



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO.  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

---

# LOS RITUALES GUERREROS Y LOS SACRIFICIOS AGRARIOS EN EL CENOTE SAGRADO DE CHICHÉN ITZÁ

T E S I S QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRA EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A  
**Alondra Domínguez Angeles**

Director de Tesis

Dr. Manuel Alberto Morales Damián

Comité tutorial

Dr. Gabriel Espinosa Pineda y Dr. Sergio Sánchez Vázquez

Pachuca de Soto, Hidalgo, febrero 2015



## Acta Constitutiva



## Resumen

La investigación realizada es de carácter histórico y tiene como objetivo explorar las razones religiosas que sustentan la realización de occisiones rituales y cómo se articulan las formas de control estatal y la vida económica del grupo social en dichos sacrificios, estableciendo cómo se explican desde la propia cosmovisión indígena. Todo ello a partir del caso concreto de los sacrificios de infantes y de jóvenes varones realizados en el cenote de Chichén Itzá.

La metodología de este trabajo se fundamentó en la consulta, verificación y contraste de diversas fuentes: las prehispánicas abordadas por la arqueología y la antropología física, los testimonios documentales tanto prehispánicos como novohispanos y los estudios históricos y etnográficos de los siglos XX y XXI.

El resultado fue el conocimiento de la peculiaridad de los propósitos y componentes de dos tipos específicos de rituales de sacrificio humano: 1. Los rituales guerreros en los que se manifiesta la triada del Posclásico: guerra, sacrificio y creación, cuya celebración conllevaba la victoria de un señorío sobre otro durante las guerras rituales, lo que dotaba al vencedor de cautivos y tributo, es decir de más poder y aumento de recursos. 2. Los sacrificios agrarios, cuya principal preocupación es la fecundación de la tierra, para lo cual se requiere de la abundancia de lluvia, lo que garantiza el ciclo agrícola, por medio del cual se obtiene el sustento divino y se faculta al señorío de un excedente de producción.

## Summary

Human sacrifice has always been a polemic topic among investigators of Prehispanic times, therefore this project of research attends to the analysis of two different and particular kinds of human sacrifice, the rites of warriors and the agricultural sacrifices. Historical sources, archeological evidence, ethnohistorical chronicles and iconography portray the practice of ritual death among Maya society.

Since the representation of human sacrifice increased during the Terminal Classic and PostClassic periods, and the Spanish Chroniclers from the Contact period related to the human offerings, which took place inside the Cenote Sagrado. We chose this Sacred cenote as the place of our investigation, as we have found a wide variety of evidence for human sacrifice there, and fortunately nowadays we can consult the taphonomical studies to the skeletal population discovered.

This dissertation explores the reasons inserted in the practice of these ritual ceremonies, beyond the religious tradition, that states that the human life offering sustains the balance of the cosmos, to compensate the deities for their favors and human existence. But inside this cultural practice there are other matters, such as economy and politics, so this analysis links three different components of Maya cosmovision in two different rites.

## Agradecimientos

Afortunadamente existen muchas personas a quien agradecer por la culminación de esta investigación, pero por cuestiones de espacio sólo nombraré a quien es parte medular de esta tesis, por lo que obedeciendo únicamente a un orden de aparición en la historia, comenzaré con los antiguos pobladores de Chichén Itzá por abrirme una ventana de su cosmos, particularmente a Chinta la *Ix sakal* – tejedora-- de este sueño al volverse mi *ol* –corazón--.

A mi mamá Lety por darme la vida y por su exigencia, que a veces he considerado intransigencia; a mi mami Lupita por brindarme su amor, enseñarme la constancia, la honestidad y el amor a la lectura; a mi ídolo, mi papá Enrique por enseñarme con su ejemplo a perseguir mis sueños; a mi papá Güedo por escogerme como su hija; a Domínguez por apoyarme y respetar mis decisiones; a mis hermanas e hijos por ser los *bacabes* que sostienen mis emociones.

Y en especial, a mi mentor, mi guía, el *Ah ts'ib* –sabio escriba– Alberto Morales, a quien llamo Maestro Splinter por otorgarme su dedicación, generosidad y exigencia, gracias por cada sesión para enseñarme epigrafía, iconografía, religión, redacción y por el sin número de veces que leyó los borradores de este trabajo.

Al único ángel que acepta mi cosmovisión, Gabriel Espinosa Pineda, por tener confianza en mí, por su eterno y desinteresado apoyo, por estar siempre dispuesto ayudar y a escuchar, simplemente por ser él tal y cómo es. “Te adoro Gabriel”

Finalmente a mi tercer tutor Sergio Sánchez, por su bondad para dedicarle tiempo a las revisiones de los capítulos que componen esta tesis y por sus enriquecedoras aportaciones para estructurar los capítulos I y II, al igual que a todos mis formadores, aquellos investigadores que desde la licenciatura y hasta la maestría he tenido la suerte de encontrar como mis maestros.





# Índice

	Número de página
• Portada	1
• Acta constitutiva	3
• Resumen	5
• Summary	6
• Agradecimientos	7
• Índice	9
• Índice de imágenes	11
• Introducción	17
• Capítulo I.	
Teoría de la cosmovisión y sacrificio humano	25
I.1 Cosmovisión	26
I.2 Religión	33
I.3 Rito	36
I.4 Planteamiento general	39
1.5 Posturas que aborda el sacrificio	40
• Capítulo II. Sacrificio humano en Mesoamérica	47
II.1 Origen, tipos y componentes del sacrificio	50
II.2 Componentes de una occisión ritual	55
Tratamiento de víctimas sacrificiales	57
Sacrificante	59
Sacrificador	65
Medios empleados	66
Espacio y tiempo sagrado	67
II.3 Los venerados	70
II.4 El factor económico y el poder entorno al sacrificio	89
• Capítulo III. El sacrificio humano en el área maya	93

III.1 Flechamiento	94
III.2 Decapitación	99
III.3 Extracción del corazón	105
• Capítulo IV. El Sacrificio humano en cenotes	115
Apartado A) Los cenotes en la cosmovisión maya	115
A.1 Los cenotes en la geología	116
A.1.2 Aspectos biológicos	119
A.2 Los cenotes en la cosmovisión maya	124
A.3 Cenotes en la mitología maya-itzae	126
A.4 La simbología del cenote en el <i>Códice Madrid</i>	128
A.5 Análisis iconográfico	134
Apartado B) El sacrificio humano en el <i>Ch'e'en K'u</i>	151
B.1 El cenote y las osamentas encontradas	151
B.2 ¿Los sacrificios agrarios?	153
B.3 Rituales guerreros	162
• Conclusiones	185
• Bibliografía	191

## Índice de imágenes y gráficas

Fig. 1 <i>Códice Selden</i> , lámina 12, ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/selden">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/selden</a> )	47
Fig. 2 Petroglifo 2 de Chalcatzingo, Morelos, Preclásico. (Niederberger, 1987).	49
Fig. 3 <i>Códice Florentino</i> , Libro 2, lámina 2 (Sahagún, 1979). ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	53
Fig. 4 <i>Códice Florentino</i> , libro 2 lámina 3, (Sahagún, 1979).	54
Fig. 5 <i>Códice Matritense del Palacio Real de Madrid</i> . fol. 250r (Sahagún, 1571)	58
Fig. 6 Cuchillos sacrificiales de obsidiana provenientes de Cantona Puebla, ( <a href="https://paleorama.wordpress.com/2013/01/10/el-top-ten-de-los-hallazgos-prehispanicos-en-2012-segun-el-inah-conaculta">https://paleorama.wordpress.com/2013/01/10/el-top-ten-de-los-hallazgos-prehispanicos-en-2012-segun-el-inah-conaculta</a> )	67
Fig. 7 <i>Códice Borbónico</i> , lámina 24, ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	68
Fig. 8 <i>Códice Telleriano-Remensis</i> , lámina 39. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	69
Fig. 9 <i>Códice Borgia</i> , lámina 42 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia</a> ).	70
Fig. 10 <i>Códice Magliabecchiano</i> , lámina 45 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/magliabecchiano">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/magliabecchiano</a> )	72
Fig. 11 <i>Códice Borgia</i> , lámina 47 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia</a> )	73

Fig. 12 <i>Códice Borbónico</i> , lámina 3 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	75
Fig. 13 <i>Códice Borbónico</i> , lámina 34 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	75
Fig. 14 <i>Códice Borgia</i> , lámina 25 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia</a> )	76
Fig. 15 <i>Códice Borgia</i> , lámina 13 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia</a> )	78
Fig. 16 <i>Códice Borgia</i> , lámina 21. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia</a> )	79
Fig. 17 <i>Códice Borbónico</i> , lámina 7. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	81
Fig. 18 Caja ritual de piedra, Pedegral de Tizapán, San Ángel ( <a href="https://puri2aprendiendovida.wordpress.com/2012/08/30/el-paraiso-de-las-aguas/">https://puri2aprendiendovida.wordpress.com/2012/08/30/el-paraiso-de-las-aguas/</a> )	82
Fig. 19 <i>Códice Borbónico</i> , lámina 34. ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	83
Fig. 20 <i>Códice Vaticano A</i> <i>Códice Rios</i> , Lámina 40 (33r) ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/vaticano">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/vaticano</a> )	84
Fig. 21 <i>Códice Borbónico</i> , lámina 14 ( <a href="http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico">www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico</a> )	86
Fig. 22 <i>Códice Durán</i> , lámina 7 Durán (1967)	87

Fig. 23 <i>Tonalámatl de los Pochtecas</i> , lámina 37 ( <a href="http://www.arqueomex.com/S9N4SumarEsp18Esp.html">www.arqueomex.com/S9N4SumarEsp18Esp.html</a> )	88
Fig. 24 <i>Códice Desdre</i> , lámina 3 (Dibujos de Villacorta y Villacorta C)	93
Fig. 25 Grafitti del Templo II de Tikal (Maler, 1910-1911) <a href="http://books.openedition.org/cemca/957?lang=es">http://books.openedition.org/cemca/957?lang=es</a>	97
Fig. 26 <i>Códice de Madrid</i> , lámina 34a (Knorosov, 1999).	103
Fig. 27 Dibujo de una representación proveniente del Templo de los Jaguares en Chichén Itza.	106
Fig. 28 Dibujo Archivo Elva Escobar. Tomado de <i>Arqueología Mexicana. Cenotes en el área maya</i> .	118
Fig. 29 Foto de Cenote X'Batún. Imagen tomada de <i>Viaje Naturaleza, cultura y aventura</i>	119
Fig. 30 Foto de Cenote <i>Bolom Choojol</i> , Imagen tomada de <i>Viaje Naturaleza, Cultura y aventura</i> .	121
Fig. 31. Mapa 1. Península de Yucatán Tomado de <i>Arqueología Mexicana. Cenotes en el área maya</i>	123
Fig.32 <i>Códice Madrid</i> , lámina 43b (Knorosov, 1999)	132
Fig.33 <i>Códice Madrid</i> , lámina 49b (Knorosov, 1999)	132

Fig.34 <i>Códice Madrid</i> , lámina 66a (Knorosov, 1999)	133
Fig.35 <i>Códice Madrid</i> , lámina 73b (Knorosov, 1999)	133
Fig.36 <i>Códice Madrid</i> , lámina 91b (Knorosov, 1999)	133
Fig.37 <i>Códice Madrid</i> , lámina 92a (Knorosov, 1999)	133
Fig. 38 <i>Códice Madrid</i> , lámina 43b (Dibujos Villacorta de C y Villacorta) ( <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a> )	134
Fig. 39 <i>Códice Madrid</i> , lámina 49b (Dibujos Villacorta de C y Villacorta) ( <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a> )	136
Fig. 40 <i>Códice Madrid</i> , lámina 66a (Dibujos Villacorta de C y Villacorta) ( <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a> )	137
Fig. 41 <i>Códice Madrid</i> , lámina 73b (Dibujos Villacorta de C y Villacorta) ( <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a> )	139
Fig. 42 <i>Códice Madrid</i> , lámina 91b (Dibujos Villacorta de C y Villacorta) ( <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a> )	143
Fig. 43 <i>Códice Madrid</i> , lámina 92a (Dibujos Villacorta de C y Villacorta) ( <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a> )	145
Fig. 44 Tabla comparativa de elementos que enfatizan el significado de cenote	147
Fig. 45 Gráfica 1	153
Fig. 46 Foto de Guillermo De Anda. Tomada de <i>Arqueología Mexicana</i>	154

Fig.47 Fotografía de Stephen Houston (2006) de una vasija del Museo Popol Vuh.	158
Fig. 48 Vaso A 886 de Ixkun (dibujo de A. Tokovinine, 2006)	159
Fig. 49 Foto de escena de vasija K928, (Tokovinine, 2006)	160
Fig. 50 Foto de vasija K718 (Tokovinine, 2006)	161
Fig. 51 Disco F. F (Dibujo de S.K.Lohrop,1952)	164
Fig. 52 <i>Códice Desdre 25b</i> <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a>	165
Fig. 53 <i>Códice Desdre 26b</i> <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a>	165
Fig. 54 <i>Códice Desdre 27b</i> <a href="http://www.mayacodices.org">http://www.mayacodices.org</a>	165
Fig. 55 Disco H. (Dibujo de S.K.Lohrop,1952).	167
Fig. 56 Escena del Disco H (Dibujo de S.K.Lohrop,1952).	168
Fig. 57. <i>Disco L</i> dibujo tomado de S.K . Lothrop,1952	169

Fig. 58 <i>Códice Madrid</i> , lámina 50a (Dibujos de Villacorta C. and Villacorta) <a href="http://www.mayacodices.org">www.mayacodices.org</a>	170
Fig. 59 M87a. (Dibujos de Villacorta C y Villacorta) <a href="http://www.mayacodices.org">www.mayacodices.org</a>	172
Fig. 60 <i>Códice Madrid</i> , lámina 54b Dibujos de Villacorta C. and Villacorta <a href="http://www.mayacodices.org">www.mayacodices.org</a>	173
Fig. 61 <i>Códice Madrid</i> , lámina 55b Dibujos de Villacorta C. and Villacorta <a href="http://www.mayacodices.org">www.mayacodices.org</a>	174
Fig.62 <i>Códice Madrid</i> , lámina 66a. Dibujos de Villacorta C y Villacorta C. <a href="http://www.mayacodices.org">www.mayacodices.org</a>	176
Fig. 63. <i>Códice Madrid</i> , lámina 76. Dibujos de Villacorta C y Villacorta <a href="http://www.mayacodices.org">www.mayacodices.org</a>	177



## Introducción

El sacrificio humano es una manifestación de religiosidad en la tradición mesoamericana que ha despertado interés en la investigación científica y que ha sido abordado desde diferentes posturas, algunas de ellas contradictorias entre sí. Eso llamó nuestra atención para insertarlo como objeto de estudio dentro del campo teórico de la cosmovisión. Las razones aducidas para explicar la práctica de occisiones rituales despertaron el interés para hacer del sacrificio humano en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá el fenómeno investigado en este proyecto de tesis para obtener el grado de maestra en Ciencias Sociales.

El sacrificio humano en la tradición religiosa ha despertado fascinación en multitudes, provocando concepciones drásticas hasta en la academia misma. Desde el etnocentrismo occidental, que únicamente observa los rasgos bárbaros de dicho ritual con base en someras referencias de fuentes novohispanas, hasta el ultra-indigenismo que se aferra a la negación de inmolaciones masivas con carácter religioso en las sociedades prehispánicas. Para evitar caer en alguno de estos extremos es preciso apegarse a una postura meramente científica mediante la consulta directa de las fuentes sobre el tema y el análisis crítico de las investigaciones contemporáneas (López Luján y Olivier, 2010).

El ritual del sacrificio humano en el México prehispánico ha sido el tema de diversas investigaciones, entre las cuales destacan: *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* de Christian Duverger (1983), *El sacrificio humano entre los mexicas* de Yolotl González (1985), *El don de la sangre en el equilibrio cósmico* de Martha Ilia Nájera (1987), *City of sacrifice: The aztec Empire and role of violence in civilization* de David Carrasco (1999), *El sacrificio humano entre los aztecas* de Michel Graulich (2005), *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de guerrero* de Danièle Dehouve (2010), así como innumerables artículos de Eduardo Matos (2003 y 2010), López Luján (2010) y la mencionada Marta Ilia Nájera (1987). De igual manera cabe mencionar la extensa cantidad de publicaciones de Guillermo de Anda (2004 y 2007), Vera Tiesler y Andrea Cucina (2008 y 2010) acerca de la relación entre osamentas humanas y los

tratamientos culturales identificados en ellas. Obras que al ser producto de diferentes disciplinas —historia, etnohistoria, arqueología, lingüística y antropología física— nos permiten penetrar en los múltiples aspectos de las ocasiones rituales y en las diferentes áreas del mosaico cultural que conforma Mesoamérica, razón por la cual dichas obras y otras menos emblemáticas pero enriquecedoras son discutidas en el desarrollo de los siguientes capítulos.

Nosotros pretendemos abordar esta problemática tomando un espacio y tiempo determinado del México Antiguo para ahondar en los detalles de los elementos inmersos en las ocasiones rituales, por lo que en esta tesis se presenta las prácticas sacrificiales celebradas particularmente en el *Ch'é'en k'ú*, con lo que se busca conocer las funciones, significados y evolución de dichas prácticas para entender y comprender su inserción y articulación con las prácticas sociales, políticas, económicas y religiosas de los mayas de Chichén Itzá.

Este trabajo tiene como objetivo explorar las razones religiosas que sustentan la realización de ocasiones rituales y cómo se articulan las formas de control estatal y la vida económica del grupo social en dichos sacrificios estableciendo cómo se explican desde la propia cosmovisión indígena. Todo ello a partir del caso concreto de los sacrificios realizados en el cenote de Chichén Itzá.

La construcción de este trabajo requirió utilizar diversas fuentes: las prehispánicas abordadas por la arqueología y la antropología física, los testimonios documentales tanto prehispánicos como novohispanos y los estudios históricos y etnográficos de los siglos XX y XXI, para así poder comparar la información existente acerca de este tema. Se estudiaron los códices mayas, *Madrid*, *Paris* y *Dresde*; los textos novohispanos tanto mayas y españoles como el *Popol Vuh* (Recinos, 1987, Garza, 1980 y Craveru, 2013), los *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (Garza, 1980 y Médiz, 2001) el *Memorial de Sololá* (Garza, 1980), el *Título de los Señores de Totonicapán* (Garza, 1980) y los *Cantares de Dzilbalché* (Garza, 1900 y Nájera, 2007) así como las obras creadas por cronistas o frailes como Diego de Landa (1978). En cuanto a las fuentes arqueológicas se revisaron los resultados de investigaciones en Chichén-Itzá como son los estudios de Eric

Thompson (1972 y 2006), Piña Chan (1968), el Departamento de Arqueología Subacuática de la Universidad de Yucatán (2004, 2007) y otros investigadores del INAH entre los que destaca Luis Roberto Martos López (1972 y 2010). Con respecto a las fuentes historiográficas se revisó el material producido en los siglos XX y XXI que versa sobre los aspectos de legitimación de poder en este sitio arqueológico: Martha Iliá Nájera y Alberto Morales Damián (2009), Stephen Houston y Andrew Scherer (2010). También se utilizaron los estudios iconográficos y epigráficos abordados por Alfonso Lacadena (2000), Alberto Morales Damián (2006), Laura Sotelo (2002), Yuri Knorosov (1999), Gabrielle Vail (1996) y David Stuart (2001); los análisis de la Antropología física realizados a la osamenta humana por Guillermo de Anda Alanis (2004 y 2007), Vera Tiesler y Andrea Cucina (2008 y 2010), por el propio Román Piña Chan (1968) y Ernest A. Hooton (1940), apoyando siempre la realización de este trabajo con las obras de comprensión del pensamiento mesoamericano de Alfredo López Austin (1998, 2010 y 2013) y Gabriel Espinosa Pineda (2002 y 2008).

Desde mi perspectiva se realizó un trabajo propio de historiador de las religiones pero desde el enfoque de la cosmovisión mesoamericana, por lo que este trabajo aporta datos no sólo a la historia, sino también a la antropología e incluye conceptos que han sido abordados por la sociología y la economía.

Como producto del proceso de investigación el trabajo pasó por diversos ajustes. El primero fue el replanteamiento de los postulados teóricos que sustentaban el trabajo. La consulta de distintas fuentes, en el caso de los sacrificios de infantes se volvió una tarea desafiante, al haber menos representaciones e información que versaran sobre este tema; ello condujo a la búsqueda de evidencia visual o escrita fuera de Chichén Itzá e incluso a traspasar los límites del área maya. Fue necesario contar con un marco mesoamericano de los rituales de occisión, por lo cual estudiamos el caso de los mexicas, una vez consultada la información se compararon y contrastaron las occisiones retratadas en algunos códices provenientes del Valle de México con lo relatado en el área maya y lo representado en ciertas vasijas, pero en especial con la contundente evidencia ósea rescatada del *Ch'én K'u*.

Hemos dado especial importancia a lo representado en los códices, bajo la consideración de que éstos fueron pintados dentro de la cosmovisión mesoamericana, lo cual nos apoya para entender y aclarar elementos de los sacrificios. Más aun si tomamos en cuenta que los códices mayas que conservamos son de contenido calendárico-ritual, por lo que podemos utilizarlos para comprender el comportamiento religioso maya. Siguiendo la aseveración de Mircea Eliade: “La meta del historiador de la religiones es la de comprender y aclarar a los demás el comportamiento del homo religiosus y su universo mental” (Eliade, 1985:137). De igual manera hemos cuidado separar el dato expresado por ciertos investigadores de su postura frente al sacrificio humano, pues esbozan sus juicios de valor acerca de esta práctica, lo que puede tergiversar el significado real de las occisiones.

Puesto que el objetivo principal de esta investigación fueron las muertes rituales dentro de la cosmovisión maya, tomando como ejemplo específico lo sucedido en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, se estudió la celebración de estos rituales en el área maya durante el Clásico y Posclásico, períodos durante los cuales se ofrendaron las víctimas sacrificiales en el Cenote Sagrado. Así se pudieron rastrear no sólo datos aislados, sino contextos de prácticas e ideas que contribuyeran a la investigación y que respondieran a la lógica de la cosmovisión prehispánica. Pues desde un principio se planteó como objetivo el encontrar o refutar las razones que subyacían a la práctica del sacrificio humano, tales como el ejercicio de poder y la importancia económica inmersa en los rituales. Pretendimos lograr, a través de esta investigación, exponer el sacrificio humano como un fenómeno que manifiesta la articulación de componentes sociales, económicos, políticos y religiosos dentro de una misma cosmovisión.

En cuanto a la organización de este trabajo, se partió de plantear el problema dentro de la teoría de la cosmovisión dentro del capítulo uno. Iniciamos explicando lo que se entiende por cosmovisión y como esta incluye a la religión para después presentar una breve discusión sobre los conceptos de religión, sacro, mito y ritual, destacando qué es sacrificio humano y cómo es entendido en la tradición religiosa mesoamericana.

En el capítulo dos se explora la realización del sacrificio humano en Mesoamérica durante la época prehispánica, tomando como ejemplo conductor el sacrificio humano entre los mexicas, debido a que existe un mayor número de testimonios documentales y se cuenta con abundante literatura científica sobre ellos.

Se comienza por resaltar la importancia de la inmolación ritual dentro del pensamiento mesoamericano como un elemento fundamental de su vida religiosa y de su realidad social. También se mencionan las teorías y posturas bajo las que el fenómeno ha sido abordado, las cuales en algunos casos son completamente opuestas, al ser realizadas por personas con distinta óptica acerca del problema y provenientes de diferentes disciplinas y tiempos, por lo que al leerlos en ocasiones nos encontramos con términos que hoy denominaríamos anacrónicos.

Después se presentan los tipos de sacrificio humano que se realizaban en la época prehispánica y el origen de éstos dentro de la mitología mesoamericana, lo que nos llevó a identificar los propósitos de cada occisión ritual y a distinguir sus divergencias. Posteriormente se menciona la antigüedad hasta ahora identificada de estas prácticas rituales, las cuales se remontan hasta el Formativo.

Luego se identificaron las deidades a las cuales se les veneraba con las inmolaciones humanas. Tras esto, se exponen los elementos que conforman la occisión ritual, la función de ellos y se resalta la importancia del tiempo y espacio, conceptualizados como sagrados para la realización del sacrificio. Entre los componentes se destaca el tipo de víctimas sacrificiales, las cuales eran cuidadosamente seleccionadas según determinadas características necesarias en cada sacrificio y el medio de obtención de dichas víctimas. De igual manera se describen las diferentes etapas dentro del sacrificio humano, que van desde los rituales previos y preparativos hasta tratamientos póstumos o antropofagias colectivas.

Finalmente en este segundo capítulo se desarrolla de forma breve el papel económico y político dentro de la realización del sacrificio humano, en esta parte se explica la escasa importancia que se tenía de individualidad frente a la concepción de colectividad.

A través del capítulo tres navegamos en la exuberancia literaria producida por los mayas durante el periodo novohispano y en ella nos sumergimos en el universo de las prácticas sacrificiales. Mediante la comparación y contraste de la información obtenida en los mitos provenientes de los textos mayas coloniales, como el *Popol Vuh*, *El Chilam Balam de Chumayel*, el *Memorial de Sololá* y el *Título de los señores de Totonicapán* y de las descripciones de los rituales realizados en la época prehispánica retratados en *Los Cantares de Dzilbalché*, nos transportamos en el tiempo mítico que después ponemos a dialogar con su correspondencia histórica, plasmada en las evidencias arqueológicas de tales occisiones. Para la elaboración de este capítulo se leyeron otros textos mayas coloniales, sin embargo al ser consultados, nos encontramos que no contenían información que versara sobre el sacrificio humano, por lo que los excluimos.

La consulta de estas valiosas fuentes nos brindó de forma detallada la importancia, origen mítico y simbolismo de tres rituales en específico, el flechamiento, la extracción de corazón y la decapitación, lo que finalmente presenta la legitimación ideológica necesaria para sustentar la realización de occisiones rituales y de su continuidad en el tiempo.

El capítulo cuatro, que es en el que se centran específicamente las occisiones rituales celebradas en el *Ch'é'en Kú*, resultó ser el más extenso y demandante por lo que concentra la mayor cantidad de información y por ello este capítulo se divide en dos apartados; *Los cenotes en la geología y la concepción maya* y *Los rituales guerreros y los sacrificios agrarios*.

El primer apartado, plantea información geológica y topográfica acerca de los cenotes, su edad, origen, colores, formas y componentes, así como la clasificación de los tipos de cenotes existentes y se menciona la flora y fauna que los habitan. Se continúa explicando cómo el cenote es representado en la plástica maya, ya que esta representación refleja la concepción maya del cenote, el cual fue incluido en los tres códices mayas y cuyo valor como sitio de culto y veneración es aun concebido por comunidades mayas actuales. De igual manera se aborda el estudio de las deidades, personajes y elementos con los que los cenotes eran

representados y mediante un ejercicio iconográfico, apoyado de la lectura de glifos mayas, se establece que tipo de rituales eran celebrados y se sugieren sus propósitos.

El segundo apartado explica detalladamente dos tipos de occisiones rituales, las cuales dan el nombre a esta tesis y presentan los resultados de más de dos años de investigación sobre el tema, la cual pasó desde la consulta de leyendas populares hasta la entrevista con uno de los antropólogos físicos que realizaron estudios tafonómicos y osteológicos a los restos humanos recobrados décadas antes por Piña Chan.

Se comienza con la presentación de los resultados que ha arrojado la antropología física acerca de estos huesos, después de identificar tres tipos de occisos, se compara y contrasta la información proveniente de diversas fuentes e investigaciones acerca de estos rituales. Es necesario destacar que esta parte es la que desde mi punto de vista aporta más al conocimiento y entendimiento de dichos rituales, pues se recopilaron datos procedentes de diferentes disciplinas, lo que enriquece los planteamientos y permite ver conjuntamente las diferencias y similitudes entre las diversas fuentes consultadas.

Este capítulo nos enfrentó al reto de lograr encontrar evidencia arqueológica de los sacrificios de infantes y poder así ampliar las fuentes de información, sin embargo al haber una nula representación de sacrificios de infantes en cenotes dentro del área maya, se plantearon otras interrogantes al problema, para las cuales se ofrecen tangencialmente algunas respuestas.

El capítulo cuatro nos permite, por tanto, formular la importancia de los cenotes en la religión maya y en particular la que tuvo el *Ch'é'en K'u* para los habitantes de Chichén Itzá. El cenote sagrado es considerado hasta hoy el único que presenta osamentas humanas con clara evidencia de cortes o tratamientos asociados a la muerte ritual. Así también se desmitifica ciertas creencias sobre quiénes eran las víctimas sacrificiales, el por qué eran arrojados vivos o muertos y que objetivo se perseguía

Finalmente, apuntamos algunas conclusiones, formuladas a partir de los resultados obtenidos, en las cuales se retoman las concepciones de ritual y sacrificio dentro de la cosmovisión mesoamericana y se plantean las funciones y propósitos tanto de los rituales guerreros como los sacrificios agrarios celebrados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá.



## **Teoría de la cosmovisión y sacrificio humano**

Al ser el sacrificio humano una manifestación de la experiencia de lo sagrado entre los antiguos mesoamericanos, estos han dejado evidencia de la importancia que para ellos representaba este ritual en una vasta cantidad de expresiones artísticas, como los son los labrados y relieves en esculturas, las pinturas en murales y en cerámica, en la arquitectura ceremonial así como en los testimonios visuales y escritos de los códices, los cuales nos ofrecen una rica cantidad de información de las que podemos servirnos para el estudio de este fenómeno religioso. El sacrificio humano retrata una visión particular del cosmos y del hombre, es decir, es una ventana a la cosmovisión del México Prehispánico, por lo cual el análisis del presente estudio se enmarca precisamente en la teoría de la cosmovisión.

Por otro lado, hemos mencionado que este fenómeno puede ser analizado desde diferentes ángulos: como ritual desde un punto de vista histórico, antropológico y etnohistórico; como una estrategia de control estatal de las sociedades teocráticas militares sobre los individuos, desde una perspectiva de control político; jugando el papel de controlador cuantitativo de la población en términos demográficos; como una actividad relacionada con la productividad de la fuerza de trabajo — grandes cantidades de hombres que se necesitaban para garantizar la construcción de arquitectura monumental y la organización de festividades— desde una perspectiva económica (Escalante y Martínez, 2010:16-22).

Esta investigación se enfocará particularmente en dos tipos de occisiones rituales, los sacrificios de guerreros y las inmolaciones de infantes, cuyos restos han sido encontrados en el famoso Cenote Sagrado de Chichén Itzá, que es el espacio que delimita esta investigación. Al ser manifestaciones de culto religioso, es necesario revisar los conceptos de religión y de sacro al igual que la forma, en cómo estos son entendidos dentro de la sociedad maya prehispánica.

Esta propuesta de investigación pretende abordar una problemática ya existente en este campo de conocimiento, en la que se estudiarán las prácticas sacrificiales

en una región y un espacio delimitado del México Antiguo. En ella se busca conocer las funciones, significados y evolución de dichas prácticas para entender y comprender su inserción y articulación con las prácticas sociales, políticas, económicas y religiosas de los mayas de Chichén Itzá, por lo cual formulamos las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los factores que subyacen a la práctica del sacrificio humano inmersos en los rituales celebrados en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá? y ¿de qué forma se articulan dentro de la cosmovisión maya prehispánica?

## **Cosmovisión**

De acuerdo a las investigaciones de Calixta Guiteras *Los peligros del alma* (1996), de Alfredo López Austin retratadas en *Cuerpo humano e Ideología* (1980) y en *La cosmovisión Mesoamericana* (1996), de Johanna Broda en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*; de Andrés Medina, entre los que destacan, *En las cuatro esquinas en el centro* (2000) y *La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía* (2001) y en las publicaciones de Gabriel Espinosa Pineda, “Una metodología para el estudio de la percepción y ordenación de la naturaleza en las culturas prehispánicas” (s.f.) y *La serpiente de luz: El arcoiris en la cosmovisión prehispánica* (1996); podemos observar que el estudio de la cosmovisión se ha convertido en un campo temático dentro de la investigación de la historia y la antropología. En estos estudios el marco teórico sobre el que descansa la investigación es la cosmovisión misma aunque durante el desarrollo de la investigación se les otorgue un énfasis diferente a distintos aspectos históricos o antropológicos.

Al ser indispensable el enfoque de la cosmovisión para la comprensión de fenómenos sociales e históricos, la investigación realizada en esta tesis, utilizará el marco teórico de la cosmovisión como referente para la aproximación, análisis y comprensión de las manifestaciones religiosas y las prácticas rituales en las que

se encuentra inmerso el sacrificio humano celebrado por la sociedad maya del Posclásico en Chichén Itzá.

El término cosmovisión viene de palabra alemana *weltanschauung*. Elaborada por Hegel, *weltanschauung* refiere a *welt*, mundo y *anschauen*, observar en alemán; por lo que podríamos interpretar el término cosmovisión como la observación del mundo. Sin embargo, este concepto toma su significado completo, filosófico y sistemático hasta el uso de este término por Dilthey en su “Teoría de las cosmovisiones” dentro de su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* traducida como *Introducción a las Ciencias humanas* (Dilthey, 1914)

Para Dilthey las relaciones, sensaciones y emociones producidas por la experiencia específica del mundo en el seno de un ambiente determinado contribuirían a conformar una cosmovisión individual. De esta manera todos los productos culturales o artísticos, la filosofía, la religión así como las convicciones políticas jurídicas y sociales serían a su vez expresiones de la cosmovisión que los crease, es decir manifestaciones de la idea que se tiene del mundo. Además señalaba que esta idea o concepción del mundo no era primariamente una construcción mental, es decir las concepciones del mundo no son un mero producto del pensamiento ya que no nacen de la voluntad de conocer sino que obedecen a la interpretación de la naturaleza y de todo lo que existe, por lo tanto la *weltanschauung* define nociones comunes que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía, la ciencia, la religión, la moral o la filosofía (Fernández, 2010). De tales características enunciadas por Dilthey podríamos decir que la cosmovisión es la visión y percepción del mundo físico pero también es una estructura intelectual compuesta por componentes del mundo no físico.

En el marco de los estudios mesoamericanos referentes a la cosmovisión, encontramos dos corrientes acerca de la teoría de la cosmovisión, una encabezada por Johanna Broda y la otra por Alfredo López Austin. Broda propone

que la cosmovisión es: “La visión estructurada en la que los antiguos mesoamericanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida” (Broda, 1999: 462), por lo que la cosmovisión para esta autora, es la forma en la que un grupo perciben la naturaleza y la ubica como un aspecto del pensamiento religioso. En cambio, Alfredo López Austin se dirige a la comprensión del pasado mesoamericano mediante la construcción teórica de la cosmovisión como un conjunto sistemático y coherente, como una totalidad a partir de la cual es posible inquirir en cuestiones particulares de la religiosidad, la política y la magia entre otros aspectos (Medina, 2000:210-217). Esta última perspectiva será el modelo teórico que se utilice en esta investigación, con el propósito de adentrarnos en los elementos y razones inmersos en una occisión ritual los cuales están insertados en una lógica religiosa que la dota de significación.

Como ejemplo de los trabajos de López Austin con perspectiva de la teoría de la cosmovisión tenemos *Cuerpo humano e ideología* (1980). *Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), *Los mitos del tlacuache* (1990) y *Tamoachan y Tlalocan* (1994). En el primero de estos libros nos brinda una perspectiva teórica en los estudios mesoamericanos y abarca una amplia gama de problemas de importancia histórica y etnográfica; en el segundo, el autor se sumerge en el conocimiento de la mitología mesoamericana y en el tercero se propone un modelo para diseñar la cosmovisión mesoamericana de los pueblos indios contemporáneos. Volviendo al libro de López Austin, que Andrés Medina ha llamado fundacional, *Cuerpo humano e ideología*, nos aporta la observación de que el cuerpo humano en el pensamiento de los pueblos mesoamericanos es el modelo utilizado para la comprensión del universo, para la comprensión de la realidad, como el eje taxonómico y la expresión de las complejidades sociales. Para llegar a estas conclusiones, el autor toma como base la terminología en náhuatl utilizada para las partes del cuerpo, contenidas en las fuentes del siglo XVI, esto lo lleva a reconocer la existencia de 12 centros anímicos, definiendo centro anímico como:

La parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas (López Austin, 1980: 197).

Ahora bien se reconoce la existencia de tres centros mayores donde residen las actividades anímicas principales, estos tres centros se identifican como: *tonalli* (cabeza), *teyolía* (corazón) e *ihíyotl* (hígado) los cuales deben mantener un equilibrio. Precisamente dicho equilibrio es una de las características fundamentales para entender la cosmovisión mesoamericana, debido a que la totalidad de los seres que habitan el universo tienen la condición de frío o de caliente. El hombre, como uno de los habitantes del cosmos, tenía el deber de mantener el equilibrio para así desenvolverse en el mundo, de esta forma él y sus semejantes no resultarían afectados por el desequilibrio; el equilibrio debía de ser conservado con las divinidades, con la comunidad, con la familia y con el propio organismo (López Austin, 1980:301).

Una vez presentada la importancia del estudio del cuerpo en la cosmovisión mesoamericana, definiremos qué entiende por cosmovisión López Austin. En su obra *Cuerpo humano e ideología* menciona que cosmovisión:

Puede entenderse como el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico pretende aprehender el universo.

La pertinencia de la cosmovisión tanto al individuo como al grupo social es, en realidad la doble cara de la moneda. El individuo es producto de la sociedad pero el pensamiento se da en el individuo. Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero la cosmovisión sólo surge de las relaciones sociales (López Austin, 1980:20).

Más adelante, López Austin en 1993, precisa mejor el concepto de cosmovisión, lo define de la siguiente manera.

La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo (López Austin, 1993:s/p).

Recientemente, en mayo de 2013, este teórico amplía el concepto de cosmovisión, con lo cual vincula los procesos ya mencionados que construyen la cosmovisión con una red colectiva de actos mentales —se considera que los actos mentales se producen en los individuos, pero éstos son seres sociales inmersos en una cultura desde su nacimiento—. Los actos mentales procesan información de forma compleja, la cual nos permite operar en relación con el medio, por lo que la existencia de dioses, leyes cósmicas y procesos anecuménicos —relativos al tiempo y espacio “divinos”— son el producto de la necesidad del hombre de comprender los fenómenos del ecúmeno —el tiempo y espacio mundano— y la forma correcta de interactuar con ellos. De esta manera se forma un complejo holístico, que al ser un hecho histórico está en continua transformación y nunca se puede decir que esté acabado, pues se caracteriza por su permanencia pero también por su adecuación al devenir histórico, al estar inscrito en los distintos ritmos de la historia<sup>1</sup>. Así que la parte medular del complejo pertenece a la larga duración y sufre pocos o nulos cambios y los otros componentes que se transforman y son móviles son efímeros y de corta duración (López Austin, 2013:3-6).

---

<sup>1</sup> Remitimos a la nota al pie que el propio López Austin (2013: 12), realiza para precisar de donde proviene su idea del núcleo duro y de los diversos ritmos del decurso histórico: “Braudel afirma que hay diversas realidades cronológicas que se observan en el decurso histórico. Los temas que atienden al individuo y al acontecimiento corresponden al tiempo breve; la historia económica y social está ritmada lentamente y la historia de aliento mucho más sostenido pertenece a la larga o a la muy larga duración (Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 64 y 74). Por otra parte, Braudel sostiene que el tiempo de la historia no fluye en una sola corriente, sino en capas simultáneas “como las hojas de un libro” (“Mares y tiempos de la historia”, pp. 44)”.

Es precisamente esa parte medular a lo que López Austin llama núcleo duro y este núcleo duro es la matriz de los actos mentales, pues la formación del núcleo es producto de las vivencias sociales, concretas y cotidianas producidas de forma abstracta a lo largo del tiempo. Las transformaciones sufridas e innovaciones al sistema del núcleo derivan de las vivencias de la generalidad y de los procesos reflexivos ya sean individuales o colectivos (López Austin, 2013:7). De acuerdo con esto López Austin redefine cosmovisión como:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin, 2013:3).

Siguiendo los conceptos del precitado autor entendemos que la cosmovisión es un producto social colectivo, al que llama macro sistema de comunicación en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos; pero en cada individuo está la capacidad de transformación de su cosmovisión, la cual se corrige y se produce a través de la interacción y la comunicación. De esta manera los grados de homogeneidad que constituyen una cosmovisión serán diferentes (López Austin, 1980:20-21). Esta elaboración colectiva de cosmovisión es inconsciente y nos ayuda a entender al mundo dentro del cosmos, considerando como cosmos todo lo existente en el universo, tanto lo tangible como lo intangible, es decir lo físicamente existente y todo lo que el grupo cultural imagina que existe, de tal forma la cosmovisión abarca los esquemas sobre los que descansan todos los principios, religiosos, económicos, políticos y sociales así como la percepción que una etnia posee de la naturaleza, principios que aunque se racionalizan en los actos mentales de un individuo, existen y están dados antes de él, pero él forma parte de su construcción, permanencia y diversificación. Por lo que para el análisis y comprensión de los rituales guerreros y los sacrificios agrarios entre los mayas de Chichén Itzá es indispensable consultar los trabajos acerca del pensamiento mesoamericano que descansan precisamente en los fundamentos teóricos de la

cosmovisión, los cuales nos permiten entender la forma en las que operan las prácticas religiosas.

Espinosa Pineda enriquece la explicación del concepto de cosmovisión en el artículo “El medio natural como estructurador de la cosmovisión”, en el cual plantea de manera sencilla que la cosmovisión es “una concepción de la totalidad, es una construcción lógica, una abstracción que intenta recoger los rasgos más básicos de todo lo que existe” (Espinosa, 1996:52). Entendiendo como rasgos a la geometría del universo, a la concepción que se tiene de la composición química de aquello que existe<sup>2</sup> y a la dinámica del cosmos, con las leyes y principios que lo rigen. Por lo que la cosmovisión es un modelo explicativo, no una maqueta de la realidad, proceso que no es arbitrario al ser la construcción de una idea de cómo es y funciona el cosmos.

Esta cosmovisión es moldeada por tres fuentes; la naturaleza, el cuerpo humano y la sociedad. De las cuales la principal es la sociedad, ya que esta influye a la cosmovisión en la vida diaria, en las relaciones de dicha sociedad con otra, en su historia, en su organización social y económica y en la continua reproducción de la cultura en los individuos, así como en la acción colectiva ante distintos fenómenos. El cuerpo, al ser una analogía para explicar cómo opera cualquier otra esfera de lo real o lo imaginario, se vuelve en sí mismo un modelo explicativo del funcionamiento y propiedades del cosmos. Al ser la naturaleza una parte del cosmos que requiere explicarse, la cultura se obliga a comprender la forma en que funciona y como se sobrevive en ella, por lo que los fenómenos naturales requieren de fundamentos explicativos míticos para su comportamiento (Espinosa, 1996:54-56). De tal forma que la cultura humana acumula ideas explicativas que se refuerzan con otras, adaptándose y reelaborándose dentro de una cosmovisión.

