

Anuario de Estudios Americanos, 72, 2
Sevilla (España), julio-diciembre, 2015, 631-660
ISSN: 0210-5810. DOI: 10.3989/aeamer.2015.2.09

Tratamiento del cuerpo y control social entre los mayas itzaes, siglos XVII-XVIII*/

Body Treatment and Social Control among the Maya Itza, XVII-XVIII Centuries

Laura Caso Barrera

Colegio de Postgraduados, Campus Puebla

En diversas sociedades el cuerpo humano se ha concebido como un modelo cosmológico y por lo tanto de la sociedad. En el caso de los mayas itzaes sabemos que el cuerpo humano es un referente para la organización territorial, social y religiosa. En este trabajo se analiza la importancia del cuerpo humano como modelo simbólico, centrándonos en aspectos de la religión y rituales itzaes relacionados con la transformación y modificación del cuerpo humano en el período colonial. Se examina el control que ejerció la sociedad itzá con respecto a una población con la capacidad de transfiguración.

PALABRAS CLAVE: Mayas; Itzaes; Cuerpo humano; *Uayoob*; Control social.

In many societies the human body is considered as a cosmological model and therefore of society. In the case of the Maya Itza we know that the human body is a reference to their territorial, social and religious organization. In this paper we analyze the importance of the human body as a symbolic model, focusing on aspects of Itza religion and rituals, related to the transformation and modification of the human body. We will analyze how Itza society controlled a population with the ability of transfiguration.

KEYWORDS: Maya; Itza; Human body; *Uayoob*; Social control.

* Agradezco al Dr. Mario M. Aliphat el proporcionarme algunas de las fotos que ilustran este artículo y su inapreciable ayuda con otras imágenes que aparecen en este trabajo. Asimismo agradezco las sugerencias y pertinentes observaciones que hicieron los revisores de la revista *Anuario de Estudios Americanos*.

Según la antropóloga Mary Douglas el cuerpo social constriñe la manera en la que el cuerpo físico es percibido. Las formas que adopta el cuerpo en reposo y en movimiento, expresan presiones sociales en una gran variedad de formas. El cuidado del cuerpo, su arreglo, alimentación, terapéutica, ideas sobre las necesidades en el dormir, ejercitarse, las etapas de la vida o el dolor que puede soportar, es decir, todas las categorías culturales en que el cuerpo es percibido deben estar íntimamente correlacionadas con las categorías sociales en que se refleja la sociedad.¹

En diversas sociedades el cuerpo humano se concibe como un modelo cosmológico y por lo tanto de la sociedad.² En el caso concreto de los mayas itzaes, sabemos que el cuerpo humano es un referente para su organización social, territorial y religiosa. En este trabajo se analizará la importancia del cuerpo humano como un modelo simbólico, centrándonos en ciertos aspectos de la religión y rituales itzaes de los siglos XVII-XVIII, relacionados con la modificación y tratamiento del cuerpo humano.

La capacidad de los itzaes para transformarse en su *alter ego* o *uay*, es de gran importancia ya que los individuos con capacidad de transfiguración se consideran en las culturas mesoamericanas como entes poderosos con capacidad de destruir o proteger. En este trabajo me centraré en los *uayoob*, a los que situó en un contexto cultural mesoamericano más amplio, pues las fuentes coloniales describen ciertas características que los definen, tales como la adivinación, lanzar conjuros, el poder curar o enfermar y principalmente la capacidad de transformarse en su *alter ego*. Todas las características anteriores las comparten los *uayoob* con individuos a los que los españoles denominaron como «brujos, hechiceros o nigromantes» y que en náhuatl reciben el nombre de *nahuales*. Otras entidades anímicas presentes entre los mayas y nahuas no se describirán en este trabajo, puesto que no se encontraron referidas en las fuentes coloniales consultadas.

La nación itzalana fue el último grupo maya en ser conquistado por los españoles a finales del siglo XVII. Las ideas sobre la modificación y tratamiento del cuerpo entre los itzaes nos han llegado a través de la percepción hispana sobre este grupo. A pesar de considerarlos valerosos guerreros, se observa el prejuicio con el que los españoles juzgaron las prácti-

1 Douglas, 1996, 69.

2 Villa Rojas, 1985b, 191; Galinier, 1987, 440; Howard y Rensel, 1998; Le Goff y Truong, 2005, 129-144.

cas corporales de este pueblo. Fray Andrés de Avendaño, decía que los hombres itzaes eran más «galanes» que sus mujeres, pues usaban complicados adornos corporales y peinados que el fraile consideró un claro signo de homosexualidad. Ciertamente la vestimenta, adorno personal y modificaciones corporales itzaes, resultaron ser muy distintas para los españoles que describieron con horror algunas de sus prácticas.

La transfiguración del cuerpo como control social y territorial

Según Alfredo Barrera Vásquez, la palabra itzá significa «brujo del agua», traducción que parece ser la más acertada puesto que en los libros de Chilam Balam se les considera hechiceros y hombres religiosos. El morfema *itz* en cakchiquel significa hechicería, brujería, encantamiento, mientras el elemento *-ha* significa agua. Una variante de *itz* en yucateco es *ix* que corresponde a un día calendárico que significa jaguar. En maya yucateco la palabra *balam* significa lo oculto, jaguar y hechicero. El morfema *bal* denota esconder, abrigar y encubrir debajo de algo, como corteza o piel.³ Uno de los glifos que se leen como *uay*, se compone del símbolo *ahau*, cuya mitad está cubierta por una piel de jaguar.⁴ Como se verá más adelante, los *uayooob* o hechiceros se caracterizan por su capacidad para desprenderse de su piel humana y convertirse en su *alter ego*. En náhuatl se encuentran significados muy semejantes a la palabra maya *uay*, pues *nahualli* significa cobertura o disfraz.⁵ Según López Austin, esta palabra desde su origen fue usada para designar la relación mágica de transformación de una persona en otro ser y por ello los verbos compuestos con la radical *nahual* tendrán significados de disimulo, secreto, malicia, engaño y nigromancia.⁶

Uay en maya yucateco significa transfigurarse por encantamiento o ver visiones entre sueños (ver figuras 1 y 4). Asimismo puede significar hechizar, emponzoñar y contagiar.⁷ El diccionario de Motul da el siguiente significado: «Uaay familiar que tienen los nigrománticos, bruxos o hechizeros, que es algún animal que, por pacto que hacen con el Demonio, se

3 Barrera Vásquez, 1984, 30-31.

4 Houston y Stuart, 1989; Stuart, 2005.

5 Martínez González, 2007, 95-105.

6 López Austin, 1967, 96-97.

7 Michelon, 1976, 379.

convierten fantásticamente». ⁸ Estos hechiceros podían convertirse no sólo en diversos animales, sino también en entidades supernaturales o fuerzas naturales. En diversos grupos mesoamericanos las personas consideradas como «brujos» por lo general tienen entre uno y veinticuatro *nahuales*, cuantos más tenga el individuo, más poderoso. Los *nahuales* y los *uayooob* pueden ser benevolentes o tener un carácter maléfico. ⁹

Fray Andrés de Avendaño uno de los frailes que visitó a los itzaes poco antes de su conquista en 1697, apuntaba en su crónica que todo el grupo étnico tenía la capacidad de transfiguración, lo que apunta al fuerte control social que debió existir al interior de la sociedad itzá, precisamente por el carácter dual, benéfico y perjudicial que ostentan los *uayooob*. Avendaño señala que los itzaes eran «agoreros» es decir, que adivinaban o pronosticaban sucesos por ciertas señales, generalmente durante el sueño, condición que caracteriza a los brujos. Varios principales itzaes tenían nombres de pájaros, mismos que en el pensamiento maya se relacionan con la capacidad de profetizar, característica importante de los *uayooob*. Tenemos así individuos llamados Cot (águila), Kukul (quetzal) y Kauil (zanate). Otros recibían nombres como Tunal que significa hechicero e Its Kin que es el sacerdote que pronostica los días, dejando muy claro sus ocupaciones. Los *uayooob* son mediadores entre los hombres y las divinidades. Esta característica y la capacidad de comunicarse mediante su *alter ego* con las divinidades, está presente en diversos grupos mesoamericanos. ¹⁰

Los itzaes se tatuaban en la cara y el cuerpo el animal que tenían por «agüero», convirtiéndose literalmente en su *uay*, como bien lo describiera el sacerdote Andrés de Avendaño «aquellos esculpidos, rayados y pintados rostros, hechos viva efigie del Demonio». ¹¹ Esta modificación permanente del cuerpo por medio del tatuaje era considerado como una hazaña de gran valentía, pues era un proceso sumamente doloroso, en el que se aplicaba tinta y luego se percutía el dibujo con una navaja. Hombres y mujeres usaban este tipo de tatuajes (ver figura 2). Fray Andrés de Avendaño señala al respecto:

8 Ciudad Real, 2001, 578. Como se observa, los términos usados en español están cargados de juicios de valor como brujo, nigromántico, hechicero, demonio y en muchos sentidos estos términos no dan cuenta del verdadero significado que tienen en las lenguas indígenas. Esta situación dificulta la definición de entidades como los *uayooob*.

