

Términos, contextos y significados de la sangre y del sacrificio en el Popol Vuh

Leda Peretti¹

Recibido: 9 de abril de 2019 / Aceptado: 29 de enero de 2020

Resumen. En el *Popol Vuh*, los términos para “sangre” son *kik’* y *koma’j*, y los principales tipos de actos sacrificiales son el autosacrificio, derivado de la raíz *t’is*, y el sacrificio humano, *pus*. Mientras el autosacrificio tiene la propiedad de despertar las efigies de los ídolos y renovar a los dioses, el sacrificio de seres humanos permite su revivificación. El mito establece, además, que el sacrificio *pus* no puede ser dirigido a los señores de *Xib’alb’a*, como tampoco lo puede ser la ofrenda del corazón y de la sangre pura. Al Inframundo van sus sustitutos y, en concreto, una sangre falsa, la savia de un árbol, *kik’jolomax*, probablemente una metáfora de la sangre del ciclo femenino. Con respecto al juego de pelota, que tampoco puede ser una prerrogativa de *Xib’alb’a*, el examen de los episodios que mencionan los términos *chaaj* (“pelota” y “pelotear”) y *kik’* (“pelota”) demuestra que ambos vocablos son sinónimos, dado que son metonímicos con respecto al sacrificio.

Palabras clave: *Popol Vuh*; K’iche’; sangre; *kik’-jolomax*; *pusik* (“sacrificar a seres humanos”); *t’iisik* (“auto-sacrificarse”); *chaaj* (“pelotear”).

[en] Terms, Contexts and Meanings of the Blood and Sacrifice in the Popol Vuh

Abstract. In the *Popol Vuh*, the words for “blood” are *kik’* and *koma’j* and the principal sacrificial acts are self-sacrifice, derived from the verbal root *t’is*, and human sacrifice, *pus*. Meanwhile the self-sacrifice has the property of awakening and renewing the gods, the sacrifice *pus* can activate their reanimation. The myth also establishes that the sacrifice *pus*, as well as heart and pure blood, cannot be for the benefit of the Lords of *Xib’alb’a*. The offerings for the Underworld must be assets of low value, and more specifically, fake blood, like tree sap, called *kik’jolomax*, probably a metaphor for women’s bleeding during the menstrual cycle. With regard to ball game, which cannot be a prerogative of *Xib’alb’a* either, the examination of the episodes where the terms *chaaj* (“ball” and “play ball”) and *kik’* (“ball”) are mentioned demonstrates that both terms are synonymous, since they are metonymic of the sacrifice.

Keywords: *Popol Vuh*; K’iche’, blood; *kik’-jolomax*; *pusik* (“to sacrifice human beings”); *t’iisik* (“to sacrifice himself”); *chaaj* (“to play ball”).

Sumario: 1. Introducción. 2. La creación del hombre de madera. 3. La disposición de Tojil: los bienes indispensables para la existencia humana a cambio de sangre y corazones humanos. 4. La última antropogonía y la creación de la Tierra. 5. El juego de pelota en *Xib’alb’a*. 6. El engaño de la doncella *Xkik’* y la condena de *Xib’alb’a* por *Jun Ajpu* y *Xb’alamkej*. 7. La occisión de *Huh-Camé* y *Vucub-Camé* y la derrota de *Xib’alb’a*. 8. Consideraciones finales. 9. Referencias.

¹ Doctoranda en la Universidad Complutense de Madrid. lperetti@hotmail.com.

Cómo citar: Peretti, Leda. 2020. “Términos, contextos y significados de la sangre y del sacrificio en el Popol Vuh”. *Revista Española de Antropología Americana* 50: 59-80.

*Dedico este trabajo al doctor Alfonso Lacadena,
a quien recuerdo con afecto por sus estímulos y generosidad*

1. Introducción

El objetivo del presente ensayo es discutir los diferentes términos y valores asignados en el *Popol Vuh* tanto a la sangre, como al sacrificio. En nuestro análisis hemos utilizado la edición de Antonio Villacorta (1962), por su transcripción literal del texto k'iche' redactado por el fraile Francisco Ximénez, y porque ofrece puntualmente para cada término k'iche' su correspondiente en lengua castellana. Esta sistematización del texto nos ha permitido detectar con qué frecuencia se utilizan determinados vocablos relevantes para nuestro análisis. A pesar de la utilidad operativa que la versión de Villacorta ofrece, todos los pasajes del texto estudiados han sido integrados con el examen de las traducciones de los estudiosos más destacados del *Popol Vuh*. Por otro lado, el aporte del *ajq'ij*² Manuel Jamínez Tambríz, conocido a través del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, situado en Antigua, Guatemala, ha sido de gran importancia para la discusión de términos del mito hoy en día caídos en desuso y empleados sólo en el ámbito ritual.

En todo el artículo, incluyendo las citas, hemos transcrito entre corchetes los lexemas en k'iche' actual, según la ortografía oficial de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, mientras que los vocablos k'iche' entre paréntesis respetan la grafía antigua del *Manuscrito* de Ximénez.

La decisión de analizar el *Popol Vuh* según la perspectiva de la sangre deriva de la cantidad de información narrativa y simbólica presente en este compendio de mitos, y por sus frecuentes referencias al sacrificio. El sacrificio es, de hecho, el hilo conductor de todo el *Popol Vuh*, en cuanto que concreta la preocupación principal de las entidades sobrehumanas por formar a los que han de sustentar y nutrir a los mismos dioses.

Tres consideraciones iniciales nos han inducido a realizar esta investigación: la presencia en el *Popol Vuh* de palabras y situaciones relacionadas con la sangre que sugieren su diferente valor; la existencia de múltiples vocablos en el maya yucateco colonial para distinguir la sangre líquida, *kik'* o *ch'ich'*, de la sangre coagulada, *olom*; y por último, la caracterización, por parte de los k'iche's, de la sangre del ciclo femenino en términos negativos³. Estas consideraciones nos han estimulado a investigar si en un texto tan rico de informaciones como es el *Popol Vuh* fuese posible encontrar vocablos específicos para distinguir diferentes cualidades o aspectos de la sangre.

La perspectiva del presente estudio es la histórico-religiosa, que, sintetizando, tiene como presupuesto el análisis de los temas religiosos sobre bases históricas.

² Entre los k'iche's, el *ajq'ij* es una guía espiritual, y más específicamente el contador del tiempo y del espacio, de *aj*, “él o ella que conoce” y *q'ij*, “día, sol”.

³ En los diccionarios coloniales k'iche' de Basseta (2005: 169) y de Ximénez (1985: 303), el flujo de sangre de la mujer es denominado *itzel yabil*, “fea enfermedad”, y *yaua*, “enfermedades”.

La metodología aplicada se ha basado en el análisis comparado de los episodios del *Popol Vuh* donde se repiten los mismos términos para designar la sangre y el sacrificio, buscando contextualizar sus sentidos de acuerdo con la lógica del mismo mito. De esta manera, una vez identificados los vocablos pertinentes para nuestra investigación, se han comparado los contextos donde aparecen, conforme a los temas que tratan (cosmogónicos, antropogónicos, fundacionales). Esta perspectiva de lectura ha permitido destacar no sólo las cualidades peculiares atribuidas a la sangre, sino las distintas repercusiones en el más allá acorde con sus modalidades de ofrenda. Un análisis comparado con la literatura principal de las Tierras Altas de Guatemala del siglo XVII, cuyos resultados mencionamos sólo en una nota por falta de espacio, ha permitido evidenciar, además, similitudes y diferencias con respecto a los mensajes contenidos en el *Popol Vuh* relativos a los temas indagados.

Esta contribución debe ser entendida como un primer paso hacia una comparación más extensa con los otros textos del primer periodo colonial de las Tierras Bajas mayas, y con las interpretaciones epigráficas, iconográficas y de los códices mayas, que aquí no abordamos. De igual manera, este estudio no pretende examinar todas las formas de sacrificio presentes en el *Popol Vuh*, dado que nuestra finalidad es identificar los vocablos que, en el texto, identifican la sangre y su distinta ofrenda a las deidades. Por esta razón, no se ha discutido la decapitación, aunque es un tema esencial del *Popol Vuh* por sus vínculos con la regeneración⁴, y tampoco se ha tratado la muerte por incineración, mencionada a propósito de la bajada a la hoguera de los héroes-gemelos. Tampoco se ha examinado el verbo *k'ajb'ik*, “sacrificar, cortar” que, en la sección final del *Popol Vuh* (la que trata de la *K'ajb'a Ja*, “Casa del Sacrificio”)⁵, sustituye los verbos *t'iisik* y *pusik*, ya que su uso en una sola sección del mito impide un análisis comparado.

2. La creación del hombre de madera

En el *Popol Vuh*, el primer término que designa la sangre, *comah* [koma'j], aparece en cuatro ocasiones; la primera de ellas hace referencia a la segunda antropogonía. El texto relata que, separadas las tierras de las aguas, *Alom*, *K'ajolom*, *Tz'aqol* y *B'itol*⁶ hicieron varios intentos para formar a los que tenían que sustentarlos y alimentarlos. Desbaratada su primera obra de lodo y tierra, el Creador y el Formador hablaron con *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*:

“Entrad, pues, en consulta, abuelo, abuela, nuestra abuela, nuestro abuelo, *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado (...). Echad la suerte con vuestros granos de maíz y de tzité [*tz'ite*]” (Recinos 1980: 17).

⁴ En el *Popol Vuh*, la decapitación expresada por los verbos *qupixik* y *q'atik*, “cortar”, seguidos por *u-jolom*, “su cabeza”, se menciona en dos ocasiones, relacionadas con el juego de pelota, el Inframundo y la regeneración vegetal (episodios de la decapitación en *Xib'alb'a* de Jun Junajpu y de Junajpu, respectivamente).

⁵ Véanse Ximénez 1701-1704: folios 53v y 54r; Villacorta 1962: 353-358; Tedlock 1996: 191-192; Colop 2008: 206-207; Christenson 2012: 419-420; Craveri 2013: 225-227, notas 4292, 4322, 4326, 4335, 4347.

⁶ En Basseta (2005: 302, 320, 507), *Alom* deriva de *alaxic*, “parir, dar a la luz”, *Qaholom* de *qaholanic*, “engendrar hijos masculinos por el padre”, y *Tz'aqol* y *B'itol* de “*tzaq'o* y *bito*”, “formar cosas de barro”.

Sobre la madera labrada y tallada en forma de hombre empezó la adivinación. Al instante, fueron creados los muñecos de palo que pronto poblaron la superficie de la tierra. Ellos podían procrear hijos y engendrar hijas, sin embargo, no tenían sus sangres, *kik'* y *koma'j* (Villacorta 1962: 41).

