionará el alimento a las divinidades que permiten la eterna renovación; dioses que a reflejo de los humanos, son insuficientes, incapaces de obtener su alimento por sí mismos, por lo que se vieron en la imperiosa necesidad de crear seres que les brindaran su sangre, elemento sagrado, poseedor de la energía vivificante. El hombre encuentra a través de la ofrenda sacrificial, el sentido a su existencia.

El sacrificio del corazón, parece estar dentro de las creencias indígenas, en estrecho vínculo con la idea de la civilización; el ritual se inicia en el momento en que los hombres obtienen el conocimiento de cómo producir el fuego y tienen que ofrecer a cambio, corazones humanos. El producir el fuego, simboliza la obtención de un bien cultural que permite un considerable avance en el desarrollo de la humanidad.

Los mitos aluden a la ceremonia del flechamiento, que se inicia con una danza alrededor de la víctima; sus restos son arrojados a un lago, lo cual sugiere una ofrenda a una deidad acuática, relacionada con la regeneración; estas ideas coinciden en gran parte con la descripción del rito.

El relato del Popol Vuh que se refiere a Ixquic, la diosa madre que dará a luz al Sol y a la Luna, nos revela entre otras cosas, la importancia que la cabeza tiene en la simbólica maya, es el origen de la vida; la posibilidad de quemar el corazón, lo cual produce el humo, elemento aéreo-espiritual, poseedor de la sustancia y la fuerza interior de la ofrenda, y pudiera así en esta moda

lidad, llegar a los dioses. También plantea la idea de substituir una víctima humana por elementos que simbólicamente tendrían el mismo valor, como pueden ser productos vegetales.

La función principal que el ritual tuvo entre los mayas, fue establecer una conciliación con las fuerzas sagradas; a partir de esta idea analizamos las diversas finalidades que los mayas contemplaron.

Los rituales autosacrificatorios, se hacían entre otros motivos con deseo de purificarse antes de cualquier ceremonia, cabe preguntarse si el hecho de sangrarse para lograr una purificación, era con la idea de ofrendar sangre a las deidades para restaurar el alejamiento a que los hombres habían incurrido con sus faltas, o bien, la sangre contenía elementos nocivos y al expulsarla el cuerpo se limpiaría, suposición inverosímil, ya que para los mayas el valor simbólico de la sangre es siempre positivo y muchas veces esta sangre se brindaba a los dioses.

Si el pueblo cometía transgresiones a lo establecido, en Guatemala, el jefe o sumo sacerdote de la comunidad, podía tras un período difícil de ascetismo, de privaciones, ofrendas de pequeños animales y de su sangre, volver a reestablecer las relaciones con los dioses y no romper la armonía cósmica. Ahora bien, si los dirigentes son los representantes del poder divino, el autosacrificio sería interpretado como del dios mismo, y tendría como finalidad el renovar las fuerzas desgastadas del Universo.

Los dioses mayas se autosacrificaron, así lo muestran los códices; no es extraño que los gobernantes también lo hicieran, no sólo para reconciliar a su pueblo con lo sagrado, sino además en los momentos importantes de su vida, ya sea con motivo del nacimiento de un nuevo heredero, en el día en que adquirirían su cargo, después o antes de alguna contienda militar de gran envergadura, etc.

De especial interés fue la participación femenina como parte activa en los rituales de autosacrificio durante el Clásico, suponemos pudiera tratarse de una purificación después del nacimiento de un heredero, lo cual indica el reconocimiento de la herencia por línea materna, o bien una alianza matrimonial con alguna comunidad vecina.

Los rituales iniciáticos, realizados cuando un individuo alcanza un estado de existencia espiritualmente superior al que gozaba con anterioridad, fueron motivo para autosacrificarse; esto es posible observarlo en algunas obras plásticas y comprobarlo en textos míticos, que apuntan que se acompañaban de obras prácticas ascéticas, dentro de las que se incluía la muerte simbólica del iniciado.

La religión maya centró sus peticiones en logros materiales e inmediatos; una de sus mayores preocupaciones, fue el mantener la constante renovación de la naturaleza y la procreación humana; fue una sociedad esencialmente vitalista. Gran parte de las prácticas autosacrificatorias por voluntad propia estaban encaminadas a dicho fin; una vez obtenida la sangre, se podía ungir a las imágenes de los dioses para alimentarlas y renovar su energía desgastada, para que pudieran mantener la vida terrestre.

Si bien la sangre poseía por sí misma un valor vivi
ficante, aquella que provenía del órgano reproductor masculino,
por magia simpatética, estaría sobrecargada de energía; así, las pun-
ciones fálicas fueron consideradas necesarias para cooperar en
la marcha del Universo.

No sólo se lo sangraban, sino además se horadaban el
glande y pasaban una cuerda, símbolo del cordón umbilical trans
misor de la vida. Esta ceremonia se podía hacer con la participa-
ción de varios miembros de la colectividad, adquiriendo el rito
una mayor efectividad al realizarse en conjunto; además se refuer-
zan los lazos de unión de los penitentes al unirse en una frater
nidad de sangre que constituye una forma ritual encaminada a cre
ar un vínculo permanente entre un grupo de personas, de efectos per
durables y con la idea de mantener mutua ayuda.

El miembro viril no era la única parte del cuerpo que
se horadaban para pasar una cuerda, también hombres y mujeres trás
pasaban su lengua para el logro de diversos fines.

Los grupos de cazadores y pescadores, tenían especial
interés en la procreación de las especies que constituían la ba
se de sus subsistencia; en el calendario ritual yucateco, había
días establecidos en los cuales después de la consagración de sus
instrumentos de trabajo, bailes, cantos y sahumerios, terminaban
con ofrendas sangrientas.

Si el participar de un rito era asunto peligroso por en
trar en contacto con la fuerza de lo sagrado, el crear los ídolos
de madera, las representaciones de las divinidades que se transfor
manían en dioses durante el ritual, fue una labor temida y compro
metedora para los oficiales religiosos yucatecos que se encargaban
de fabricarlos, no podían dejar de brindar su sangre y unguenta a

los ídolos para que la fuerza sacra de este líquido, se encargara de consagrar los pequeños pedazos de madera.

El preparar la llegada de un nuevo año, fue motivo de gran preocupación para los mayas, era el momento en que el cosmos, concebido como una unidad viviente que nace, se desarrolla y se extingue el último día del año, renace en el día primero, puro y sacro por no estar aún desgastado. Motivos que precisaban una serie de ritos celebrados en los días uayeb. Primero se purificaba el pueblo, calles, hogares, personas e instrumentos rituales; luego se realizaban procesiones con las deidades al frente, y se arrojaba fuera del pueblo a aquella que había terminado su periodo de influencia; no podían faltar los pequeños dones y el ungir de la propia sangre a una deidad denominada Acatun, "la piedra que habla"; tal vez esta ofrenda fuera para propiciar a aquella deidad que daría los pronósticos para el siguiente año, interpretada en la voz del sacerdote.

La deidad asociada a la sangre de los sacrificios es Bolon Dzacab, también llamada Dios K; es una divinidad benefactora para el hombre, se relaciona a su vez con la sangre generacional, la fertilidad, la lluvia, las plantas; su origen es serpentino, lo que refuerza su identificación como un dios ligado a las fuerzas generadoras; además la serpiente se utilizó en diversas ocasiones para simbolizar la sangre; Esta deidad aparece en los mangos de cuchillos sacrificiales.

Este instrumento debió utilizarse en ceremonias de gran solemnidad, en otras ocasiones se emplearon objetos punzantes, como el aguijón de la mantarraya, lancetas de pedernal o de madera, huesos y garras de animales, del jaguar y del águila, animales

de gran contenido simbólico, ligados a los hombres principales y considerados a su vez como emblema del poder, ya que formaban parte del contenido de los envoltorios que se entregaban a los nuevos gobernantes en el momento de su ascenso, con los cuales podrían autosacrificarse.

El glifo más aceptado para el autosacrificio es el T-714, llamado hand grasping fish, el que posiblemente sea uno de los glifos para el dios K.

Otro factor importante, tanto dentro de esta manifestación religiosa como del sacrificio de hombres, es la utilización tanto de los participantes como de la víctima de algunas drogas enajenantes como alucinógenos, enervantes, bebidas alcohólicas, en especial el balché, la bebida sagrada, y narcóticos como el tabaco en grandes cantidades.

El sacrificio humano es un rito transformativo, intenta cambiar las condiciones existentes mediante procesos simbólicos, se practica cuando existe un distanciamiento entre lo que se puede hacer y aquello que se desea hacer; el hombre considera que debe cooperar no sólo a mantener la situación del cosmos, sino también a la regeneración de la fertilidad. Al percibir lo limitado de sus medios para controlar las fuerzas de la naturaleza, recurre al rito para intervenir en aquellos seres que considera responsables de la vida; los dioses. No por ello el sacrificio es ajeno a la magia, muchos procesos que observamos en el ritual sacrificial recurren a técnicas mágicas de control, efectivas por sí mismas, sin que se requiera la súplica por la intervención divina.

El hombre maya no tuvo seguridad si aquella práctica religiosa iba a ser efectiva o no, ya que los seres divinos a los que se dirigía, estaban dotados de voluntad y tenían la capacidad de no responder a los hombres.

El ritual sacrificatorio fue un acontecimiento en extremo elaborado, existía gran preocupación por los preliminares, la indumentaria de los asistentes y de la víctima, el momento y la localización del escenario; absorbía durante el mismo gran cantidad de recursos materiales, pues se acompañaban de diversas comidas y pequeñas ofrendas, así como de una gran cantidad de tiempo invertido en el proceso. La economía del pueblo se veía afectada, en la medida en que un gran sector de la población se retiraba de sus labores cotidianas, y el campesino continuaba trabajando para sostener a todo ese aparato religioso, a menos que la fiesta fuera de todo el poblado, con lo cual se suspendía toda actividad productiva; las víctimas eran personas que podían ser redituables económicamente con su trabajo, por lo que perdían otra posible fuente de ingresos; diversos gastos se derramaban en la parafernalia sacrificial; y asimismo, leemos, que al final de una gran ceremonia, se ofrecía una comida general. Por desgracia no se menciona de donde provenían estas viandas, quienes eran las personas que las brindaban, si era el gobierno o el grupo de personas que instaba a la ceremonia. En el caso de festividades como las de los cazadores, sí podemos suponer que eran los miembros de este sector quienes brindaban los elementos necesarios para la fiesta, pero en aquellos sacrificios humanos realizados en los grandes centros ceremoniales, cabría suponer que los recursos eran del gobierno, y en primera instancia proveídos por el pueblo.

El ambiente era creado de una manera gradual, hasta lograr efectos que sugirieran gran eficacia religiosa, se presentaban danzas acompañados de música y cantos, que constituyeron verdaderas manifestaciones artísticas.

Cada paso estaba sujeto a estrictas reglas, los augurios y pronósticos eran rigurosamente observados y la eficacia dependía del completo ceremonial; el sacrificio en sí, el hecho de quitar la vida a un ser humano, constituía una parte mínima del total de la festividad.

Los participantes recurrían a una elaborada preparación y cada detalle de la ceremonia poseía un significado especial, nada debía ocurrir al azar, cualquier error era funesto y podía volver ineficaz la totalidad del rito.

La ceremonia tenía que efectuarse en un espacio ritual, ya que de otra forma era considerado un asesinato, también era preciso, por medio de augurios, elegir el momento propicio. El lugar, al igual que los instrumentos, los creyentes y la víctima, tenían que ser cuidadosamente purificados, entre los elementos que se utilizaron para esto, estuvieron las resinas, el fuego, el agua sagrada, y para consagrar el color azul.

Los ídolos que en períodos ordinarios permanecían guardados, se vestían y adornaban con gran solemnidad, ya que durante esos momentos serían invadidos por la esencia divina.

Los especialistas religiosos que intervenían en la ceremonia eran varios, cada uno tenía una labor específica que realizar, como eran los augurios, sostener a la víctima, matarla, y ofrendar los dones a la deidad. Sus atavíos eran simbólicos y previamente establecidos. Debido a que los sacerdotes formaban parte de la clase dirigente, no podemos negar que las prácticas religio

sas respondían a sus intereses políticos e ideológicos.

La víctima, la intermediaria entre los hombres y los dioses, era el actor principal; ocupaba dentro del espacio sagrado, el centro, sitio de mayor sacralidad. También se le ataviaba con vestiduras simbólicas, muchas veces las del dios que representaba o por quien moría. En su mayoría eran cautivos de guerra, nobles o plebeyos, o bien transgresores de la ley, niños obtenidos de diferentes formas, y rara vez personas que se ofrecían por libre albedrío.

Los lugares para la celebración variaban, podía ser al pie o en la parte superior de una pirámide, frente al templo, en plataformas, patios, o bien en los cenotes y otros depósitos acuáticos. Para la muerte por la pérdida del corazón se utilizaba también una piedra cónica, con el vértice hacia arriba.

Los instrumentos asociados variaban según el tipo de sacrificio que se fuera a practicar. Para la extracción del corazón se usó el cuchillo llamado "la mano de dios", que sugiere que es el mismo dios quien mata a la víctima o bien que el cuchillo está sacralizado. Este instrumento se encuentra vinculado al inframundo, lugar donde yacen los principios de vida y muerte y el cuchillo, a la vez que produce la muerte, brinda la vida, ya que la finalidad última del sacrificio como lo hemos repetido, es promover la regeneración universal. La flecha y el hacha fueron objetos utilizados para causar otras muertes; la flecha se utilizaba en sacrificios de la fertilidad y es equiparable a los rayos solares; el hacha decapitatoria, símbolo del rayo, se asocia a la deidad de la lluvia y una de las finalidades de la decapitación, fue la fertilidad de granos del maíz, directamente conectada con la lluvia.

Las vasijas contenedoras de la ofrenda, formaron parte de la parafernalia sacrificial.

La deidad que aparece vinculada en los códices a los sacrificios humanos es el dios Q, misma que según el análisis de Thompson se conecta, ya sea por su forma gráfica o bien por sus asociaciones, al coeficiente numeral dos y este a su vez al día Etz'nab, que significa "cuchillo filoso". Aún cuando la fundamentación del autor no resulta del todo clara, nos parece muy importante y sobre todo abre el camino para nuevas investigaciones.

La ceremonia sacrificial debió de haber sido un impresionante espectáculo; hemos visto la complicada parafernalia al rededor del rito, solemnes sacerdotes con atuendos especiales, ídolos adornados con piedras preciosas y lujosas vestiduras, al frente de enormes procesiones de devotos creyentes; cantos y bailes acompañados del sonar de instrumentos musicales rodeados por el aroma producido por las resinas, y la víctima que con gran solemnidad acudía a su muerte, tal vez bajo el efecto de alguna droga, o bien con la fe y la convicción de que la vida que brindaba a los dioses serviría para evitar la destrucción del cosmos, y él pasaría a una forma de existencia superior.

La fase principal del rito, la encrucijada de la ceremonia era cuando el prisionero moría. Si iba a ofrendarse su corazón se le recostaba sobre la piedra sacrificial, sostenido de brazos y piernas para inmovilizarlo, a él acudía el sacerdote con un enorme cuchillo y le abría el pecho, quebrando el tórax, y arrancaba el corazón contenedor del germen de vida, lo colocaba en un

recipient^o o lo daba al sacerdote principal, quien lo alzaba hacia el cielo; la sangre se untaba a los ídolos o se asperjaba a los puntos cardinales.

Los motivos para este ritual variaban, podían ser para pedir un buen año, fertilidad en las cosechas, lluvias, o bien victoria en las batallas. En términos generales en Yucatán las ofrendas eran por la fertilidad, y los dioses mencionados con mayor frecuencia son Itzamná y Chaac. En el resto del área maya estaba relacionado con actividades militares, y las deidades relacionadas eran Exbalanqué para los quichés, Pakoc y Hexchunchán para los itzáes, Camanelon para los nemes de Sacatepez y el astro solar para los lacandones.

No ha sido posible determinar con certeza si este rito tuvo su origen en el área maya, ni precisar su antigüedad en esta zona, ya que no se puede deducir de los entierros rituales la forma de muerte, y las escasas representaciones con que contamos del Clásico tardío, muestran influencias del Altiplano Central; en el Posclásico es más clara la amalgama de las dos culturas, lo cual se observa en las obras plásticas; los testimonios escritos también señalan que fue un rasgo cultural heredado del Altiplano Central; sin embargo, cabe la posibilidad de que esta idea pudo haber respondido al deseo de los indígenas del siglo XVI, de mostrar a los conquistadores que aquellas costumbres no aprobadas por el cristianismo no eran propias de su cultura, pero también puede pensarse que era una cultura abierta a cambios que no contradijeran en esencia sus propios valores; por eso el sacrificio por extracción del corazón, pudo tener una lenta pero segura aceptación entre los mayas,

al coincidir en el sentido intrínseco de su significado, ya que ambos pueblos pertenecían a una misma realidad cultural; Mesoamérica. Durante el periodo Posclásico, el eje alrededor del cual giraba la religión comunitaria, era el sacrificio por la pérdida de este órgano vital.

El ritual decapitatorio fue practicado en el área maya desde épocas tempranas, según lo muestran los restos óseos, y algunas representaciones en monumentos líticos fechados antes del llamado florecimiento de la cultura maya. La cabeza contiene una gran fuerza simbólica, es el recipiente de la individualidad, portadora de varios de los sentidos que relacionan al hombre con su circunstancia.

El cercenar la cabeza del resto del cuerpo humano, debió de haber constituido otra forma de dar muerte sacrificial, cabe la posibilidad de que se le cortara la cabeza al cadáver después de haberle sacado el corazón, o bien a alguien que había muerto en el campo de batalla, o había fallecido de una u otra manera.

Dentro de este rito tenemos; aquel que se vinculaba con la guerra, con el juego de pelota que simbolizaba la lucha de contrarios y en ocasiones con el murciélago, animal mítico. El rito tendría la finalidad de obtener cabezas trofeos, las cuales se colocaban en tzompantlis, en maderos, o bien los personajes principales las utilizaban como ornamentos, ya que es la prueba inequívoca de la victoria en la guerra. Otro simbolismo estaría relacionado con la regeneración periódica de las fuerzas sacras necesarias para la multiplicación vegetal, la cabeza en este contexto, la consideraban como el fruto de la planta o del árbol,

idea expresada en imágenes y conceptos.

Hemos señalado que la fertilidad es uno de los objetivos principales para el sacrificio, así la muerte por saetas tenía igual finalidad. La víctima se amarraba en un madero en la parte central del espacio sagrado, el sacerdote hacía la primera herida en sus órganos genitales y la sangre la untaba a los ídolos; luego un grupo de jóvenes guerreros bailaba alrededor de él, lanzando sus flechas a cada vuelta. El ceremonial se dedicaba a la deidad solar, y suponemos que las flechas se pueden interpretar como los rayos que envía.

Las ofrendas a los dioses de la lluvia se hacían principalmente en depósitos de agua, cenotes o lagos; no tenemos referencias a que se hicieran en aquellos lugares donde el agua no tuviera una apariencia estable, como pueden ser ríos, arroyos, ya que sus aguas servían como purificadoras. La mayor parte de los testimonios, por razones climáticas, corresponde al NW de Yucatán y las víctimas podían ser arrojadas vivas o muertas.

Aunada a esta finalidad el Cenote Sagrado de Chichén Itzá poseía otra característica, aquél que se arrojaba a sus aguas y lograba sobrevivir, había estado en comunicación con los dioses y adquiriría la virtud de pronosticar a los hombres el mensaje divino.

