


## Autosacrificio genital entre los mayas yucatecos del postclásico

**Manuel Alberto Morales Damián**

Área Académica de Historia y Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México  

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.93558>

Recibido: 12 de enero de 2024 • Aceptado: 18 de marzo 2024.

**Resumen:** El objetivo de este ensayo es establecer la función del ritual colectivo de derramar sangre atravesando la piel del pene con una cuerda. A pesar de que la punción genital es un ritual de larga tradición, consignado desde el Preclásico, el estudio se ciñe al período Postclásico. Se analizan las evidencias visuales del *Códice Trocortesiano (Madrid)* y las sucintas descripciones de algunos documentos novohispanos, en especial, la *Relación de las cosas de Yucatán* de Landa. Se recurre a la epigrafía y la iconografía, pero sólo como herramientas para establecer el significado simbólico de cada uno de los aspectos involucrados en el ritual, ya que el enfoque propio de este ensayo es el de la historia de las religiones. La aportación del trabajo consiste fundamentalmente en la explicación detallada del proceso ritual, destacándose las características del espacio, el tiempo, los objetos y los sujetos que participan en él. La función del autosacrificio genital por encordamiento, desde la perspectiva cultural maya postclásica, ostenta virilidad, garantiza la fecundidad, justifica la autoridad y fortalece los lazos comunitarios.

**Palabras clave:** Religión maya; Rituales sangrientos; Autosacrificio; Rituales de género; Mayas del Postclásico.

### ENG Genital Self-Sacrifice among the Yucatan Mayas in the Postclassic

**Abstract:** The objective of this essay is to establish the function of the collective ritual of shedding blood by piercing the phalluses with a rope. Although genital puncture is a ritual with a long tradition, recorded since the Preclassic, the study is limited to the Postclassic period. The visual evidence of the *Tro Cortesianus Codex (Madrid)* and the succinct descriptions of some New Spain documents are analyzed, particularly, the Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*. Epigraphy and iconography are used, but only as tools to establish the symbolic meaning of each of the aspects involved in the ritual, since the focus of this essay is the history of religions. The contribution of the work consists fundamentally in the detailed explanation of the ritual process, highlighting the understanding of space, time, objects, and the subjects that participate in it. The function of genital self-sacrifice by cording, from the postclassical Maya cultural perspective, displays virility, guarantees fertility, justifies authority, and strengthens community ties.

**Keywords:** Maya Religion; Bloodletting Rituals; Self-sacrifice; Gender Rituals; Postclassic Maya.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Autosacrificio genital en el Códice Trocortesiano y en documentos novohispanos. 2.1. Mojar la cuerda. El almanaque de la página 82 b del Códice Trocortesiano. 2.2. Delimitar el mundo. El almanaque de la página 19 b del Códice Trocortesiano. 2.3. Autosacrificio genital en documentos novohispanos. 3. Elementos del ritual de autosacrificio genital. 3.1. Los actores. 3.2. El espacio sagrado. 3.3. El tiempo sagrado. 3.4. Objetos rituales. 3.5. La víctima. 3.6. La sangre. 4. Análisis simbólico del ritual de autosacrificio genital masculino. 4.1. El simbolismo fálico. 4.2. El simbolismo de la cuerda. 4.3. El lugar del dolor y la procreación. 4.4. La sangre masculina y femenina. 4.5. Oposición y complementariedad. 5. Ritual de poder, fecundidad e identidad de género. 6. Consideraciones finales. 7. Bibliografía.

**Cómo citar:** Morales Damián, M. A. (2024): "Autosacrificio genital entre los mayas yucatecos del postclásico", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-93558. <https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.93558>.

## 1. Introducción

La punción genital aparece representada en el área maya desde el Preclásico Tardío (400 a.C.-200 d.C.); de hecho, es uno de los temas que aparecen en la pintura mural de San Bartolo, Petén, Guatemala (Saturno, 2005: 1). Son más abundantes las evidencias de este autosacrificio en la cerámica y escultura del período Clásico (250-900 d.C.). Baste recordar los casos, ampliamente estudiados, de los vasos policromos de Huehuetenango y Dumbarton Oaks (Thompson, 1961; Joralemon, 1974; Nájera, 1987) o el de los relieves escultóricos en dinteles de Yaxchilán (Schele y Miller, 1986; Sotelo, 1992; Tate, 1992). Esta práctica se extiende hasta el Postclásico (900-1521 d.C.), como lo atestiguan las figurillas cerámicas de varones punzando su falo con cortes en el glande, procedentes de Santa Rita (Gann, 1918: 60), los relieves escultóricos de la fachada noreste del Palacio de los Falos y de las pilastras del Mercado en Chichén Itzá, así como las representaciones de dos almanaques del *Códice Trocortesiano (Madrid)* (Baudez, 2012: 65-66, 70-71)

Este artículo se limita al estudio del ritual en el Posclásico entre los mayas yucatecos, en particular el que consiste en hacer correr una cuerda por el falo. Privilegiamos por tanto la información que nos ofrecen el *Códice Trocortesiano* (Lee, 1985; *Codex Tro-Cortesianus*, 1967) y la *Relación de las cosas de Yucatán* (Tozzer, 1941, Landa, 1978), así como otros documentos etnohistóricos, en tanto dichos registros informan sobre algunas prácticas que se realizaban a principios del siglo XVI. Por tanto, este ensayo se fundamenta tanto en el análisis de la narrativa visual de los almanaques 82 b y 19 b del *Códice Madrid* como el de las descripciones que se hicieron al momento del contacto europeo. El objetivo es comprender el proceso ritual de encordar el pene y acercarnos a sus contenidos significativos.

El autosacrificio genital masculino, como fenómeno cultural, pone de manifiesto la cosmovisión (López Austin, 2012: 9) maya prehispánica. El estudio del ritual ofrece la oportunidad de observar los mecanismos a través de los cuales dicha cosmovisión opera en un conjunto de acciones comunitarias que sirven para consolidar los lazos sociales. En el caso de nuestro tema de estudio, proponemos que el autosacrificio genital permitía a los participantes contribuir activa y simbólicamente con el ciclo biológico que garantizaba la subsistencia, apropiarse de las fuerzas sagradas, fortalecer los lazos identitarios y justificar el poder.

## 2. Autosacrificio genital en el *Códice Trocortesiano*<sup>1</sup> y en documentos novohispanos

### 2.1. Mojar la cuerda. El almanaque de la página 82 b del *Códice Trocortesiano*

Dos deidades, que diversos estudios iconográficos y epigráficos (Taube, 1992: p 11-16, 31-41; Vail, 1996: 93-96, 101-103) han identificado con Itzamnaj, el 'brujo del agua', y Aj Kimil, 'quien mata' se representan de perfil y acuclillados, ambos levantan con la mano derecha una cuerda, mientras que con la izquierda sostienen su pene cuyo extremo se muestra en semicírculo sugiriendo la extensión flexible del prepucio abierto justo a la altura de la cuerda. Una pequeña sección de la cuerda del señor de la muerte hace suponer que rodea el tronco del pene. La cuerda que sostiene Aj Kimil está rota.



Figura 1. Página 82, detalle (banda b). *Códice Trocortesiano (Madrid)*.

Fuente: Fotografía Museo de América, Secretaría de Estado de Cultura, Gobierno de España.

<sup>1</sup> La descripción de los almanaques de 82b y 19b del *Códice Trocortesiano* la he trabajado previamente (Morales, 2014 y 2015) pero para abonar a la comprensión de otros temas y atendiendo sobre todo a las imágenes sin tomar en cuenta el texto que las acompaña.

La parafernalia utilizada por ambos dioses es la convencional. Kimil porta ajorcas, orejera y el distintivo tocado de globos oculares. Itzamnaj, por su parte, viste bragas, orejeras de disco, collar de cuentas, ajorcas y un sencillo tocado de papel en forma de trapezio que identifica a quienes tienen autoridad.