---

<sup>22</sup> Espinosa Pineda plantea que como composición química se entiende tanto las sustancias materiales como inmateriales, es decir las pesadas y ligeras pertenecientes al ecúmeno y anecúmeno.



## Religión

Encontramos manifestaciones de la cosmovisión en una abundante heterogeneidad de formas culturales, una de estas es precisamente la religión. Es necesario destacar que una cosmovisión podría admitir a más de una religión en su estructura, si dicha religión no es una parte fundamental de la cosmovisión (Espinosa, 1996:57). Este estudio se enfoca particularmente en las manifestaciones de la religión, teniendo claro que la religión en la cosmovisión maya es un hecho omnipresente y fundamental, lo que nos lleva a revisar que se entiende por religión, a partir de los conceptos de cinco teóricos; García Bazán, Durkheim, Eliade, Geertz y M.Marzal.

Comenzaremos por la raíz etimológica de religión, *religió*, la cual refiere a una atadura del hombre a Dios y a una voluntad divina, *religió* también puede provenir del verbo *relegere* que significa releer (reunir de nuevo) lo que enfatiza la preeminencia del culto y la reiteración. Cabe mencionar que para algunos investigadores de la religión, el vocablo religión está identificado con la denominación “nudos de paja”, lo interesante de esto, es que estos nudos era atados a las vigas de un puente para que pudiera ser transitado y a cargo de esta construcción se tenía a un sacerdote o ministro pontero llamado *pontem-faceré* o sea el pontífice “hacedor del puente”. Por lo que estos hacedores de forma simbólica construyen un puente es decir, una alianza sagrada entre los seres sobrenaturales y los hombres mediante un *sacru-faceré* –sacrificio- (García Bazán, 2002:23-27).

Para Emile Durkheim la religión<sup>3</sup> es algo eminentemente social, que tiene como elemento principal lo sagrado y la define como; un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas las cuales sostienen entre sí relaciones de coordinación y subordinación, es decir, separadas, prohibidas de las cosas profanas y que se presentan combinadas en una misma comunidad moral para

---

3

todos los miembros de esta agrupación. La religión y el fenómeno religioso suponen una división del universo conocido en dos géneros que se excluyen de forma radical, en mundo sagrado y profano. (Durkheim, 1982:36-37).

Cada cosa sagrada o una homogeneidad de cosas sagradas forman un cuerpo de organización el cual incluye creencias, un sistema de cultos y ritos jerarquizados y a veces subordinados, en algunos casos hay ciertos cultos que se mantienen en el tiempo y otros que se difuminan o que parte de ellos sobrevive en otros, de hecho algunas veces estos cultos llegan a perder su carácter sacro y se convierten en una simple ceremonia (Durkheim, 1982:38). Durkheim se interesó por averiguar qué es lo que motivaba al hombre a la concepción de dos planos completamente distintos, sí a su juicio, no hay nada en la experiencia sensible que sugiera una idea de dicha dualidad.

Para el historiador de las religiones Mircea Eliade la religión se centra en lo sagrado, que es cualitativamente diferente de lo profano, pero lo sagrado puede manifestarse en alguna parte del mundo profano y puede transformar todo objeto profano en una hierofanía, es decir, en una manifestación de lo sagrado. Sin embargo es casi inalcanzable definir qué es lo “sagrado” porque para hacerlo necesitaríamos conocer toda la heterogeneidad de sacralidades, la cual además de ser muy amplia nos enfrenta a objetos con distintos niveles de sacralidad así que el método más seguro para comprender lo sagrado es no descartar ninguna hierofanía y después comparar sus contenido con todas las obtenidas para así acercarnos a una conceptualización de las cosas sagradas, mediante la identificación de la estructura inmersa en las conductas religiosas en cualquier situación histórica (Eliade, 2007:25-56). Ahora bien, las hierofanías se manifiestan en un sistema de hechos religiosos como los son el culto o el rito mediante un lenguaje simbólico puesto que el hombre es un *homo symbolicus* (Eliade, 1996:122-123).

Por su parte, Clifford Geertz define la religión como;

Un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre estados de ánimo y motivaciones, que son fuertes, penetrantes y duraderos, por medio de concepciones globales del sentido de la vida y que reviste dichas concepciones de una atmósfera tal de la verdad, que los estados de ánimo y las motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad (Geertz, 1965:206).

De acuerdo al concepto de Geertz, Manuel Marzal comenta entonces que la religión es “una perspectiva que se expresa en actitudes y motivaciones profundas, se legitima por la autoridad de la hierofanía y se conserva por la acción ritual y sirve para dar un sentido trascendente a la vida”; es decir, para Marzal la religión está sustentada en la autoridad de la manifestación de lo sagrado y es por medio del ritual que toma permanencia, de esta manera el sentido de la vida trasciende.

Marzal añade que entiende por perspectiva y perspectiva religiosa. Por perspectiva entiende un modo de ver la vida y como perspectiva religiosa busca conocer lo que realmente es, por lo que el hombre religioso intenta alcanzar la razón última de las cosas y se sitúa en lo que considera lo realmente real (Marzal, 2002:134-137). Dicha perspectiva religiosa opera dentro de un conjunto de símbolos, por lo que la perspectiva religiosa genera cierta certeza que no se cuestiona y a veces absorbe a otras perspectivas. De esta manera las personas que tienen la idea de que las divinidades y sus intermediarios actúan directamente en el mundo tienden a dar explicaciones religiosas a fenómenos sociales, como menciona Geertz “las concepciones religiosas se extienden más allá de sus contextos metafísicos, por lo que las concepciones religiosas pueden llegar al terreno de la vida secular” (Geertz, 1965:215–216). De acuerdo a los conceptos dados de religión, este estudio se inclina por tomar como eje conductor de la religión la interpretación de Manuel M Marzal, ya que abarca distintos aspectos y funciones de la religión, sirviéndonos también de algunos de los elementos que señalan los autores precitados.

## Rito

Al estar centrada esta investigación en un fenómeno religioso denominado “rito”, que como forma de lenguaje religioso expresa una experiencia de lo sagrado<sup>4</sup> y dado que la forma en la que se expresa este lenguaje es determinada por la cosmovisión (Croatto, 2002:61-62), es esencial enunciar que se entiende como rito.

El rito nace del gesto físico, mediante el cual el hombre expresaba la vivencia de lo sagrado, el rito es un símbolo<sup>5</sup> actuado y tiene un impacto fuerte en el grupo social. Al igual que el mito, el rito es narrativo, es un texto visual que puede ser visto y vivido por los participantes. El rito es un grupo de gesticulaciones con un desarrollo coherente en acción, al ser un lenguaje gestual requiere de la comunicación mediante la palabra por lo que necesita al mito, ya que se considera que el mito recita lo que el rito escenifica (Croatto, 2002:84-85). Mediante el rito los actos divinos son actualizados en la escena ritual, todo rito requiere de un espacio sagrado, de un grupo de personas, de cierta indumentaria y de los instrumentos ceremoniales.

El rito usualmente requiere ya sea de un mito de origen o de un mito creador. El mito de origen es la recitación de un suceso en un tiempo en el cual se originaron diversos aspectos de la civilización; el mito de creación recita el origen del cosmos y del hombre en un tiempo divino (Croatto, 2002:82-86). Mercedes de la Garza comenta que

Ante el misterio, que ofrecen todos los seres y cualidades del mundo circundante, los hombres recurrieron a una explicación sobrenatural, y así surge el mito cosmogónico, como una historia sagrada, como el relato del primer acontecimiento que tuvo lugar en un tiempo estático

---

<sup>4</sup> La experiencia sagrada, aunque se trate de lo Numinoso es una experiencia humana condicionada por su contexto histórico y cultural y busca lo infinito y pleno irrealizable en la instancia humana (Croatto, 2002:61).

<sup>5</sup> Croatto define el símbolo como “la forma básica de la expresión religiosa por llevar en su propia noción una referencia a otra cosa).

primordial, y cuyos principales protagonistas son los dioses (Garza, 2002:53).

Por lo que el mito responde a la necesidad humana de explicar lo que el hombre considera difícil de conceptualizar. Es lo que Alfredo López Austin entiende como “el esfuerzo del hombre por conocer la realidad profunda de la vida cotidiana; pero debe hacerlo a través del conocimiento del origen, porque en el origen están los arquetipos, y el hoy es la combinación de un conjunto de arquetipos que pueden descubrirse en los distintos ciclos calendáricos” (López Austin, 2006:382). Entiendo el mito como lo antes enunciado, el hombre hace alcanzable el conocimiento inmerso en lo más profundo de los actos cotidianos, de esa forma López Austin afirma que el mito es también una expresión de la cosmovisión, y con ello se revierte en la acción cotidiana, justificándola.<sup>6</sup>

Volviendo al rito, debemos apuntar que en la práctica funciona como modelo de acción humana, el cual instaaura formas de actuar y de conducirse, también las celebraciones de estos dotan de sacralidad otros sucesos o acciones sociales, como podría ser el rito de una ceremonia de boda religiosa, el cual al celebrarse se vuelve una acción sagrada, al mismo tiempo que cumple con una función social, y al tener este una función social requieren de un espacio y tiempo determinado (Croatto, 2002:88).

Dentro de la religión maya el rito constituyó uno de los aspectos de mayor relevancia, al ser el medio por el cual el *homo religiosus* manifestaba su riqueza espiritual y podía entrar en contacto con el ámbito de lo sagrado (Nájera, 2002:115), con todo aquello perteneciente a la esfera de lo anecuménico. Mediante el rito se propiciaba el beneficio de las deidades sobre los seres humanos, al mismo tiempo que se adentra en el conocimiento de los designios sagrados que se dictan sobre el mundo.

---

<sup>6</sup> Comunicación personal de Alfredo López Austin durante el seminario Pensamiento Mesoamericano (enero-junio 2014).

El rito es una conducta social al haber sido establecido ya sea por alguna autoridad de alto prestigio dentro de una sociedad o por la costumbre, el procedimiento del ritual era transmitido de generación en generación y su validez recaía en la creencia de su efectividad por parte de los creyentes (Nájera, 2002:116). Las expresiones verbales y corporales conforman al rito, pero sólo tiene significado si se piensa que fue instaurado por las deidades en *illo tempore*, y aprendido por los humanos más tarde, por lo que es necesario conservar el orden dictado en los orígenes y comportarse de acuerdo a lo pautado, los rituales podían ser públicos, privados, colectivos o individuales (López Austin, 1998:5-14).

Este trabajo concentra su atención precisamente en dos tipos de rituales mayas de occisión, los sacrificios guerreros y las inmolaciones agrarias; se entiende como sacrificio humano el acto ritual mediante el cual se lleva a cabo una occisión, en dicha práctica el occiso es una persona de género y edad indistinta. En el pensamiento mesoamericano estos sacrificios tienen como finalidad la marcha y continuidad del universo (Nájera, 1987:9–11), obedeciendo a la concepción que para la renovación de la vida era esencial producir la muerte, ya que mediante la muerte se reactivan las fuerzas genésicas que facultan a la comunidad para la continuidad de su existencia (Nájera, 1987:14). Por lo que, el tener un acercamiento a este ritual con el objetivo de identificar su articulación con funciones económicas y políticas dentro de sus recreaciones religiosas otorga la oportunidad de tener un mejor conocimiento de la cosmovisión maya que forma parte del pensamiento mesoamericano (López y Olivier, 2010: 17-22).

Para ahondar en el rito es menester buscar sus manifestaciones en una amplia variedad de fuentes indígenas como son las vasijas polícromas, muros pintados, estelas, dinteles, estucos y códices, además de los valiosos escritos creados durante el periodo novohispano, producidos tanto por los mayas como por los frailes evangelizadores, y enriquecer nuestro acercamiento al ritual mediante los elementos que perviven en la continuidad de la tradición religiosa mesoamericana articulados en las costumbres que aún hoy son visibles en las comunidades

indígenas, que tras un proceso de reelaboración conservan elementos de origen prehispánico (Nájera, 2002:115).

Tanto Croatto (2002) como Nájera (2002) coinciden en señalar que los ritos requieren de un espacio y tiempo sagrado por lo que al realizarse, se hacía una ruptura con el espacio-tiempo profano, es decir se celebraban fuera del ámbito ecuménico. Para lograrlo se construyeron escenarios sagrados edificados especialmente para la práctica de los rituales, como ejemplo de ellos tenemos pirámides, plazas, juegos de pelota y templos dentro de los centros ceremoniales, además de los construidos para este fin, se tenían los que por naturaleza contaban con una carga de sacralidad como lo son las montañas, cuevas y cenotes. En cuanto al tiempo en que el ritual debía de celebrarse, era designado de dos maneras, si se trataba de las ceremonias de carácter agrario se seguía lo pautado en el calendario solar, por los meses del *Haab* y para otro tipo de rituales era necesario recurrir al *Chilam* —sacerdote adivino— para que este precisara mediante la consulta de los astros el momento idóneo para la celebración. (Nájera, 2002:116-117)

### **Planteamiento general**

El objetivo de este trabajo de investigación es que, a través de ahondar en el estudio de los rituales del *Ch'é'en K'u*<sup>7</sup> en Chichén-Itzá, se realice un esfuerzo intelectual para comprender el propósito de los sacrificios humanos realizados en el cenote; lo cual requiere un análisis no sólo del ritual mismo sino también de todos sus componentes y del contexto en el que sucede, al considerarse que los elementos son significantes y nos indican las razones de la validez de estas prácticas. Esto nos auxilia a formular el nivel de control estatal y de funcionalidad económica inmersa dentro de la religiosidad de la occisión ritual al comparar, describir y contrastar los rituales que parecen tener una connotación de tipo

---

<sup>7</sup> Vocablo que en maya yucateco que significa “pozo sagrado” y refiere al cenote de los sacrificios (Barrera, 2007)

control estatal que son los “Rituales guerreros” y los que se asocian con otras motivaciones como son los “Sacrificios agrarios”, en cuya celebración participan distintos miembros de la población incluyendo niños, quienes desde su nacimiento eran escogidos para ser sacrificados y cuyo cuidado no se sabe si estaba a cargo del Estado o de las familias de estos infantes (Escalante y Martínez, 2010: 16 -21).

La hipótesis que sugiere este estudio es que la práctica de occisión ritual en Mesoamérica tuvo una importancia más fuerte que en otras sociedades del mundo lo que le permitió prolongar su continuidad en el tiempo y que, a diferencia de otros pueblos en los cuales el sacrificio humano perdió fuerza a partir de la formación de la organización estatal —como es el caso de las sociedades propias del viejo mundo—, este ritual se intensificó en Mesoamérica con la creación del Estado, en especial durante el horizonte Posclásico.

### **Posturas que abordan el sacrificio**

Por lo que la complejidad de dicha intensificación ha dado pie a la formulación de diversas posturas para sustentar la validez de estas prácticas dentro de la época prehispánica. A continuación se enuncian estas posturas. Como una forma de terrorismo estatal<sup>8</sup>, en la cual el ritual de sacrificio se vuelve una representación teatral seguido por una “comuni3n” entre nobles y el pueblo al practicar la antropofagia<sup>9</sup> es utilizado el término de comuni3n ritual en la práctica mexicana donde al arrojar el cuerpo del guerrero sacrificado por las escaleras, esperaba abajo el guerrero que le había capturado para que una vez que el cuerpo estuviera descoyuntado tras la caída, dicho guerrero le arrancara una pierna la cual era cocinada en el palacio y consumida por los nobles, el resto del cadáver era llevado por el guerrero a su propio calpulli donde se ofrecía un banquete a la comunidad (Escalante y Martínez, 2010:20-21). Dicha comuni3n ritual ha sido

---

<sup>8</sup> Término acuñado por Gordon Wasson

<sup>9</sup> La práctica de antropofagia es narrada en las fuentes coloniales y representada en la iconografía nahua de Tlaxcala, Tenochtitlán y Cholula, donde podemos ver partes del cuerpo como brazos y piernas que se asoman del borde de ollas de barro.



comparada por Miguel León Portilla con la celebración de la Eucaristía, cuando los católicos de clases sociales indistintas reciben la hostia que sustituye al cuerpo de Cristo, de esta manera se comparte del mismo banquete dentro de un ritual que evoca un momento mítico (León-Portilla, 2003:14).

Entre los mayas también se documenta la práctica de la antropofagia ritual que seguía al rito de *kukul eb* nombre del ritual de decapitación llevado a cabo en la parte superior del templo de una pirámide, desde ahí el cadáver era arrojado por las gradas, al igual que lo hacían los mexicas, es posible que la antropofagia sólo se practicaría después de este tipo de occisión ritual, porque la caída restaba la fuerza sacra que poseía el cuerpo de la víctima sacrificial y la transmitía al edificio así que entonces la carne podía ingerirse sin poner en peligro a los comensales por su excesiva sacralidad (Nájera, 1987:206-209). A diferencia de los mexicas las partes eran destinadas a cierto sector de la sociedad; las manos, los pies y la cabeza correspondían a funcionarios religiosos, el corazón a la deidad, y las otras partes del cuerpo al resto de la población (Landa, 1996: 50-51). En este rito se manifiestan dos modalidades de comunión una en la que la deidad es un comensal más y otra en donde la deidad al vivir en el cuerpo del sacrificado es ingerido por los hombres quienes son sus adoradores en un acto de teofagia (Nájera, 1987:206-207).

También se cree que la construcción y uso del *tzompantli* tenía como finalidad el infundir terrorismo estatal. Tanto en el caso de Tenochtitlan como en el de Chichén-Itzá, se exhibían los cráneos de las víctimas sacrificiales por decapitación<sup>10</sup>, los cuales al ser observados por la población, transmitían un mensaje de obediencia y subyugación a un sistema estatal (Carreón, 2010:26-29).

---

<sup>10</sup> Existe una discusión en la historia en la cual Emilie Carreón Blaine propone que el Tzompantli es un lugar de castigo en el cual se exhiben los cráneos de aquellos que recibieron una pena capital. Sin embargo en los relieves y pinturas de Chichén Itzá se observa que los decapitados son los jugadores del juego de pelota, por lo que creo que la función del Tzompantli pudo tener un uso distinto dependiendo la época y el espacio donde se utilizaba.

Respecto al uso del *tzompantli* en Chichén-Itzá se piensa que existe una relación con los participantes del juego de pelota llamado *pok-a-tok* en maya, cuyas cabezas al ser decapitadas eran expuestas al público. Los catorce jugadores vestían un cinturón con una calavera enganchada, calavera que se piensa representaba a los nueve señores del inframundo quienes de acuerdo a lo narrado en el *Popol Vuh* fueron vencidos por los gemelos divinos, *Hunahpú* y *Xbalanqué* en un juego de pelota. Así entendemos que el fin del juego de pelota era representar la contienda entre la luz y las tinieblas, que al celebrarse activa las fuerzas genésicas para lograr el mantenimiento un equilibrio cósmico (Philips, 2006:150) <sup>11</sup>

Otra explicación es el poco valor de un individuo frente a una colectividad, la cual requiere de grandes cantidades de trabajo colectivo para el sustento de una sociedad y para el crecimiento de esta, el cual era organizado en cuadrillas y requería de grandes cantidades de fuerza física. Ya que el *Altépetl* o *Ahauil*, términos para designar una unidad política en náhuatl y en maya respectivamente, necesitaba del sacrificio de lo individual a lo colectivo, para garantizar la supervivencia del estado mismo, el cual organiza la producción de la sociedad y la vida religiosa, al ser los gobernantes los mediadores de la relación entre lo profano y lo sacro mediante el uso de los calendarios solar y ritual, la organización de ceremonias rituales que iniciaban con el ayuno, la vigilia, las efusiones de sangre<sup>12</sup>, la abstinencia sexual y la reclusión del sacrificante y con la realización de los sacrificios agrícolas. De esta manera el principio de que *la muerte genera vida* es reforzado por las sociedades estatales en donde la muerte de un individuo perpetua la vida del Estado teocrático militarista (Escalante y Martínez, 2010:17-19).

---

<sup>11</sup> Cabe mencionar que los relieves y pinturas tanto en Chichén – Itzá como en otros sitios arqueológicos no se distingue quienes eran los personajes decapitados si los jugadores vencedores o los derrotados lo cual ha originado postulaciones hacia un bando y otro, aunque la mayoría de estudios del pensamiento mesoamericano se inclinan a pensar que eran los ganadores Philips, 2006:150)

<sup>12</sup> Estas efusiones de sangre consistían en horadar varias partes del cuerpo como; brazos, piernas, orejas, párpados, lengua y pene con instrumentos punzocortantes como espinas de maguey, punzones de hueso o sangraderas de pedernal o en introducir cañas o cuerdas a través de las horadaciones en la carne.

Otro factor que reforzaba la persistencia del sacrificio era la práctica de la agricultura de la tumba, roza y quema que implica la corta y la quema de vegetación seca al prepararse el terreno para una nueva siembra, lo que se asemeja a morir para regenerar, además como toda práctica agrícola depende de la lluvia para lograr la cosecha, esta dependencia debió haber instalado en la mente de los pueblos mesoamericanos la noción de goteo sagrado con funciones de fertilización, noción que sustenta el rociamiento de sangre que se produce tras varios tipos de sacrificio (Escalante y Martínez, 2010 18-19). De hecho los mayas consideraban que era agua celeste que provenía de Chaak y que este goteo era precisamente un acto de eyaculación de la deidad con la cual se fertilizaba la tierra y germinaba la vida, otro factor importante de mencionar es que en lengua maya semen se dice *K'ik`el* y el mismo vocablo es utilizado para expresar “sáleme” sangre que viene de la palabra *K'ik´* sangre. En estos conceptos se observa la semejanza del líquido vital (sangre) con la sustancia fertilizante (semen) en la cosmovisión maya (véase Barrera, 2007:399 y Morales, 2006) lo que da significado al rociamiento de sangre mediante el mítico arrastramiento del cuerpo o de partes del cuerpo sobre un terreno antes de la aparición de nuevos brotes. Sin embargo la práctica de occisión ritual no es una consecuencia de la vida agrícola porque se sabe que ya había sacrificios en América previos a la agricultura es decir desde las sociedades seminómadas.

A nivel religioso la muerte ritual es justificada como una puesta en escena de los mitos cosmogónicos, vinculados con el sacrificio y reciprocidad. En los señoríos mesoamericanos se realizaban lo que Gordon Wasson nombró las representaciones rituales teatrales, en las cuales la víctima sacrificial formaba parte de la escenificación de un hecho mítico, identificándose como una encarnación de alguna deidad, lo cual al ser representado cumplía con la secuencia de hechos cíclicos y por lo tanto repetibles para mantener un orden cósmico. Esta es la razón por la que en este tipo de sacrificios había una diversa gama: los occisos podían ser niños que representasen a los *Tlaloque* en el mundo

nahua, *Chaak* en maya, o mancebos que representaban a Huitzilopochtli o Tezcatlipoca en la sociedad mexicana, las mujeres quienes personificaban a las deidades femeninas de la tierra e incluso se podrían sacrificar ancianos que representaban a algunas deidades del inframundo. En este contexto tenemos el concepto de reciprocidad, de otorgarle un cuerpo a la deidad para que los represente en la tierra a cambio de que las deidades les proporcionen a los hombres, salud, prosperidad, buenas cosechas y victorias en sus guerras (Olivier, 2010:30-31). Además debemos recordar que los dioses también se han sacrificado para dar vida al sol, a la luna y a otros elementos vitales para el ser humano, así que el hombre tiene con las deidades una deuda de sangre, que paga mediante la ofrenda de la misma.

En cuanto al sacrificio como herramienta de control político, se tiene que destacar que al ser los gobernantes los responsables de mantener el control estatal y de llevar a cabo la gestión sacra con las deidades para que continúen beneficiando al hombre. Así el gobernante se convertía en irremplazable y por lo tanto había que obedecerle y respetarle. Eran los gobernantes vistos como los únicos mediadores entre lo humano y lo sobrenatural, eran ellos quienes regulaban el calendario y por lo tanto los gobernantes requerían de las prácticas en las cuales ellos mostrarán su administración de la vida religiosa y con esta acción pudiesen legitimizar su poder, para estos fines la práctica más impresionante y respetada era precisamente la occisión ritual de la cual dependían todos los hombres, el cosmos e incluso las deidades para asegurar su continuidad.

En cuanto al sacrificio como actividad económica sabemos que la guerra en Mesoamérica tenía dos fines, obtener pago de tributo y cautivos de guerra que serían los sacrificados en la muerte ritual por lo tanto se hace una tríada en la cual convergen guerra, sacrificio y creación.

Finalmente se mencionan 3 teorías las cuales argumentan otras razones por las que era necesario el sacrificio humano en Mesoamérica, esta investigación no

concuenda con estos postulados sin embargo al haber sido formuladas deben ser mencionadas:

Primera, la ausencia de ganado que generó una escasez de proteínas lo que llevaría a los amerindios a consumir carne humana para complementar su dieta al considerar que los cadáveres no eran solo ingeridos sino también cocinados, esta postura fue encabezada por Michael Harner en 1977. En las fuentes coloniales se narra la preparación de pozoles humanos con chile es decir culinariamente en la sociedad mexicana, por su parte tras varios estudios de la existencia de la antropofagia ritual en el área maya y en la discusión de que sí existió o no, se consensuó que si se llevaba a efecto pero únicamente con fines rituales, para su consumo la carne humana era cocinada y que en los casos de los lacandones, quiches, yucatecos e itzaes los sacrificados eran engordados para aumentar su valor alimenticio según la visión de cronistas coloniales (Nájera, 1987: 208-209), este argumento culinario no es suficiente para explicar las causas del sacrificio humano (Escalante y Martínez, 2010 18-20) pues aunque el número de sacrificados era extenso no era suficiente para alimentar a toda la población, por otra parte aunque no había ganado, las proteínas se obtenían de moluscos, pescados, serpientes, aves, peces, reptiles, insectos, mamíferos, roedores, marsupiales y carne de venado sin contar a los guajolotes y perros que eran criados exprofeso, dicha alimentación se complementaba con el consumo de productos agrícolas.

La observación de ausencia de ganado podríamos considerarla, pero con la perspectiva propuesta por Pablo Escalante en la cual se analiza que en las sociedades donde existía ganado, el sacrificio era llevado a cabo con cabras, ovejas, toros, bueyes etcétera de hecho en América Andina donde existían las llamas, el sacrificio de llamas era tan o más frecuente que el humano (Escalante y Martínez, 2010:18). Sin embargo en Mesoamérica existía un animal con valor simbólico similar e incluso superior, al del ser humano: el venado.

La segunda es el observar al sacrificio humano como controlador demográfico, esto bajo la consideración que al no haber epidemias como en el viejo mundo y al no tener como fin matar en las guerras, la occisión ritual debió servir como un instrumento de control cuantitativo de la población (Escalante y Martínez, 2010: 20).

Y la última es que al suponerse que no existía una escritura propiamente fonética capaz de transmitir todos los matices de la palabra hablada se reforzó la necesidad de transmitir mediante la oralidad todos los saberes y memorias de los pueblos mesoamericanos (Escalante y Martínez, 2010:20), por lo tanto dicha oralidad era alimentada por la memoria colectiva la cual se enriquecía de la recreación ritual. En contraste con esta formulación cabe destacar que la escritura maya no es solo logográfica sino también fonética lo que invalida esta propuesta (Knorosov, 1990).

En síntesis... en este trabajo abordamos el fenómeno del sacrificio humano, como una práctica ritual en la cual se manifiesta una forma de religiosidad plasmada en diversos contextos, tanto arqueológicos como escritos, cuya significación es posible de ser comprendida dentro del campo temático de la teoría de la cosmovisión.

## Sacrificio humano en Mesoamérica

Dentro de la religiosidad mesoamericana se tenía la creencia en que la sangre alimentaba a las deidades; dicha sangre que provenía de los sacrificados era agua preciosa *chalchiuihatl*<sup>13</sup> que poseía la facultad de fortalecer a las divinidades en especial al Sol, de tal forma que como León Portilla (2003) y Martha Ilia Nájera (1987) han señalado se propiciaba mediante la inmolación ritual la continuidad de la presente edad cósmica. Por lo tanto el sacrificio humano en Mesoamérica es un fundamento de sus creencias religiosas y un elemento esencial en su realidad cultural. Por lo que en este capítulo se plantea la importancia de entender su simbolismo en Mesoamérica, partiendo de la concepción de que una de las funciones del sacrificio humano es; redimir a los humanos de su eventual destrucción cósmica (León Portilla, 2003:14-15).



Fig. 1 *Códice Selden* lámina12  
Representación del Señor Nueve Casa  
Sacrificando un hombre llamado Trece Ciervo.  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/selden](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/selden)

Para la elaboración de este capítulo se consideraron diversas fuentes de información tales como los textos indígenas realizados en la colonia apoyados de la representación iconográfica del sacrificio humano en la plástica mesoamericana,

<sup>13</sup> Termino de las raíces nahuas *chalchíhuatl* –cosa preciosa- y *atl* -agua-

las crónicas de la época colonial, los estudios históricos y antropológicos en este campo a partir de 1980 y hemos consultado también algunos textos teóricos que versan sobre la complejidad del sacrificio. En el caso de la información acerca de la occisión ritual en el periodo Posclásico se cuenta con información proveniente principalmente del Altiplano, en especial del sacrificio humano ejecutado por los mexicas, lo que nos lleva a elaborar este capítulo tomando como eje de estudio las investigaciones realizadas sobre esta cultura, la cual llevó la práctica del sacrificio humano, como afirma Graulich (2013), a su grado más sistemático e intenso.

Nos enfrentamos así al estudio de un aspecto cultural de lo que conocemos como México prehispánico. El cual junto con la antropofagia ritual han sido negados, minimizados o explicados a partir de la exaltación de las buenas razones por las cuales se realizaba y de la estructuración de los sistemas religiosos de las sociedades que los realizaban o se relativizan con otras culturas que también los realizaban (Martínez, 2010:16), cabe mencionar que este estudio pretende argumentar la importancia del sacrificio humano en el pensamiento mesoamericano bajo los preceptos religiosos que sustentan su práctica como esencial para la continuidad de la vida, e intenta explorar sus funciones políticas y económicas, las cuales se articulan dentro de la cosmovisión.

Iniciaremos con destacar que el sacrificio humano no fue una práctica celebrada únicamente por los mexicas ni propia del periodo Posclásico, pues en el siguiente capítulo esta investigación se plantea en la importancia de esta occisión en el área maya, en la cual hay indicios de sacrificio humano desde el Clásico, pero en Mesoamérica hay entierros que presentan víctimas sacrificiales pertenecientes al Preclásico medio, de igual manera se encuentran representaciones de las occisiones rituales desde el Preclásico, como ejemplo un relieve datado del 700 a.n.e localizado en Chalcatzingo, Morelos en el que se observa a los sacrificadores y a un cautivo atado con el pene erecto, y una caña de maíz lo que nos sugiere su asociación con rituales relacionados con la fertilidad (Graulich, 2003:16).



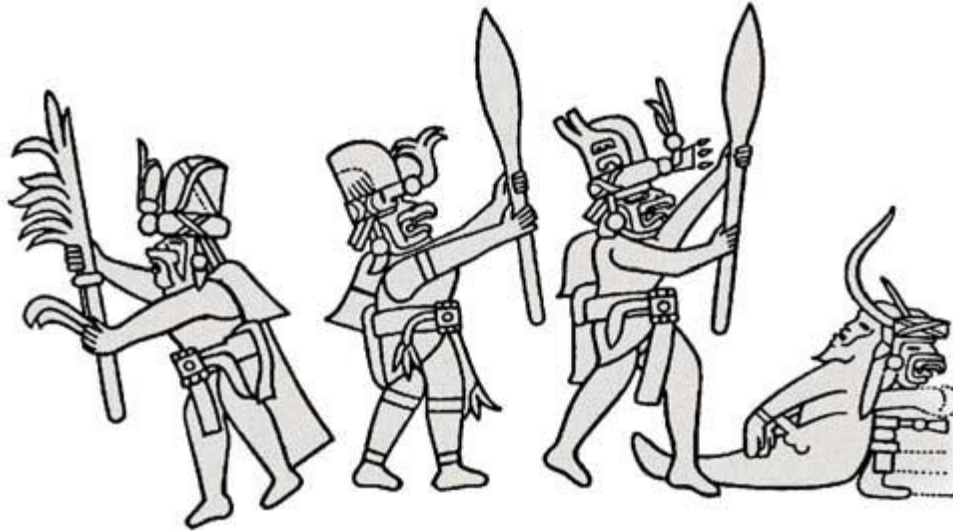


Fig. 2 Petroglifo 2 de Chalcatzingo, Morelos –Preclásico–, se ve a sacrificadores y un cautivo atado; el pene casi erecto de la víctima y una caña de maíz sugieren un sacrificio de fertilidad.  
Dibujo: Tomado de Niederberger, 1987

Cabe mencionar como apunta Martínez Baracs (2010) acerca del sacrificio humano en América, quien afirma, que este no fue sólo realizado en Mesoamérica sino que su práctica se extendió desde los esquimales del norte hasta los araucanos en el sur, además se sabe que dicha práctica existió desde la época de los cazadores recolectores y se intensificó con el nacimiento de la agricultura y la preocupación por la fertilidad de la tierra y se agudizó con la aparición de formaciones estatales y después con la militarización.

Al abordar este tema nos encontramos con investigaciones que a causa de la ideología del investigador van de un extremo al otro, por un lado, nos encontramos, como ya se mencionó, con quienes lo niegan o minimizan y por el otro a quienes lo someten a severos juicios de valor a partir de una visión completamente occidental.

Por ejemplo Eulalia Guzmán (1958) niega los excesos en la práctica del sacrificio a los que llegaron los mexicas, argumentando que Hernán Cortés afirmó que durante los ocho meses que vivió en Tenochtitlan jamás presencié un sacrificio humano, aun hoy existe una corriente de estudiosos de Mesoamérica que niegan

la práctica del sacrificio humano y de la antropofagia bajo la concepción de que quienes lo abordan no han entendido, que lo que se sacrificaban eran representaciones de las víctimas sacrificiales y que la manifestación del ritual en el arte prehispánico es sólo una metáfora. En el otro extremo tenemos por ejemplo a los que al hablar del sacrificio no lo ven como una práctica religiosa, tal es el caso de Laurette Sejourne (1957), quien califica a los sacrificios aztecas como superstición y magia, porque estos actos tienen una concepción desprovista de amor, por lo que denomina a los aztecas “barbaros primitivos”. En esta línea está Jensen (1951), quien no puede aceptar la idea de que la sangre de los hombres alimente a las deidades, él afirma que a ninguna deidad le agrada la muerte de las personas, pero sí acepta el sacrificio como recreación del mito original.

Por nuestra parte nos concretaremos a intentar entender el significado en esta práctica ritual, que hoy en día, a más de 50 años después de lo que afirmaba Eulalia Guzmán, tiene pruebas contundentes, como lo son, el hallazgo de restos humanos con rastro de tratamiento ritual *peri mortem* (prácticas sacrificiales) como lo son, la decapitación y extracción del corazón, así como, la evidencia de tratamientos póstumos (desmembramiento, desarticulación y descarnado) a osamentas encontradas en diferentes sitios arqueológicos, Ante la clara evidencia de la existencia del sacrificio humano en la Época Prehispánica, preferimos no someter esta práctica a ningún juicio de valor, pero sí nos comprometemos a entenderla en sus diversos contextos, significados y funciones.

## **Origen, tipos y componentes del sacrificio humano**

De acuerdo con Yólotl González (1985) el sacrificio humano es un rito, por lo que persigue el mismo objetivo de este, el cual es “formar parte de una acción simbólica que se cree capaz de afectar al mundo sobrenatural y reproducir el orden preestablecido” el cual, como ya se aclaró en el capítulo previo, incluye la destrucción total de la ofrenda, es decir de la vida de la persona.

Para el investigador López Austin<sup>14</sup> todos los tipos de sacrificio se pueden agrupar en dos clases; los “pagos” y los “no pagos” (*ixiptlas* de deidades). Los primeros se caracterizan por ser la ofrenda, el alimento a las deidades; por ello en las ceremonias se quemaba la sangre del corazón del sacrificado con copal, para así alimentar a las deidades con los aromas, o se untaban las bocas de las esculturas de las deidades. Esto es el pago por la deuda que la humanidad tiene con las deidades tras haberse sacrificado a sí mismas para crear el Sol de la presente Edad cósmica; dichos relatos míticos de creación varían entre las diversas sociedades prehispánicas pero también, como señala León-Portilla (2002), comparten similitudes, ya que en estos textos primordiales subyace una cierta homogeneidad que nos permite identificar el concepto de “deuda” que es compartida en el pensamiento mesoamericano.

Tomaremos como ejemplo el mito nahua de los cinco soles, contenido en los *Anales de Cuauhtitlan*. En esta narración se cuenta que la primera edad cósmica fue representada por el Sol de agua *Atonatiuh* y una gran inundación se llevó todo, por lo que todo pereció y las personas se volvieron peces. El segundo Sol o era, se llamaba *Ocelotonatiuh* y durante su vigencia la tierra fue poblada por gigantes hasta que un día el cielo oscureció y en las tinieblas los gigantes fueron devorados por jaguares. En el tercer Sol *Quiyauhtonatiuh* Sol de lluvia, piedras ardientes y lluvia ardiente incendiaron la tierra y los hombres se convirtieron en pavos. La cuarta edad tenía al Sol de viento, y el viento mismo destruyó todo además de que los hombres se convirtieron en monos. El quinto Sol, que es el del presente, se creó en *Teotihuacan* para lo cual el dios *Nanahuatzin* se inmolo a sí mismo lanzándose a la hoguera, siendo esta occisión presenciada por otras deidades. De esta manera observamos que la vida y sangre de un dios dio origen al quinto Sol, llamado *Nahui – Ollin* Sol en movimiento y al igual que sus antecesores, está condenado a la destrucción, de aquí la preocupación de mantenerlo con vida mediante la ingesta de sangre, que se le ofrenda de los corazones de las víctimas sacrificiales.

---

<sup>14</sup> Comunicación personal, mayo 2014.

Christian Duverger (1983) señala que si analizamos la lección inmersa en este relato, notaremos que para los mexicas toda destrucción está contenida en las fuerzas mismas de la generación, por lo que este sólo existe por y en el movimiento pero la energía misma de su dinamismo pone en peligro el orden cósmico establecido.

El segundo tipo de sacrificio, que es cuando las víctimas sacrificiales son “no pagos”<sup>15</sup> éstas son las personas que hacen el papel de *ixiptla*<sup>16</sup> –imagen de los dioses- quienes son la representación viva de las deidades. Estas imágenes de dioses eran concebidos no sólo como personas ataviadas tal cual lo están las deidades, sino que eran vistas, respetadas y veneradas como tales (Duverger, 1983:144-145), éstas a veces están inmersas dentro de la recreación teatral de un acontecimiento mítico, o como Yolotl González (1985) afirma las víctimas no son “dones” cuando se destinan a la cimentación o edificación de una construcción.

Pongamos como ejemplo la quinta veintena del calendario solar azteca, nombrada *Toxcatl*, en la cual según los relatos de Sahagún (1985) y de Durán (1967) se veneraba a *Tezcatlipoca* y para ello se sacrificaba a un joven, quien durante un año había sido privilegiado al gozar de buenos tratos y deleites pues era en palabras de Sahagún “La imagen viva de la deidad” a este se le elegía entre un grupo de cautivos con un año de anticipación y para su elección los *calpixque* – mayordomos, altos funcionarios- debían de fijarse cuidadosamente en las características físicas ponían atención entre todos los cautivos y los más gentiles y sin tacha corporal, eran los elegidos para personificar a *Tezcatlipoca*. Al cautivo que se elegía como la deidad se le enseñaba a tocar una flauta, además aprendía a tomar cañas de humo y chupar el humo también a oler flores mientras andaba entre los señores en palacio. A dicho cautivo se le adiestraba en lo que los mexicas consideraban buena crianza; a hablar y saludar con propiedad a quien encontraran en la calle entre otros modales, pues una vez que se

---

<sup>15</sup> Yolotl González, agrupa a los sacrificios en dones o no dones, en lugar de la palabra pagos, al igual que López Austin identifica al “don o pago” con la ofrenda y al “no don o no pago” con la encarnación de los dioses.

<sup>16</sup> Michel Graulich (2003) opina que debe resaltarse el hecho de que muchas deidades eran en sí mismos las *ixiptlas* de otra cosa, como el fuego, el agua, el maíz, la tierra, los astros etcétera

anunciaba que ellos habían sido escogidos para morir, todos los que los veían lo reverenciaban y le adoraban besando la tierra. Aparte de ser ataviado lujosamente como la deidad, se le casaba con cuatro jóvenes doncellas, quienes eran la representación de cuatro deidades femeninas; *Xochiquetzal*, *Xilonen*, *Atlantonan* y *Uixtocihuatl*.



Fig.3 Códice Florentino, Libro 2, lámina 2  
*Ixiptla* de *Tezcatlipoca* en el mes de  
*Toxcatl*. Sahagún (1979)

Llegado el mes de *Toxcatl*, al joven se le cambiaban las ropas y se le quitaba el maquillaje corporal y cohabitaba con sus cuatro esposas. Los cinco días previos al ritual se hacía una peregrinación tras la ceremonia en el barrio *Tecanman*, al día siguiente se visitaba el barrio que custodiaba la estatua de *Tezcatlipoca* y entonces seguían los dos días subsecuentes con los montes *Tepetzinco* y *Tepepulco*, al terminar esta ceremonia, él con sus cuatro mujeres se embarcaban en una canoa, quienes le iban consolando, pues era la última noche que viviría. Llegaban a *Tlapitzaloyan*, donde se quedaban sus mujeres y volvía a la ciudad en compañía únicamente de sus ocho pajes. Al día siguiente llegaban al templo *Tlacoachcalco* donde se realizaba la occisión, ahí la imagen de *Tezcatlipoca* subía los escalones por sí mismo, destruyendo cada una de sus flautas contra sus piernas, en la cúspide de la pirámide lo aguardaban seis sacerdotes, cinco de éstos lo sujetaban de los pies, de las manos y de la cabeza y el sexto le extraía el corazón con un cuchillo de pedernal, el cual era inmediatamente ofrendado al Sol.



Fig.4 Códice Florentino, libro 2 lámina 3  
Representación del sacrificio de la *ixiptla* de *Tezcatlipoca*. Sahagún (1979)

Lo que los hombres ofrecen a las deidades es realmente la energía vital que se contiene en la sangre y en el corazón, mediante la ofrenda de dicha energía les otorga vida, al dotar de vida a las deidades con la sangre, se les está retribuyendo la sangre divina con la cual fueron creados los hombres, por lo que tanto la humanidad como las deidades obtienen la vida mediante el sacrificio de ellos mismos (Garza, 2002:61-62), por ello la sangre más preciada era la extraída del corazón o la del falo, como en el encordamiento del pene, es decir la sangre que proviene de los órganos vitales y fecundadores, en el caso de la sangre del corazón es la contenedora de la energía vital que proviene y retorna a los dioses,

en palabras de López Austin es la entidad anímica *Teyolía* que precisamente habita en el corazón, de ahí la importancia de ofrendar corazones (Garza, 2002: 62-63).