9 Galinier, 1987, 433; López Austin, 1967, 87.

10 Galinier, 1987, 439; Pitarch, 2010.

11 Avendaño, 1696, 27.

Estos itzaes son gente muy bien agestada y amestizada, casi todos de color claro y de muy perfecta estatura y prendas naturales, mas el demonio los ha cogido con la flaqueza de hacerse horrorosos y agoreros, por parecerles más valentía espantar con su vista que vencer con las fuerzas; y así los más tienen esculpidos los rostros de negro y rayados algunos como negros araraes. Y esta fealdad la tienen también muchas mujeres con sus orejeras, de forma que no les pueden servir las arracadas o zarcillos, pintándose o esculpiendo en sus rostros la forma del animal que tiene por agüero.¹²

Es importante analizar cómo podía controlar la sociedad itzá a todos los individuos que tenían la capacidad de transfiguración. Sobre todo, como podían encauzar el poder que esto conllevaba, pues los *uayoob* al tener cualidades tanto positivas como negativas se convierten en personajes liminares y peligrosos. A través de sus *alter egos* son capaces de lanzar enfermedades de diversa índole que afectan a los individuos y a la sociedad. Los diccionarios coloniales de Yucatán registran el término *pulyah* que significa arrojar dolor o enfermedad. Existen diversos términos que describen las enfermedades causadas por hechiceros y las áreas del cuerpo que son afectadas como *pul abich kik* o hechizar para que la persona orine sangre, *pul chacauil* arrojar calentura, *pul nok* o arrojar gusano, etc.¹³ Esta capacidad de enfermar el alma y cuerpo de las personas resulta sumamente importante, pues por medio de estos conjuros se podía ejercer un fuerte control social. Alfonso Villa Rojas describe precisamente la función del *nahual*, como control de la sociedad:

Closely interwoven with the familial, political and religious organization is a system of magical beliefs and practices based on the concept of the nagual. The system finds its justification in its efficiency as a *method of social control*; it makes possible the continued attachment to traditional custom, and sanctions the moral code of the group.¹⁴

Los mayas itzaes, concebían su territorio al igual que otros pueblos mesoamericanos como un espacio sagrado, creado y cedido a los hombres por las divinidades. Se puede decir que el territorio ponía de manifiesto la relación entre los humanos y los dioses, misma que se concretaba a través de rituales y sacrificios. El territorio era regulado y ordenado tomando como modelo primordial el espacio divino.¹⁵ Los linajes gobernantes eran

12 *Ibidem*, 42.

13 Álvarez, 1984, II, 304-305.

14 Villa Rojas, 1947, 583. El énfasis [en cursivas] es mío.

15 Carmagnani, 1988, 21-51; López Austin, 1984, 19-21.

los intermediarios de los hombres y los dioses y por lo tanto se convertían en los guardianes de los territorios y por ende de sus pobladores. En el caso de los itzaes sabemos que el territorio en el que residían era considerado sagrado y lo concebían a la vez en forma cuadrangular y concéntrica. Los cuatro puntos cardinales se relacionaban a un punto central representado por el color verde-azul y por el Yax Chel Cab o Árbol Primigenio, cada punto cardinal se relacionaba con una deidad, un árbol, un color y un ave sagrada.¹⁶ La isla de Noh Petén es considerada «el ombligo» del territorio itzá, considerado como centro focal del cuerpo humano, en este caso, se considera como el punto medio de la superficie de la tierra, por donde pasa el eje cósmico o Yax Chel Cab, que permite la comunicación entre el cielo y el inframundo.¹⁷

La sociedad itzá tenía un *ahau* principal nombrado Canek, junto con él gobernaba el sacerdote principal o Ah Kin Canek. Nosotros hemos propuesto que la «nación itzalana» se componía de cuatro parcialidades principales, representadas por cuatro linajes que controlaban sus propios territorios: Canek, Couoh, Tut y Pana y de varios sublinajes que controlaban parcialidades menores sujetas a las primeras.¹⁸ Esta organización político-territorial en clanes principales y subclanes, debió complicarse con la capacidad de toda la población de convertirse en *uayooob*, representando un peligro para los gobernantes y principales que tuvieron que controlarlos. Las subdivisiones entre los principales linajes y sublinajes itzaes crearon constantes conflictos que debieron reforzarse con la ayuda de los *uayooob*.

Los gobernantes itzaes impusieron medidas radicales para impedir que la gente del común tuviera acceso a este ámbito de poder. En este sentido, Avendaño señala que los itzaes degollaban a los hombres que pasaban de cincuenta años, «porque no aprendieran a ser brujos y los maten, *salvo a los sacerdotes de sus ídolos a quienes respetan mucho*».¹⁹ Desgraciadamente las fuentes no señalan si hombres y mujeres que cumplían los cincuenta años sufrían la misma suerte y si solamente los degollaban o los decapitaban. Tampoco sabemos cómo disponían de los cuerpos de estas personas. Diversos estudios señalan la posibilidad de que ciertos individuos enterrados en cavernas en el área maya durante el Clásico Temprano y el Clásico pudieran ser «brujos» que representaban un peligro potencial para

16 Schele y Freidel, 1990, 66-68.

17 Caso Barrera, 2002, 218; Villa Rojas, 1985b, 191; López Austin, 1984, 186.

18 Caso Barrera, 2008, 383-384.

19 Avendaño, 1696, 28. El énfasis es mío.

las comunidades en vida o después de morir.²⁰ La relación con las cuevas asocia a los brujos con las divinidades y fuerzas del inframundo.

Entre los quichés y cakchiqueles, los antepasados de cada linaje eran *nahuales* que conquistaron sus lugares de asentamiento, transformados en jaguares, águilas y abejas.²¹ En un documento del siglo XVIII los pobladores del pueblo de San Andrés Semetabaj de origen cakchiquel, presentaron en un pleito de tierras un documento antiguo en su lengua, donde se dice que el gran *ah pop* al darles posesión de su territorio «volaba de monte en monte, sentándose en los mojonos, hasta con impresión de sus plantas».²² Debemos suponer que para que el *ah pop* pudiera volar de monte en monte, debió hacerlo transformado en su *uay*. En el caso de los itzaes no contamos con fuentes que describan las capacidades de transformación de los principales, aunque podemos inferir que eran similares a las de los quichés y cakchiqueles arriba descritos. Sabemos que el sacerdote máximo Ak Kin Canek, cuando los españoles tomaron la isla de Noh Peten, silbaba llamando a los «dioses de su parcialidad para que lo liberaran». Asimismo convocó vientos y lluvia que azotaron a la isla, lo que lo señala como un especialista nombrado *ah mac ik* o conjurador de los vientos.²³

Actualmente en comunidades tzeltales, los ancianos y las autoridades político-religiosas tienen la capacidad de convertirse en *nahuales* o *lab*, con lo que pueden cuidar a su clan, linaje o comunidad y además imponer las tradiciones y sancionar lo que consideran moralmente correcto en la sociedad. Es decir los *nahuales* son concebidos como custodios de su comunidad y de su territorio. En diversas poblaciones mayas, existen especialistas que por medio de su *alter ego* pueden «lanzar enfermedades» a otros individuos de la comunidad. Las causas por las que se envía una enfermedad, pueden ser conflictos políticos o religiosos, envidia o para saldar cuentas. La manera en que se lanza el mal o el padecimiento, es cuando el individuo transformado en su *lab*, afecta el alma y por ende el cuerpo de la persona.²⁴ La envidia es una enfermedad social muy común en las comunidades indígenas, que afecta tanto a los individuos que caen enfermos al ser víctimas de conjuros lanzados por personas con la capacidad de transfiguración, como a la

20 Pruffer y Dunham, 2009, 295-320; Lucero y Gibbs, 2008, 45-73.

21 Carmack, 1979, 89.

22 Archivo General de Centroamérica (AGCA), Juzgado Privativo de Tierras, leg. 6043, exp. 53330, Guatemala, 20 de julio de 1795.

23 Álvarez, 1984, II, 308; Villagutierre, 1933, 404.