El escriba 7 es el responsable del almanaque analizado (Lacadena, 2000: 71). En la página web de Vail y Hernández se propone una lectura de las dos sentencias que componen el texto glífico, planteando con seguridad sólo los nombres de los sujetos: «Itzamná, lord of the succession» y «First?/Honored? Death, dead person», dejando en una interrogante al objeto de las frases (Vail y Hernández, 2018). Por su parte Knorozov lee: «Rompe la cuerda Itzamná, jefe bendito. Rompe [una cuerda] Yum Tzek quien amenaza de muerte» (Knorozov 1999, III: 208).

Tabla 1. Transliteración, transcripción y traducción del texto glífico del almanaque de la página 82, banda b del *Códice Trocortesiano*.

			
ba-ba	ka-na	ITZ-ka-ITZAM-NAH	AJAW-wa-TZ'AK
<i>bab</i>	<i>kan</i>	<i>itz(ak)itzammah</i>	<i>ajaw tz'ak'</i>
derramar un líquido	dádiva, don, ofrenda	Itzamnaj	señor curandero
(Está) derramado [el líquido]; (es) la ofrenda; (es) Itzamnaj, el Señor Curandero			
C1	D1	C2	D2
			
ba-ba	u-ba-ka	NAH-KIMIL	AJ-KIM
<i>bab</i>	<i>u bak'</i>	<i>nah kimil</i>	<i>ajkim</i>
derramar un líquido	su hueso	reverenciado muerte	quien mata
(Está) derramado [el líquido]; (es) el hueso de Nah Kimil, quien mata			

Fuente: elaborada por el autor<sup>2</sup>.





Ambas cláusulas glíficas son estativas. En el *Calepino de Motul*, *bab* es un verbo por remar o bracear (Ciudad Real, 2001: 67); el *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial* traduce verter y vomitar (Swadesh *et al.*, 1991: 35); el *Diccionario Maya* incluye entre los significados el de «derramar cosas líquidas» (Barrera, 2001: 22). En el caso de la primera cláusula sigue el término *kan* «dádiva o presente que se da al juez por vía de soborno y darla o presentarla así» (Ciudad Real, 2001: 100), que en otros diccionarios se traduce como «don o dádiva, ofrenda u obsequio» (Barrera, 2001: 291). La expresión implica ser o estar, por lo cual podríamos traducir: '(Está) derramado (un líquido); (es) la ofrenda'. A ello se añade la referencia a quien es el personaje representado: '(Es) Itzamnaj, Señor Curandero'.

En la segunda cláusula a *bab* le sigue la expresión *u bak*. *U* es el indicador del posesivo de la tercera persona del singular, implicando que el sujeto de la frase, identificado como el señor de la muerte, es el dueño de *bak*, 'hueso' (Swadesh *et al.*, 1991: 35; Barrera, 2001: 26). Así, en la segunda cláusula tendríamos '(Está) derramado (un líquido); (es) el hueso de Naj Kimil, el que mata'.

Las figuras de Itzamnaj y Kimil pasando la cuerda por sus penes, se integran con el texto para enviar el mensaje. La viñeta –texto e imagen– está mostrando cómo se lacera la piel del prepucio y derraman la sangre de su hueso –del órgano reproductor–, lo cual se presenta como una ofrenda. Las víctimas son dos varones, uno de los cuales es el que conoce los secretos del *itz*, del líquido que es la esencia de la vida (Morales: 1991, 5-7), el Señor Curandero, Itzamnaj; otro que en sí mismo es la personificación del inframundo y quien, paradójicamente es la muerte que produce la vida (Morales, 2014: 10-15).

Que el almanaque refiera específicamente a esta complementariedad de las fuerzas sagradas de vida y muerte, lo corroboran los días señalados dentro del calendario de 260 días. El almanaque de la página 82 b posee una estructura de 10 X 26, es decir las fechas señaladas para el ritual podrán ser sólo diez fechas concretas, todas utilizando el numeral 13 y organizadas en dos grupos: Etz'nab', Ok, Ik, Ix, Kimi y Ajaw, Eb, K'an, Kib, Lamat (Véase Tabla 2).

Tabla 2. Almanaque *Códice Trocortesiano*, página 80 banda b

	13 Etz'nab + 26	13 K'an + 26		13 Ajaw + 26	13 Kimi + 26
	13 Ok + 26	13 Kib + 26		13 Eb + 26	13 Etz'nab + 26
	13 Ik' + 26	13 Lamat + 26		13 K'an + 26	13 Ok + 26
	13 Ix + 26	13 Ajaw + 26		13 Kib + 26	13 Ik' + 26
	13 Kimi + 26	13 Eb + 26		13 Lamat + 26	13 Ix + 26

Fuente: Förstemann, 1902; Vail y Hernández, 2018.

<sup>2</sup> Alejandro Sheseña me asesoró para realizar el análisis del texto glífico. Agradezco su generosidad y amistad.



Un almanaque abarca un ciclo completo de 260 días, señalando fechas, augurios y deidades en torno a algún tema, sirviendo de herramienta para establecer las influencias sagradas en días específicos y determinar la celebración de ciertos rituales; los almanaques son, en primer lugar, un mecanismo para el establecimiento de un tiempo sagrado (Aliphath 2011; Voss, 2015; Hill, 2016). Claro está que tal tiempo no se concibe sino es en función del espacio (León Portilla, 1986: 90-91) y es por ello necesario precisar que los días Ajaw, Eb, K'an, Kib y Lamat pertenecen al grupo simbólico del sur; por su parte los días Etz'nab', Ok, Ik', Ix y Kimi pertenecen al grupo simbólico del norte (Sotelo, 1988: 72). Habría que añadir que el sur se relaciona con el solsticio de invierno y el norte con el solsticio de verano (Sosa, 1984: 120). Todo ello permite establecer que el contexto espacio temporal de este pasaje del *Códice Trocortesiano* implica, desde el punto de vista del análisis simbólico, la oposición y complementariedad de los rumbos del norte y del sur y de las estaciones de seca y lluvias.

## 2.2. Delimitar el mundo. El almanaque de la página 19 b del Códice Trocortesiano

En el pasaje previamente analizado no se precisa el espacio en que ocurre el ritual, en cambio en la banda b de la página 19 estamos frente a un basamento piramidal y una plaza ceremonial, con escalinata a ambos lados. La plaza se cierra en la sección inferior de la imagen con un rectángulo glífico, ZC<sup>13</sup>, *tuun*.

*Tuun*, es una palabra de significados múltiples, en efecto refiere a piedra, pero también a «piedra preciosa», «hueso duro de ciruela y otras frutas» y «turma de animal» (Barrera, 2001: 822). Es decir que el glifo inserto en el cuadrángulo sobre el que pasa la cuerda en la imagen puede entenderse como una piedra, pero también como una semilla o testículo.

En la escena participan cinco personajes. Itzamnaj está sentado en lo alto de la pirámide, con su glante enrojecido, bajo el cual se ha dispuesto una tortuga que lleva inserto el glifo ZUJ, *yaax*, 'verde-azul' circundado de puntos ocre. Formando un cuadrado los otros personajes aparecen de pie son: X<sup>4</sup>, advocación del señor de la muerte identificado como señor de la noche, frente al cual aparece el glifo XQ3, *k'in*, 'sol', 'tiempo'; B, Chaak, cuyo nombre significa 'trueno', dios del agua, patrono de la agricultura; M, Ek Chuah 'alacrán negro', dios del comercio y el fuego; A, el cadavérico dios de la muerte. Una cuerda recorre toda la escena, pasando por a los penes expuestos de todos los personajes, doblándose en la parte superior y central de la imagen para subir hasta el basamento piramidal y terminando a ambos lados de la piedra. Para Harrison et al. (2018: 13) es como si hubiese un orificio en la piedra inferior por el que corre la cuerda y que la sangre derramada por los penes de los participantes se recoge en el caparazón de la tortuga y en su texto muestran diversas evidencias arqueológicas de altares en forma de tortuga asociados a instrumentos de autosacrificio.