Tras la inmolación en *Toxcatl* el cadáver era cuidadosamente sostenido por cuatro sacerdotes y bajado por las gradas, donde la cabeza era cercenada para ser colocada en un *Tzompantli*. Respecto a este tipo de occisión Yolotl González (1985) señala que en un principio las representaciones vivas de las deidades eran miembros importantes de la sociedad, es decir personas de la nobleza, después fueron sustituidos por cautivos y esclavos, aunque en ocasiones se seguían realizando sacrificios de niños y jóvenes nobles, en la época de La Conquista el sacrificio de dioses se había intensificado en la sociedad mexicana y comprendía la fase de “el estrato de los dioses” que se refiere a los sacrificios previos al sacrificio de la *ixiptla*.

De acuerdo con Duverger (1983) el objetivo de matar ritualmente a las deidades era precisamente permitirles volver a nacer con mayor fuerza, con nueva juventud o con la facultad con la que se les caracterizaba para así poder continuar siendo dioses. Martha Iliá Nájera <sup>17</sup>opina que en los sacrificios humanos de Mesoamérica, es muy difícil distinguir cuando la víctima sacrificial es una ofrenda o es la representación de una deidad, pues aunque en algunas ceremonias como en la de *Toxcatl*, donde el sacrificio es de *Tezcatlipoca*, es claro la encarnación de la deidad, en otras ceremonias es muy confuso; como ejemplo de esta complejidad tenemos la fiesta de *Panquetzaliztli*, donde de acuerdo con Sahagún (1969) se recreaba el nacimiento y primera batalla de la deidad principal del panteón mexicano *Huitzilopochtli*, esta veintena era la número quince y en ella se celebraba un combate ritual entre los esclavos bañados, que representaban a la deidad en combate y cautivos que encarnaban a los *huitznanahuas*, que también eran vistos como deidades pero de menor importancia.

En este combate se recreaba el mítico nacimiento de *Huitzilopochtli* y su enfrentamiento con los 400 *huitznanahuas*, quienes son vencidos por esta deidad

---

<sup>17</sup> 2014, comunicación personal



guerrera. Tras el combate ritual todos, tanto cautivos como esclavos eran sacrificados por extracción de corazón y sus cuerpos arrojados por las escalinatas del basamento piramidal (Graulich,1999:191-201), por lo que no se bajan cargados ni los que representaban el bando de *Huitzilopochtli* por lo que no está claro, como apunta Nájera si son “pagos o no pagos”.

## Componentes de occisión ritual

El elemento esencial del sacrificio humano es sin duda la víctima sacrificial, pero el contexto donde se da la inmolación tiene otros componentes imprescindibles, éstos son el sacrificante, sacrificador, los medios empleados y el lugar y tiempo sagrado, a continuación hacemos una breve descripción de todos los componentes.

La víctima sacrificial eran los individuos destinados a morir de forma ritual, los cuales no eran elegidas al azar<sup>18</sup>, sino que tenían peculiaridades que los hacen idóneos para ciertos tipos de sacrificios, se inmolaban guerreros cautivos, esclavos bañados, mujeres jóvenes, ancianos y niños, algunos como ya habíamos mencionado eran de la nobleza (s/a 2013:48-49).<sup>19</sup> Durante la época del contacto las víctimas sacrificiales de la comunidad que desempeñaban el papel de representar a las deidades habían sido casi completamente sustituidas por esclavos que habían sido preparados para la occisión mediante un baño ritual (González, 1985:193) convirtiéndose en lo que López Austin denomina “hombres-dioses”. Dichos esclavos podían ser comprados en mercados especiales, donde los vendían los *tecoanime* – mercaderes de esclavos. Para ser comprados se tomaba en cuenta que no tuvieran defectos físicos, que tuvieran alguna habilidad como cantar, bailar, tocar algún instrumento y que en general mostraran buena apariencia dentro de los cánones mesoamericanos.

---

<sup>18</sup> También se realizaban inmolaciones simbólicas a *ixiptlas*

<sup>19</sup> Información basada en el artículo “La muerte en el México Prehispánico” Sacrificio humano de *Arqueología Mexicana. La muerte en México*. Edición Especial. Núm. 52 octubre 2013 (El texto aparece sin autor sólo editores).



Como ejemplo de selección de víctimas sacrificiales tenemos a los infantes sacrificados, los cuales eran ofrendas o representaciones de los *tlaloque*, desdoblamientos del gran *Tlaloc* –deidad de la lluvia- se elegía preferentemente a aquellos que tuvieran dos remolinos en su cabeza además de haber nacido bajo un día favorable del calendario, otro caso es el de la inmolación en la fiesta del Fuego nuevo o atadura de años celebrada cada 52 años, donde el sacrificado debía ser un *tlazopilli* –hijo legítimo- y llevar en su nombre el vocablo *xihuitl* (fuego, turquesa y año).

### **Tratamiento de víctimas sacrificiales**

Las obras de Sahagún (1969), Torquemada (1969), Motolinía (1971) y Durán (1967) nos permiten conocer los tratos y preparación que vivían las víctimas sacrificiales y los tratamientos póstumos a estos. Entre los tratamientos y ritos previos encontramos; la velación nocturna, corte de pelo de la coronilla<sup>20</sup>, danzas, quema de pertenencias de la víctima, cautivos con maquillaje blanco.

Por ejemplo en la segunda veintena mexicana, conocida como *Tlacaxipehualiztli*, encontramos que a aquellos que iban a sacrificar, se les velaba por toda la noche en el *calpulli* barrio, durante la vigilia a los cautivos se les rapaba los cabellos de en medio de la coronilla de la cabeza, A la media noche los sacrificadores y sacrificantes realizaban auto sacrificio, mediante el sangramiento de las orejas. Al amanecer se les maquillaba como los rayados- *quiuauanayá*, entonces eran llevados hasta el pie del basamento piramidal por sus dueños, y ahí eran entregados a los sacerdotes, quienes los sujetaban por sus cabellos y los conducían hasta la piedra sacrificial, en donde era sujetado por cinco sacerdotes y sacrificado mediante extracción del corazón<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Durante la medianoche anterior al día de la occisión, los dueños de los cautivos les cortaban los cabellos de la coronilla a raíz del casco. Este acto simbolizaba que el cautivo estaba desprovisto de toda autonomía, perteneciendo únicamente al cuerpo social. Se creía también que la cabellera llamada *tzontli* era el contenedor de la fuerza física de los individuos y lo que portaba las insignias de poder de un rango social u otro, pero además la cabeza es la parte del cuerpo donde se aloja una entidad anímica, el *tonalli* (Duverger, 1983:145-146).

<sup>21</sup> Información tomada de los *Primeros Memoriales* y del *Códice Florentino*.



Fig. 5 Códice Matritense del Palacio Real de Madrid. fol.250r  
Los rayados -*quiuauanayâ* Sahagún (1571)

Entre los rituales y tratamientos póstumos encontramos dependiendo de la ceremonia algunos de los siguientes; alimentar a la imagen de la deidad con la sangre del sacrificado, arrojar cadáveres por escalinatas, bajar a las *ixptlas* con cuidado, entregar el cuerpo a los ofrendantes, cercenado de cabezas para colocarlas en un *Tzompantli*, desollamiento de víctimas, vestir las pieles de los desollados, cocinar el cuerpo para ingesta ritual, algunas veces ésta en forma de Teofagia, danza ceremonial con cabeza de los cautivos, cuerpos arrojados a cuerpos de agua o enterrados, exhibición de fémur en casa del captor.

Volvamos a la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, antes mencionada pero ahora tomando como ejemplo el tratamiento póstumo, en el cual según Sahagún (1969), y Durán (1967), los cuerpos de los sacrificados *quauhteca* (compañeros del aguila) eran arrojados por las escaleras, donde los sacerdotes nombrados *quaquacuitlin* los recogían y los desollaban. Tras ser desollados los *quauhteca* eran trasladados por los viejos *quaquacuitlin* al *calpulli* donde el dueño de los cautivos había realizado su promesa, allí dividían el cuerpo y enviaban a Moctezuma el muslo para que comiese, el resto del cadáver era enviado a los principales y lo comían en la casa del captor, para comerlo se preparaba un *Tlacaotlaolli* que es un caldo con maíz, chile y carne humana. Pero el captor y su familia no ingerían de esta carne debido a que para el captor el cautivo era considerado como un miembro

de su familia y durante el tiempo que habían convivido juntos se había creado un vínculo emocional, por ello una forma de mostrar luto hacía el cautivo era no ingiriendo su carne.

Por otra parte la piel que había sido desollada era vestida por unos jóvenes, a éstos se les conocía como *Tototecti*, ellos asustaban a la gente en las calles, al salir el Sol *Los tototecti* se sentaban sobre unos lechos de heno, ellos eran provocados por otros jóvenes para pelear con pellizcos o palabras, de esta manera comenzaban a luchar en la Fiesta *Ayacachpixolo*, en donde también se danzaba. Se dice que al terminar las celebraciones de estos días los cuales de acuerdo con las fuentes van de tres a cuarenta días, las pieles de los desollados eran llevadas al templo de *Xipe Tótec* y se enterraban por debajo del templo en un boveda a la que se accedía por debajo de las escaleras, dicho entierro era celebrado con mucha solemnidad, para finalizarlo se elaboraba un sermón, el cual se describe era recitado con un lenguaje muy elegante.

### **Sacrificante**

Mauss y Hurbert (1967) definen como sacrificante a la persona o personas en quienes recaía el beneficio de la ofrenda a las deidades, para Yolotl González (1985) es la persona o las personas quienes proporcionaban a la víctima o víctimas sacrificiales. Los sacrificantes podían ser individuales, colectivos o del estado

Los sacrificantes individuales son aquellos, quienes tenían como fin que el beneficio obtenido del sacrificio se derramara directamente sobre ellos, para así lograr poder, status y prestigio, dentro de la sociedad mesoamericana aquellos a quienes se les otorgaba la facultad de ofrecer víctimas de manera individual eran los comerciantes y los guerreros (González, 1987:211-212).

## Características y privilegios de sacrificantes individuales en la sociedad mexicana

### Comerciantes

Son pertenecientes al *calpulli Pochtlan* con la deidad patrón *Yacatecutli*. En su *calpulli* había un *calmecac* en donde a los jóvenes se les educaba en el arte mercantil.

Este grupo eran ofrendantes colectivo e individual, como individual, Durán (1967) señala que ofrendaban en la veintena de *Panquetzaliztli* en Tenochtitlan y Tlatelolco, mientras en Cholula en la celebración de *Quetzalcóatl*.

Para poder ofrendar en *Panquetzaliztli*, los mercaderes debían demostrar que tenían la capacidad económica para soportar los gastos de la ceremonia. Lo cual se obtenía mediante una exhibición de sus pertenencias ante los dirigentes de su *calpulli*.

Una vez otorgado el permiso de ser ofrendante, los comerciantes compraban esclavos en *Azcapotzalco* y se elegía a los que mejor bailaran.

De acuerdo al *Códice Matritense* se visitaba a los dirigentes de los doce pueblos principales, comenzando en Tenochtitlan y culminando en *Tuchtépec*, donde empezaba la ceremonia como tal, con la visita a *Yacatecutli*, a esta deidad se le ataviaba con ropa nueva, se barría delante de él y colocaban báculos adornados por cada víctima que se fuera a ofrecer llamados *otlatopilli*. Sobre éstos se colocaba la indumentaria que sería utilizada por los futuros sacrificados; para los hombres el *máxtlatl*, sandalias y tilma y para las mujeres la falda y el *huipil* (González, 1987:230-231).

Después los ofrendantes asistían a la casa de los mercaderes *tlatelolcas* a donde se convocaban a los mercaderes principales de los doce pueblos, ahí se les lavaban las manos, daba comida, agua, tabaco y regalos.

Por cada víctima, los ofrendantes dirigidos por un sacerdote degollaban una codorniz, la lanzaban al fuego y sahumaban hacia los cuatro puntos del cosmos. Ahí se les invitaba a los *pochteca oztomecas* de *Tuchtépec* a presenciar los sacrificios que se celebrarían en Tlatelolco y Tenochtitlan.

De regreso en Tlatelolco, donde se efectuaban otras ceremonias, el *tonalpouhque* –el que leía la suerte- indicaba el día propicio para iniciar los cuatro banquetes que debían ofrecer los sacrificantes.

El hecho de que los mercaderes pudiesen ser sacrificantes individuales, nos muestra la posición privilegiada de la que gozaban en la sociedad mexicana, de hecho ellos podían tributar sólo en mercancía no en mano de obra.

## **Guerreros**

Conformaban la élite de la sociedad mexicana, pero aun entre ellos había distinción entre los guerreros *macehualtin* y los guerreros *pipiltin*. Los militares aztecas representaban la fuerza del estado, mediante la cual los mexicas habían conquistado diferentes territorios. Por lo que gozaban de ciertos privilegios, como el uso de atavíos especiales.

Se creía que los guerreros eran vitales para la continuidad del astro solar, pues este debía de ser alimentado con los corazones y sangre de víctimas sacrificiales, las cuales eran obtenidas mediante la guerra. Además Sahagún (1985), nos indica que se pensaba que la entidad anímica del guerrero muerto en batalla o sacrificio, tenía el privilegio de dirigirse a habitar el estrato celeste convertido en un ave guerrera, el colibrí. Ésta idea junto con otras creencias relacionadas con la sacralidad de la guerra estaban inmersas en los mitos mexicanos, de ahí que pudieran ser utilizadas como un tipo de manipulación ideológica dentro del profundo sentimiento religioso de la sociedad mesoamericana.

Yolotl González (1985) sugiere que existían tres tipos de guerra, realizadas por los mexicas; las escaramuzas, las guerras por expansión y las guerras floridas.

Las escaramuzas también llamadas ataques aislados, fueron las guerras que los mexicas realizaron desde su mítico peregrinaje de Aztlán a Tenochtitlan, éstas se caracterizaban por ser ataques sorpresivos a guerreros aislados y a grupos pacíficos.

Las guerras por expansión comenzaron una vez que los mexicas estuvieron establecidos y comenzaron su expansión a los alrededores de Tenochtitlan, comenzando por Atzacapotzalco hasta la conquista de los chalcas, cuando se comienza a intensificar el sacrificio de cautivos obtenidos mediante las guerras, éstas iban aumentando con el objetivo de obtener más tributo.

Las guerras floridas o rituales denominadas *Xochiyaóyotl*, fueron una creación del estado mexica una vez que se agotaron los territorios para conquistar o cuando los mexicas encontraron a ciertos señoríos inconquistables, como lo eran los tarascos y los tlaxcaltecas, su objetivo principal era la obtención de cautivos para ser inmolados ritualmente durante ciertas veintenas, aunque esto no eximía de la posibilidad de morir durante la guerra florida, pues tanto Motolinia (1971) como Torquemada (1969) mencionan que aquellos que eran capturados de cualquiera de los dos bandos intentaban con toda su fuerza zafarse del captor o captores lo que agudizaba la violencia para sujetarlo, razón por la cual había muertos durante la misma guerra, pero la muerte de dicho occiso no era considerada con el mismo valor que la toma de un cautivo vivo, por lo que intentaban capturarlos con vida.

Ross Hassig (2003) menciona que estas guerras daban inicio en un lugar sagrado y momento acordado por los dos bandos. Para señalar el comienzo de la guerra los sacerdotes quemaban una pira de papel e incienso, el móvil principal de ellas era la obtención de cautivos de guerra para ser ofrendados a *Huitzilopochtli*, pero también eran utilizados como la *ixiptla* de alguna deidad como en la fiesta de *Toxcatl*. Para la realización de estas batallas rituales tanto los guerreros como sus mujeres y los sacerdotes hacían penitencias, las mujeres rendían culto a los huesos de los enemigos capturados en expediciones previas, una vez capturados los guerreros de los señoríos enemigos, eran conducidos a

Tenochtitlan donde eran recibidos por el *Tlatoani* –gobernante- el cual se había purificado para este momento mediante un autosacrificio (Dehouve, 2010:25).

La importancia de las guerras floridas para los guerreros radicaba en la posibilidad de escalar a una mejor posición social, cuando lograban la captura de cuatro prisioneros.<sup>22</sup> El capturar cuatro cautivos hacía de un guerrero un *tequihua* que refiere a recibir parte del *tequitil* – tributo entregado por los señoríos dominados, de tal forma que aquel guerrero victorioso era merecedor de beneficiarse con una parte del tributo (Duverger, 1983:91), por otra parte Sahagún (1969) indica que si un guerrero tenía el infortunio de no haber capturado a ningún contrincante, corría el riesgo de ser severamente castigado con la ridiculización ante la sociedad, la cual se hacía despojándolo de su mayor atributo de honor, que era su cabellera, lo que significa que podía sufrir un corte de ésta .

Tal era la importancia de lograr una captura, que Sahagún menciona que los padres de los guerreros nobles, que salían por primera vez a una *Xochiyaóyotl* – guerra florida- solían ofrecer un gran banquete y obsequios a los guerreros más experimentados para crear un compromiso mediante el cual, éstos guiasen a sus novatos hijos.

### **Los sacrificantes colectivos**

Se conoce así al sacrificio realizado por la comunidad, sobre la cual cae el beneficio y se piensa que es la más antigua de las occisiones rituales, tal parece que tiene fuertes vínculos con los grupos agrarios, ya que éstos ofrendaban a importantes personas dentro de la comunidad, como podían ser los hijos de los

---

<sup>22</sup> Existe una controversia en cuanto a qué tanto podían escalar socialmente los guerreros que obtenían cautivos, ya que mientras Yolotl González(1985) afirma que las diferencias entre guerreros *macehualtin* y guerreros *pipiltin* nunca se borraban a pesar de la movilidad de la que gozaban los *macehualtin* que obtenían cautivos para el sacrificio, Ross Hassig (2003) afirma que mediante la captura de los vencidos los *macehualtin* podían volverse parte de la nobleza, cuando éstos lograban capturar cuatro prisioneros en guerra. Según el *Códice Telleriano-Remensis*. Tizoc decretó que sólo podían ascender de grupo social los guerreros que capturasen a combatientes de Huexotzingo.

jefes o las autoridades mismas, esto con el fin de propiciar una armonía con el cosmos, por lo que solían suceder en momentos de crisis o de cambios en la naturaleza. Se cree que en el caso de Mesoamérica estas inmolaciones son las relacionadas con los infantes y mujeres jóvenes o ancianas. Como ejemplo tenemos el sacrificio celebrado de una niña y un niño de tres años, que de acuerdo con Motolinía (1971) tenían que ser hijos de nobles, esta occisión se llevaba a cabo en todos los *calpulli* que tuvieran un *tecpan* –palacio- cuando el maíz alcanzaba el tamaño de un palmo, los cuerpos de éstos no eran ingeridos sino enterrados<sup>23</sup>.

Otro tipo de sacrificio colectivo es el ya mencionado antes, sacrificio de las imágenes de las deidades, Yolotl González (1985) opina que aunque este ritual existía desde tiempos anteriores a los mexicas, el fortalecimiento del estado y su imposición en los rituales causó que el pueblo canalizara su violencia y coraje reprimido hacía la figura del gobernante a las víctimas sacrificiales, las cuales eran la imagen tanto de las deidades como la de los gobernantes. Frazer (1956) asemeja este sacrificio a un sacrificio totémico, en el cual los dioses no son deidades totémicas pero si comparten vínculos de parentesco con los miembros de un grupo, de aquí que cada *calpulli* tuviera un dios patrono y cada señorío un dios tutelar. Espinosa (2008) comenta que cada grupo se veía hermanado por la sustancia divina de su *calpultéotl* dios tutelar, de igual manera esta idea se lleva a la de un antepasado en común, que esté ligado a dicha deidad tutelar.

## **El estado como sacrificante**

Durante la época del dominio mexica todo ritual era controlado por el sacerdocio, el cual pertenecía a la organización estatal, de esta manera todo sacrificio humano estaba estrictamente reglamentado. Aunque las celebraciones con inmolaciones

---

<sup>23</sup> Existe duda sobre cuáles eran los elementos que determinaban si se consumía o no el cadáver de una imagen de los dioses, pues aunque en lo ejemplificados por Motolinía no son consumidos, hay otros que sí lo son y que representaban a alguna deidad.



humanas estaban marcadas por los calendarios, había ocasiones como las épocas de crisis sociopolíticas, la ascensión al trono de un gobernante o en tiempos de guerra en las que el estado era el ofrendante, buscando así ser el beneficiado directo de la occisión, dicho beneficio era entre los mexicas y los demás pueblos mesoamericanos de tipo político, como podría ser la victoria en una guerra o el sometimiento de un señorío enemigo, incluso también es el estado ofrendante cuando se consagran los templos y monumentos, pues tanto la construcción como consagración son deber de los gobernantes, de igual manera la magnitud y monumentalidad de un basamento piramidal reflejaba el esplendor y poder de su gobernante por ello la destrucción de un templo durante una guerra simbolizaba la total derrota (González, 1987: 240-241).

### **Sacrificador**

El sacrificador es lo que los mesoamericanistas llaman “especialista en religión” y que comúnmente conocemos como sacerdote o sacerdotes, eran ellos los encargados de llevar a cabo la occisión y también de extraer el corazón y sangre de la víctima para ofrendarla a las deidades (Graulich, 2003:20). El grupo sacerdotal entre los mexicas era un estamento privilegiado al contar con tierras trabajadas por campesinos en los templos que servían, y recibir una significativa remuneración por sus servicios de parte de los sacrificantes. Tales privilegios y otros les eran otorgados, al ser considerados que ellos y en pocas ocasiones los gobernantes eran los únicos dotados para recibir la descarga del *mana* o energía sacra que emanaba una víctima sacrificial al morir, para ello los sacrificadores habían realizados rituales preparatorios para soportar tal contacto sagrado, tales como; abstinencia sexual y de ciertos alimentos y algunas penitencias, tras esto para el sacrificio usaban maquillaje facial y corporal y se ataviaban como la deidad a la que era ofrendada el occiso u occisos (González, 1985:181-182).

Dice Sahagún (1969) que entre los aztecas, los sacrificadores debían de otorgarse el valor de matar a las víctimas mediante el ungimiento de su cuerpo de *teotlaqualli* alimento divino, que era como denominaban al tizne, de hecho menciona el término *mocauhque* que significa dejados, adjetivo utilizado para

aquellos sacerdotes que se rehusaban a inmolar niños, a quienes se les tomaba como indignos de ejercer un oficio público, por el contrario, Durán (1967) menciona que aquellos sacerdotes que estaban facultados para realizar cualquiera de los tipos de sacrificio, tenían un status más alto, la categoría de supremos sacerdotes y su oficio era heredado de padres a hijos. Las denominaciones a los sacerdotes variaban según la fiesta en la que estuvieran participando de igual manera su aprecio en las diferentes culturas de Mesoamérica, es importante mencionar que la mayoría de las fuentes sólo mencionan a sacrificadores masculinos, sin embargo en los códices mixtecos aparecen féminas de alto rango social extrayendo el corazón de víctimas.

## **Medios empleados**

Los objetos necesarios para realizar el sacrificio eran la piedra para el sacrificio, el cuchillo sacrificial, sahumador, papel, copal, plástico, incienso, vasijas, pico de pez sierra y adoratorios, cada uno tenía una función especial que a continuación describiremos (González, 2003:22-23).

Piedra de sacrificios: Tanto como Motolinía (1971), como Durán(1967), Torquemada (1969) y Tezozómoc (1944) describen este artefacto, el cual era de piedra y tenía la función de sostener a los individuos a los que se les iba a realizar una extracción de corazón, pues esta piedra facilitaba la ejecución.

Cuchillo sacrificial: Era la herramienta con la cual se hacía la incisión del corazón de un golpe para extraerlo con la mano. Estos cuchillos elaborados de pedernal *técpatl* o sílex tenían la característica según Motolinía (1971) de ser agudos y filosos pero no muy agudos, debido a que precisamente estaban hechos de piedra, Este objeto era concebido como sagrado y junto con la vasija para guardar corazones eran resguardados en los templos, los nombres de los cuchillos varían de acuerdo con el ritual en el que se sacrificaba.

Fig. 6 Cuchillos sacrificiales de obsidiana provenientes de Cantona Puebla, en los que se encontraron células sanguíneas humanas, fragmentos de tejido muscular, piel y cabello.  
<https://paleorama.wordpress.com/2013/01/10/el-top-ten-de-los-hallazgos-prehispanicos-en-2012-segun-el-inah-conaculta/>



Pico de pez sierra: Utilizado en las ceremonias en las cuales el tipo de sacrificio era el degollamiento,

Vasijas: Existían las que eran para contener sangre y las que servían como depositarios del corazón, las primeras eran unas jicaradas decoradas con elementos de la deidad venerada, mientras las segundas eran de piedra y estaban talladas o decoradas, con distintos elementos dependiendo de la deidad a la que se le dedicara la ofrenda, en ellas se colocaban los corazones recién extraídos de los sacrificados.

Los sahumeros, el copal, el hule y el papel, eran utilizados para alimentar a las deidades mediante la quema de sangre con hule o papel y copal.

## **Espacio Sagrado**

Toda occisión ritual se ejecutaba en espacios concebidos como sacros, éstos de acuerdo con Mircea Eliade (1972) compartían la facultad de ser espacios donde se posibilitaba la comunicación con lo sagrado. Había sitios que ya eran vistos naturalmente como sagrados debido a que poseían cierta peculiaridad, por

ejemplo las montañas (contenedores de agua en la cosmovisión mesoamericana), los remolinos de agua, el cruce de caminos, los cenotes, etcétera y también eran sagrados aquellos lugares que habían sido sacralizados mediante rituales y ofrendas, tales como los templos en la cúspide de los basamentos piramidales, los altares, el juego de pelota y las piedras sacrificiales, de hecho todo el centro ceremonial era un espacio sagrado delimitado por un *coatepantli* (s/a 2013: 46-49)



Fig. 7 *Códice Borbónico*, lámina 24  
Representación de un cerro sosteniendo un templo  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)

De hecho en algunos casos el medio de sacralizar una edificación era precisamente la celebración de un sacrificio humano, como ejemplo de consagración de lugares, tenemos precisamente el sacrificio humano que hacían los pueblos mesoamericanos para consagrar diferentes lugares considerados como sagrados dentro de su centro ceremonial, entre ellos la consagración del Templo Mayor.



Fig. 8 Códice Telleriano-Remensis, lámina 39  
Consagración del Templo Mayor  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)

Las fuentes mencionan que para ésta ocasión, los gobernantes de los señoríos sometidos fueron invitados, al aceptar la invitación se simbolizaba la aceptación a la supremacía azteca, a los que no aceptaban se les declararía la guerra en algún momento pues su ausencia significaba su desconocimiento del poderío azteca; al llegar los gobernantes a Tenochtitlan eran llevados a alojarse en edificios desde donde podían observar la consagración del templo, pero sin que éstos fuesen notados por los habitantes de Tenochtitlan (González, 1985:244-246). La ceremonia según Durán (1967) comenzó recibiendo el tributo para esta



celebración tanto de los habitantes de Tenochtitlan, como el de los señoríos vecinos, seguido de la inmolación de cautivos precedida por los *tlatoani* de Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba más el *cihuacoátl*, después fue seguido de otros quince oficiantes que celebraban el sacrificio simultáneamente en otros barrios<sup>24</sup>, obviamente tal espectáculo impresionaba a los gobernantes de los pueblos tributario, a quienes les quedaba claro la cantidad de poder y de control estatal que les permitía celebrar ceremonias de tal magnitud.

### Los venerados (las deidades)

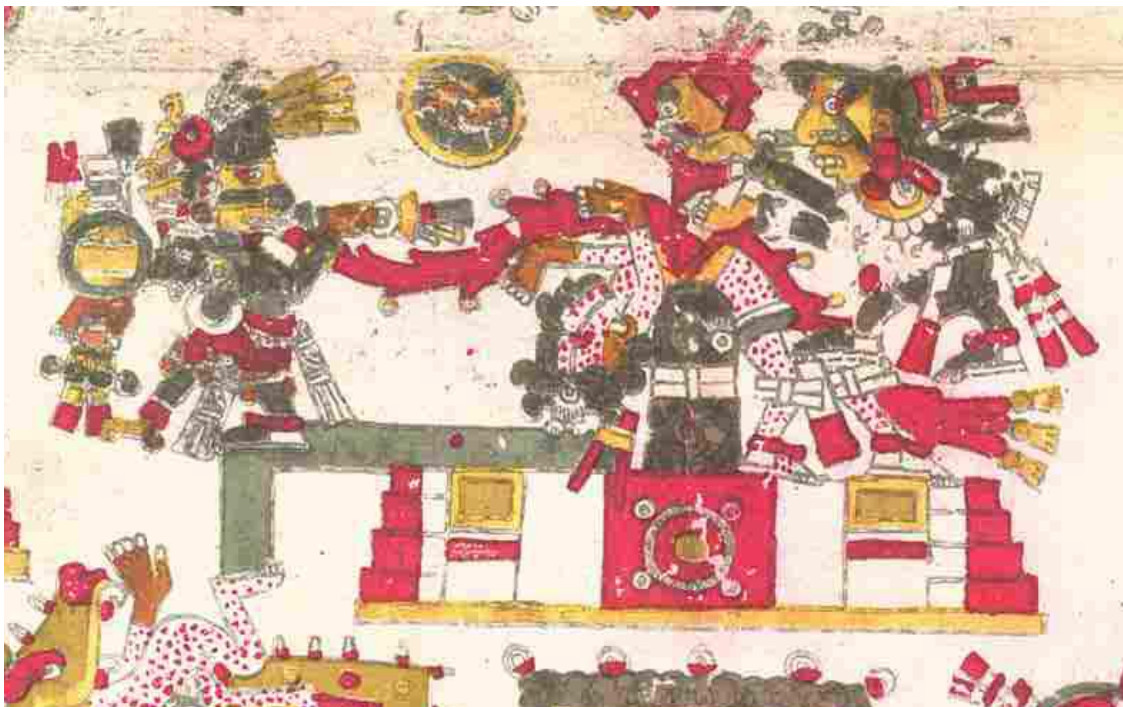


Fig. 9 *Códice Borgia*, lámina 42  
Quetzatcoátl joven sacrifica un guerrero a Tezcatlipoca  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia)

<sup>24</sup> Durán (1967) da un cantidad de sacrificados durante la consagración del Templo Mayor, 80,400, cantidad que esta evidentemente exagerada, Yolotl González calcula que para haber logrado tal cantidad en 20 lugares en los que se sacrificaba simultáneamente durante los cuatro días que duró la ceremonia, se habrían tenido que sacrificar 47 víctimas por hora lo cual es inverosímil. De hecho las cantidades menciona en otras fuentes, como el *Códice Telleriano Remensis* y el registro de Torquemada dan distintas cifras.

Los rituales de occisión eran realizados para diferentes deidades, según el beneficio que se quisiera recibir; victoria, supremacía militar, fertilidad del campo, abundancia de cosecha etcétera, por lo cual en este estudio se presenta las deidades a las que más frecuentemente se les ofrenda un sacrificio. Las deidades mesoamericanas están en su mayoría dotadas de una voluntad y un aspecto dual, el cual crea y destruye, son en palabras de Gabriel Espinosa (2008) criaturas poderosas que están deseosas de los fluidos, de las entidades o cualidades de los humanos. Estas deidades estaban integradas por uno de los dos tipos de sustancia que conformaban el universo; la materia ligera y la pesada. Los *K'uyel*,<sup>25</sup> -dioses y fuerzas- carecían de masa y podía habitar dentro de la materia pesada, su origen era anterior a la creación del mundo y ejercían una acción eficaz en el mundo perceptible (López Austin, 2014)<sup>26</sup>, la sustancia imperceptible, ligera es la que precisamente compone a las deidades.

Estas deidades están sujetas a cambios y los ciclos de vida y muerte, pues aunque en última instancia son considerados inmortales, deben de morir para renacer. Como ya se mencionó los *K'uyel* poseen la facultad de penetrar en materia pesada y mundana, como lo son las imágenes de madera, resina o piedra que personifican a las deidades, las deidades preferían habitar en la materia que morfológicamente les era afín, además de esto, las deidades mesoamericanas podían desdoblarse, dividirse y combinarse con otras. En el estrato terrestre las deidades sufren cambios en su movimiento, de acuerdo su paso de uno a otro nivel, o de un tiempo a otro (Espinosa, 2008:100-101).

En esta sección haremos una breve revisión de las principales deidades a las que se les ofrendaba el sacrificio entre los mexicas, tomando como ejemplo las conmemoraciones de las veintenas.

---

<sup>25</sup> Vocablo maya que se refiere a lo sagrado, a lo asociado con deidades.

<sup>26</sup> Comunicación personal con el autor en el seminario de Pensamiento Mesoamericano en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos.

## Cihuacóatl

Era una deidad femenina de cualidades guerreras, la *ixiptla* de esta deidad era sacrificada en el mes de *Títl*, la víctima era ofrecida por los *calpixque* – mayordomos-. Se le relaciona con las *cihuapipiltln* o *cihuateteo*, que eran todas las mujeres que habían muerto durante el primer parto y se convertían en diosas, éstas se les temía cuando andaban por la tierra ya que se creía que se aparecen cuando quieren a los infantes de la tierra, a los que atacaban con enfermedades, por ello en ciertos días, en que se creía rondaban, los padres no dejaban salir a sus hijos e hijas (Sahagún,1985:34-35).



Fig. 10 *Códice Magliabecchiano*, lámina 45 Cihuacoatl  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/magliabecchiano](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/magliabecchiano)



Fig. 11 *Códice Borgia*, lámina 47  
*Cihuateteo* ingiriendo humo de una ofrenda de hule.  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia)



## Chalchiuhtlicue

La diosa de los ríos y del agua del mar, hermana de los *tlaloque* tenía la facultad de crear, tempestades y torbellinos de agua. Sus adoradores eran todos aquellos que tenían sus granjerías en el agua, pero también los nobles y gobernantes, ya que se pensaba que esta diosa junto con *Chicomecóatl* y *Uixtocíhuatl* permitían que el pueblo viviese y procrease. Se le veneraba en la veintena de *Etzalcualiztli* pero no se sacrificaba su imagen sino la de los *tlaloque* (Sahagún, 1985:34-35) también se le ofrendaba en *Tozoztontli*.



Fig. 12 Códice Borbónico, lámina 3  
Chalchiuhtlicue

[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)

## Huitzilopochtli

Deidad tutelar de los mexicas, a él eran ofrendados casi todos los rituales de sacrificios masivos, ya que esta deidad era quien había llevado al pueblo mexica a la cúspide de su poder. Huitzilopochtli tenía como deidades relacionadas a *Painal* y *Tlapahuepan Cuexcotzin*, se celebra a ésta deidad en tres de las veintenas del año solar mexica; *Tlaxochimaco*, *Panquetzaliztli* y *Toxcatl* (González, 2003:44-45). Durante *Panquetzaliztli* se conmemoraba el mítico nacimiento de la deidad, para ello se sacrificaban cautivos de guerra y a los esclavos bañados ofrendados por los mercaderes, quienes escenificaban la batalla entre los 400 *huitzanahua* y Huitzilopochtli, además de esta representación se llevaba a cabo otra ceremonia, ésta era un peregrinación denominada *Ipana Huitzilopochtli* –la prisa, velocidad y fuerza de Huitzilopochtli - la cual consistía en que una imagen de la deidad *Painal* según Sahagún(1969), Durán(1967) añade que la imagen era de *Tzoalli* de *Painal* cómo advocación del propio Huitzilopochtli, era llevada en un recorrido a diferentes sitios que están relacionados con la llegada de los aztecas al Valle de México, en algunos de estos lugares se iban realizando sacrificios de cautivos.



Fig. 13 *Códice Borbónico* lámina 34 *Huitzilopochtli*  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)



## Mixcoatl

Dios de los cazadores, padre de Quetzalcóatl y representante de los chichimecas *tamime* que se dedicaban precisamente con la caza y eran dados como tributo. Durán (1967) menciona que en ayuntamiento de mancebos, (el *calmecac* o *tepochcalli* de *Tlamatzíncatl*) se preparaban a los jóvenes para ser grandes cazadores y existían las categorías de *amiztequihuaque* y *amiztlatoque* que significa; lo capitanes de los cazadores.

El sacrificio de su *ixiptla* se llevaba a cabo en *Quecholli* la catorceava veintena mexicana, previo al sacrificio se celebraba una cacería y junto al sacrificio de su imagen se inmolaba a una mujer que podía ser la representación de *Coatlicue* según Sahagún (1969) o *Yoztlamiyáhual*, como menciona Durán (1967).



Fig. 14 Códice Borgia, lámina 25 Mixcóatl

[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia)

## Mictantecutli

Señor del inframundo, habita en el noveno piso del *Mictlan* junto su esposa *Mictlatecíhuatl*, existe una extrañeza al referirnos a él, debido a que su representación en la plástica mexicana plasmada en los códices es particularmente amplia sin embargo en las fuentes coloniales es pobremente incluido, por ejemplo Sahagún no lo menciona en sus apartados dedicados a las diferentes deidades, ni en el libro dedicado a las festividades para cada una de ellas, sólo se le nombra en la “Relación de edificios del gran templo de México” donde dice así.

El séptimo edificio o *cu* se llamaba *Tlaxicco*. En este *cu* mataban cada año a cautivo a honra del dios del infierno; matábanle en el mes que se llamaba *títitl*. Después que le había muerto el sátrapa que llamaban *Tiillan tenamácac* ponían fuego e incensaba delante de la estatua, y esto se hacía de noche.

(Sahagún, 1985:159)

A pesar de su omisión en los textos mencionados, sí lo incluye en su capítulo del Libro III diciendo que;

...las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes: la una es el infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía *Mictlantecutli*, y por otro nombre *Tzontémoc* y una diosa que se decía *Mictecacíhuatl* que era mujer de *Mictlantecutli*...

(Sahagún, 1985:205-206)



Fig. 15 *Códice Borgia*, lámina 13

*Mictlantecutli*

[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia)

## Tezcatlipoca

Su nombre significa espejo humeante y es considerado una deidad lunar y nocturna, se creía que en un tiempo mítico, él junto con su hermano Quetzalcóatl habían desgarrado y partido en dos al lagarto acuático que tenía ojos y boca en cada coyuntura, dando origen a la tierra *Tlalteotl* y a la bóveda celeste. Éstos hermanos luchan entre sí y se alternan en los soles de edades sucesivas en su advocación como *Tezcatlipoca*-Huracán es concebido, como un viento destructor, aunque tiene un aspecto luminoso, todopoderoso y arbitrario (Graulich, 1996:33-34).

Sahagún (1985) destaca que *Texcatlipoca* era tenido como verdadero dios, el cual transitaba por el cielo, la tierra y el inframundo, cuando andaba por el estrato terrestre era el causante de disputas y guerras, ya que él era el incitador de las contiendas entre unos y otros, por ello también se le denominaba *Nécoc-Yáotl* sembrador de discordias

Se le veneraba y mataba en la teatralidad de la representación de la fiesta de *Toxcatl*, que ya se ha narrado en este trabajo, mediante la occisión de su *ixiptla*, en esta veintena participaban principalmente los guerreros y los nobles, ya que se consideraba que *Tezcatlipoca* otorgaba prestigio, además de venerarle en *Toxcatl* también se le ofrendaba en *Tlaxochimaco*. González (1985) señala que la deidad *Omacátl* –dios de los convites- es decir de los que podían sufragar el gasto de los convites, por lo tanto de las clases altas, era una deidad muy relacionada con *Tezcatlipoca* o una advocación del mismo, una referencia de ésto la encontramos en *Historia General de las cosas de Nueva España*, donde Sahagún (1985) afirma que esta deidad era el dador de riquezas, fama, fortaleza y prosperidad pero que también las retiraba a su voluntad.

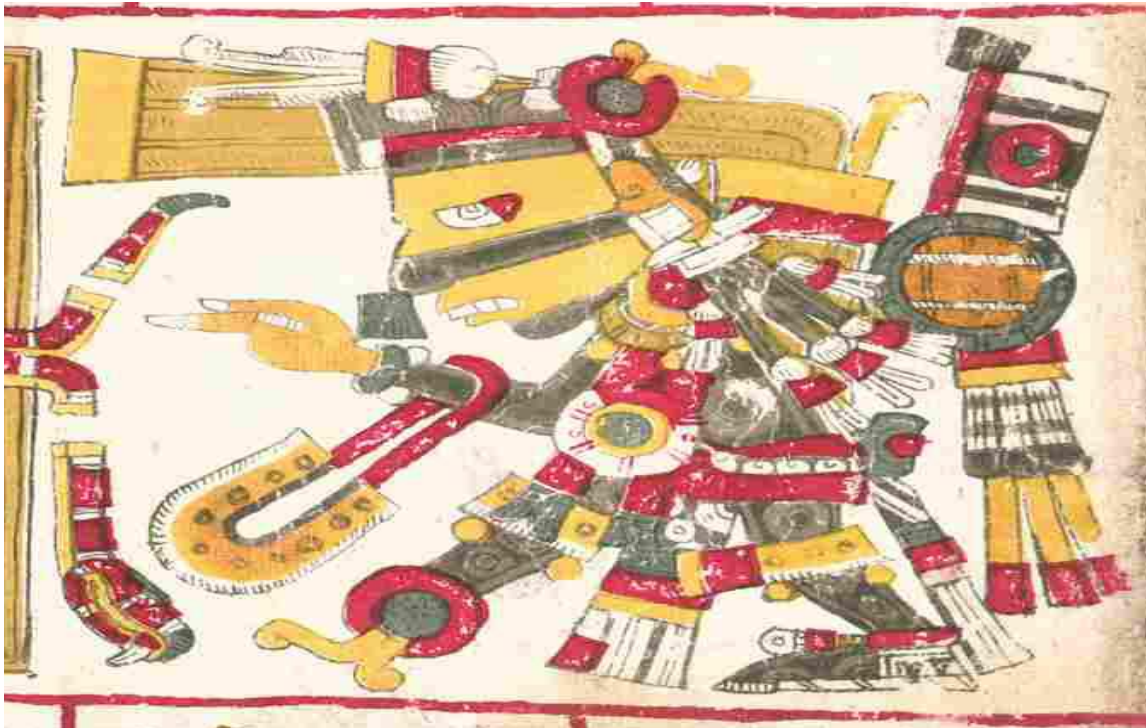


Fig. 16 *Códice Borgia*, lámina 21.  
Representación de *Tezcatlipoca*  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borgia)

Tláloc (o su equivalente en cada cultura)

Su nombre completo era *Tláloc Tlamacazqui*, lo que significa “El dios que habita en el paraíso terrenal y que otorga al hombre lo necesario para la vida corporal”

Tláloc y las deidades vinculadas con el agua, como la lluvia, el agua estancada o el agua corriente era venerados entre los antiguos mesoamericanos, pero los que eran sus devotos fieles fueron los agricultores, pescadores y agricultores acuáticos, entre los mexicas, los *macehualtin* eran sus principales adoradores. Las ofrendas y ceremonias en honor a Tláloc o a los *tlaloque* –cuatro desdoblamientos de la deidad-eran llevadas a cabo cerca de cuerpos de agua o montes en especial en aquellos donde en su cima se juntaran las nubes (González, 1985:135-137).