Era preciso mantener una perfecta armonía con los seres sagrados, preocupación primordial del mundo maya; por eso cuando esta concordia se alteraba por incumplimiento de los de

signios de las divinidades como podía ser cualquiera acción que atentara contra la vida, se recurría a buscar una reconciliación con los dioses. Una fórmula era ofrendar una vida a las divinidades. En Guatemala se elegía una anciana que ya no sufriera las impurezas de la menstruación, se le llevaba lejos del pueblo, al cruce de dos caminos y fallecía a causa de un cúmulo de piedras que le arrojaban; tal vez cada roca simbolizara las faltas de los agresores, al terminar esta catársis, la comunidad había reestructurado la alianza sagrada.

No sólo había que propiciar a los dioses encargados de producir la fertilidad, también era preciso congraciarse con otras fuerzas sagradas, como por ejemplo alimentar con vidas humanas a algún volcán para que no produjera lava, o bien al construir una nueva edificación enterrar a una víctima, lo cual tenía como finalidad, ya sea consagrar el espacio, o salvaguardar el edificio de malos influjos y una pronta destrucción, o un pago a la madre telúrica.

Hemos considerado la muerte de acompañantes como un sacrificio, ya que los jefes de la comunidad, eran los representantes de los dioses sobre la tierra, su genealogía indicaba que su origen era divino, o bien, al morir pasaban a formar parte de las fuerzas sagradas, y continuarían cuidando a su pueblo durante su "otra" existencia. Cabe la posibilidad de que a esta finalidad, se aunara la de que los acompañantes sirvieran como ofrenda a los dioses.

La ceremonia no terminaba con la muerte y ofrenda de la víctima, en ocasiones sólo se deshacían del cadáver, pero podían tener lugar importantes ritos, como era la decapitación, el desollar al cadáver, rito que debe de estar relacionado con la renovación de la naturaleza o bien la comunión sacramental con los restos del cuerpo. Durante el canibalismo ritual, los miembros de la comunidad estrechan sus lazos de unión; en términos generales los Mayas la restringían a un limitado grupo social, sólo entre sacerdotes, jefes y señores principales se repartían el cuerpo según su dignidad; el corazón era el alimento del dios. La carne en la mayoría de las veces se cocía y aún se guisaba de diferentes formas, sin embargo había ocasiones, como en los casos en que un hombre se brindaba al sacrificio, que todos los asistentes se repartían el cuerpo en pequeños bocados en el momento en que la víctima, que se arrojaba de gran altura, fallecía.

En el siglo XVI, momentos en los que los indígenas se enfrentan a los españoles para defender su territorio, los sacrificios humanos se siguen practicando, pero bajo formas diferentes. Debido a la persecución de la que fueron objetos, los ritos se ejecutaban en la clandestinidad, durante la noche, pero se continuaban haciendo en lugares sagrados, y a falta de los templos indígenas destruidos, se hacían en las iglesias cristianas. Los españoles no tardaron en representar el papel central del rito y así, desde sus primeros encuentros con los indígenas, sus corazones alimentaron a los dioses.

Pronto las enseñanzas cristianas alimentaron la religión indígena; la cruz formó parte de la parafernalia sacrificial, las víctimas primero eran crucificadas y luego procedían a arran-

carles el corazón. No obstante que desapareció el sacerdocio co
nocedor del ceremonial, el rito persistió en el transcurrir del
tiempo, sin aquellas ceremonias fastuosas, pero conserva) la
idea central; obtener el corazón y la sangre, es decir el vigor
y la vida, la expresión del ritmo cósmico que anima a todos los
seres.



A P A R A T O C R I T I C O

NOTAS

INTRODUCCION

- 1.- Michel Meslin, Aproximación a una ciencia de las religiones, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, p. 14.
- 2.- Joseph M. Kitagawa, "La Historia de las Religiones en los Estados Unidos de Norteamérica", en Metodología de la Historia de las Religiones, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 34-36.
- 3.- Meslin, op. cit., p. 70-71.
- 4.- Mircea Eliade, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en Metodología de la Historia de las Religiones, op. cit., 125.
- 5.- Ibidem, p. 126.
- 6.- Meslin, op. cit., p. 209-212.
- 7.- Carl G. Jung, et al. El hombre y sus símbolos. Edit. Aguilar, Madrid, 1966, p. 55-89.
- 8.- Meslin, op. cit., p. 209-212.
- 9.- Gursdorf, Mithe et Metaphysique, Paris, 1953 p, 216, tomado de Meslin, op. cit., p. 226.
- 10.- Meslin, op. cit., p. 226-227.
- 11.- Ibidem, p. 228-229.
- 12.- Ibidem, p. 229.
- 13.- Ibidem, p. 233.
- 14.- Ibidem, p. 233-236.
- 15.- Ibidem, p. 237.
- 16.- Martin J. Velasco, Introducción a la fenomenología de la religión, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, p. 158-159.
- 17.- Ibidem.
- 18.- Ibidem.

- 19.- Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, Ediciones Era, México, 1972, p. 346-350.
- 20.- Jean Cazeneuve, Sociología del rito, Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1971, p. 207.
- 21.- Ibidem, p. 13-27.
- 22.- Annemarie de Wall, Introducción a la Antropología Religiosa, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1975, p. 229.

CAPITULO I

NOTAS

- 1.- Tylor 1950, vol. II, p. 461-462, cit. en Wall, Annemarie, Introducción a la Antropología Religiosa, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1975, p. 253,254.
- 2.- Frazer, La Rama Dorada, Magia y Religión, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 560.
- 3.- Ibidem, p. 497.
- 4.- Ibidem, p. 648.
- 5.- Ibidem, p. 554-562.
- 6.- Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, London, 1899, Lectures VI-IX.
- 7.- Emile Durkheim, Formas elementales de la vida religiosa, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968, p. 339-347.
- 8.- Ibidem, p. 327.
- 9.- Ibidem, p. 339-347.
- 10.- Ibidem, p. 347-350.
- 11.- Marcel Mauss, "Ensayo sobre el sacrificio", Lo sagrado y lo profano, Barral Editores, Barcelona, 1970.
- 12.- Ibidem, p. 244.
- 13.- Ibidem, p. 156-157.
- 14.- Marcel Mauss, "Ensayo sobre el don", en Sociología y Antropología, Editorial Tecnos, Madrid, 1971.
- 15.- Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas, Vol. II, El Pensamiento mítico, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- 16.- Ibidem, II, Cap. III, p. 271-275.
- 17.- Ibidem, p. 277.
- 18.- Ibidem, p. 279-280.
- 19.- Ibidem, p. 282-283.
- 20.- Ibidem, p. 284.

No obstante los diversos intentos para lograr tan ambiciosos fines, la mayoría de los fenomenólogos se olvidan de los hechos históricos concretos y resulta esta teoría, en muchas ocasiones superficial.

- 21.- Michel Meslin, op. cit., 1978, p. 145-148.
- 22.- Geo Widengren, Fenomenología de la Religión, Editorial Cristiandad, Madrid, 1976, p. 1-3.
- 23.- J. Martín Velasco, op. cit. p. 57-65
- 24.- Meslin, op. cit., p. 155.
- 25.- G. van der Leeuw, Fenomenología de la religión, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- 26.- Ibidem, p. 335-337.
- 27.- Ibidem, p. 337-340.
- 28.- Ibidem, p. 341-345.
- 29.- Widengren, op. cit., p. 257.
- 30.- Ibidem, p. 280.
- 31.- Ibidem, p. 278-284.
- 32.- Ibidem, p. 261-262.
- 33.- Ibidem, p. 265-267.
- 34.- M. Eliade, Miths, rites, simbols: a Mircea Eliade Reader, Harper Colophon, Books, New York, 1976, p. 254. Historia de las creencias y de las ideas religiosas, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.
- 35.- Eliade, Miths, rites..., p. 254.
- 36.- Ad. E. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 193-194.

- 37.- Eliade, Miths, rites..., p. 254-255.
- 38.- Eliade, Lo Sagrado y lo Profano, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973, p. 60-74, 89-91; Tratado e Historia de las Religiones, Ediciones Era, México, 1975, p. 13,
- 39.- Eliade, Miths, rites..., p. 244, 250-251.
- 40.- Ad. E. Jensen, op. cit.
- 41.- Ibidem, p. 13-18.
- 42.- Ibidem, p. 187-195.
- 43.- Ibidem, p. 93-96.
- 44.- Ibidem, p. 194-207.
- 45.- Ibidem, p. 135.
- 46.- Ibidem, p. 208-218.
- 47.- E. O. James, "Religión Prehistórica" en Blecker, C. G. y Widengren, Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones, Vol. I: Religiones del pasado, Ed. Cristiandad, Madrid, 1973.
- 48.- Ibidem, p. 29.
- 49.- Freud, Totem y Tabú, 1975 pág.8.
- 50.- Ibidem, p. 9-10.
- 51.- Meslin, 1978, p. 120-121.
- 52.- Freud, op. cit., p. 175.
- 53.- Ibidem, p. 181.
- 54.- Ibidem, p. 186-187.
- 55.- C. G. Jung, Símbolos de Transformación, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1962, (Biblioteca de Psicología Profunda, vol. 7,) p. 413.
- 56.- Jung interpreta la libido como sinónimo de energía psíquica en general, que podría manifestarse tanto en voluntad, como en poder.

- 57.- Jung, op. cit., p. 414-421.
Para este autor la personalidad es el papel desempeñado por un individuo de acuerdo con las expectativas de la sociedad, en oposición a lo que una persona es en realidad: máscara. Una persona puede acabar identificándose con su papel. El fenómeno de la "persona" puede ser considerado social en el sentido de que es precisamente la sociedad la que exige desempeñe un papel.
- 58.- Jung, op. cit., p. 421.
- 59.- C.G. Jung, Psicología y simbólica del arquetipo, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1977, (Biblioteca de Psicología Profunda, Vol. 29). p. 94.
- 60.- Ibidem, p. 96.
- 61.- Eric Fromm, Anatomía de la destructividad humana, Siglo Veintiuno editores, 1981, p. 139 y ss.
- 62.- Raymond Firth, "Offering and Sacrifice: Problems of Organization", Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach, William A. Lessa y Evon Z. Vogt, New York, 1965, p. 324-332.

CAPÍTULO I I

NOTAS

--

- 1.- Mercedes de la Garza, El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, U.N.A.M., México 1978, (Serie; Cuadernos 14), p. 19-64.
- 2.- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, introducción, traducción y notas de Adrián Recinos, en Literatura Maya, Editorial Galaxis, 1980, (Biblioteca Ayacucho), p. 16.
- 3.- Ibidem, p. 15.
- 4.- Ibidem, p. 17.
- 5.- Ibidem, p. 62.
- 6.- Ibidem, p. 62.
- 7.- Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, en Literatura Maya, Editorial Galaxis, 1980, (Biblioteca Ayacucho), p. 116.
- 8.- Mercedes de la Garza, El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas, en prensa.
- 9.- G. Van Der Leeuw; op. cit., p. 66-69.
- 10.- De la Garza, El hombre en el..., p. 49-50.
- 11.- Popol Vuh, 1980, p. 65.
- 12.- Ibidem, p. 66-67. El dios Nicahtacah, no se vuelve a mencionar, es el dios de Iqui Balam, el único de los cuatro primeros hombres que no tuvo descendencia.
- 13.- Van der Leeuw , op. cit., p. 51-53.
- 14.- Popol Vuh, p. 69.

- 15.- Popol Vuh, p. 74.
- 16.- Título de los Señores de Totonicapán, traducción de Dionisio José Chonay, Introducción y notas de Adrián Recinos, en Literatura Maya, Editorial Galaxiá, 1980, (Biblioteca Ayacucho), p. 396.
- 17.- Popol Vuh, p. 69.
- 18.- Van der Leeuw, op. cit. p. 341.
- 19.- De la Garza, El hombre en el..., p. 73-74.
- 20.- Ibidem, p. 70.
- 21.- Memorial de Sololá, p. 131.
- 22.- Popol Vuh, p. 70.
- 23.- Memorial de Sololá , p. 134 p. 134.
- 24.- Ibidem, p. 137.
- 25.- Popol Vuh, p. 75.
- 26.- Título de los Señores de Totonicapán, p. 401.
- 27.- Popol Vuh, p. 76.
- 28.- Título de los Señores de Totonicapán, p. 400.
- 29.- Memorial de Sololá, p. 138.
- 30.- Popol Vuh, p. 75.
- 31.- Ibidem, p. 76.
- 32.- Van der Leeuw, op. cit. 1964, p. 340.
- 33.- Popol Vuh, p. 83-84.

34.- Ibidem, p.36

35.- Ibidem, p. 37

36.- Ibidem.

37.- Ibidem, p. 38-39

CAPITULO III

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- Bartolomé de Las Casas, Apologética historia sumaria..., 2 vol., Instituto de Investigaciones Históricas, México 1967, vol II, p. 225 y Jerónimo de Román y Zamora, República de Indias..., 2 vols., Madrid, 1897, vol. I, cap. XIX, p. 208.
- 2.- René Guenón, Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada. Eudeba, Buenos Aires, 1969, p. 56.
- 3.- Martín Alonso Tovilla, Relación histórica descriptiva de las Provincias de la Verapaz..., introd. France V. Scholes y Eleanor B. Adams. Editorial Universitaria, Guatemala, 1960, p. 183.
- 4.- Mircea Eliade, Tratado e Historia ..., p.51.
- 5.- Diego García de Palacio, Carta-Relación..., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1983, p.85.
- 6.- Diego de Landa, Relación de las Cosas de Yucatán, Edit. Porrúa, México, 1966, p. 49.
- 7.- Alfred M. Tozzer, Mayas y lacandones. Un estudio comparativo, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982, p.179.
- 8.- Peter Dunham, comunicación personal.
- 9.- Libro de Chilam Balam de Chumayel, en Literatura Maya, Editorial Galaxis, España, 1980, (Biblioteca Ayacucho). p. 277.
- 10.- Francis Robicsek, A Study in Maya Art and History: The Mat Symbol, The Museum of the American Indian Heye Foundation, New York, 1975, p. 268.
- 11.- Landa, op. cit., p. 49.

- 12.- Juan Requejo Salcedo, Relación histórica geográfica de la Provincia de Panama, Relaciones Históricas y geográficas de América Central, Colec. Lib. y Doc. ref. a la Historia de América, 8, Madrid, 1908, p. 89.
- 13.- France Scholes y Eleanor B. Adams, Don Diego Quijada Alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1938, 2 vols., Vol. I, p. 63.
- 14.- García de Palacio, op. cit., p. 85-86.
- 15.- Antonio Remesal, Historia general de las Indias Occidentales... 2 vols, Guatemala, 1932, (Biblioteca "Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia, vols., IV y V), libro X, cap. XIX, p. 1835-6, véase también Francisco Jiménez, Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, 4 vols., Guatemala, 1929 (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia), Vol. II, p. 23. Se refiere al pueblo de Chocaho, cercano al Manché.
- 16.- Las Casas, op. cit., tomo II, p. 229.
- 17.- Ibidem, p. 216.
- 18.- Ibidem, p. 216 y Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 6 vols., 1969, Vol. II, cap XXI, p. 212 y Román y Zamora, op. cit., Vol. I, cap. XVII.
- 19.- Las Casas, op. cit., Vol. II, p. 229.
- 20.- Diccionario Maya Cordemex, maya-español, español-maya, Ediciones Cordemex, Mérida, 1980.
- 21.- Landa, op. cit., p. 94.
- 22.- Ibidem, p. 20.

- 23.- Carmelo Sáenz de Santa María, "Una revisión etnoreligiosa de la Guatemala de 1704", según fray Antonio Margil de Jesús", Revista de Indias, Nos. 165-166, p. 445-497, Artes Gráficas Benzal, S.A., Madrid, 1981. p. 486.
- 24.- Ibidem, p. 484.
- 25.- Landa, op. cit., p. 66.
- 26.- Ibidem, p.64-66 y 69.
- 27.- Ibidem, p. 65.
- 28.- Alfred M. Tozzer, Landa's Relación de las cosas de Yucatán, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge Mass., 1941, p. 136.
- 29.- J. Eric S. Thompson, A commentary on the Dresden Codex, A Maya Hieroglyphic Book, American Philosophical Societa, Philadelphia, 1972, p. 89-93.
- 30.- Diego López de Cogolludo, Los tres siglos de la dominación española..., 2 vols, Akademische Druck-u Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1971, Vol. I, libro IV , cap. VIII, p. 255.
- 31.- Título de Totonicapan, traducción de R. Carmack, en prensa, (p. 143).
- 32.- Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indígena, 4 vols. Edit., Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945, Vol., I, cap. XXXVIII, p. 173-176.
- 33.- Título de Totonicapan, op. cit., en prensa.
- 34.- Mario Ruz, "Médicos y Loktores", Enfermedad y cultura en las comunidades tojolabales", en Los legítimos hombres, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1983, p. 171.
- 35.- García de Palacio., op. cit., p. 83.

- 36.- Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, Historia de Guatemala o Recordación Florida, 3 vols., Ediciones Atlas, Madrid, 1969, (Biblioteca de Autores Españoles, 230, 251, 259), Vol. I, p. 217.
- 37.- Linda Schele, "Accession Iconography of Chan-Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", Segunda Mesa Redonda de Palenque, The Art, Iconography & Dynastic History of Palenque, Part III, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson, Editor, California, 1976, p. 31.
- 38.- David Joralemon, "Ritual Blood-Sacrifice among the ancient Maya: Part I", Primera Mesa Redonda de Palenque, Part. II A Conference on the Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Pre-Columbian Art Research, Merle Green Robertson Editor, California, 1974, p. 67
- 39.- Landa, op. cit., p. 50
- 40.- Widengreen, op. cit., p. 252.
- 41.- Tatiana Proskouriakoff, "The Hand grasping-fish and Associated Glyphs on Classic Maya Monuments", Mesoamerican Writing Systems, Dumbarton Oaks, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., 1973, 165.
- 42.- Mircea Eliade, Iniciaciones Místicas, Editorial Taurus, Madrid, 1975, p.10.
- 43.- Mercedes de la Garza, El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, en prensa.
- 44.- Título de los Señores de Totonicapan..., en prensa.
- 45.- De la Garza, op. cit., en prensa.
- 46.- David H. Kelly, Deciphering in Maya Script, University of Texas Press, Austin, 1976, p. 145.