Figura 2. Página 19, detalle (banda b). *Códice Trocortesiano (Madrid)*

Fuente: fotografía Museo de América, Secretaría de Estado de Cultura, Gobierno de España.

<sup>3</sup> Todas las referencias a glifos se hacen con base en la nomenclatura del catálogo elaborado por Macri y Vail (2009).

<sup>4</sup> La clasificación de las figuras en los códices se basa en el estudio clásico de Schellhas (1904) quien utilizó por vez primera las letras para identificarlas, pero que han sido precisadas en estudios posteriores; la clasificación que utilizamos es la de Sotelo (2002).

Itzamnaj, deidad suprema, arquetipo del soberano y del sacerdote (Morales, 1991: 206-214), domina la escena, se le representa con pintura corporal azul, viste un manto reticulado con bordes ocre y un tocado de papel característico de las autoridades religiosas (Vail, 1996: 174-175), lleva los labios y el prepucio coloreados con ocre.

La disposición cuadrangular de los otros personajes divinos responde a la organización del cosmos. A y X, ocupan las esquinas inferior derecha y superior izquierda, ambos portan al cuello una rígida barra con cascabeles, confirmando que se trata de dos advocaciones asociadas con el inframundo y la muerte. De hecho, el dios X, de acuerdo con la clasificación de Sotelo, fue considerado inicialmente como una variante del dios A, quien se considera patrono del sector este del inframundo (Sotelo, 2002: 183), lo cual explicaría que el signo *k'in*, Sol, se encuentre justo frente a este personaje.

En la esquina superior derecha se ha dispuesto a Chaak, dios del agua y en la inferior izquierda se ha ubicada Ek Chuah, dios del fuego, elementos complementarios para la agricultura de roza, tumba y quema, propia de la sociedad maya.

El autor del pasaje parece ser el escriba 3 quien aprovecho la disposición previamente establecida por el escriba 2 (Lacadena, 2000: 62-63, 83-84). Infortunadamente gran parte del recubrimiento estucado se ha perdido y con él varios glifos.

Tabla 3. Transliteración, transcripción y traducción del texto glífico del almanaque de la página 19, banda b del *Códice Trocortesiano*

A1	B1	A2	B2
?	AAK	[AHAW]-le	KIMIL-li
?	aak	ahawlel	kimil
	tortuga	señorío	muerte
C1	D1	C2	D2
NIK-li	?	u-K'AT/TAN/TA	BOLON-TZ'AK
nikil	?	uk'at / utan	bolon tz'ak
florido		su centro	Bolon Tz'akab
E1	F1	E2	F2
ak-tz'ak	¿CHAAK?	K'AT/TAN/TA-¿?	K'IN-¿?
ak tz'ak	chaak	k'at [...] / tan	K'in [...]
tortuga curandero	Chaak	centro	sol
G1	H1	G2	H2
#	?	PAWAH:¿TUN?	?
-	-	pawahtun?	-
		Pawahtun?	
I1	J1	I2	J2
¿K'UCH?	NAH/YUM-KIMIL	AH-KIM	U-¿MUK?-ka
K'uch	Na Kimil	Ah Kim	umuk
zopilote	Naj Kimil	Aj Kim	su entierro

Fuente: elaborada por el autor.

Vail y Hernández leen primero las columnas de la derecha, luego las de la izquierda y finalmente la central. Su propuesta de lectura es:

*a?-?? // chaak?/cha?-\_\_ // tan/ta-?? // k'in-??; a? // nah?/na?-kimil // ah-kimi(l) // u-muk?/mu-ka; nik/ahaw? // a? // ??-le/me? // kimil-nah?/na?; \_\_ // \_\_ // pa-wah-?? // ??-mu-??; nik-li // tze? // u-tan/ta // b'olon-tz'a.*

There is? Chaak; ?? sun/day?; there is? First?/Honored? Death, dead person; his evil omen; there is? flower/lord? ??, First?/Honored? Death; \_\_ \_\_ Pawahtun ??; Flower ??; it is the face?/presence? of 09 successions?/B'olon Tz'akab'? (Vail y Hernández, 2018).

Knorozov lo lee:

*aac-tz'ac kax-ix / cha-... king-... / aac um-tzek / ye-cham u-kaz-ac / aac hek-chuu-ah' / vaay-... u-mu-ca / aac... tzo-la-ca-men um-tzek / ze-[el-ah] um-la-[um] / u-cha bolon-tz'ac?*

La cuerda de la Tortuga con Kaxix pasa... tiempo... / [La cuerda de la Tortuga] con Yum Tzek amenaza de muerte, su mal / [La cuerda de la tortuga] con Ek Chuah, espíritu... esta vez./ [La cuerda de la ] Tortuga... Yum Tzek quien hace cadáveres / Aparece el gran señor para extender la cuerda interminable (Knorozov, 1999, III: 133-134).

En realidad, cualquier reconstrucción tanto del texto como de la información calendárica termina siendo bastante especulativa debido a que no se conserva íntegro (Véase tabla 3). Considerando la relación entre los cartuchos glíficos y las figuras de dioses, es posible reconocer sus nombres y/o títulos, pero las frases están incompletas. Así a X se le llama Kimil. 'Muerte'; D es Bolon Tz'akab, 'Nueve generaciones'; B, Chaak 'Trueno', reconocido también como un hechicero; A es Nah Kimil, 'Reverenciado muerte', al que se califica también como Ah Kimil 'El que mata'. M es nombrado Pawahtun 'Erguida columna de piedra', con lo cual se refiere a que es uno de los cuatro cargadores de la tierra, ubicado en una de las esquinas del mundo e implicando que en las otras esquinas Chaak, y las dos advocaciones de Kimil también desempeñan el papel de postes cósmicos. Es significativo que la expresión *u k'at*, su centro, preceda al nombre del personaje central de la imagen, Bolon Tz'akab título de Itzamnaj como patrono del linaje gobernante.

En síntesis, podemos reconocer que el ritual de encordamiento del pene se realiza en una plaza en torno a un basamento piramidal y frente a una piedra. Por la piedra pasa la cuerda y podemos entenderla, por tanto, como piedra de sacrificios y semilla generadora de vida. El autosacrificio es presidido por Itzamnaj, en su advocación de señor de la perpetuación del linaje. Los otros dioses que participan se han dispuesto en un patrón de oposición y complementariedad: el dios del fuego y del comercio en la esquina opuesta al dios del agua y la agricultura; el dios del sector occidental del inframundo en la esquina opuesta al dios del sector oriental del inframundo. De un lado los dioses de la muerte y del otro, dioses asociados con la vida. La cuerda une a los cinco participantes que sostienen el mundo desde sus cuatro esquinas y en el centro. El Sol, se mueve por la cuerda de sacrificio, recorriendo así todos los sectores cósmicos (Figura 3).

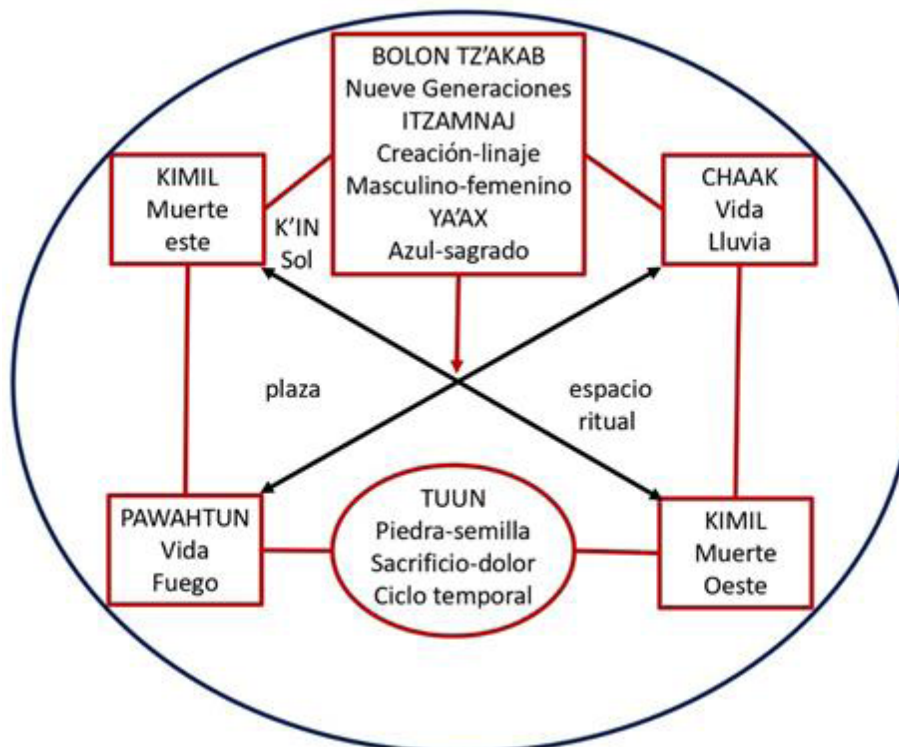


Figura 3. Esquema de las relaciones simbólicas en la viñeta de la página 19, banda b del *Codex Tro-cortesianus*.