Entre las veintenas mexicas los sacrificios e imágenes ofrendados a alguna de las deidades del agua eran: *Atlacahualo* donde se ofrendaban infantes a los *Tlaloque*, *Tozoztontli* a Tláloc y a Chalchiuhtlicue, en *Huey Tozoztli* se sacrificaba a un niño y una niña, se veneraba a Tláloc, *Etzacualiztli* dedicada a Quetzalcóatl y a Tláloc a quienes ofrendaban imágenes y cautivos, en *Tepeíhuatl* se adoraba a distintas deidades entre ellas a Tláloc-*Napatecuhtli*, se ofrendaban mujeres, niños e imágenes de nobles, *Atemoztli* estaba dedicada a los *Tlaloque*.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Información consultada en los Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún, traducidos por Wigberto Jiménez Moreno.





Fig. 17 *Códice Borbónico*, lámina 7. Tláloc

[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)

## Tlaloque

Los desdoblamientos del gran *Tláloc* eran imaginados como diosecillos pequeños, de acuerdo con Sahagún (1985) eran concebidos como montes sobre los cuales se formaban los nubarrones. Se creía que estas deidades son las causantes de las enfermedades relacionadas con el frío como; la gota, el tullimiento, el encogimiento y las torceduras del cuello, debido a esto los que las tenían hacían votos para adorar en su fiesta a los *Tlaloque* en *Atlacahualo* y *Atemoztli*. Durante este mes se buscaban niños pequeños que Sahagún los llama de teta, a quienes se les escogía por tener dos remolinos en la cabeza, según Sahagún se los compraban a sus madres, estos infantes eran utilizados para ser sacrificados a los *tlaloque*, ya que por su tamaño eran análogos a la corporeidad de los diosecillos,

éstos eran inmolados en los montes y los alrededores de la laguna.



Fig. 18 Caja ritual de piedra con los *tlaloque* de los cuatro rumbos cósmicos, encontrada en el Pedregal de Tizapán, San Ángel

Toci

“Nuestra abuela, la madre de los dioses, corazón de la tierra” también nombrada *Teteoinnan* o *Toci*, venerada por curanderos, médicos y parteras e incluso por las que daban yerbas para abortar de igual manera era adorada por aquellos echaban suerte con los granos de maíz y leyendo el agua. Era también conocida como *Temazcalteci* -la abuela de los *temazacales* -baños- (González, 1985:145-146 y Sahagún, 1985:33-34).

Su *ixiptla* era consagrada en la fiesta de *Ochpaniztli*, a la fémina que la representaba la trataban muy bien y le bailaban para mantenerla feliz, pues se esperaba que ella no supiese de su muerte para que no entristeciera, de lo

contrario lloraría y si lloraba era un mal augurio sobre las bajas en guerra, por lo que se le hacía creer que la noche que moría, estaría durmiendo con el gobernante y una vez llegada al templo era sorprendentemente degollada (Sahagún, 1985:131-133).



Fig. 19 Códice Borbónico, lámina 34. Toci  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)

### Xihutecutli

Con este nombre o el de *Huehuetéotl* – dios antiguo- era conocido el dios del fuego, siguiendo lo escrito por Sahagún (1985), esta deidad era tenida como el padre de todos bajo la consideración de que enciende la llama y abrasa, es el fabricante de la sal, la miel, el carbón, la cal y es el responsable de que los baños se calienten. En cada veintena de *Izcalli* se le ofrendaban alimentos y animales incinerados en las fogatas de cada hogar pero cada cuatro años durante esta veintena se hacía una ceremonia más impresionante, en la cual se sacrificaban los bañados, que eran las imágenes de *Xihuetuhtli* y de sus mujeres. Durante el mes

de *Xócotl huetzi* también se le ofrecían víctimas a la deidad, las cuales habían sido quemadas antes de que se les extrajera el corazón.



Fig. 20 *Códice Vaticano A Códice Rios*, Lámina 40 (33r)  
Xihutecutli purificando la tierra y renovando las cosas  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/vaticano](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/vaticano)

Xipe Tótec.

Nombre traducido como –nuestro señor desollado-, a quien lo identificamos por estar revestido por la piel hedionda y sucia de un desollado tras el sacrificio en *Tlacaxipehualiztli* – la cual se quitaba para simbolizar su purificación y rejuvenecimiento, que es una analogía al renacimiento de la tierra para cada siembra (Graulich, 1996: 36-37). Era la deidad de los artesanos de oro y plata y el *calpultéotl* de *Yopico* (Sahagún, 1985: 205).

Existe una relación entre esta deidad y Huitzilopochtli ya que además de que en Tenochtitlan el templo de uno está muy cerca de él otro, en la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* en honor de *Xipe-Tótec* se llevaban a cabo los sacrificios gladiatorios, conocidos como el rayamiento. Yolotl González (1985) señala que el vínculo entre Huitzilopochtli y *Xipe-Tótec* se deba posiblemente al hecho de que, *Xipe* era una antigua deidad guerrera, lo cual lo asemeja a Huitzilopochtli.

Este sacrificio siguiendo la descripción de los *Primeros Memoriales* de Sahagún, consistía en atar con una cuerda a un guerrero cautivo a la piedra *temalácatl*, a este se le entregan unas supuestas armas que eran una espada de palo que tenía plumas en vez de navajas y cuatro garrotes de pino, dicho cautivo debía de combatir a cuatro guerreros (dos aguila y dos jaguar) uno a uno, en el poco probable caso de que sobreviviera y los derrotara, aparecía un quinto guerrero, quien era zurdo, debemos destacar que los guerreros que enfrentaban al cautivo estaban completamente armados, sin embargo la intención de este ritual no era matar al cautivo, sino sangrarlo mediante las rayas que provocan las armas durante el combate, mientras esto sucedía se tocaban caracoles, trompetas, flautas y se silbaba. Tras ser derrotado se acercaba el sacerdote *looallaoaoa* – bebedor de noche- y le hacía el pecho y extraía su corazón, tras la extracción el cadáver era cercenado. Las cabezas de los sacrificados en dicha occisión eran sostenidas por sus captores, quienes sosteniéndolas con la mano derecha, bailaban levantado las cabezas de los sacrificados, después de esto, seguían una serie de rituales hasta terminar la veintena. (González, 1985:139-140).



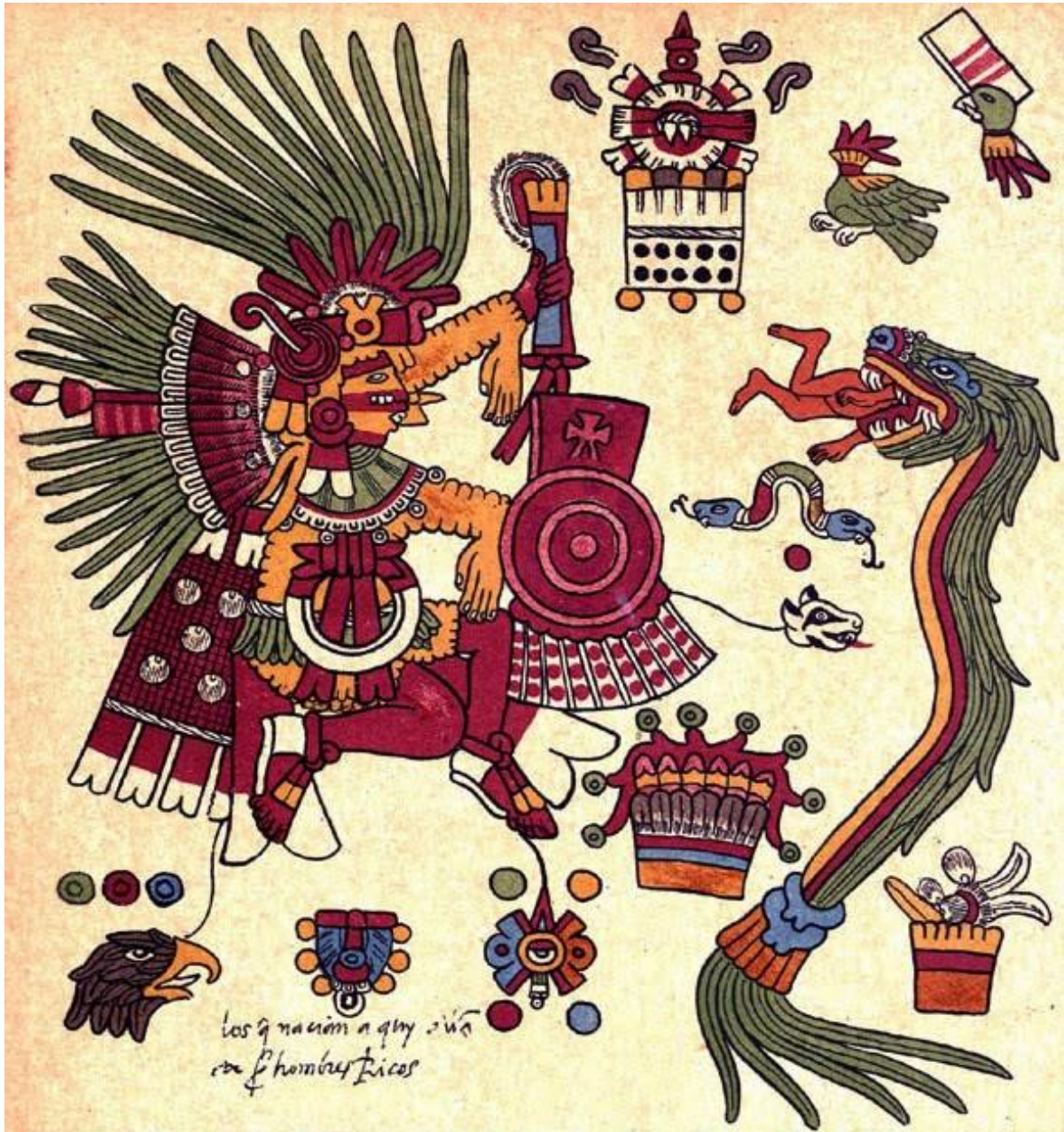


Fig. 21 *Códice Borbónico*, lámina 14  
Xipe Totec  
[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/borbonico)

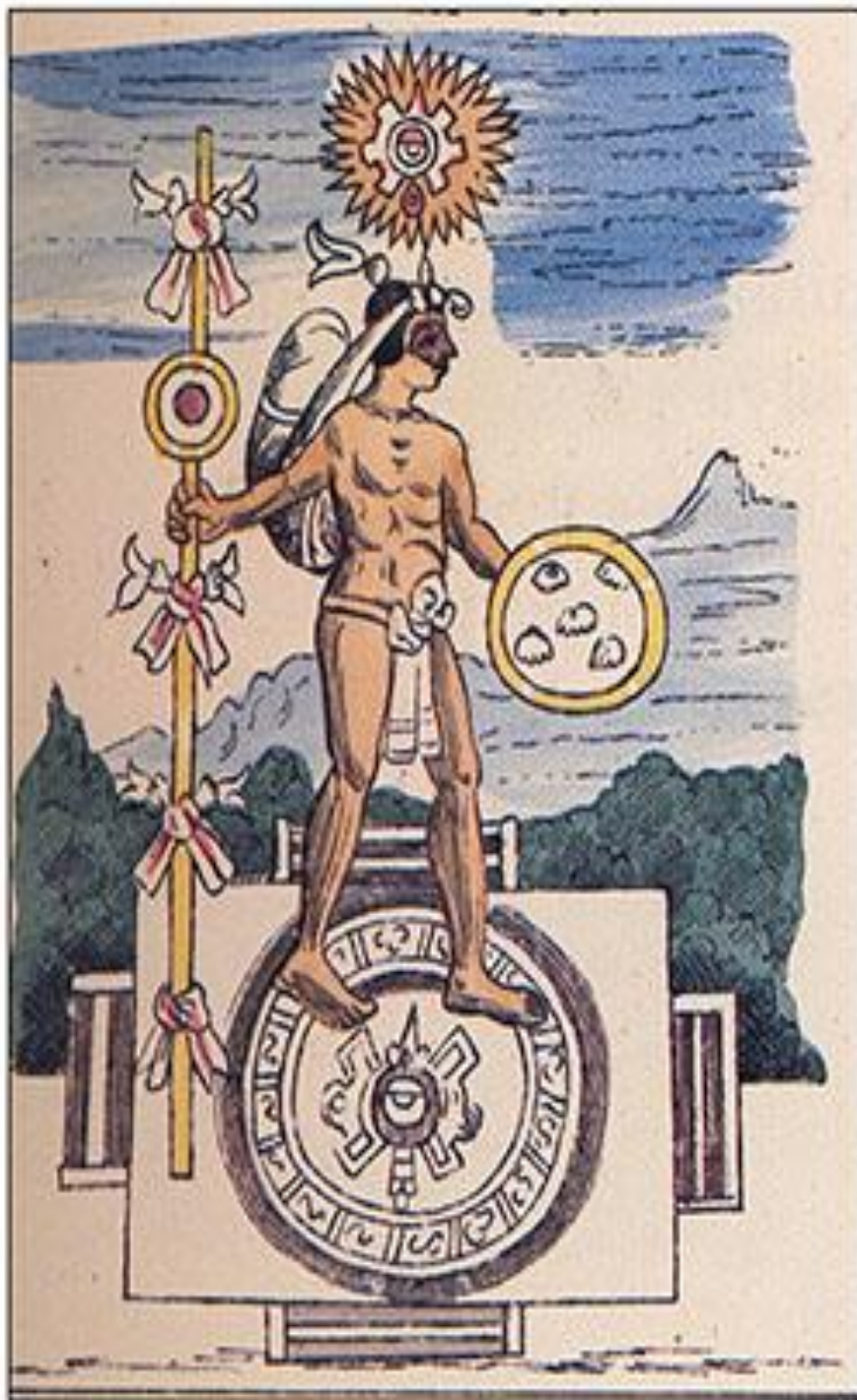


Fig. 22 *Códice Durán*, lámina 7

Cautivo ataviado para ritual gladiatorio. Durán (1967)



## Yacatecuhtli

Patrón de los mercaderes, de acuerdo con los relatos míticos fue él, quien inicio los tratos comerciales, su principal insignia es un báculo llamado *ótlatl*, por esta razón todos los comerciantes utilizaban báculos en su camino y a donde llegaban a dormir juntaban todos sus báculos y los ataban juntos. Sus devotos eran los mercaderes, quienes viajan por largas distancias hostiles y favorables comprando y vendiendo, por ello requerían de la protección contenida en el báculo de *Yacatecuhtli*. Se le asociaba con *Chiconquiáhuatl*, *Xomócuil*, *Nácatl*, *Cochímetl* y *Chalmecacíhuatl* que se creía eran sus hermanos y hermana, a cuyas *ixiptlas*, se les sacrificaba en los meses de *Xócotl Huetzi* y *Títíl*, además los mercaderes como ya mencionamos podían ser sacrificantes individuales ofreciendo esclavos para la veintena de *Panquetzaliztli* (Sahagún,1985:45-47).



Fig. 23 *Tonalámatl de los Pochtecas*, lámina 37  
*Yacatecuhtli-Nácxitl* sobre una encrucijada en la que  
aparecen cuatro huellas de pies.  
<http://www.arqueomex.com/S9N4SumarEsp18Esp.html>



## **El factor económico y el poder dentro del sacrificio humano**

Diferentes investigadores como Pablo Escalante y Rodrigo Martínez (2010) han señalado el poco aprecio de los indígenas prehispánicos al sentido de la individualidad, como ya se mencionó en el capítulo anterior de esta tesis en la sociedad mesoamericana se exigía la subordinación del individuo a la colectividad, para todas las obras estatales al igual que la disposición de ciertos individuos para sacrificarse u ofrendar sacrificios, esto se lograba mediante los lazos gentilicios existentes entre los miembros de un barrio, señorío e incluso de una confederación, con la concepción de la deidad tutelar. Duverger (1993) afirma que en la sociedad mesoamericana el sentido de individualidad representa un riesgo para la sociedad ya que este sentimiento desorienta y separa las fuerzas de la colectividad, por ello en su cosmovisión está clara la importancia de la colectividad por encima del individuo.

Por lo que Martínez (2010) enfatiza que para explicar esta subordinación se debe apelar a diferentes factores; a la organización socioeconómica comunitaria, a una profunda religiosidad, a una muy particular construcción cerebral, destacando el papel de las formaciones estatales militarizadas y teocráticas, debido a que en la época prehispánica en especial durante el dominio mexica, la economía de la sociedad formaba parte importante de los asuntos religiosos, por lo que como señala Duverger (1993) “la gestión de la sociedad se confunde con la administración del universo entero”, de tal forma que el gobierno es repartido en dos grupos: los sacerdotes y los guerreros. Pues mientras los guerreros participan en las guerras, los sacerdotes encabezan los cultos ya que ambas actividades van dirigidas hacia el sacrificio humano, por ello Escalante (2010) señala que al no existir novedades tecnológicas con las que el estado previera a la sociedad, lo más impresionante que los estados podían dar a la población por medio de sus gobernantes era la mediación de los humanos con lo sobrenatural, mediante la ejecución de distintos rituales. De esta forma los grandes gobernantes y supremos sacerdotes conseguían transformar el brutal esfuerzo colectivo de la sociedad en monumentales templos y basamentos.

De hecho, si como ya mencionamos, la principal actividad económica de Mesoamérica es la agricultura cuya técnica es la de tumba, roza y quema, la cual consiste en la corta y quema de la vegetación seca para preparar la tierra para una nueva siembra, por lo que del mismo proceso agrícola se desarrollaron los diferentes mitos en los cuales nace la idea de arrastrar cuerpos o partes del cadáver sobre los campos o de regar sangre<sup>28</sup> de gargantas degolladas, lo cual refuerza la idea de que la muerte genera vida (Escalante:2010, 16-22).

Por otra parte, para entender la economía y el ejercicio de poder inmerso en el sacrificio humano tenemos que acudir a las normas morales de los antiguos mesoamericanos, por ello se debe retroceder al pasado nómada que tuvieron todos los pueblos mesoamericanos, pues en un inicio la preocupación por la caza, la búsqueda de fuentes de agua dulce y de entornos propicios para la habitación trajo como resultado el que estos pueblos aprovecharan al máximo todo recurso natural, además de que por un tiempo tuvieron que haber vivido en austeridad. Ésto se ve de manera mucho más clara entre los aztecas quienes después de una larga migración por desiertos y montañas áridas en medio de un ambiente hostil en busca de agua y comida eran superados por el nivel de control y organización que aumentaba para la supervivencia por parte de los líderes, en medio de este entorno los aztecas aprenderían a realizar incisiones en los cactus para extraer agua, a espantar su hambre con el consumo de plantas psicotrópicas y a obtener nutrientes mediante la ingesta de plantas desagradables al gusto y convertirse en excelentes explotadores de los recursos de la laguna (Duverger,1993:54-55).

Estas concepciones de esfuerzo, trabajo y control están inmersas en los derechos a los que se hacían merecedores los gobernantes y grandes guerreros y en el caso de los aztecas también los comerciantes, estos derechos se ven reflejados en los roles de los habitantes y en la apariencia de estos, por ello un estado poderoso que mediante la guerra, la conquista y el cumplimiento con las deidades ha obtenido su gloria debe de mostrar monumentalidad en su arquitectura e

---

<sup>28</sup> Recordemos que la agricultura dependía contundentemente de las lluvias, por ello la concepción de goteo sagrado que fertiliza el campo sustenta el rociamiento de sangre que se produce tras varios tipos de sacrificio.

impresionar en sus rituales, obviamente incluyendo al más ostentoso de éstos el sacrificio humano. De esta forma la guerra en su concepción sacra se vuelve no sólo el medio por el cual se defiende un señorío, y se expande un territorio sino también como ya se ha explicado, es el medio para obtener tributo y cautivos para el sacrificio, lo que dotará de fuerza a los guerreros captores así como al señorío vencedor, lo cual vuelve el control de las occisiones rituales un mero ejercicio de poder y de dominación.<sup>29</sup>

Reflejo de lo anterior es que las festividades del año solar están determinadas por el calendario solar, cuyo control está en manos de poderosos sacerdotes, la celebración de las fiestas y su compleja organización conlleva un profundo compromiso religioso al igual que un alto sistema de organización en el cual se coordinaban diferentes tareas y actividades en distintos sectores de la población.

Finalmente subrayamos la observación en la que coinciden Yolotl González (1985) Guilhem Olivier(2010) y Pablo Escalante (2010) acerca de que en Mesoamérica la práctica del sacrificio humano se intensificó a partir de la consolidación de un poder político en las formaciones estatales, como ejemplos tenemos la fundación del centro ceremonial de Teotihuacán en la cual se realizaron muchos sacrificios, prueba de ellos son las osamentas encontradas en las pirámides del Sol y la Luna. En los últimos 500 años anteriores a nuestra era, en el Valle de Oaxaca, la consolidación de un orden político estuvo acompañada de numerosas guerras, cuyos sacrificios quedaron inmortalizados en los registros de piedra de Monte Albán, Dainzú y San José Mogote.

Además el tránsito del llamado periodo Clásico al Posclásico se caracteriza por el aumento en la actividad bélica, lo que condujo al aumento de toma de cautivos reflejada en la plástica mesoamericana, ya que aumenta la representación de individuos descarnados, de torturas y de escenas de temática sacrificial, destacando las decapitaciones y extracciones del corazón, prueba de esto son las esculturas de *chacmool* en Chichén Itzá, que representan a un sacerdote

---

<sup>29</sup> De acuerdo con los conceptos de Max Weber expuestos en el capítulo I de esta tesis.

sacrificador con un plato de ofrenda en su pecho y el innovador elemento arquitectónico del *Tzompantli*.

En síntesis durante el Posclásico el sacrificio aparece visiblemente ligado al militarismo, haciendo alegorías a la contienda entre fuerzas opuestas, sin embargo no en toda Mesoamérica todos los señoríos muestran el mismo interés en la representación del sacrificio, por ejemplo de acuerdo con Escalante (2010) los códices y cerámicas mixtecas tienen plasmadas más escenas de alianzas políticas y rituales cortesanos que de occisiones rituales, aunque si las incluye pero en menor medida.

## El sacrificio humano en el área maya

En el capítulo anterior se presentaron los componentes, momentos y propósitos del sacrificio humano en Mesoamérica en general, aunque para ejemplificar a los venerados, se tomaron deidades únicamente mexicas, esto a causa de contar con la mayor cantidad de fuentes prehispánicas y novohispanas de esta cultura, siendo de vital importancia para esta investigación las fuentes indígenas ya sean visuales o literarias, por lo que en este capítulo nos adentraremos a la concepción del sacrificio humano particularmente en el área maya, mediante la consulta de las fuentes indígenas coloniales producidas en dicha región.

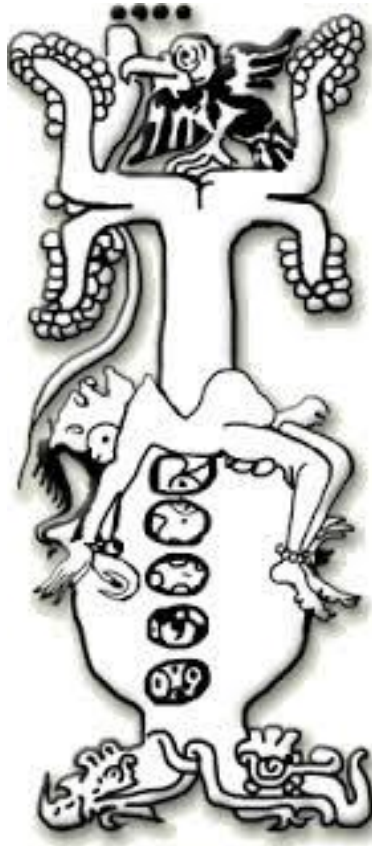


Fig. 24 *Códice Desdre*, lámina 3  
Dibujos de Villacorta y Villacorta C

.....En medio de la plaza está un hombre atado al fuste de la columna pétreo, bien pintado con el bello añil. Puéstole han muchas flores de

*Balché* para que se perfume; así en las plantas de las manos, en sus pies, como en su cuerpo también.

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 bajo el plumaje del pequeño colibrí o bajo la piel del bello ciervo, del jaguar de la pequeña mérula o del pequeño paují.

Date ánimo y piensa solamente en tu padre; no tomes miedo; no es malo lo que se hará... (Garza, 1980:357-358)

Con esta descripción se comienza el cantar uno de *Los Cantares de Dzitbalché*, que es un documento novohispano indígena datado en 1740, pero que se cree es una copia de un manuscrito anterior por los cantos contenidos, repetidos en distintos rituales. Este fragmento nos relata la celebración de un ritual de flechamiento y destaca el hecho, de que la inmolación relatada no es un castigo, sino una ofrenda, que otorga la oportunidad de encontrarse con la deidad.

Ésta entre otras fuentes novohispanas indígenas cómo; el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá*, el *Título de los señores de Totonicapán* y el *Chilam Balam de Chumayel* nos brindan la evidencia de occisiones rituales de decapitación, flechamiento y extracción de corazón y la importancia mítica que sustenta su repetición entre los diferentes pueblos mayas prehispánicos. Por lo que este capítulo presenta las convergencias entre las fuentes coloniales indígenas e hispanas con los hallazgos arqueológicos y las representaciones pictóricas que manifiestan la celebración de sacrificios humanos en el área maya.

Volviendo al fragmento del Cantar 1, con el que se abre este capítulo, se titula *X'kolom che* lo que de acuerdo con Ruz (1997) podría traducirse como "herir livianamente al del palo" y según Landa (1978) *kolomché*: es una danza ejecutada por hombres, quienes bailan con cañas y gran agilidad, por lo que Nájera (2007) sugiere que se trata de una danza ritual que se bailaba antes de realizar el ritual de flechamiento, ya que el Cantar uno comienza así

Mocetones recios,  
hombres del escudo en orden,  
entran hasta el medio  
de la plaza para  
medir sus fuerzas  
en la Danza del Kolomché.

(Garza, 1980:357-358)

Y continua con los párrafos antes citados, este canto nos hace saber que se ataba a un joven guerrero dotado de belleza y virilidad, a una columna de piedra pintada del color sagrado, del color del sacrificio, el azul, para así sacralizar el lugar y representar un *axis mundi* –eje cósmico-, donde se intercomunican los tres estratos cósmicos. Este joven sería ofrendado a las deidades mediante el flechamiento, para lo cual el cantar lo tranquiliza y reconforta haciéndole ver que estará en contacto con la deidad suprema, pero además que regresará convertido en algún animal apreciado por sus facultades divinas como ; el colibrí que encarna a los guerreros, el venado que era visto como el espejo del buen guerrero y que se vincula con deidades celestes, el jaguar que simboliza la fecundidad masculina y que es una manifestación de la deidad solar del inframundo y el hocofaisán que es asociado a la deidad creadora (Nájera, 2007:8787-88).

El cantar también describe que este joven fue antes acompañado sexualmente por hermosas doncellas, lo que nos recuerda a las acompañantes de la *ixiptla* de *Tezcatlipoca* en la veintena *Toxcatl*, antes de ser sacrificado entre los nahuas. El cantar también nos atestigua que autoridades religiosas y civiles asisten al ritual.

No tomes miedo; pon tu ánimo  
en lo que va a sucederte. Ahí viene el gran Señor Holpop;  
viene con su Ah-Kulel; así también el Ahau Can Pech, ahí  
viene; a su vera viene el gran Nacon Aké; ahí viene  
el Batab H ... Ríe, bien endúlcese tu ánimo  
(Garza, 1980: 358)

*Los Cantares de Dzitbalché* continúan con este ritual en el Cantar 13<sup>30</sup>, en donde se leen las instrucciones a los flechadores danzantes, a quienes se les ruega no

---

<sup>30</sup> Sabemos que es el mismo ritual debido a que se menciona al guerrero atado a la columna y por la mención de la danza de flechadores con las que comienza el Cantar 13.

matarle durante el flechamiento y se explica que el dolor de causado por las heridas es parte de la ofrenda sagrada

...Bien aguzado has la punta de tu flecha,  
bien enastada has la cuerda  
de tu arco; puesta tienes buena  
resina de catsim en las plumas  
del extremo de la vara de tu flecha.  
Bien untado has  
grasa de ciervo macho  
en tus bíceps, en tus muslos,  
en tus rodillas, en tus gemelos,  
en tus costillas, en tu pecho.  
Da tres ligeras vueltas  
alrededor de la columna pétrea pintada,  
aquella donde atado está aquel viril  
muchacho, impoluto, virgen, hombre.  
Da la primera; a la segunda  
coge tu arco, ponle su dardo...  
(Garza,1980: 381)

Martha Ilia Nájera (2007) señala que este ritual alude a la cacería, pues en él el animal cazador es encarnado por los flechadores, quienes al danzar hacen una analogía del acecho de su presa (la víctima) para lo cual el cazador engaña a su presa por medio de su apariencia, asemejándose a su víctima, para ello se untaba la grasa de ciervo. La dramatización previa a la extracción de corazón tenía como fin el recrear la adquisición de la vitalidad y fuerza de los cazadores (flechadores) obtenida mediante la vida de la presa (la víctima). Por otra parte al danzar en forma circular se está delimitando un espacio sagrado en movimiento, lo que podría simbolizar el movimiento del Sol que al lanzar sus rayos, representados con las flechas entra en contacto con el *ol* entidad anímica equivalente al *teyolia* nahua, por lo que se da un intercambio entre el poder celeste y las facultades racionales y emotivas contenidas en el *ol* y mediante el derrame de gotas de sangre el Sol está entonces fecundando a la tierra (Nájera, 2007:90-92).





Fig. 25 Grafitti del Templo II de Tikal (Maler, 1910-1911)

En la imagen podemos observar a un varón semidesnudo con las extremidades abiertas sobre una plataforma, un guerrero con tocado le arroja una lanza, hay una figura antropomorfa tal vez un jaguar con el falo erecto y a la izquierda un hombre que con muchas lanzas clavadas.

Existe otra alusión al sacrificio por flechamiento descrita en el *Memorial de Sololá*, manuscrito cakchiquel de origen guatemalteco escrito entre finales del siglo XVI y principios del XVII, en donde encontramos la inmolación de *Tolgom* - el hijo del lodo que tiembla (la ciénaga), por parte de los chackicheles en su conquista de los *Ykomagi*, siguiendo el mito encontramos lo siguiente:

Llegaron después al lugar de Cakbatzulu<sup>31</sup> donde se encontraron con el llamado Tolgom. En verdad se sintieron llenos de temor porque estaba temblando el lugar de Cakbatzulu.

Al llegar se espantaron los guerreros y no dieron principio a la lucha. Una vez allí dijeron todos los guerreros: ¿Has llegado, hermano, pero .que pasa? Realmente estamos llenos de temor.”

Así dijeron. Y les replico Gagavitz: ¿Quiénes sois, oh guerreros?

Mirémosle a la cara. ¿Acaso no podemos pelear? .No tenemos arcos y escudos con que armarnos, oh hermanos nuestros?” Así les dijo. Y a todos los enviaron a prender a Tolgom.

Luego dijeron: ¿Qué es lo que se ha dicho aquí, oh hermanos nuestros? Ya se ha hecho la prueba y ciertamente es temible. !Anda tu a verlo! ” , le dijeron todos.

En seguida fue a ver a Tolgom; llego y en verdad causaba espanto verlo y el lugar estaba temblando. Y le dijo a Tolgom: ¿Quién eres tú? No eres mi hermano ni mi pariente. .Quién eres? Ahora mismo te matare.” Al instante se llenó de espanto [Tolgom] y dijo: “Soy el hijo del lodo que tiembla. Esta es mi casa !oh Señor!” , contesto. “Te castigaremos, beberemos tu sangre” , le dijo a Tolgom. En seguida se rindió, lo

<sup>31</sup> Que es el nombre con el que en esa zona se conoce a la danza del flechamiento

capturaron, fueron a prenderlo y llegaron con él. Y dijeron los guerreros de las siete tribus después de haberse rendido Tolgom: “Consagremos este lugar; regocijémonos de tener a nuestro prisionero, nuestro esclavo. Alegrémonos y cortémosle la cabeza a nuestro prisionero. Divirtámonos, disparemos nuestras flechas, consagremos el nombre de este lugar, Qakbatzulu, y que así sea llamado por la gente !oh Señores!” , les dijeron a todos los guerreros.

(Garza, 1980: 132)

Como observamos en este caso, el sacrificio por flechamiento se hace con un personaje, a quien toman como cautivo y a quien antes habían temido los cakchiqueles, pero tal parece que no tuvo todo el tratamiento previo ni la preparación ritual, que vivió el guerrero en los *Cantares de Dzitbalché*, por otra parte el *Memorial de Sololá* nos brinda en su narración un acercamiento a las occisiones rituales que acontecían para la sacralización de lugares, pues el mito continúa así:

Entonces comenzó la ejecución de Tolgom. Vestiose y se cubrió de sus adornos. Luego lo ataron con los brazos extendidos contra un álamo para asaetearlo. En seguida comenzaron a bailar todos los guerreros. La música con que bailaban se llama el canto de Tolgom.

A continuación comenzaron a disparar las flechas, pero ninguna de ellas iba a dar en las cuerdas [con que estaba atado], sino iban a caer más allá del árbol de jícaras<sup>32</sup>, en el lugar de Qakbatzulu, a donde iban a caer todas las flechas. Por fin lanzo su flecha nuestro antepasado Gagavitz, la cual fue a dar al punto al sitio llamado Cheetzulún y se clavó en Tolgom. En seguida lo mataron todos los guerreros.

Algunas de sus flechas penetraron [en su cuerpo] y otras fueron a caer más lejos. Y cuando aquel hombre murió, su sangre se derramó en abundancia detrás del álamo. Luego llegaron y acabaron de repartir [sus pedazos] entre todos los guerreros de las siete tribus que tomaron parte en la ofrenda y sacrificio, y su muerte se conmemora en lo de adelante en el mes Uchum.

(Garza, 1980: 133)

En esta segunda parte, se lee la forma en que es flechado Tologom, al igual que los Cantares se describe una danza mientras se está flechando, cabe destacar que a Tologom se le ató a una representación de *axis mundi*, a un árbol. En esta narración no encontramos que se realice la extracción del corazón pero habla de cómo el cadáver es repartido entre guerreros y ofrendantes. Además el texto

---

<sup>32</sup> Árbol de la familia de las bignoniáceas, que da un fruto similar a la calabaza, en Guatemala llaman a este árbol jícaro.

continúa señalando que salieron de *Qakbatzulu*, donde había una laguna y en ésta se arrojaron los restos de Tologom- después se sugirió entrar en la laguna y realizar un festín, pero al adentrarse todos se atemorizaron ya que las aguas<sup>33</sup> comenzaron a agitarse. De ahí en adelante la muerte ritual de Tologom se conmemoraba cada año en el mes *Uchum* – quinto mes del calendario cakchiquel- en la celebración se ataban niños los cuales según el *Memorial de Sololá* eran simbólicamente asaeteados, ya que se les lanzaban ramas de sauco y no flechas<sup>34</sup> (Garza, 1980:133-134).

Continuamos ahora con el *Popol Vuh*, libro en el cual se narran distintos sacrificios comenzando con el de *Hun-Hunahpu* y *Vucub-Hunahpu*, el de *Xkik'*, el de *Hunahpú* e *Ixbalanque* y terminado con el de *Tohil*.

De acuerdo al *Popol Vuh*, en aquellos tiempos cuando aún no se había formado la humanidad y sólo existían criaturas míticas, sucedió que los hermanos *Hun-Hunahpu* y *Vucub-Hunahpu* visitaron el *Xibalba*, ya que los señores del inframundo los habían invitado a celebrar un juego de pelota con ellos con la secreta intención de matarlos por haber jugado sobre sus cabezas, allá en el inframundo para su desfortuna pasaron por diferentes pruebas y trampas, tras las cuales fueron sacrificados, el texto lo describe así:

....Hoy será el fin de vuestros días. Ahora moriréis. Seréis destruidos, os haremos pedazos y aquí quedará oculta vuestra memoria. Seréis sacrificados dijeron *Hun Camé* y *Vucub Camé*.

En seguida los sacrificaron y los enterraron en el *Pucbal Chah*, así llamado. Antes de enterrarlos le cortaron la cabeza a *Hun-Hunahpú* y enterraron al hermano mayor junto con el hermano menor...

---

<sup>33</sup> Al igual que en el *Popol Vuh* se encuentra una relación entre una occisión ritual y el agua, ya que en el *Popol Vuh* encontramos que los gemelos divinos tras lanzarse a la hoguera sus restos son arrojados a un río, donde milagrosamente se regeneran

<sup>34</sup> Algunos traductores de los textos entre ellos Daniel G.Brinton, sugieren que a los niños se les asaeteaba realmente no sólo como simulacro, pero esto es su opinión, pues el texto claramente menciona a las ramas de sauco.

Llevar la cabeza y ponerla en aquel árbol que está sembrado en el camino, dijeron *Hun-Camé* y *Vucub-Camé* y habiendo ido a poner la cabeza en el árbol, a punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de pusieran entre sus ramas la cabeza de *Hun-Hunabpú*. Y a esta jícara la llamamos hoy la cabeza de *Hun-Hunabpú*...

(Recinos,1978:54)

La narración continúa mencionando que la cabeza no se distinguía entre todos los otros frutos, pero ya que había florecido como nunca antes los señores del inframundo ordenaron que no se cortase ninguno de los frutos. En este sacrificio tenemos un elemento nuevo la decapitación aunque no está claro si la cabeza fue cercenada tras la occisión o la causa misma de la muerte, también aun que parece que la muerte es un castigo, es ritualizada al ser celebrada por los dioses en un espacio sacro *Pus-val*<sup>35</sup> “en el lugar del sacrificio del juego de pelota” por otra parte al igual que en los míticos flechamientos o asaetamientos narrados en los *Cantares de Dzilbalché* y el *Memorial de Sololá* se hace alusión a los árboles, como sitios relacionados con las inmolaciones, en esta narración es el lugar donde se coloca la cabeza de *Hun-Hunabpú* y donde florecen frutos a partir de colocar la parte de un decapitado, la cual faculta al árbol de vida lo que simboliza el proceso la regeneración y fecundidad a partir del sacrificio.

Este fragmento nos lleva inmediatamente al mito de la doncella *Xkik'* cuyo nombre significa “La de la sangre” hija de uno de los nueve señores del inframundo *Kuchumakik'* -sangre recogida-<sup>36</sup>, cuenta el *Popol Vuh* que *Xkik'* había escuchado la historia del árbol con el cráneo de *Hun-Hunabpú* de boca de su padre, lo que le causo interés en ir a visitar el lugar del sacrificio del juego de pelota, donde estaba el dicho árbol plantado. Al llegar le nació el deseo de cortar y probar uno de esos frutos, sin embargo la detenía el miedo de morir si lo hacía. Mientras dudaba el cráneo de *Hun-Hunabpú* le hablo y le ofreció tomar de las calaveras, haciéndole ver que el atractivo árbol solo tenía calaveras, no frutos,

---

<sup>35</sup> *Pus-b'al* es la forma en que Michela E. Craveri escribe el vocablo *Pucbal* de la versión de Recinos.

<sup>36</sup> Traducción de Allen Christenson, retomada por Craveri (2013).

aun así *Xkik* quiso del fruto, para lo cual extendió su mano hacia el cráneo, al instante este lanzó un chisguete de saliva, en el cual se contenía la semilla de *Hun-Hunabpú*, con esta semilla *Xkik* quedó fecundada, al saberlo su padre se lo comunicó a los señores del inframundo, quienes al sentirse ofendidos y deshonrados, le piden a *Kuchumakik* que la interrogue acerca del padre y que si ella se negaba a hablar debía ser sacrificada.

*Xkik* al ser cuestionada niega haber fornicado y le cuenta a su padre como quedó embarazada, por lo que él decide entregarla a unos búhos, a los cuales se le indica que le extraigan el corazón, pero en el camino la joven les explica que no ha cometido ninguna relación sexual ilícita y que sus hijos son el producto de la savia del cráneo de *Hun-Hunabpú* y los convence de no sacrificarla (Recinos, 1978:55-58). En este episodio se entiende la semejanza entre la savia y el semen, razón por la cual, la jovencita queda embarazada y en su vientre gestaría a los gemelos divinos que después se convertirían en el Sol y la Luna (Nájera, 1987:50).

Para engañar al padre de *Xkik* y a los señores del inframundo, los búhos presentan como prueba de su inmolación la savia roja de un árbol<sup>37</sup>, la cual al caer como sangre en una jícara, se coaguló en forma de corazón, y con esa forma ese falso corazón fue ofrendado en una jícara a los del *Xibalbá*, quienes lo lanzaron al fuego, el texto lo narra así

Todo está concluido, Señores. Aquí está el corazón en el fondo de la jícara.—  
Muy bien. Veamos, exclamo Hun-Came. Y cogiéndolo con los dedos lo levanto, se rompió la corteza y comenzó a derramarse la sangre de vivo color rojo.  
—Atizad bien el fuego y ponedlo sobre las brasas, dijo Hun-Came.  
En seguida lo arrojaron al fuego y comenzaron a sentir el olor los de Xibalba, y levantándose todos se acercaron y ciertamente sentían muy dulce la fragancia de la sangre.

(Recinos, 1978:58-59)

---

<sup>37</sup> Chuh Cakché. Es el árbol que los mexicanos llamaban ezquahuitl, árbol de sangre, y los europeos denominaban sangre, Sangre de Dragón, *Croton sanguifluus*, una planta tropical cuya savia tiene el color y la densidad de la sangre (De la Garza, 1980:37).

Estos últimos párrafos del intento de sacrificio de *Xkik* son los que Martha Iliá Nájera (1987) destaca para diferenciar el sacrificio de un castigo, pues el supuesto corazón se levanta, al igual que el de los sacrificados al ser ofrendado y es quemado, con el aroma complace a las deidades del inframundo al encontrarlo dulce y de agradable fragancia, como ya se ha señalado en el capítulo anterior el aroma de la sangre que asciende en forma humo alimenta a las deidades mesoamericanas.