En primer lugar, queremos destacar la probable conexión de este episodio del *Popol Vuh*, donde aparecen por primera vez los dos términos para “sangre”, *kik'* y *koma'j*, con un acto de autosacrificio.

En la creación de esta humanidad de madera, que destaca un acto de adivinación por medio de granos de maíz (*ixim*) y de semillas rojas (*tz'ite*), Ixpiyacoc e Ixmucané ordenan: “Suerte ¡hazte! Tú, sacrificador [*k'ix*]⁷, ven, Tú, U-Qux-Cah, no contraigas la boca, el rostro, Tepeu, Qucumatz” (Villacorta 1962: 38)⁸. La palabra *k'ix* aparece en el *Popol Vuh* en varias ocasiones. En la segunda parte del mito, *k'ix* unido al prefijo agente *aj* designa los “sacrificadores con espinas” o “autosacrificadores”, que, en el texto, se asocian repetidamente a los “sacrificadores con pedernal”, *ajk'aj*. En este contexto, el juego de palabras entre *k'ix*, “espina” y *k'ixem*, “tener vergüenza, respeto”, podría, por lo tanto, ser interpretado como un recurso retórico intencional basado en la homofonía entre los dos vocablos, a fin de sugerir, sin explicitarlo, un acto de autosacrificio. En definitiva, si bien las distintas traducciones⁹ de este pasaje no ayudan a comprender de manera indiscutible el significado de la exhortación de Ixpiyacoc e Ixmucané, la lectura del episodio completo, así como su comparación con otros acontecimientos del *Popol Vuh* que enseguida vamos a examinar, llevan a inclinarnos por las versiones que interpretan esta escena como un acto de autosacrificio al cual es invitado a participar U-Qux-Cah (“El Corazón del Cielo”) y tal vez Tepew y Q'uq'kumatz.

Según el mito, sin embargo, este tipo de acto sacrificial no es el apropiado para alcanzar los resultados esperados. La confirmación de esta interpretación deriva del análisis de los episodios del *Popol Vuh* donde se narra cómo se lograron alcanzar resultados exitosos y definitivos, es decir la creación del cosmos, la última antropogonía y la adquisición del fuego por los todos los pueblos, episodios que se examinarán en los próximos apartados.

Como es sabido, el resultado del segundo intento antropogónico, la creación de la humanidad de madera, no responde a las expectativas de los dioses, en cuanto que los palos de madera no tienen sentimientos, ni conocimientos, ni recuerdos de sus formadores y creadores. Sus cuerpos no poseen consistencia, ni sangre (en el texto *quic* y *comah*).

⁷ Ximénez (1701-1704: folio 4r) escribe *qat quixla*, que Craveri (2013: 23, nota 453) transcribe *k-at-k'ix*, explicando: “forma incompletiva intransitiva con sujeto ABS de segunda persona singular de *k'ixem*, “tener vergüenza, respeto”. *K'ix* significa también “espina” y tal vez por eso muchos estudiosos han traducido ‘sacrificador’”. Christenson (2102: 116, nota 111) observa que *k'ix* significa “completar, terminar”, pero también “pua, espina” y por extensión el autosacrificio y añade que “en este pasaje es posible que tenga los dos significados, dado que en la teología de Mesoamérica es común que los dioses de la creación se sacrificasen a sí mismos con el fin de proveer la sangre sagrada necesaria para producir nueva vida”. Para las distintas traducciones de los dos autores, véase la nota siguiente.

⁸ Craveri (2013: 23) traduce: “Que tenga respeto aquí, Uk'u'x'Kaj; No castigues la boca, el rostro de Tepeu Gucumatz, Christenson (2012: 112): “¡Complétalo, Corazón del Cielo! No los castigues más: no les causes más sufrimiento al Soberano a Quetzal Serpiente”, Recinos (1980: 17): “Ven a sacrificar aquí, Corazón del Cielo; ¡no castigues a Tepeu y Gucumatz!”, Tedlock (1996: 70): “Ten vergüenza, tú Corazón del Cielo; busca no crear desilusión al Soberano Serpiente Emplumada”, Colop (2008: 37): “Ten vergüenza, tú Uk'u'x'Kaj. No decepciones la boca, la cara de la Majestuosa Serpiente Emplumada”.

⁹ Véase nota 8.

Ximénez (1985: 223) traduce *comah* como “sangre” y “ensangrentar”. Basseta (2005: 373) refiere que *comah* y *quiq* son la “sangre”, pero añade que *comah* puede referirse a “la aguadiza”, y también a “la costumbre de las mujeres”. Coto (1983: 314), en su diccionario de kakchiquel, traduce *comah* como sinónimo de “sangre” o “sustancia de la persona”, y menciona que se usa esta palabra para decir “son de mi sangre, de mi linaje, mis descendientes”. Remitimos la discusión acerca de este término al final del análisis de los próximos episodios del mito.

3. La disposición de Tojil: los bienes indispensables para la existencia humana a cambio de sangre y corazones humanos

El segundo episodio del *Popol Vuh* donde se menciona el término *koma'j* se encuentra en la narración de cuando los k'iche's reciben el fuego por sus propios dioses patronos, Tojil, Awilix y Jakawitz. La importancia de este episodio consiste además en mostrar los diferentes valores atribuidos por el mito al autosacrificio y al sacrificio humano. De hecho, el *Popol Vuh* afirma que los k'iche's son los únicos poseedores del fuego, don recibido por el dios Tojil, y que este bien puede ser gozado por los otros pueblos solamente a cambio de la ofrenda de su corazón. Los k'iche's, en cambio, tendrán que agradecer a sus dioses únicamente pinchándose sus codos y orejas. El texto usa los verbos *t'iisik*¹⁰ y *pusik* para referirse al autosacrificio con derramamiento de sangre¹¹ y al sacrificio humano, respectivamente.

El dios Tojil explica qué quiere a cambio del fuego: “¡Bueno! Que las otras poblaciones den sus corazones, que los estreche entre mis brazos. Pero si así no lo desean, tampoco les daré su fuego” (Villacorta 1962: 247). Así todas las tribus se sometieron a los k'iche's (“dieron su pecho”)¹² y fue sacado su corazón desde los costados.

“Entonces sacrificaron [x-pus] todas las tribus ante Tohil, dieron su sangre [u-kik'el], su savia [u-koma'jil] su costado” (Villacorta 1962: 250-251)¹³.

El episodio de la entrega del fuego a los k'iche's es de una importancia trascendental ya que funda la legitimidad del poder político de los k'iche's y su derecho, o deber religioso, de sacrificar a los pueblos vecinos y en cuanto explícita de

¹⁰ Según la transcripción de la ALMG, *Vocabulario K'iche'* 2004: 119.

¹¹ Según el vocabulario k'iche' de Basseta (2005: 114 y 513), *tziz* es “coser, insertar”, pero el fraile añade que antiguamente este vocablo era usado para denominar el autosacrificio, tanto que ofrece el siguiente ejemplo: “se sangraron (*xqui tziz*) en las orejas y codos delante de sus dioses”. En otra página, Basseta observa que “*tzizo* significaba sangrarse para sacrificar a los ídolos”. Comentando el lema *tzizo*, Acuña (en Basseta 2005: 512, nota 48) añade que Brasseur refiere que antiguamente decían: *Xqui tziz. Xquitiz que chuc chovac qui Kabouil*, “se sangraron en las orejas y codos delante de sus dioses”.

¹² En el texto, *ki-tu'nik*. Craveri (2013: 153, nota 2880) observa: “formas sin marcas aspectuales, transitiva con sujeto ERG de tercera persona plural de *tu'nem*, “mamar, amamantar”. [...] Aquí se nota el doble sentido de “amamantar”, como alimentar a los dioses, y al mismo tiempo ofrecer el pecho para el sacrificio por extracción del corazón”. La expresión “dar el pecho y la axila” se encuentra también en el *Título de Totonicapán* (Carmack y Mondloch 1983: 177, folio 9v) a propósito del mismo episodio.

¹³ Véanse las traducciones análogas de *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 190; Colop 2008: 147-149; Christenson 2012: 324-326; Craveri 2013: 153-154.

manera inequívoca que *pus*¹⁴ es un sacrificio distinto del expresado por el verbo *t'iisik*.

La distinción entre los sacrificios derivados de *t'iis* y *pus*¹⁵ aparece más clara en otros episodios del *Popol Vuh*. El primero de estos describe como Tojil se dirige a los cuatro progenitores de los k'iche's, manifestando que ha llegado el tiempo de encontrar donde establecerse y esperar el surgimiento del Sol. Mientras, llorando, los k'iche's abandonaban Tulán Zuywa, Tojil les recuerda cuáles son los rituales que se espera de ellos:

“Ante todo, rasgad primero hasta herir vuestras orejas, vais a pinchar [*ch-i-t'isa*] vuestros codos. Ésta será vuestra petición, vuestra manera de dar gracias ante la faz del dios” (Villacorta 1962: 252)¹⁶.

Realizado el autosacrificio y dejada a sus espaldas Tulán, los k'iche's, con gran tristeza y aflicción, realizan un ayuno completo mientras esperan con ansiedad la aurora. Se reúnen en la montaña Chi-Pixab y, después de haber escondido a sus tres dioses patronos, finalmente alborea y se propaga la alegría por todo lo creado.

El episodio que sigue es crucial, no sólo para la comprensión de la finalidad política del *Popol Vuh*, sino también para el entendimiento de cuál tiene que ser la ofrenda de sangre que los tres dioses de los k'iche's quieren. En el episodio se narra cómo, subido el sol al cielo, los k'iche's lamentan la fragmentación entre los varios pueblos de sus comarcas. Amparados e instruidos por sus dioses patronos, los k'iche's deciden a continuación reunir a las otras tribus, para que los dioses estén contentos y dispensen sus bienes. Sin embargo, Tojil, Awilix y Jakawitz mandan esto a los k'iche's: “Someteréis a todas las tribus, humillaréis su sangre [*kik'* y *koma'j*] ante nuestro rostro. Los que vengan y nos abracen, serán nuestros” (Villacorta 1962: 276).

Ante la duda de los k'iche's de matar a las otras tribus, Tojil, Awilix y Jakawitz expresan de manera clara que la sangre de su autosacrificio no es suficiente, como no lo es la de los pájaros¹⁷ y la del venado que los k'iche's habían ofrecido hasta aquel entonces. Los dioses necesitan el sacrificio de hombres. Leamos el mismo *Popol Vuh*:

“Cada día llegaban los sacerdotes ante Tohil, Avilix, Acavitz y decían en sus razones: Solamente sangrías de venado, de pájaros hemos dado allí, sobre la piedra [*ab'aj*] solamente perforamos [*qa-t'isa*] nuestras orejas, nuestros codos. [...]