24 Villa Rojas, 1985a, 106; Contreras Cortés, 2001, 53-64.

comunidad en general. Como bien lo señala Galinier, el *nahual* es considerado como «señor de la desigualdad social».²⁵

Entre los itzaes la capacidad de convertirse en *uay*, no era privativa de los hombres. Las fuentes señalan que había hechiceras con el poder de transformarse, como una mujer que ayudaba al principal sacerdote Ah Kin Canek, a la cual enseñaba y era considerada «gran maga y hechicera» y se le tenía como a sacerdotisa. A esta mujer la encontró un día el vicario Juan Pacheco y le preguntó que de dónde venía, a lo que respondió:

Respondió la embustera sacerdotisa que de ver al xagual [*nahual*] (esto es, a su galán) que siempre salía a visitarla a orillas de la laguna, en figura de leoncillo o tigre y la regalaba con conejos, faisanes y otras aves y cazas. Y habiéndole dicho el vicario y los demás que los llevase allá, que le querían ver; ella respondió: que se espantarían los españoles en viéndole. Y replicándola no sucedería así esto, porque antes bien huiría el tigre del sacerdote del Verdadero Dios, dijo: que de ningún suerte quería llevarlos allá, porque no se le matase, que si eso sucediese, al punto expiraría ella [...].²⁶

La persistencia de *uayoob* en la sociedad itzá subsistió al parecer hasta finales del siglo XIX, según un relato recopilado por Hermann Berendt en el pueblo de Sacluk, en El Petén en 1866. En esta narración se relatan las peripecias de un hombre que se casó con una *x uay*²⁷ sin saberlo. Una noche el hombre siguió a su esposa al bosque y vio a la luz de la luna como la mujer se quitaba la ropa y luego la piel, quedando en los huesos para subir posteriormente hacia el cielo. El marido molió sal para ponerla sobre la piel de la mujer, la cual ya no pudo recobrar su forma humana, ni subir nuevamente al cielo.²⁸ Según Stuart, actualmente el término *uay* entre los itzaes sólo significa hechicería y no tiene un sentido de «animal compañero», por lo que él traduce esta palabra en la cerámica del período Clásico como hechizo o encantamiento, más que el acto de transformación.²⁹ Desde mi perspectiva esta definición limita mucho la descripción que nos dan las

25 Galinier, 1987, 440.

26 Villagutierre, 1933, 408.

27 Se debe subrayar que en el texto en maya itzá se utiliza en término *x uay* para referirse a una mujer con capacidad de transfiguración.

28 Relato recopilado por Hermann Berendt en el pueblo de Sacluk, en El Petén, en 1866, publicado por Tozzer, 1977, 119-120. Actualmente entre los zoques de Tabasco la manera en que las personas pueden matar a un brujo es encontrar su piel humana, que por lo general dejan en un lugar del monte y echarle sal con chile. En Cuetzalán, Sierra Norte de Puebla, a los brujos se les mata echándoles sal a la piel que esconden. Información proporcionada por la investigadora Violeta Álvarez Quiroz.

29 Stuart, 2005, 110-165.

fuentes coloniales y etnográficas con respecto a las capacidades de estos especialistas.

Curiosamente el texto itzá es muy similar a un relato recopilado en Meyacapan, Veracruz, comunidad nahua donde se narra también la historia de un marido casado con una bruja que se desarticulaba las piernas y se convertía en burra. En este caso el marido también sigue a la mujer y le esconde las piernas, evitando así que la esposa recupere su forma humana. Este tipo de hechiceras se describen en fuentes del siglo XVI y reciben en nahua el nombre de *mometzcopinque* «a la que se le arrancaron las piernas» y son consideradas sumamente perjudiciales.³⁰

En ambos relatos lo que identifica a la bruja es la capacidad que tiene para desprenderse de su piel y de sus extremidades, para así convertirse en otro ser. El hecho de que en ambos relatos el marido descubra a la mujer y destruya su piel o le oculte sus extremidades, demuestra que los brujos que se transfiguraban tenían que recuperar su cuerpo físico o de lo contrario morían. Las piernas al parecer poseen cualidades y poderes sobrenaturales, por lo que se relacionan con los brujos y son especialmente importantes en ciertos rituales de sacrificio como se analizará más adelante.³¹ Es posible que en los relatos arriba descritos, la figura del marido represente el control que trata de ejercer la sociedad, sobre los individuos con capacidad de transfiguración.

Vestidos, adornos y modificaciones corporales

Para los mayas los adornos y atavíos eran de gran importancia pues tenían profundos significados sociales y religiosos, íntimamente ligados con la identidad. Se puede señalar que los itzaes usaban modificaciones físicas de carácter temporal como la pintura corporal y modificaciones permanentes como las escarificaciones, tatuajes y mutilación de pene (ver Tabla 1). Es posible que existieran otras modificaciones permanentes como la deformación craneal o el limado dental, sin embargo no se describen en las fuentes coloniales aquí analizadas.³²

30 López Austin, 1967, 92; Campos, 1982.

31 Miller, 2008, 179-181.

32 Existe muy poca información al respecto. Para información sobre Ixlú, El Petén, en el Postclásico se puede consultar Duncan, 2011, 549-572.

TABLA 1

MODIFICACIONES CORPORALES ITZAES REGISTRADAS
EN FUENTES COLONIALES, SIGLOS XVII-XVIII

<i>Modificaciones temporales</i>	<i>Modificaciones permanentes</i>
Cabello largo Pintura corporal	Tatuajes y escarificaciones Horadaciones para usar orejeras, narigueras y bezotes Mutilación de pene

Al parecer los hombres usaban complicados tocados en el cabello, el cual amarraban con cintas de colores que remataban en borlas realizadas con absoluto primor. Vestían una especie de capotes con medias mangas con listas de colores, utilizaban tatuajes, se pintaban el cuerpo de negro y usaban orejeras, narigueras y bezotes. El cuidado que mostraban los hombres itzaes hacía el cuerpo, su ornamentación y modificación fue interpretado por Andrés de Avendaño como un claro signo de homosexualidad

Y con todo este ornato galán de vestido, siempre se embijan o pintan de negro. Indicio es toda esta presunción y cuidado mujeril de adornarse tanto, de lo que muchos juzgan, que es el vicio nefando que en ellos reina.³³

Con respecto a las mujeres itzaes, Avendaño señala que no se vestían ni arreglaban tanto como los hombres. Las mujeres usaban unas faldas de algodón de «medio abajo», llevaban el torso desnudo y el cabello arrollado sin tanto cuidado como los varones. Usaban orejeras que a decir del fraile les impedían el uso de aretes al estilo «español», pues el lóbulo de la oreja estaba totalmente abierto.

El uso de tatuajes (*hots*) y pintura corporal (*naabal*) parecen ser significativos marcadores de identidad para diversos grupos mayas, como yucatecos, itzaes y lacandones históricos (ver figura 2). Fray Diego de Landa describe que los mayas de Yucatán se labraban los cuerpos y «cuanto más, tanto más valientes y bravos se tenían, porque el labrarse era gran tormento».³⁴ Mientras la percepción europea era que el arreglo y modifica-

³³ Avendaño, 1696, 43.

³⁴ Landa, 1982, 36; Thomas, Cole y Bronwen, 2005, 33. La forma de realizar los tatuajes entre los mayas es muy similar a la forma en que diversos grupos de Polinesia lo efectuaban, es decir se marcaban los cuerpos con el diseño, el cual se va percutiendo con una herramienta especial, se añade un polvo negro indeleble que se ponía sobre la sangre que iba fluyendo.

ción corporal representaban un claro signo de homosexualidad, la verdad era que para los mayas representaba un signo de hombría y valentía. Existían especialistas que hacían los tatuajes y que

labraban la parte que querían con tinta y después sajábanle delicadamente las pinturas y así con la sangre y la tinta, quedaban en el cuerpo las señales; y que se labraban poco a poco por el grande tormento que era.³⁵

El tatuaje o *hots* no sólo era un adorno personal, ya que tenía implicaciones religiosas, pues como ya se mencionó en el caso de los itzaes el tatuaje los transformaba literalmente en su *uay*.