Continuaremos mencionando brevemente<sup>38</sup> al más destacado de los sacrificios descritos del *Popol Vuh*, el de los hijos de una doncella virgen *Xkik* y de un muerto en sacrificio *Hun-Hunabpú*, el de los míticos gemelos divinos: *Hunahpú* e *Ixbalanqué*, quienes al igual que su padre, se pusieron a jugar un juego de pelota justo en el sitio donde habían jugado sus padres, lo que resultó en el enfado de los señores de *Xibalbá*, quienes enviaron por ellos para llevarlos a sus dominios y retarlos a un juego de pelota. En el inframundo los míticos gemelos pasaron diferentes pruebas en las que vencían los retos de los nueve señores que ahí habitaban, en sus diferentes estadios por los nueve pisos que componen el estrato infraterrestre, uno de ellos *Hunahpú* fue decapitado por los murciélagos, sin embargo *Ixbalanqué* recuperó la cabeza de su hermano, finalmente son sacrificados al arrojados vivos a una hoguera para engañar a los señores del inframundo, haciéndoles creer que así morirían, tras ellos los señores cuestionan a los adivinos *Xulu* y *Pacam* acerca de que deberían hacer con sus huesos, a lo que ellos responden sugiriendo que se muelan y se lancen al río (Recinos, 1978:71-89).

---

<sup>38</sup> En el siguiente capítulo se citará y explicará más detalladamente la inmolación de los gemelos divinos y la relación con el agua.



Fig. 26 Códice de Madrid, lámina 34a  
Representación iconográfica de un cadáver cercenado en cuclillas,  
sosteniendo sobre los hombros el glifo cortar,  
haciendo alusión a la decapitación (Knorosov, 1999).

En esta narración encontramos la necesidad de la muerte para la renovación, ya que el sacrificio en la hoguera de los gemelos divinos faculta al cosmos de la existencia del Sol y la Luna de la última edad cósmica poblada de los hombres verdaderos hechos del maíz, por lo que el rito se vuelve el modelo arquetípico con el cual se sustentara el hecho de que la sangre y la vida son necesarias para la continuidad de la existencia del cosmos y de la vida misma. En este relato encontramos también una vez más la alusión a la decapitación en un espacio sagrado que reproduce la geometría del cosmos mesoamericano, el *Pus-b'ál* - juego de pelota- donde en cada juego ritual se recreaba la contienda entre las fuerzas del *Xibalba* con la luz y la vida representadas por los gemelos divinos, lo que ideológicamente legitima la relación de juegos de pelota que culminen con la inmolación de personas. En el riesgo de sobre interpretar, se ha de notar la relación entre inframundo y semilla de vida, en la consideración de que además de que los gemelos mueren en el inframundo, su padre es plantado en un árbol por los mismos señores del inframundo y que a través de su muerte se genera vida, pero también se debe destacar que la diosa madre *Xkik* es engendrada por las

fuerzas del inframundo, ya que su padre es uno de los señores que lo habitan, por lo que el útero de la vida misma y de los astros tiene su génesis en el inframundo, por lo que la contienda de las fuerzas contrarias es una eterna sintonía de los opuestos complementarios. Por otra parte Craveri (2012) apunta que en el viaje iniciático al inframundo de *Hunahpú* e *Ixbalanqué* se adquiere un conocimiento excepcional y con este se crean las bases de lo que debían de ser las conductas sociales y los roles políticos.

Prosigamos con el último sacrificio humano descrito en el *Popul Vuh*, el cual es el resultado de las exigencias de *Tohil*, vocablo que alude a una denominación genérica que de las deidades; *Tohil*, *Avilix*, *Hacavitz* y *Nicahtaca*, es la deidad del rayo, el dador del fuego y de las tormentas (Nájera, 1987:52-53). El mito dice lo siguiente...

Y no tenían fuego. Solamente lo tenían los de Tohil. Este era el dios de las tribus que fue el primero que creó el fuego. No se sabe cómo nació, porque ya estaba ardiendo el fuego cuando lo vieron Balam-Quitze y Balam-Acab.

— ¡Ay, nuestro fuego ya no existe! Moriremos de frío, dijeron. Entonces Tohil les contestó: — ¡No os aflijais! Vuestro será el fuego perdido de que habláis, les dijo entonces Tohil.

— De veras? ¡Oh Dios, nuestro sostén, nuestro mantenedor, tu, nuestro Dios!, dijeron, dándole sus agradecimientos.

Y Tohil les respondió: — Esta bien, ciertamente yo soy vuestro Dios; ¡que así sea! Yo soy vuestro Señor; ¡que así sea! Así les fue dicho a los sacerdotes y sacrificadores por Tohil. Y así recibieron su fuego las tribus y se alegraron a causa del fuego.

En seguida comenzó a caer un gran aguacero, cuando ya estaba ardiendo el fuego de las tribus. Gran cantidad de granizo cayó sobre las cabezas de todas las tribus, y el fuego se apagó a causa del granizo, y nuevamente se extinguió su fuego...

El texto continúa narrando, que los pueblos que no eran quiches sufrían de frío, por lo que suplicaban a los quiches les compartieran de su fuego, petición en la que interviene un mensajero del *Xibalbá* con alas de murciélago, este aconseja a los quiches que sólo compartan del fuego a cambio de ofrendar a *Tohil*, el texto lo dice así:



Entonces se presento un hombre ante Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, y hablo de esta manera el mensajero de Xibalba: —Este es, en verdad, vuestro Dios; este es vuestro sosten; esta es, ademas, la representacion, el recuerdo de vuestro Creador y Formador.

No les deis, pues, su fuego a los pueblos, hasta que ellos ofrenden a Tohil. No es menester que os den algo a vosotros. Preguntad a Tohil que es lo que deben dar cuando vengan a recibir el fuego, les dijo el de Xibalba.

Este tenia alas como las alas del murcielago. Yo soy enviado por vuestro Creador, por vuestro Formador, dijo el de Xibalba. Llenaronse entonces de alegria, y se ensancharon tambien los corazones de Tohil, Avilix y Hacavitz cuando hablo el de Xibalba, el cual desaparecio al instante de su presencia.

(Recinos, 1978:106-107)

Tras sobrevivir a más frio, lluvia negra y neblina las otras tribus llegaron a donde se encontraban *Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam*, a quienes les recordaron que antes habían estado juntos y que provenían del mismo origen, esto con la intención de sensibilizarlos para que compartieran su fuego. Entonces *Balam-Quitze y Balam-Acab* les pidieron algo a cambio, a lo que las tribus respondieron ofreciéndoles bienes pero *Tohil* respondió

— ¡Bueno! ¿Querrán dar su pecho y su sobaco? ¿Quieren sus corazones que yo, Tohil, los estreche entre mis brazos? Pero si así no lo desean, tampoco les daré su fuego, respondió Tohil.

—Decidles que eso será más tarde, que no tendrán que venir ahora a unir su pecho y sus sobacos. Esto os manda decir, les direis. Esta fue la respuesta a *Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam*.

Es decir, entregar a las víctimas para que las sacrifiquen, al estilo mexicano abriéndoles el pecho con el cuchillo de pedernal y ofrendando sus corazones a la divinidad.

La misma idea se repite más adelante en términos inequívocos. Entonces transmitieron la palabra de Tohil. —Está bien, nos uniremos y lo abrazaremos, dijeron [los pueblos], cuando oyeron y recibieron la palabra de Tohil. Y no obraron con tardanza: — ¡Bueno, dijeron, pero que sea pronto! Y en seguida recibieron el fuego. Luego se calentaron.

(Recinos, 1978:108)

En el relato encontramos el pago que se ofrecía desde tiempos míticos a las deidades a cambio de sus dones, en este caso el don del fuego, de acuerdo a esta narración a partir de ese momento se comienzan a realizar las incisiones de tórax para extraer y ofrendar el corazón, como se entiende en dichas líneas los ofrendados en una comunidad, no son miembros de dicha comunidad, en este ejemplo notamos que los quiches no ofrendan a sus miembros sino a personas de otras tribus, aquí se sustenta el tomar cautivos de señoríos enemigos o el realizar incursiones en donde se obtienen cautivos de guerra pero también mujeres y niños, que terminaran siendo ritualmente inmolados, incluso Nájera(1987) menciona la existencia de ciertos individuos encargados de ir a poblaciones aledañas a raptar niños, Landa (1978) sin embargo menciona que la única forma de obtener niños era ser ofrendados por los propios padres o tíos, como manifestación de su profunda devoción.

Aunado a estas características tenemos que se destaca el hecho de que los vencedores pueden ofrecer como víctimas a los vencidos, entendemos esto con la alusión que se hace del robo del fuego por parte de los cachiueles, quienes no querían entregarse como vencidos, el texto lo dice claramente así

Hubo, sin embargo, una tribu que hurtó el fuego entre el humo, y fueron los de la casa de Zotzil. El dios de los cakchiqueles se llamaba Chamalcán y tenía la figura de un murciélago.

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 sobaco para que se los abrieran.

Y esta era la abertura que había dicho Tohil: que sacrificaran a todas las tribus ante el, que se les arrancara el corazón del pecho y del sobaco  
(Recinos, 1978:108-109)



Fig. 27 Dibujo de un sacrificio humano de extracción de corazón.  
Representación proveniente del Templo de los Jaguares en Chichén Itza

La cuarta parte del *Popol Vuh* comienza con las fundaciones y migraciones que habían descendido de las primeras generaciones quiches, los sacerdotes de estas generaciones ofrendaban la sangre de animales y la propia mediante el autosacrificio<sup>39</sup> que realizaban al ofrendar la sangre extraída sus orejas y de sus brazos. Los quichés al igual que otros pueblos mesoamericanos se veían como los elegidos para alimentar y sustentar a las deidades, por lo que están predestinados a engrandecerse y a expandirse, esta concepción los llevo a emprender varias guerras de conquista en las cuales capturaban personas para los sacrificios, y afirmaban que a sus deidades les importaba su supremacía sobre otros pueblos, pues era el medio por el cual obtendrían a los cautivos (Nájera,1987:58)

El capítulo XI de la cuarta parte del *Popol Vuh* presenta la edificación de templos en honor a *Tohil*, a *Hacavitz* y a *Avilix*, en ellos se celebraban ceremonias sacrificiales lideradas por grandes señores-sacerdotes en honor a estas deidades, se describe así

Los pueblos hacían primero sus sacrificios ante Tohil y despues iban a

---

<sup>39</sup> Bartolomé de las Casas (1987) relata que tras realizar los rituales de autosacrificio se oraba y pedía a las deidades, lo que relaciona la ofrenda con la petición de algo a cambio.

ofrecer sus respetos al Ahpop y al Ahpop-Camha. Luego iban a presentar sus plumas ricas<sup>40</sup> y su tributo ante el rey. Y los reyes a quienes sostenían eran el Ahpop y el Ahpop-Camha, que habían conquistado sus ciudades.

Grandes Señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuha, y los reyes portentosos Quicab y Cavizimah. Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos.

(Recinos, 1978:144-145)

El texto continúa mencionando como se preparaban antes de efectuar los sacrificios “Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses. He aquí como ayunaban: Nueve hombres ayunaban y otros nueve hacían sacrificios y quemaban incienso. Trece hombres más ayunaban, otros trece hacían ofrendas y quemaban incienso, ante Tohil”, el texto enfatiza que en realidad se cumplían los ayunos y las abstinencias sexuales necesarias para estar en la condición necesaria para realizar y participar del sacrificio, además la noche anterior a las inmolaciones, los sacerdotes se mantenían en vela mientras realizaban oraciones por la prosperidad y bienestar de sus hijos y su comunidad, esto lo hacían en el templo al tiempo que quemaban incienso (Recinos,1978:145-146).

De acuerdo a Marta Iliá Nájera (1987) los ritos preparatorios, entre los cuales se encuentra el autosagrado son acciones indispensables para poder entrar en contacto con lo sagrado, lo que las vuelve el medio para que las personas se despojen de su calidad profana y para que se limpiaran de las faltas cometidas con anterioridad. Entre estos autosacrificios<sup>41</sup> y penitencias se enlistan los siguientes; abstinencia sexual, ausencia de baño, dormir fuera de sus casas, ayunar, ofrendar aves, incensar, cubrir el cuerpo con cenizas y sangrarse orejas y brazos. De no realizarse los rituales previos se corren dos riesgos; el ser abatido por el nivel de sacralidad al que se entra en contacto o el de contaminar lo sagrado, además de que como resultado de la transgresión se podría ser

---

<sup>40</sup> Craveri (2013) señala que de acuerdo a la lectura del vocablo *Ki-q'úq'* que significa su quetzal, dichas plumas eran precisamente de quetzal.

<sup>41</sup> Se debe aclarar que no todos los autosacrificios forman parte de rituales previos a la occisión ritual, existen con diferentes objetivos y en variados contextos

sancionado por las deidades, con muertes, derrotas, enfermedades o carencia de alimentos.

Volviendo a los sacrificios realizados por los pueblos quichés y sus herederos, una vez que comenzaron a conquistar otros territorios y a sacrificar cautivos en los templos construidos a sus deidades o en lugares naturalmente considerados como sacros, se hizo necesario el obtener más “pagos” más cautivos para el sacrificio, para ello el mito dice que:

He aquí como comenzó el robo de los hombres de las tribus [de Vuc Amag] por Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam. Luego vino la matanza de las tribus. Cogían a uno solo cuando iba caminando, o a dos cuando iban caminando, y no se sabía cuando los cogían, y en seguida los iban a sacrificar ante Tohil y Avilix.

Después regaban la sangre en el camino y ponían la cabeza por separado en el camino.

Por lo que se lee en las citadas líneas, se entiende que la intensificación de sacrificios humanos estaba completamente vinculada a la guerra y expansión bajo la ideología que al ofrecer más corazones,<sup>42</sup> más complacían a las deidades, lo cual les retribuiría más favores y poder, para lo cual no les bastaba con obtener cautivos en una guerra, considerada como actividad sacra, sino que raptaban gente por sorpresa y sin ningún aviso de por medio.

Estos mítico-históricos raptos causaron el miedo y coraje de los pobladores de las comunidades que habían perdido habitantes, por lo cual se dieron a la tarea de buscar quienes eran los causantes y comenzaron a sospechar que tres hombres que solían bañarse en un río eran los causantes (*Tohil*, *Hacavitz* y *Avilix*), por lo que decidieron buscarlos para vencerlos. Para ello se decidió que dos doncellas de destacada belleza y amabilidad fueran a lavar ropa a aquel río, donde se desnudarían ante los ojos de *Tohil*, *Hacavitz* y *Avilix*, con la intención de atraerlos y lograr que los nahuales de *Tohil* las poseyera y así pudieran reconocerlos y distraerlos, sin embargo no lo lograron (Recinos, 1978:120-124).

---

<sup>42</sup> Inferimos que son corazones, porque el texto dice que se ofrendaban a *Tohil* y lo que esta deidad exigía eran precisamente corazones.

El último sacrificio que analizaremos proviene de *El Título de los Señores de Totonicapán*, es un manuscrito también de origen quiché datado en 1554 que incluye en su contenido mitos prehispánicos y sincretismos virreinales, en algunos casos se presentan los mismos mitos del *Popol Vuh*. Este es el caso del sacrificio que retomaremos, pues es la narración de las peticiones de *Tohil*, en las cuales dicha deidad exige a los no quichés la ofrenda de corazones, sin embargo encontramos ciertas diferencias entre este y el anterior relato, ya que se describe así

... Y había pasado tiempo de estar en Hacavitz cuando acordaron hacer fuego: "Hemos sufrido demasiado frío, dijo Balam-Qitzé, tratemos de sacar fuego." "Está bien, dijeron los trece pueblos de Vukamag, probemos de conocer en qué han de tener algún premio los que primero lo sacaren; si os parece, podemos convenir en dar nuestras hijas a los que primero sacaren fuego." "Está bien", dijo Balam-Quitze.

Y comenzando a frotar madera y piedras, los que primero sacaron fuego [fueron] los de Balam-Qitzé, Balam-Agab, Mahucutah, y los pueblos de Vukamag<sup>43</sup> de ninguna manera pudieron, y entonces dijeron éstos: "Dadnos un poco de vuestro fuego." "Dadnos, contestaron ellos, lo que hemos ganado o darnos prenda o señal." "¿Y qué señal queréis que os demos?", dijeron los de Vukamag. "Si os parece, dijo Balam-Qitzé, os besaremos los pechos en señal de que nos sois deudores de vuestras hijas." "Está bien", contestaron los trece pueblos, y dejándose besar, ratificaron el convenio.

Como leemos, en esta versión aparecen dos diferencias, la primera es que; las otras tribus intentan crear fuego mediante el frotamiento de madera y piedras, ante su fracaso se lo imploran a los quichés y estos a cambio le piden besar el pecho de las hijas de otro pueblo, lo cual de acuerdo a Mercedes de la Garza (1980) Martha Iliá Nájera (1987) lejos de tener una connotación erótica se refiere a lo que hay dentro de su pecho, es decir el corazón. Más adelante la narración continúa señalando las desapariciones de los hijos de las otras tribus, al igual que lo narra el *Popol Vuh* sugiriendo que tal desgracia era posiblemente producto de los besos que se dejaron anteriormente dar y lo expresa así:

Otra vez volvieron a reunirse los pueblos de Vukamag para determinar

---

<sup>43</sup> *Vuk amag*, que se traduce como, "las siete tribus", pero en realidad eran trece, ya que el *Popol Vuh* las llama *Oxlahuh Tecpam*, "los trece de Tecpam".

otra guerra. Dio a esto ocasión los muchos hijos que seguían desapareciendo allí y que aquellas desgracias podían ser efectos de los besos que se dejaron dar cuando pidieron a sus hijas. Declararon la guerra y fijaron día, de que noticiosos nuestros padres se fueron a consultar a los nahuales ..

(Chonay, 1980:397)

En esta versión la solución sugerida acerca de la seducción por parte de las hermosas doncellas hijas de grandes señores es la misma, pero hablan de tres y no de dos, lo cual es más posible considerando que eran tres, a los que se querían capturar,.

Tenían noticia de que cada siete días iban nuestros padres a darse baños a cierto pozo de agua caliente y dijeron: “Acaso porque no conocen a otras mujeres son valientes y están como llenos de un fuego divino.

Escojamos y adornemos tres hermosas jóvenes: si se enamoran de ellas, sus nahuales los aborrecerán, y faltos ya de este amparo, podremos matarlos.”

Aprovechando el plan, escogieron a tres hermosas doncellas que adornaron, perfumaron y advirtieron cuanto habían de hacer, puestas en el baño.

(Chonay, 1980:397)

Aquí es más clara la intención de los opresos por los quichés, pues se precisa que la intención de caer en la seducción de estas tres jóvenes provocarían el abandono de los nahuales de; *Balam-Qitzé*, *Balam-Agab* y *Mahucutah*, como observamos ,aquí no dice que las deidades serían seducidos; *Tohil*, *Avilix*, *Hacavitz* sino los señores y ven a las deidades como los nahuales de ellos, lo cual tendría más sentido dentro de la cosmovisión mesoamericana, ya que como se explicó en el capítulo anterior las deidades carecen de materia pesada, pero poseen al facultad de habitar momentáneamente en ella.

Para finalizar las referencias al sacrificio humano en las fuentes mayas coloniales citaremos la muerte ritual de *Hunak Ke'el* conquistador de Chichén Itzá, quien tras conquistar militarmente a la ciudad se somete a una muerte ritual en el Cenote Sagrado, a cuya boca es arrojado para transmutar de ser un *Halach winik* y convertirse en un *Ahau* y así legitimar a nivel ideológico no sólo político su derecho a gobernar<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Este mito será más explicado en el capítulo IV, ay que es referente a un ritual dentro del Cenote Sagrado.

De acuerdo a lo analizado en estas cinco diferentes fuentes novohispanas distintas de origen indígena, podemos reconocer, el origen mítico de por lo menos tres tipos de sacrificio humano; la extracción de corazón, la decapitación y el flechamiento<sup>45</sup>, cuyos objetivos son distintos entre sí, pues mientras algunos buscan fertilizar la tierra con los rayos del sol que hieren a los asaeteados, otros pretenden alimentar y complacer a deidades voraces que otorgan favores y dones como el fuego a cambio de sangre y corazones, todos estos relatos míticos sirvieron de base para repetir el acontecimiento y fueron tomados como arquetipos para las occisiones rituales.

La manifestación plástica de diferentes rituales de occisión se encuentran también en manuscritos prehispánicos como lo son códices mayas<sup>46</sup> y encontramos evidencia de su realización en diferentes materiales arqueológicos, frisos, columnas, templos, juegos de pelota, cuchillos sacrificiales, altares de sacrificio y en los hallazgos de osamentas humanas que muestran evidencia de tratamiento cultural peri-mortem y pos-mortem relacionada con el sacrificio humano.

Por mencionar algunos ejemplos, en una vasija del Clásico Tardío se tiene la representación de un individuo atado a un cadalso de madera siendo atacado por otro personaje, lo que nos deja ver una occisión por medio de la extracción de entrañas.<sup>47</sup> Tenemos también inscripciones en piedra que datan del Clásico que hacen referencia al sacrificio por despeñamiento con la palabra *yal* –arrojar- y encontramos evidencia de esto en la iconografía, en una escultura de Yaxchilán se ven a cautivos que toman la forma de pelotas ceremoniales, que caen y ruedan por unas escalinatas.

---

<sup>45</sup> Cabe citar el hecho, de que los archivos indígenas coloniales y los relatos míticos acerca de la caída de Tula, mencionan que el sacrificio por flechamiento fue introducido por los *cuaxtécatl* – huastecos (Sánchez, 2003:97).

Debemos de tomar en cuenta que los huastecos están emparentados con los mayas, pues aproximadamente alrededor del 2000 a.C ciertos grupos mayas emigraron a la región del Panuco dando origen a la cultura huasteca (Streater, 2006).

<sup>46</sup> En el siguiente capítulo se encuentra un análisis iconográfico y una lectura epigráfica de algunos almanaques que muestran sacrificios humanos.

<sup>47</sup> Se cree que este tipo de muerte ritual era sólo aplicada a cautivos de guerra



En Copán y Quiriguá la mezcla entre sacrificio, guerra y creación es el tema central de las esculturas, ahí se observa que el 3 de mayo de 738 d.C., el gobernante de Copán *Waxaklajun Ub'aah K'awiil*, fue derrotado y sacrificado por *K'ahk' Tiliw Chan Yopat*, señor de Quiriguá. Sin embargo, los escribas de Quiriguá parecen no hablar de dicha captura y se alude únicamente al sacrificio con la expresión *Ch'ak B'aah* –decapitar-, en otra inscripción se menciona que esto sucedió en el lugar del hoyo negro (frase del Clásico para referirse a una parte del inframundo), es decir hay poca diferencia entre la narración de un sacrificio histórico, un evento mítico, pues de acuerdo a ciertas inscripciones todo ello sucedió en un espacio anecuménico, recreando un acontecimiento mítico muy anterior a tal hecho político, lo que nos permite ver la forma en que las contiendas militares y políticas eran insertadas en discursos ideológicos, argumentando así la necesidad de la guerra en donde se obtienen cautivos para que el gobernante vencedor encarne el inicio del ciclo de creación (Stuart, 2003:24-29)



## **El sacrificio humano en cenotes.**

Bajo la consideración que el objeto principal de este proyecto de investigación son dos tipos de rituales identificados en el cenote Sagrado de Chichén Itzá, el presente capítulo se dividió en dos apartados con el propósito de dedicar un espacio de esta tesis al conocimiento del espacio donde se celebraron los rituales analizados, con el objetivo de adentrarnos en la vida y significación de los cenotes para así tener una mejor comprensión de la importancia de ellos dentro de la cosmovisión maya, en la cual los cenotes tenían un lugar privilegiado al punto que fueron escogidos como centros de culto, depósitos funerarios y en el caso particular del Cenote Sagrado como un eje cósmico y un venerado objeto de ofrenda. El segundo apartado aborda cuidadosa y detalladamente los posibles rituales celebrados en el cenote, los cuales encajan en ciertos arquetipos de ritual ya descritos en los capítulos anteriores y que están asociados tanto a otras ocasiones rituales del área maya como del resto de Mesoamérica.

### **Los cenotes**

Este apartado de esta tesis tiene como objetivo el conceptualizar que es un cenote, comprendido como un espacio geográfico el cual es el rasgo topográfico de mayor importancia en la Península de Yucatán, para esto haré una breve reseña de su historia geológica y una mención de las características que poseen la flora y la fauna de un cenote, ya que debido a éstas características y a su formación kárstica<sup>48</sup>, el cenote se volvió un lugar necesario para la supervivencia y asentamiento de distintos grupos mayas, los cuales encontraban en los cenotes

---

<sup>48</sup> Referente al fenómeno Karst, el cual consiste en la combinación de los procesos de disolución, colapso y construcción de piedra caliza, la disolución tiene 3 etapas; acidificación del agua de lluvia, mezcla de agua dulce y salada y la disolución de la roca. El colapso se refiere a la fluctuación del nivel del mar en los periodos glaciares e interglaciares, ya que en los primeros el nivel del mar baja dejando una cueva aérea detrás formando una depresión que conocemos como cenote. Finalmente esta la construcción, llamada así por que es cuando se forman los espeleotemas (estalactitas, estalagmitas y columnas) dentro de la cueva.

una fuente de abasto de agua dulce que es renovable solamente por las lluvias estacionales en una región que se distingue por la falta de corrientes superficiales. (Beddows, Blanchon, Escobar y Torres,2007: 32-34)

Los cenotes al igual que las cavernas y las cuevas han sido un lugar fascinante para los hombres, quienes los han integrado a su cuerpo de creencias y los han dotado de facultades divinas dentro de su cosmos,(Antochiw, 1999: 11-12) por lo que para los mayas las funciones vitales de un cenote se articulan dentro de sus prácticas religiosas y de los mitos que forman parte de su cosmovisión lo que nos conduce a la consulta de la conceptualización maya de un *ts`ono ót o d`zonot* (Barrera 2007: 890) dentro de las fuentes prehispánicas conocidas como códices.

¿Qué entendemos por cenote?

Cenote viene de la palabra maya *Ts`ono`ot o d`zonot*, la cual significa “caverna con depósito de agua”. Este término se utiliza para cualquier espacio subterráneo con agua siempre y cuando este se halle abierto al exterior en algún grado. En Yucatán se considera que hay entre 7000 y 8000 cenotes, más los que a un no se han calculado en Campeche y Quintana Roo. (Beddows, Blanchon,Escobar y Torres, 2007: 32-34)

## **Los cenotes en la Geología**

Éstos depósitos de agua son la consecuencia del choque de un meteorito contra la parte norte de la Península de Yucatán hace 65 millones de años dejando un cráter que todavía podemos observar hoy, conocido como *Chicxulub*; lo que provocó el proceso geomorfológico llamado karst, de hecho un gran cantidad de los cenotes en la península están alineados de manera semicircular con el borde sur y occidental del cráter, de esta manera se puede relacionar el origen de los

cenotes con el cráter ya que al formarse fracturas que van desde el borde del cráter sepultado hasta la superficie se favorece la circulación del agua de lluvia que provoca la disolución de la piedra caliza dando como resultado la formación del anillo de cenotes (Camargo, 1999: 154-156). La roca kárstica se distingue por su buena permeabilidad y su escaso gradiente hidráulico debido a que el agua de origen meteórico se infiltra y acumula en el subsuelo dando como resultado una lente de agua dulce delgada que flota sobre una densa masa de agua salina que llega a la oquedad por medio de los conductos subterráneos que se conectan con el mar, la mezcla de ambas aguas se llama halóclina que es un componente geológico importante del acuífero (Beddows, Blanchon, Escobar y Torres, 2007: 35).

El agua de los cenotes es producto de las inundaciones del Pleistoceno y Holoceno, ya que en el 10000 a.C. las cuevas subterráneas ya se encontraban secas, con formaciones de estalactitas y estalagmitas siendo la última inundación en el 5000 a.C. Por lo tanto los mayas prehispánicos conocieron los cenotes con la misma forma geográfica que nosotros los observamos en la actualidad (Beddows, Blanchon, Escobar y Torres, 2007:35).

Los cenotes se pueden clasificar de dos maneras; por su morfología y por sus características hidrobiogeoquímicas. Según su forma se clasifican en; A) cueva anquihaliana, B) cenote tipo cántaro lótico, C) cenote de paredes verticales, D) cenote tipo léntico, E) azolve y hundimiento de paredes F) cenote tipo aguada.

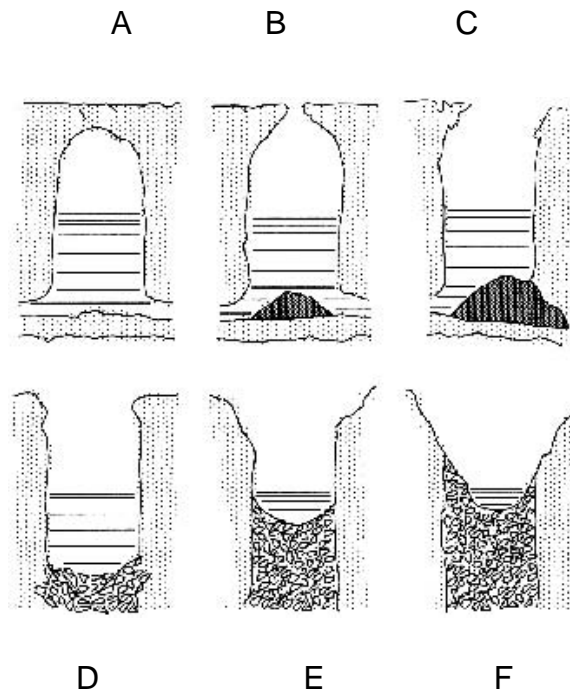


Fig. 28 Dibujo Archivo Elva Escobar. Tomado de *Arqueología Mexicana. Cenotes en el área maya*. Febrero 2007. Vol XIV-Núm 83 pag 34.

De acuerdo a sus características pueden ser jóvenes o viejos, los jóvenes son los que se conectan con el acuífero por medio de los túneles de las cuevas libremente por lo que el flujo es horizontal y el agua reside por poco tiempo mientras que los viejos tienen dificultad en la conexión con el acuífero causada por el colapso de paredes y techo por lo que el intercambio del agua se vuelve lento. (Beddows, Blanchon, Escobar y Torres, 2007: 35).

La morfología de los cenotes determinará la cantidad de luz que estos reciban lo que genera una diversidad en la flora y la fauna que habitan en los cenotes.

## Aspectos biológicos de los cenotes.

Las formas de los cenotes además de determinar las condiciones del cuerpo de agua definen el ambiente circundante, del que depende el ecosistema en su conjunto.

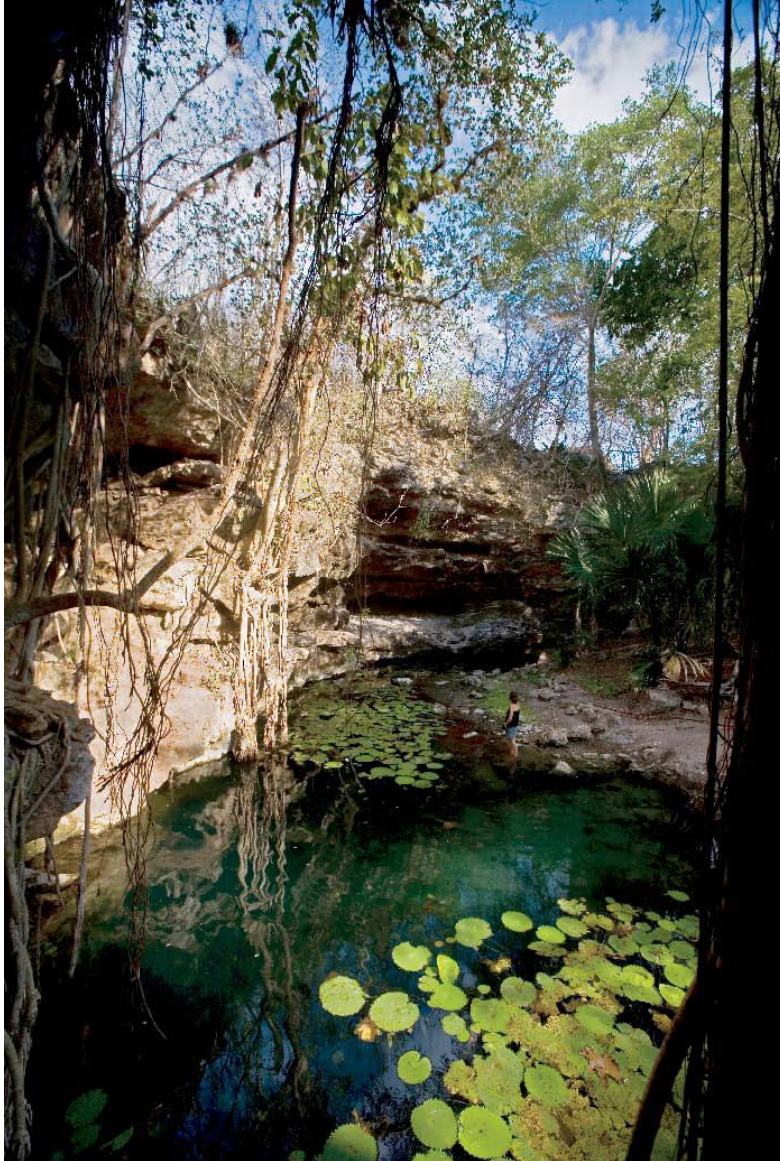


Fig. 29 Cenote X' Batún. Ubicación San Antonio Mulix Umán, Yucatán. Clasificación Abierto. Imagen tomada de Viaje Naturaleza, cultura y aventura. Especial Cenotes y Rios pag 30.

Por otra parte las propiedades de la caliza que los forman permiten la existencia de un acuífero que intercomunica a todos los cuerpos de agua existentes de la zona.

Otros aspectos importantes de un cenote son; su forma la cual puede ser abierta, semicerrada y cerrada, lo cual incide en la forma en la que recibe la luz solar y con esto con el tipo de flora y fauna que contiene; la profundidad del espejo de agua en relación al suelo, dicha profundidad se incrementa en los cenotes cercanos a la costa, los cuales contienen capas de agua salada más profundas que las de otros cenotes, por lo que se puede observar el efecto de mareas y se puede entonces considerar que algunas de las especies que habitan los cenotes tienen orígenes marinos, lo que ha llevado a estudios de la interfase de la fauna de la halóclina pues se pueden observar fenómenos de especiación y colonización de ecosistemas (Medina, s/f:1).

La fauna es el elemento consumidor de la flora habitante en un cenote, esta incluye invertebrados microscópicos, entre los que destacan los rotíferos, los cladóceros y los copépodos; invertebrados macroscópicos son notables los crustáceos, de los cuales dulceacuícolas (*Creaseria morleyi*, *Typhlatya mitchelli*, *T. campechae*, *T. pearsei*, *Antromysis ce-notensis*, *Creaseriella anops*, *Mayaweckelia cenotocola* y *M. yucatanensis*) y los que habitan en los cenotes costeros (*Speleonectes tulumensis*, *Danielopolina mexicana*, *Tulumella unidens*, *Bahadzia bozanici*, *B. Setodactylus*, *Tuluweckelia cernua*, *Bahalana mayana*, *Procaris* sp., *Agostocaris bozanici* y *Yagerocaris cozumel*) con características anquihalinas,<sup>49</sup> dichas especies están estrechamente relacionadas con especies marinas y todas son endémicas para la península de Yucatán, para Cozumel y Belice (Iliffe, 1993: 673-685). También existen vertebrados entre los que destacan están los peces ciegos (*Ogilbia pearsei* y *Ophisternon infernale*), los cuales están en peligro de extinción, y los de los géneros *Rhamdia*, *Cichlasoma*, *Astyanax*, *Gambusia* y *Poecilia*, entre otros.

---

<sup>49</sup> Mezcla de agua dulce y salada contenida en un cenote anquihaliano.



En los cenotes costeros en especial los del Caribe además de su fauna típica, se hallan algunos ejemplares juveniles de peces marinos como pargos y mojarras en la capa de agua salada. Las características de ésta costa propicia que en los cenotes de tengan una fauna de peces más diversa, se estima que albergan alrededor de 40 especies (Schmitter-Soto y Gamboa-Pérez, 1996: 199 - 210). Las especies de fauna que habitan en el cenote nos habla de las condiciones ambientales de este, ya que debido a sus características de aislamiento las especies que habitan las cavernas han desarrollado adaptaciones específicas para las condiciones en las que viven, lo que las hace vulnerables al deterioro del ecosistema (Medina, s/a :3)



Fig. 30 Cenote *Bolom Choojol*, nombre maya que significa nueve agujeros de ratón. Ubicación Cuzamá, Yucatán. Clasificación Subterráneo-semicerrado. Imagen tomada de *Viaje Naturaleza, Cultura y aventura. Especial Cenotes y Ríos* pag 36.

Los cenotes cuentan también entre sus habitantes con un grupo de mamíferos, los murciélagos que viven en el interior de las cavernas o en la oquedades de las paredes y techos de los cenotes, los cuales en muchos casos son la fuente de energía principal de los cenotes semicerrados y cerrados mediante su aporte de materia orgánica a través de sus excretas. (Medina, s/f:2-5).

En cuanto a la flora de los cenotes se puede visualizar a través de la variante de humedad, desde el ambiente circundante hasta la columna de agua, en donde predomina el fitoplancton<sup>50</sup>, pasando por vegetación emergente, flotante y/o sumergida, cuando las condiciones lo permiten. Los organismos que fijan la energía solar que recibe un cenote y la ponen disponible para los organismos heterótrofos<sup>51</sup> son la vegetación y el fitoplancton.

La coloración que distingue a los cenotes está determinada por la vegetación circundante que está sujeta a la topografía del terreno aledaño a cada cuerpo de agua, el tipo de suelo y el clima de cada lugar. La distribución y presencia de dicha vegetación está determinada por la cantidad de luz y nutrientes en los cenotes;

Los cenotes semicerrados o cerrados serán más transparentes por la baja densidad de éstas; al igual que los cenotes que reciben poco aporte de materiales nutritivos del exterior. Ahora bien las especies que habitan la columna de agua como el fitoplancton varían de estación en estación según si son lluviosas o secas, esto como consecuencia del arrastre de distintos nutrientes de las zonas y aledañas por lo que el color podrá verse, azul, café, verde o transparente dependiendo la época del año.

Esta coloración se divide en 3 grupos:

- Oligotróficos: cenotes de aguas transparentes, con poco alimento y poco productivos. lucen transparentes o ligeramente amarillentos por que predominan las bacilariofitas y criptofíceas

---

<sup>50</sup> Conjunto de organismos acuáticos de naturaleza vegetal (algas marina o de agua dulce) que constituye el plancton. (Salvat, 1969: 1428).

<sup>51</sup> Organismos que para alimentarse necesitan metabólicos orgánicos e inorgánicos. Se les conoce como consumidores y también fijan energía, pero no pueden sintetizar sus propios alimentos. (Salvat, 1969: 1697)

- Eutróficos: de aguas verdes, con mucho alimento y alta producción. La coloración azul-verdosa en el agua se debe a la abundancia de micro algas clorofíceas y cianofíceas.
- Distróficos: son los que contienen agua con color café a causa de cantidad de materiales disueltos. La ocurrencia de algas pirrófitas (dinoflagelados) son la que producen una coloración café (Medina, s/f:2-5).

Mapa de cenotes en la Península de Yucatán.



Fig. 31 Mapa 1. Tomado de *Arqueología Mexicana*. Cenotes en el área maya.

Febrero 2007. Vol XIV-Núm 83 pag 82-83

## Los cenotes en la cosmovisión maya

Los mayas al igual que las otras sociedades mesoamericanas consideraban que el universo tenía tres niveles, un celeste, un terrestre y un inframundo, este último estaba dividido a su vez en nueve niveles y lo llamaban *Xibalba* en maya quiche, El *Xibalba* era habitado por distintas deidades entre estas el poderoso *Ah Puch* el descarnado, la deidad de los muertos que habitaba el último nivel. Como entradas al *Xibalba* se consideraba, el mar, las cuevas, los ríos subterráneos y por supuesto los cenotes, de esta manera el *Ts'ono'ot'* era el vínculo entre el mundo terrestre y el subterráneo. Era ahí donde nació la vida además de ser el contenedor del "suhuy ha'" agua virgen, en dicha agua se recrea el momento de la creación y se procura la regeneración por eso se le asocia con la fertilidad (Martos, 2007: 66-68).

Cuando se recrea el momento de la creación se hace referencia al mito cosmogónico contenido en el Popol Vuh, que dice

No se manifestaba la faz de la tierra. Solo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión. No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo. No había nada que estuviera en pie; solo el agua en reposo, el mar apacible solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia (Recinos, 1996: 23)

Es decir al principio solo había agua y cielo y de estos se creó la vida. Pero además al adentrarse al agua se regenera la vida, pues en el agua se regeneró la vida de los gemelos divinos quiches *Hunahpú e Ixbalanque*, quienes tras enfrentarse a los nueve señores del inframundo son obligados a arrojarse a una hoguera sujetándose uno del otro para precipitarse al fuego, tras este hecho los señores de *Xibalba* molieron sus huesos y los arrojaron a un río, pero al llegar al fondo del agua, se convirtieron en hombres hermosos conservando sus rostros, al quinto día fueron vistos en el agua con la apariencia de hombres-peces. (*ibídem*:88-89). De esta forma el agua fue el conducto de la regeneración y renacimiento

de los gemelos divinos, esta es una de las razones por las cuales los mayas veían en el agua la oportunidad de una nueva vida.

Para los mayas el agua de lluvia estaba a cargo de la deidad *Chaak* asociado con el cielo y con la tierra, y ésta agua no era diferenciada de la terrestre, en ríos laguna y mares. Pues se pensaba que el agua de lluvia venía de la que se encuentra en la tierra, considerando que esta se encuentra en constante movimiento, cuando ésta (agua terrestre) asciende forma las nubes y regresa a la tierra en forma de lluvia (agua celeste) para fecundar la tierra, dicha dinámica era relacionada con los movimientos de algunas serpientes (Médiz Bolio, 2001: 30-34).

Debe mencionarse que aun en la actualidad existe un ritual conocido como “*ch’achak*” en esta ceremonia se piden lluvias, para lo que se quema incienso, se presenta una ofrenda mientras tanto 4 hombres ubicados en 4 esquinas producen sonidos similares al trueno y arrojan agua sagrada a la ofrenda y cuatro niños en las esquinas del altar imitan el croar de las ranas, esto se debe a que desde de la época Prehispánica se creía que las ranas eran ayudantes de *Chaak*, las cuales al croar anunciaban el inicio de la estación de lluvias. (Martos, 2007: 68)

Para los mayas el hogar los *chaak* dioses de la lluvia residía en el fondo de los cenotes y por lo tanto se concebía como un lugar digno de veneración, esta es la razón por la que desde el clásico el cenote sagrado de Chichén Itzá, fuera objeto de peregrinaciones. También se piensa que los *aluxes* espíritus de los montes habitan en cavernas y cenotes además de creer que la serpiente mítica *sukan* vive en este mismo lugar, esta creencia puede venir de la existencia de una especie de anguila que habita en aguas cavernosas y que al asociarse con el parecido de una serpiente se relaciona con la antiquísima serpiente celeste (Matos,2007:67) .