¹⁴ Campbell (1983: 83) traduce *pus* por “sacrificio”, y explica que *pus*, de origen proto-mixe-zoque, indica “hacha, cuchillo, cortar”. En el *Popol Vuh* se encuentra declinado como verbo *pusik*.

¹⁵ En el capítulo 25 de la *Theologia Indorum* (Acuña 1985: 293), texto escrito directamente en k'iche' por Domingo de Vico entre 1545 y 1555, el fraile utiliza el verbo *pusik* cuando explica a los indios que “la gente antigua, más virtuosa que ellos, no se sacrificaban unos a otros (en el texto, *maui x e puçu quib*). Por su lado, Basseta (2005: 475) traduce *puzu* con “matar sacrificando o matar para sacrificar”. Igualmente, en Coto (1983: 397), *puz* es “partir, matar, tajar, rebanar” y es también “magia, poder”.

¹⁶ Véase *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 191; Colop 2008: 149; Christenson 2012: 327; Craveri 2013: 156.

¹⁷ Stross (2007: 389-391) propone interpretar *tziquin*, “el pájaro”, como una metáfora del pene y, por su homofonía con la palabra *xiquim*, “oreja”, sugiere leer el pasaje en el cual se ofrece sangre de pájaros y de orejas como una metáfora del autosacrificio del pene. Según Tedlock (en Stross 2007: 390), esta idea está reforzada por la presencia del vocablo *chuc*, “codo”, que es otra metáfora del pene. En k'iche' moderno, *tz'ikin* es tanto el pájaro, como el órgano sexual del hombre (Manuel Jamínez Tambríz, comunicación personal).

¿Quiénes harán posible la muerte de los pueblos? ¿Entonces, uno por uno los mataremos? Se dijeron unos a otros.

Entonces fueron, pues, delante de Tohil, Avilix, Acavitz. Entonces se perforaron [x-ki-t'is] las orejas, los codos, delante de sus dioses. Recogieron su sangre, fue vaciada en la boca de las piedras. En realidad no eran piedras, eran como unos muchachos [k'ajolab'] cada uno de ellas" (Villacorta 1962: 282-283).

Sin embargo, esta ofrenda no era suficiente, así que vino la orden de lo que debían hacer: "¡Debéis derrotarlos! Esta es vuestra salvación. Esto se ha decidido desde Tulán cuando nos trajeron", dijeron los dioses.

"Entonces comenzó el robo de la gente, de las tribus. Tomaban un caminante, solamente dos caminantes y en seguida iban a sacrificarlos [chi-b'e-ki-pusu] ante Tohil, Avilix" (Villacorta 1962: 283)¹⁸.

Este pasaje nos orienta en la comprensión no sólo de la diferencia en la tipología de sacrificios, sino que nos revela también cuáles son los efectos producidos por los distintos actos sacrificiales. Detengámonos en el siguiente punto: con la sangre derramada por los k'iche's en el autosacrificio [t'iisik] los dioses "se parecen a mancebos" [*pacha ri e jujun k'ajolab'*, en *Popol Wuj* 2005: 217], es decir "rejuvenecen". Sin embargo, los dioses necesitan de algo más. La única manera para proveerlos de vida es ofrendarles el corazón de seres humanos.

Confrontando el episodio del *Popol Vuh* que narra la creación del hombre de maíz con el relativo al surgimiento de la Tierra, y siendo ambas narraciones inherentes al compendio de resultados cosmogónicos definitivos, se pueden encontrar nuevas pautas para la comprensión de las prerrogativas simbólicas del sacrificio, indicado por el vocablo *pus*.

4. La última antropogonía y la creación de la Tierra

El *Popol Vuh* narra que, después de varios intentos, los dioses Tz'aqol B'itol, Alom, K'ajolom, Tepew y Q'uq'kumatz se congregaron, discutieron, meditaron y al final deliberaron acerca de las sustancias con que construir al nuevo hombre:

"Solamente de amarilla mazorca, blanca mazorca fue su carne, solamente de maíz fueron las piernas, los brazos del hombre. El agua se hizo su sangre [ja' k'ut ukik'el], la sangre de la gente [ukik'el winaq] fue" (Villacorta 1962: 218-219).

A continuación el *Popol Vuh* prosigue:

"Solamente contruidos, solamente hechos se dijo; no tuvieron madres, no tuvieron padres, solamente varones les decimos, sin mujer fueron concebidos, tampoco fueron engendrados por el Edificador, el Hacedor, el Alom, el Qaholom.

¹⁸ Véanse las traducciones análogas de Recinos 1980: 77; *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 217; Colop 2008: 164-165; Christenson 2012: 348; Craveri 2013: 173-174.

Solamente puz, solamente naual, sus construcciones, sus hechuras, por el Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom, Tepeu, Cucumatz” (Villacorta 1962: 220)¹⁹.

Los mensajes que transmite este pasaje del *Popol Vuh* son múltiples y relevantes. Primero: la humanidad de maíz está constituida únicamente por varones; segundo: estos varones no han sido paridos, ni engendrados; tercero: la última exitosa antropogonía se ha alcanzado en un acto *pus nawal*, en el cual participan todos los dioses. El contenido de este mensaje se opone a lo expresado en el episodio de la creación de la humanidad de madera, en el cual concurren en un acto de autosacrificio sólo el Corazón del Cielo y tal vez Tepew y Q’uq’kumatz, hechos que perjudican –como ya hemos observado– el resultado del sacrificio.

En la generación (en el texto, *winaqirik*²⁰) de los varones de maíz, el mito nos dice que este resultado exitoso ha sido alcanzado por las deidades en un acto *pus nawal*. Esta expresión, que Ximénez (1701-1704: f. 2r y 33r) traduce “por milagro”, se encuentra también a propósito de la aparición (*winaqirik*) de las montañas y las llanuras (*juyub’ taq’aj*), un difrasismo para “mundo”, formadas sobre las aguas primordiales:

“Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo Tzacol, Bitol, Tepeu, Gucumatz, Alom y Qaholom estaban en el agua. [...] De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, Huracán su nombre. [...] Entonces vino aquí su palabra; llegó con el Tepew Gucumatz, aquí en la oscuridad, en la noche; habló con Tepeu Gugumatz. [...] Entonces pensaron entre sí, el corazón del cielo, Huracán su nombre. Relampago de Hurracán, el primero, el segundo surco del Relampago, el tercero el Rayo, por eso los tres son el corazón del cielo. Entonces llegaron ellos con Tepeu Gucumatz, cuando decidieron aclarar la vida. [...] ¡Tierra! Dijeron y al instante fue generada, solamente como nube [sutz’], solamente como neblina [mayul] fue su creación. [...]

Solamente por su naual solamente por su puz fue realizada la decisión de las montañas, de las llanuras” (Villacorta 1962: 20-25).

Aunque, por cuestiones de espacio, aquí no abordamos el tema de la unión de las palabras *pus nawal*, observamos que en el *Popol Vuh* esta expresión nunca alude a los prodigios o magias realizados por los antepasados míticos, como aparece en otros textos k’iche’s del periodo colonial²¹, sino que remite a otra acción realizada exclusivamente por las deidades y cuyo resultado es la creación de la Tierra y de la humanidad de maíz.

¹⁹ Véanse las traducciones análogas de Edmonson 1971: 146-148; Tedlock 1996: 145-146; *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 161-164; Colop 2008: 128-130, Christenson 2012: 286-294; Craveri 2013: 133-134.

²⁰ Tanto en este episodio como en el relativo a la aparición de la Tierra, el *Popol Vuh* usa enseguida el verbo *winaqirik*, que según Christenson (2012: 89, nota 42) deriva de la raíz *winaq*, que significa “pueblo”, y por extensión, “poblar”, “dar a luz”.

²¹ La unión de las palabras *pus nawal*, que se encuentra en la literatura del altiplano maya (*Memorial de Tecpan-Atitlan-Anales de los Cakchiqueles*, Villacorta 1934: 204, 208-211, 228-229, 240-241, *Historia de los Xpantzay*, Recinos 1957: 123, *Testamento de los Xpantzay*, Recinos 1957: 155, 169, *Guerras comunes de Quiché y Cakchiqueles*, Recinos 1957: 132-133, *Título de Totonicapán*, Carmack y Mondloch 1983: 179, f. 11v, 12r, 21r, 22v), ha sido traducida por los diferentes estudiosos de maneras distintas. Además, dado que no estamos seguros de que *pus nawal* sea un difrasismo prehispánico, en el presente artículo usamos otras expresiones en lugar de difrasismo.

En relación a esta expresión presente en el *Popol Vuh*, a propósito del acontecimiento de la generación de la Tierra, Dennis Tedlock ofrece una aguda consideración:

“En quiché, *nawal* se refiere a la esencia espiritual o carácter de una persona, animal, planta, piedra o lugar geográfico; cuando se usa como una metonimia para poder chamánico, como aquí, se refiere a la capacidad de hacer que estas esencias se hagan visibles o audibles por medio de un ritual. *Puz* es de derivación mixe-zoque (y probablemente olmeca, Campbell 1983: 84) y en quiché se refiere literalmente al cortar la carne con un cuchillo. En el período de la conquista era el término principal para el sacrificio. Si se lee como una sinécdoque, en el presente pasaje significa que la creación se realizó en parte por un sacrificio; si se lee como una metáfora, significa que la creación fue algo como un sacrificio” (Tedlock 1983: 265-266).

De esta manera, Tedlock interpreta la creación de la Tierra como el resultado de un concurso de las “palabras” y del sacrificio de los dioses²².

En la generación de la humanidad definitiva, segunda y última ocasión en la cual el *Popol Vuh* menciona el binomio *pus nawal*, el mito especifica que el varón hecho de maíz es perfecto. En su carne entró el maíz y con el agua se hizo su sangre, *kik'*. Se podría decir que esta sangre *kik'* es líquida como el agua y que, como el agua, es preciosa. La sustancia con que son hechas las mujeres-esposas que sirven para la multiplicación de las cuatro estirpes *k'iche's*, y que son creadas posteriormente, no viene especificada. En la creación de la humanidad de madera se precisaba que la carne del hombre era *tz'it'e'* y la de la mujer, *sibaque*, una planta de la familia de las tifáceas (Craveri 2013: 25, nota 496); se podría, por lo tanto, especular que también en la creación de la humanidad de maíz podría haber alguna diferencia entre las sustancias que determinan a los varones y las mujeres.