Landa menciona también que los yucatecos se pintaban el rostro y cuerpo de rojo, utilizando achiote (*Bixa Orellana* L.). El color rojo se asocia con el este y es considerado caliente. La pintura corporal además de las implicaciones religiosas y sociales, servía para evitar picaduras de mosquitos y otros insectos, así como para mantener la piel cubierta con una capa protectora y humectante. El achiote tiene sustancias hemolíticas, antiinflamatorias y antisépticas que ayudan en infecciones de la piel y heridas, propiedades terapéuticas de gran importancia.³⁶ Entre los dioses mayas que aparecen con pintura corporal roja se encuentra la diosa Ix Chel relacionada con la medicina, el parto y los textiles, el dios A y el dios solar.³⁷

A diferencia de los yucatecos, los itzaes se pintaban el cuerpo de negro, este color se asocia con el oeste y se considera frío. Los lacandones históricos también usaban pintura corporal negra. Esta pintura corporal se obtenía a través de quemar ocote (*Pinus sp.*), el tizne que quedaba lo utilizaban para escribir y para pintarse el cuerpo. El tizne también tiene propiedades hemolíticas y antisépticas, pues se utiliza en la medicina maya para curar quemaduras y enfermedades de la piel.³⁸ Las deidades mayas que aparecen con pintura corporal negra son el dios L, el dios M y Ek Chuah, que están relacionados con el inframundo, el comercio y con el cultivo de cacao. Los itzaes son considerados como comerciantes de larga distancia y los lacandones históricos son cultivadores especializados de cacao, por lo

35 Landa, 1982, 37.

36 *Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana*, en <<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=&id=7082>.Página> [consultada el 3/05/2015]. Howard y Rensel, 1998. Los rotumanos del Pacífico Sur usaban, al igual que los mayas, tatuajes y se pintaban el cuerpo con una pasta a base de aceite de coco y cúrcuma utilizada para evitar picaduras de mosquitos, manteniendo limpia y humectada la piel previniendo infecciones.

37 Vail y Hernández, 2008, 156.

38 Caso Barrera, 2011, 107-109.

que podemos suponer que la pintura corporal negra está relacionada con dichas deidades.³⁹

Al parecer cuando los españoles conquistaron a los lacandones trataron de prohibir la pintura corporal y los adornos, sin embargo, una fuente señala «que los hombres se tiznan cuando van al monte a sus milpas, poniéndose los palotes en las orejas». Cuando los curas los regañaban por hacer esto, se lavaban y al día siguiente lo volvían a hacer diciendo «que eran lacandones».⁴⁰ Esto resulta sumamente ilustrativo, pues demuestra que el uso de pintura corporal y adornos estaba íntimamente ligado al sentido de identidad étnica.

La gente común utilizaba orejeras de palo llamadas *tup* y también cuentas llamadas *matun*, que se ponían en las narices, estas horadaciones debieron ser permanentes. Las orejeras de jade o de piedras verdes eran usadas solamente por los principales que las llevaban «en señal de autoridad y ostentación de su mayor principado» (ver figura 3).⁴¹ Cuando uno de los caciques itzaes llamado Pana fue capturado por los españoles y llevado al presidio donde un sacerdote lo instaba a bautizarse, respondió quitándose sus orejeras en señal de derrota y murió.⁴² También los principales se abrían el labio inferior para ponerse bezotes, lo cual indicaba su posición social y valentía. Al parecer sólo podían hacerse esta incisión después de realizar alguna acción valerosa en la guerra.⁴³ Este corte también era permanente. Además de estos accesorios para el cuerpo, los hombres itzaes llevaban el pelo largo amarrado con cintas de algodón. El pelo largo tenía un especial significado para los hombres, cortarse el cabello implicaba también sumisión y derrota (ver figura 3). En el período Clásico existen escenas que personifican a cautivos que son representados tomados por los cabellos por el gobernante victorioso que los capturó.⁴⁴

Los hombres itzaes también practicaban una modificación corporal permanente o mutilación ritual del pene (ver figura 6). Esta mutilación no es exclusiva de los itzaes pues también la realizaban los yucatecos, lacan-

39 Caso Barrera y Aliphath, 2006, 30-40.

40 Archivo General de Indias (AGI), Guatemala, 153, f. 277, Carta de fray Antonio Margil, fray Lázaro de Mazariegos y fray Blas Guillen a Joseph de Scals, Nuestra Señora de Los Dolores, 7 de julio de 1695.

41 American Philosophical Society, Reina-Jiménez Collection-Archivo Orden Mercedaria (APS-RJC-AOM), Relación jurada del capitán Juan Francisco Cortés sobre las operaciones que en la reducción del Ah Itzá realizó el padre Diego de Rivas, Guatemala 24 de octubre de 1704, 7v.

42 Caso Barrera, 2002, 308.

43 AGI, Guatemala, 151 bis, f. 545v, Declaración de Camal, Petén Itzá, 16 de abril de 1697.

44 Houston, 2001, 209-211.

dones y choles del Manché. El fraile dominico Joseph Delgado describe este ritual de la siguiente forma:

En la ranhería de Vicente Pach vi los sacrificios. Cogían un cincel y un mazo de palo, ponían al que habían de sacrificar sobre una losa de piedra lisa, sacábanle el viril y se lo partían en tres partes, quedando la mayor en medio, cosa de dos dedos de largo, diciendo *ensalmos y palabras que yo no entendía, sin echar gota de sangre y al parecer sin sentimiento del paciente, antes si muy gustoso, pues de varias partes venían muchos al partimiento diabólico e iban muy contentos*.⁴⁵

Esta mutilación ritual es un autosacrificio en honor a una deidad posiblemente del inframundo, pues el objetivo principal era seccionar el glande en tres partes de manera que quedara como un «murciélago con dos alitas». Según fray Agustín Cano, un indígena itzá llamado Chan, tenía «el viril [que] era una monstruosidad, con orejas o cuernos hechas a mano, muy grandes, cosa cierto asquerosa».⁴⁶ En maya yucateco a este tipo de sacrificio se le llama *xicin poy*, *xicin* significa oreja o lo ancho de algo como mantas o ropa. *Poy* significa descorazonado, flojo, algo que sirve para poco, y era una expresión utilizada por las mujeres para referirse a los hombres. Este último vocablo puede significar que los hombres que se sometían a este ritual pudieran haber tenido una disminución o una pérdida total en su funcionamiento sexual.

En 1677 fray Joseph Delgado vio dos veces como los choles del Manché, llevaban a cabo este «sacrificio». Es de destacar que en la descripción de fray Diego Delgado se señala que la persona que se «iba a sacrificar» no sangraba, ni parecía estar sufriendo, lo cual parece confirmarse en dos figurillas de Jaina, las cuales están practicándose esta mutilación y cuyos rostros no reflejan expresiones de dolor.⁴⁷ Generalmente se ha asociado la mutilación de los órganos genitales masculinos como una forma de obtener sangre para ofrendar a las divinidades, sin embargo, en este caso el sacrificio no parece estar orientado a la obtención de sangre, sino a modificar permanentemente la apariencia del miembro masculino y posiblemente ofrendar la virilidad del individuo.

Joseph Delgado apunta que antes de llevar a cabo este ritual se decían una serie de ensalmos, por lo que es posible que el individuo tuviera una

45 Ximénez, 1973, V, 164. El énfasis es mío.

46 *Ibidem*, 357.

47 Schele, 1997, 134-137. Se pueden observar otras figuras de Jaina realizando estos rituales sin expresiones de dolor, con excepción de una figura de Balancán, Tabasco, la cual se muestra con el pene erecto al parecer recién mutilado y emitiendo un grito de dolor.

preparación previa que incluyera técnicas de concentración como cánticos, plegarias u oraciones mismas que lo pusieran en un estado mental para no percibir el dolor. Uno de los objetivos de este sacrificio pudo haber sido el propiciar una visión extática que permitiera una comunicación con los dioses y con lo sobrenatural. Esta mutilación parece haber tenido gran importancia durante el Posclásico, pues existen diversas figuras que representan este ritual, incluso se encontró un falo de cerámica en Santa Rita, Belice, que muestra las tres incisiones anteriormente descritas (ver figura 6).⁴⁸

Guerra y sacrificio

Los itzaes se opusieron tenazmente a los españoles alentando desde su señorío en El Petén, acciones contra la dominación hispana. Asolaron a poblaciones indígenas cristianizadas, para evitar que los españoles entraran a su territorio e incluso se puede decir que utilizaron en su favor los rigores de la explotación colonial, alentando a los mayas del norte de Yucatán a abandonar sus poblaciones, convirtiéndolos en sus intermediarios comerciales, frenando con esto el avance español.⁴⁹ Finalmente los itzaes se volvieron en una amenaza que ya no podía ser tolerada por la Corona y las autoridades coloniales, en 1695 salieron de Guatemala y Yucatán dos expediciones armadas que debían encontrarse en El Petén para llevar a cabo la conquista de los itzaes. La expedición que salió de Guatemala al mando del capitán Juan Díaz de Velasco, tuvo un encuentro con un grupo de espías itzaes, que seguían de cerca los pasos de los españoles. En este encuentro los itzaes se enfrentaron con sus arcos y flechas a los invasores y recurrieron a un combate cuerpo a cuerpo, en el que sobresalían los guerreros itzaes por su destreza y valentía. Este tipo de combate cuerpo a cuerpo recibe en maya yucateco el nombre de *p'izba*, que literalmente significa «medirse», la descripción de este tipo de lucha es la siguiente:

Y cercándolos los nuestros empezaron ellos [los itzaes] a disparar un aguacero de flechas, que si los nuestros no llevaban buenas cotas todos perecen. Dispararon sus escopetas y hubo indio que estaba con cuatro balazos y no se rendía. Echáronse a pie y se arrojaron los nuestros y cuatro de los nuestros no podían sujetar a un indio. Uno estaba atravesado con una lanza y por ella se le entró a un soldado y le dio un macheta-

48 Gann, 1918, 62; Joralemon, 1974, 60-65; Chase and Chase, 2008, 82-86.

49 Caso Barrera, 2002, 170.

zo en la cabeza, aunque fue poca la herida diéronle favor y mataron al indio. A otro soldado se le abrazó otro indio y el soldado le metió el machete por el cuerpo y con todo esto derribó al soldado a tierra, que si no lo favorecen mata al soldado. Una hora duró la batalla y los indios tan valientes que dijo Machuca que no son bastantes cuatro hombres y buenos para cada indio de estos ahitzaes.⁵⁰

Como se puede observar en estas descripciones los guerreros itzaes eran reconocidos por su destreza, fiereza y por la capacidad de soportar el dolor para continuar guerreando. Esa capacidad para controlar el cuerpo y someterlo a un gran dolor se observa tanto en la guerra como en el sacrificio (ver figuras 4 y 5). Así como los itzaes soportaban el dolor, de la misma manera sometían a terribles tormentos a las víctimas que iban a sacrificar, principalmente aquellos cautivos tomados en la guerra.

El sacrificio humano a través del cual se honraba y alimentaba a los dioses, se representa en murales y en los códices mayas, las principales formas de sacrificio representadas son la decapitación, extracción de corazón y lancear a la víctima.⁵¹ La iconografía de Chichén Itzá nos muestra que los principales sacrificios eran la extracción de corazón y la decapitación, que los itzaes en el Petén continuaron practicando (ver figura 5).⁵² Asimismo la decapitación se realizó en Mayapán y en Ixlú, El Petén durante el Postclásico.⁵³ La decapitación para los mayas tenía gran importancia, pues se menciona como la causa de muerte del padre de los gemelos divinos en el relato mitológico del Popol Vuh. Hun Hunahpu fue decapitado por los señores del inframundo y su cabeza fue puesta en un árbol, convirtiéndose en un fruto (*Crescentia cujete* L.). La cabeza-fruto fecundo a Xkik la hija de uno de los señores de Xibalba, a través de su saliva y nacieron los gemelos divinos Hunahpu e Ixbalanque.⁵⁴ La importancia de la cabeza decapitada se muestra en su relación con la transformación, el renacimiento, los ancestros y la procreación.

El principal sustento de las divinidades para los mayas eran la sangre y el corazón de las víctimas, aunque también podían ser ofrendados individuos para que el fuego los consumiera. Como el sacrificio realizado al dios Hobo,⁵⁵ donde colocaban a la víctima en un tronco de árbol ahuecado y le

50 Ximénez, 1973, V, 358.

51 Vail y Hernández, 2008, 122-123; Anda, 2008, 194-195.

52 Vail y Hernández, 2008, 126; Miller, 2008, 168-173; Rice and Rice, 2009, 12.

53 Serafin y Peraza Lope, 2008, 247; Duncan, 2011.

54 Tedlock, 2002, 166-179.

55 Hobo puede ser la deidad Hobnil de los yucatecos, relacionada con Ek Chuah.

prendían fuego. Mientras realizaban el sacrificio bailaban con estruendo de *tunkules*,⁵⁶ tortugones y gente cantando, para que no se oyeran los gritos del sacrificado.⁵⁷

Los itzaes sacrificaron a sus dioses a varios españoles que intentaron llegar a su isla. Es importante destacar la violencia previa a los sacrificios y el tratamiento *postmortem* del cuerpo de los sacrificados (ver Tabla 2).⁵⁸

TABLA 2

TRATAMIENTO DE LOS ITZAES A LAS VÍCTIMAS DE SACRIFICIO
SEGÚN FUENTES COLONIALES (SIGLOS XVII-XVIII)

<i>Tratamiento perimortem</i>	<i>Tratamiento postmortem</i>
Amarrar	Sacar el corazón
Colgar de los genitales	Quemar el corazón
Golpear, flechar, garrotazos, machetazos	Cortar el corazón en pedazos para ofrendar
Arrancar partes del cuerpo como nariz	Decapitar y poner las cabezas en estacas
Cortar brazos, piernas	Mutilar los cuerpos
Abrir pecho	Destazar y cocinar los cuerpos para consumirlos
Poner a la víctima en un tronco ahuecado y prenderle fuego	Descarnar brazos y piernas para exponer parte del hueso
Suspender en una cruz en forma de aspa	Recolección de sangre para ofrendar a divinidades, tierra y milpas
Decirle a la víctima que su muerte es una forma de retaliación.	Extracción de dientes para ofrendar deidades
	Conservar los huesos de los sacrificados, enterrar el cuerpo

⁵⁶ *Tunkul*, tambor horizontal de madera.

⁵⁷ López de Cogolludo, 1971, 258.

⁵⁸ Para mayor información sobre el tratamiento *perimortem* y *postmortem* entre los mayas consultar Tiesler 2008, 14-44.

Así tenemos el caso de fray Diego Delgado y un grupo de españoles que lo acompañaban en 1623 en una expedición al Petén. Una vez que este grupo llegó a Noh Petén los itzaes cayeron sobre ellos, matando a los españoles e indios de Tipú que los acompañaban. Primero los maniataron y posteriormente les sacaron los corazones que ofrendaron a sus deidades. Les cortaron las cabezas, las colocaron en estacas y las pusieron en un cerro cercano, mientras el cuerpo de fray Diego Delgado fue desmembrado. Los itzaes le dijeron a fray Delgado que lo «mataban porque había ido con aquella gente y porque los religiosos que habían ido antes que él, les quebraron su ídolo y les quitaron sus dioses». ⁵⁹ En cierta forma los itzaes veían la muerte de sus enemigos como una de retaliación o venganza, por lo menos así lo expresan dos de los casos aquí referidos. Posteriormente, en 1696, los itzaes mataron a un grupo de españoles que salieron de Yucatán, al mando del capitán Pedro de Zubiaur que iba acompañado del franciscano fray Juan de San Buenaventura y un auxiliar lego. A éstos últimos y a un español llamado Agustín Sosa, se los llevaron en canoas junto con otros españoles e indios gastadores y a todos los mataron a garrotazos y machetazos en las embarcaciones, para después sacarles el corazón en sus templos, y comerse sus cuerpos asados y hervidos. ⁶⁰

Después del encuentro anteriormente descrito, los itzaes tuvieron otro con soldados que iban desde Guatemala, al mando del capitán Juan Díaz de Velasco. Acompañando a este grupo estaban los frailes dominicos Cristóbal de Prada y Jacinto de Vargas. Los itzaes lograron engañarlos subiéndolos a sus canoas y cuando llegaron al medio de la laguna los volcaron para que muriesen ahogados, rematándolos con palos y flechas. A los únicos que llevaron a la isla fueron al capitán, a los dos religiosos y dos muchachos. Según fray Agustín Cano, Ah Kin Canek molió a palos a los dos sacerdotes, para luego amarrarlos a una especie de Cruz de San Andrés donde los mantuvieron suspendidos por un buen tiempo, hasta que el sacerdote les abrió el pecho y les sacó el corazón. ⁶¹ A todos ellos también se los comieron y guardaron sus huesos en un islote cercano dentro de la misma laguna. ⁶² Algunos autores consideran que los españoles inventaron la práctica de la antropofagia entre los itzaes para desprestigiarlos, pero las

59 López de Cogolludo, 1971, 324-325.

60 AGI, Guatemala, 151bis, f. 545, Declaración de Camal, Petén Itzá, 16 de abril de 1697.

61 Cano, 1942, 74-75.

62 AGCA, leg. 181, exp. 3696, Petición de Rafaela Díaz de Velasco, hija del capitán Juan Díaz de Velasco, muerto en la conquista del Petén Itzá, 1707. Miller, 2008, 179-181.

fuentes históricas son contundentes en relación a que este grupo buscaba víctimas para sacrificarlas y consumirlas.⁶³