Fuente: elaborado por el autor.

### 2.3 Autosacrificio genital en documentos novohispanos

Diversas fuentes coloniales informan sobre el autosacrificio genital que se practicaba al momento de la llegada de los españoles a la zona maya, del cual ya no tendremos registro en años posteriores, más que en algunas oscuras referencias en los *Libros de Chilam Balam*.

Juan de la Cámara en la *Relación de Sinanche y Egum*, afirma que «...las orejas traían acuchilladas y esto hacían los más para sacarse sangre de ellas para hacer sacrificio a sus ídolos, y lo mismo hacían en sus vergüenzas a modo de circuncisión» (Garza *et al.* 1983: I, 124). García del Palacio (1983: 85), sobre los pipiles menciona: «Conociáanse los valientes en que el que más agujeros se hacía en su miembro, aquél era más valiente». A través de la información del encomendero se implica que se hiere el prepucio y que la sangre obtenida por este medio era una ofrenda a los dioses; el oidor de la Real Audiencia de Guatemala identifica las heridas rituales como una manifestación de valor.

El rito es descrito con mayor precisión en *La relación de las cosas de Yucatán*, en la sección dedicada a los sacrificios practicados por los yucatecos:

...se harpaban lo superfluo del miembro vergonzoso dejándolo como las orejas, con lo cual se engañó el historiador general de las Indias cuando dijo que se circuncidaban.

Otras veces hacían un sucio y penoso sacrificio, juntándose en el templo los que lo hacían y puestos en regla se hacían sendos agujeros en los miembros viriles, al soslayo, por el lado, y hechos pasaban toda la mayor cantidad de hilo que podían quedando así todos ensartados; también untaban con la sangre de todos aquellas partes al demonio, y el que más hacía era tenido por más valiente y sus hijos, desde pequeños, comenzaban a ocuparse en ello y es cosa espantable cuán aficionados eran a ello (Landa, 1978: 49).

De esta breve descripción se establece que se hiere el prepucio y que la sangre así obtenida se le untaba al «demonio», término traducido por Tozzer (1941: 114) como 'ídolo', implicando que se ofrecía a alguna escultura de alguna divinidad maya. Debemos destacar el carácter comunitario del rito, dado que en él participan varones que comparten el lazo que atraviesa el prepucio y el ritual sale del ámbito privado para realizarse en un templo, es decir en un espacio sacralizado específicamente dedicado a las actividades religiosas públicas.

En los *Libros de Chilam Balam* se refiere a un ritual específico para la renovación del cargo de *batab* 'El del hacha' quien es un cacique local. El proceso ritual implica que los aspirantes respondan preguntas, se humillen y ofrezcan su sangre. El texto utiliza un lenguaje críptico, pero existen algunas alusiones que permiten considerar que se realizaba un autosacrificio genital utilizando cuerdas. Aunque la influencia cristiana permite observar que dicho ritual se ha ido transformando, se menciona una cuerda que los ata en las manos y los genitales (Morales, 2011: 78-80).

En la versión de *El libro de los libros del Chilam Balam*, se menciona sobre el ritual de los caciques «Y será entonces el tiempo en que las serpientes se unan unas a otras por la cola y se tomen nuevas bragas ceñidores y nuevas ropas y nuevos señores de la estera y nuevos señores del trono a la faz del cielo» (Barrera y Rendón, 1982: 111). La renovación política, simbolizada por el cambio de vestiduras, es el tiempo de unir a las serpientes, metáfora que remite al autosacrificio genital colectivo.

### 3. Elementos del ritual de autosacrificio genital

Tomando en cuenta el análisis que hemos realizado de nuestras fuentes iconográficas, epigráficas y etnohistóricas, es posible esquematizar los elementos que componen e intervienen en el ritual objeto de estudio.

#### 3.1. Los actores

Juan de la Cámara y Landa no caracterizan a los participantes del ritual; García de Palacio en cambio lo menciona en el contexto en el cual describe las costumbres militares; el Chilam Balam lo relaciona con el cambio de autoridades; el *Códice Madrid* presenta a los dioses realizándolo, especialmente a Itzamnaj y Ah Kimil, haciendo patente la estructura política, especialmente en la página 19 b. Las representaciones de este ritual en el período clásico también se asocian con los dioses, como en el vaso de Huehuetenango y el poder, tal y como ocurre en el dintel 17 de Yaxchilán.

Todo lo anterior hace pensar que el ritual está asociado principalmente a la élite gobernante. Quienes realizan el ritual son varones que demuestran con ello su hombría y a la vez determinan su pertenencia al grupo que desempeña las funciones militares o políticas.

#### 3.2. El espacio sagrado

El ritual se escenifica en una plaza, la cual está organizada en forma cuadrangular, con una plataforma piramidal simbólicamente ubicada en el centro. Al revisar la imagen de la banda b de la página 19 del *Códice Trocortésiano* es evidente la presencia de una piedra-semilla que refiere al carácter fecundante y doloroso del ritual; asimismo, es posible reconocer la referencia a los cuatro rumbos y al centro.

De esta manera, el espacio en el que se realiza la ceremonia sangrienta es un espacio axial en donde se comunican los distintos niveles del cosmos y a la vez, un lugar de gran poder genésico.

#### 3.3. El tiempo sagrado

En el orden establecido por los almanaques del *Madrid* 19 b y 82 b, el ritual se realiza en una serie de fechas que se mueven entre los días asociados con el norte y el verano y los días del sur y el invierno; es decir, tiene que ver con un tiempo relacionado con la época de secas y la de lluvias.

Este tipo de ceremonias, de acuerdo con la información que ofrece el *Chilam Balam de Chumayel*, se realizaba cuando debía llevarse a cabo una renovación de las autoridades políticas.



### 3.4. Objetos rituales

La cuerda es el principal implemento utilizado, debió también emplearse algún tipo de instrumento punzante<sup>5</sup> y, al menos en la escena del *Trocortesiano* 19 b, se representa una piedra.

En lo que se refiere a la cuerda, ella se identifica con el cordón umbilical que une los diversos planos cósmicos. Igualmente, la cuerda es delimitador del espacio cósmico y en sí misma es instrumento de penitencia que sirve de medio a través del cual se transmite la fuerza fecundante sagrada.

La piedra es preciosa y representa a una semilla, de tal suerte que remite nuevamente al carácter genésico del ritual.

### 3.5. La víctima

El sujeto consagrado que se ofrenda a través de este ritual es un varón. La laceración de los genitales representa en sí mismo el sacrificio de un humano del sexo masculino con la finalidad de garantizar que su potencia sexual propicie la fecundidad. Lingüísticamente la laceración de los genitales masculinos (*xiblalil*) es el sacrificio de la masculinidad (*xiblalil*) (Bourdin, 2007: 345).