El mito no aclara tampoco si en la formación de los hombres de maíz hay un acto sacrificial, tal como traduce Tedlock (1996: 146) y como efectivamente sugiere la presencia del vocablo *pus*. ¿Es posible que el acto de moler nueve veces los elotes blancos y amarillos para producir la masa que entrará en la carne de las primeras criaturas fuese asimilable al sacrificio del maíz? O más bien, ¿fue la sustracción del maíz a la montaña Paxil un acto homologable al sacrificio de la misma montaña? Desafortunadamente, a excepción del *Memorial de Tecpan-Atitlan (Anales de los Cakchiqueles)*, en las otras crónicas de los Altos de Guatemala no hay mayor información que permita especular más a fondo este tema. En el *Memorial de Tecpan* (Villacorta 1934: 185, párrafo 5) se encuentra que fue la sangre de Cumatz (“Serpiente”) y Xoj (“Tapir”), traída del mar por el gavián, la que sirvió para amasar el maíz necesario para formar la carne de la primera humanidad. Una referencia, esta, probablemente al sacrificio de los dos seres míticos, sin embargo, insuficiente para un análisis comparado concluyente. Sólo ampliando el examen a materiales provenientes de otras áreas será posible construir un discurso más articulado. Por otro lado, otros episodios del *Popol Vuh* aportan nuevos contenidos al tema de la sangre y sugieren los ámbitos con los cuales está asociada.

²² En su nota al *Popol Vuh*, Tedlock (1983: 227) añade: “In the present context, *pus nawal* implies that ‘the mountains were separated from the water’ through an act resembling the extraction of the heart (or other organs) from a sacrifice”.

5. El juego de pelota en Xib'alb'a

En el *Popol Vuh*, los vocablos que designan la pelota de juego son *quic* [kik'] y, en dos ocasiones, *chaah* [chaaj]. Este último término se encuentra más frecuentemente conjugado como verbo, con el sentido de “pelotear”²³. El vocablo *chaah*, presente con este sentido sólo en el *Popol Vuh*, ha sido transcrito por los estudiosos modernos en distintas formas: *cha'j* (Tedlock 1996: 352; Christenson 2012: 170) y *chaj* (*Popol Wuj* 2005: 301; Craveri 2013: 54). Colop, hablante nativo k'iche', prefirió evadir la decisión, manteniendo la transcripción *chaaj* en su edición del *Popol Vuh* (Colop 2008: 58, 64), lo mismo que haremos nosotros.

Tedlock (1996: 254) y Christenson (2012: 169, nota 248) han explicado que la pelota se denominaba *kik'*, “sangre”, por el hecho de que el material con el cual estaba confeccionada era el hule, es decir la resina, que, como la sangre, es un fluido vital. Sin embargo, para aclarar por qué en el *Popol Vuh* la pelota es denominada alternativamente *kik'* y *chaaj*, y el pelotear, *chaaj*²⁴, hay que examinar todos los episodios del mito sobre el juego. El análisis comparado de estas narraciones explica, a nuestra manera de ver, la significación principal de la pelota, y por consiguiente la elección de sus denominaciones en esta obra.

De acuerdo con el *Popol Vuh*, en las intenciones de Xib'alb'a la confrontación con ambas parejas de gemelos tiene la finalidad de matar a los jóvenes y de apoderarse de sus instrumentos de juego. En estas narraciones, el juego de pelota tiene una fuerte vinculación con la muerte y, como se discutirá a continuación, con el sacrificio. En el texto, la cancha de pelota es *hom*²⁵, que Ximénez (1985: 283 y 93) traduce como “cementerio, patio donde jugaban al batey” (término taíno que usaban los españoles para referirse al juego de pelota), y el Pusb'al-Chaj (denominado en otra ocasión Puk'bal Chaj) es el lugar donde la primera pareja de gemelos fue sepultada. En la versión del *Popol Wuj* de la ALMG (2005: 301, nota 333) se explica que Pusb'al-Chaj es análogo al Puk'bal-chaj, y ambas son antiguas palabras para denominar el lugar donde se tiraba la ceniza de los cuerpos de los jugadores de pelota. Sin embargo, Basseta traduce *pucbal-chah* como “lugar donde se lava el maíz” (Basseta

²³ En el *Popol Vuh* se encuentra el término *kik'* para denominar a la pelota de juego por lo menos una decena de veces (Villacorta 1962: 94, 96, 145, 149, 172, 173, 174, 187, 188, 189), y *chaah*, para “jugar a la pelota” y “pelota”, más de doce veces (Villacorta 1962: 88, 89, 93, 95, 150, 151, 156, 170, 173, 179, 187, 188, 189).

²⁴ Se hace notar que Basseta (2005: 198, 509) menciona otro vocablo, alternativo a *chaah*, para el juego de pelota, esto es *chin tzam*, de *tzam*, “las extremidades, como las puntas de cualquier cosa”. Igualmente, Ximénez (1985: 557, 437) traduce *tzamoh tin*, “jugar a la pelota” y *pac* [paq'], “la pelota como de hule”. En Coto (1983: CXII, 70, 80) *tzam* puede indicar también el cuchillo y *qui qako çiriçak che*, de *çiriçak*, “cosa redonda, pelota”, significa “jugar a la pelota”. En maya yucateco, el juego de pelota se indicaba con la expresión *pokol pok*, que quería evidenciar el “golpe en el suelo y el saltar de la pelota como una rana” (Diccionario de San Francisco 1976: 301, 302, 621, 695, 732, 364, 723). El nombre *pokol pok* no tenía relación alguna con la resina del árbol, denominada *itzincil* y *tza kin*. De estos ejemplos, como de otros recopilados por Taladoire (1981: 595-596), se puede argüir que el pelotear y la pelota fuesen nombrados con términos distintos a según del contextos, las finalidades y modalidades del juego. Por otro lado, en la *Relación de las cosas de Yucatán*, Landa, describiendo las ofrendas a los dioses, menciona en más de una ocasión también una bola hecha con una resina de un árbol que los nativos denominan *kik'*, “sangre” (Tozzer 1978: 143, 145, 148), y que en el texto no tiene alguna relación con el juego de pelota.

²⁵ En el *Popol Vuh*, *hom*, “cancha de juego”, se repite por lo menos una decena de veces (Villacorta 1962: 88, 94, 104, 108, 149, 150, 153, 156, 184, 187, 188, 189, 190), mientras que *Pucbal chah* (o *chab*) sólo cuatro veces (Villacorta 1962: 104, 108, 208, 213).

2005: 473)²⁶. Sin entrar en la cuestión de la posible relación entre el juego de pelota y el maíz, aquí queremos destacar que el uso de la palabra *chaj* asociada al *Pusb'al*, es decir al “lugar de sacrificio” del juego de pelota, y su pronunciación semejante a los vocablos que designan la “obsidiana”, *cha' cha'b'*, *cha'y* –y, por extensión, las armas de corte²⁷– proporcionan nuevas sugerencias a la comprensión de la equivalencia semántica entre los dos términos que alternativamente denominan la pelota, *kik'* y *chaaj*, y el pelotear, *chaaj*.

La relación entre pelota y arma de sacrificio se encuentra explicitada en un pasaje del *Popol Vuh*. Se trata del episodio en el cual los señores de Xib'alb'a, después de una larga negociación con la segunda pareja de gemelos acerca de qué pelota utilizar en la primera disputa de juego, convencen a Jun Ajpu y Xb'alamkej para usar la pelota de Xib'alb'a:

- “Solamente vamos a jugar a la pelota [chaaj], muchachos”, dijeron los de Xibalba.

- “Está bien”, dijeron los jóvenes.

- “Pues usaremos nuestra pelota [qa-kik'], sólo está decorada”, dijeron los de Xibalba.

- “¡No! Solamente es una calavera [jolom]”, dijeron los muchachos.

- “¡No!”, dijeron los de Xibalba.

- “Está bien, dijo Hunaphu.

Así los de Xibalba tiraron su pelota hacia abajo y cayó delante del yugo de Hunaphu. En seguida entonces vieron los de Xibalba el blanco cuchillo [saqitok'], cuando salió del interior de la pelota [kik']. [...]

- “¿Qué es eso?”, dijeron Hunaphu, Xbalanqué. “¿Sólo la muerte queréis para nosotros?” (Villacorta 1962: 171-172)²⁸.

La verdadera naturaleza de este blanco cuchillo, el *saqitok'*, se explica con ocasión de la bajada a Xib'alb'a de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, cuando se narra cómo los dos jóvenes tienen que superar, entre otras, la prueba de la Casa Oscura. Antes de entregar a los gemelos los ocotes ya encendidos, los señores de Xib'alb'a decían entre sí: “Solamente cortémoslos [ke-qa-pus] mañana. Que pronto mueran, para que sus instrumentos de juego [ketz'ab'a'l] sean nuestros instrumentos del juego de pelota [qa-chajib'al] (Ximénez (1701-1704: f. 14v)²⁹. El texto inmediatamente posterior a esta oración deriva del *Manuscrito* de Ximénez y ha sido interpretado de diferentes maneras por los distintos estudiosos:

²⁶ Explica Basseta (2005: 473) que *puc* (raíz de *pucbal*) es “batir, desleír en el agua”. Christenson (2012: 178) traduce *puk'b'al Chaj* como “Cancha de Pelota Aplastadora”, mientras Ximénez (1701-1704, folios 31v y r, “cenicero”; Tedlock (1996: 259) y Colop (2008: 71) transcriben *pusb'al ch'aj* y *pusbal chaaj*, respectivamente, y lo traducen como “lugar de sacrificio del juego a la pelota”; Craveri (2013: 66, nota 1359), traduce *Pus-b'al* como “lugar donde se corta, lugar del sacrificio”.

²⁷ En Brasseur (1861: 383), Ximénez (1967: 328), Recinos (1980: 34) y Basseta (2005: 386, 381), *chai* o *chay* es la obsidiana y *cha*, o *chab*, “la lanza o lancero, flecha o arco”.

²⁸ Véanse Edmonson 1971: 65; Tedlock 1996: 166; *Popol Wuj* de la ALMG, 2005: 124 ; Colop 2008: 104; Christenson 2012: 232; Craveri 2013: 106.

²⁹ Mientras Villacorta (1962: 101) y Recinos (1980: 34) traducen este pasaje de manera análoga a Ximénez, Tedlock (1996: 96), Christenson (2012: 172) y Craveri (2013: 63) traducen “que mueran por nuestros instrumentos de juego”. Colop (2008: 69) traduce “que mueran por sus instrumentos de juego”.