- 47.- Francis Robicsek, "The Mythical Identity of God K", Tercera Mesa Redonda de Palenque, Vol. IV, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson Editor, California, 1978, p. 111-123.
- 48.- De la Garza, El hombre en el..., p. 232.
- 49.- Robicsek, op. cit., p. 118-119.
- 50.- Paul Schellhas, Representation of Deities of the Maya Manuscripts, Papers 4, No. 1, Peabody Museum of Harvard, Cambridge, Mass, 1904.
- 51.- Robicsek, op. cit., p. 113-114.
- 52.- Eduard Seler, Gesammelte abhandlungen zur amerikanische Alterthumskunde, Berlin, 1902-1923, I, p. 377.
- 53.- De la Garza, El universo sagrado..., en prensa.
- 54.- Henry Berlin, "The Palenque Triad", Journal de la Société des Americanistes, Vol. LII, Paris, 1963, p. 91-99.
- 55.- David H. Kelly, "The birth of the gods at Palenque", Estudios de Cultura Maya, Centro de Estudios Mayas, UNAM. Vol. 5, México, 1965, p. 107-108.
- 56.- J. Eric S., Thompson, Historia y religión de los mayas, Siglo XXI, México, 1975, p. 276-278.
- 57.- Schele, "Accesion Iconography of..." , p. 9-34 y Robicsek; "The Mythical Identity..." p. 115.
- 58.- Michael D. Coe, The Maya Scribe and his World, The Grolier Club New York, New York, 1973, p. 16
- 59.- Linda Schele, "Genealogical Documentation on the Tri-figure Panels at Palenque, Tercera Mesa Redonda de Palenque, Vol. IV, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson Editor, California, 1978, p. 41-70

- 60.- Joralemon, op. cit., p. 59-76.
- 61.- Proskouriakoff, "The hand-grasping..." p. 165,169-171,178.
- 62.- De Gruyter, A New approach to Maya hieroglyphs, Witgever, Paris-Amsterdam, 1964, p.34
- 63.- Linda Schele, "Human Sacrifice Among the Classic Maya", s/f.
- 64.- Landa, op. cit., 1966, p. 122.
- 65.- Juan Martínez Hernández, Diccionario de Motul, Maya-Español, Español-Maya, atribuido a Fray Antonio Ciudad Real y Arte de Lengua Maya por Fray Juan Coronel, Compañía Tipográfica Ycateca, S.A. Mérida, 1929.
- 66.- Adrián Recinos, Crónicas Indígenas de Guatemala, Editorial Universitaria, Guatemala, 1957, p.41
- 67'- Título de Totonicapan..., en prensa (p. 66).
- 68.- De la Garza, El Universo..., en prensa.
- 69.- Fuentes y Guzmán, op. cit., como I, p. 28.
- 70.- Peter T. Furst, "Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts on Ritual Blood-Letting Among the Maya," Segunda Mesa Redonda de Palenque, Palenque, Chis, Pebble, Beach, California, 1976, p. 181-192.
- 71.- Tozzer, Landa's Relación..., p. 114, nota 522.
- 72.- Título de Totonicapan , en prensa ,(p. 153).
- 73.- Diccionario de fray Tomás Coto, Vocabulario de la lengua..., 1651
- 74.- Título de Totonicapan en prensa, p. 153.
- 75.- Juan Bautista Pomar, Relación de Texcoco, en Literatura Náhuatl, tomo II, Angel Ma. Garibay, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1965, p. 164.

CAPITULO IV

NOTAS

- 1.- A. Van Gennep. The rites of passage, Chicago Press, Chicago, 1960.
- 2.- Diccionario Maya-Cordemex, Ediciones Cordemex, Yucatán, 1980, p. 120.
- 3.- Relaciones Histórico-geográficas..., Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1983, vol. II. Rel. de Kanpocolche y Cholola, p. 325.
- 4.- Las Casas, op. cit., II, p. 215-216.
- 5.- Ibidem, p. 218 y Román y Zamora, op. cit., V. I., p. 203.
- 6.- Mauss, Lo sagrado..., p. 177.
- 7.- Tomás López Medel, Relación, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XVIII, Cambridge, Massachusetts, Appendix B, 1941, p. 223.
- 8.- Landa, op. cit. 1966, p.75.
- 9.- Ibidem, p. 45.
- 10.- Relaciones Histórico geográficas..., 1983, Rel. de la Ciudad de Valladolid. II, p. 39.
- 11.- Ibidem, p. 38-39.
- 12.- Landa, op. cit. p. 78.
- 13.- Ibidem, p. 89.
- 14.- Las Casas, op. cit. II, p. 215-216, 219 - 220.

- 15.- Mauss, Lo sagrado..., p. 166-167.
- 16.- Landa, op. cit. p.14.
- 17.- Relaciones Histórico-geográficas..., vol. I,
Rel. de Mama y Kantemo, 1983, p. 110
- 18.- Landa, op. cit., p. 49.
- 19.- Ibidem.
- 20.- Alfredo Barrera V. El libro de los libros de Chilam Balam,
traductor, F.C.E. México, 1972, p. 95.
- 21.- Domingo de Ara, Bocabulario tzendal según el orden de Co-
panabastla (1571). Mario Ruz editor, Centro de Estudios
Mayas, UNAM, en prensa.
- 22.- Scholes, op. cit. vol. I, p. 151.
- 23.- Landa, op. cit. p. 49.
- 24.- Las Casas, op. cit. II, p. 215.
- 25.- López Cogolludo, op. cit. Vol. I, p. 243.
- 26.- López Medel, op. cit., p. 224.
- 27.- Relaciones Histórico-geográficas..., Vol. I., 1983,
Rel. de Mama y Kantemo, p. 11.
- 28.- Juan de Villagutierre Soto-Mayor, Historia de la conquista
de la provincia del Itzá..., Biblioteca "Goathemala" de
la Sociedad de Geografía e Historia, Vol. IX, Guatemala,
C.A., 1933, libro VII, cap. XII, p. 384 y López Cogolludo
op. cit. Vol. I, p. 251.
- 29.- Francisco Vázquez, Crónica de la Provincia del Santísimo
nombre de Jesús de Guatemala..., 4 vols. Sociedad de Geog.
e Historia de Guatemala, Guatemala, 1937-44, (Biblioteca
"Goathemala" vols. XIV-XVIII), Vol. I, p. 54.

- 30.- Ara, op. cit., en prensa.
- 31.- García de Palacio, op. cit., p. 82-83.
- 32.- De la Garza, El universo..., en prensa.
- 33.- Mario Ruz, comunicación personal.
- 34.- Relaciones Histórico-geográficas..., Vol. I., Rel. de Tepikanto y Tepakan, 1983, p. 216.
- 35.- De la Garza, El hombre en el..., p. 105-106.
- 36.- Scholes, op. cit., Vol. I, 1938, p. 106.
- 37.- Landa, op. cit., p. 50.
- 38.- Rabinal Achí, prólogo y adaptación de Francisco Monteverde, en Literatura Maya, Editorial Galaxia, 1980 (Biblioteca Ayacucho). p. 304.
- 39.- Bernardo de Lizana, Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Sra. de Izmal y Conquista Espiritual, Imprenta del Museo Nacional, México, 1893, p. 60.
- 40.- Bernardino de Sahagún, Historia de las cosas de Nueva España, tomo I, Editorial Porrúa, México, 1956, (Biblioteca Porrúa, 8), Vol. I, libro II.
- 41.- Landa, op. cit., p. 52.
- 42.- Gaspar Antonio Chi, Relación..., Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII Harvard University, Appendix C., 1941, Cambridge, Mass. p. 331 y López Cogolludo, op. cit., p. 237.
- 43.- Rabinal Achí, 1980, p. 321-322.
- 44.- Ibidem, p. 326.
- 45.- Landa, op. cit., p. 52.
- 46.- López Cogolludo, op. cit., p. 181.

- 47.- Román y Zamora, op. cit., Vol. I, libro I, Cap. VIII.
- 48.- Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, libro XIII, p. 150 y 195-7.
- 49.- Relaciones Histórico-geográficas, 1983, Vol. II, Rel. de Popola, Sinisimato, Samyol, Tixholop y Tixmukul, p. 216.
- 50.- Lizana, op. cit., p. 42 y 60.
- 51.- Scholes, op. cit. Vol. I, p. 152.
- 52.- López Cogolludo, op. cit. libro IV, p. 237.
- 53.- Scholes, op. cit. Vol. I, doc. XII, p. 71-75.
- 54.- Landa, op. cit. p. 50.
- 55.- Lizana, op. cit. p. 60.
- 56.- Eliade, Tratado de historia de las p. 328.
- 57.- Ibidem, p. 215 y 1973, p. 134.
- 58.- Landa, op. cit. p. 50.
- 59.- Ernesto Vargas , comunicación personal.
- 60.- García de Palacio, op. cit. p. 90.
- 61.- Ara, op. cit., (F89r).
- 62.- Villagutierre, op. cit., libro VII, cap. I, p. 305.
- 63.- Fuentes y Guzmán, op. cit. Vol. I, XIV, p. 318 cap. II.
- 64.- García de Palacio, op. cit., p. 82.

- 65.- Martí Sauri, "Los instrumentos y el hombre", en Historia del Mundo Insólito, Magía, Ritos, Símbolos, 3 Vols. Editorial Marín, Madrid, 1973, Vol. 3, p. 173-181.
- 66.- Juan de Torquemada, Monarquía Indiana..., UNAM, México, 1976, vol. III, p. 89.
- 67.- Scholes, op. cit. Vol. I, p. 142.
- 68.- Maricela Ayala, comunicación personal
- 69.- Scholes, op. cit., p. 106.
- 70.- Ara, op. cit.
- 71.- Memorial de Sololá, o Anales..., 1980, p. 115.
- 72.- Ibidem, p. 138.
- 73.- Popol Vuh, 1980. p. 94.
- 74.- Sauri, op. cit., p. 179-181.
- 75.- Landa, op. cit., p. 51-52.
- 76.- Scholes, op. cit. Vol. I, p. 143.
- 77.- Fuentes y Guzmán, op. cit. Vol. I, p. 77.
- 78.- Citado por René Acuña, Introducción al Estudio del Rabinal Achí, C.E.M., UNAM, México, 1975, p. 150-154.
- 79.- Antonio de Ciudad Real, Tratado, curso y documentos de las grandezas de Nueva España..., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1976, Vol. II, p. 215-216.

- 80.- López Cogolludo, op. cit. LI, L, IX, cap. XIV, p. 258-259, Villagutierre, op. cit., 1933, libro VIII, cap. XI, p. 378, Pedro Sánchez de Aguilar, Informe contra ídolorum cultores del obispado de Yucatán, año de 1639, Ediciones Fuente Cultural de Librería Navarro, México, 1948-1952, p. 237, Landa, op. cit. 1966, p. 50, Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 77 y 217.
- 81.- Schelhas, op. cit.
- 82.- Eric. S. Thompson, Maya hieroglyphic writing: an introduction, Carnegie Institution of Washington, Pub. 589, Washington, 1950, p. 131.
- 83.- Landa, op. cit. p. 68.
- 84.- Thompson, Maya hieroglyphic..., p. 132.
- 85.- Ibidem, fig. 25, 37-45.
- 86.- Ibidem, fig. 24, 8-11.
- 87.- Ibidem, p. 89, tabla 4.
- 88.- Ibidem, 1950, p. 87.
- 89.- Guenon, op. cit., p. 369.
- 90.- Ibidem, p. 389 tomado de Chhandogya-Upánishad, Prapathaka 3ero, Khanda, 14vo., cruti 3.
- 91.- Ibidem, p. 390.
- 92.- Eliade, Tratado de Historia de..., p. 243-7.

- 93.- Guenon, op. cit. p. 364.
- 94.- Popol Vuh, 1980, p. 14.
- 95.- De la Garza, El hombre en el..., p. 73-74.
- 96.- Alfredo López Austin, Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos mayas, 2 Vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1980, Vol. I, p. 188.
- 97.- Landa, op. cit. p. 51.
- 98.- López Cogolludo, op. cit. p. 287, Lizana, op. cit. p. 60.
- 99.- Fuentes y Guzmán, op. cit. Vol. II, p. 309.
- 100.- Scholes, op. cit., Vol. I, p. 89.
- 101.- Eliade, Lo sagrado y lo..., p.72.
- 102.- Eliade, Tratado de Historia..., p. 356-361.
- 103.- Popol Vuh, 1980, p. 35-47.
- 104.- Calixta Guiteras, Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil, F.C.E., México, 1965, p. 95-95.
- 105.- Las Casas, op. cit., Vol. II, p. 220.
- 106.- Las Casas, op. cit. 1967, Vol. II, p. 220-221.
- 107.- Sahagún, op. cit., Vol. I, cap. XXIX, p. 152-153.
- 108.- Las Casas, op. cit., 1967, Vol. II, lib. III, cap. CLVIII, p. 218-222, Ximénez, op. cit., Vol. I, p. 85-88, Román y Zamora, op. cit., cap. XIX.

- 109.- Landa, op. cit., p. 88.
- 110.- Ibidem, p. 65.
- 111.- López Cogolludo, op. cit., Vol. I, LIV, p. 232-254.
- 112.- Lizana, op. cit. p. 4-5, López Cogolludo, op. cit. p. 56.
- 113.- Landa, op. cit. p. 65, Relaciones Histórico-geográficas..., Vol. II, 1983, Rel. de los pueblos de Kanpocolche y Chocho-la, p. 322-323.
- 114.- Rel. Histórico-geográficas..., 1983, Rel. de Mérida, p. 72.
- 115.- Torquemada, op. cit. Vol. III, p. 88-89.
- 116.- Ibidem.
- 117.- Ibidem, y Román y Zamora, op. cit. p. 61-62.
- 118.- Fuentes y Guzmán, op. cit., 1973, Vol. III, p. 18-19.
- 119.- Ibidem, 1972, Vol. II, p. 22.
- 120.- Ibidem, 1969, Vol. I, p. 77.
- 121.- Ibidem.
- 122.- Villagutierre, op. cit. libro VIII, cap. XI, p. 378.
- 123.- Fuentes y Guzmán, op. cit., vol. I, p. 304-309.
- 124.- Villagutierre, op. cit. libro I, cap. XI, p. 62.
- 125.- Ibidem, p. 53-54, y p. 61, Remesal, op. cit. 1966, Libro X, cap. VII, p. 1490 y cap. XII, p. 1527.

- 126.- Villagutierre, op. cit. libro I, p. 53-54 y Remesal, op. cit. libro X. cap. VII, p. 1490-1491.
- 127.- Villagutierre, op. cit. libro I, p. 61 y Remesal, op. cit., libro X, p. 1527.
- 128.- Remesal, op. cit. 1966, tomo II, libro X, p. 308.
- 129.- "Fe de la llegada al peñol de los Lacandones, 1686", AGG al 12-7011-333, publicado en el Boletín del Archivo General del Gobierno de Guatemala, T. II, 1936-1977, p. 133-184, Fe, p. 141, tomado de Jan de Vos, La paz de Dios del rey: la conquista de la selva lacandona, FONAPAS, Chiapas, Méx. 1980, p. 121.
- 130.- Vos, op. cit. p. 121.
- 131.- Landa, op. cit. p. 78.
- 132.- Landa, op. cit. p. 83 -84.
- 133.- Lizana, op. cit. p. 14.
- 134.- Ibidem, p. 5.
- 135.- Popol Vuh, 1980, p. 82.
- 136.- Acuña, op. cit. p. 98.
- 137.- Coto, Vocabulario, ms. ms. fol. 424 v.
- 138.- Acuña, op. cit. p. 90.
- 139.- Rabinal Achí, 1980, p. 331.

- 140.- Alfred M. Tozzer, Chichen Itzá and its cenote of sacrifice. A comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec, Memoir of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, vols., XI y XII, Cambridge, Published by the Peabody Museum, 1957, p. 200.
- 141.- Alberto Ruz L., "Influencias Mexicanas en las Tierras Altas y Bajas del Área Maya", XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962, p. 11.
- 142.- Eric S. Thompson, "Tentativa de reconocimiento en el área maya meridional", Antropología e Historia de Guatemala, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1949 Vol. 1, No. 2, p. 37.
- 143.- Ibidem, p. 34
- 144.- Relaciones Histórico-geográficas..., 1983, Relación de Tekal, Vol. I, p. 440-441.
- 145.- Antonio de Herrera, Historia general de los hechos de los castellanos..., Talleres Gráficos "Continental", Buenos Aires, 1954, Década IX, X, III, p. 276-277.
- 146.- Relaciones Histórico-geográficas..., 1983, Relación de Muxuppip, p. 377.
- 147.- Anales de Cuauhtitlán, en Códice Chimalpopoca, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1945, p. 8.
- 148.- Tozzer, Chichen Itzá and its cenote..., p. 28.
- 149.- Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, L. II, Cap. V, p. 58-59.
- 150.- Título de Totonicapan..., en prensa.
- 151.- López Austin, op. cit., p. 182.

- 152.- Ibidem, p. 183-184.
- 153.- Miguel León Portilla, La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1979, p. 190.
- 154.- De la Garza, El hombre..., p. 71-73.
- 155.- Carlos Serrano, "Un sitio de entierros en Cholula", Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, p. 369-370.
- 156.- Boreghy, 1965, p. 22-23 en Christopher Moser, "Human decapitation", en Ancient Mesoamerica, Dumbarton Oaks, Harvard University, Washington, 1973, (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, number 11,), p. 12.
- 157.- Scholes, op. cit., doc. XIV, p. 137.
- 158.- Ara, op. cit., 2da. parte, foja 190, en prensa.
- 159.- Vos, op. cit., p. 82.
- 160.- López Cogolludo, op. cit., Vol. I, Cap. I, p. 324-325, Villagutierre, op. cit., libro I, Cap. IX, p. 109.
- 161.- Alberto Ruz, Costumbres funerarias de los antiguos mayas, Seminario de Cultura Maya, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1968, p. 200.
- 162.- Rabinal Achí, 1980, p. 329.
- 163.- Vincent G. Norman, "Izapa sculpture ", Papers of the New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo, number thirty, 1973, Part. 2, Text., p. 122-125.
- 164.- Suzanne W. Miles, "Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slops, and Associated Hieroglyphs",

The Handbook of the Middle American Indians, Vol. II,
Part. One, University of Texas Press, Texas, 1965, p. 258.

- 165.- Norman, op. cit. Part. 2, p. 122-125.
- 166.- Ibidem, p. 287
- 167.- Mercedes de la Garza y Ana Luisa Izquierdo, "El Ullamalitzli en el siglo XVI", Estudios de Cultura Náhuatl, No. 14, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1980. p. 316.
- 168.- Popol Vuh, 1980, p. 53.
- 169.- Ibidem, p. 53.
- 170.- Larousse Encyclopedia of the Animal World, Larousse, New York, 1975.
- 171.- Thompson, A catalog of maya..., p. 348.
- 172.- Ibidem.
- 173.- Guenon, op. cit., p. 294.
- 174.- Chilam Balam de Chumayel, 1980, p. 254.
- 175.- Sahagún, op. cit., Vol. I, p. 181.
- 176.- Martha Foncerrada de Molina, "El Sacrificio por Decapitación en Palenque", Segunda Mesa Redonda de Palenque, The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part. III, Merle Green Robertson editor, Editorial Board, California, 1976, p. 180.
- 177.- Ruz, Costumbres funerarias..., p. 53.

- 178.- Libro de los Cantares de Dzitbalché , en Literatura Maya, op. cit., Cantar 1, p. 356-359 y Cantar 13, p. 380-382.
- 179.- Ibidem, p. 357.
- 180.- Ibidem, p. 356-359, 380-382, Landa, op. cit., p. 50.
- 181.- Libro de los Cantares de Dzitbalché, 1980, p. 359.
- 182.- Anales de los Cakchiqueles, 1980, p. 133-134.
- 183.- Relaciones Histórico-geográficas..., Relación de Valladolid, Vol. II, Chichen Itzá, Cap. I, p. 24-26.
- 184.- Ciudad Real, op. cit., Vol. II, p. 368.
- 185.- Landa, op. cit., p. 114.
- 186.- Chilam Balam de Chumayel, 1980, p. 224-225.
- 187.- Scholes, op. cit., Vol. I, p. 156.
- 188.- Ibidem, p. 149.
- 189.- López Medel, op. cit., p. 223.
- 190.- Landa, op. cit., p. 15.
- 191.- Scholes, op. cit., Vol. I, p. 115.
- 192.- Landa, op. cit., p. 114.
- 193.- Scholes, op. cit. , Vol. I, p. 100.
- 194.- López Medel, op. cit., p. 223.