## Los cenotes en la mitología maya-itzae.

En la mítica migración de los itzaes en busca de su centro del universo, se cuenta que en un 8 Ahaw<sup>52</sup> datado entre 415-435 d.n.e. algunos grupos mayas<sup>53</sup> provenientes del centro del Petén arribaron a “*Siyan Can Bakhala*” cielo ofrendado o cielo de linaje localizado en la costa oriental de Quintana Roo, de ahí siguieron peregrinando hasta llegar a lo que hoy conocemos como “*Chichén Itzá*” el pozo sagrado de los itzaes, setenta años después en un 13 Ahaw alrededor de 495-514 d.C establecen un gobierno con el cual se inicia la construcción de la ciudad. Tras habitar *Chichén Itzá* cerca de 200 años llegaron una vez más a un 8 Ahaw (672-692 d.C) por lo que dejan la ciudad en busca de otras tierras, al pasar 40 años de su salida conquistan “*Chakam Putún*” La sabana de los putunes en un 4 Ahaw<sup>54</sup> (711-731d.C) permaneciendo en este lugar por casi 220 años. En este sitio los dichos itzaes adquieren influencia de gente náhuatl y de inmigrantes de la Costa del Golfo, lo cual los hace culturalmente muy diferente de los habitantes de Chichén Itzá del Clásico. Entre 928 y 948 d.C. que es otra vez un 8 Ahaw inician su regreso a *Chichén Itzá*, viaje que se prolongó por 40 años (Nájera y Morales, 2009: 233-237).

Todos los sitios mencionados en esta vía sagrada, están elegidos por ser lugares con agua, por ejemplo cuando estaban en *Chakam Putún*, localizado al oeste se simboliza como un recorrido por el inframundo, ahí señalan la ubicación de un cenote “*Chik'in-dz'onot*” el cenote del poniente, luego se dirigen a “*P'ole*” donde tuvieron por madre a “*Ix P'ol*” la mercader y en el cenote *Aké* nacieron sus hijos y se nutrieron, este lugar está en el este, donde a diario renace el sol, de esta manera el renacimiento de los itzaes es vinculado con el nacimiento del divino astro.( Nájera y Morales, 2009: 238). Tras pasar penas en diferentes sitios, como

---

<sup>52</sup> Para los mayas los 8 Ahaw simbolizan tiempos de cambios, migraciones, guerras, abandono de tierras e invasiones. (VARGAS, 1997).

<sup>53</sup> Hoy en día existe la polémica sobre la identidad cultural y lingüística de estos itzaes debido a que no corresponden con los descritos en los documentos coloniales, sin embargo ellos se llamaban así mismos itzaes.

<sup>54</sup> Los 4 Ahaw son relacionados con la creación mítica de esta edad cósmica, debido a que se vincula con la fecha 4 Ahaw 8 Kumk'u que es el 13 de agosto de 3114.

enfermarse, pasar sed, dolores y frío y enfrentamientos entre guerreros dichos enfrentamientos pueden ser interpretados como un acto simbólico en el que para fortalecer las fuerzas genésicas se realizan luchas sagradas para aumentar la energía universal, y la victoria en las luchas se asocia al triunfo del orden sobre el caos (Nájera y Morales, 2009: 239-40).

Finalmente en el *K'atun 4 Ahaw* (968-987 d.n.e) llegan al centro del mundo a "Chichén Itzá" donde existe un pozo natural que les permite la comunicación con el inframundo, donde se puede renacer, a partir de ese momento se comienza las conquistas y la imposición de tributo sobre los pueblos vecinos<sup>55</sup> En ese lugar se crea un microcosmos, donde se regeneran como seres superiores tras haber pasado y sobrevivido pruebas iniciáticas, de esta manera al igual que los dioses reordenaron el cosmos, ellos reordenan la tierra obteniendo así el derecho de posesión.

El gobierno *Itzae* en Chichen duró aproximadamente 260 años, su decadencia comienza según los cronistas españoles, cuando los itzaes pierden su fuerza al ser abandonados por su deidad *Kukulkan*. De esta manera Chichén Itzá es reconquistada por un gobernante de Mayapan en un *k'atun 8 Ahaw* (1185-1204d.C). Este gobernante llamado *Hunak Ke'el* al conquistar la ciudad debía legitimizar su derecho a gobernar mediante un ritual iniciático, con el que sacralizaría su poder (Nájera y Morales, 2009: 243-244).

En este ritual *Hunak Ke'el* debe lanzarse al cenote sagrado, de la misma manera que los itzaes sacrificaban a los vencidos, así se simboliza el despojo de su poder, y muere de manera ritual, penetrando en el inframundo pudiendo así estar en contacto con las deidades, quienes le darían a conocer sus designios y al salir del cenote el gobernante renace y comienza su mandato.<sup>56</sup> Los mayas creían que el

---

<sup>55</sup> La evidencia arqueológica señala que alrededor del siglo XI hubo un ataque militar por parte de un grupo culturalmente diferente de los habitantes de Chichen, la clase dominante fue suplantada por los nuevos conquistadores.

<sup>56</sup> Chilam Balam de Chumayel, traducción de Médez Bolio.

1985 "El libro de los linajes" en El Chilam Balam de Chumayel, en NAJERA Coronado Martha Iliá y Manuel Alberto Morales D. 2009 "Rituales de paso en la historia sagrada de los mayas: conocimiento y poder" en *Ritos de paso*. INAH, México. (pp. 244)

*Halach winik* -hombre verdadero-gobernante tenía la obligación de acordarse de los dioses, ya que es el gobernante quien conoce y se interesa por lo sagrado, solo mediante la comunicación con las deidades y obediencia estas se podía dirigir correctamente a un pueblo.

## **La simbología del cenote en el Códice de Madrid**

El estudio de los cenotes es un trabajo que se ha venido realizando a partir de 1904 cuando Eric Thompson dragó por primera vez el cenote *ChenKú* encontrando objetos de madera, huesos, y pequeñas conchas, siguiendo con los trabajos de Piña Chan en la década de los 60, las indagaciones de este investigador llevaron al hallazgo de osamenta humana. (Chase 1989: 25 – 28). Sin embargo no es, sí no hasta las investigaciones realizadas por el Departamento de Arqueología Subacuática de la Universidad de Yucatán cuando se arrojan datos mucho más específicos sobre los huesos encontrados en el Cenote Sagrado, lo que alentó a los arqueólogos subacuáticos a explorar otros cenotes de los cerca de 8000 existentes solo en Yucatán más los de Campeche y Quintana Roo. La comparativa de dichos estudios nos mostró que en la mayoría de los casos, los cenotes eran utilizados como lugar de entierro, objeto de ofrenda y solo en el caso del cenote *Chenkú* como lugar de occisión ritual (Domínguez 2010: 8-13).

Por lo tanto el objetivo de este apartado del trabajo de investigación es el encontrar y relacionar si los símbolos iconográficos en los que se contextualiza la presencia de un *Ts'ono'ot* dentro del Códice de Madrid tienen una relación con la evidencia arqueológica y ósea encontrada dentro de los cenotes. Ya que además del material y osamenta que se ha hallado en distintos observamos la evidente importancia ritual que poseía un cenote para los mayas prehispánicos, quienes se dieron a la tarea de representarlo en los tres códices que hoy conocemos



provenientes del área maya, que son considerados almanaques adivinatorios, es decir de contenido calendárico-ritual (Sotelo 2002: 31).

El *Paris* lo representa en la página 16b de sus 24 páginas, el *Madrid* en seis de manera importante en cuatro ocasiones, en las páginas 66a, 73b, 91b y 92a y de menor tamaño en las páginas 43b y 49b, finalmente de 74 páginas contenidas en el *Dresde* nueve reservaron un espacio para el cenote, estas son 56a,57a,58c,62a,62b,65c,67c,68c y 72<sup>a</sup> siendo este *anahate´* (Barrera 2007: 16) el que lo representa el mayor número de veces sin embargo en el conocimiento de que el *Códice de Madrid* fue realizado entre los siglos XIV y XV de nuestra era (Thompson 1988: 42 -43) es decir durante el Posclásico Terminal, en alguna zona de Yucatán, pues se cree que proviene de las tierras bajas mayas del norte cuando precisamente se llevan a cabo prácticas sacrificales en el cenote de Chichén Itzá, se ha elegido consultar y leer este códice para la obtención de información en la construcción de esta investigación la cual versa sobre el sacrificio humano precisamente en Chichén Itzá con el apoyo de los estudios realizados por Laura Sotelo, Yuri Knorosov, Gabrielle Vail, Alfonso Lacadena, Alfred Tozzer, Allen Glover y Alberto Morales al manuscrito.

### **Características generales del Códice de Madrid**

Sobrevivió a la destrucción de códices confiscados por Sánchez de Aguilar y otros entre 1603 y 1608 con el objetivo de llevarlo como prueba de la supuesta idolatría maya, a España ante el Consejo de las Indias y el rey Felipe III. Dicho manuscrito fue realizado en tiras de papel amate, doblado en forma de biombo. Se compone de 56 hojas pintadas por ambos lados así que tenemos 112 páginas con 6.82 metros de longitud, 22.6 c.m. de altura y 12.2 c.m. de anchura. Contiene más de 250 almanaques que siguen el calendario sagrado de 260 días, por lo tanto su

contenido es calendárico-ritual, con actividades de tejido, apicultura, caza, manufactura de cerámica práctica de fumar, sacrificios, autosacrificios y manufactura de ídolos. (Sotelo 2002: 31), tales actividades están asociadas a ciertas deidades y a los rituales propios para cada una, aunado a las ofrendas necesarias dedicadas para cada deidad, además el códice era utilizado determinar los buenos tiempos y predecir el futuro a todos los habitantes desde los gobernantes hasta los recién nacidos. ). También se ha identificado la presencia de ceremonias propias del *Ha'ab* que es el calendario solar anual de 365 días, esto se puede determinar al haber encontrado una relación con las celebraciones descritas en las fuentes coloniales. (Vail 2002: 2)

Ahora bien estos textos eran realizados por especialistas llamados *ah ts'ib* y *ah woh* (Barrera, 2007: 882 y 925) que significa pintores y escribas quienes según las narraciones de Diego de Landa (1978) eran sacerdotes y nobles altamente preparados, encargados de la elaboración de los *anahate'* que es el nombre que reciben estos pergaminos cuando se doblan en forma de biombo (Barrera 2007: 16) Debido a que lo contenido en el códice era para lectura de los sacerdotes mayas los temas están ligados a ritos, sacrificios y predicciones por lo que eran resguardados por los propios sacerdotes hasta ahora no se sabe sobre la existencia de un lugar en especial para su custodia, es decir ser éstos manuscritos podían ser encontrados en todos los poblados.(Knorosov,1999).

Toma su nombre *Tro-Cortesiano* debido a sus principales poseedores anteriores. Como el manuscrito estaba dividido en 2 fragmentos, el primer fragmento fue adquirido por el archivero y profesor de paleografía Juan de Tro y Ortolano en la segunda mitad del siglo XIX (Vail y Aveni 2008: 75) el segundo fragmento fue adquirido en la ciudad de Extremadura por Juan Palacios. Ambos fragmentos están incompletos pues no incluyen el principio ni el final.

Estos fragmentos fueron comprados por el Museo Arqueológico de Madrid en 1872 el segundo y en 1888 el primer fragmento. Gracias a la detallada evaluación de León de Rosny se pudo identificar que ambos fragmentos correspondían a un mismo texto (García, 2002: 11).

Gracias a diversos estudios paleográficos como el de Alfonso Lacadena del Instituto de filología de la Universidad Complutense de Madrid, sobre los rasgos escriturarios, gráficos y los tonos de tinta utilizados se puede saber que el Códice de Madrid fue realizado por nueve amanuenses (escribas- pintores) que son sacerdotes-escribas. Esto se sabe debido al análisis aplicado en el cambio de tintada en las imágenes de dicho códice. Sin ignorar el hecho de que un escriba nunca puede realizar dos tintadas iguales, debido a que nunca queda la misma mezcla, lo que hizo posible la identificación de los 9 escriba-pintores fue la distinción de las variantes gráficas. Para poder agrupar las secciones se utilizó las intervenciones de los escribas, la cantidad pintada por cada amanuense es variante entre los nueve, lo que se sabe es que cada escriba se dedica a una sección, entendiendo como sección un universo cerrado en cuanto a su contenido, estos universos sirven como unidades de registro a los investigadores (Lacadena, 2000: 28-29).

Dichos escribas-pintores utilizaron distintos instrumentos para su elaboración, se piensa que uno de estos fue el pincel debido a que tiene líneas de mayor espesor que los otros códices, este códice es de los códices los mayas el códice más colorido (VAIL y Aveni 2008: 77).

### **Selección de escenas con representación de cenotes dentro del *Códice Madrid*.**

Las principales representaciones más grandes de un *Ts'ono'ot* dentro del Códice se encuentran en los fragmentos 66a, 73b, 91b y 92a dichas páginas parecen haber sido pintadas por 2 amanuenses los identificados como escribas-pintores 6 y 7, siendo el amanuense 6 el elaborador de las páginas 66a y 73b y el amanuense 7 el que se identifica como el autor de las páginas 91b y 92a (Lacadena, 2000: 45). De hecho Vail considera las escenas 66 a y 73 b dentro de la misma serie

de almanaques los cuales comienzan con la lectura del almanaque 66a, por lo tanto dichos almanaques forman parte de la misma narración (Vail y Hernández 2011).

La 5ra imagen de un cenote corresponde a la lectura únicamente del almanaque de la página 91 b que es precisamente la pagina donde se representa al *Kimil* dentro del cenote, en cuanto a la lectura de la página 92a se toma en cuenta que está dentro de la serie que comienza con la 90a y termina con la 92a. cabe mencionar que el cenote aparece también en 43b y en 49b pero de manera muy pequeña como complemento de la imagen principal.

Este trabajo abarca una interpretación de los seis fragmentos apoyados de la lectura epigráfica en su mayoría con base en los estudios de Gabrielle Vail y David Stuart al igual de la obra de Laura Sotelo sobre los dioses del *Códice Madrid* y la tesis doctoral de Gabrielle Vail, el análisis se presenta en el orden en que aparece el cenote dentro del Códice así que comenzaré con la 43b y terminaré con la 92a.

Imágenes existentes del cenote dentro del *Códice Madrid*.

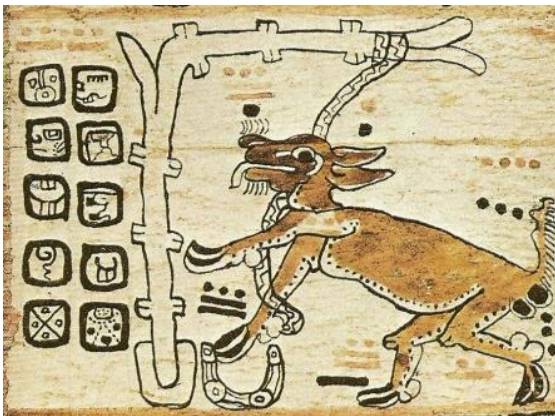


Fig.32 .M43b (Knorosov, 1999)

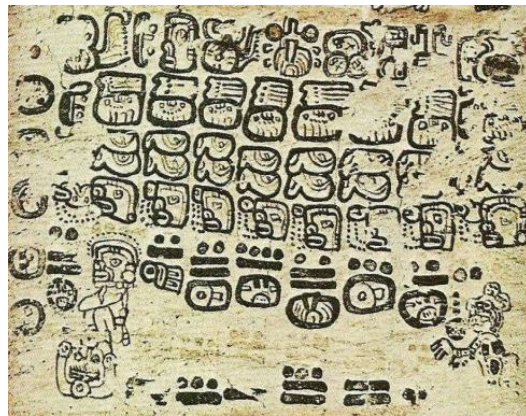


Fig.33 M49b (Knorosov, 1999)



Fig 43 .M66a (Knorosov, 1999)



Fig .35.M73b (Knorosov, 1999)

Fig. 36 M91b (Knorosov, 1999)

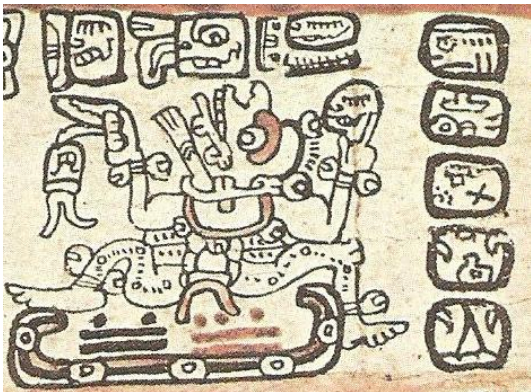


Fig.37. M92a  
(Knorosov, 1999)

## Análisis iconográfico

Página 43 b

Observamos en la parte iconográfica a una deidad en cucullas posada sobre un cenote, la cual es identificada con el dios C, esta deidad fue asociada por Brinton y Förestmann como el dios Chuen que significa mono (Sotelo 2002: 95-96) .



Fig.38. M43b. Dibujos de Villacorta C y Villacorta.

<http://www.mayacodices.org/>

Se le puede distinguir por ser una figura antropomorfa ya que su cabeza tiene la morfología de un mono comenzando con la cresta que va de su nariz a la oreja como simulando pelaje , su boca es grande con los labios bien marcados y



definidos con una línea que los rodea de la nariz al mentón, esta línea puede considerarse la representación de la barba del primate saraguato además la nariz es ovalada y muestra lo que puede ser una fosa nasal, característica de este tipo de mono que habita en la zona maya (Tozzer y Allen 2006:327). Por su parte Taube había señalado que el dios C no era precisamente una deidad específica, sino que encarna el concepto de sacralidad (Taube 1992:31) por lo que su iconografía puede acompañar a cualquier otro dios enfatizando el grado de sacralidad contenida en este.

Esta misma interpretación la retoma Vail y cita el trabajo de Ringle, en el cual el dios C en su glifo T1016 hace referencia a la sílaba *k'u* que significa dios o sagrado, por lo que concuerdan con lo mencionado por Taube, acerca de que el dios C no es una deidad específica sino que representa la sacralidad o la deidificación, Vail sugiere también que en el Códice de Madrid el dios C funciona como una deidad genérica, la cual substituye a otras deidades o dota de sentido sacro a las representaciones (Vail 1996: 99-101) como en este caso se está dotando al cenote. Dentro del cenote observamos el glifo T025 que se lee como *ka* y significa nuestro o nosotros (Barrera 2007: 277), sobre el glifo podemos ver los ornamentos que cuelgan del ropaje del dios C, por los que podemos entender esta imagen como la enunciación de *nuestro sagrado cenote*.

#### Texto

A1	A2	A3	A4
T534.T116.T102	T 001.¿T283?:T558	¿T001?¿T667?:¿T667?	T041
La-K`IN	u-ch`a-ba	u-an-an	K`UH
Lak`in	Uch`ah	uan	K`uh
Hacia el oriente	¿El creador? <sup>57</sup>	¿El que gime? <sup>58</sup> ¿el que ofrenda?	El sagrado

<sup>57</sup> La traducción de Gabrielle Vail sobre la columna A2 es diferente a la que propongo, pues Vail señala que se dice “ está sustentado”

<sup>58</sup> En la edición de compendio Xcaret de Knorosov de 1999, sugiere que el glifo T667, se lee como ofrenda u ofrendas.

Al leer los glifos reforzamos la idea de que el dios C se refiere a la categoría del sagrado, en este caso el texto habla del sagrado y nos muestra un rumbo el oriente, donde nace el sol además nos menciona una ofrenda del sagrado o en el sagrado en la columna A3 donde coincido con la lectura de Knorosov al leer el glifo T667 como ofrenda pues en el almanaque de la página 43b observamos en todas las filas 3 de cualquier columna este glifo y en la fila 4 el glifo T041, por lo que se relaciona con una ofrenda en un sitio sagrado al relacionar el texto con la iconografía que precisamente muestra al sagrado (dios C) en un sitio donde se llevan a cabo ofrendas un *Ts'ono'ot* y que es considerado de naturaleza sacra.

Página 49b

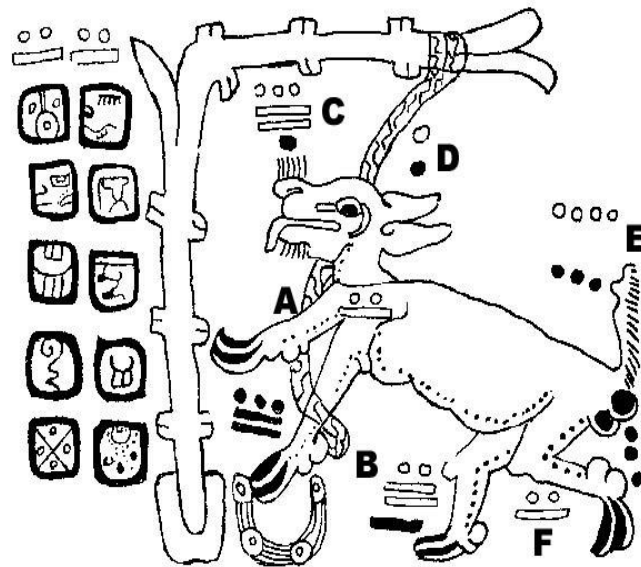


Fig. 39 M49b. Dibujos de Villacorta C y Villacorta  
<http://www.mayacodices.org/>

La segunda representación de un cenote dentro del código la encontramos en este almanaque donde primeramente notamos la ausencia de texto glífico solo aparece el almanaque y la iconografía. Tenemos como imagen principal a un venado al



cual podemos distinguir por sus pesuñas, la forma de su cabeza y sus orejas y la ausencia de astas debido a que en este códice todas las representaciones de dicho mamífero son sin astas, tiene el rabo erizado y levantado que es una característica de los venados que habitan en Yucatán y el lagrimal alargado (Tozzer y Allen, 2006: 42-43).

El venado era por excelencia el animal más utilizado en las ceremonias religiosas de los mayas y el más ofrendado en sacrificio a las deidades, en esta escena observamos la forma en que los venados eran capturados por medio de una cuerda que ataba una de sus patas delanteras, es decir observamos la caza de un mamífero, la cual era observada como una acción ritual es decir sacra (Tozzer y Allen, 2006: 43) dicha actividad está siendo realizada en la trampa colgada de un árbol al lado de un cenote, contenedor de agua sagrada y donde se realizan ofrendas para los *chaak*.

Página 66a



Fig.40. M66a. Dibujos de Villacorta C y Villacorta.  
<http://www.mayacodices.org/>

Nos presenta lo que parece ser un cautivo pues se encuentra atado de una de sus manos y en su atavío lleva puesto un collar con cascabeles de muerte<sup>59</sup> colgando de él. El sujeto esta en ahorcadas sobre el glifo identificado por Thompson como 623 y por Vail como XQD que es un par de huesos cruzados símbolo de muerte dentro de un cenote. Está viendo hacia arriba y se puede ver que su cabellera es similar a una mazorca de maíz, rasgo que por lo general caracteriza al dios del maíz y en la frente sostiene un tocado con el glifo 552 de Thompson el cual según Vail se lee *K'at* en maya yucateco y significa centro o en medio (Vail y Hernández 2011), su mano derecha está volteando al cielo como si estuviera ofreciendo o pidiendo.

Considerando que los mayas escriben pintando y pintan escribiendo me apoyaré de la lectura del texto jeroglífico realizada por Vail y Hernández<sup>60</sup> al igual que lo realicé en los 2 fragmentos anteriores.

<b>A1</b>	<b>B1</b>	<b>A2</b>	<b>B2</b>	<b>A3</b>	<b>B3</b>
T¿?.T528:T116	T 533.T1003 /T1059	T015T736ac:T140	T041/	TIX. T548:T24	T130:17.181
¿?- <b>TUN</b> /ku - ni/ne	NIK-AHAW	Ah-KIMI-la	K'ul/	9 HA'AB-li	YAX-WA-HA
Tun	Nik Ahaw	Ah Kimil	K'ul	9 Ha'abil	Yax waah
Año o piedra	El señor de las flores	señor de la muerte	El sagrado	En el año 9	El sagrado alimento

Los jeroglíficos de esta página están haciendo alusión a diferentes deidades; el señor de la muerte, el dios del maíz y nos habla de la tortilla considerada el alimento sagrado, además de darnos una fecha, año piedra y año nueve.

Por lo tanto uniendo la iconografía con el mensaje del texto glífico tenemos que la escena 66a nos habla claramente de una ofrenda realizada en un cenote siendo

<sup>59</sup> Los cascabeles son considerados una abstracción simbólica de los ojos siempre abiertos de *Kimil* deidad de la muerte en los textos jeroglíficos. La concepción del dios del inframundo con los ojos siempre abiertos aparecen desde el Preclásico. Vid Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* pp 20 -21.

<sup>60</sup> Esta información puede ser consultada en VAIL Gabrielle and HERNÁNDEZ Christine 2011 "The Maya Codices Database, version 4.0 en <http://www.mayacodices.org/>.

dicha ofrenda un sacrificio humano el cual es posiblemente dedicado a *Kimil* señor de la muerte quien habita en el *Xibalbá* inframundo maya y que parece tener como finalidad favorecer la cosecha del maíz, de aquí que tengamos la posible presencia del glifo T041 que refiere a la sacralidad del alimento en este caso el sagrado alimento que es la tortilla, de aquí que el sujeto tenga la cabeza con forma de mazorca y que se encuentre sentado sobre el signo de la muerte. Concibiendo al cenote como un lugar de regeneración donde al morir el cautivo se crea vida tal y como se narra en el Popol Vuh, donde tras morir y lanzarse al agua renacieron los gemelos divinos *Hunahpú* e *Ixbalanque*. (Recinos, 1996: 88-89).

**Página 73b**

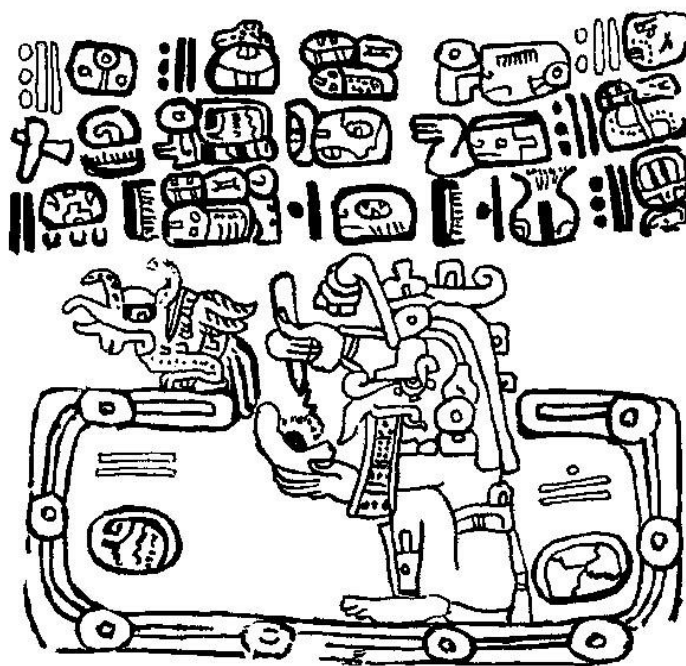


Fig. 41. M73b Dibujos de Villacorta C y Villacorta.  
<http://www.mayacodices.org/>

En la iconografía de este fragmento encontramos a la deidad Chaac, quien es el señor de la lluvia y lo identificamos por los siguientes rasgos corporales; nariz larga, colmillo en la comisura en la boca, anillo alrededor del ojo (Schellhas 1904:

16 -18) y por los ornamentos de su atavío, Chaac siempre viste una orejera que en este caso no es azul, este color representa el cielo diurno, el agua, la lluvia y el aire. El Yax Diccionario maya 2007: 16) vocablo maya que se refiere al azul y al verde que en la cosmovisión maya esta asociado con el centro del universo, región donde se originó el mundo. (Sotelo 2002: 87)

.En este caso su tocado es parecido al individuo del almanaque 65<sup>a</sup>, a quien Vail identifica como el señor de las flores. Tiene puesto su collar de cuentas que podría ser jade y porta adornos en las muñecas y tobillos formados por líneas paralelas y perpendiculares. (Sotelo 2002: 88)

En sus manos sostiene lo que parece una vasija y un pincel como si estuviera escribiendo numerales<sup>61</sup> sobre una tira de papel que se asemeja a un códice que además sale de la lengua de la deidad, podemos observar también que en el fondo del cenote se encuentra el glifo del día *kib* cera con el numeral *lahun* diez a la izquierda y a la derecha *etz'nab* pedernal y el numero *buluk* once. Por lo que parece que dios al elaborar este manuscrito está profetizando llevando a efecto las cualidades adivinatorias con las que se dotan las deidades que habitan el cenotes, pues sabemos que el cenote en el pensamiento maya tiene una función oracular, pues es el lugar donde habitan los *Chaak*<sup>62</sup> y por lo tanto es el lugar donde los *h'men'ob* (hacedores) obtenían los augurios. (Nájera 1987: 145-151).

Un último elemento es la presencia de una lechuza o tecolote a la que reconocemos por su plumaje, alas, orejas, cola y pico grande, esta ave es asociada con la muerte, la noche y el misterio así que se le representa comúnmente con *Kimi*, cuando aparece en los códices indica también que es una actividad nocturnal (Tozzer y Allen 2000: 42-43).

---

<sup>61</sup> Consideramos que son numerales ya que se observan puntos y barras.

<sup>62</sup> Los *chaak* o chaces son 4 según las descripciones de Landa y se cree que son desdoblamiento del dios *Chaak*.

Lectura jeroglífica.

<b>C1</b>	<b>D1</b>	<b>C2</b>	<b>D2</b>	<b>C3</b>	<b>D3</b>
T XII.IT533	T XIII155.T506	T 190.T019: T025	T087.T526.T2 52	TX. 521:T136	T025.T168:T612.T130
OXLAHUN- AHAW	OXLAHUN- KUMK'U	T'AC-mu-ka	Te'/CHE-KAB- ba	LAHUN- WINIK	Ka.AHAW.le.wa
Oxlahun Ahaw	Oxlahun Kumk'u	T'ac muk	Che kab	Lahun winik	Ka ahawel
Día 13 señor	13 alfareria	Se corto/corta	Se enterró /entierra	¿En el mes 10?	Nuestro señorío

<b>E1</b>	<b>F1</b>	<b>E2</b>	<b>F2</b>	<b>E3</b>	<b>F3</b>
<b>T168T612</b>	T 15a.T736	T 24.T736	T 234.T731	TVI.T588	<b>T025. VI. T156</b>
<b>AHAW-le</b>	AH-KIMIL	NAH-KIMIL	LOB-u	WAK-tze	<b>Ka-wak</b>
<b>Ahawel</b>	Ah Kimil	Nah <sup>63</sup> kimil	Lob	Waktze	<b>Ka wak</b>
<b>Señorio</b>	<b>El muerto</b>	<b>Dios de la muerte</b>	<b>Daña ¿?</b>	<b>Seis. ofrenda</b>	<b>6 ¿ ?</b>

<b>G1</b>	<b>G2</b>	<b>G3</b>
TXII.528	TXIII.168:T573	TXIII.548.T542
LAHKA-KAWAK	OXLAHUN-AHAW-TZ'AAK	OXLAHUN TUN-na
Lah Ka Kawak	Oxlahun Ahaw tz'aak	Oxlahun tun
Día 12 trueno	13 hechicero	Año 13

<sup>63</sup>Na indica un patronímico maya según el diccionario maya de Porrua

Como se lee en las tablas de interpretación, este texto hace referencia a diferentes actividades como el cortar, enterrar, ofrendar, las cuales suceden en diferentes momentos; día 13 *ahaw*, 12 *kawak* en un determinado señorío y se menciona en las columnas C1 y B1 *ahaw, cumk'ú* fecha que se asemeja a la mítica creación de esta edad cósmica<sup>64</sup> (Najera 2009: 237-237) en el pensamiento maya en la que se creía había comenzado esta era, podríamos entenderlo como un momento de creación o de sucesión de deidades las cuales también se rigen por el calendario para actuar sucesivamente y mantener el equilibrio cósmico.

Ahora si complementamos la imagen con el texto, podemos entender que la deidad Chaac señor del agua<sup>65</sup> y del relámpago<sup>66</sup> conocido como el que es uno y cuatro a la vez, está creando y decidiendo el destino mediante la elaboración de un códice, dentro de un cenote lugar considerado como un centro del universo. Además entendemos en la imagen la representación de un microcosmos pues tenemos al cenote como entrada al inframundo, pero presente en el nivel terrestre, a la deidad quien habita en los cielos pero al desdoblarse en los *chaak* esta en el fondo del cenotes es decir en el infraterrestre, nivel en el que se comunican los estratos del mundo y por lo tanto un centro del universo donde se regenera la vida. (Sotelo 2002: 89 -90).

---

<sup>64</sup> Se creía que esta edad, esta cuenta calendárica había comenzado el 13.0.0.0.0. 4 *ahaw* 8 *kumk'ú* que equivale al 13 de agosto de 3114 a.d.ne.

<sup>65</sup> De la Garza señala que Chaac no es únicamente una deidad de la lluvia sino del agua en general y por esto se relaciona a la fertilidad.

<sup>66</sup> Taube lo consideraba dios del relámpago porque porta hachas y serpientes símbolos mesoamericanos del relámpago

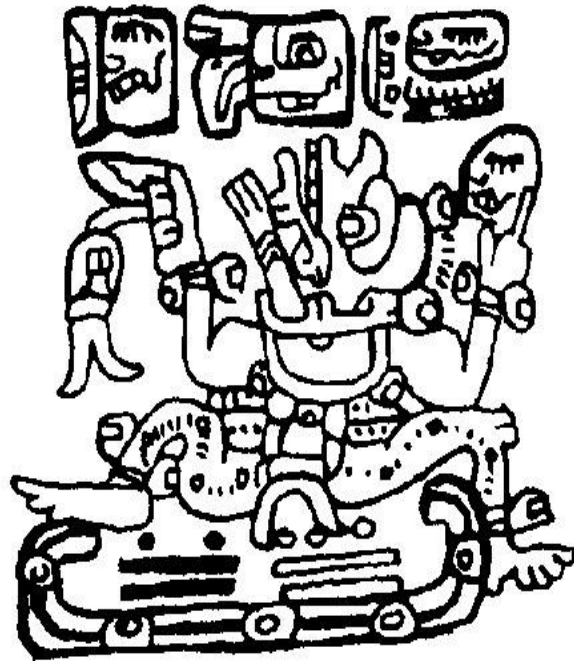


Fig.42 M91b. Dibujo de Villacorta C y Villacorta.  
<http://www.mayacodices.org/>

Llamado por Schellas *Yum Kimil*, señor de la muerte, vemos sentado sobre un cenote con los numerales 12 y 13 a esta deidad en posición de parto, a quien distinguimos fácilmente por su cabeza en forma de cráneo descarnado, nariz, boca dentada y sus ojos redondos siempre abiertos señal de que es un dios vivo, quien muestra el ano, que en esta imagen parece aludir a los genitales más que al ano, ya que<sup>67</sup> esta posición nos recuerda la postura de una mujer en trabajo de parto. La deidad aparece ataviado con su collar de cascabeles que forman un conjunto con las pulseras de pies y manos y el tocado que viste, lleva maquillaje en las piernas representado por círculos y líneas punteadas paralelas a éstas, que Sotelo interpreta como una representación de los huesos (Sotelo, 2002:75). *Kimil*

<sup>67</sup> Morales Damián considera que son los genitales obedeciendo al hecho de que en el Códice de Madrid nunca se le nombra *Ah Puuc* “el apestoso” además en la página 91 se le observa posición de parto la cual podría tener una connotación de fertilidad. Sin embargo Taube señala que en la página 87c los glifos de un augurio al combinarse producen la palabra *Kizin* el flatulento.

esta viendo hacia arriba y sujeta en su mano derecha una planta de maíz y en la otra un cráneo que simboliza el grano muerto, el que se entierra pues es el que se cosecha. (Vail y Hernández 2011).

### Lectura iconográfica.

C1	D1	E1
T 24.736ac	T15a <sup>68</sup> .1047b	T.1.736b:25
Nah/na- KIMIL	Ah-KIMIL	u- KIMIL-ka
Nah Kimil	Ah Kimil	Ka Kimil
La reverenciada muerte	El señor de la muerte	nuestro muerto/ enterrado

Al leerse el texto glífico nos damos cuenta que claramente se está haciendo mención del dios de la muerte de manera venerada y de hecho se nombra al enterrado, que creo yo de acuerdo a las observaciones de Morales Damían que el \*enterrado\* es justamente el grano de maíz que se cultiva el cual al morir fertiliza la tierra y toma un sentido fecundante. De aquí que el enterrado se encuentre en la mano de *Kimil* quien habita en el *Xibalbá* donde el aroma es fétido y se está a oscuras al igual que lo es un útero porque es ahí donde se germina la vida.<sup>69</sup>

Podemos encontrar en este fragmento del almanaque 91b una semejanza entre un ciclo agrícola y la vida humana a la que se refiere las representaciones del dios *Kimil*<sup>70</sup>, aún más si recordamos que el hombre de esta edad está hecho del maíz y es al que las deidades consideraron perfecto.

<sup>68</sup> Thompson sugiere que los glifos 13,14 y 15 puede referirse a una expiración es decir un aliento de muerte con base en la relación que él encontró con expresiones mayas de textos coloniales.

<sup>69</sup> Espinoza Pineda señala en sus cátedras de historia en el curso de cosmovisión que el inframundo mesoamericano tiene claramente funciones de fecundidad, no solo de morada de los muertos.

<sup>70</sup> Laura Sotelo destaca que se refiere a la muerte humana al no encontrar rasgos zoomórficos en las características corporales de esta deidad.



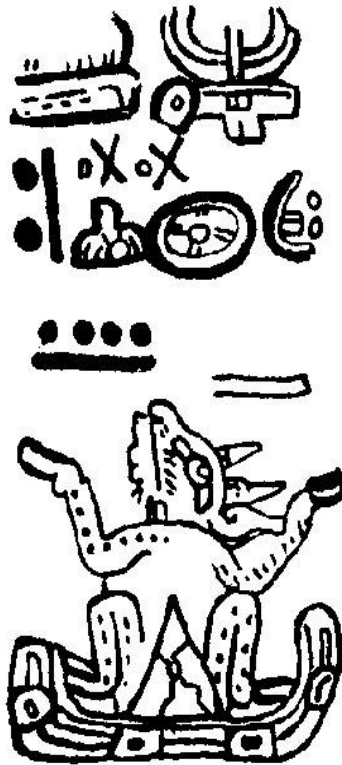


Fig 43.M92a Dibujos Villacorta de C y Villacorta  
<http://www.mayacodices.org/>





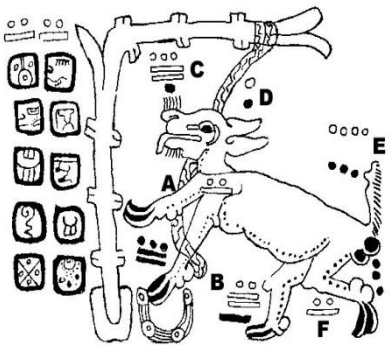





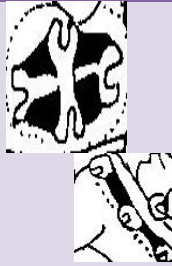

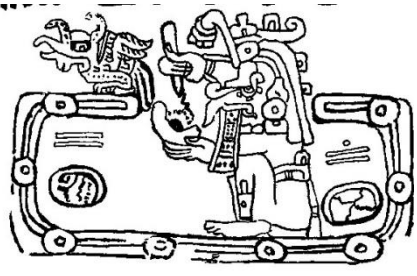



Esta columna forma parte de un almanaque que comienza en la página 90a y termina con la 92a siendo nuestra escena la penúltima columna, donde observamos a un animal identificado como un venado mazama pandora por sus orejas puntiagudas y su rabo (Tozzer y Allen 2006:42-43). Animal asociado con la guerra, la caza y la noche pero además es un mamífero que toma un importante papel en los ceremoniales mayas y que por lo tanto es como ya habíamos señalado en el análisis de la 49b el animal que más se ofrendaba en sacrificio. Dicha criatura aparece en la misma postura que *Kimil* en la escena anterior y curiosamente tiene entre sus piernas una punta de pedernal piedra utilizada en los cuchillos sacrificiales.



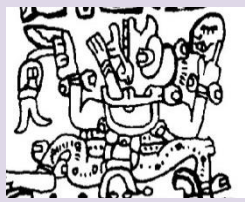
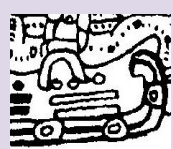



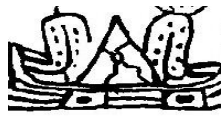
Texto


A1	B1	A2	B2
_____	T591.145/37	T. VII. 2:17281	T.1
_____	TZ'ONO'T-.che	WUK-ka-YAX.k'in	u
[¿?]	Tz'onot che	Wuk yaxk 'in	u
_____	Cenote	7 el segundo mes	(pronombre)

Debido a las condiciones en la que se encuentra esta columna es imposible leer el primer glifo, los otros 3 nombran una fecha, en la que algo sucede en o dentro del cenote. Ahora si complementamos la lectura con la imagen entonces podría estar aludiendo a una ceremonia en la cual se lleva a cabo el sacrificio de un venado que al tener una punta de pedernal, piedra con la cual estaban hechos los cuchillos sacrificiales, se destaca la idea de que se realizó una ofrenda ritual.

Fig. 44. Tabla comparativa de elementos que enfatizan el significado del cenote.

Columna	Tz'ono't	Símbolos relacionados con la muerte	Iconos del Centro del universo	Actividades relacionadas con la creación
<p>43b</p> 		<p>X</p>	 	
<p>49b</p> 				<p>X</p>
<p>66a</p> 				<p>X</p>
<p>73b</p> 			<p>X</p>	

 <p>91b</p>			<p>X</p>	
 <p>92<sup>a</sup></p>				

Simbología de tabla.  Representación iconográfica del cenote en la imagen.

De acuerdo a lo que se observa en la tabla comparativa basada en la representación de la concepción de un cenote podemos entender que el cenote en el Códice de Madrid, es representado como una oquedad, la cual es el recipiente que contiene *suhuy ha'* pues en su representación aparece siempre de la misma forma y decorado con las cuentas de jadeíta, las cuales se creía era transmisoras de humedad, es decir guardan agua. El cual es observado como un centro del universo pues es el vínculo entre los tres estratos del cosmos tal y como se presenta en la 73b en donde precisamente la deidad de la lluvia al pintar esta creando y a lo que también hace alusión la 66a al incluir el glifo *K'at* refiriéndose así al centro y la 49b al mostrar un árbol sagrado donde se lleva a cabo una caza.