En el caso del almanaque de *Madrid* 19 b, Itzamnaj se asume como andrógino<sup>6</sup> derramando su sangre femenina y masculina; no se olvide que, en los rituales clásicos para la toma del poder, el gobernante derramaba su sangre genital mientras su esposa o madre hacía lo propio con su *ak'*, su lengua.

### 3.6. La sangre

Indudablemente el elemento simbólico clave de este ritual es la sangre. Líquido vital, alimento de los dioses, la sangre se constituye en el símbolo por excelencia de la vida misma y se asocia por analogía con el semen. De esta suerte la sangre vertida de los genitales se asume como una sustancia sagrada que garantiza la subsistencia y la reproducción biológica y social de la comunidad en general y de la élite en particular.

## 4. Análisis simbólico del ritual de autosacrificio genital masculino

A continuación, discutiremos el simbolismo que dentro de la religión maya postclásica nos ofrecen todos los elementos que concurren en el ritual de autosacrificio genital para, de esta manera, alcanzar nuestro objetivo inicial, comprender su función.

### 4.1. El simbolismo fálico

En yucateco el término *xib* se utiliza para varón, hombre y macho, sirviendo como raíz a un sinnúmero de palabras que denotan virilidad. De éste deriva *xibil*, que refiere al pene e igualmente a masculinidad, fuerza, fortaleza y valentía. Nótese el uso del abstractivo *-il*, que convierte al término singular y concreto, *xib*, varón, en una idea genérica y abstracta: masculino; el falo es el epítome de dicha idea (Cfr. Bourdin, 2007: 345-346). Por otro lado, el campo semántico de *xibil* se extiende a temor, «temblar de miedo, espantarse, erizarse los cabellos» de lo cual también procede el término *xibalbail*, con el que se designa el inframundo, «cosa infernal» (Barrera, 2001:941). El sacrificio genital masculino, es un ritual que implica la demostración de fuerza viril y valor que se sobrepone al temor; hemos dicho que así lo entendió García de Palacio.

La fuerza viril que se implica en este sacrificio es también la que se requiere para la generación de la vida y específicamente la que permite la conservación del linaje. Coggins ha insistido en el valor religioso de los genitales masculinos en su estudio del cetro maniquí planteando que su mango serpentino no es más que la proyección fálica de Bolon Tz'akab, el de las Nueve Generaciones, el dios de la perpetuación del linaje gobernante. Sugiere incluso que el nombre correcto del cetro debiera ser *ah ch'ibal*, 'noble por linaje o fama', título que, de acuerdo con la autora, posee sutiles juegos de palabras ya que refiere a *ch'ibal*, 'linaje', 'genealogía', pero también 'mordedura', 'picada como de culebra', e implica un juego de palabras con *xibal*, 'masculino'. De esta forma *aj ch'ibal* asocia nobleza con virilidad, lo mismo que entre serpiente y falo aludiendo todo a la capacidad permanente de reproducción que poseen las fuerzas sagradas encarnadas en la autoridad política (Coggins, 1988).

Para reforzar estas ideas, derivadas de Coggins, es importante recordar que en el *Chilam Balam de Chumayel* se señala que Ya'ax Bolon Tz'akab protege en el decimotercer nivel del cielo las semillas, el corazón y el semen de la serpiente de vida (Garza 1985: 88).

### 4.2. El simbolismo de la cuerda

Nájera al analizar el ritual objeto de este trabajo, explica el simbolismo de la cuerda en el pensamiento maya. Resume sus argumentos: el *Chilam Balam* refiere a las cuerdas como un lazo de comunicación entre el cielo y la tierra; la *kusansum*, es una cuerda larga y viva de cuyo centro manaba sangre y alimentaba a quienes dirigían a los hombres en la primera creación; una cuerda corre dentro de una ceiba axial; finalmente cuerdas

<sup>5</sup> En las imágenes que se analizan no se observa dicho instrumento, podría ser una espina de raya o la espina de alguna planta si consideramos la información documental o visual con la que contamos (cfr. Thompson 1961, 15; Joralemon 1974, 59; Landa 1978, 122).

<sup>6</sup> En el *Ritual de los Bacabes* se plantea la creación como resultado de una hierogamia primordial entre un par de deidades con características opuestas y complementarias (luz y oscuridad, masculino y femenino, cielo y tierra, blanco y rojo, sol y luna), pero también se expresa que dichas deidades son sólo dos aspectos de un mismo dios, Yaax Itzam; una manera de describirlo es considerando que es una deidad andrógina, que posee las potencias sagradas de ambos sexos (Morales 2002).



foliadas emergen de un ombligo para delimitar el espacio pictórico en el templo del Dios Descendente en Tulum. Así la cuerda es, como todos los símbolos, multívoca refiriendo al comienzo de la vida, a su continuidad y conecta con lo sagrado (Nájera 1987: 67-69).

Existen varios términos para referir cuerda. Uno de ellos es *tab*, con el que se llama a la cuerda utilizada en el mecapal y que designa a la horca. Otro es *k'aan* cordel, sogá o mecate que en el *Bocabulario de Maya Than* (Acuña, 1993: 276) se emplea para designar la «disciplina para azotar». Por otro lado, *k'ax* es cuerda y es atar, aunque su significado se extiende a «imponer penitencia, trabajo u otra cosa penosa y obligar así» (Ciudad Real, 2001: 328). La cuerda en el contexto cultural maya implica no sólo lo que ata sino también lo que hace sufrir y morir.

*P'is k'aan* es «medir la tierra para hacer milpa», literalmente «medir la cuerda» (Barrera, 2001: 692). En ese sentido es que en el *Chilam Balam de Chumayel* (Garza, 1985: 41-42 se dice que se limpian las «tierras medidas» y se establecen las «grandes medidas» señalando los espacios de las cuatro regiones cósmicas a las que corresponden ciertos líderes, abejas, jícaras y flores.

En resumen, la cuerda del rito que estudiamos, por un lado, implica la organización del espacio como un cuadrángulo, disposición característica de la milpa, la plaza y el templo; por otro lado, establece un canal de comunicación entre el ecúmeno y el anecúmeno; finalmente, es un cordón umbilical lleno de sangre fecundante.

### 4.3. El lugar del dolor y la procreación

La escena representada en *Trocortésiano* 19 b ocurre en la plaza con un basamento piramidal. El cartucho glífico que se encuentra en la parte inferior de la imagen se lee silábicamente *ku* y logográficamente *tuun*. Es claro que imagen y texto están jugando con los significados. Debemos precisar que *ku* es «partícula del que se admira o del que siente dolor» (Ciudad Real, 2001: 121) lo cual ubica la acción en el templo de los lamentos, en el espacio sagrado del dolor. Es también el lugar de *tuun*, piedra preciosa, piedra verde, testículo y semilla (Barrera, 2001: 822).

El espacio ceremonial para llevar a cabo el ritual de ofrecer sangre genital es, como lo señala Landa un templo o, tal y como lo muestra la página 19 del *Códice Madrid*, una plaza dominada por un basamento piramidal en la que se han señalado los límites del cosmos. Este es el espacio en el que se derrama la sangre con dolor, pero también el lugar de la semilla-piedra, *tuun*.

### 4.4. La sangre masculina y femenina

En otros trabajos hemos señalado ya el carácter femenino y masculino de la sangre utilizada en los rituales mayas. Como es de esperarse la menstruación es 'sangre', *k'ik'* y el semen es *k'ik'el* 'sangre del testículo' (Swadesh *et al.*, 1991: 50); de hecho se concibe que ambas 'sangres' son las que hacen posible la procreación humana (Nájera, 2000: 42-43).

Landa consigna el ritual de flechamiento, indicando que el joven atado a la columna recibe una primera herida en los genitales por parte del sacerdote, quien con dicha sangre unta las imágenes de los dioses (Landa, 1978: 50); el análisis de los textos uno y trece de los *Cantares de Dzitbalché* le permite a Nájera identificar al joven sacrificado con la víctima de la cacería lo mismo que con el árbol cósmico (Nájera, 2007: 91-92); los guerreros danzantes al flecharlo están llevando a cabo una cacería ritual pero también están saajando la corteza del árbol para que mane la savia, el *itz*, el semen sagrado que garantiza la fecundidad.