- 195.- Ruz, Costumbres funerarias..., p. 141, 151-152.
- 196.- Alfred M. Tozzer, Landa's Relación de las..., p. 180.
- 197.- López Medel, op. cit., p. 223.
- 198.- Tozzer, Landa's Relación de las..., p. 214.
- 199.- Scholes, op. cit., Vol. I, p. 74.
- 200.- Ibidem, p. 76.
- 201.- De la Garza, El hombre..., p. 75.
- 202.- Popol Vuh, 1980, p. 18.
- 203.- López Medel, op. cit., p. 226.
- 204.- Vázquez, op. cit., Vol. I, p. 70.
- 205.- Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, libro II, Cap. VII, p. 93.
- 206.- Eliade, Tratado de historia..., p. 328-330.
- 207.- Ibidem, p. 332.
- 208.- Van der Leew, op. cit., p. 381.
- 209.- Las Casas., op. cit., Vol. II, p. 223.
- 210.- Ximénez, op. cit., Vol. I, p. 87.
- 211.- Ruz, Costumbres funerarias..., p. 190.
- 212.- Ibidem, p. 160.

- 226.- Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, p. 390.
- 227.- Ciudad Real, op. cit., Vol. II, p. 37.
- 228.- Landa, op. cit., p. 6.
- 229.- López Medel, op. cit., p. 227.
- 230.- Villagutierre, op. cit., libro VIII, Cap. XVIII, p. 405.
- 231.- Mendieta, op. cit., Vol. I, Cap. XIX, p. 119, Las Casas, op. cit., p. 206-207, y Román y Zamora, op. cit., Vol. I p. 178.
- 232.- Thompson, Historia y religión..., p. 29 y 226.
- 233.- Ibidem, p. 396.
- 234.- Ibidem.
- 235.- Lizana, op. cit., p. 244.
- 236.- Landa, op. cit., p. 51.
- 237.- Sahagún, op. cit., Vol. I, libro I, p. 65.
- 238.- Ibidem, Vol. I, libro II, p. 146.
- 239.- Ibidem, p. 146.
- 240.- Ibidem, p. 148-149.
- 241.- Landa, op. cit., p. 27.
- 242.- Ibidem, p. 6
- 243.- Relaciones Histórico -geográficas..., 1983, Vol. II,

Relación de Valladolid, p. 20-21.

- 244.- Sahagún, op. cit., Vol. I, libro II, p. 188.
- 245.- Cogolludo, op. cit., 4-IX, p. 201, Román y Zamora, op. cit., libro I, Cap. XXX, Las Casas, op. cit., libro II, Cap. CXXXIII,, Ximénez , op. cit., Vol. I, p. 11, Bernal Díaz del Castillo, Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España, Editorial Porrúa, 1968, Vol. I, p. 100.
- 246.- Ibidem.
- 247.- Scholes, op. cit., Vol. II, p. 81.
- 248.- Ibidem, Vol. I, p. 74.
- 249.- Ibidem, p. 78.
- 250.- Ibidem, p. 114.
- 251.- Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. II, libro IV, Cap. XI, p. 151.
- 252.- Ibidem, Vol. I, p. 298.
- 253.- Ibidem, p. 298.
- 254.- Remesal, op. cit., libro X, Cap. XI, p. 1510, Villagutierrez, op. cit., cap. IX.
- 255.- Eric S. Thompson, "Waxen Idols and a Sacrificial Rite of the Lacandon", Notes on Middle American Archaeology and Ethnology, Carnegie Institution of Washington, Pub. 109. AMS Press INC., New York, 1952, p. 194.

- 213.- Ibidem, p. 191.
- 214.- Ibidem, p. 166-167.
- 215.- Román y Zamora, op. cit., Vol. II, libro III, Cap. VIII, p. 159 y ss., Ximénez, op. cit., Vol. I, libro I, Cap. XXV, p. 99-100.
- 216.- E. O. James, Introducción a la Historia Comparada de las Religiones, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, p. 100.
- 217.- Fuentes y Guzmán, op. cit., Vol. I, libro IX, Cap. VII, p. 254.
- 218.- Lynda Schele, "Observations on the Cross Motif at Palenque", Primera Mesa Redonda de Palenque, The Art, Iconography & Dynastic history of Palenque, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson editor, California, 1974, p. 59.
- 219.- Gerónimo de Mendieta, Historia Eclesiástica Indiana, 4 vols., Editora Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945, Vol. II, p. 178-179.
- 220.- López Medel, op. cit., p. 222.
- 221.- Relaciones Histórico-geográficas..., Vol. I, 1983, Relación de Sinanche, p. 124.
- 222.- Landa, op. cit., p. 51.
- 223.- Torquemada, op. cit., Vol. III, p. 118.
- 224.- Ibidem.
- 225.- Villagutierre, op. cit., p. 383.

- 256.- Cogolludo, op. cit., Vol. II, libro X, Cap. III, p. 330, Villagutierre, op. cit., libro II, Cap. X, p. 113, Alonso Martin Tovilla, Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché, Editorial Universitaria, Guatemala, 1980, p. 185.
- 257.- Jacques Soustelle, Enciclopedia Británica , Vol. XI, p. 722.
- 258.- Alberto Ruz, comunicación personal.

I L U S T R A C I O N E S



Figura 1. Vaso polícromo de Huehuetenango. Según Gordon
y Mason.



Figura 2. Códice Madrid, página 95 a. Según Carlos A Villacorta.



Figura 3. Detalle del cuarto 2 de la Estructura 1
o Templo de las Pinturas, Bonampak. Según Antonio
Tejeda.

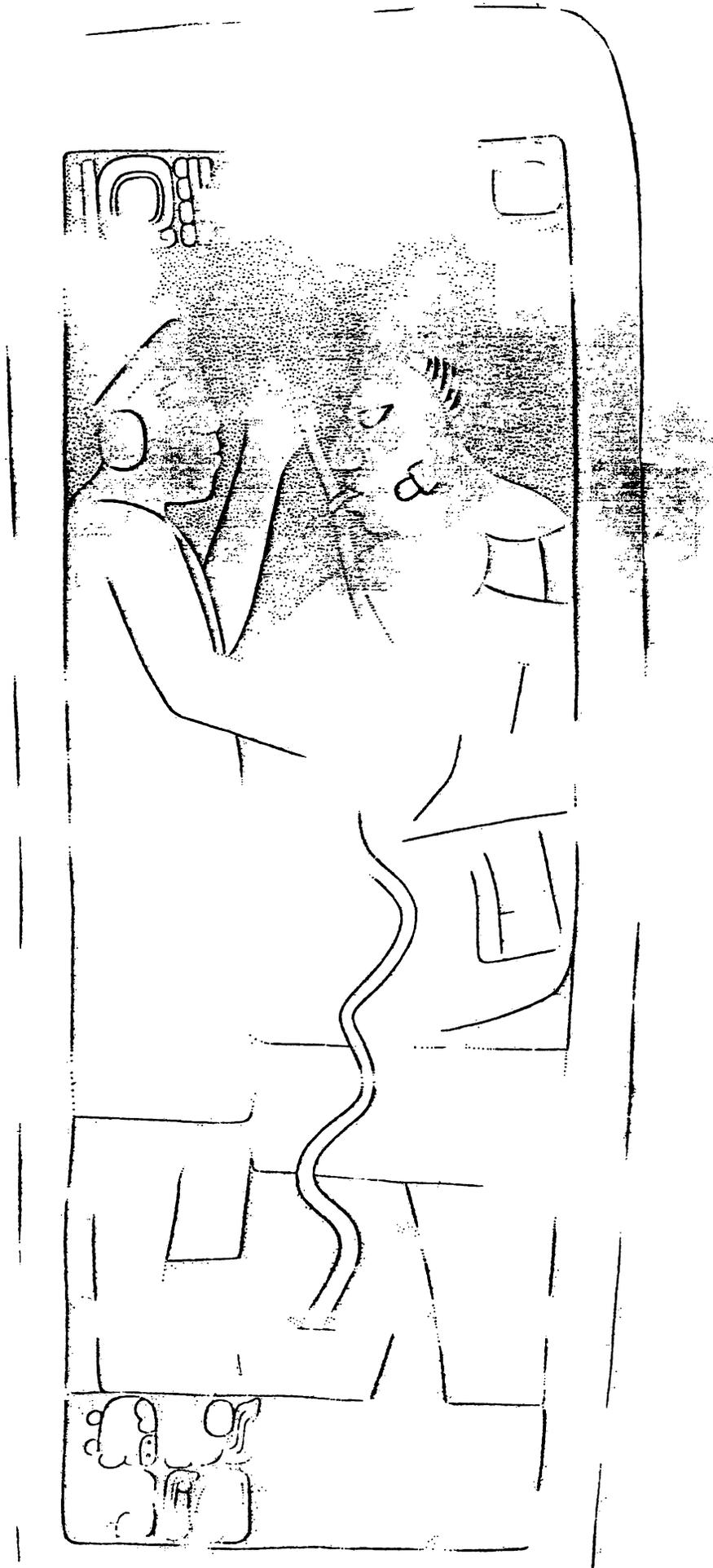


Figura 4. Estela 29 de El Naranjo. Según Graham.

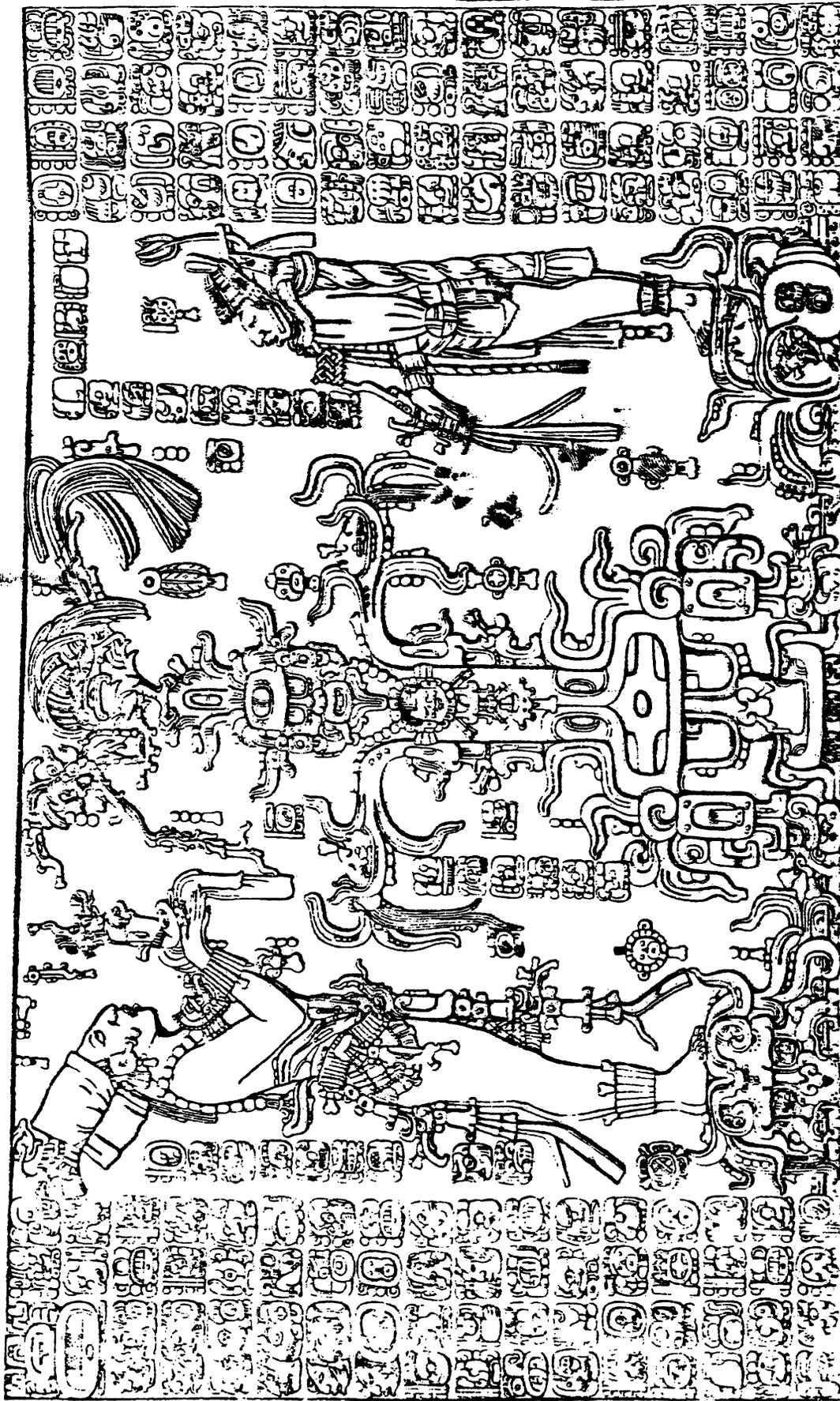


Figura 5. Tablero del Templo de la Cruz Foliada, Palenque.

Según Linda Schele.



Fig. 6-4

Figura 6. Tablero de El Escriba. Palenque

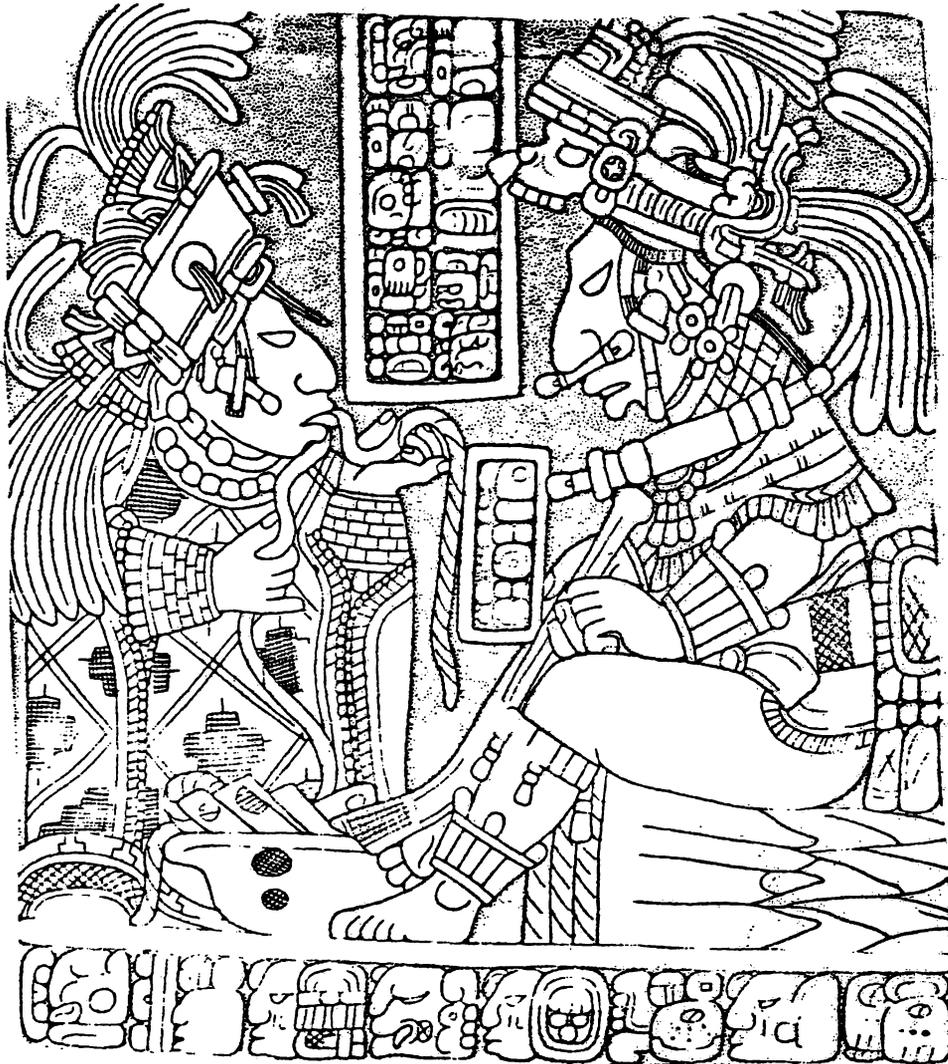


Figura 7. Dintel 17 de Yaxchilán. Según Graham.



Figura 8. Dintel 24 de Yaxchilán. Según Graham.



Figura 9. Dintel 15 de Yaxchilán. Según Graham.

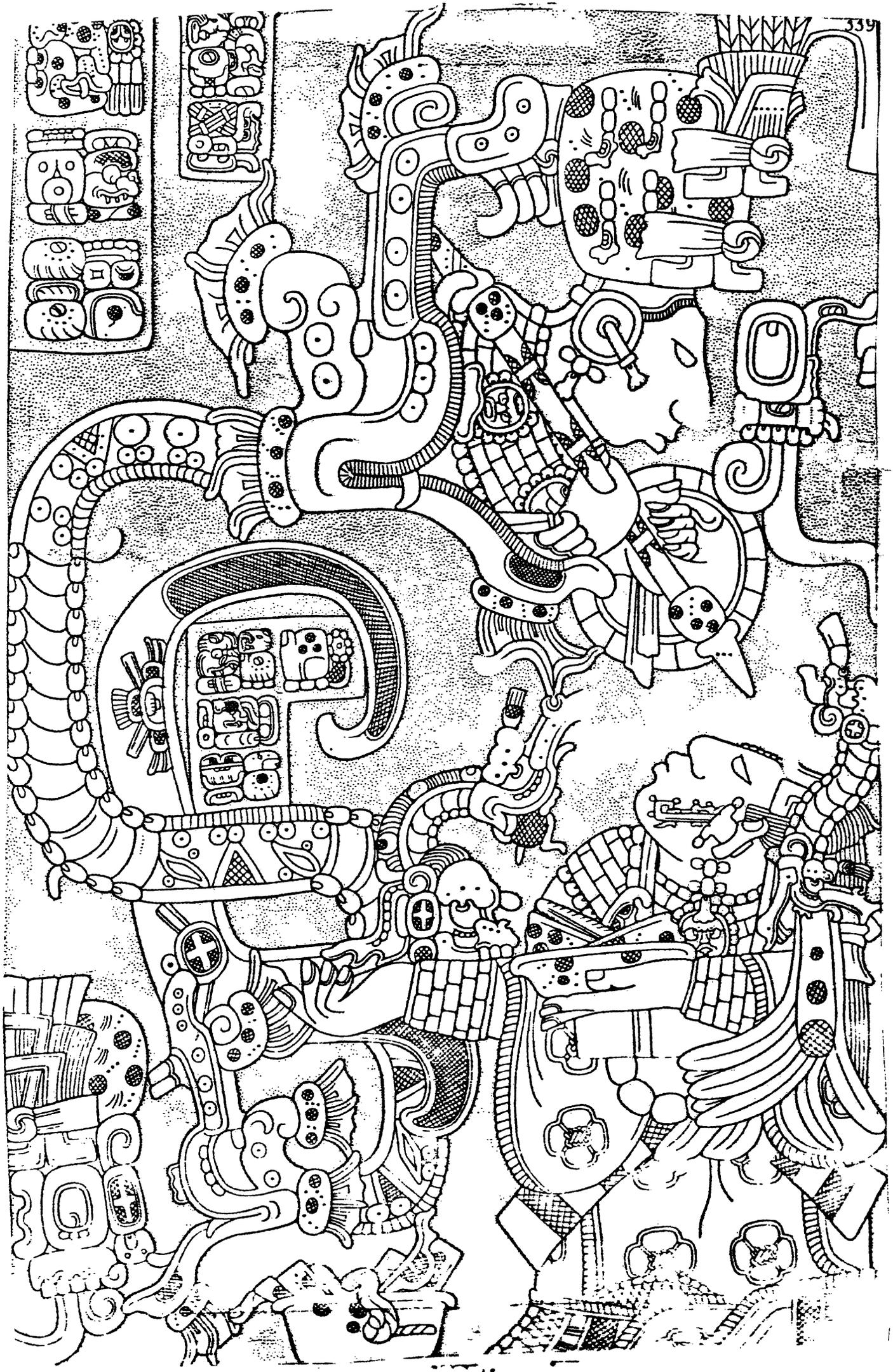




Figura 11. Dintel 13 de Yaxchilán. Según Graham.