Este tipo de sacrificios también los hacían los itzaes con sus enemigos indígenas, realizando entradas para capturar víctimas, entre los que estaban los choles, lacandones, petenactes e incluso indios cristianos. Los itzaes hacían entradas en el mes de Yaxkin (mes de secas) al área chol para buscar víctimas para sacrificar.⁶⁴ Lo mismo hacían con los lacandones, a los que atacaban por las noches para llevarse a la gente.⁶⁵ Unos indios de la población de Yucum, tal vez petenactes, dijeron ser muy pocos «por la persecución de los indios del Ah Itzá, quienes se comieron a los moradores de su pueblo». ⁶⁶ En 1694 un grupo itzá comandado por un cuñado de Canek bajó en canoas a Tabasco, llegando al pueblo de Canizan, de indios cristianos, para conseguir gente para sacrificar. Según Cogolludo los itzaes y sus vecinos siempre estaban guerreando «como sean de diferente nación y a veces los de una misma, teniendo diferentes caciques. En especial los itzaes y chinamitas se comen unos a otros cuando se prenden». ⁶⁷

En 1700 los itzaes sacrificaron al mulato Juan Tomás que fue enviado desde Campeche como prisionero al presidio de El Petén. Habiendo escapado, pensó que podría encontrar refugio entre los indígenas y convertirse en su líder. Los itzaes declararon haberlo sacrificado como venganza por la muerte de Ah Kin Canek y porque los españoles se habían llevado a Canek a Guatemala. Lo primero que hicieron los gobernantes del pueblo de Hoyop fue llevarlo al de Chachachulte, donde fue colgado en un poste de los genitales, dándole además golpes y palos. Después fue conducido al adoratorio donde se encontraba su deidad principal, tendiéndolo en el suelo y sujetándolo de pies y manos. Kin Canek lo cuestionó sobre el paradero de Ah Kin Canek y Canek y lo único que pudo responder era que sabía que este último había sido conducido a Guatemala y que siendo él de Campeche no sabía más. A lo que Kin Canek le contestó: «pues vos pagaréis la muerte de nuestro papa y de nuestro rey que está en Guatemala». ⁶⁸

63 Jones, 1998, 320; Houston, Stuart y Taube, 2006, 220.

64 Tovilla, 1960, 185.

65 AGI, Guatemala, 152, f. 898v, Declaración de cinco indios lacandones, Ntra. Sra. de los Dolores, 1 de mayo de 1695.

66 AGI, Guatemala, 344, f. 85v, Carta del capitán Francisco Badillo y Velasco, alcalde mayor de la Provincia de Chiapa al presidente de Guatemala, Gabriel Sánchez de Berrospe, Ciudad Real, 15 de octubre de 1697.

67 López de Cogolludo, 1971, 259.

68 AGI, Escríbanía, 339A, f. 28v, Declaración de la india Micaela Balam, Petén Itzá, 14 de agosto de 1700.

Entonces de una mordida le arrancó la nariz y después le cortaron un brazo y un muslo «en señal de que ya estaban vencidos los españoles», poniendo el brazo donde pudieran verlo los soldados.⁶⁹ Como señalamos anteriormente las extremidades parecen ser receptoras de una energía especial, por lo que el cortar las extremidades de los cautivos aseguraba la victoria sobre el enemigo.⁷⁰

Posteriormente el «rey» Sesa Cit Can, Kin Canek y el Ahau Uscib le abrieron el pecho y sacaron el corazón, el cual ensartaron en una flecha poniéndolo a quemar frente a las imágenes de sus dioses, luego lo hicieron pedacitos para dárselos a comer. La sangre fue recogida en jicaritas y la repartieron entre los principales de los pueblos que asistieron al sacrificio, para que la ofrendaran a sus dioses. Incluso estaban presentes indios que vivían muy cerca del presidio, a quienes también les dieron un poco del fluido divino, para que lo ofrecieran a unas imágenes que tenían enterradas. Asimismo se roció la sangre en el suelo y las milpas. La sangre considerada un líquido precioso fue recogida y esparcida en deidades y cultivos.

Al mulato le cortaron la cabeza y le sacaron los dientes para brindárselos a las divinidades (ver figuras 4 y 5). El cuerpo en esta ocasión no fue consumido, sino que lo enterraron en la casa de un principal llamado Ix Canek.⁷¹ Sabemos que en el adoratorio principal de Noh Peten se llevaban a cabo los sacrificios principales como la extracción de corazón. En este mismo templo había un ídolo de yeso con forma de sol (K'inich Ahau), con rayos cubiertos de concha nácar y en su boca se depositaban los dientes de los cautivos sacrificados. Allí fueron depositados los dientes de los españoles que fueron sacrificados en Noh Peten.⁷² En Zacpetén se recobraron dientes en diversas estructuras, aunque los autores señalan que no existen documentos históricos que describan dicha práctica, sin embargo las fuentes citadas en este trabajo demuestran su vigencia entre los itzaes en el siglo XVIII.⁷³

Para los itzaes el tratamiento previo a la muerte de los individuos implicaba amarrarlos, colgarlos de los genitales, golpearlos, flecharlos,

69 *Ibidem*, f. 45, Declaración de la india Josefa, Petén Itzá, 20 de agosto de 1700.

70 Miller, 2008, 179-181; Anda, 2008, 195-197; Duncan 2009, 354. En Zacpetén se encontró un enterramiento masivo con varios cuerpos desmembrados que presentaban señales de cortes en huesos largos.

71 AGI, Escribanía, 339A, f. 28v-49, Declaraciones de varios indios que vieron el sacrificio del mulato.

72 Villagutierre, 1933, 386-387.

73 Pugh y Rice, 2009, 165.

propinarles garrotazos e incluso machetearlos. En el caso del mulato se dice que el sacerdote le arrancó de una mordida la nariz y además le cortaron un brazo y una pierna. El tratamiento *postmortem* del cuerpo del sacrificado guarda semejanzas con el que realizaban los mayas de Yucatán. A las víctimas se les abría el pecho para sacarles el corazón para ofrendárselo a las divinidades, las cabezas podían ser decapitadas y puestas en estacas en cerros, los cuerpos podían ser destazados y en ciertos casos se cortaban para cocinarlos, hirviéndolos o asándolos para comerlos (ver Tabla 2). Esta fue una práctica común en toda Mesoamérica, que se acentuó durante el Posclásico. Comerse el cuerpo de los enemigos significaba por una parte eliminarlos por completo y por otra incorporarlos al grupo para que no se convirtieran en espíritus malignos. Quemar y hacer pedazos el corazón para alimentar a las divinidades era una costumbre que practicaban los yucatecos aún hasta después de la conquista. La decapitación también era un elemento fundamental en los rituales de sacrificio, las cabezas eran ofrecidas a los dioses, comidas o guardadas como trofeos (ver figura 5). Los dientes eran extraídos y ofrendados al parecer a una deidad solar que pudo ser K'inich Ahau. La sangre fluido divino por excelencia se recolectaba para alimentar a los dioses y para regar las tierras y milpas. Las extremidades parecen tener gran importancia ritual y sabemos que eran amputadas y en ocasiones descarnadas para garantizar la victoria sobre el enemigo. En el caso del sacrificio del mulato destaca como éste se convirtió en el objeto de la violencia contenida de los itzaes, por lo que su muerte sirvió dos propósitos, por una parte dar rienda suelta a la ira⁷⁴ y por otra parte propiciar y alimentar a las divinidades para asegurar el sustento y la supervivencia, así como la victoria sobre los invasores.

Consideraciones finales

Si retomamos la idea planteada por Mary Douglas en relación a que el cuerpo social determina la percepción del cuerpo físico, podemos decir que los mayas presentan características únicas que definen la manera en que esta cultura concibe y trata al cuerpo humano. Los itzaes presentan un caso excepcional de estudio, pues todos los miembros del grupo tenían la capacidad de transfigurarse en su alter ego o *uay* al alcanzar la vejez. Esta capacidad de

74 Girard, 1988, 9-45.

metamorfosis del cuerpo en otra entidad, definirá a la sociedad itzá, que debió imponer la pena de muerte a los individuos mayores de cincuenta años, para que no se convirtieran en *uayoob*. Como se vio a lo largo de este trabajo los «brujos» son considerados en toda Mesoamérica como individuos con gran poder y capacidad tanto de proteger a su comunidad como de enfermarla. La relación de los *uayoob* con el resguardo del territorio y sus comunidades debió ser particularmente importante entre los itzaes, que se conformaban en cuatro parcialidades principales y varias subparcialidades. Falta mayor información documental que nos permita corroborar esta hipótesis, sin embargo actualmente en diversos grupos étnicos como tzeltales y tzotziles, los individuos que se consideran brujos o *nahuales* son personas que ejercen un importante control social en sus comunidades.⁷⁵

La capacidad de transformar el cuerpo físico en su *alter ego* iniciaba al tatuar en el rostro y el cuerpo esta otra entidad que los acompañaba y definía. Además de los tatuajes, otra transformación radical del cuerpo fue la mutilación del pene con fines rituales, quizá relacionándolo con alguna deidad del inframundo. Las modificaciones al cuerpo, la pintura corporal, los adornos delimitaban el estatus social de los individuos y su identidad como parte del grupo étnico.