Los rituales de autosacrificio que utiliza una cuerda que se pasa por la lengua se encuentran representados tanto en esculturas de Yaxchilán como en las pinturas de Bonampak y en ambos casos son realizados por mujeres (*cf.* Thompson 1961; Joralemon 1974; Schele y Miller 1986; Sotelo 1992; Tate 1992). Sotelo (1992: 126-127) considera que en los dinteles de Yaxchilán se está representando simbólicamente la procreación y la cuerda juega el papel de cordón umbilical implicando un paralelismo entre genitales masculinos y semen con lengua y saliva. La sugerente interpretación se consolida si consideramos que en el *Calepino de Motul* se tiene la entrada de *ak'* por lengua, así como por «la crica de la muger» (*sic*), el clítoris (Ciudad Real, 2001: 60). No puede negarse, por tanto, que existe una integración en el rito de lo femenino y lo masculino: saliva-sangre de la lengua-clítoris/semen-sangre del prepucio-pene.

### 4.5. Oposición y complementariedad

Itzamnaj es una deidad andrógina y es explicable que su sangre genital sea masculina y femenina. En *Trocortésiano* 19 b, el carácter femenino de D, me parece que se expresa en la tortuga con las líneas punteadas rodeando el glifo *ya'ax* (ZUJ). Para Vail, dicho glifo, junto al de *k'in* (XQ3) que se ubica sobre la cuerda frente a la imagen del dios X, indican que la ceremonia se celebra en la veintena, *yaxk'in*, de ser así aludiría a un período de renovación (Vail, 2000: 113-115); sin embargo, la disposición espacial de ambos glifos no me parece que nos permita integrarlos para ser leídos como un cartucho. *K'in* se incorpora visualmente a la imagen del dios de la muerte y la noche, mientras que *yaax* es un glifo embebido al caparazón de la tortuga.

El círculo punteado en torno al glifo *ya'ax* (ZUJ), lo reencontramos circundando a otro círculo azul entre las piernas abiertas del dios A en *Trocortésiano* 19b. A pesar de que este último ha sido identificado con el ano (Taube, 1992: 13; Sotelo, 2002: 74), debe subrayarse que las piernas se abren en posición de parto y entonces podríamos considerar dicho elemento como una indicación de la vulva abierta. Así es explicable que los puntos circunden al glifo de *yaax*, verde-azul, color del centro y lo sagrado por excelencia, se trata del centro de lo femenino, origen de la vida.

Una revisión de las especies de tortuga en el área maya permite proponer que la representada corresponde a la familia de los quelídridos, que habitan en agua dulce, son muy grandes, con una voluminosa cabeza, pico ganchudo y cola muy larga (Álvarez, 1972: 18). Morales propuso que el glifo *Yaax* en el interior formaba, junto con la tortuga, el *Yax Kok Ak* que haría referencia a la advocación *Hun Itzamna Yaxcocahtmut* (Morales, 1991: 28-29; cfr. Acuña 1993). Pero, es mucho más probable que estemos frente a una metáfora visual. El intercambio consonántico de *k* por *k'*, implicaría que el término yucateco para tortuga *ak* (Ciudad Real, 2001: 29), sea sólo un metaplasmo por *ak'*, la lengua y el clítoris<sup>7</sup>.

En su análisis de la peregrinación de la fiesta de año nuevo entre los mayas tz'tujiles, Harrison, Runggaldier y Gantos (2018) explican que los jóvenes llevan en sus espaldas *kakaxtles*, armazones de madera para transportar una carga de los frutos de cacao y otras plantas que recogen en la zona costera, los cuales son cuidados para que estén maduros y no tengan magulladuras. Se considera que el *kakaxtle* es simbólicamente un útero cuya carga fecunda debe ser cuidada por los jóvenes peregrinos. Asimismo, el *kakaxtle* en este contexto ceremonial es llamado *kok*, tortuga y es llevado a las espaldas como un caparazón, tal y como ocurre con imágenes de los dioses N y L en el periodo clásico.

Por su parte, los dioses que participan en el rito son opuestos y complementarios: Chaak-Ek Chuah son Agua-Fuego, elementos que no sólo son complementarios para el trabajo agrícola, sino que también son símbolos que se integran para generar la vida en los mitos consignados en el *Ritual de los Bacabes* (Morales, 2002: 213-214); estos dos dioses de la vida se oponen y complementan con las dos advocaciones del señor de la muerte, una patrona del este y otra del oeste del inframundo.

## 5. Ritual de poder, fecundidad e identidad de género

Referencias y estudios acerca del sacrificio genital, tanto en el Clásico como en el Postclásico, pueden encontrarse desde mediados del siglo XX. En este apartado se revisan algunos de estos trabajos que han establecido interpretaciones clave sobre el tema, para dialogar con ellos y precisar la perspectiva que nos ofrecen los testimonios que se han analizado sobre el postclásico.

Thompson (1961), al analizar el vaso de Huehuetenango, realizó identificaciones iconográficas que se han sostenido hasta la fecha: las manchas de sangre, el instrumento para realizar la punción y el uso de papel amate para recoger la sangre derramada.

Joralemon (1974) estableció que la práctica era una tradición precolombina muy antigua, detalló cómo el instrumento de autosacrificio había sido deificado durante el Clásico y subrayó que la sangre se asociaba a rituales de fecundidad, especialmente agrícolas. Por lo que puede verse en nuestro análisis, es indudable el carácter fecundante del ritual que se estudia, pero no tiene una relación directa con la agricultura, sino más bien con una demostración de fuerza militar o política.

Así lo hicieron saber Schele y Miller (1986) para quienes los autosacrificios sangrientos no sólo tienen un carácter agrícola sino también dinástico. Plantean que los gobernantes, a través de este rito: 1. Perpetúan simbólicamente el linaje gobernante, especialmente cuando se ofrece sangre de los genitales. 2. Establecen contacto y alimentan a las divinidades. 3. La pérdida de sangre favorece que tengan visiones de sus dioses, especialmente el de la serpiente bicéfala. Gronemeyer (2003: 11), con base en estudios médicos ha mostrado que la posibilidad de tener visiones no se da por el derramamiento de sangre, sino por la ingesta de alucinógenos. En nuestro análisis queda claro que el ritual implica poder político y expresa fuerza fecundante masculina. Ciertamente se unta con la sangre la imagen de alguna divinidad con lo cual se puede implicar que se alimenta a las deidades.

De hecho, Nájera (1987: 64-72) analiza el autosacrificio sangriento como una manera de generar dolor y obtener sangre para sustentar a los dioses, un tema recurrente en las religiones mesoamericanas. Subraya que la sangre genital, relacionada simbólicamente con la fecundidad masculina, cuenta con una mayor idoneidad como alimento de los dioses.

Stuart (1988) realizó un estudio exhaustivo sobre la representación de los rituales de derramamiento de sangre y establece la prevalencia de este tema iconográfico, junto con el de la organización del cosmos, sobre muchos otros en el arte del Clásico. Más adelante, sin abandonar la tradicional asociación de los rituales de derramamiento de sangre con la fecundidad, profundiza en que los gobernantes mayas manifiestan, con dichos ritos, la perspectiva de la ideología política de los Mayas del Clásico; los rituales de derramamiento de sangre son uno de los deberes fundamentales de los gobernantes mayas (Stuart, 2005: 265). Baudez (2012: 70-71), por su parte, considera que el sacrificio expone la humildad de los soberanos ante la comunidad. El autosacrificio, afirma, es una transacción en la que hay un momento de ejecución y otro de presentación, en donde se ostenta el dolor sufrido; de esta manera, sostiene que las representaciones de los dioses realizando autosacrificios en los relieves de Chichén Itzá o en las escenas del *Códice Madrid* tiene un carácter ejemplarizante.