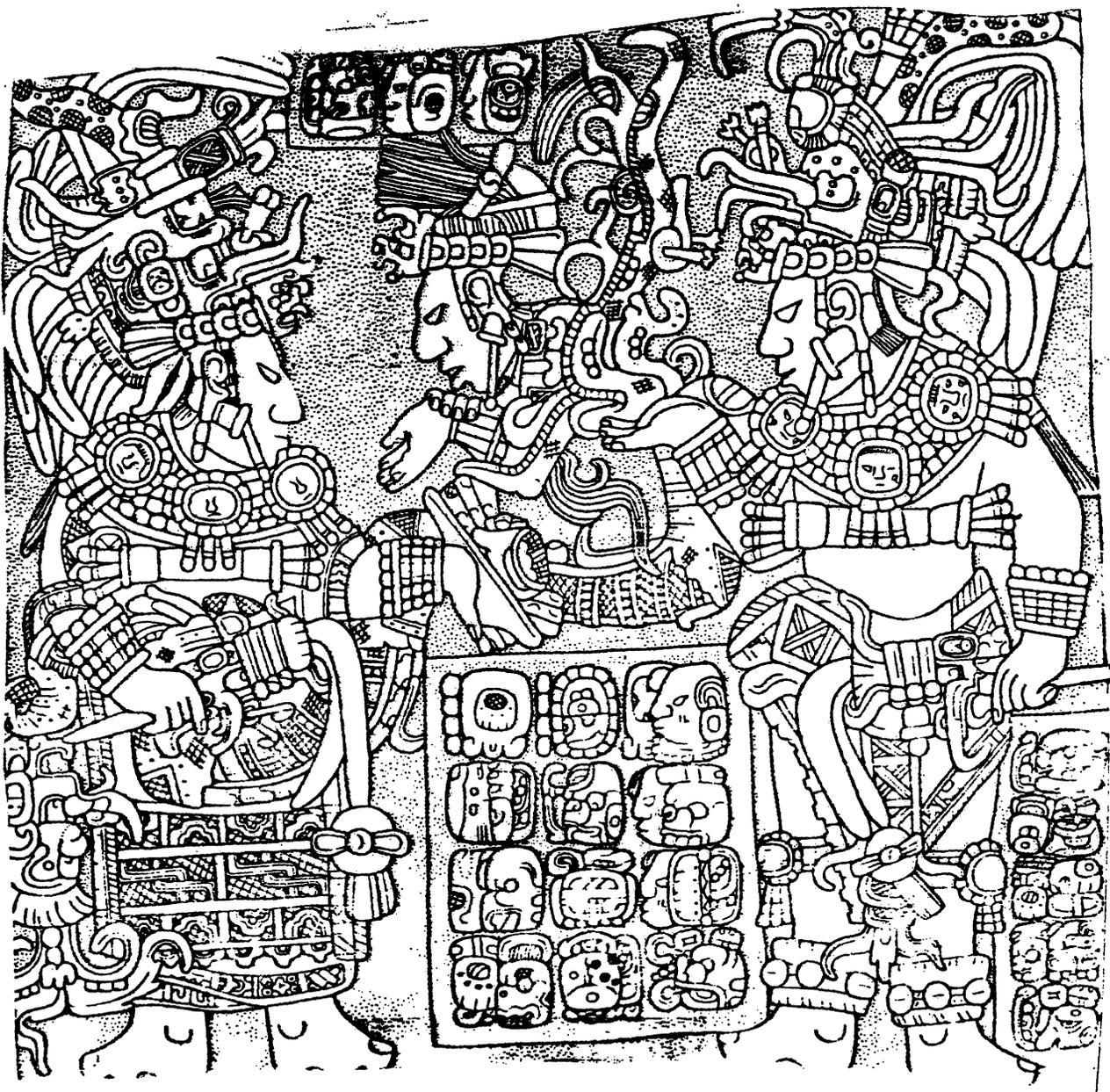


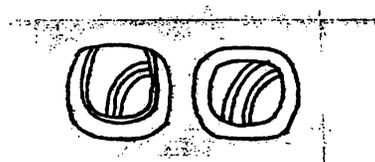
Figura 12. Dintel 14 de Yaxchilán. Según Graham.



Figura 13. Dintel 55 de Yaxchilán. Según Graham.



b.



c



d



e

Figura 14. a) Glifo T 712
 b) Glifo T 1030f Variante del glifo del dios K
 c) Glifo T 617
 d) Glifo T 714 Hand grasping fish
 e) Glifo del dios K



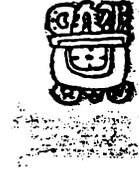
Figura 15. Estela 24 de El Naranjo. Según Graham.



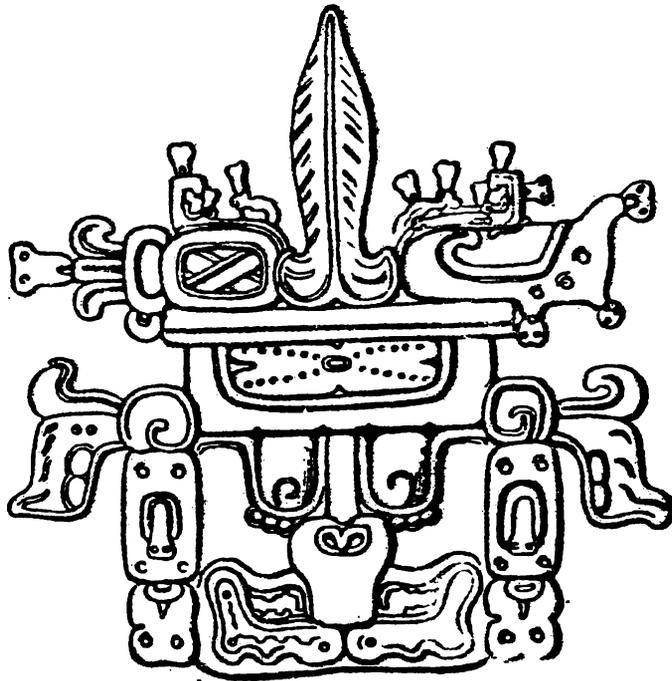
Figura 16. Estela 2 de Bonampak. Según Peter Mathews.



a



b



c

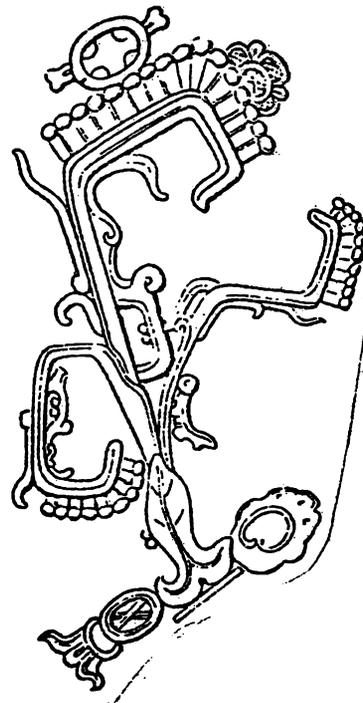
Figura 17. a) Símbolo Triádico.

b) Glifo T 272

c) Detalle del Tablero de la Cruz, Palenque



a



b

Figura 18. a) Detalle de la estela H de Copán. Según Maudslay.

b) Insignia adherida al cetro del pilar c en la casa D
de El Palenque



Figura 19. Disco H de Chichen Itzá. Según Marquina.

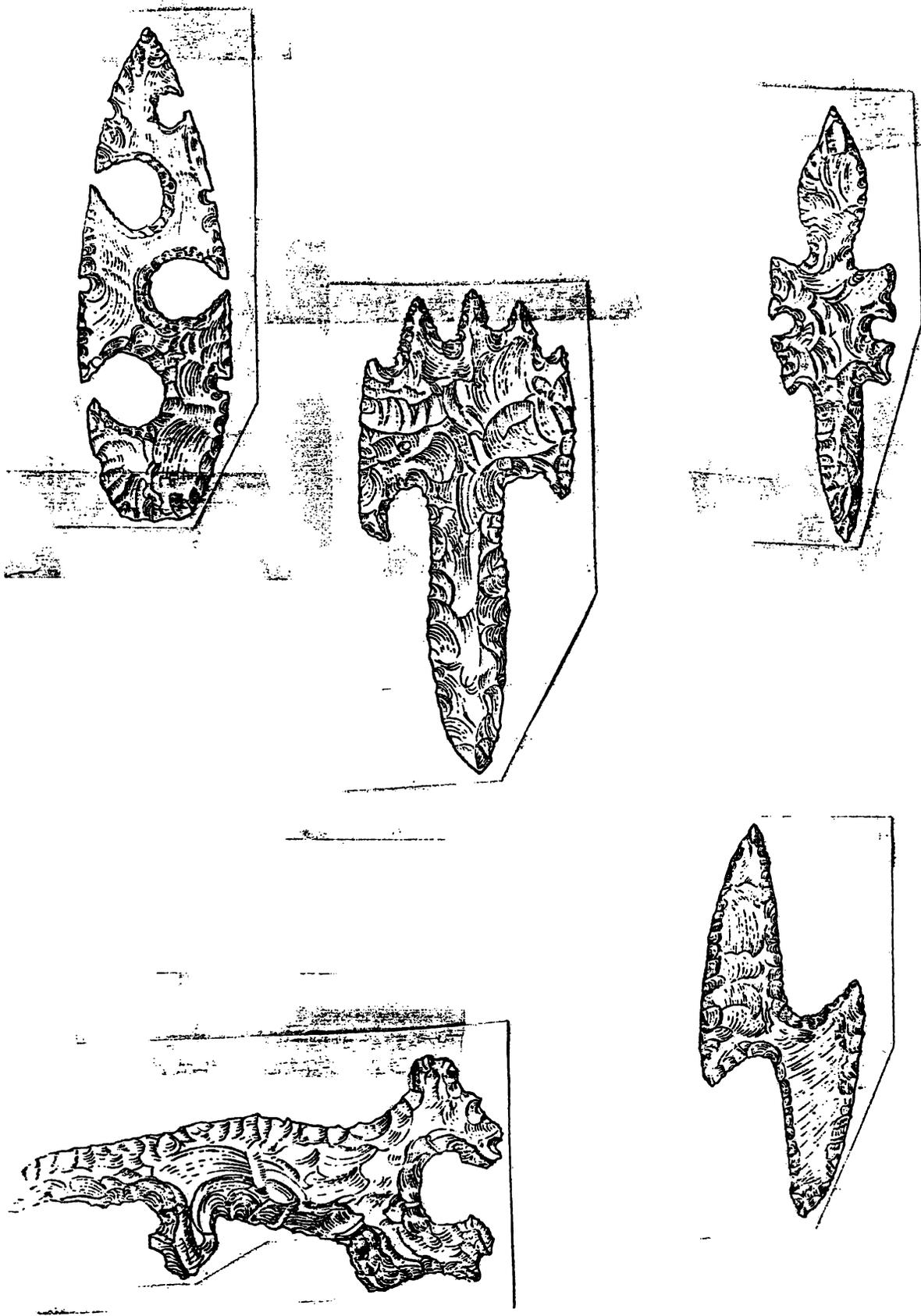


Figura 20. Excéntricos.

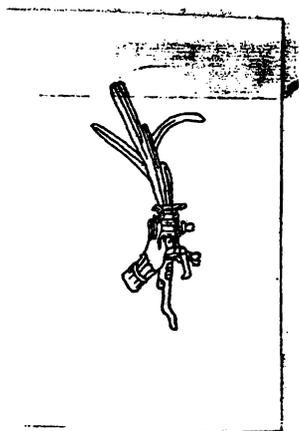
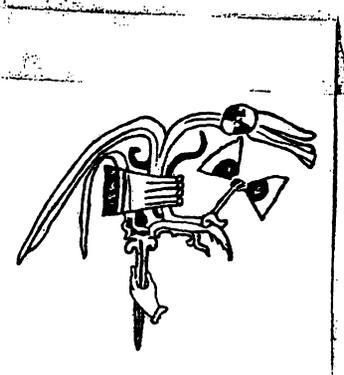
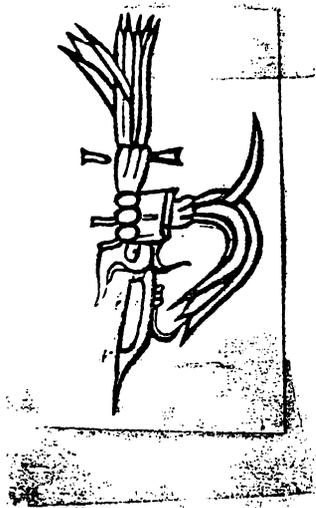


Figura 21. Cuchillos sacrificiales con cabeza del dios K.

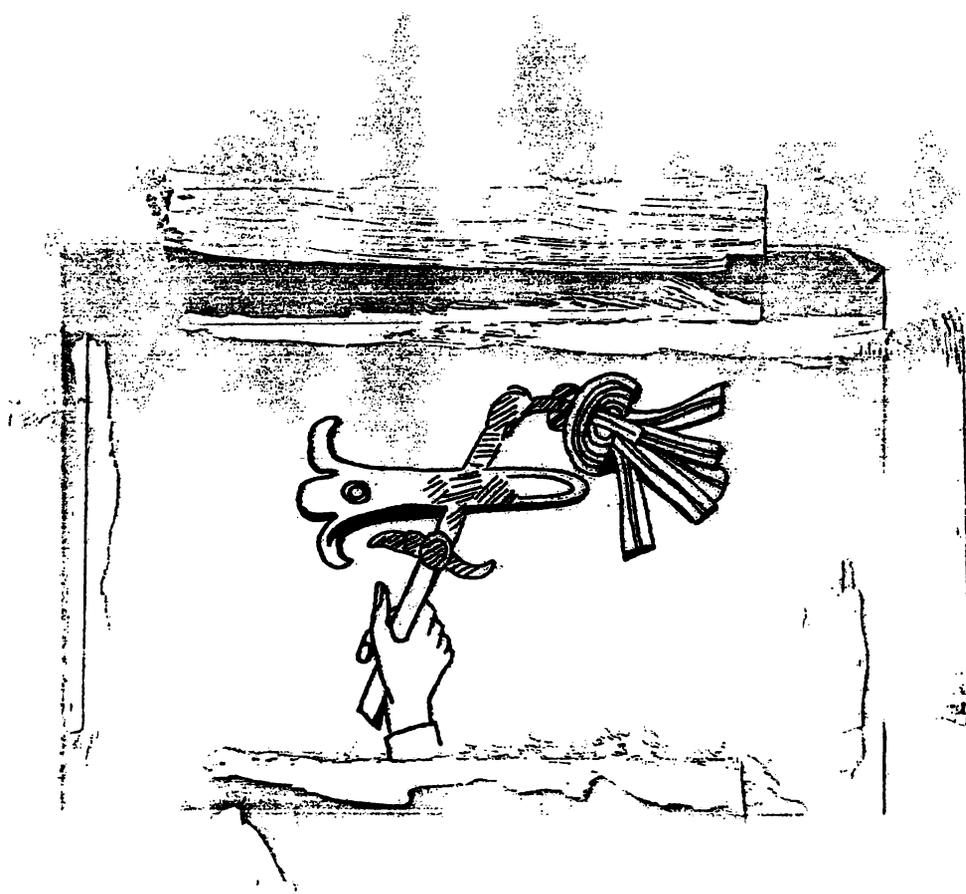


Figura 22. Detalle del pilar f de la casa D de El
Palacio, Palenque



Figura 23. Códice Dresde, página 34 a. Según A. Villacorta.

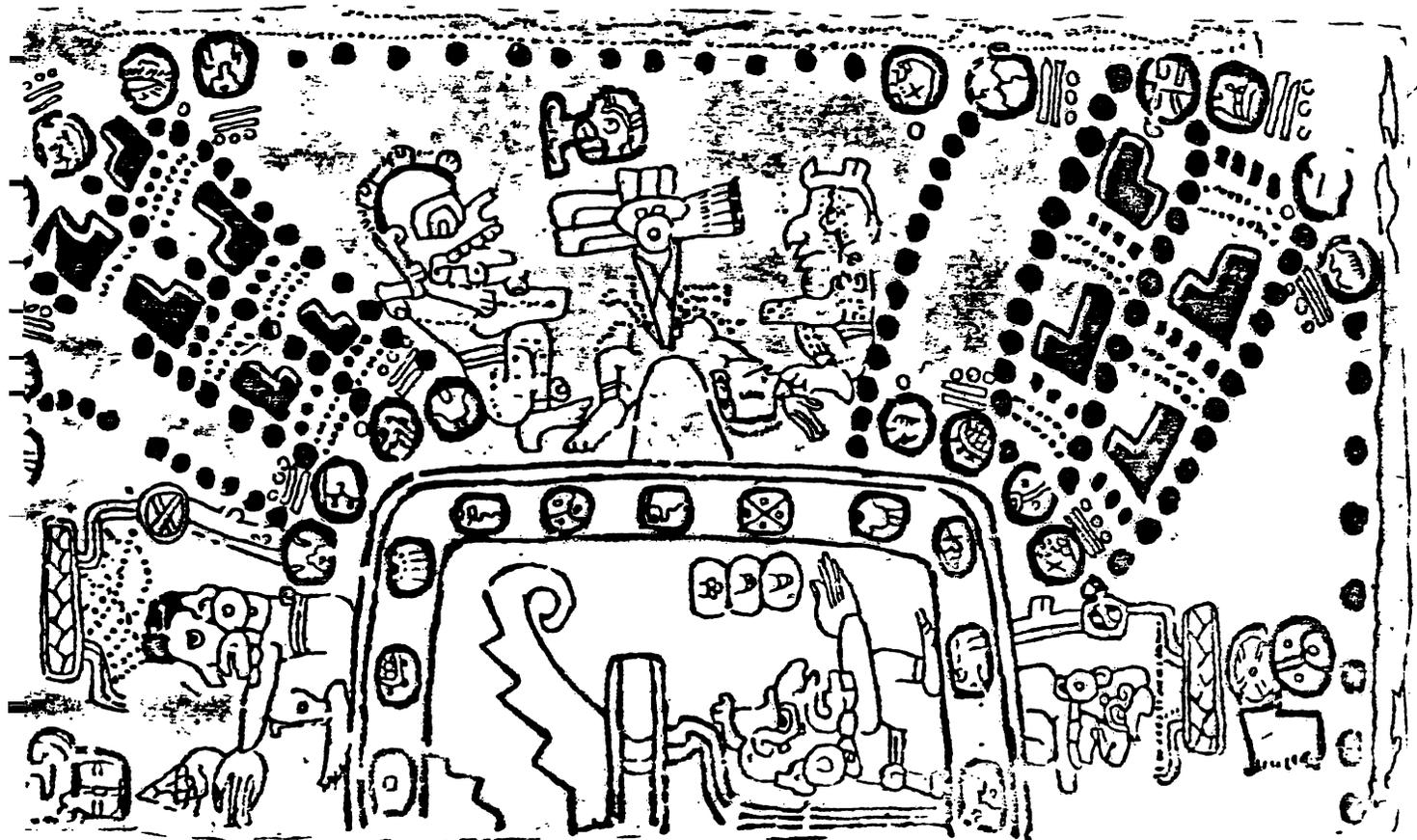
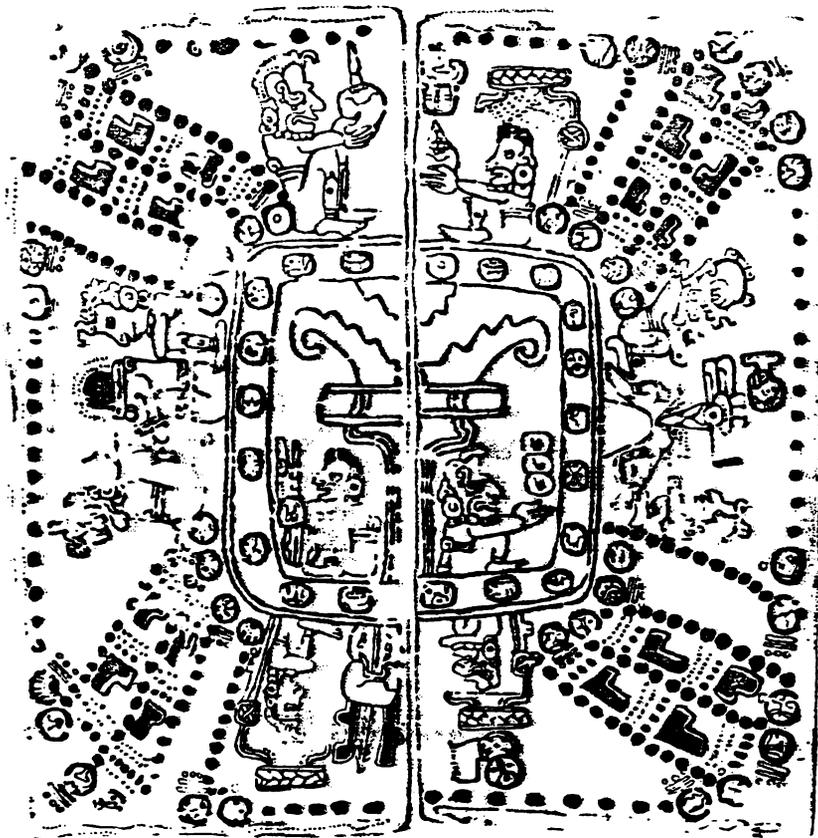
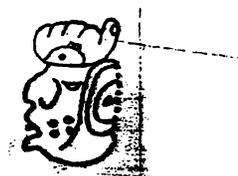
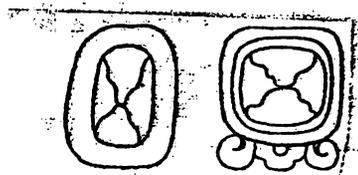