Muchas de estas prácticas de adorno, modificación del cuerpo, auto-sacrificio y sacrificio, se encuentran desde el Preclásico entre los diversos grupos mayas y podemos observarlas por medio de pinturas murales, cerámica estilo códice y figurillas antropomórficas de barro que retratan a diversos personajes (ver figuras 1-6). Así podemos saber que la pintura corporal, las escarificaciones, el tatuaje y los adornos, ya estaban presentes desde épocas muy tempranas en el área maya.⁷⁶ La representación del *alter ego* o *uay* también se expresa desde el período Clásico por medio de glifos⁷⁷ y representaciones en cerámica y figurillas de personajes en proceso de transformación. En realidad podemos señalar que desde el Preclásico encontramos figurillas olmecas que muestran estos procesos de transformación, aunque en este caso aún no se han reportado glifos que describan dichas entidades. A pesar de que las prácticas en torno al cuerpo parecen ser las mismas para toda el área maya desde épocas muy tempranas, al parecer cada grupo basaba su identidad en sus propias costumbres con respecto al cuidado y modificación del cuerpo humano.

75 Villa Rojas, 1985c, 535-550; Contreras Cortés, 2001, 53-64.

76 Houston, Stuart, Taube, 2006, 18-20.

77 Houston y Stuart, 1989, 1-16; Stuart, 2005, 110-165.

El cuidado y el arreglo personal de los hombres itzaes, que usaban adornos, pintura corporal y elaborados peinados, contrasta con su increíble capacidad para soportar el dolor, sometiéndose a modificaciones corporales severas y autosacrificios. El autocontrol que ejercían los itzaes sobre su cuerpo, nos señala el fuerte control social al que eran sometidos. Desde el período Clásico se pueden observar entre los mayas prácticas de autosacrificio y sacrificio que muestran la importancia de derramar sangre e infligir dolor, principalmente a los individuos capturados en batalla.⁷⁸ La gran mayoría de estas prácticas rituales sobrevivieron hasta principios del siglo XVIII entre los itzaes. Este grupo continuaba realizando terribles torturas a los cautivos de guerra, que finalmente eran sacrificados y muchos eran consumidos de manera ritual.

El tratamiento ritual *perimortem* y *postmortem* de los sacrificados nos muestra un uso sumamente violento del cuerpo de las víctimas, muchas de las cuales fueron consumidas como alimento. Podemos apuntar que la religión y los rituales itzaes se centran en la transformación y modificación del cuerpo humano, ya sea por medios físicos, mágicos o a través del sacrificio. El tratamiento del cuerpo humano entre los diversos grupos mayas, desde el Preclásico demuestra que es una cultura que ejerce un control férreo sobre sus individuos, mismo que se demuestra en la modificación y tratamiento que le dan a sus cuerpos y a los de sus cautivos. Es posible que el control social ejercido sobre el cuerpo humano entre los itzaes se encuentre íntimamente ligado a contener a los individuos con capacidad de transfiguración en su alter ego o *uay*.

Recibido el 11 de enero de 2014

Aceptado el 16 de abril de 2015

Bibliografía

- Álvarez, Cristina: *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco*, México, UNAM, 1980-1997, 3 vols.
- Anda Alanís, Guillermo de: «Sacrifice and Ritual Body Mutilation in Postclassic Maya Society: Taphonomy of the Human Remains from Chichén Itza's Cenote Sagrado», en Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008, 190-208.

78 Schele y Miller, 1986, 209-221.

- Avendaño y Loyola, Andrés de: *Relacion de las dos entradas que hizo a la conversion de los gentiles Ytzaex y Cehaches*, 1696, Edward E. Ayer Collection, Newberry Library, Chicago, Ms. 1040.
- Barrera Vásquez, Alfredo (dir.): *Diccionario maya Cordemex*, Mérida, Cordemex, 1980.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Rendón, Silvia: *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, FCE, 1984.
- Campos, Julieta: *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982.
- Cano, Agustín: «Informe dado al rey por el padre fray Agustín Cano sobre la entrada que por la parte de la Verapaz se hizo al Petén en el año de 1695, y fragmento de una carta al mismo sobre el propio asunto», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 18-1, Guatemala, 1942, 65-79.
- Carmack, Robert M.: *Evolución del Reino Quiche*, Guatemala, Ed. Piedra Santa, 1979.
- Carmagnani, Marcello: *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Caso Barrera, Laura: *Caminos en la selva. Comercio Migración y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes siglos XVII-XIX*, México, El Colegio de México/FCE, 2002.
- Caso Barrera, Laura: «Tah Itzá: Origen, organización y cosmovisión del territorio Itzá», en Liendo, Rodrigo (coord.), *El territorio maya: Memoria de la quinta mesa redonda de Palenque*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, 379-400.
- Caso Barrera, Laura: *El Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, México, Ed. Artes de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- Caso Barrera, Laura y Aliphath F., Mario: «Cacao, vanilla and annatto: three production and exchange systems in the Southern Maya Lowlands, XVI-XVII centuries», *Journal of Latin American Geography*, 5-2, 2006, 29-52.
- Chase, Diane Z. y Chase, Arlene F.: «Late Postclassic Ritual at Santa Rita Corozal, Belize: Understanding the Archaeology of a Maya Capital City», en Morris, John; Jones, Sherilyne; Awe, Jaime and Helmke, Christophe (eds.), *Research Reports in Belizean Archaeology, Volume 5, Archaeological Investigations in the Eastern Maya Lowlands. Papers of the 2007 Belize Archaeology Symposium*, Belize, Institute of Archaeology-National Institute of Culture and History, 2008, 79-92.
- Ciudad Real, Antonio de: *Calepino Maya de Motul*, [1571], edición de René Acuña, México, Plaza y Valdés, 2001.
- Contreras Cortés, Ulises: «El conflicto social como generador de padecimiento: litigios por tierra e ilvajinel (mal arrojado por envidia) en Yolonhuitz, Chiapas», *Alteridades*, 11-21, México, 2001, 53-64.

- Douglas, Mary: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York, Routledge, 1996.
- Duncan, William N.: «The Bioarchaeology of Ritual Violence at Zacpetén», en Rice, Prudence M. and Rice, Don S. (eds.), *Identity, Migration and Geopolitics. The Kowoj in Late Postclassic Petén, Guatemala*, Colorado, University Press of Colorado, 2009, 340-367.
- Duncan, William N.: «Bioarcheological Analysis of Sacrificial Victims from a Postclassic Maya Temple from Ixlu, El Peten, Guatemala», *Latin American Antiquity*, 22-4, 2011, 549-572.
- Furst, Peter T.: «Fertility, Vision Quest and Auto-Sacrifice: Some Thoughts on Ritual Blood-Letting among the Maya», en Robertson, Merle Green (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque, Part III*, Pebble Beach, California, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, 1976, 181-193.
- Galinier, Jacques: *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, INI, 1987.
- Gann, Thomas W.F.: *The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 64, Washington DC, Government Printing Office, 1918.
- Girard, René: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Houston, Stephen D.: «Decorous Bodies and Disordered Passions: Representations of Emotions among the Classic Maya», *World Archaeology*, 33-2, 2001, 206-219.
- Houston, Stephen D. y Stuart, David S.: «The Way Glyph: Evidence for “Co-essences” among the Classic Maya», *Research reports on ancient Maya writing*, 30, Washington, Center for Maya Research, 1989, 1-16.
- Houston, Stephen D.; Stuart, David S. y Taube, Karl A.: *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- Howard, Alan y Rensel, Jan: «Une Profondeur qui S’arrête à la Surface de la Peau: Ordre Social et Corps à Rotuma», en Godelier, Maurice and Panoff, Michel (eds.), *La Production du Corps*, Amsterdam, Éditions des Archives Contemporaines/Overseas Publishing Association, 1998, 187-201.
- Jones, Grant D.: *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1998.
- Joralemon, David: «Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya: Part I», en Robertson, Merle Green (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part II*, Pebble Beach, California, Pre-Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, 1974, 181-193.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas: *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