No tenemos dudas de que este ritual se entreteje dentro de la ideología política maya y que su representación debió ejemplificar la fuerza y poder de las autoridades políticas: la sangre derramada era alimento para las deidades constituyendo al sacrificado en un medio de comunicación con las deidades; asimismo,

<sup>7</sup> El uso de metaplasmos y otros recursos lingüísticos es común a la literatura maya novohispana, especialmente aquella que tiene contenido religioso y ha sido estudiada por Morales (2011) y más recientemente por Craveri (2021). Knowlton (2012) plantea el uso continuado de un género del discurso maya de connotaciones mágicas que llama *u thanil* del que tenemos evidencias novohispanas y que él reencuentra en la escritura jeroglífica del periodo Clásico; algunos pasajes de los códices, como el que estudiamos, corresponden a dicho género.

era la sangre de quienes aseguraban la perpetuidad del linaje gobernante y el dolor soportado muestra de la virilidad y vigor fecundante.

Stone (1988: 75-76), señala que al sangrarse el prepucio los gobernantes muestran que no sólo pueden ofrecer semen sino también sangre genital y, con ello, se equiparan a las mujeres apropiándose simbólicamente del poder femenino de la fecundidad. En nuestro análisis hemos hecho notar que Itzamnaj se muestra como un andrógino que encarna los poderes masculinos y femeninos para generar vida, constatando lo afirmado por esta autora.

En *El cosmos maya* (Freidel et al. 2000[1993]: 203) se destaca que la ofrenda de sangre simboliza la actividad agrícola. Por un lado, se señala que el glifo con la imagen del sangrador se lee *ch'am*, cosecha; por otro, se destaca —a partir de una comunicación personal de Taube— que deshojar el maíz es análogo a la laceración del pene, comparando tanto el instrumento que se utiliza en ambos casos como la postura que se toma para desgranar el maíz. Dado que el proceso de deshojar y desgranar el maíz es indispensable para mantener el ciclo agrícola, el paralelismo entre derramar sangre del pene y cortar la cabeza de la mazorca viene a referir al mito de la decapitación del maíz y en ello se implica garantizar el sustento a través de un sacrificio que permite el renacimiento.

Harrison et al. (2018) consideran que la ceremonia de año nuevo tz'utuhil con su correspondiente peregrinación y sacrificios sangrientos tiene sus raíces en las ceremonias prehispánicas que incluyen el auto-sacrificio genital describiendo entre los antecedentes las imágenes de Madrid 19b; para ellos se trata de un ritual de género en el que el Mam, padre de la tierra y los hombres, lleva el caparazón que interpretan como el vientre de la tierra que carga frutos y flores —algunos masculinos y otros femeninos— garantizando la fecundidad de la tierra. La evidencia arqueológica de altares en forma de tortuga con sangradores, durante todo el período clásico, confirma su postura.

En lo que se refiere al ritual específico de encordamiento colectivo del pene, la interpretación de Nájera y Joralemon destaca su función agrícola al relacionarlo con prácticas de fecundidad, lo cual se refuerza por las interpretaciones planteadas en *El cosmos maya* y en el estudio de las peregrinaciones de año nuevo entre los tz'utujiles. En cambio, las interpretaciones de Schelle y Miller y las más precisas de Stuart subrayan su relación con la ideología política. Baudez, al exponer su función ejemplarizante enfatiza su carácter político. En el período Clásico, por tanto, el auto sacrificio genital se manifiesta como un ritual político de ostentación que implica elementos simbólicos de fecundidad. Lo que hemos analizado del postclásico nos manifiesta que en efecto se implica un simbolismo agrario, asociando la cuerda a la medida de la milpa y la sangre derramada con el semen que fecunda la tierra; asimismo, se implica un carácter político pues es Itzamnaj quien preside el ritual.

Asimismo, en el análisis que hemos hecho podemos coincidir con Stone que también debe considerarse un ritual de género que permite adueñarse de las valencias simbólicas de lo femenino a la vez que fortalece la identidad masculina. Harrison et al. muestran justamente dicha integración en su propio estudio.

## 6. Consideraciones finales

El autosacrificio genital era un ritual colectivo durante el cual se delimitaba simbólicamente el espacio sagrado y se abría un canal de comunicación entre los diversos planos cósmicos. La sangre obtenida por este medio no sólo servía para ser ofrendada como alimento a alguna deidad, sino que empapaba la cuerda que se constituía en un símbolo del cordón umbilical que unía el cielo y la tierra.

La sangre obtenida de la piel que cubre el glande refería con claridad a las fuerzas sagradas que generan la vida. La sangre genital, *k'ik'el*, es la sustancia de la vida, el semen, *k'ik'el*, de la creación del cosmos y, por ello, el ritual se realiza en torno a una piedra-semilla-testículo, dentro de una plaza que reproduce la organización cuadrangular del cosmos.

El arquetipo del ritual es realizado por las deidades en tiempos míticos, durante fechas significativas relacionadas con el sur o con el norte, con la época de secas o la de lluvias, es decir en tiempos y espacios que se complementan. En el rito arquetípico los señores del inframundo del oeste y del este (A y X) y los señores del agua y el fuego (B y M), señalan los límites del cosmos y se ordenan en torno a Itzamnaj (D), deidad andrógina que ofrece su sangre masculina y femenina garantizando con ello la creación.

Cuando un grupo de varones se reúne para realizar este ritual se están identificando con los propios dioses. Su virilidad se pone a prueba, tanto por el valor que implica soportar el dolor de herirse el prepucio, como por el sentido fecundante de ofrecer la sangre genital, y por ello el rito establece un vínculo de identidad de género y, a la vez permite reconocer a quienes se atribuyen el poder de dominar las fuerzas sagradas. De esta suerte el autosacrificio genital es una ceremonia que permite identificar a los legítimos hombres y, con ello, a la élite que detenta la autoridad política.

Los ritos son acciones ordenadas dentro de un sistema de significados (Turner, 2005:50). El autosacrificio genital permite reconocer una red de símbolos dentro de la cual destaca la relación entre sangre, vida-muerte, fecundidad, linaje, sacralidad, autoridad. En medio de esta estructura, el ritual de autosacrificio genital masculino se constituye, para la religión maya posclásica, en un instrumento que permite a los participantes apropiarse de las fuerzas sobrenaturales que garantizan la vida, actuar positivamente en el ciclo biológico para propiciar la abundancia de alimentos y justificar la pertenencia a un grupo que ejerce el poder.

La religión maya posclásica, a través de esta ceremonia, norma las distinciones de género, ofrece mecanismos de justificación de la autoridad y se concibe como un recurso práctico para propiciar la fecundidad y con ello asegurar la subsistencia; el ritual, por tanto, era un dispositivo de gran efectividad para reproducir la cosmovisión e integrar al grupo político en torno a creencias, normas y valores compartidos.