“Aquí sus ocotes (chah³⁰), solamente eran pedazos de pedernal (cha), blanco cuchillo (zaqui toh), el nombre del ocote (chah), el ocote (chah) de Xibalba, solamente afilada pelota de juego (chaah), solamente fragmentado hueso, así era la pelota (chaah) de Xibalba” (Ximénez 1701-1704: f. 14v).

En este pasaje tal vez hay una errónea transcripción por parte de Ximénez, de manera que “ocote”, *chah*, está escrito con la misma grafía de “pelota” (*chaah*), sin embargo, no obstante este posible error, la idea transmitida por el texto es que la pelota de Xib’alb’a, en este caso denominada *chaah*, el pedernal y el blanco cuchillo de sacrificio están íntimamente relacionados. De hecho, Colop (2008: 69) traduce:

“En cuanto al juego de ellos [los señores de Xib’alb’a], era un chay redondo, pedernal blanco se llamaba el juego que jugaban los de Xibalba. Era afilado lo que jugaban que de una vez desbarataba los huesos por donde pasaba este instrumento de juego de Xibalba”³¹.

En definitiva, con este episodio el mito expresa la idea de que la pelota de juego puede designarse metafóricamente tanto *kik’* como *chaaj*, dado que ambos vocablos son metonímicos con respecto a *cha’*, “obsidiana” o “pedernal, y al *sakitok’*, el cuchillo sacrificial.

Antes de pasar a los dos episodios en los cuales se funda la naturaleza de las ofrendas pertinentes a Xib’alb’a, nos interesa evidenciar otro concepto transmitido por medio de las contiendas en el juego de pelota entre Xib’alb’a y ambas parejas de gemelos. Este concepto resulta fundamental a fin de comprender los distintos significados asociados en el *Popol Vuh* al sacrificio.

Al interrogarse acerca de la finalidad del apoderamiento de los instrumentos del juego de pelota, que es lo que verdaderamente quieren los señores del Inframundo, el *Popol Vuh* pone en la boca de Xib’alb’a las siguientes palabras:

“Que lleguen aquí a pelotear con nosotros, que se despierten nuestros rostros con ellos [kak’astaj qawach]. Que traigan al llegar lo que poseen, sus brazaletes, sus guantes, que vengan también sus pelotas” (Villacorta 1962: 93)³².

El pelotear, *chaaj*, y más exactamente los instrumentos de juego, son deseados por Xib’alb’a porque tienen la propiedad de “revivir” a sus señores. Esta propiedad de “resucitar” en el texto está expresada por el verbo *k’astajik uwach*³³. A través de

³⁰ El texto completo de Ximénez (1701-1704: f. 14v) es el siguiente: “*Are curi quichah, xa colouic cha zaquitoc, vbi ri chah y chah Xibalba, xa hucul quichaah, xa huzuc chiyohyox bac, chicou vi ri quichaah Xibalba*”. La ambigüedad de este enunciado hace que algunos estudiosos en lugar de “pelota” traduzcan “pedernal” o, en otros casos, “ocote” (véanse las distintas traducciones entre Goetz y Morley 1954: 69; Edmonson 1971: 71; Recinos 1980: 34; Tedlock 1996: 96; *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 67, 72, 129; Christenson 2012: 172; Craveri 2013: 63).

³¹ Christenson (2012: 172), siguiendo a Tedlock (1996: 96), traduce: “Su pelota no era más que una cuchilla redonda. Daga Blanca [...] era el nombre de la pelota de Xibalba. Era aguda y estaba llena de huesos hechos añicos que penetraban la pelota de Xibalba”. Para una reflexión acerca de las dificultades que presenta la traducción de este pasaje véase Acuña 1982.

³² Véanse Edmonson 1971: 192; Recinos 1980: 31; Tedlock 1996: 93; *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 159; Colop 2008: 98; Christenson 2012: 166; Craveri 2013: 57-58.

³³ En Vico (1555: 502-504), *4aztah uvach* (*k’astaj uwach*), “resucitar o parir”, es la forma pasiva del *4as* (*k’as*),

la comparación con otros contextos del *Popol Vuh* donde aparece esta misma expresión, al final de este trabajo queremos poner en relieve las diferentes repercusiones en el más allá de los actos sacrificiales, que en un caso permiten revivir (*k'astaj uwach*, “revivir a su rostro”) a los dioses y, en otro, hacerlos aparecer como mancebos, es decir “rejuvenecerlos”, acción ya encontrada a propósito del autosacrificio de los *k'iche's* a sus deidades. Por el momento, dejamos aquí esta cuestión y retomamos la discusión sobre los distintos términos encontrados en el *Popol Vuh* para la “sangre” con el análisis del mensaje subyacente en la estratagema de *Xkik'*, tema que nos lleva a examinar los posibles significados de la expresión *kik'jolomax* contenida en el *Popol Vuh*.

6. El engaño de la doncella *Xkik'* y la condena de *Xib'alb'a* por *Jun Ajpu e Xb'alamkej*

En el episodio de *Xkik'* (“Sangre de mujer”) se narra cómo la doncella del Infra-mundo había resultado encinta por un chisguete de saliva³⁴ lanzado en su mano por la calavera descarnada de *Jun Junajpu*, sacrificado en el *puk'b'al chaj* de *Xib'alb'a*. Reunidos en consejo, los señores de *Xib'alb'a* encargaron a sus emisarios –los búhos– sacrificar (en el texto, *pusik*) a *Xkik'*, extrayéndole su corazón. Los cuatro mensajeros se marcharon llevando en sus garras el cuchillo de sacrificio (en el texto, el *saqitok'pusb'al*). Sin embargo, *Xkik'* los convenció para renunciar a su propósito. Preocupados por no cumplir con la orden de sus jefes, los búhos preguntaron varias veces qué podrían poner en lugar de su corazón. En la respuesta de *Xkik'* se condensan varios mensajes.

“No es de ellos el corazón [k'u'x], ni tampoco aquí es vuestra morada. [...] Sólo sangre [kik'], sólo quic holomax, sean de él [Wucub-Camé, Señor de *Xib'alb'a*]. Quemad esto delante de ellos pero no queméis este corazón delante de ellos [Wucub-Camé y Hun-Camé]. Entonces, ¡que así sea! Poned el fruto del árbol, dijo la doncella. Roja la savia del árbol salió. Fue juntada en la jicara, se encogió por sí sola. Redondo era el sustituto [k'exel] del corazón. [...] Como sangre salía la savia del árbol, el reemplazo [k'exel] de la sangre [kik']. [...] *Chuh cacche* es llamada aquella sangre, quic holomax” (Villacorta 1962: 114)³⁵.

En este pasaje, el mito transmite lo siguiente: 1) el sacrificio por extracción del corazón no puede ser dirigido a las entidades del mundo subterráneo; 2) a estas se

“vivir o despertar”. En su *Theologia Indorum* el fraile utiliza este verbo para describir la resurrección de Cristo (Vico 2010: 265-266). Asimismo, Basseta (2005: 364, 131, 368, 61) traduce *chin caztah u wach* como “despertar al dormido” y “resucitar” y ofrece como ejemplo la resurrección de Cristo (*Chi r ox quih xu caztah rib cahauixel*: “al tercer día resucitó”).

³⁴ Para la relación metafórica entre saliva y semen véase Chinchilla 2018: 158.

³⁵ Véanse Edmonson 1971: 79-80; Recinos 1980: 37; Tedlock 1996: 100-101; *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 85; Colop 2008: 76-77; Christenson 2012: 186-187; Craveri 2013: 72-74. Mientras Villacorta y Rodas (1927: 408, nota 2) traducen *chuh cacche*, “cosa hedionda juntada”, de *chu*, “hediondo”, *uj*, “juntar”, *cak*, “fuego” y *che*, “árbol”, Christenson (2012: 189) evidencia el juego de palabras entre *chuj*, “sacrificio” y *ch'u'j*, “tinte escarlata de la cochinilla”, que, unido a “*kaq che*”, se leería como la savia del “árbol rojo del sacrificio”. Colop (2008: 76) y Craveri (2013: 73) interpretan “*ch'u'j* como árbol rojo de grana” y “árbol rojo”, respectivamente.

ofrendan sustitutos (*k'exel*) del corazón (*k'u'x*) y de la sangre humana, *kik'*. Esta última idea se repite aún con más énfasis en el dictamen de los héroes-gemelos después de haber derrotado a Xib'alb'a, como enseguida vamos a leer; 3) la ofrenda a los señores del Inframundo tiene que ser "*kik'jolomax*".

Como es bien sabido, en torno al significado de la expresión *kik'jolomax* no hay un consenso unánime entre los estudiosos. Estrada Monroy (1973: 64) traduce *kik'jolomax* como "sangre y calavera", mientras Villacorta, como "sangre de locura y sangre de la horcajadura" (1962: 114-115 y 210). Edmonson (1971: 79), Tedlock (1996: 101 y 262), Colop (2008: 76) y Christenson (2012: 186) transcriben esta expresión en *kik'jolomaj* y, de acuerdo con Recinos (1980: 37), la traducen "savia o jugo del árbol *Croton sanguifluus*". Por su parte, Craveri (2013: 72) observa que *jolomax* deriva de *'jolom'*, 'cabeza' en k'iche', y que la expresión *kik'jolomax* posiblemente se refiere a los nódulos de sangre. Goetz y Morley (1954: 78, nota 53-13) defienden que *holomax* deriva de *yolomal*, término compuesto por *o'om*, "sangre", en el antiguo maya yucateco, y que es por lo tanto un sinónimo de "sangre". Alfonso Lacadena (comunicación personal), por su parte, señala la semejanza entre *holom* y el término *olom* del maya yucateco para la "sangre coagulada".

En el *Popol Vuh*, la expresión *kik'jolomax* aparece solamente en dos ocasiones distintas: a propósito de la estratagema de Xkik' en detrimento de Xib'alb'a, y cuando los dos héroes-gemelos, Jun Ajpu y Xb'alamkej, derrotan a Xib'alb'a después de haber defraudado a sus señores. Es sólo tomando en cuenta ambos episodios del mito que podemos aproximarnos a su sentido.