- López Austin, Alfredo: «Cuarenta Clases de Magos del Mundo Náhuatl», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, México, 1967, 87-117.
- López Austin, Alfredo: *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1984, 2 tomos.
- López de Cogolludo, Diego: *Historia de Yucatán*, [1688], Graz, Austria, Akademische Druck, 1971, 2 vols.
- Lucero, Lisa J. y Gibbs, Sherry A.: «The Creation and Sacrifice of Witches in Classic Maya Society», en Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008, 50-73.
- Malvido, Elsa: «Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial», en Malvido, Elsa; Pereira, Grégory y Tiesler, Vera (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH, 1997, 29-49.
- Martínez González, Roberto (con la colaboración de Sybille de Pury): «Sobre el origen y significado del término nahualli», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, México, 2007, 95-105.
- Michelon, Óscar (ed.): *Diccionario de San Francisco*, Graz, Akademische Druck, 1976.
- Miller, Virginia E.: «Skeletons, Skulls and Bones in the Art of Chichén Itzá», en Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008, 165-189.
- Pijoan, Carmen y Mansilla, Josefina: «Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico», en Malvido, Elsa; Pereira, Grégory y Tiesler, Vera (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, INAH, 1997, 193-212.
- Pitarch, Pedro: «Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena», *Estudios de Cultura Maya*, XXXVII, 2010, 149-178.
- Prufer, Keith M. y Duham, Peter S.: «A shaman's burial from an Early Classic cave in the Maya Mountains of Belize, Central America», *World Archaeology*, 41-2, 2009, 295-320.
- Pugh, Timothy W. y Rice, Prudence M.: «Kowoj Ritual Performance and Societal Representations at Zacpetén», en Rice, Prudence M. y Rice, Don S. (eds.), *Identity, Migration, Geopolitics. The Kowoj in Late Postclassic Petén, Guatemala*, Denver, University Press of Colorado, 2009, 141-172.
- Rice, Prudence M. y Rice, Don S. (eds.): *Identity, Migration, Geopolitics. The Kowoj in Late Postclassic Petén, Guatemala*, Denver, University Press of Colorado, 2009.
- Schele, Linda: *Rostros ocultos de los mayas*, Singapur, Toppan Printing Co., 1997.
- Schele, Linda y Freidel, David: *A Forest of Kings: Untold Stories of the Ancient Maya*, New York, William Morrow y Co., 1990.

- Schele, Linda y Miller, Mary Ellen: *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986.
- Serafin, Stanley y Peraza Lope, Carlos: «Human Sacrificial Rites Among the Maya of Mayapán: A Bioarchaeological Perspective», en Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008, 232-250.
- Stuart, David S.: «Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics», *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum*, Department of Art and Art History, Austin, The University of Texas at Austin, 2005, 110-165.
- Tedlock, Dennis: «How to drink chocolate from a skull at a wedding banquet», *Anthropology and Aesthetics*, 42, 2002, 166-179.
- Thomas, Nicholas; Cole, Anna y Bronwen, Douglas (eds.): *Tattoo. Bodies, Art and Exchange in the Pacific and the West*, Durham, Duke University Press, 2005.
- Tiesler, Vera: «New Perspectives on Ritual Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society», en Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008, 14-47.
- Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.): *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008.
- Tovilla, Martín Alonso: *Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y de la del Manché, escrita por ..., año de 1635*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1960.
- Tozzer, Alfred M.: *A Maya Grammar*, New York, Dover Publications, 1977.
- Vail, Gabrielle y Hernández, Christine: «Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Texts», en Tiesler, Vera y Cucina, Andrea (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, Springer, 2008, 120-164.
- Villa Rojas, Alfonso: «Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico», *American Anthropologist*, 49, 1947, 578-587.
- Villa Rojas, Alfonso: «Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán», en Villa Rojas, Alfonso, *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, México, UNAM, 1985a, 79-110.
- Villa Rojas, Alfonso: «La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán», en *Ibidem*, 1985b, 187-198.
- Villa Rojas, Alfonso: «El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México», en *Ibidem*, 1985c, 535-550.
- Villagutierre y Sotomayor, Juan de: *Historia de la conquista de la provincia del Itzá*. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1933.
- Ximénez, Francisco: *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, [1720-1721], Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1973, t. V.

Figuras



FIGURA 1.—Transformación de un personaje humano en su alter ego o *uay*. Personaje sedente con vestimenta completa en forma de bandas que se transforma en un *uay* o alter ego, posiblemente una zarigüeya. Silbato de cerámica estilo Jaina, Clásico Tardío, Museo de Arte, Universidad de Princeton. (Foto M. Aliphat F.).



FIGURA 2.—Tatuajes y escarificaciones faciales. De izquierda a derecha. Personaje con orejeras, tocado y cara tatuada. Figurilla estilo Jaina, Clásico Tardío. (Foto Justin Kerr, K2661A).—Hacha votiva de piedra, representación de cara humana con escarificación ornamental en mentón y sien. Clásico Tardío. (Foto Justin Kerr, K3869).—Personaje femenino sedente con tocado, orejeras y cara tatuada. Figurilla estilo Jaina, Clásico Tardío. (Foto Justin Kerr, K5779).



FIGURA 3.—Personajes con máscaras, tocados y atavíos completos. De izquierda a derecha. Personaje con media máscara y tocado, vestido con un saco largo, con círculos entresacados y con grueso collar. Figurilla estilo Jaina, Clásico Tardío. Museo de Arte, Universidad de Princeton. (Foto M. Aliphath F.).—Personaje con máscara completa y tocado a manera de turbante sobre casco zoomorfo, vestido completo y escudo. Figurilla estilo Jaina, Clásico Tardío. Museo de Arte, Universidad de Princeton. (Foto M. Aliphath F.).

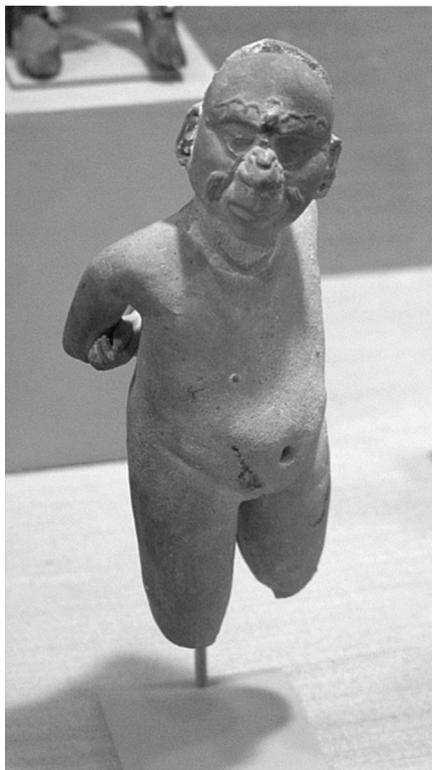


FIGURA 4.—El cuerpo desnudo de un prisionero, el rostro muestra elementos icónográficos de su transformación en una deidad asociada a Chac: bigotes formados por aletas de pez, trompa-nariz y cejas en forma de escalopos. Figurilla estilo Jaina, Clásico Tardío. Museo de Arte, Universidad de Princeton (Foto M. Aliphath F.).

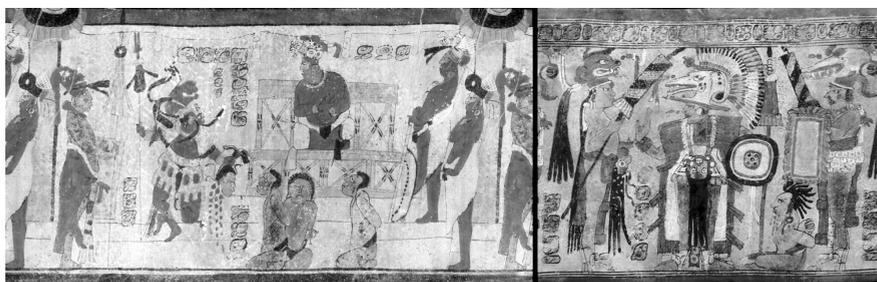


FIGURA 5.—Vasos estilo códice, Clásico Tardío. Tratamiento de prisioneros, decapitación y cabezas trofeo. A la izquierda, escena de la presentación de una cabeza humana recién cercenada y chorreando sangre a un gran señor en su trono, tres cautivos atestiguan la escena (Foto Justin Kerr, K680). Derecha, tres guerreros presentan a un prisionero con sangre manando de su boca, dos de los guerreros llevan colgando a la altura de su vientre cabezas trofeo (Foto Justin Kerr, K6416).



FIGURA 6.—Autosacrificio. Personaje sedente con navaja utilizada para sacar sangre del miembro masculino. Figurilla estilo Jaina, Clásico Tardío. Museo de Arte, Universidad de Princeton (Foto M. Aliphat F.).