Figura 24. Página 76 del Códice Madrid. Según Carlos A. Villacorta.



a



b

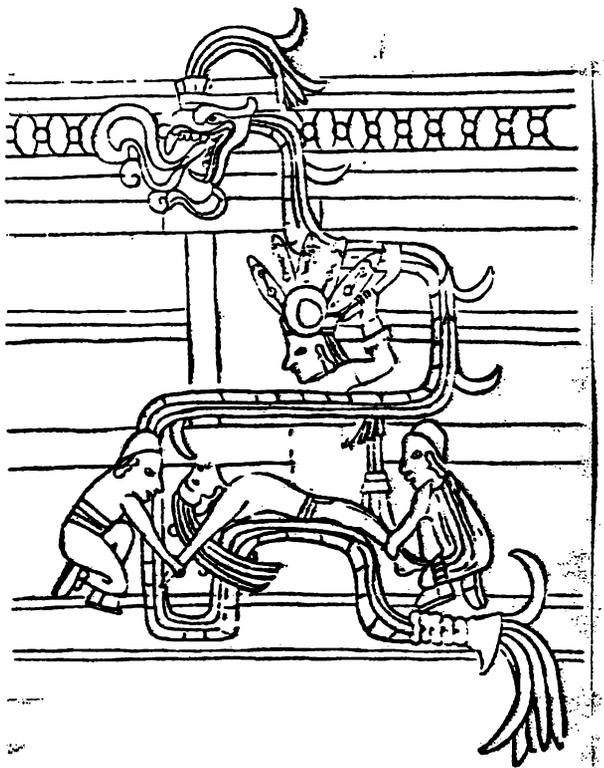


c

Figura 25. a) Glifo de la variante de cabeza del número dos.
 b) Glifo del día Etz'nab
 c) Glifo del dios Q.



Figura 26. Códice Dresde, página 3. Según A. Villacorta



a



b

Figura 27. a) Fresco de la Estructura 2, D8 del Templo de los Guerreros, Chichen Itzá. Según Tozzer.

b) Fresco de la Estructura 2 D1 del Templo de los Jaguares, Chichen Itzá. Según Tozzer.

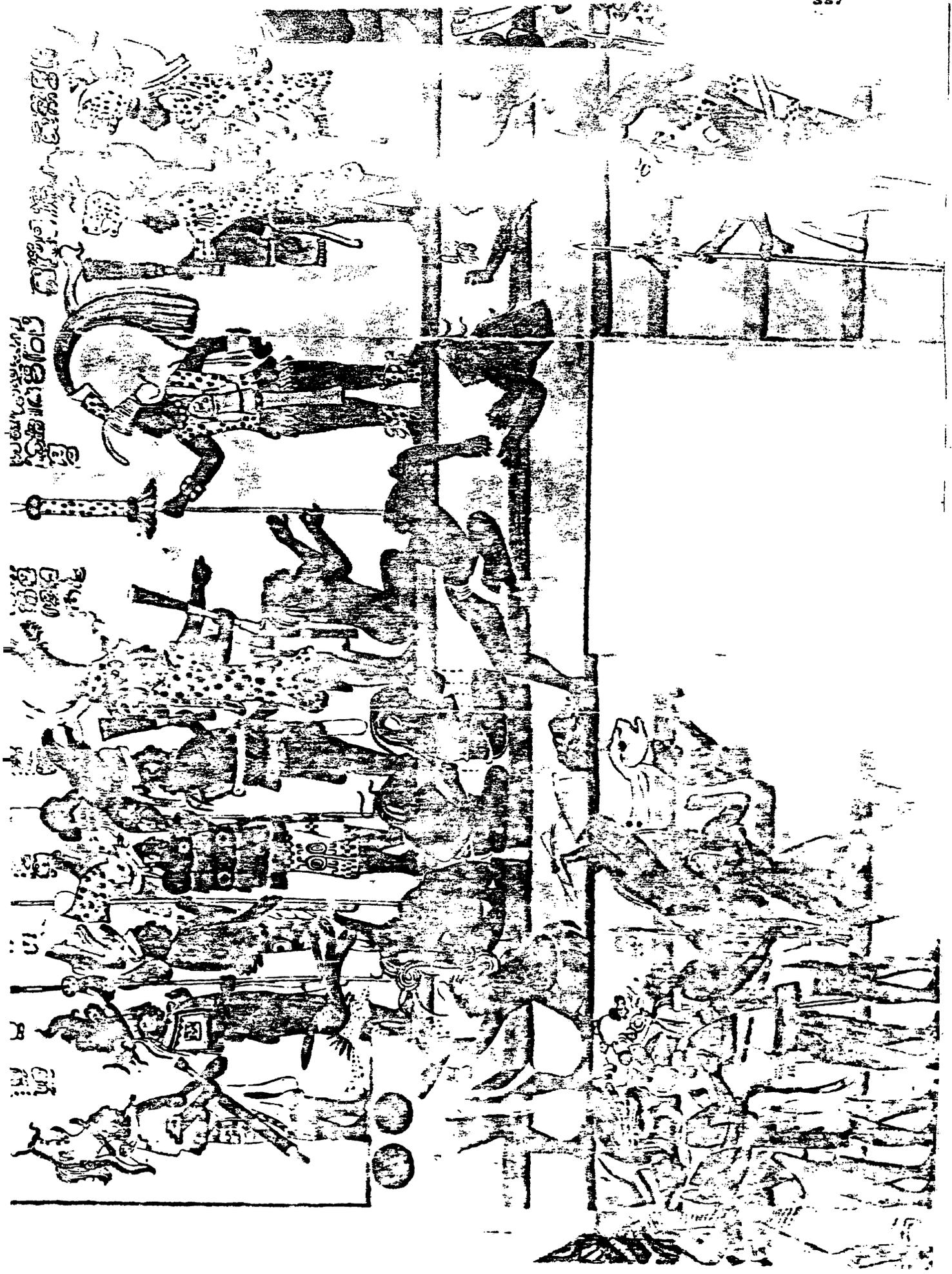


Figura 28 Cuarto 2 de la Estructura 1 o Templo de las Pinturas, Bnampak. Según Antonio Tejeda.



Figura 29. a) Detalle de la estela 11 de Piedras Negras.

b) Detalle de la estela 14 de Piedras Negras.

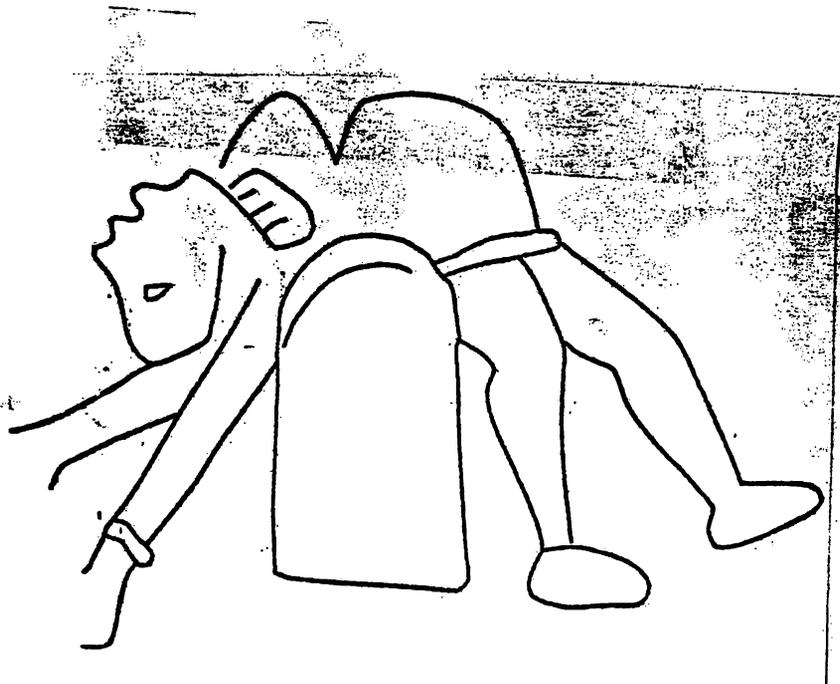


Figura 30. Grafito el Grupo G de Tikal.



Figura 31. Monumento 21 de Bilbao. Según Geoffrey Koetsch,

1969

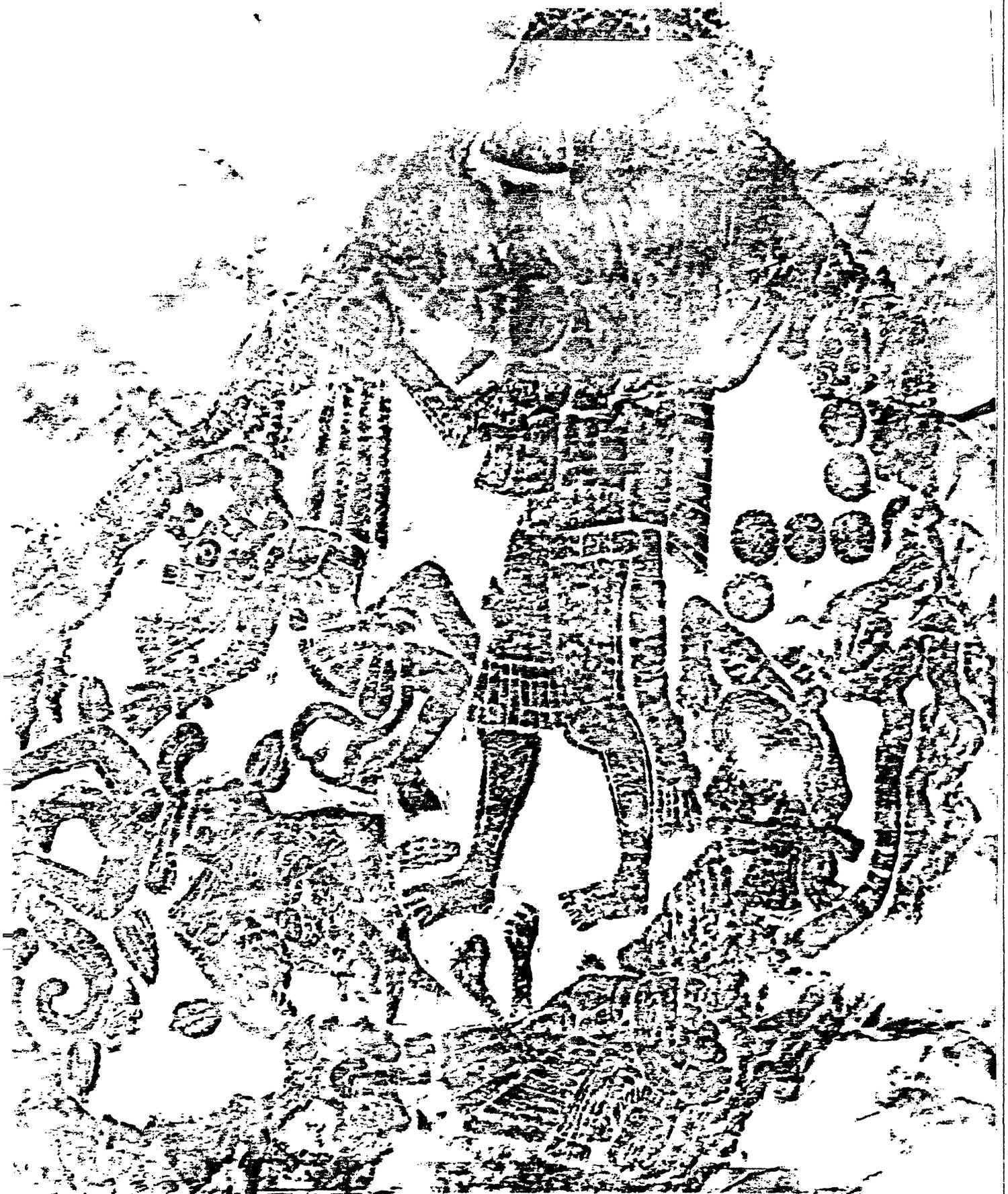


Figura 32. Monumento 4 de El Baúl, según Merle Green Robertson.

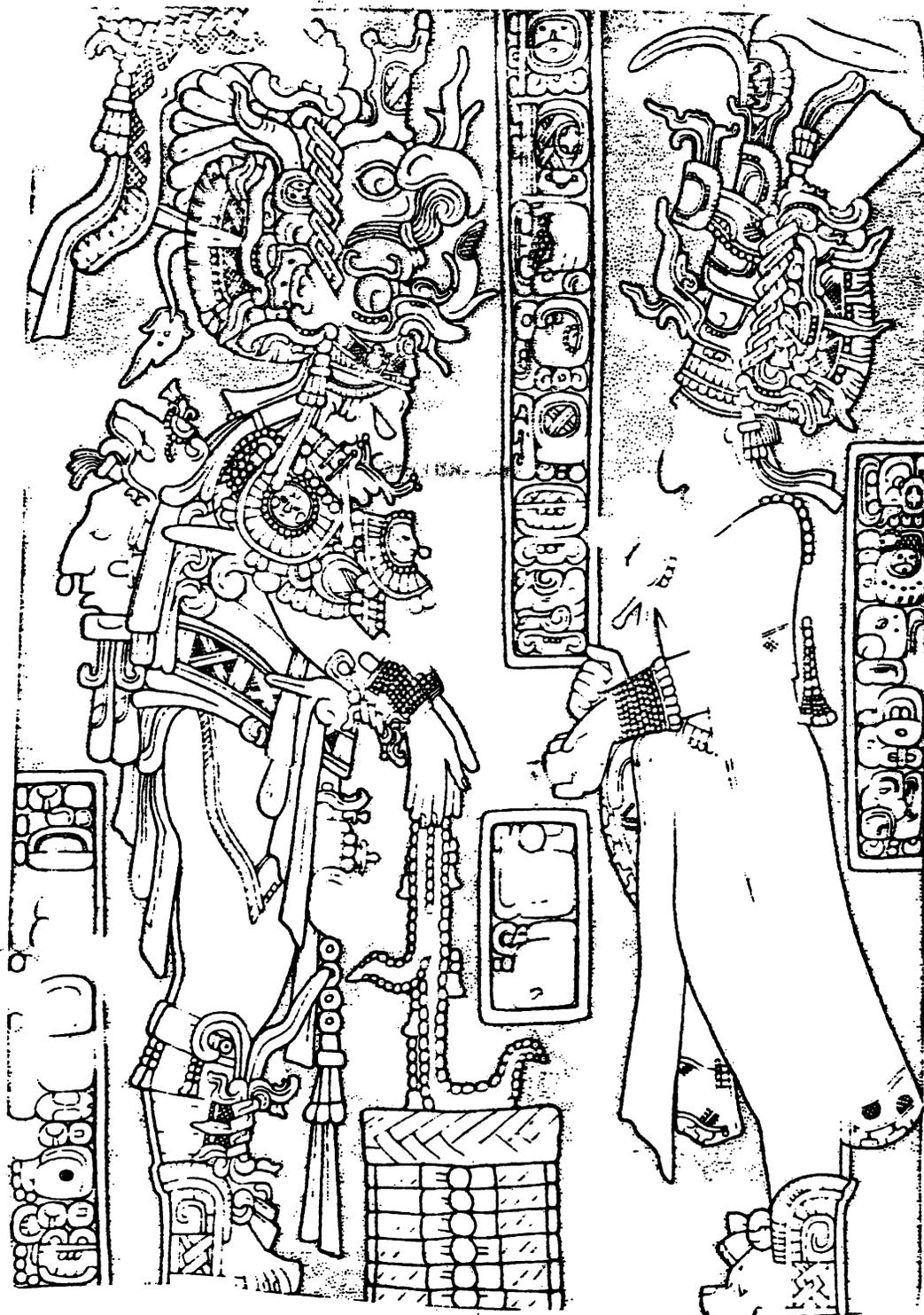


Figura 33. Dintel 2 La Pasadita. Según Ian Graham.

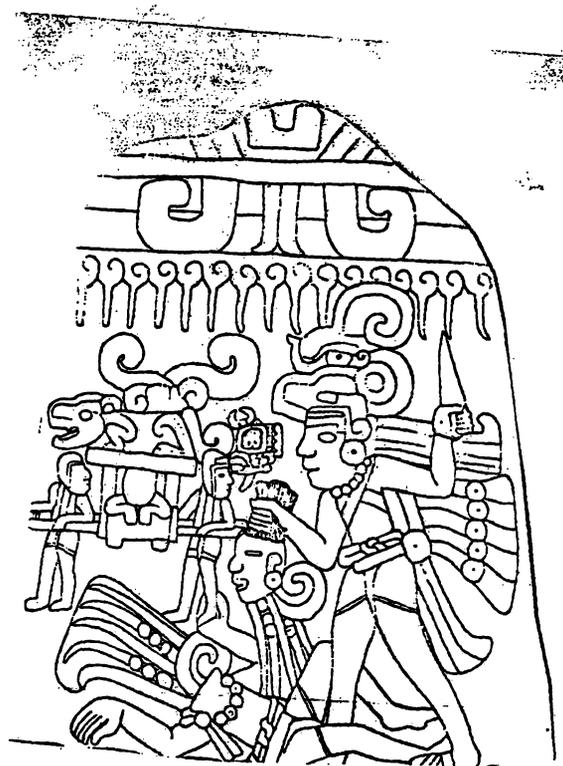


Figura 34. Estela 21 de Izapa. Según Norman.