La condena de los dos héroes-gemelos en su última y fundamental hazaña antes de subir al cielo, decreta que el Inframundo ya no podrá dar muerte repentina a todos los hombres y jamás volverá a ser grande su descendencia; no será para sus señores la gente pura, sino la malvada y miserable. En el *Manuscrito* de Ximénez (1701-1704: f. 31v) se lee: "poco será vuestro ser cabezas, no será vuestra la sangre limpia, solo las tejas, y comales y los mecates, y solo seréis madres de lo que se enhuérese, y solo los hijos de la paja y los hijos de las yerbas os pertenecerá. [...] No sea repentina la cogida de los hombres, y oíd, y atended sobre esta enfermedad de sangre, le fue dicho a todos los del infierno". Este pasaje del *Manuscrito* ha sido transcrito e interpretado por los estudiosos modernos en diferentes formas. Sintetizando, Brasseur (1861: 189) y Recinos (1980: 60) traducen de la misma forma que Villacorta (1962: 209): "Será rebajada la condición de vuestra sangre. No será para vosotros el juego de pelota"; en cambio, Edmonson (1971: 140), Estrada Monroy (1973: 111), Tedlock (1996: 138, 283) y Christenson (2012: 27) asocian *kik'jolomax* –traducido como "nódulos de savia"– a las ofrendas dirigidas a Xib'alb'a, de tal manera que se lea: "de ahora en adelante, vuestra ofrenda será solamente nódulos de savia". De igual manera interpretan Colop (2008: 123) y Craveri (2013: 127), pero en lugar de "nódulos de savia" traducen "coágulos de sangre" ("para vosotros, sólo pocos serán los coágulos de sangre")³⁶. Por su parte, Brasseur (1972: 376, 391) concluye que

³⁶ En Craveri (2013: 127-128), de manera similar que Colop (2008: 123): "sólo pocos serán los coágulos de sangre, no será limpia la sangre para vosotros, sólo comales, sólo ollas viejas, sólo materiales blandos desmenuzados, sólo también los hijos de la paja, los hijos de las zonas despobladas comeréis. [...] Ya no haréis la captura repentina de todos los hombres, escucharéis (las peticiones) también sobre coágulos de sangre"; en Villacorta (1962: 209-210): "poco dominará allí vuestra sangre de desolladura [*kik'jolomax*], no en el lugar del juego de pelota, sangre vuestra solamente. Solamente cosas de barro, se os dará cómales, solamente para vuestra madre,

“quic-holomax juntos hacen alusión a una especie de enfermedad secreta y, en la frase proferida por los dos gemelos hay un juego de misteriosas palabras, que escapa a la traducción”.

Si comparamos el episodio de Xkik' con el de los héroes-gemelos, veremos que los mensajes contenidos en ambos pasajes se complementan: en el primero se establece que el sacrificio del corazón no puede dirigirse a Xib'alb'a y que solo *kik'jolomax* será para ellos y, en el segundo, se recalca que su ofrenda, o su misma sangre, tienen que ser una sustancia *kik'jolomax*. Desde el punto de vista de la cualidad de la sangre perteneciente al dominio de Xib'alb'a, los dos mensajes son equivalentes: *kik'jolomax* es la sustancia impura que puede referirse a los señores de Xib'alb'a³⁷.

La oración dirigida por los héroes-gemelos a Xib'alb'a, en la cual se mencionan las cosas de poco valor que de ahora en adelante podrán recibir sus señores, sugiere que *kik'jolomax* tiene, además, una conexión con la esfera femenina. *Kik'jolomax*, que los estudiosos concuerdan en definir como una sustancia impura, o “lavada” en sentido negativo (en el texto, *ch'ajom kik'*) (Tedlock 1996: 283; Colop 2008: 123, nota 181), se relaciona con los comales, las ollas, los utensilios de cocina, todos objetos que pertenecen al universo femenino. Es también interesante notar que Villacorta traduce *kik'jolomax* como “la sangre de la horcajadura”, mientras para Ximénez y Basseur esta expresión designa una “enfermedad de la sangre”, definición común en época colonial del ciclo femenino. Si añadimos, además, que en el episodio de Xkik' *kik'jolomax* describe un coágulo de savia, similar a la sangre, que reemplaza el corazón de la doncella, la duda de que esta sustancia se asocie con lo femenino se hace más fuerte. En el mito, sin embargo, no se encuentran otras referencias que puedan explicar la razón de por qué la savia del *Croton Sanguifluus* pudiese ser asociada simbólicamente con la sangre femenina, entendida en su forma de flujo menstrual. Sea como sea, el mensaje inequívoco del *Popol Vuh* es que Xib'alb'a no puede recibir ofrendas “nobles”, como la sangre pura y el corazón humano (*kik' y k'u'x*).

allí desgranaréis maíz, solamente también las hijas de la hierba, los hijos del desamparo hablarán. No sean vuestras todas las hijas [de mujer] puras, los hijos [de hombre] puros. [...] Ya no de súbito cogeréis toda la gente, como lo hacíais cuando os manchabais con la sangre de la horcajadura [*kik'jolomax*], dijeron a todos los de Xibalbá. En seguida comenzaron sus pérdidas, sus destrucciones”; en Tedlock (1996: 138-139) y Christenson (2012: 277-278), “nunca más tendréis la sangre limpia. A vosotros sólo se os dará comales y ollas gastadas, sólo utensilios débiles y quebradizos. Sin duda comeréis sólo los bichos del zacatey, los animales de los yermos. [...] Sólo serán invocados sobre la savia del croton, les dijeron a todos los de Xibalbá”; en Goetz y Morley (1954: 117) y Recinos (1980: 60), “será rebajada la condición de vuestra sangre. No será para vosotros el juego de pelota. Solamente os ocuparéis de hacer cacharros, apastes y piedras de moler maíz. Sólo los hijos de las malezas y del desierto hablarán con vosotros. [...] y tened presente la humildad de vuestra sangre”.

Para una descripción de las ofrendas de escaso valor a Uac Mitun Ahau, “gran señor del Inframundo” y a Xibalbakoat en ocasión del nuevo año Cauac, descritas por Landa, y por su comparación con los Códices Tro-Cortesiano y de Dresde, véase Tozzer 1978: 147-148 y nota 721. Por otro lado, en el *Libro de Chan k'in* (Bruce 1974: 102, 244), que recopila la tradición oral de los lacandonos, se reitera en dos ocasiones que la comida de Kisin, el señor de la Muerte, no es buena, en tanto que está compuesta por hongos de árbol (*kuxum-ché*), larvas de moscas, carroñas.

³⁷ En Las Casas (1958, I: 650), *Exbalanquén* se dirige al rey del Inframundo, después de haberlo vencido, con las palabras: “sea para ti todo lo podrido y desechado y hediondo”, por lo cual se podría concluir que la expresión *kik'jolomax* contenida en el *Popol Vuh* se refiere a la ofrenda que hay que destinar a Xib'alb'a. Desde luego, la derrota de los señores del Inframundo, en el *Popol Vuh*, no coincide con la victoria sobre la muerte. Al contrario, los vanos esfuerzos de los héroes-gemelos para volver a la vida a sus padres, sepultados en Xib'alb'a, destacan la irreversibilidad de la muerte. Sobre este mensaje, establecido por el *Popol Vuh* y recurrente en la mitología mesoamericana sobre todo acerca de las hazañas del joven dios del maíz, véase Chinchilla 2017: 226-230.

Lo que está relacionado con el mundo subterráneo son los coágulos (que podrían ser tanto de savia como de sangre), es decir anomalías del flujo sanguíneo (véase a este respecto la conexión entre los nombres de los principales señores de *Xib'alb'a* con las patologías relacionadas con la sangre)³⁸.

Para terminar con el episodio que relata el engaño de *Xkik'*, el *Popol Vuh* narra que cuando los señores de *Xib'alb'a* recibieron la bola que sustituía el corazón de la doncella, “la levantaron en alto con los dedos; goteaba sangre [*koma'j*] de la superficie. Estaba de un rojo fuerte como la sangre [*kik'j*]” (Christenson 2012: 186; Craveri 2013: 74). Aquí el mito sugiere que el contenido de la bola, hecha con las secreciones del árbol *Croton*, se asemeja a la sangre *koma'j*, la cual es parecida a la sangre *kik'*.

7. La occisión de Huh-Camé y Vucub-Camé y la derrota de *Xib'alb'a*

Con esta última lectura del *Popol Vuh* queremos evidenciar cómo, en el texto, el sacrificio *pus* tiene el poder de “resucitar” (*k'astaj uwach*) a los dioses.

Como ya se ha discutido, en este mito el sacrificio de los enemigos representa los deberes de los *k'iche's* frente a sus dioses y es la contrapartida a su concesión de los bienes necesarios para la vida humana, *in primis* el fuego. Si bien la sangre del autosacrificio logra “donar la palabra a la piedra” y rejuvenecer a las tres deidades patronas de los *k'iche's* (Villacorta 1962: 276), esto no es suficiente, ya que los dioses pretenden el sacrificio (*pus*) de las parcialidades enemigas. Este mensaje del mito se puede argüir, además, por medio de los episodios que establecen de forma inequívoca a quién no puede ser dirigido el sacrificio *pus*. El *Popol Vuh* establece que el despedazamiento (en el texto, *pus*) de *Xkik'* para ofrendar su corazón no puede ir en beneficio de *Xib'alb'a* y tampoco puede efectuarse sobre la segunda pareja de gemelos, a pesar de que este sea el deseo, desde el inicio, de los señores de *Xib'alb'a*. De hecho, *Jun Ajpu* y *Xb'alamkej* deciden cómo morir, tirándose al horno, y engañan una vez más a los señores de *Xib'alb'a*, planeando la manera para volver a la vida. Por medio de sus instrucciones a dos agoreros, sus osamentas molidas son lanzadas al río y de ellas los héroes-gemelos al instante vuelven a aparecer con nuevas apariencias. La muerte de *Jun Ajpu* y *Xb'alamkej* se realiza, por lo tanto, según las modalidades que ellos mismos quieren y que sirven para garantizarles su transformación.

Si bien *Xib'alb'a* es la esfera del cosmos que encierra las condiciones para transformaciones de fundamental importancia (fecundación de *Xkik'* y transformación de los héroes-gemelos en las entidades que darán origen al Sol y a la Luna), es también el ámbito que no puede realizar, ni mucho menos recibir, los sacrificios que poseen la propiedad de revivificar o resucitar. No por nada *Xib'alb'a* es el reino de los señores de la muerte³⁹. Este mensaje se transmite de manera patente en el episodio

³⁸ En el *Popol Vuh* cada enfermedad depende de un señor de *Xib'alb'a*. En referencia a la sangre, el texto explica que *Cuchumaquic* (“Sangre Recogida” o “Jefe de la sangre”) y *Xiquiripat* causaban derrame de sangre en la gente, *Xic* y *Patán* oprimían el pecho hasta hacer vomitar sangre, *Quicré* (“Diente ensangrentado”) y *Quicrixcar* (“Garra ensangrentada”) se encargaban de enfermar la sangre de la gente (Villacorta 1962: 90-92; Nájera 2004).