## 7. Bibliografía

- Acuña, René, editor (1993): *Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N. S. 3833*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aliphath Fernández, Mario M. (2011): "Almanaques, estrellas y calendarios" en L. Caso Barrera, *Chilam Balam de Ixil. Facsimilar y estudio de un libro maya inédito*, 49-76. México, Artes de México, 49-76.
- Álvarez del Toro, Miguel (1972): *Los reptiles de Chiapas*. México, Instituto de Historia Natural del Estado, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Arzápalo Marín, Ramón (1987): *El ritual de los Bacabes. Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrera Vásquez, Alfredo, editor (2001): *Diccionario Maya. Maya – español. Español – maya*. México, Editorial Porrúa.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón (1982): *El libro de los libros de Chilam Balam*, Traducción, introducción y notas de... México, Fondo de Cultura Económica.
- Baudez, Claude-François (2012): *La douleur rédemptrice. L'Autosacrifice précolombien*. Paris, Riveneuve éditions.
- Bourdin, Gabriel (2007): *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*. Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Ciudad Real, Antonio de (2001): *Calepino Maya de Motul*. Edición crítica y anotada por René Acuña. México, Plaza y Valdés.
- Codex Tro-Cortesianus (Codex Madrid)* (1967): *Codices Selecti*, vol. VIII. Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.
- Coggins, Clemency (1988): "The Manikin Sceptre: Emblem of Lineage". *Estudios de Cultura Maya*, 17, 123-158. Disponible en: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1988.17.597> [Consulta: 10 de septiembre de 2023].
- Craveri, Michela (2021): "Retórica y organización del discurso en El Ritual de los Bacabes". *Estudios de Cultura Maya*, 57, 179-213. Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/1061> [Consulta: 20 de diciembre de 2023].
- Förstemann, Ernst (1902): *Commentar zur Madrider Mayahandschrift: Codex Tro-Cortesianus*. Danzig, Verlag von L. Sauniers Buchhandlung.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker (2000) *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gann, Thomas (1918): *The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras*. Washington, Government Printing Office.
- García de Palacio, Diego. (1983): *Carta-relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la provincia de Guatemala. 8 de marzo de 1576. Relación y forma que el licenciado Palacio, oidor de la Gran Audiencia de Guatemala, hizo para los que hubieren de visitar, contar, tasar y repartir en las provincias de este distrito*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garza, Mercedes de la, editora (1985): *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. por Antonio Mediz Bolio. México, Secretaría de Educación Pública.
- Garza, Mercedes de la, Ana Luisa Izquierdo, María del Carmen León, Tolita Figueroa, editoras (1983): *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gronemeyer, Sven (2003): "Bloodletting and Vision Quest Among the Classic Maya. A Medical and Iconographic Reevaluation". *Human Mosaic. A Journal of the Social Sciences*, 34 (1-2), 5-14. Disponible en: [https://www.academia.edu/2088940/Bloodletting\\_and\\_Vision\\_Quest\\_among\\_the\\_Ancient\\_Maya\\_A\\_Medical\\_and\\_Iconographic\\_Reevaluation](https://www.academia.edu/2088940/Bloodletting_and_Vision_Quest_among_the_Ancient_Maya_A_Medical_and_Iconographic_Reevaluation) [Consulta: 15 de octubre de 2022].
- Harrison-Buck, Eleanor, Astrid Runggaldier y Alex Gantos (2018): "It's the journey not the destination: Maya New Year's pilgrimage and self-sacrifice as regenerative power". *Journal of Social Archaeology*, 18(3), 325-347. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1469605318764138> [Consulta 25 de marzo de 2024].
- Hill Boone, Elizabeth (2016): *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, trad. por Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica.
- Joralemon, David (1974): "Ritual Blood Sacrifice among the Ancient Maya Part 1". *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Part II. Peeble Beach, Pre Columbian Art Research. Disponible en: <https://www.mesoweb.com/pari/publications/RT02/Joralemon1974-OCR.pdf> [Consulta: 18 de septiembre de 2023].
- Knorozov, Yurii. (1999): *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya descifrada*, P. Rodríguez Ochoa, E. Gómez Morín y M. Cerda González, editores. 3 vols. México, Universidad de Quintana Roo, Promotora Xcaret.
- Knowlton, Timothy W. (2012): "Some Historical Continuities in Lowland Maya Magical Speech Genres. Keying Shamanic Performance", en Kerry M. Hull y Michael D. Carrasco, editores, *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classical Period Maya Literature*. Boulder, University Press of Colorado, 253-269.
- Lacadena García Gallo, Alfonso (2000): "Los escribas del Códice Madrid: metodología paleográfica". *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 27-85. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0000110027A/23816> [Consulta: 16 de agosto de 2020].
- Landa, Diego de. (1978): *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Porrúa.
- Lee, Thomas A. (1985): *Los códices mayas*. Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.



- León Portilla, Miguel (1986): *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo (2012): "Cosmovisión y pensamiento indígena" en González Casanova, Pablo, coord., *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: [http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf). [Consulta: 12 de marzo de 2021].
- Macazaga Ordoño, Cesar (1985): *Diccionario de antropología mesoamericana*. 2 vols. México, Innovación.
- Macri, Martha J. y Gabrielle Vail (2009): *The New Catalog of Maya Hieroglyphs. Volume Two. The Codical Texts*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Morales Damián, Manuel Alberto (1991): *El dios supremo de los antiguos mayas. Un acercamiento*. Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Disponible en: <http://132.248.9.195/pmig2016/0159297/Index.html>
- (2002): "Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos", *Estudios de Cultura Maya*, 22, 83-102. Disponible en: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2002.22.417>
- (2011): *Palabras que se arremolinan. El lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: Plaza y Valdés.
- (2014): "Muerte fecunda. Imágenes de Ah Kimil en el Códice Madrid" en *VI Congreso Internacional Imágenes de la Muerte*, 1-19. Salta: Universidad Nacional de Salta, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.13140/2.1.2500.2882>
- (2015): "Imágenes mestizas. Cristianismo y pensamiento indígena en el «Chilam Balam de Chumayel»" *Boletín Americanista*, 71, 35-54. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/14601/17766>
- Nájera Coronado, Martha Iliá. (1987): *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2000): *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2007): *Los Cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Saturno, William (2005): "Nuevos descubrimientos en San Bartolo, Petén". *Conferencias del Museo Popol Vuh*, 1, 1-7. Disponible en: <https://popolvuh.ufm.edu/wp-content/uploads/2019/07/SaturnoSB.pdf> [Consulta: 17 de agosto de 2021].
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller (1986): *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth, Kimbell Art Museum.
- Schellhas, Paul (1904): *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*, trad. al inglés por Selma Wesselfoet y A. M. Parker. Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University
- Sosa, John. (1984): "Astronomía sin telescopios. Conceptos mayas del orden astronómico". *Estudios de Cultura Maya*, 15, 117-142. Disponible en: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1984.15.568> [Consulta 14 de octubre de 2021].
- Sotelo Santos, Laura Elena (1988): *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1992): *Yaxchilán*. México, Gobierno del Estado de Chiapas.
- (2002): *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stone, Andrea J. (1988): "Sacrifice and Sexuality: Some Structural Relationships in Classic Maya Art" V. E. Miller, editora, *The Role of Gender in Pre-Columbian Art and Architecture*. Lanham, University Press of America, 75-103.
- Stuart, David (1988): "Blood Symbolism in Maya Iconography". E. P. Benson y G. G. Griffin, editores, *Maya Iconography*. Princeton, Princeton University Press, 175-217.
- (2005): "Ideology and Classic Maya Kingship" V. L. Scarborough, editor, *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archaeology and the Legacy of Douglas W Schwartz*. Santa Fe, School of American Research, 257-285.
- Swadesh, Mauricio, María Cristina Álvarez, y Juan Ramón Bastarrachea (1991): *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tate, Carolyn E. (1992): *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*. Austin, University of Texas Press.
- Taube, Karl Andreas (1992): *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Thompson, Eric (1961): "A Blood-Drawing Ceremony Painted on a Maya Vase". *Estudios de Cultura Maya*, 1, 13-20. Disponible en: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.1961.1.195> [Consulta: 6 de agosto de 2023].
- Tozzer, Alfred M., editor (1941): *Landa's Relación de las cosas de Yucatan. A translation*. Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Turner, Víctor (2005): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, trad. por Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardin Garay. Madrid, Siglo XXI.
- Vail, Gabrielle. (1996): *The Gods in the Madrid Codex: An Iconographic and Glyphic Analysis*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología, Tulane University. Ann Arbor, University Microfilms.
- (2000): "Evidence of Haab Associations in the Madrid Codex". *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 105-135. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0000110105A/23825> [Consulta: 13 de noviembre de 2019].

- Vail, Gabrielle y Christine Hernández (2018): *The Maya Codices Database, Version 5*, Sitio web y base de datos disponible en: <http://www.mayacodices.org/>. [Consulta: 12 de febrero de 2022].
- Voss, Alexander Wolfgang (2015): "La noción del tiempo en la cultura maya prehispánica" *Liminar. Revista de estudios sociales y humanísticos* 13 (2), 38-52. Disponible en: <https://doi.org/10.29043/liminar.v13i2.391> [Consulta: 6 de enero de 2024].