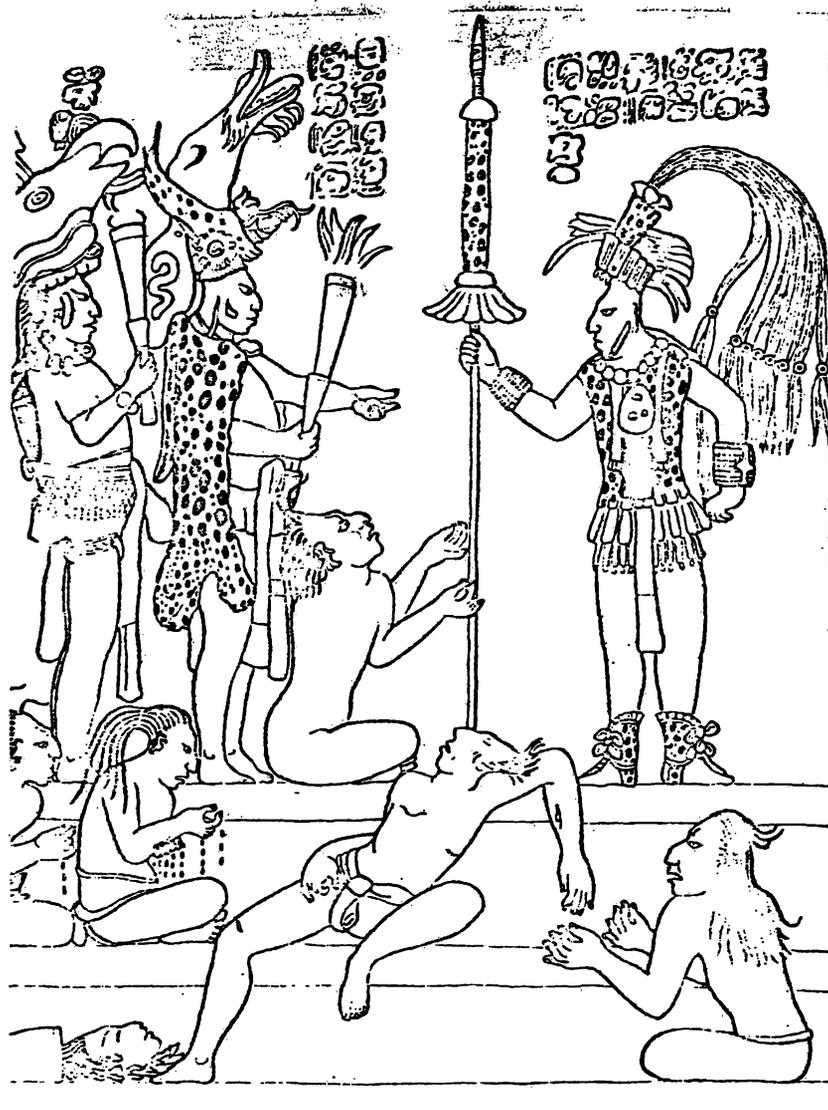


Figura 35. Cuarto 2 de la Estructura 1 ó Templo de las Pinturas, Bonampak. Según Antonio Tejeda.
(detalle)

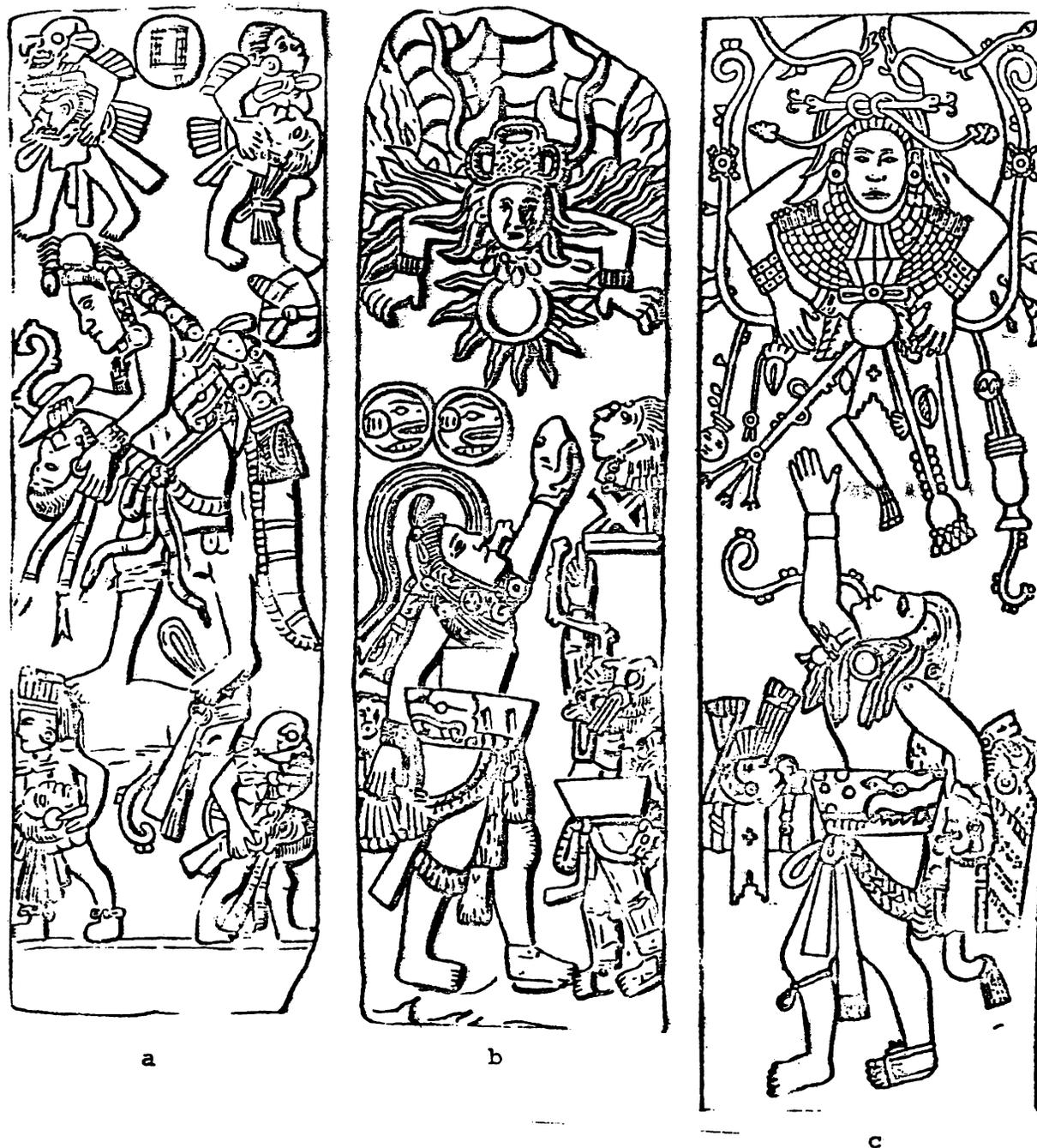


Figura 36. a) Monumento 1 de Santa Lucía Cotzumalhuapa, Guate.,
Según Jiménez Moreno.

b) Monumento 3 de Santa Lucía Cotzumalhuapa, Guate.,
Según Jiménez Moreno.

c) Monumento 4 de Santa Lucía Cotzumalhuapa, Guate.,
Según M. Coe.



Figura 37. Banqueta oeste del Juego de Pelota, Chichen Itá.



a



b

Figura 38. a) Glifo T 756. Murciélago.
b) Glifo T 568. ¿Sacrificio?



Figura 39. Códice Dresde, página 34 a. Según Anton.

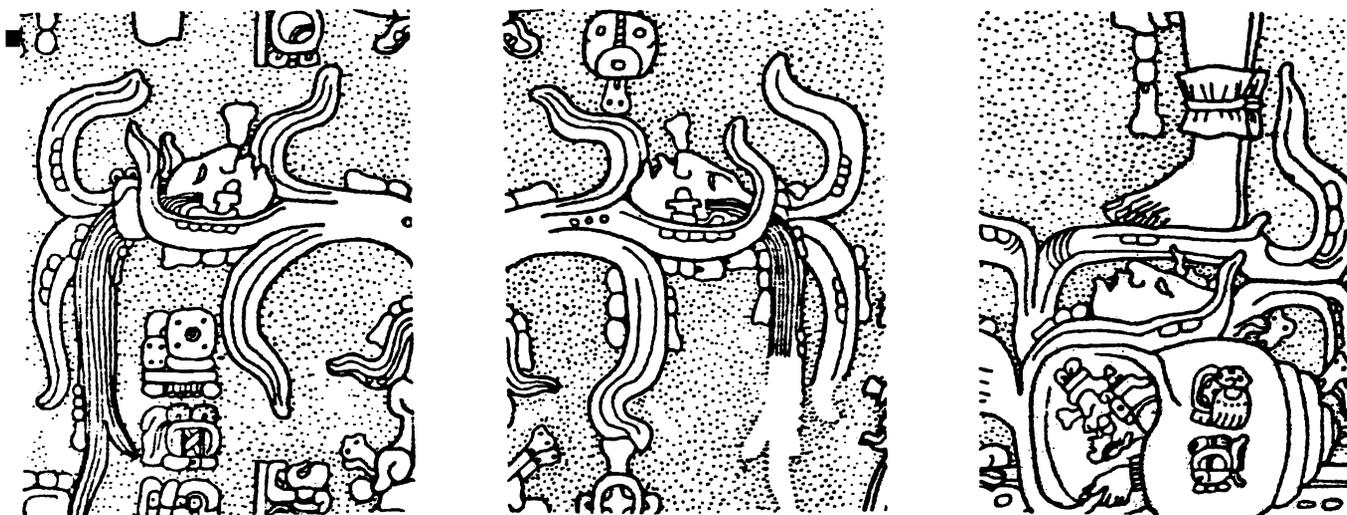
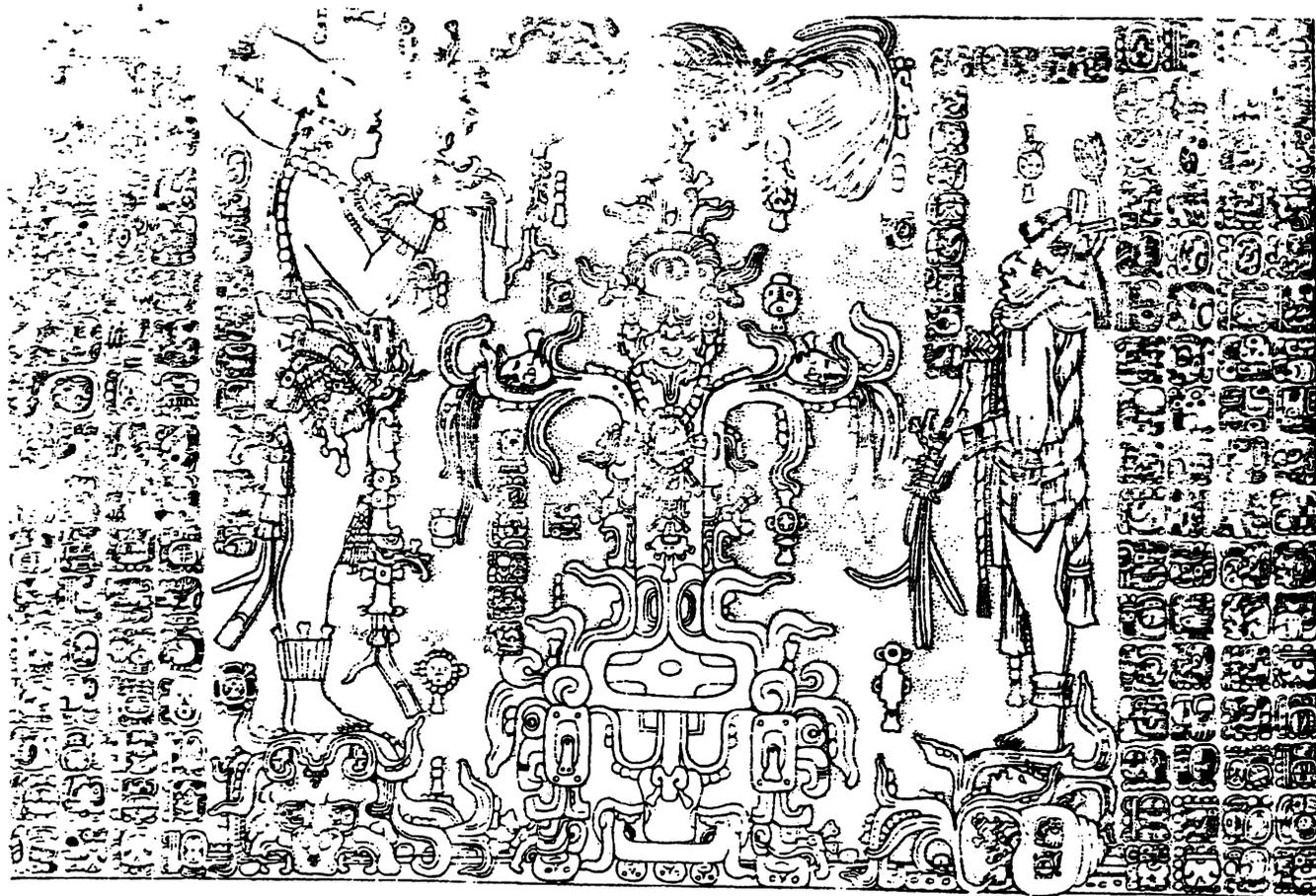


Figura 40. Tablero del templo de la Cruz Foliada.

Según Linda Schele.

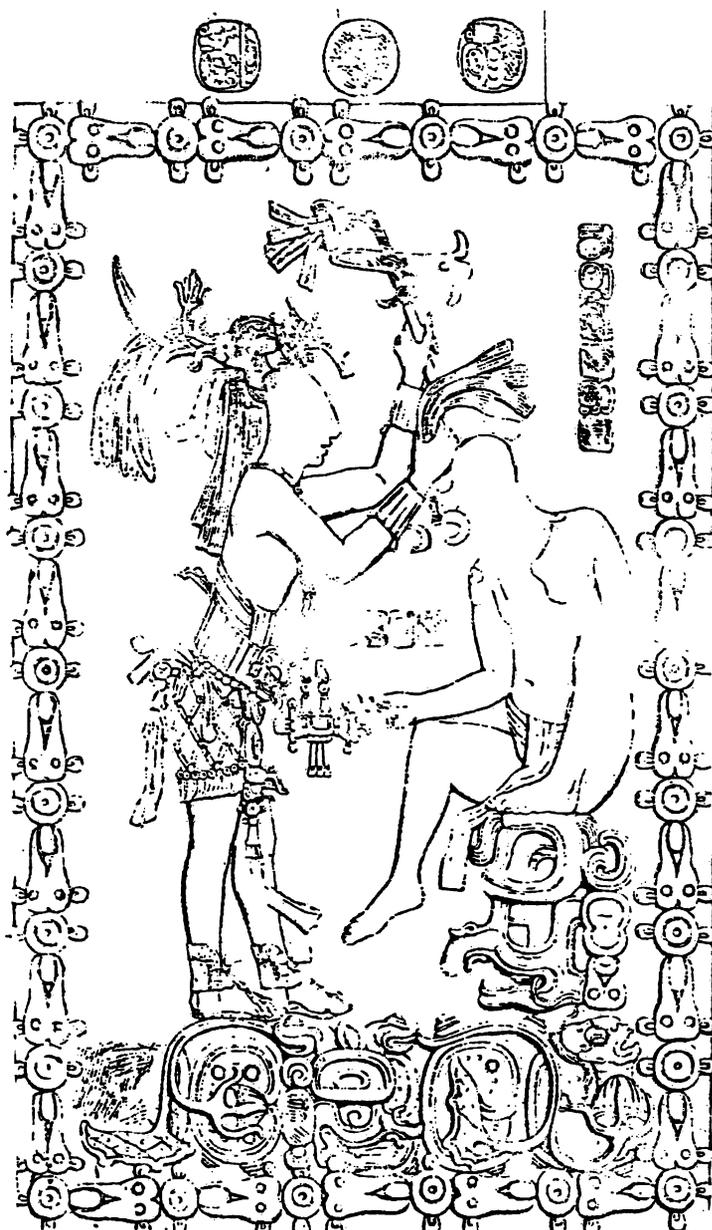


Figura 41. Pilar f de la Casa D de el Palacio, Palenque.
según Maudslay.

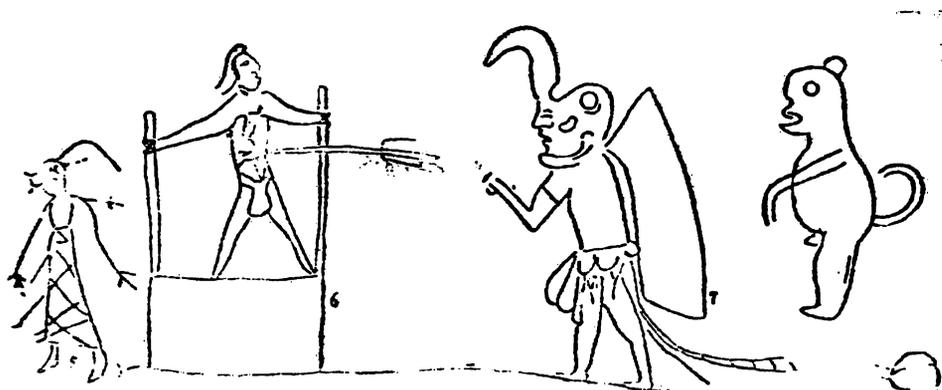


Figura 42. Grafito de Tikal en las paredes del Templo 2

Según Tozzer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA, René, Introducción al estudio del Rabinal Achí, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1975, (Cuadernos, 12).
- Anales de Cuauhtitlán, en Códice Chimalpopoca, edición fototipia y traducción de Primo Feliciano Velásquez, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1945.
- ARA, fray Domingo de, Bocabulario tzendal según el orden de Copanabastla (1571). Edición preparada por Mario Humberto Ruz S., Centro de Estudios Mayas, en prensa (Serie Fuentes, núm. 4).
- BARRERA VASQUEZ, Alfredo y RENDON, Silvia, El libro de los libros de Chimal Balam, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, (Col. Popular, 42)
- BARRERA VASQUEZ, Alfredo El libro de los cantares de Dzitbalché, traducción, notas e introducción en Garza, Mercedes de la Literatura Maya, Editorial Galaxis, Barcelona, 1980, (Biblioteca Ayacucho 157).
- BERLIN, H. "The Palenque Triad", Journal de la Société des Américanistes, Tomo III, p.p. 91-99, París, 1963.
- BLEEKER C. y Geo WIDENGREN, Historia Religionum, Manual de Historia de las Religiones, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973..
- BRANDON, S.G.F., Diccionario de religiones comparadas, 2 vols., trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.
- CASSIRER, Ernst, Filosofía de las formas simbólicas, Vol. II, El Pensamiento mítico, traducción de Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

CAZENEUVE, Jean, Sociología del rito, traducción de José Castelló, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971, 179 p.

CIUDAD REAL, Antonio de, Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes, prólogo de Gorge Gurría Lacroix, edición a cargo de Josefina García Quintana y Victor M. Castillo F., 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 6).

Códices mayas, Dresdensis, Peresianus, Tro-cortesiano, interpretación de José Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Tipografía Nacional, Guatemala, 1933.

COE, Michael D. The Maya Scribe and His World, The Grolier Club New York, 1973.

CORONEL, Juan, Arte de Lengua Maya, Compañía Tipográfica Yucateca, S.A., Mérida, Yucatán, 1929.

COTO, Thomás, Vocabulario/ de la lengua cakchiquel, y guatimalteca/ nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio,/ trabajo y erudición por..., Reproducción xerográfica del ms. original en la biblioteca de la American Philosophical of Philadelphia, c. 1651.