³⁹ En el *Popol Vuh* el único sacrificio expresado por el vocablo *pus* que realizan los señores de *Xib'alb'a* tiene el resultado –inesperado y excepcional- de hacer fructificar el árbol del Inframundo, que no tenía frutos antes de

que describe cómo los héroes-gemelos, al regresar de las aguas del río, engañan a Xib'alb'a matando a su jefe, Vucub-Camé, y a otros de sus compañeros, sin realizar su resurrección, tal como había sido prometido.

El episodio empieza narrando como Jun Ajpu y Xb'alamkej atraen la atención de Xib'alb'a, ya que uno mata al otro y después lo resucita. En esta proeza, como en las análogas que siguen, el texto usa de manera reiterada los verbos *pusik*, para “sacrificar”, y *k'astajik uwach*, para “resucitar”.

Reunidos los de Xib'alb'a para ver los prodigios de los dos jóvenes, se les ordenó:

“¡Despedazad [chi-pusu] a mi perro y que se despierte su rostro [chi k'astaj uwach] por vosotros!”.

– “Está bien”, contestaron Hunhapu y Xbalanqué, y despedazaron [x-ki-puz] al perro. [...]

Luego les fue dicho:

– “Matad [chi-kamisaj] a un hombre, sacrificadlo [chi-pusu] ahora, pero que no se muera”.

– “Muy bien”, contestaron ellos. Agarraron a un hombre, lo sacrificaron [x-ki-pusu], le arrancaron el corazón y lo levantaron a la vista de los Señores. [...] Un instante después se despertó el rostro [x-k'astaj chi uvach] del hombre por los muchachos. Grande fue la alegría de sus corazones cuando revivió [x-k'astaj uwach]. Los Señores estaban asombrados.

– “¡Sacrificaos [chi-pusu] ahora a vosotros mismos, que lo veamos!”.

– “Muy bien”, contestaron y a continuación se sacrificaron [x-ki-pus]. Hunahpu fue sacrificado [x-pus] por Xbalanqué; uno por uno fueron cercenados sus brazos y sus piernas, fue separada su cabeza y llevada a distancia, su corazón arrancado del pecho y arrojado sobre la hierba. Todos los Señores miraban con admiración y sólo uno estaba bailando, que era Xbalanqué.

– “¡Levántate!”, dijo Xbalanqué, y al instante revivió su rostro [x-k'astaj uwach]. [...] Entusiastas, los de Xib'alb'a ordenaron:

– “¡Haced lo mismo con nosotros! ¡Sacrificadnos! [koj-i-pusu] ¡A cada uno de nosotros sacrificadnos! [koj-i-pusu]”, les dijeron Hun-Camé y Vucub-Camé a Hunahpu y Xbalanqué.

– “Muy bien, revivirán vuestros rostros [chi k'astah iwach]”.

[...] Primero fue cortada [x-pus] la cabeza del llamado Hun-Camé, rey de Xibalba. Y muerto Hun-Camé, se apoderaron de Vucub-Camé. Y no se despertaron sus rostros [mawi x-k'astaj chi kiwach]. [...] Así fueron vencidos los Señores de Xibalba. Sólo por un prodigio [mayijab'al], solamente por la transformación [ki-jal-wachib'al] de ellos mismos lo hicieron” (Villacorta 1962: 202-207)⁴⁰.

Ya no hay ambigüedades: el sacrificio *pus* no se pueden realizar para resucitar a las entidades del Inframundo.

que se le pusiera entre sus ramas la cabeza de Jun Junajpu. Entre los varios mensajes contenidos en este episodio, se confirma que *pus* es una acción que tiene el poder de hacer revivificar.

⁴⁰ Véanse Edmonson 1971: 137-139; Recinos 1980: 58-59; Tedlock 1996: 136-138; *Popol Wuj* de la ALMG 2005: 149-150; Colop 2008: 120-121; Christenson 2012: 272-276; Craveri 2013: 124-126.

8. Consideraciones finales

Los términos presentes en el *Popol Vuh* para designar la sangre son *kik'* y *koma'j*. *Kik'* define la sangre que fluye y aparece con destacada frecuencia en los contextos referidos a actos sacrificiales. En la narración del engaño de *Xkik'*, *koma'j* es descrita como una sangre “del mismo color y parecida a *kik'*”, sin embargo más diluida, tanto que se puede confundir con las excreciones del árbol *Croton*. Por las referencias encontradas en los diccionarios coloniales⁴¹, antiguamente *koma'j* designaba más bien la sustancia del individuo, lo que haría excluir la hipótesis de que este término denominase la sangre femenina.

Respecto al sacrificio, el *Popol Vuh* distingue repetidamente el autosacrificio y el sacrificio de seres humanos, utilizando términos derivados de las raíces *t'iis* y *pus*, respectivamente. Si en el plano cosmogónico el autosacrificio de los dioses alcanza resultados limitados (humanidad de madera), bajo el aspecto de la realidad histórica, los efectos de este sacrificio son igualmente limitados: la sangre derramada por los hombres en el autosacrificio “renueva” a los dioses, pero no los “revivifica”. A este fin, los hombres deben ofrendar a sus prisioneros (*pusik*), así como en el tiempo mítico los dioses ejecutaron una acción denominada *pus nawal* para crear resultados cosmogónicos definitivos⁴². Si nuestra interpretación es correcta, el uso en estos episodios del *Popol Vuh* del término *pus* evocaría, aunque de manera implícita, el tema del sacrificio de una entidad primordial como acto fundador del cosmos, tema documentado en área maya desde el siglo VIII hasta el siglo XVII, ya que se encuentra en las inscripciones de la plataforma del Templo XIX de Palenque (Stuart 2010), en los *Libros de Chilam Balam de Maní y Tizimin*, y en los *Códices de Dresde y Madrid* (Velásquez 2006), y persiste también en las leyendas modernas de las poblaciones mayas y del Golfo (para un análisis pormenorizado de estos mitos véase Peretti 2018, 2020). Por otro lado, el tema del sacrificio de un ser mítico como presupuesto de la creación del mundo tenía que estar difundido en vastas áreas de Mesoamérica, dado que se encuentra también en la mitología mexicana del primer periodo colonial, con la cual el *Popol Vuh* observa similitudes y convergencias (Graulich 1990: 61). El mito de Cipactli-Tlaltechutli, contenido en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mechique* (1979: 20-90, 91-120)⁴³, y la narración de la puesta en marcha de Sol contenida en la *Leyenda de los soles* (1975: 122), desvelan cómo la tierra fértil, el cielo y el movimiento del Sol, y con ello del tiempo, fueron consecuencias de un sacrificio de algunos dioses.

⁴¹ Como ya se ha mencionado, Basseta (2005: 57, 373) escribe que *koma'j* “es también la agudija y la costumbre de las mujeres”, mientras para Coto (1983: 314, 509) *koma'j* se relaciona a la “descendencia”. Además, Coto explica que “usan también de este vocablo [comahil] cuando quieren dar a entender que una cosa le costó su sudor y trabajo” y “se usa este término para decir que somos el precio de la sangre redentora de Cristo”.

⁴² La hipótesis de esta interpretación, y que queremos desarrollar en otra sede, es que, por influencia cristiana, al inicio del periodo colonial, *t'is* ha adquirido el significado más profano de “ensartar, coser” y *pus* se ha unido al término *nawal*, para expresar la idea de algo prodigioso, idea que más se aproximaba a las concepciones subyacentes al sacrificio, en cuanto medio de conjunción con lo sobrehumano y con ello capaz de producir transformaciones importantes.

⁴³ Para una lectura novedosa del mito de Tlaltechutli, véase Peretti 2020. Se rememora que en la *Leyenda de los soles* (1975: 121, 122), mientras la humanidad es el resultado del sangramiento del miembro viril de Quetzalcóatl al cual sigue “la penitencia de todos los dioses”, la puesta en marcha del Sol deriva de una “mortalidad de dioses”.

En el *Popol Vuh*, la idea de “renovar” a los dioses se expresa por la oración “hacerlos aparecer como mancebos”. El uso del término *k’ajol*, “mancebo”, evoca la facultad masculina de engendrar hijos varones, de modo que, en el mito, se explicita de manera inequívoca la equivalencia simbólica entre el semen y la sangre: ambas sustancias “renuevan”. En el plano humano, el semen “renueva” las generaciones a través de la procreación de nueva prole y, en el plano sobrehumano, la sangre masculina del autosacrificio hace que los dioses aparezcan como jóvenes, es decir les donan nuevo vigor. Idea ésta que se escenifica en la iconografía ya del periodo Clásico maya (Dinteles 13 y 14 de Yaxchilán, Monumento 110 de Toniná, Estela 25 de Dos Pilas y Estela 9 de Ceibal), donde la sangre real resultante del autosacrificio del soberano tiene la propiedad no solo de vivificar a las divinidades, sino también de generarlas (Stuart 1988).

En las narraciones de las burlas de Xkik’ y de los héroes-gemelos en perjuicio de Xib’alb’a, el mito establece otro mensaje fundamental: la revivificación no es una prerrogativa de los señores de la muerte y los elementos más preciosos del ser humano -la sangre *kik’* y el corazón *k’u’x*- no pueden constituir las ofrendas para el Inframundo. A Xib’alb’a van sus sustitutos, *k’exel*. Sean las secreciones cuajadas de un árbol, o quizás los coágulos del ciclo femenino, lo que el mundo de la muerte puede recibir es una sustancia de bajo valor, en el texto *kik’jolomax*.

En el *Popol Vuh* se menciona en dos ocasiones también el término *lotzkik’*. Sin embargo, los dos contextos en los cuales aparece este vocablo son tan diferentes entre sí que impiden un análisis comparado concluyente. En el primer caso, *lotzkik’* designa un pedazo de la superficie de la pelota de juego (en el texto, *kik’ri chaaj*) que los héroes-gemelos usan para sanar el ojo del ave, *wok*, mensajera de Xib’alb’a, golpeada por su cerbatana (Villacorta 1962: 157), y en el otro caso, aparece a propósito de la guerra de los *k’iche’s* contra las otras tribus. El mito dice que estas fueron desangradas (*xe lotzic*) y asaeteadas por los *k’iche’s* (Villacorta 1962: 343)⁴⁴. Conforme al significado encontrado para el término *lotzkik’* en los diccionarios coloniales, en el *Rabinal Achí* (Breton 1999: 172, 173-174, 365) y en el *Título de C’oyoi* (1973: 294, 320), se podría concluir que este vocablo indica un derramamiento de sangre cuyos fines son propiciar la fertilidad, el éxito en la guerra y la salud del individuo. Tanto en el *Popol Vuh* como en los otros textos coloniales citados no se han encontrado ejemplos de ofrenda de sangre a los dioses utilizando el término *lotz*.