Al ser una puerta al *Xibalba* adquiere facultades de fecundidad es decir vida y regeneración de aquí que se represente al venado mazama pandora y al dios *Kimil* en posición de parto en las páginas 91b y 92<sup>a</sup> donde ambas escenas nos señalan un símbolo de muerte, en la 92a vemos la punta de un *etz'nab* y en la

manos de *Kimil* en la 91b al grano enterrado muerto haciendo así referencia que la regeneración solo se logra mediante el paso por la muerte.

Es también donde *Chaak* profetiza 73b y de donde se obtienen los augurios de los *chaak* por lo tanto es un lugar sacro en el cual se llevan a cabo ofrendas como lo vemos en las representaciones de los venados 49b y 92<sup>a</sup>, es uno de los sitios donde se celebra el ritual de la ofrenda máxima, el de la vida misma mediante el sacrificio humano representado en el 66<sup>a</sup>. Por lo tanto el cenote tiene relaciones con la muerte, con la ritualidad, la fertilidad, la ofrenda y la regeneración asociada relaciona con la creación del cosmos mismo.

Así pues al ser estos lugares los orígenes del nacimiento de la vida, el punto de origen de algunos linajes y los contenedores del *su huy ha'* (agua virgen) se volvían los portales donde se lograba una comunicación entre lo sagrado y lo profano para garantizar que las deidades le permitieran al *unic* (hombre) la preservación de los ciclos naturales de vida, muerte y renacimiento. (Martos L 2007: 70).en cada ocasión en que se extraía el agua o cuando un *h-men* (hacedor) presidía una ceremonia. Por lo que la representación de este espacio obedece más a la concepción maya simbólica del cenote que a sus características geográficas.



## El Sacrificio humano en el CH'É'EN K'U

### El cenote Sagrado y la osamentas humanas encontradas

“Algunas veces echaban personas vivas en el pozo de *Chichenizá* creyendo que salían al tercer día aunque nunca más aparecían”  
(Landa, 1978:51)

Según las crónicas del fraile Diego de Landa había personas que morían en un ritual de inmersión en el cenote, que Landa nombra pozo, por lo que el obispo dedica en su obra *Relación de las cosas de Yucatán* una descripción de Chichén Itzá y de su verdoso cenote, en el cuál sucedían occisiones rituales por lo que Landa menciona algunos de estos sacrificios humanos celebrados por los mayas, afirmándolo así “En este pozo han tenido y tenían entonces, costumbre de echar hombres vivos en sacrificio a los dioses en tiempo de seca y pensaban que no morirían aunque no los veían más”( Landa, 1978:114).

Esta narración junto con otros textos coloniales<sup>71</sup> y los hallazgos de Eric Thompson dieron al *ts'ono'ot* de Chichén el nombre de “Cenote de los Sacrificios” por los primeros cronistas españoles, cuyo vocablo maya es *Che'é'n k'u*. Este lugar se ha convertido en un objeto de estudio para muchos exploradores e investigadores desde John Lloyd Stephens en 1842, Eric Thompson quien dragó el cenote en 1904 , obteniendo objetos de madera, huesos, conchas pequeñas y pedazos de cerámica y en 1909 buceo dentro del cenote acompañado de un pescador de esponjas griego pero a causa de la poca visibilidad y del peligro de los deslizamientos de árboles y piedras, solo pudieron encontrar pequeños objetos pesados(Chase y Orrin, 1989:25-27). En la década de los 60 el cenote volvió a ser investigado por buzos mexicanos bajo la dirección de Román Piña Chan, esta vez se utilizó un propulsor de aire para extraer el agua del cenote, después se le

---

<sup>71</sup> Los documentos de idolatría elaborados por el Alcalde Quijada hacen referencia a 15 cenotes, estos son *Sutuinchén, Tilcibichén, Sahcaba, Samula, Timacal, Tihacal, Tecon, Tabi, Cotu, Cenote de Chichén Itza, Akula, Cenote Sagrado, Chemcenote* y *Katmun* , el cenote homónimo cerca de *Yaxuna*, de los cuales se han identificado entre 7 y 9 cenotes.(DE ANDA, 2004).

aplico tratamiento químico al agua que aún estaba depositada en el cenote lo que permitió una excelente visibilidad para los buzos que facilito la extracción de los objetos culturales y los restos óseos (Cobos, 2007:52-53).

En el conocimiento de que entre el material recuperado en el Cenote Sagrado se hallan restos óseos humanos, se podría sugerir que estos pertenecen a las víctimas sacrificiales descritas en las fuentes coloniales y en las manifestaciones expresadas en la plástica maya de Chichén Itzá, sin embargo la de los huesos provenientes del cenote están asociadas a tratamientos culturales de distinta índole, no solo a occisiones rituales. Pero las osamentas sobre la que versa ésta investigación son precisamente las asociadaa a actos de violencia ritual<sup>72</sup> antes, durante o después de la muerte (De Anda, 2007:54).

De acuerdo a las osamentas humanas extraídas por Edward Thompson en 1904 y examinadas por Ernest A Hooton en 1940, constituidas por los restos de 42 individuos, sabemos que más de la mitad de los restos pertenecían a individuos menores de 20 años, es decir adolescentes y los otros 14 eran infantes menores de 12, de sexo no identificado ninguno de ellos, debido al deterioro que sufrieron las osamentas tras ser extraídas por una draga (Chase y Orrin 1989: 25-28). La presencia de niños concuerda con la muestra esquelética recobrada por William Folan en 1961 y por Piña Chán en 1968 y estudiada por el antropólogo físico Guillermo de Anda desde el 2007, la cual nos muestra que la mayoría de restos óseos pertenecen a infantes, seguidos de los restos de varones jóvenes y en menor medida de la osamenta de mujeres, esto fue determinado por los análisis tafonómicos<sup>73</sup> y osteológicos.<sup>74</sup> Razón por la cual esta tesis de maestría se titula *Los rituales Guerreros y los sacrificios agrarios en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. Bajo la consideración a priori de que los huesos de infantes que presentan

---

<sup>72</sup> Entendiendo como violencia, el tratamiento cultural asociado al sacrificio humano.

<sup>73</sup> Tafonomía: estudios científicos que estudian los procesos intrínsecos y extrínsecos que transforman un cuerpo desde la muerte hasta después de su exhumación.

<sup>74</sup> Osteología es una rama de la anatomía descriptiva que trata del estudio científico del sistema óseo en general y de los huesos que lo conforman en particular. Tomado de DIRAE en línea <http://dirae.es/palabras/osteol%C3%B3gico>



marcas de tratamiento cultural *peri mórtem* estaban asociadas al culto a los *chaak* y que los restos óseos de hombres jóvenes pertenecían a cautivos de guerra ofrendados en el sacrificio.

Comencemos con la identificación del sexo de los individuos de la muestra, la cual comprendió el estudio de 78 de 81 cráneos y 47 de 54 mandíbulas, de diferentes individuos de tal forma que se examinaron 125 osamentas de 135, además de omóplatos, clavículas, costillas, húmeros, radios, tibias y fémures (véase fig. 1) de los cuales 80 resultaron ser infantes 45 adultos, de éstos 31 son varones y 14 son mujeres (véase gráfica 1). En algunos restos fueron identificados marcas de tratamientos culturales, de carácter póstumo como lo son; desarticulación, corte, descarnado, desollamiento y exposición al fuego, es relevante destacar que de acuerdo a la investigación de De Anda los restos son tanto del Clásico como del Posclásico (De Anda, 2007, 55- 57).



**Fig. 45. Gráfica 1. Elaborada por Alondra Domínguez Angeles.**

### **¿Los sacrificios agrarios?**

Con base en la muestra esquelética recobrada del cenote por Folan y Piña Chan, sabemos que el mayor porcentaje de restos son de infantes, ahora bien para distinguir si la osamenta de estos niños está asociada al sacrificio humano o a contextos funerarios, tenemos que intentar conciliar los datos de los estudios

tafonómicos con lo descrito en las fuentes coloniales y con la representación de occisiones rituales de infantes en la plástica maya.

De las costillas identificadas como pertenecientes a infantes, aparecen algunas con cortes de forma triangular, es decir con golpes causados por un objeto cortante, que pudo haber sido un cuchillo de pedernal, este corte está vinculado con las heridas provocadas para realizar una extracción de corazón (De Anda, 2007). Cabe mencionar que pese a las numerosas representaciones iconográficas de extracción del corazón en el arte maya, en Chichén Itzá no se han encontrado representaciones de extracción del corazón en infantes, sólo contamos con material arqueológico que ejemplifica la extracción de corazón en varones.

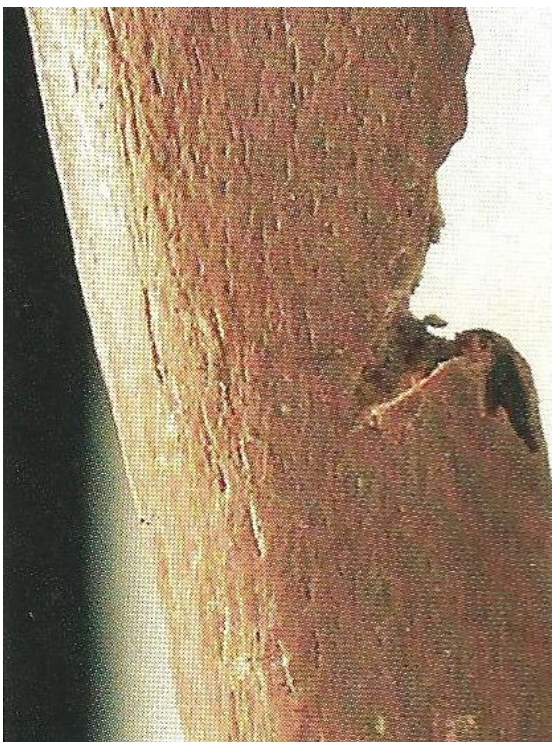


Fig. 46 Foto de Guillermo De Anda.  
Tomada de *Arqueología Mexicana*

Se detectaron cortes en algunas de las costillas infantiles, destacando las de forma triangular causadas por un impacto violento de un objeto cortante.

Además la evidencia osteológica es escasa, dato que debemos de tomar con cuidado, ya que de acuerdo a los estudios realizados por Vera Tiesler y Andrea Cucina a osamentas humanas y a las representaciones de extracción del corazón provenientes de las tierras bajas mayas, esta práctica era realizada como una incisión transversal por debajo de la caja torácica (Tiesler y Cucina, s/f:103-125),

por lo cual la única evidencia de tratamiento cultural *peri mórtem* que pueden dejar, son cortes o raspones sobre las costillas y vértebras inferiores y no siempre deja huella, por lo que la presencia de estos cortes en el 1.5% de las costillas examinadas de infantes, no significa que este sea el porcentaje de niños sacrificados, ya que es difícil dejar huella de una occisión por extracción de corazón (De Anda, 2007, 55- 57). Tampoco se puede descartar que algunos de los infantes hayan sido ofrecidos a los *chaak* tras haber fallecido de forma natural, ya que De Anda (2013) ha mencionado en entrevistas que estos huesos muestran caries, lo que pudo haber causado la muerte de algunos de estos niños.

Luis Alberto Martos menciona que para los mayas de Yucatán los *chaak*, dioses de la lluvia y desdoblamiento de *Chaak*, viven en el fondo de los cenotes, razón por la que el ritual *ch'á-chak* en el que hace una petición de lluvias, que suele realizarse en la época de sequía, es celebrado junto a la boca de los cenotes. Un ejemplo de esto ocurre en Tres Reyes y en Punta Laguna Quintana Roo, en el primer poblado los mayas ofician el ritual al lado de una enorme dolina en cuyo fondo hay un cenote y en el caso de Punta Laguna, los rituales son celebrados a un costado de la boca del Cenote Calaveras (Martos,2007: 66-67).

Las fuentes coloniales pertenecientes a la recopilación de documentos del Archivo General de las Indias realizada por France V. Scholes y Eleanor B. Adams en 1938, mencionan un vasta cantidad de actividades de deposición de restos humanos en cenotes, contenidos en una serie de documentos que se originaron durante el gobierno de Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, entre 1561 y 1565, enviadas al Rey Felipe II sobre los cultos que se realizaban en la región, contienen una sección de Escribanía de Cámara del Archivo General de las Indias, cuyos datos son los testimonios relativos al sacrificio humano, sus propósitos y las deposiciones rituales efectuadas en cenotes del Yucatán del Siglo XVI.

De las 99 ceremonias de sacrificio ritual mencionadas, que implican un número de 196 víctimas humanas, predominan las que tienen como razón el a apaciguar las

fuerzas de la naturaleza, por ejemplo en doce ocasiones se menciona un "gran huracán" que impactó la zona en el año de 1561, dos de las occisiones estaban asociadas a la petición de buenas cosechas, dos sacrificios para obtener augurios, tres inmolaciones se celebraron para pedir la salud de un cacique y otra se refiere a una petición de longevidad, entre los tipos de sacrificio realizados prevalece la extracción del corazón como forma de muerte ritual, seguida por anegamiento y un caso de decapitación seguido de la incisión torácica.

Estas fuentes ofrecen también información acerca del espacio donde los rituales fueron celebrados, 52 de ellos en iglesias, ya sea dentro de ellas o en el cementerio anexo a estas, nueve en pueblos, dos en la casa del cacique, dos en templos prehispánicos y los seis en el monte y dos que a esta investigación interesan lo que los testigos refieren como en un cenote de Chichén Itzá. En 55 casos de los 99 sacrificios, el destino final de los cuerpos fue algún cenote, siendo aproximadamente 114 osamentas las que están en diferentes cenotes. De acuerdo a la precitada recopilación el 85 por ciento del total de los occisos son individuos del sexo masculino, siendo la mayoría de ellos niños, el 15 por ciento eran féminas, en su mayoría niñas.

Con base a las crónicas y relatos coloniales consultados por Eric Thompson, en Chichén Itzá, se sabe que las víctimas sacrificiales arrojadas al cenote eran por lo general niños, quienes eran lanzados vivos o sacrificados tras haberles extraído el corazón. Thompson sugiere que la razón por la que los niños eran arrojados, es por su asociación con los *Chaak* pues al hacer una analogía con los *tlaloque* dioses de la lluvia del centro de México, a quienes se les representa como enanitos o gente pequeña, se sugiere que a los *Chaak* también se les identificaba con cuerpos pequeños como los de los niños, lo que hacía pensar que a los *Chaak* les agradaba habitar en los cuerpos de niños o ser ofrendados con éstos (Thompson, 2006:226-229).

La información de origen novohispano coincide en señalar como las víctimas más frecuentes a los infantes, seguido del sacrificio de varones jóvenes, por lo que las fuentes coloniales aunadas con la celebración del ritual *ch'a-chak ch'a-chak*, convergen en apuntar que los infantes sacrificados en el Cenote Sagrado eran parte de rituales de petición de lluvias, las cuales son necesarias para los procesos agrícolas, sin embargo en la búsqueda de evidencia arqueológica que verificará mediante la representación este hecho, nos encontramos ante dos problemas.

Primeramente en el centro ceremonial de Chichén Itzá no hay representaciones de sacrificio de infantes en las estructuras monumentales, tampoco las encontramos en los objetos provenientes del cenote, como pudieran ser los discos, cerámica u otros objetos provenientes del cenote, por lo que antes de afirmar que la occisión ritual de niños tenía un carácter meramente agrario, consultamos la representación de sacrificio de infantes en vasijas tipo códice en el área maya. Este problema nos conduce al segundo, ya que si bien existen vasijas con representaciones de sacrificio de infantes por extracción de corazón, éstas proceden de lugares donde no hay cenotes y de periodos anteriores a los sacrificios en el *Ch'é'en k'u*.

En un artículo de Stephen Houston y Andrew Scherer se muestran dos fotografías de vasijas alojadas en el Museo del Popol Vuh de Guatemala, una de ellas muestra una escena de la vasija K1645, en donde un niño está siendo sacrificado, el infante está encima de un plato sobre fuego, lo que nos permite saber que este niño será cremado y está siendo ofrendado por los *ch'ajoomtaak* que significa los que esparcen incienso a dos bultos entronizados, la otra imagen presenta un infante colocado sobre un plato con el pecho abierto por un objeto cortante. Dichas escenas llevan a los autores del mencionado artículo a creer que la presencia de infantes en platos en los contextos en los que se representa el *way* de los

gobernantes, hace alusión a que los suaves cuerpecitos eran el alimento de los way<sup>75</sup> de los gobernantes (Houston y Scherer, 2010:169-193).



Fig.47 Infante siendo cremado. Fotografía de Stephen Houston (2006) de una vasija del Museo Popol Vuh.

Otras vasijas pertenecientes también a Guatemala y examinadas por el equipo de investigación del *Proyecto Atlas Arqueológico de Guatemala, Dolores, Petén* en el 2006, evidencian la práctica de sacrificio de niños por extracción del corazón. Mostraremos aquí algunos ejemplos.

La vasija A 886 de *Ixkun*, tiene como protagonista principal a una mujer denominada personaje 4. Se le identifica por su falda decorada con flores y huesos cruzados---símbolo de muerte---, se encuentra parada al lado derecho del centro de la escena, mirando hacia la izquierda. Su tocado, máscara y guantes son similares a los del protagonista de la escena en la vasija K533 y, por lo tanto, podrían corresponder a la deidad *Huk Chapaht Tsikin K'ihnich Ajaw*, Siete Ciempiés Águila Señor Caliente. El personaje 5 lleva un traje de jaguar más simple que corresponde a los trajes de las figuras acompañantes en las escenas de otras vasijas. Frente a ellos, al lado izquierdo del centro de la composición, se puede ver

<sup>75</sup> El way de los gobernantes es una entidad anímica que habita en el corazón de los gobernantes y que se alimenta de otras entidades anímicas, es decir son entidades depredadoras. Obtenido por medio de comunicación personal con Gabriel Espinosa Pineda



lo que podría ser un trono con un individuo sentado, el cual parece haber estado acompañado de dos cortesanos, quienes están parados delante del trono.

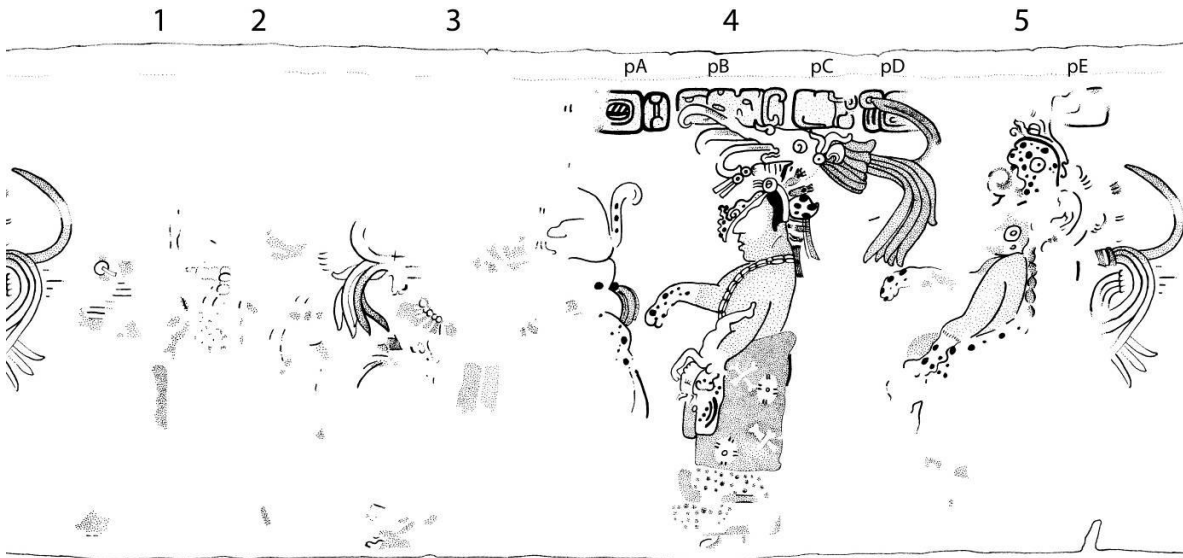


Figura 48 Vaso A 886 de Ixkun (dibujo de A. Tokovinine, 2006).Mujer ataviada con elementos de *Akan* sosteniendo el cuerpo de un infante.

Lo relevante para ésta investigación es que la fémina lleva en su mano izquierda a un pequeño, que parece muerto o desfallecido que puede estar siendo presentado al personaje sobre el trono, por lo que la escena podría representar un ritual celebrado en presencia del gobernante (Tokovinine, 2006:364-383).

En la representación de la vasija K1439 encontramos de nuevo a otro niño inconsciente, fijado al personaje 3, amabas escenas además de tener el cuerpo de un niño que es presentado ante el gobernante, también en los dos casos los personajes que presentan a los infantes están ataviados como sacerdotes de *Akan* (Tokovinine, 2006:364-383) deidad maya de la intoxicación, del placer y de la naturaleza irracional (Giron , 2013:s/p)



Fig. 49 Foto de escena de vasija K928, se observa un infante con el pecho abierto

( Tokovinine, 2006)





Fig. 50 *Akan* con pequeño en los brazos junto al cuerpo de un infante mayor.  
Vasija K718 ( Tokovinine, 2006)

Pero donde es más clara la occisión de extracción de corazón es en la escena de la vasija K928, donde observamos a un infante con el pecho abierto puesto sobre un altar en frente de una estela. La vasija K718 (fig.5) coincide en presentar un cuerpo sobre el altar, sólo que este parece de un sub-adulto, mientras que *Akan* a la izquierda aparece cargando un bebé.<sup>1</sup> Como podemos notar en ninguna de las cinco representaciones se encuentran elementos o componentes de los ritos agrarios o de fertilidad.

Como observamos los rituales plasmados en la cerámica, nos muestran una preocupación por ofrendar corazones a los gobernantes, dicha intencionalidad está completamente alejada de una preocupación relacionada con la agricultura por lo que intentamos conciliar los huesos del cenote con las narraciones

coloniales mediante la consulta de los códices. Para ello retomaremos los contextos en los cuales se presentan alusiones a los sacrificios y ofrendas realizados en los cenotes, que están presentes en el *Códice Madrid* y que en el apartado anterior de este capítulo ya se leyeron e interpretaron. Recapitulando las escenas, se presentaban a *Kimil* en una clara alusión al principio de muerte que genera vida por medio del enterrado (grano de maíz,) y una flor de mazorca, a *Chaak* realizando un ritual nocturno por medio del cual profetizaba, a un cautivo de guerra con un tocado del dios del maíz, mostrándonos un centro del universo con el glifo *kat*, a venados ofrendados en dos ocasiones y al dios C enfatizando el grado de sacralidad de “nuestro cenote” como lo presenta el texto epigráfico. De acuerdo a estos contextos, notamos que en tres de las seis representaciones, se alude al cenote como un sitio donde se regenera la vida por medio de las ofrendas a las deidades que ahí habitan, los *chaak* lo cual conlleva la necesidad de inmolar cautivos u otras ofrendas, pensemos niños, para así analogar el ciclo del sagrado alimento, el maíz, el cual necesita ser enterrado, es decir, asesinado para nacer, por lo que al ofrendar vidas al cenote, se obtienen buenos augurios y agua sagrada para regar los campos con los cuales se obtienen abundantes cosechas y se cumple con los ciclos de destrucción y regeneración.

## **Rituales guerreros**

Al ser identificados los cráneos de 31 varones en la muestra de Piña Chán, los cuales aún están siendo examinados para determinar las causas de muerte con relación a la presencia de otras partes del cuerpo, recurriremos al estudio de los discos de oro encontrados en el mismo cenote, a la iconografía del *Códice de Madrid* y a las narraciones sobre sacrificios en los documentos mayas coloniales; *Popol Vuh*, *Chilam Balam de Chumayel* y *Los Cantares de Dzilbalché*.

Los objetos que fueron extraídos del *Che'é'n K'u*<sup>76</sup> por Edward H. Thompson en la primera década del siglo XX, estuvieron bajo el resguardo del mismo Thompson hasta 1920, después el Museo Peabody de la Universidad de Harvard, que había financiado los trabajos de Edward H. Thompson tomó posesión de los discos que formaban parte de las tres mil piezas extraídas del Cenote por este explorador, los objetos fueron dados a conocer en dos obras: *Metals from the Cenote of Sacrifice* en 1952 de Samuel K Lothrop y los dos volúmenes de *Chichén Itzá and its Cenote of Sacrifice* en 1957 de Alfred M. Tozzer (Chase y Orrin, 1989:25-27).

Los tres discos son de oro de hoja con recubrimiento en negro, fueron martillados y repujados, el único que está completo es el "F" mientras que el H y L estaban rotos y fragmentados, hoy podemos apreciarlos rearmados y las primeras reconstrucciones a dibujo de estos discos fueron realizadas por Samuel K Lothrop y son las que aún se utilizan en la actualidad.

Estos discos pertenecen a diferentes etapas de ocupación ritual, ambas etapas pertenece a la nombrada Fase Formativa (800- 1150 d.n.e.) que se divide en dos partes; la primera (800-950), la cual corresponde al Clásico Tardío o Epiclásico de acuerdo a la datación de López Austin y López Luján (2010) caracterizada por la ofrenda de objetos similares a los del sitio Puuc de Uxmal y por los objetos que representan a los llamados "toltecas" venciendo a la elite maya, la segunda (950-1150) cuya correspondencia se ubica en el Posclásico temprano, esta etapa se caracteriza por la supremacía tolteca o zuyuana sobre el estilo maya y por la representación de escenas de militarismo. Los discos "F y H" se cree fueron depositados en el Cenote en la primera etapa de la fase formativa y el "L" durante la segunda. (Chase y Orrin, 1989:28-97).

---

<sup>76</sup> Traducido al castellano como Cenote Sagrado y llamado por los primeros exploradores e investigadores como "Cenote de los Sacrificios"



Fig. 51 Disco F. Dibujo de S.K.Lohrop, 1952.

En el disco F se representa una escena de captura de guerreros por parte de un guerrero tolteca, que usa bigote —al igual que el *nakom* del disco H—, porta la banda tolteca de lentejuelas en la cabeza con un penacho de plumas arriba y un ave que desciende<sup>77</sup> al frente, lleva puesto un collar de cuentas largas, viste ropa con pliegues atada en las pantorrillas, en la rodilla usa un cascabel, que se piensa es de tumbaga<sup>78</sup> como los encontrados en el cenote y un cinturón anudado, sostiene con la mano derecha un escudo con siete medias lunas<sup>79</sup> enmarcadas en un banda de cheurones y en la mano izquierda sostiene un *átlatl* —lanzardos— con una lanza que se asocia a la posición amenazante del planeta venus,

---

<sup>77</sup> Una ave descendente es también encontrada sobre un tocado de tres plumas portado por los comandantes toltecas en cinco personajes representados en las columnas de la pirámide B de Tula (Viesca, Stocker:72-74).

<sup>78</sup> Aleación de cobre y oro, material que era importado del litoral de Costa Rica.

<sup>79</sup> Diez lunas crecientes de oro fueron halladas en el Cenote por Thompson, estas lunas también pueden observarse en el registro del Templo inferior de los jaguares, lo que avala la existencia de este ornamento representado en los discos.

personificado en las páginas 25 – 28 del *Códice de Dresde* (Vail, 1996:125-126). A las espaldas del guerrero vemos un ayudante, que sostiene un *átlatl* o lanzadardos cubierto de piel y dos lanzas en la otra mano, este sujeto usa una cinta decorada con discos en la cabeza y una capa de plumas.



Fig 52 *Códice Dresde* 25b

Dios L, ataviado como guerrero y nombrado en el texto epigráfico como Venus en el oriente, sostiene un escudo y un lanzadardos

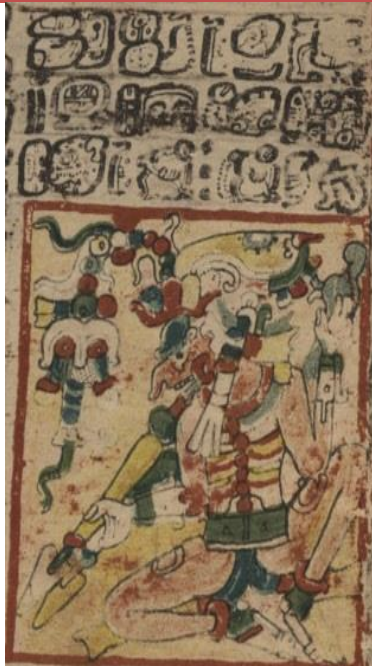


Fig. 53 *Códice Dresde* 26b

La deidad nombrada Lahun Chan-10 cielo- porta la indumentaria de un guerrero, está sosteniendo un *átlatl* y dardos. Se le notan las costillas y en el tocado porta el signo de venus.

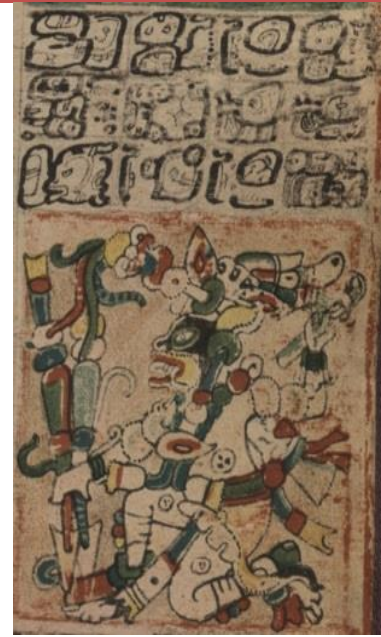


Fig. 54 *Códice Dresde* 27b

La imagen antropomorfa es posiblemente un mono aullador, que también tiene en su manos dardos y una *átlatl*. El texto lo llama Chak-´eek´ - Grande estrella- lo que hace referencia a el planeta Venus , por lo que se vincula con la deidad tolteca Tlahuizcalpantecuhtli – estrella de la mañana- (Vail, 2011).

En el centro y a la izquierda de la escena del disco podemos ver a dos guerreros mayas, uno de ellos derrotado y herido aun sujeta su lanza rota, ambos mayas usan narigueras mayas y cargan escudos de pluma a sus espaldas, el que está de pie sostiene una lanza de vuelta hacia atrás, en un manifestación de sumisión (Chase y Orrin, 1989:44-45).

Todo acontece sobre una representación del inframundo y es atestiguado por una serpiente enroscada y con las fauces abiertas, dicha serpiente podría simbolizar a *Mixcoatl* serpiente nube, que se cree fue el padre de *Quetzatcoatl* y fue identificado como conquistador de las tierras mayas de acuerdo con la historia tolteca<sup>80</sup> (Kelley, 1983:169-171), *Mixcoatl* es según Taube y Miller una representación de la Vía Láctea (Jenkins, 1995:s/p) A ambos lados de lo que parece la representación de un micro cosmos vemos el perfil de cabezas de serpientes sin mandíbula y arriba y abajo vemos dos cabezas de nariz ganchuda viendo hacia lados contrarios (Chase y Orrin, 1989:44-45)

---

<sup>80</sup> De acuerdo con Kelley, en Xochicalco “la serpiente nube” representa a Mixcoatl, Ignacio Marquina señala que estas representaciones caracterizan a Xochicalco.



## Disco H



Fig. 55 Disco H. Dibujo de S.K.Lohrop,1952.

El Disco H, claramente nos muestra un sacrificio humano de extracción de corazón realizada por un tolteca que porta un tocado de águila, cuatro ayudantes, los *chaak* sostienen al cautivo sobre la piedra del sacrificio de las extremidades simbolizando los cuatro rumbos cósmicos, es curioso que estos *chaak* están ornamentados en la representación con elementos toltecas como los cintillos de lentejuelas en la cabeza y los discos flexibles en la espalda, observamos a otros ayudantes del sacrificador uno de ellos ataviado como el ayudante del disco H y

sujetando a otro cautivo, el ayudante de la izquierda sostiene el *átlatl*, las lanzas del guerrero águila y un bulto de tela con pendientes en forma de flor.

En el estrato celeste se repite la presencia de la serpiente enroscada, esta ocasión de sus fauces sale un guerrero celeste con elementos toltecas sujetando con la mano derecha un *átlatl* en la mano izquierda (Chase y Orrin, 1989:52-53). De esta manera se manifiesta en los discos H y F la idea mesoamericana de que un pueblo somete a otro bajo los designios y favores de las deidades, por lo tanto los vencidos debían entonces proveer a sus derrochadores de tributo en alimentos, atavíos, fuerza de trabajo y cautivos para el sacrificio humano .

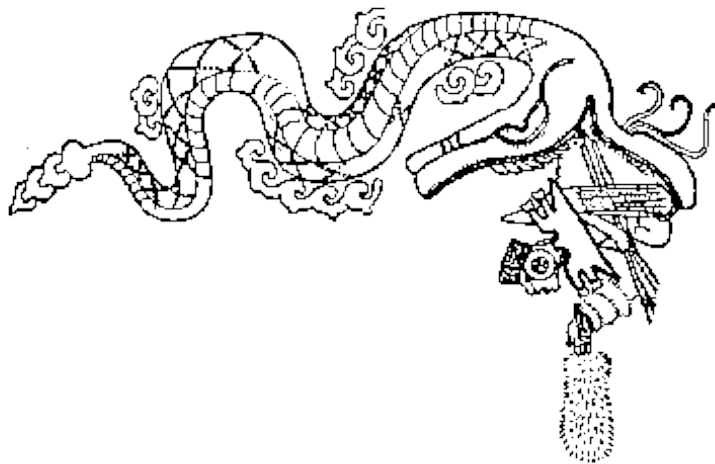


Fig. 56 Escena del Disco H

Finalmente el Disco L (fig.8) tiene a dos personajes, uno presa del otro, el vencedor es precisamente un águila guerrera<sup>81</sup> , de cuyo pico abierto se asoma el rostro de hombre de nariz larga con cuentas en ella, dicha ave dirige sus alas y sus garras a un guerrero maya que yace vencido de espaldas al suelo apoyando su peso en las manos, parece que es el momento en que está siendo vencido o acaba de serlo, pues aún conserva las insignias de poder, narigueras, orejeras,

---

<sup>81</sup> El ave rapaz y el monstruo de la tierra son representados en el Templo de los Guerreros en Chichén Itza.



collares y el tocado completo y al igual los cautivos del Disco F llevan un espaldar de plumas, el episodio sucede en el estrato terrestre representado por el monstruo de la tierra en la parte inferior. El discurso contenido nos habla de la guerra como actividad sacra dadora y legitimadora de poder.

### Disco L



Fig. 57. *Disco L* dibujo tomado de S.K . Lothrop,1952

*Códice de Madrid.*

Las representaciones de occisión ritual de personas dentro de los códices mayas aparecen en las siguientes páginas; en el Madrid: 34a, 35a, 50a, 54b, 55b, 66a, 75, 76, 86a, 87a, en el Dresde en la 3a, 28c, 29c y 63a, en el París es difícil de identificar su presencia debido al estado de deterioro en que se encuentra la pintura del este códice, por lo que para esta investigación se tomaran algunas de las escenas representadas en el Madrid. Debido a que se sabe que este Códice fue realizado entre los siglos XIV y XV de nuestra era durante el Posclásico Terminal, en alguna zona de Yucatán, cuando precisamente se llevan a cabo occisiones rituales en el cenote de Chichén-Itzá, se ha elegido comenzar con la consulta y lectura las páginas; 50a, 54b, 55b, 66a y 76. de este anahate' (Barrera,2007:16).



. Fig. 58 M50a Dibujos de Villacorta C. and Villacorta  
[www.mayacodices.org](http://www.mayacodices.org)

En la página 50 a (fig.9), se encuentra el dios M a la izquierda, a quien se identifica por el color negro de su cuerpo; según Vail, 1996 y Sotelo, 2002 este tono es relacionado con el oeste, lugar por donde se accede al inframundo y se origina la vida, haciendo referencia al color negro de la tierra fértil, se asocia

también con la guerra y el sacrificio, la forma de su nariz estilo pinocho,<sup>82</sup> la boca carnosa redondeada en color rojizo-café *simbolizando la sangre que es el líquido vital* y el fuego que da calor en la cual labio inferior es más largo y cuelga; atributo que puede ser asociado con su nombre Ek Chuah<sup>83</sup> que significa escorpión negro<sup>84</sup>, si consideramos que el efecto que produce la picadura de un alacrán en las personas es engrosamiento y calentura en los labios, lleva un maquillaje estilo herradura alrededor de sus ojos de color blanco o azul (Sotelo,2002:167:168).

Está ornamentado con una orejera circular, un taparrabo, pulseras en pies y manos y un curioso tocado hecho con sogas. Ek Chuah es la deidad de los mercaderes, se le identifica así por un bulto que suele portar en la espalda como en 38b y 52a y por su semejanza con la deidad nahua de los mercaderes Yacatecuhtli (Vail,1999:126) este dios está venerado por viajeros y mercaderes, quienes en las noches quemaban cacao de forma ritual para tener un buen viaje (Thompson, 1972 :175-176). Por otra parte el bulto puede hacer referencia a la naturaleza de los escorpiones femeninos, las cuales llevan a sus crías recién nacidas sobre el dorso (Sotelo, 2002:167-169).

En esta escena lo observamos sentado sobre un rectángulo con pies, indicándonos camino,<sup>85</sup> con el glifo T628b tiene la cabeza hacia atrás y la mano izquierda sobre ella, lo que hace alusión a estar muerto y recibiendo un lancetazo en el pecho por parte del dios Q; que aunque Q es una deidad difícil de reconocer, se le asocia con el sacrificio humano y debido a él glifo T1050a con el que aparece de las páginas 84c a 88c se le puede identificar como *Kizin*<sup>86</sup>, deidad de la inframundo(Vail, 1999:288-289), sin embargo no hay una certeza de

---

<sup>82</sup> Denominación de nariz utilizada por J E S Thompson 1950: 76

<sup>83</sup> Llamado así por Cyrus Thomas 1888 y Schellas 1904

<sup>84</sup> De hecho esta deidad puede ser representada con una cola de escorpión, aunque en esta escena no se muestra, haciendo referencia a este arácnido. (Vail, XXXX: 131).

<sup>85</sup> Diego de Landa menciona la relación entre el camino y el dios M, al describir que los caminantes llevaban en sus jornadas incienso para quemar en la noche para rogar a *Ek Chuah* que volviesen con bien (Landa, 1978: 48).

<sup>86</sup> *Kizin* se puede traducir como ídolo o demonio, se piensa es el más importante de los dioses de la muerte y se le veneraba desde Yucatán hasta Guatemala. (Barrera, 2007: 321).

que sea exactamente esta deidad. *Kizin* sostiene en su mano de manera amenazante una piedra sobre la cabeza de *Ek Chuah*. De acuerdo a la escena se entiende que el dios *Ek Chuah* está siendo la víctima de una occisión ritual, al que ya se le han quitado sus atributos de mercader y fertilidad representados por el bulto, que en este caso no aparece, dicha occisión esta llevada a cabo el propio *Kizin* dios del sacrificio humano quien precisamente lo amenaza con una piedra, cabe destacar que a *Ek Chuah* se le ofrendaba copal sobre 3 piedras.



Fig. 59 M87a. Dibujos de Villacorta C y Villacorta.

[www.mayacodices.org](http://www.mayacodices.org)

En el almanaque de las páginas 87 y 88a en cinco columnas encontramos en la primera imagen que se observa a la derecha del códice junto a los glifos del almanaque un ave negra posiblemente un zopilote o buitre negro que representa a la deidad Zopilote *Ti*, este buitre negro es representado en el Códice de Madrid sin plumas en la cabeza y precisamente de color negro el cual además de ser considerado un ave carroñera, es conceptualizado como un portador de la muerte y es asociado con el anuncio de la lluvia debido al cambio que muestra en su conducta, cuando ésta se aproxima (Tozzer y Allen,2000:s/p). El zopilote *Ti* está

claramente devorando el ojo de un cadáver, que yace en el suelo. La víctima está recostada sobre la espalda con las piernas flexionadas, brazos cruzados y el cabello suelto; lo curioso de este personaje es que aparece con los mismos ornamentos con los cuales en la columna tres de este almanaque se representa al dios del maíz *Yum Bii*<sup>87</sup> como collar, orejeras y su característica cabeza en forma de mazorca. De esta forma la imagen sugiere que las criaturas portadores de la muerte como el zopilote le arrancan la vida al preciado maíz simbolizada en los ojos del hombre que al tenerlos cerrados representa que está muerto.

Los glifos se leen *Ah Kimil Paw kaan K'uch Paw Kaal* que significa: el muerto, tortilla de maíz, zopilote señorío. Reforzando la iconografía de esta columna observamos que el Zopilote *Ti*, nombrado *K'uch* en el glifo T747b portador de la muerte está devorando la vida del dios del maíz, relacionado con las palabras *Pa.wah:kaan* tortilla de maíz, que está muerto nombrado en el glifo T736.

Dicha acción parece aludir a la concepción maya del maíz cultivable, el cual es observado como un dios débil y desamparado, tomando en cuenta que la mazorca de este no puede salir por si misma de la hoja, pues necesita ayuda a diferencia del maíz silvestre por lo tanto es una presa fácil y perece en la obscuridad.



Fig.60 M54b Dibujos de Villacorta C y Villacorta

<sup>87</sup> Según Tozzer y Allen es común que en el Códice de Madrid los buitres aparezcan devorando al maíz que esta germinando (Tozzer y Allen, 2006).

En la columna 1 de la página 54b vemos únicamente a un personaje cuya cabeza fue cercenada, el cual va caminando con collar y pulseras en pies y manos, representando la decapitación no solo la ausencia de la cabeza sino la presencia de un hacha atrás de su cuello, además lo siguen la deidad *Ek Chuah* portando una lanza con sangre y un personaje antropomorfo difícil de identificar, por las condiciones de la imagen, cargando precisamente la cabeza de un muerto<sup>88</sup>, ahora si relacionamos que tanto el personaje uno como el tres llevan bolsas de incienso y que El dios M es el que tiene la lanza con sangre entendemos que se realizó un sacrificio humano mediante la decapitación a cargo de *Ek Chuah*. El texto se lee *u-kimil ¿nah- na? Kùch hi<sup>89</sup> lob´mu*, el muerto o el que murió, el honrado, el zopilote malo.



Fig. 61 M55a. Dibujos de Villacorta C y Villacorta.

En la siguiente página 55 b se repite la presencia del cautivo, de *Ek Chuah* y del personaje antropomorfo, pero en diferente orden, al principio está *Ek Chuah* cargando una lanza sin sangre o bastón lo que se cree es símbolo de los dioses del comercio, seguido de un cautivo que va será decapitado, quien lleva las manos atadas a la espalda agachando la cabeza, cargando lo que parece una bolsa de incienso en el cuello y tras de este una hacha, por lo que se entiende que el

<sup>88</sup> Recordemos que en la iconografía maya el ojo abierto significa vivo y cerrado muerto.