CHI, Gaspar Antonio, Relación de algunas de las costumbres de los indios, en Alfred M. Tozzer, Landa's Relación de las cosas de Yucatán, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Apéndice C., Harvard University, Cambridge, Mass, 1941.

CHINCHILLA AGUILAR, Ernesto, "La danza del tum-teleche o loj-tum", Antropología e Historia de Guatemala, Vol. III, No. 2, Ministerio de Educación Pública Imprenta Universitaria, Guatemala C.A., 1951, (Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala).

DIAZ DEL CASTILLO, Bernal, Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Editorial Porrúa, México, 1968, Vol. I, 1968, (Colección Sepan Cuantos...)

Diccionario de Motul maya-español, fray Antonio de Ciudad Real, edición de Juan Martínez Hernández, Mérida, Yucatán, 1929.

Diccionario de San Francisco, Bibliotheca Linguística Americana, Vol. II, editado por Oscar Michelon, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1976.

Diccionario Maya Cordemex, maya-español, español-maya, dirigido por Alfredo Barrera Vásquez, Ediciones Cordemex, Mérida Yuc., México, 1980.

DURAN, Diego, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme, 2 vols., preparación de Angel Ma. Garibay, Editorial Porrúa, México, 1967, (Biblioteca Porrúa, 36, 37.)

DURKHEIM, Emilio, Las formas elementales de la vida religiosa, trad. de Josefina Ludmer, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1968.

ELIADE, Mircea, Iniciaciones Místicas, trad. José Matús Díaz, Ed. Taurus, Madrid, 1958, (Ensayistas, 134).

_____, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en Metodología de la Historia de las Religiones, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 116-139.

_____, Tratado de historia de las religiones, prefacio de Georges Dumézil, Ediciones Era, México, 1972, (Enciclopedia Era, 11).

_____, Lo Sagrado y lo Profano, Trad. Luis Gil, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973, (Punto Omega, 79).

_____, Miths, rites, simbols; a Mircea Eliade Reader, edited by Wendell C. Beane y William G. Doty, 2 vols, Harper Colophon Books, New York, 1976.

_____, Historia de las creencias y de las ideas religiosas, Vol. I, trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

El libro de los cantares de Dzitbalché, traducción, notas e introducción de Alfredo Barrera Vásquez, en Literatura Maya, Editorial Galaxis, Barcelona, 1980, (Biblioteca Ayacucho, 57).

El libro de los libros de Chilam Balam, traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (Colección Popular 42.)

Encyclopedia of the Animal World, introduction by Desmond Morris, Larousse, New York, 1975.

EVANS-PRITCHARD, E. E., Las teorías de la religión primitiva, trad. Mercedes Abad y Carlos Piera, Siglo Veintiuno Editores, México, 1976, (Antropología).

FIRTH, Raymond, "Offering and Sacrifice. Problems of organization", Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach, William A. Lessa y Evon Z. Vogt, 3 ed. Nueva York, 1965.

FONCERRADA DE MOLINA, Martha, "El ritual maya en un vaso del museo Reitberg de Zurich", Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Vol. 43, UNAM, México, 1974.

_____, "El sacrificio por decapitación en Palenque", Segunda Mesa Redonda de Palenque, Palenque, Chis., The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part. III, Merle Green Robertson Editor, Editorial Board, California, 1976.

FRAZER, James George, La rama dorada, Magia y religión, traducción de Elizabeth y Tadeo I Campuzano, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, (Sección de Obras de Sociología, dirigida por José Medina Echavarría).

FREUD, Sigmund, Tótem y Tabú, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, El libro de Bolsillo. Alianza Editorial, Madrid, 1975, (Sección Humanidades).

FROMM, Eric, Anatomía de la destructividad humana, trad. Eugenia Huerta, Siglo Veintiuno editores, 1981, (Psicología y etología).

FUENTES Y GUZMAN, Francisco Antonio de, Historia de Guatemala o Recordación Florida, 3 vols., edición y estudio preliminar de Carmelo de Sáenz de Santa María, Ediciones Atlas, Madrid, 1969, 1972, 1973, (Biblioteca de Autores Españoles, 230-231-259).

FURST, Peter T., "Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts on Ritual Blood-Letting Among the Maya," Segunda Mesa Redonda de Palenque, Palenque, Chis., The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part. III, Merle Green Robertson Editor, Editorial Board, California, 1976, p. 181-183.

Carta-Relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la provincia de Guatemala. 8 de marzo de 1576, Relación y forma que el licenciado Palacio Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, hizo para los que hubieren de visitar, contar, tasar y repartir en las provincias de este distrito, edición preparada por Carmen León Cázares et.al. Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1983, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 2).

GARZA, Mercedes de la, El Hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1978, (Serie Cuadernos 14).

_____, "Quetzalcóatl-Dios entre los mayas", en Estudios de Cultura Maya, Vol. XI, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, p. 199-214.

_____, Literatura maya, compilación y prólogo, Cronología Miguel León-Portilla, Editorial Galaxis, Barcelona, (Biblioteca Ayacucho, 57), 1980.

_____, El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, Centro de Estudios Mayas, UNAM, en prensa.

_____ e IZQUIERDO, Ana Luisa, "El Ullamalitzli en el siglo XVI", Estudios de Cultura Náhuatl, no. 14, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1980, p. 315-333.

GRUYTER, W. Jos de, A New Approach to Maya Hieroglyphs, Uitgeverij, H. J. Paris, Amsterdam, 1964.

GUENON, René, Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada, edición presentada por Michel Valsan, estudio de Armando Asti Vera, traduc. por Juan Valmard, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969, (Temas de Eudeba, Religión).

GUITERAS-HOLMES, Calixta, Los peligros del alma; visión del mundo de un tzotzil, Fondo de Cultura Económica, México, 1965. (Series de Obras de Antropología.)

HERRERA, Antonio de, Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el mar Océano, 5 vols. Talleres Gráficos "Continental"; Buenos Aires, 1945.

JAMES, E. O., "Religión Prehistórica", en BLECKER, C. G. y WINDENGREN Historia Religionum, Manual de Historia de las Religiones, Vol. I, Religiones del pasado, trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.

Introducción a la Historia Comparada de las Religiones, traducción de J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, (Biblioteca de Historia de las Religiones).

JENSEN, A.D.E., Mito y Culto Entre Pueblos Primitivos, trad. Carlos Gerhart, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

JORALEMON, David, "Ritual Blood-Sacrifice among the ancient Maya: Part I", Primera Mesa Redonda de Palenque. Part II. The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Palenque, Chis., Merle Green Robertson Editor, The Robert Louis Stevenson Schol, Pre-Columbian Art Research, Pebble Beach, California, 1974, p. 59-76.

JUNG, C.G. Simbolos de Transformación, notas de Enrique Buttelman, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1962. (Biblioteca de Psicología Profunda, Vol. 7).

Psicología y simbólica del arquetipo, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1977. (Biblioteca de Psicología Profunda, Vol. 29).

KAMPEN, Michael, "The graffiti of Tikal, Guatemala", Estudios de Cultura Maya, Vol. XI, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1978.

KELLEY, David, H. "The birth of the gods at Palenque", Estudios de Cultura Maya, Vol. 5, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1965.

—————, Deciphering in Maya Script, University of Texas Press, Austin and London, 1976.

KITAGAWA, Joseph M., y Mircea Eliade, (Compiladores), Metodología de la Historia de las Religiones, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1967, (Colección Menor, 6).

—————, "La Historia de las Religiones en los Estados Unidos de Norteamérica, " en Metodología de las Religiones, 1967, p. 19-52.

KONIG, Franz, Diccionario de las Religiones, Editorial Herder, Barcelona 1964, (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía, Volúmen 54).

LANDA, Diego de , Relación de las cosas de Yucatán, Edit. Porrúa, México, 1966.

LAS CASAS, Bartolomé de, Apologética historia sumaria, cuando a las dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla, Edic. preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1)

- LEEuw, G. Van der, Fenomenología de la religión, trad. Ernesto de la Peña, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, (Sección de Obras de Filosofía).
- LEON PORTILLA, Miguel, La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes, prólogo de Angel M. Garibay K., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1979, (Serie de Cultura Náhuatl: Monografías: 10)
- Libro de Chilam Balam de Chumayel, trad. Antonio Médez Bolio, en GARZA, Mercedes de la, Literatura Maya, 1980.
- LIZANA, Bernardo de, Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Tzamal y Conquista espiritual, Imprenta del Museo Nacional de México, 1983.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo, Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1980, (Etnología-Historia; serie antropológica: 39).
- LOPEZ COGOLLUDO, Diego, Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta provincia, 2 vols. Akademische Drucku, Verlagsanstalt, Gras, Austria, 1971,
- LOPEZ MEDEL, Tomás, Relación en Landa's Relación de las cosas de Yucatán, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge Mass, 1941.
- MALDONADO, Luis, La violencia de lo sagrado. Crueldad, Versus oblatividad o el ritual del sacrificio, Ediciones Sigüeme, Salamanca, 1974, (Lux Mundi 41).
- MARTIN VELASCO, J., Introducción a la fenomenología de la Religión, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, (Academia Christiana, 4).

MARTINEZ HERNANDEZ, Juan Diccionario de Motul, Maya-Español, Español-Maya, atribuido a fray Antonio Ciudad Real, Mérida, Yucatán, 1929.

MAUSS, Marcel, Lo sagrado y lo profano, traducción de Juan Antonio Matesanz, Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, Barcelona, 1970.

_____, "Ensayo sobre los dones. Motivo y formas de cambio en las sociedades primitivas" en Sociología y Antropología, introd. por Claude Lévi-Strauss, traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Editorial Tecnos, Madrid, 1971, (Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología).

Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles, en GARZA, Mercedes de la, Literatura Maya, 1980.

MENDIETA, Gerónimo de, Historia Eclesiástica Indiana, 4 vols., dirigida por Antonio de Trejo, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945.

MESLIN, Michel, Aproximación a una ciencia de las religiones, trad. de G. Torrente Ballester. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, (Academia Christiana 5).

MILES, Suzane W., "Sculpture of the Guatemala-Chiapas Highlands and Pacific Slopes, and Associated Hieroglyphs", The Handbook of the Middle American Indians, Vol. II, (part, one), University of Texas Press, 1965.

MOSER CHRISTOPHER, L., Human decapitation en Ancient Mesoamerica, Dumbarton Oaks, Harvard University, Washington, D.C. 1973 (Studies in Pre-Columbian Art And Archaeology, Number 11)

- NORMAN, Garth V., "Izapa Sculpture", Part I y II, Papers of the New World Archaeological Foundation, Number Thirthy, New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo, 1973.
- POMAR, Juan Bautista, Relación de Texcoco, 1582, en GARIBAY, Angel Ma., Poesía náhuatl II, Cantares Mexicanos, paleografía, versión introducción y notas explicativas de Angel Ma. Garibay, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1965 (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl: 4).
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché, trad. Adrián Recinos, en GARZA, Mercedes de la, Literatura Maya, 1980.
- PROSKOURIAKOFF , Tatiana, "The Hand-grasping-fish and Associated Glyphs on Classic Maya Monuments", Mesoamerican Writting Systems, Dumbarton Oaks, October 30 th y 31 st, 1971, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, Washington, D.C. 1973, p. 165-178.
- Rabinal Achí, prólogo y adaptación de Francisco Monteverde, en GARZA., Mercedes de la, Literatura Maya, 1980.
- RECINOS, Adrian, Crónicas Indígenas de Guatemala, Editorial Univeritaria, Guatemala, 1957 (Vol. Núm. 20).
- Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán, 2 vols., edición preparada por Mercedes de la GARZA, et. al., Centro de Estudios Mayas, México, 1983. (Serie de Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1).
- REMESAL, Antonio, de., Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala, 3 ed., prólogo de Antonio Batres Jaúregui, Editorial "José de Pineda Ibarra," 4 vol., Guatemala, 1966. (Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular 15 de septiembre, vol. 91 al 94).

- REQUEJO-SALCEDO, Juan, Relación histórica y geográfica de la Provincia de Panamá. Relaciones históricas y geográficas de América Central, Madrid, 1908. (Colección de libros y documentos referentes a la Historia de América, 8).
- ROBERTSON, Merle Green, "The Ritual Bundles of Yaxchilan", paper presented at the Tulane University Symposia on the Art of Latin American, New Orleans, 1972.
- ROBERTSON SMITH, W., The religión of the Semites, Meridian Library, New York, 1959.
- ROBICSEK, Francis, A Study in Maya Art and History: The Mat Symbol, The Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York, 1975.
- , "The Mithical Identity of God K", Tercera Mesa Redonda de Palenque, vol. IV, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson Editor, California, 1978.
- ROMAN ZAMORA, Jerónimo, República de Indias, Idolatrías y Gobierno en México y Perú antes de la Conquista, Victoriano Suárez editor, 2 vols., Madrid, 1897. (Colección de Libros Raros o curiosos que tratan de América, Tomo XIV y XV).
- RUPPERT, Karl, J. Eric S. THOMPSON and Tatiana PROSKOURIAKOFF, Bonampak, Chiapas, México, Carnegie Institution of Washington, Pub. 602, Washington, 1955.
- RUZ LHUILLIER, Alberto, "Influencias mexicanas en las tierras altas y bajas del área maya", XXXV Congreso Internacional de Americanistas, Symposium del Seminario de Cultura Maya, México, 1962, pp. 1-21.
- , Costumbres funerarias de los antiguos mayas, Seminario de Cultura Maya, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1968.

RUZ, Mario Humberto, "Médicos y Loktores", en Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal, Vol. 3, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1983.

"Sacrifice", Enciclopedia Británica, The University of Chicago, Vol. XXIX, 1961, pp. 802-804.

SÁENZ DE SANTA MARIA, Carmelo "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según Fray Antonio Margil de Jesús", Revista de Indias, Nos. 165-166, p. 445-497, Artes Gráficas Benzal, S.A., Madrid, 1981.

SAHAGUN, Bernardino de, Historia General de las cosas de Nueva España, edición de Angel María Garibay, Tomo I, Editorial Porrúa, México, 1956, (Biblioteca Porrúa, 8).

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán, año de 1639, Ediciones Fuente Cultural de Librería Navarro, 3 ed., México, 1848-1952.

SAURI, Martí, "Los instrumentos y el hombre", en Historia del Mundo Insólito, Magia-Ritos-Símbolos, Editorial Marín, Madrid, 1973, Vol. 3, p. 173-181.

SCHELE, Lynda, "Observations on the Cross Motif at Palenque", Primera Mesa Redonda de Palenque, The Art, Iconography and Dynastic history of Palenque, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson, editor, California, 1974.

_____, "Genealogical Documentation on the Tri-figure Panels at Palenque", Tercera Mesa Redonda de Palenque, Vol. IV, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, Merle Green Robertson Editor, California, 1978, p. 41-70.

- _____, "Accession Iconography of Chan Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", Segunda Mesa Redonda de Palenque, Part. III, The art, Iconography, Dynastic History of Palenque, Merle Green Robertson Editor, Editorial Board, California, 1976, p. 9-34.
- SCHELE, Linda, "Human Sacrifice Among the Classic Maya", s/f.
- SCHELLHAS, Paul, "Representation of Deities of the Maya Manuscripts", Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1904. Kraus Reprint Corporation, New York, 1967.
- SCHOLES, France y Elanor B, ADAMS, Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565, 2 vols. Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, México, 1938.
- SCHWIMMER, Erik, Religión y Cultura, Editorial Anagrama, Barcelona, 1982 (Panorama de la Antropología Cultural contemporánea, 7).
- SELER, Edward, Gesammelte abhandlungen zur amerikanischen Alterthumskunde, Berlín, 1902-1923, Vol. I.
- SERRANO SANCHEZ, Carlos "Un sitio de entierros en Cholula", Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, p. 369-373.
- THOMPSON, J. Eric S., "Tentativa de reconocimiento en el área maya meridional, Antropología e Historia de Guatemala. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Guatemala, 1949, Ministerio de Educación Pública, Vol. I, no. 2
- _____, Maya hieroglyphic writing: An Introduction, Carnegie Institution of Washington, Pub. 589, Washington, 1950.

_____, "Waxen Idols and a Sacrificial Rite of the Lacandon",
Notes on Middle American Archaeology and Ethnology, Car-
 negie Institution of Washington, Pub. 109, AMS, Press Inc.
 New York, 1952.

_____, "A blood drawing ceremony painted on a maya vase",
 en Estudios de Cultura Maya, Vol. I, Centro de Estudios
 Mayas, UNAM, 1961.

_____, A catalog of maya hieroglyphs, University of
 Oklahoma Press: Norman, The Carnegie Institution of
 Washington, Norman, 1962, (The Civilization of the
 American Indian Series).

_____, A commentary on the Dresden Codex, A Maya
 Hieroglyphic Book, American Philosophical Society,
 Philadelphia, 1972 (Memoirs of the American Philosophical
 Society, vol. 93).

_____, Historia y religión de los mayas, Siglo Veintiuno
 Editores, México, 1975, (Antropología).

Título de los Señores de Totonicapán, traducción de Dionisio
 José Chonay, introducción y notas de Adrián Recinos,
 en GARZA, Mercedes de la, Literatura Maya, 1980.

Título de Totonicapán , edición preparada por Robert
 Carmak, en prensa.

TORQUEMADA, Juan de, Monarquía Indiana, de los veinte y un libros
 rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras
 de los indios occidentales, de sus poblaciones, descu-
 brimiento, conquista conversión y otras cosas maravillo-
 sas de la mesma tierra, 7 vols., coordinador, Miguel
 León Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas,
 UNAM, Vol. I y II, 1975, Vol. III, 1976, Vol. IV, V, 1977,
 Vol. VI, 1979, y Vol. VII, 1983, México (Serie de histo-

riadores y cronistas de Indias, 5).

TOVILLA MARTIN, Alfonso, Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché, escrita el año de 1635, paleografiada por France Scholes y Eleanor B. Adams, Editorial Universitaria, Guatemala, 1960. (Editorial Universitaria, vol. núm. 35).

TOZZER, Alfred M., Landa's Relación de las cosas de Yucatán, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. XVIII, Harvard University, Cambridge Mass., 1941.

—————, Chichen Itza and its cenote of sacrifice, A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec, Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Volúmenes XI y XII, Cambridge, Published by the Peabody Museum, 1957

—————, Mayas y lacandones. Un estudio comparativo. Instituto Nacional Indigenista, México, 1982, (Colección Clásicos de la Antropología, 13).

VAN GENNEP, A., The rites of passage, Chicago Press, Chicago, 1960.

VAZQUEZ, Francisco, Crónica de la Provincia del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España, 4 vols., Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, C.A., 1937-1944, (Biblioteca "Goathemala" vols., XIV-XVIII).

VELASCO, J. Martín, Introducción a la fenomenología de la religión, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

- VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, Juan de, Historia de la conquista de la provincia de el Itza: Reducción, y progresos de la de el Lacandon; y otras naciones de indios bárbaros, de las mediaciones de el Reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatán, en la América Septentrional, prólogo de Pedro Zamora Castellanos, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, vol. IX, Guatemala, C.A. 1933.
- VOS, Jan de, La paz de Dios y del Rey, La Conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821, Fonapas, Chiapas, 1980, (Colección Ceiba, Ensayo, 10).
- WAAL, Annemarie de, Introducción a la Antropología religiosa, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1975 (Teoría, 5).
- WIDENGREN, Geo, Fenomenología de la Religión, traducción de Alvaro Alemani, presentación de J. Martín Velasco, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976, (Biblioteca de Historia de las Religiones), 628 p.
- XIMENEZ, Francisco, Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, prólogo de Antonio Villacorta, Tomo I, Guatemala, 1929, (Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Vol. 1.