Finalmente, es interesante hacer notar que, en el episodio del sanamiento del ave contenido en el *Popol Vuh*, el vocablo *lotzkik’*, que el texto califica como “sangre verdadera”, deriva de la pelota de juego, es su sustancia. El mito explica que “Hunahpu y Xbalanqué sacaron un poco de la superficie de la pelota (*kik’ri chaaj*) y la pusieron en el rostro del ave. A esto lo llaman *lotzquic*” (Villacorta 1962: 157). En la

⁴⁴ Recinos (1980: 47) traduce *lotzquic*, mencionado en este pasaje del *Popol Vuh*, como “resina de la pelota que cura”. Según Christenson (2012: 123), *lotz* es un cuchillo utilizado en la matanza de animales o en la cirugía, aunque la palabra puede también referirse a la acción de cortar carne. Tedlock (1996: 115, 325) y Colop (2008: 97, 200) traducen *lotzquic*, “sangre del sacrificio”, y *lotzic*, “sangrar”; Craveri (2013: 98, 217) transcribe *lotz kik’* y *lotzik*, que traduce “picotear, sangrar, agujerar” y “sangrar, punzar”, respectivamente. En Ximénez (1985: 363), *lotz* es “punzar, sangrar, atenacear”. Basseta (2005: 43) traduce este término como “sangrar” y especifica que *lotz* “se refiere a incisiones para extraer sangre o abrir la hinchazón madura o postema”. Coto (1983: 306) comenta que “se usa el verbo *tin lotz* para indicar cuando se pican la frente u otras partes del cuerpo que le duelen. Hay oficiales de esto oficio, que llaman *lotzonal*; la lanceta es *lotzbal*”.

asociación de *lotzkik'* (que se especifica ser “sangre verdadera”) con ambos términos que en el *Popol Vuh* designan la pelota de juego, *kik'* y *chaaj*, el mito reitera una analogía semántica de ambos vocablos con la sangre.

En definitiva, el enfrentamiento en el juego de pelota, que tanto espacio ocupa en el *Popol Vuh*, confirma las importantes atribuciones simbólicas de la sangre derramada en el sacrificio. Los instrumentos de juego de ambas parejas de gemelos, y en primer lugar su pelota *kik'*, es decir, su sangre, es lo que verdaderamente quieren los de Xib'alb'a porque, según ellos mismos, los podrá “resucitar” (*k'aztaj u wach*). Sin embargo, los señores del Inframundo nunca lograrán apoderarse de ellos.

Con esta metáfora de la contienda entre vida y muerte, escenificada con el juego de pelota, el *Popol Vuh* establece que los instrumentos propios de los seres humanos para garantizar la misma existencia de sus dioses son, en definitiva, el sacrificio humano y la sangre pura, bienes negados al Inframundo.

9. Referencias

- Acuña, René. 1982. «Nuevos problemas del Popol Vuh». *Mester* 2: 128-732.
- . 1985. «La *Theologia Indorum* de fray Domingo de Vico». *Tlalocan* 10: 281-307.
- Bassetta, fray Domingo de. 2005. *Diccionario de la lengua quiché*. René Acuña, ed. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brasseur de Bourbourg, Charles Etienne. 1861. *Popol Vuh. Le Livre Sacré et les Mythes de l'Antiquité Américaine, avec les livres héroïques des Quichés*. París: Arthus Bertrand.
- . 1972. *Popol Vuh. El libro sagrado*. Jorge Luis Arriola, trad. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Breton, Alain. 1999. *Rabinal Achí*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Bruce, Robert. 1974. *El Libro de Chan K'in*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Campbell, Lyle. 1983. «Préstamos lingüísticos en el Popol Vuh», en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Robert Carmack y Francisco Morales, eds., pp. 81-86. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Casas, fray Bartolomé de Las. 1958. *Apologética histórica*. Juan Pérez de Tudela y Bueso, editor. Madrid: Atlas.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo. 2017. *Art and Myth of the Ancient Maya*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- . 2018. «Imágenes sexuales en el Popol Vuh». *Anales de Antropología* 52 (1): 153-164. <http://dx.doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2018.1.62653>.
- Christenson, J. Allen. 2012. *Popol Vuh*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Colop, Sam. 2008. *Popol Wuj. Traducción al español y notas*. Guatemala: Cholsamaj.
- Coto, fray Thomas de. 1983. *Thesaurus verborum: vocabulario de la lengua cakchiquel o guatemateca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*. René Acuña, ed. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Craveri, Michela Elisa. 2013. *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto K'iché*. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Diccionario de San Francisco*. 1976. Oscar Michelin, ed. Graz: Akademische Druck-Verlagsanstalt.
- Edmonson, S. Munro. 1971. *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Estrada Monroy, Agustín. 1973. *Popol Vuh*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Goetz, Delia y Sylvanus G. Morley. 1954. *Popol Vuh. The Book of the People*. Los Angeles: Plantin Press.
- Graulich, Michel. 1990. *Mitos y Rituales del México Antiguo*. Madrid: Istmo.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 1979. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel M^a Garibay K., trad., pp. 20-90. México: Editorial Porrúa.
- Histoire du Mechique*. 1979. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel M^a Garibay K., trad., pp. 91-156. México: Editorial Porrúa.
- Leyenda de los soles*. 1975. Primo Feliciano Velázquez, trad. en *Codice Chimalpopoca*, pp. 119-142. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nájera Coronado, Martha Ilía. 2004. «Del mito al ritual». *Revista Digital Universitaria* 5 (7). <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num7/art39/art39.htm>
- Peretti, Leda. 2018. «Género, ambigüedad sexual y travestismo ritual entre los nahuas y mayas de Mesoamérica», en *Proyecto 'Cuerpo y simbolismo amerindio'*. Museo de Arqueología y Etnología de América (MAEA), Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Alfonso Lacadena, dir., pp. 1-149. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Manuscrito no publicado.
- . 2020. «El origen del maíz en relación a los dos géneros y la creación de la tierra fértil en el mito de Tlaltecuhli». *Indiana* 37 (1): 7-31. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v37i1.7-31>.
- Popol Wuj. Pa k'iche' Tz'ij*. 2005. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Recinos, Adrián. 1957. *Crónicas indígenas de Guatemala (Título de Tamub, Título de la casa Ixquin-Nahaib, Señora del territorio de Otzoyá, Título Real de don Francisco Ixquin-Nahaib, Historia de los Xpantzay, Guerras comunes de Quichés y Cakchiqueles, Testamento de los Xpantzay)*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- . 1980. «Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché», en *Literatura Maya*, Mercedes de la Garza, ed., pp. 1-77. Caracas: Ayacucho.
- Stross, Brian. 2007. «Eight Reinterpretations of Submerged Symbolism in the Mayan Popol Wuj». *Anthropological Linguistics* 49 (3-4): 388-423.
- Stuart, David. 1988. «Blood Symbolism in Maya Iconography», en *Maya Iconography*, Elizabeth P. Benson y Gillet G. Griffin, eds., pp.175-222. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- . 2010. *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
- Taladoire, Eric. 1981. *Les Terrains de jeu de Balle (Mesoamérica et Sud-ouest des États-Unis)*. Colección de Estudios Mesoamericanos II, 4. México: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexico.
- Tedlock, Dennis. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- . 1996. *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Título C'oyoi*. 1973. En *Quichean civilization*. Robert Carmack y James Mondlock, trads., pp. 273-345. Berkeley: University of California Press.
- Título de Pedro Velasco*. 1989. En *El Título de yax y otros documentos quichés de Totonaca-*

- pán, Guatemala*, Robert Carmack y James Mondlock, trads., pp. 139-183. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Título de Totonicapán*. 1983. Robert Carmack y James Mondlock, trads. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tozzer, Alfred, trad. 1978. *Landa's Relación de las cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 18. Cambridge: Harvard University.
- Velásquez García, Erik. 2006. «El mito maya del diluvio y la decapitación del caimán cósmico», traducción de “The Maya Flood Myth and the Decapitation of the Cosmic Caiman”. *The PARI Journal* 7 (1): 1-10. www.mesoweb.com/pari/publications/journal/701/Diluvio.pdf
- Vico, fray Domingo de. 1555. *De litera a: en lengua Cakchiquel*; MSS 279; William Gates papers; L. Tom Perry Special Collections; 20th Century Western & Mormon Manuscripts; Provo: Brigham Young University. <https://cdm15999.contentdm.oclc.org/digital/collection/p15999coll116/id/136419/rec/2>.
- . 2010. *Theologia Indorum*. Anabella Giracca, dir. Guatemala: Instituto de Lingüística e Interculturalidad, Universidad Rafael Landívar. <https://www.url.edu.gt/publicacionesurl/pPublicacion.aspx?pb=326>.
- Villacorta, José Antonio. 1934. *Memorial de Tecpan-Atitlan (Anales de los Cakchiqueles)*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- . 1962. *Popol Vuh de Diego Reinoso. Crestomatía Quiché. Texto quiché de fray Francisco Ximénez*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Villacorta, José Antonio y Flavio Rodas N. 1927. *Manuscrito de Chichicastenango (Popol Buj). Estudios sobre las antiguas tradiciones del pueblo quiché. Texto indígena fonetizado y traducido al castellano. Notas etimológicas y grabados de sitios y objetos relacionados con el célebre Códice guatemalteco*. Guatemala: Departamento de Linotipos de la Tipografía Sánchez & de Guise. <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=664>
- Vocabulario K'iche'. K'iche' Choltzij*. 2004. Guatemala: Dirección Lingüística y Cultural, Programa de Estudios Lingüísticos, Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. <https://popolmayab.files.wordpress.com/2014/11/vocabulario-kiche-almg-2004.pdf>
- Ximénez, fray Francisco. 1701-1704. *Popol Vuh. Edición facsimilar*. Columbus: The Ohio State University Libraries. https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folios_esp/
- . 1967. *Historia Natural del reino de Guatemala, Compuesta por el Reverendo Padre predicador general Fray Francisco Ximénez de la Orden de Predicadores escrita en el pueblo de Sacapulas en el año 1722*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.