<sup>89</sup> El glifo T136 que se pronuncia *hi* tiene 3 significados; como una lectura de subjuntivo en pasado, tal vez y estirar o entresacar. (Barrera,2007: 205-206)

prisionero va a hacer decapitado y en la tercera columna vuelve aparecer el personaje antropomorfo que sostiene en su mano el glifo T736 *Kíim*, muerte o muerto. Los glifos dicen *wah-ha'/'b'a uh/u ¿?//ek'?-itzamná, K 'u Kíim ¿ ? u Kizin kíim la tun/ku*<sup>90</sup> *¿k'uch?kimil-li?* traducidos como comida y agua, el dios M, el *Itzamná* negro, el dios muerto ¿ ? La muerte, el muerto, el zopilote, la muerte.

De esta forma observamos que ambos almanaques 54b y 55b nos hablan de una occisión ritual a cargo de la deidad *Ek Chuah* en las cuales la víctima sacrificial es un cautivo de guerra que carga incienso, (ingrediente con el cual se quema la sangre para alimentar a las deidades por medio del olfato), precisamente haciendo referencia a que los mercaderes funcionaban como espías, quienes se encargaban de informar a que señoríos se les podía hacer incursiones guerreras, las cual tenía un doble objetivo; conseguir víctimas para el sacrificio y conformar grandes unidades políticas mediante el dominio de otros pueblos (Olivier y López Luján,2010:30-31). De igual manera ambos sacrificios están realizados mediante el ritual de decapitación, razón por la cual personaje antropomorfo lleva en sus manos una cabeza, parte del cuerpo de suma importancia para los habitantes de la región nahua<sup>91</sup> y maya, ya que en ella reside la capacidad de raciocinio y por ende es la región de comunicación y de relación entre la sociedad y el cosmos, el lugar donde aflora la vida interna y de donde surge la fuerza vital, el aliento (López Austin,1980:182), es además la portadora de los distintivos de un hombre de su rango social, como los son el peinado y el tocado, es el asiento de la entidad anímica *B'ah* (Nájera,1987:171).

La decapitación es asociada a la guerra y a los rituales agrícolas; a la guerra dentro del simbolismo del juego de pelota<sup>92</sup> y a veces del murciélago, rituales para los que se requería de la conquista de otros señoríos y a los ritos agrícolas en especial con los del cultivo del maíz que tienen como finalidad la regeneración de

---

<sup>90</sup> El glifo T528 se puede leer como *Ku* (lechuza o gemido de dolor) o *tun* (piedra) (Barrera, 2007: 342 y 822)

<sup>91</sup> Los mayas atribuían el hogar del raciocinio al corazón y a la cabeza la percibían como la residencia de la personalidad del individuo, pero tal vez la cabeza compartía con el corazón la cualidad de alojar el raciocinio. (Nájera, 1987:171-172)

<sup>92</sup> La muerte por decapitación es un acto ligado al juego de pelota sin embargo no se sabe si el decapitado era el derrotado o el vencedor (Carreón, 2010: 26 -29)

las fuerzas sagradas para la fecundación de la tierra y la obtención de las cosechas (Najera,1987:180-183).

En la página 66a, vemos a un cautivo, quien está atado de una de sus manos y en su atavío lleva puesto un collar con cascabeles de muerte<sup>93</sup> colgando de él, tiene una cabellera similar a una mazorca de maíz, rasgo que como ya se mencionó en la descripción de la página 87a caracteriza al dios del maíz *Nal* y en la frente lleva un tocado con el glifo T 552, el cual según Vail se lee *K'at* en maya yucateco y significa centro o en medio<sup>94</sup>, su mano derecha está volteando al cielo en actitud de ofrenda o petición. Se encuentra ahorrajadas sobre el glifo T623 un par de huesos cruzados que simboliza la muerte, dentro de un cenote (Domínguez Angeles, 2010:s/p).



.Fig.62 M66a. Dibujos de Villacorta C y Villacorta  
[www.mayacodices.org](http://www.mayacodices.org)

<sup>93</sup> Los cascabeles son considerados una abstracción simbólica de los ojos siempre abiertos de *Kimil* deidad de la muerte en los textos jeroglíficos. La concepción del dios del inframundo con los ojos siempre abiertos aparecen desde el Preclásico. Vid Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* pp. 20 -21.

<sup>94</sup> Gabrielle Vail and Christine Hernández, *The Maya Codices Database*, versión 4.0 en <http://www.mayacodices.org/> (2011) Consultada el línea el 01/08/2013.



El texto dice *¿? .tun/ku ni/ne Nik.ahaw Ah.kimi.la K´ul/ B´olon wa:yax.ha* lo que se traduce como: año o piedra, el señor de las flores, señor de la muerte, el sagrado, en el año 9, el sagrado alimento. Al unir la iconografía con el texto glífico tenemos de la escena 66a se entiende la celebración de una occisión ritual vinculada con los rituales agrícolas del cultivo del maíz.

Al centro de la imagen de un segmento de la página 76 observamos el cadáver de una víctima sacrificial partido por la mitad salpicando sangre con la que también se tiñe el cuchillo de pedernal<sup>95</sup>, objeto con el cual se efectuó la occisión por el dios de la muerte *Kimil* y el Señor de inframundo *Kizin*, deidades que se representan en esta página sentados frente a frente, sobre el cuchillo se tienen los glifos T048 *nah* el primero, T1016 *K´u* el sagrado, que juntos se leen como logograma *nal* el norte o dios del maíz.

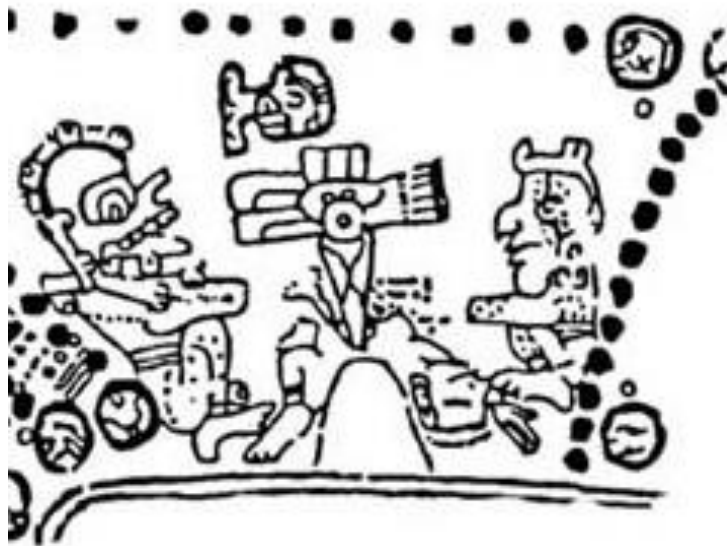


Fig 63. M76. Dibujos de Villacorta C y Villacorta

[www.mayacodices.org](http://www.mayacodices.org)

<sup>95</sup> Posiblemente el glifo norte esté haciendo referencia a que el color del pedernal es blanco ya que según el *Chilam Balam* es la piedra sagrada del norte. (Médiz, 2001:41)

Es evidente que se trata de un sacrificio por extracción del corazón realizado en el rumbo cósmico relacionado con la muerte y el inframundo es decir, en el norte (Espinosa, s/a:54).

De acuerdo a lo observado en estas representaciones, se puede concluir que la concepción del ritual de sacrificio humano manifestado en el Códice de Madrid hace referencia a su asociación con la guerra y el comercio como los medios por los cuales era posible la obtención de cautivos para la celebración de rituales guerreros, como se presenta en la iconografía de las páginas 50a, 54b, 55b en las que aparece la deidad de los mercaderes *Ek Chuah* realizando las occisiones rituales pero siendo también él sacrificado, de esta forma entendemos, que a pesar de que mitológicamente en el origen del cosmos las deidades son compuestas de una sustancia sutil e indestructible por lo tanto inmortal, al transitar en el ámbito mundano –ecuménico–, donde la sustancia es pesada, densa y perecedera, las deidades adquieren las cualidades de este ámbito espacial (López Austin,2013:6-7), como en el caso de *Ek Chuah* quien al ser un guerrero mercader en el ámbito terrestre puede ser sacrificado por *Kizin*, porque adquiere corporeidad humana, lo que nos recuerda que los seres humanos son creaciones divinas formados con la intención de que su sangre alimentara a las deidades y así éstas pudieran perpetuar el ciclo de vida del universo(Najera,1987:14-15).

Observamos también la importancia de los cautivos para la celebración de sacrificios agrarios en las páginas 60a, 76 y 87a, en los cuales uno es en honor de *Kimil* o al dios del maíz por el tocado que lleva a quien se le pide favorezca el cultivo del maíz 60a, mismo tocado con el que observamos a los cautivos de la 87a, el otro es celebrado precisamente por *Kimil* y por el dios Q<sup>96</sup> que es posiblemente *Kizin* que significa el flatulento, ambos señores de la muerte y del inframundo, lugar húmedo y oscuro con aroma fétido el cual huele igual que un útero femenino, ya que ahí es donde se regenera la vida, lo que vincula a la

---

<sup>96</sup> Posiblemente *Kizin* que se podría identificar con *Kimil*

muerte ritual con el ciclo agrícola del cultivo del maíz y de regeneración cósmica, terrestre y dinástica, de ahí que fuera necesario la captura de hombres nobles.

Los rituales de la 60a y 76 son celebrados en un *axis mundi* (el cenote y un altar) donde se concentra la energía divina y confluyen los tres estratos cósmicos, al ser un centro del mundo es el lugar de creación y origen de la vida. Por lo que la concepción del sacrificio humano en el *Códice de Madrid* obedece a su vinculación con la agricultura, la guerra como medio de control estatal al someter a nobles de otros señoríos que en conjunto forman la tríada del Posclásico “Guerra, sacrificio y creación”

Las fuentes mayas coloniales, como son los libros *Chilam Balam*, *el Ritual de los Bacabes* y *el Popol Vuh* al igual que los códices mayas retratan en sus pasajes la celebración del ritual de sacrificio humano en la sociedad maya. El *Popol Vuh* que es un texto colonial maya quiché narra la creación del cosmos por parte de *Tepeu* y *Gucumatz*, quienes al principio de los tiempos designaron una morada para los animales y a cambio de su creación y sustento se les pidió que alabasen a sus progenitores, sin embargo, los animales solo emitían distintos sonidos, carente de lenguaje, sin plegarias a las deidades. Por lo que *Tepeu* y *Gucumatz* desterraron a tierras inhóspitas a estas criaturas y decidieron formar al hombre para que este, les sustentara, alimentara, invocara y se acordase de ellos, pero tres veces formaron y destruyeron hombres por no alimentar a sus deidades, finalmente crearon al hombre definitivo, a aquel que les adora, en una época en que se según el *Popol Vuh* aún no había sol (Recinos, 1993:23-32).

Comenzaré planteando la narración acerca de la muerte y regeneración de los gemelos divinos en la mitología maya quiché extraída del *Popol Vuh*, según el texto *Hunahpú e Ixbalanqué*, se enfrentaron a los nueve señores del inframundo y fueron obligados a arrojar a una hoguera, estos sujetándose uno del otro se precipitaron al fuego, tras este hecho los señores de *Xibalba* molieron sus huesos y los arrojaron a un río, pero al llegar al fondo del agua, se convirtieron en hombres hermosos conservando sus rostros, al quinto día fueron vistos en el agua con la apariencia de hombres-peces.

El texto lo describe así:

...Así conviene que mueran-diréis—luego conviene moler sus huesos en la piedra, como se muele la harina de maíz; que cada uno sea molido por separado; en seguida arrojados al río, allí donde brota la fuente para que se vayan por todos los cerros pequeños y grandes... (Recinos,1993:38).

“Y juntándose de frente a frente, extendieron ambos los brazos, se inclinaron hacia el suelo y se precipitaron en la hoguera y así murieron los dos juntos... Los del *Xibalbá* molieron entonces sus huesos y fueron arrojados al río. Pero éstos no fueron muy lejos, pues asentándose al punto en el fondo del agua, se convirtieron en hermosos muchachos. Y cuando de nuevo se manifestaron tenían en verdad sus mismas caras... Al quinto día volvieron a aparecer y fueron vistos en el agua por la gente. Tenían ambos la apariencia de hombres peces.”

La travesía continúa narrando la forma en que *Hunahpú* e *Ixbalanqué* tras resucitar se hicieron pasar por hombres pobres, que bailaban y hacían trucos de resurrección, entre ellos el sacrificarse uno al otro, para llamar así la atención de los señores del *Xibalbá* y poder acercárseles y engañarlos para provocar que ellos mismos desearan ser sacrificados y después vueltos a la vida, finalmente tras asesinar a los señores del inframundo, los gemelos se elevaron al cielo convirtiéndose en el sol y la luna(Recinos,1993:90-96).

De esta forma se observa cómo la muerte fue el conducto de la regeneración y renacimiento de los gemelos divinos y al ser el escenario del prodigio, los mayas veían en el agua la oportunidad de una nueva vida.

Por su parte el *Chilam Balam* de los mayas yucatecos menciona en el libro de los linajes la legitimación como gobernante de un hombre llamado *Hunak Ke´el*, quien tiene que vivir pruebas iniciáticas, al igual que lo hicieron las deidades para reordenar el cosmos por lo que *Hunak Ke´el* al conquistar la ciudad debe de

ganarse su derecho a gobernar mediante un ritual iniciático, con el que se sacraliza su poder.

En este ritual *Hunak Ke'el* debe lanzarse al Cenote Sagrado, de la misma manera que los itzaes sacrificaban a los vencidos, así se simboliza el despojo de su poder, y su muerte ritual, penetrando en el inframundo pudiendo así estar en contacto con las deidades, quienes le darían a conocer sus designios y al salir del cenote el gobernante renace y comienza su mandato. Los mayas creían que el *Halach winik* hombre verdadero-gobernante tenía la obligación de acordarse de los dioses, ya que es el gobernante quien conoce y se interesa por lo sagrado, solo mediante la comunicación con las deidades se puede dirigir correctamente a un pueblo (Najera Morales ,2009:233-237).

El *Chilam Balam* lo describe así

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 del 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 empezó a decir que antes era *Alach-uinic*, y no *Ahau*; que era solo precursor de *Ah Mex Cuc*. Y se dijo que era un *Ahau* porque era el hijo adoptivo de *Ah Mex Cuc*. Que un águila había sido su madre y que se había encontrado en una montaña, y que desde entonces se comenzó a obedecerle como *Ahau*. Tal era lo que entonces se decía (Mediz Bolio, 2001:48).

*Los Cantares de Dzilbalché* describen en los cantares 1 y 13 nombrados *X-Kolom-che*---herir livianamente al del palo--- y *Canción de la Danza del guerrero flechador*, la preparación al joven que va ser atado a la piedra sacrificial, ejecutando un combate con los flechadores que danzan alrededor de él, este sacrificio es conocido como gladiatorio y está documentado en las

fuentes y códices coloniales del Centro de México, como lo son *El Códice Florentino*, *Los primeros memoriales* y el *Códice Durán*.

En la detallada descripción del cantar 1 de los *Cantares*, nos informamos de como se le tranquilizaba al cautivo, diciéndole que no tenga miedo, que ya le han hecho compañía bellas mozas y que y tras su occisión, se encontrará con el rostro de su deidad, se canta cómo el joven fue preparado, perfumado y ataviado (Najera,2007:141-143). En el cantar 13, encontramos la forma en que los gladiadores deben herir al joven pues se les pide que livianamente lo flechen y que sea lento sin causarle la muerte, pues el dolor de este es parte de la misma ofrenda a la deidad, se les enfatiza que el joven debe sangrar pero morir en la piedra en una extracción de corazón, no durante el flechamiento.<sup>ii</sup> Un fragmento del cantar 13 dice así: "No es necesario que pongas toda tu fuerza para asaetearlo, para no herirlo hasta lo hondo de sus carnes y así pueda sufrir poco a poco, que así lo quiso el Bello Señor Dios"

En las diferentes fuentes prehispánicas tanto arqueológicas como iconográficas, al igual que en las fuentes escritas mayas e hispanas coloniales se manifiesta la presencia de cautivos de guerra, tomados para el sacrificio humano cuyos corazón serán ofrecidos a las deidades, tal y cómo lo ejemplifican los relatos míticos, ésto con el propósito de dotar a las fuerzas genéricas representadas en las deidades de fuerza, renovación y facultad creadora, lo que permite la continuidad del cosmos, de esta manera se cumple la triada del Posclásico; guerra, sacrificio y creación. Al ser los occisos "guerreros" de acuerdo a la osamenta encontrada de hombres jóvenes en el Cenote Sagrado y al estar representados guerreros mayas y guerreros toltecas o zuyuanos ---ataviados como guerreros de Venus-- en los discos de oro, sugerimos que precisamente el captor se empodera mediante la derrota del vencido, no sólo a nivel político sino también a nivel ideológico, pues está facultado para llevar ofrendas a las deidades, demostrando qué es el más fuerte y qué esto le otorga la facultad de gobernar, razón por la cual, al realizar el sacrificio humano se cumple con la veneración a las deidades, al mismo tiempo el gobernante legitima la existencia

de un orden establecido y por lo tanto de su dinastía, como partículas del funcionamiento del cosmos, que reproducen los ciclos de este .

Por otra parte la contundente evidencia extraída del cenote de inmolaciones de niños o niñas manifestada en las osamentas de infantes, las cuales tienen evidencias de tratamiento cultural asociado a las prácticas sacrificiales como lo son; las marcas de exposición al fuego, la desarticulación, las fracturas en vertebras y cortes en las costillas, pese a no ser representada en la plástica de Chichén Itzá , ni en ningún otro sitio con cenotes, todavía se puede vincular con los sacrificios en honor a los *chaak*, pues como se mencionó en este capítulo esta práctica era extendida en toda Mesoamérica no solo en el área maya y no se requería de su representación en el arte para llevar a cabo la celebración de rituales de fertilidad, en los cuales los niños son los contenedores de las deidades de la lluvia o la ofrenda a éstas.

Además de acuerdo a lo expuesto en el capítulo dos de este trabajo acerca del sacrificio en Mesoamérica, los sacrificios asociados con la actividad agrícola parecen ser los más antiguos y los de infantes relacionados con cuerpos de agua en Mesoamérica precisamente tienen como fin la abundancia de lluvias para la continua existencia de agua dulce con la que se riegan los campos, donde se cultiva el sagrado alimento *wayaxha* con el que se nutre toda la humanidad.





## Conclusiones

De acuerdo a los testimonios acerca del sacrificio humano en el área maya y en toda Mesoamérica, podemos definir que la práctica de inmolación ritual era precisamente la ofrenda máxima con la que se veneraba a las deidades, la cual consistía en la destrucción total de la ofrenda mediante la muerte. La solemnidad del rito partía de dos peculiares razones. Una, la recreación de un mito in *illo tempore*; la segunda, es el pago por la deuda sagrada, entendiendo que si los dioses mismos se habían sacrificado para la creación, orden y sustento del cosmos, entonces los humanos debían mostrar reciprocidad por los favores otorgados por las deidades, ofreciéndoles los corazones para su sustento aderezados con aroma de copal.

De la primera tenemos como ejemplo la fiesta mexicana de *Panquetzaliztli*, en cuya ceremonia se repetía el nacimiento y primera batalla de la deidad tutelar Huitzilopochtli; entre los mayas del clásico el ritual de decapitación de los gobernantes de señoríos vencidos, *Ch'ak B'aah*, se argumenta bajo la mítica narración de un antiquísimo suceso vivido en el inframundo, la contienda de los gemelos divinos contra los nueve señores del inframundo, en donde durante diferentes pruebas iniciáticas en el *Xibalbá*, *Hunahpú* fue decapitado por los murciélagos, al igual que lo había sido su padre *Hun-Hunahpú*, quien tras ser decapitado fue capaz de producir semen divino en un chisquete de saliva.

De la segunda, encontramos una muestra en el mito de los cinco soles, contenido los *Anales de Cuauhtitlan*, donde se señala que para la creación del quinto Sol, es preciso que sacrifique una deidad, *Nanahuatzin*. Por su parte, en dos de los textos mayas coloniales, el *Popol Vuh* y *El título de los señores de Totonicapán*, encontramos como los quiches deben ofrendar corazones a *Tohil* a cambio de haber recibido el don del fuego, de hecho es necesario precisar que antes de ofrendarle corazones intentaron agradecerle con otras ofrendas, sin embargo a *Tohil* sólo le complacía ser venerado con corazones.

Es importante mencionar que de acuerdo al mito de *Tohil*, el sacrificio humano debe ser celebrado bajo estrictas condiciones tanto de las víctimas, como la de los sacrificantes y la de los sacrificadores y antecedido de una serie de rituales preparatorios, para esta investigación cabe destacar que *Tohil* demanda más “pagos”, es decir más sacrificios por extracción de corazón, al enviar a los quiches a conquistar a otros señoríos mediante la guerra sacra, para la toma de cautivos; sin embargo la voraz deidad no se contenta con las ofrendas y exige más sustento, lo que ocasiona que los quiches intensifiquen la práctica del sacrificio humano mediante el rapto de personas para así complacer a su dios y seguir obteniendo favores de él.

Como notamos, tanto en los mitos mayas como en los mitos de otras áreas de Mesoamérica, está presente la necesidad religiosa de la celebración de las occisiones rituales, la cual se encuentra develada en los mitos y se reactualiza en el ritual. De igual forma en las narraciones míticas, comenzamos a vislumbrar qué factores subyacen a la práctica del sacrificio humano, como lo son la necesidad de guerra por expansión que, al dotar de más poder al señorío vencedor hacen que la deuda de sangre aumente para con las deidades, incrementando el número de sacrificios. De igual manera se legitima ideológicamente el rapto, si es para alimentar a las deidades. De hecho, todo indica que inicialmente los sacrificios eran de nobles del propio señorío, sin embargo esto fue sustituido paulatinamente por víctimas sacrificiales provenientes de otros señoríos. Es decir, la preferencia por cierto tipo de víctimas implica el proceso de expansión económica y política de determinado grupo.

La importancia y significación del sacrificio humano en Chichén Itzá están plasmados en las manifestaciones arquitectónicas del sitio, en él un juego de pelota, el tzompantli, al igual que en una diversa cantidad de muestras escultóricas, como lo son frisos, columnas y muros decorados con guerreros que hacen cautivos a otros guerreros. Dichos cautivos se muestran siendo sacrificados por los *nakomes* y se encuentran escenas de cómo los corazones de los occisos son ofrendados a las deidades, por lo que en la plástica del sitio prevalece la

preocupación por los sacrificios guerreros, aludiendo a la triada sagrada de guerra, sacrificio y creación.

Por otra parte, el lugar preciso de nuestra investigación, el Cenote Sagrado de Chichén Itzá nos ofrece material arqueológico que evidencia la práctica del sacrificio humano, al haber sido el contenedor de cuchillos sacrificiales, vasijas en las que se depositaban ofrendas, objetos en los que se ejemplifican los rituales guerreros, como lo son los discos H, F y L que analizamos en el último capítulo, cuyo contenido coincide con la representación de guerreros de Venus del *Códice Dresde*, además en el programa iconográfico de dichos discos, se identifican ornamentos, como sartaes, pectorales, brazaletes, narigueras y orejeras encontradas dentro del cenote, que pertenecían a los sacrificadores y a los captores.

Al ser los occisos “guerreros” de acuerdo a la osamenta encontrada de hombres jóvenes en el Cenote Sagrado y al estar representados guerreros mayas y guerreros toltecas o zuyuanos —ataviados como guerreros de Venus—, sugerimos que precisamente el captor se empodera mediante la derrota del vencido, no sólo a nivel político sino también a nivel ideológico, pues está facultado para llevar ofrendas a las deidades, demostrando que es el más fuerte y que esto le otorga la facultad de gobernar, razón por la cual, al realizar el sacrificio humano se cumple con la veneración a las deidades, al mismo tiempo el gobernante legitima la existencia de un orden y conocimiento establecido en los mitos. Recuérdese que el viaje iniciático al inframundo de *Hunahpú e Ixbalanqué*, es una narración mítica en donde, de forma excepcional, se sientan las bases de lo que debían de ser las conductas sociales y los roles políticos. Por tanto, los rituales guerreros son el medio por el cual, al reactivarse las fuerzas genésicas, se obtiene la certeza de la continuidad de la vida y orden del cosmos, lo mismo que del equilibrio y funcionamiento del estado y de la dinastía vigente.

Los denominados sacrificios agrarios cuentan con la contundente evidencia ósea extraída del cenote de inmolaciones de niños o niñas. Las osamentas de infantes

muestran el tratamiento cultural asociado a las prácticas sacrificiales como son las marcas de exposición al fuego, la desarticulación, las fracturas en vertebras y cortes en las costillas. Pese a no ser representada en la plástica de Chichén Itzá , ni en ningún otro sitio con cenotes, todavía se puede vincular con los sacrificios en honor a los *chaak*, pues como se mencionó en este capítulo esta práctica era extendida en toda Mesoamérica no solo en el área maya y no se requería de su representación en el arte para llevar a cabo la celebración de rituales de fertilidad, en los cuales los niños son los contenedores de las deidades de la lluvia o la ofrenda que ellas reciben. Además, de acuerdo a lo expuesto acerca del sacrificio en Mesoamérica, los sacrificios asociados con la actividad agrícola parecen ser los más antiguos y los de infantes relacionados con cuerpos de agua precisamente tienen como fin la abundancia de lluvias para la propiciar la disponibilidad de agua dulce con la que se riegan los campos, donde se cultiva el sagrado alimento con el que se nutre toda la humanidad.

Existen representaciones de sacrificios de niños que se encuentra en las vasijas del Clásico aludiendo al uso de los corazones de los infantes, como alimento del *way* del gobernante, pero estos no se pueden vincular con los motivos de las occisiones realizadas en el cenote, bajo la consideración de que los cenotes son lugares sagrados, contenedores del *suhuy ha*, hogares de los *Chaak*. Considero que el *Ch'é'en K'u*, tomando en cuenta que es un lugar de ofrenda y veneración el cual destacó entre otros cenotes al ser un sitio de peregrinación desde el periodo Clásico, no fue un depósito de cuerpos desprovistos de sus facultades anímicas y del líquido divino, como lo son los cuerpos representados en la cerámica del Clásico.

Los cenotes son simbólicamente entrada al inframundo y algunos de ellos son considerados ejes cósmicos al ser los sitios en donde se puede renovar la vida y se ponen en contacto los diversos planos cósmicos. En ellos los cuerpos son arrojados dentro de un contexto ritual. Los restos óseos encontrados en Chichén Itzá dan muestra de tratamientos culturales de carácter religioso.

Por lo que podemos concluir señalando que en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá prevalecen dos propósitos dentro de una misma práctica religiosa, el ritual del sacrificio humano. Uno es la fecundación de la tierra, dadora de alimento divino e inseminada por la lluvia sagrada *Chaak*, quien al desdoblarse en cuatro y habitar en los cenotes necesita ser renovado y fortalecido mediante la inmolación de los infantes; con estos sacrificios agrarios se fortalece y garantiza el ciclo agrícola, el cual es el sustento de la comunidad, es decir su sustento económico. Dos, la reactivación de fuerzas genésicas propias de la triada guerra, sacrificio y creación, la cual se ve retratada en los rituales guerreros por el sacrificio de jóvenes varones, en donde encontramos una fuerte preocupación por asociar el cumplimiento de la deuda sagrada con las deidades y la legitimación de la autoridad del gobernante sobre los vencidos y sobre su señorío mismo; de esta forma el ritual sirve como argumento de poder, de control político y de mediador económico. Como revisamos en los capítulos dos y tres, la guerra sirve para obtener nuevos señoríos tributarios y faculta a los mejores captores de prestigio y beneficios económicos, así observamos la forma en que tres componentes sociales, religión, política y economía, son articulados dentro de un mismo fenómeno, ya que son parte de la misma cosmovisión.

Esta investigación deja abierto el camino para profundizar más en el tema, esperando que en algún momento los avances de la antropología física nos permitan saber a qué género pertenecían los infantes y si esto era un factor determinante en su elección. Quedamos también en espera de posibles hallazgos de restos óseos en otros cenotes que nos hablen de esta práctica ritual, o de nuevas posturas acerca de las osamentas encontradas que han sido catalogadas como depósito funerario.



## Obras de Referencia

AGUIRRE, Rojas Carlos Antonio,

2002 “En los orígenes de la historia crítica”, en *Antimanual del mal historiador o cómo hacer una buena historia crítica*. pp. 47-79. México:Ediciones La Vasija.

BARRERA, Vásquez Alfredo

2007 *Diccionario Maya* México: Porrúa.

BRODA, Johanna

1999 “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewki y Lucrecia Maupome. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamerica*, pp 462-491. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas

CARRASCO, David

2010 “El regreso al sacrificio en Tenochtitlan”, en Leonardo López Lujan y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp. 483 – 498. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.

CARREÓN, Blaine Emilie

2010 “El incierto desenlace de una contienda” en *Letras Libres. Sacrificios Mexicanos La verdad incómoda*. Vol XII. N 133 pp.32-36.México:Editorial Vueltas

CROATTO, Severino

2002 “Las formas del lenguaje de la religión” en Francisco Diez Velasco y Francisco Garcia Bazan *La religión y lo sagrado*, pp 91-97. Madrid, Trotta

CHASE, Coggins Clemency y Orrin C. Shane III

1989 *El cenote de los sacrificios. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. México: Fondo de Cultura Económica.

CUCINA Andrea y Vera Tiesler

2006 "The Companions of Jannab´Pakal and the Red Queen", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (editores.): *Jannab´Pakal of Palenque: Reconstructing the life and death of the Maya Ruler*, pp. 103-125. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.

CRAVERI, Michela E

2013 *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k´iche´ (traductor)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas

2012 *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo*. México : Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas

CHRISTENSON, Allen

2013 *K´iche Dictionary*, en <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/dictionary/christenson/index.html>. Consultada 11 de noviembre del 2014

CHONAY, Dionisio José

1980 *Título de los Señores de Totonicapán*, Barcelona: Editorial Galaxis



DE ANDA, Alanis Guillermo

2007 “Los huesos del Cenote Sagrado. Chichén Itzá, Yucatán”, en *Arqueología Mexicana Cenotes en el Área Maya*, Vol XIV, número 83, p p.54. México: Editorial Raíces.

2004 *Análisis osteofonómico de rasgos óseos sumergidos en cenotes: una visión desde el Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. Monograph for the Specialization in Skeletal Anthropology. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

DE ANDA, Alanis Guillermo, Tiesler, V., and Zabala P.

2004 “Cenotes, espacios sagrados y la práctica del sacrificio humano en Yucatán”, en *Los Investigadores de la Cultura Maya 12*, Vol. 2, pp. 376–386. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

DEHOUE, Danielé

2010 “Ritos sangrientos” en *Letras libres. La verdad incómoda*. Vol. XII, num.133, pp 24-29. México D.F: Editorial Vueltas

2010 “La polisemia del sacrificio tlapaneco” en Leonardo López Lujan y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*, pp.499-518. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

DE LAS CASAS, Bartolome fray

1987 *Apologética historia sumaria*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas

DILTHEY, Wilhelm.

1949 *Introducción a las Ciencias del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica

DOMINGUEZ, Angeles Alondra

2010 "Sacrificio humano en el cenote sagrado de Chichén Itzá. Una comparación de casos" ponencia que tuvo lugar en la Mesa 2. Mesoamérica en el 3er Seminario de Investigación de Historia y Antropología el miércoles 25 de agosto del 2010. (Compuescrito original).

DURKHEIM, Emile

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal Editor.

DURÁN, Fray Diego de

1967 *Historia de las Indias de la Nueva España y islas de tierra firme*, México: Editorial Porrúa.

DUVERGER, Christian

1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

ELIADE, Mircea

2007 "Estructura y morfología de lo sagrado" en *Tratado de historia de las religiones*, pp, 25-56. México: Ediciones Era,

1996 "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en *Metodología de la historia de las religiones*, pp.122-123. Buenos Aires: Editorial Páidos.

1985 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona Editorial Labor, S.A.

:  
ESCALANTE, Gonzalbo y Martínez Baracs Rodrigo

2010 "Cartas cruzadas. Sacrificio y Antropofagia" en *Letras libres. La verdad incómoda*. Vol. XII, num.133, pp 16 -22. México: Editorial Vueltas

ESPINOSA, Pineda Gabriel

2008 “La variante nahua de los dioses mesoamericanos” en *La religión de los pueblos nahuas*, pp 97-124. Madrid: Editorial Trotta

s/a *Antología de Lengua Indígena IV. Cosmovisión Mesoamericana*.  
Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Evans-Pritchard, E. E.

1984 *Las teorías de la religión primitiva*, México: Siglo XXI Editores.

FERNÁNDEZ, González Lili

2010 *Cosmovisión, explicación del término original Weltanschauung de origen alemán*, en <http://www.gestiopolis.com/organizacion-talento/cosmovision-weltanschauung-observacion-vision-undo.htm#sthash.h3xf1k5N.dpuf>.

Consultada el 23 de febrero del 2013.

FREIDEL David, Linda Schele y Joy Parker

2001 *El cosmos maya Tres mil años por la senda de los chamanes*, México: Fondo de Cultura Económica

GARCIA, Bazan Franciso

2002 “La religión y lo sagrado” en Francisco Diez Velasco y Francisco Garcia Bazan *La religión y lo sagrado*, pp 23-60. Madrid: Trotta.

GARZA, Mercedes de la

2002 “Origen estructura y temporalidad del cosmos” en Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera *Religión Maya*, pp. 23-52 Madrid: Trotta.

1990 *El hombre en el pensamiento religiosos náhuatl y maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas.

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

1980 *Literatura maya, compilación y prólogo*, Barcelona: Editorial Galaxis

GEERTZ, Clifford

1965 “Religion as cultural system”, en W. Lessa y E.Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion*, pp 204-216. New York: Harper and Row,

GIRON Ábegro, Mario

2013 “Un posible logograma de Akan en el Preclásico Tardío”, en *Wayeb notes*, 43 s/p.

GONZÁLEZ, Torres Yolotl

2003 “El sacrificio humano” en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 22-23. México: Editorial Raices.

2003 “El sacrificio humano entre los mexicas” en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 40-43. México: Editorial Raices.

2003 “Los sacrificios humanos durante los 18 meses del año” en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 22-23. México: Editorial Raices.

1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México: Fondo de Cultura Económica e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1983 “Lo sagrado en Mesoamérica” en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, T. XXIX: I. pp. 87-95. México.

GUZMAN, Eulalia

1958 *Aclaraciones y rectificaciones a la "Relación de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión al Anáhuac*. México: Imprenta Arana Hermanos.

GRAULICH, Michel

2003 "El sacrificio humano en Mesoamérica" en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 16-21. México: Editorial Raíces.

1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México: Instituto Nacional Indigenista.

1996 "Los dioses del Altiplano Central" en *Arqueología Mexicana. Los dioses de Mesoamérica*. Vol IV, número 20, pp. 36-37 México: Editorial Raíces

HASSIG, Ross

2003 "El sacrificio humano y las guerras floridas" en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 46-51. México: Editorial Raíces.

HOUSTON Stephen y Andrew Scherer

2010 "La ofrenda máxima: El sacrificio humano en la parte central del área maya", en Leonardo López Lujan y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*, pp.169-193. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas.

HURBET, H y Mauss Marcel

1967 *Sacrifice its nature and functions*. Londres: The University of Chicago Press

JACORZYNSKI, W.

2004 *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. México: LIX Legislatura, H. Cámara de Diputados/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, librero-editor.

JENSEN, Ad. E

1966 *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica

KNOROSOV, Yuri

1999 *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya*, México: Universidad de Quintana Roo.

LANDA, Diego de

1978 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.

LACADENA, Garcia Gallo Alfonso

2000 “Los escribas del Códice de Madrid. Metodología paleográfica” en *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid: Instituto de Filología

LEÓN Portilla, Miguel

2003 “Una reflexión sobre el sacrificio Humano” en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 14-15. México: Editorial Raíces.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

2013 “Sobre el concepto de cosmovisión” en *Conceptos y Fenómenos fundamentales de nuestro tiempo compuescrito original*, pp. 6-7. México: Universidad Nacional Autónoma de México

2012 “Cosmovisión y pensamiento indígena” en *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Consultado en [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495\\_trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495_trabajo.pdf)

2006 *Los mitos del Tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas

1993 “La cosmovisión mesoamericana” Documento a alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Clase 1993

1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján

2010 *El pasado indígena*, México: Fondo de Cultura Económica

1999 *Mito y realidad Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica

LÓPEZ, Luján Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentin y Aurora Montufar

2010 “*Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan*” en Leonardo López Lujan y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*, pp.367 – 406, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas.

MATOS, Moctezuma Eduardo

2010 “La muerte del hombre por el hombre” en Leonardo López Lujan y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*, pp.43-66. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas.

MARTOS, López Luis Alberto

2007 “ Los cenotes en la actualidad” en *Arqueología Mexicana Cenotes en el área Maya*. Vol. XIV, n.83, pp. 66 – 70 .México : Editorial Raíces

MARZAL M. Manuel

2002 “Antropología de la religión” en Francisco Diez Velasco y Francisco García Bazán *La religión y lo sagrado*, pp. 121-146. Madrid: Trotta.

MEDINA Andrés

2003. *En las cuatro esquinas en el centro*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MEDINA, González Roger M.

s/a “Aspectos Biologicos de los cenotes de Yucatán”, en *UADY-FMVZ-Biología*, Departamento de Ecología

MEDIZ Bolio, Antonio (traductor)



2001 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México: CONACULTA

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente

1971 *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.

MORALES, Damián Manuel Alberto

2006 “Árbol adentro: la sustancia del cosmos”, en *Cuicuilco. Nueva época*. Núm. 38, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2002 “Unidad y Dualidad El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXII, pp.199-224. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

NAJERA Coronado, Martha Iliá

2007 *Los cantares de Dzilbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, México : Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas

2003 “ El sacrificio humano entre los mayas de la Colonia” en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp 64-69.México: Editorial Raíces.

2002 “Rituales y hombres religiosos”, en Francisco Diez Velasco y Francisco Garcia Bazan *La religión y lo sagrado*, pp. 115-138. Madrid: Trotta

2002 “Rituales y hombres religiosos”, en Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera *Religión Maya*, pp. 115-139 Madrid: Trotta.

1987 *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas .Centro de Estudios Mayas México

NAJERA Martha Iliá y Morales Damián Alberto,

2009 "Rituales de paso en las historias sagradas; de los mayas: conocimiento y poder"" en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu, *Ritos de paso*. pp. 233 -256, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

NISBET Robert

1990 *La formación del pensamiento sociológico 1*. Buenos Aires: Amorrortu editores

OLIVIER Guilhem, y Leonardo López Lujan

2010 "El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana" en Leonardo López Lujan y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*, pp.30-31. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas.

OLIVIER, Guilhem

2010 "Sacrificio humano mito y poder entre los aztecas" en *Letras libres. La verdad incómoda*. Año XII, número 133, pp 30-36 México D.F :Editorial Vueltas

PHILIPS, Charles

2006 *El mundo azteca y maya*. Barcelona: Ediciones Folio

RECINOS, Adrian

1978 *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor). México: Editorial Época

ROJAS, Sandoval Carmen

2007 "Cementerios acuáticos mayas" en *Arqueología Mexicana. Cenotes en el área maya*, vol. XIV, n.83, pp. 59 – 63. México: Editorial Raíces

SAHAGÚN, Fray Bernardino de,

1985 *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa,

1974 *Primeros Memoriales*, México Instituto Nacional de Antropología e Historia

SÁNCHEZ, Vázquez Serio

2003 "Huemac y el fin de la gran Tollan Xicocotitlán" en *Tula Más allá de la zona arqueológica*. Pp 93-97. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

SCHELLHAS, Paul

1904 "Representation of Deities of the Maya Manuscripts" en *Papers of the Peabody Museum of Archeology and Antropology* Vol. IV, n.1, pp. 16 – 20. Cambridge: Peabody Museum

SERJOUNÉ, Laurette

1957 *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica,

SOTELO Santos Laura Elena,

2002 *Los dioses del Códice de Madrid*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

2002 “Energía en el espacio y en el tiempo” en Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera *Religión Maya*, pp.54 -83. Madrid: Trotta.

STUART, David

2003 “La ideología del sacrificio humano entre los mayas” en *Arqueología Mexicana. El sacrificio humano*. Vol XI, n.63, pp. 24-29. México: Editorial Raíces.

2001 “Ten phonetic syllables” en Stephen Houston, Oswaldo Chinchilla and David Stuart *The decipherment of ancient Maya writing*, pp. 194-206. Oklahoma, University of Oklahoma Press.

TALAVERA, Jorge Arturo y Rojas Chávez Juan Martín

2003 “Evidencias de Sacrificio humano en restos óseos” en *El sacrificio humano*. Vol XI, número 63, pp. 16-21. México: Editorial Raíces.

TEZOZÓMOC, F. Alvarado

1944 *Crónica Mexicana*. México: Leyenda

VERA Tiesler y Andrea Cucina

2010 “Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares”, en Leonardo López Luján y Guilhem Oliver (coordinadores) *El sacrificio humano en la tradición religiosa Mesoamericana*, pp.195-226. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México –Instituto de Investigaciones Históricas.

2008 “New Perspectives on human sacrifice and postsacrificial body treatments in Ancient Maya Society” en *New Perspectives on human*

*sacrifice and ritual body treatments in ancient Maya society*, pp. 1-13. New York: Springer Science + Business Media

2008 “El sacrificio humano por extracción del corazón. Una evaluación osteotafonómica de violencia ritual entre los mayas del Clásico” México: Facultad de Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma de Yucatán

TOKOVININE, Alexandre

2006 ” Reporte preliminar del análisis epigráfico e iconográfico de algunas vasijas del Proyecto Atlas Arqueológico de Guatemala, Dolores, Petén”, en Alexandre Tokovinine (editor) *Reporte 20, Atlas Arqueológico de Guatemala*, pp. 364-383. Guatemala: Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, Ministerio de Cultura y Deportes.

TORQUEMADA, Fray Juan de

1969 *Monarquía indiana*. 3 volúmenes. México: Porrúa.

TOZZER Alfred M y Allen Glover M

2000 *Animal figures in the Maya Codices*, Cambridge: Peabody Museum.

THOMPSON, J. Eric S

2006 *Historia y Religión de los mayas*, México: Siglo XXI editores

1985 *Grandeza y Decadencia de los mayas*, México: Fondo de Cultura Económica

1972 *Un comentario al Códice de Desdre. Libro de jeroglíficos mayas*, México D.F: Fondo de Cultura Económica

VAIL Gabrielle and HERNÁNDEZ Christine

2011 *The Maya Codices Database*, version 4.0 en <http://www.mayacodices.org/>. Consultada el línea el 01/08/2012.

WEBER, Marx.

1998 *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica

---