

ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA
DE LAS RELIGIONES, VOL. III

PATRICIA FOURNIER, CARLOS MONDRAGÓN Y WALBURGA WIESHEU
COORDINADORES

INVESTIGACIÓN / PROM...



ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES, VOL. III

PATRICIA FOURNIER, CARLOS MONDRAGÓN Y WALBURGA WIESHEU
COORDINADORES



MÉXICO, 2009

promep
Programa de Mejoramiento del Profesorado

Escuela Nacional
de Antropología
e Historia



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alfonso de María y Campos

Dirección General

Rafael Pérez Miranda

Secretaría Técnica

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alejandro Villalobos Pérez

Dirección

Anna Goycoolea Artís

Subdirección de Extensión Académica

Bruno Aceves Humana

Departamento de Publicaciones

Azul Rocío Ramírez

Eréndira Reyes García

Corrección de estilo

Francisco Carlos Rodríguez Hernández

Diseño y formación

Francisco Carlos Rodríguez Hernández

Oscar Arturo Cruz Félix

Gilberto Mancilla Martínez

Diseño de colección

RITOS DE PASO. ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES, VOL. III

Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu

Coordinadores

2009. Primera Edición

ISBN: 978-607-484-004-9

Cuerpo Académico "Arqueología e Historia de las Sociedades Complejas", ENAH-CA-08

Secretaría de Educación Pública

Dirección General de Educación Superior

Proyecto realizado con financiamiento de la Secretaría de Educación Pública, Subsecretaría de Educación Superior Universitaria, Programa de Mejoramiento del Profesorado, 2008.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

Esta publicación no podrá ser reproducida total o parcialmente, incluyendo el diseño de portada; tampoco podrá ser transmitida ni utilizada de manera alguna por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, electrográfico o de otro tipo sin autorización por escrito del Cuerpo Académico "Arqueología e Historia de las Sociedades Complejas" de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

D.R. © 2009, INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Córdoba núm 45, col. Roma, 06700, México, D.F.

sub_fomento.cnpbs@inah.gob.mx

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Periférico Sur y Zapote s/n col. Isidro Fabela, Tlalpan, D.F., C.P. 14030

Impreso y hecho en México

Ritos de paso: la continuidad del linaje en la sociedad coreana Silvia Seligson	103
Encarnando a los espíritus en la Melanesia: la innovación como continuidad en el norte de Vanuatu Carlos Mondragón	119
Explotación simbólica de los espíritus sobre los campesinos en Ilocos Sur, Filipinas Patricia Torres Mejía	149
III. La masonería	
La iniciación masónica, ¿un rito de paso? Pedro Francisco Sánchez Nava	169
La iniciación, un rito de paso en la masonería: la muerte simbólica. Raquel O. Barceló	185
IV. Del México prehispánico al contemporáneo	
Eventos astronómicos en los ritos de paso Stanisław Iwaniszewski	207
Rituales de paso en las historias sagradas de los mayas: conocimiento y poder Martha Iliá Nájera Coronado Manuel Alberto Morales Damián	233

RTUALES DE PASO EN LAS HISTORIAS SAGRADAS DE LOS MAYAS: CONOCIMIENTO Y PODER

Martha Iliá Nájera Coronado

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Manuel Alberto Morales Damián

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

Al analizar las historias sagradas de los mayas, encontramos la descripción de algunos rituales de paso, la mayoría de los cuales conducen a la elevación de estatus, ya sea comunitario o individual. En ambos casos, él o los sujetos del rito son transferidos, de forma irreversible, de una posición inferior a otra superior y adquieren una serie de derechos [Turner, 1988:11 y s]. En este artículo en una primera parte haremos alusión a un ritual comunitario, en el que grupos mayas *itzá* [itz' a'] realizan un largo viaje de iniciación para asentarse en Chichén Itzá como los legítimos señores de las tierras del norte de Yucatán; en un segundo apartado se ofrecerán varios ejemplos de rituales individuales a los que se sometían los gobernantes para ser reconocidos como tales y lograr su ascenso al trono. Partimos de la premisa de que una de las finalidades substanciales de los ritos de pasaje es adquirir conocimiento, porque quien lo posee logra también el poder. Para acercarnos al tema analizaremos primordialmente manuscritos mayas

escritos con caracteres latinos durante el siglo XVI conocidos como *Chilam Balam*, conformados por textos que se caracterizan por un lenguaje oscuro y simbólico; en el caso de los ritos individuales también se harán analogías con la tradición maya *k'iche'* del mismo periodo, así como con representaciones de rituales similares en una época anterior cuya imagen figura en algunos dinteles del periodo Clásico en las Tierras Bajas mayas, con la idea de mostrar qué otros procesos ceremoniales gozan de una gran antigüedad.

Rituales comunitarios

La migración

En la migración que relatan los itzaes (*itz'a'-es*)¹ en busca de Chichén Itzá, su tierra prometida, se confunden y entrelazan la historia, el mito y el ritual; se describe un ritual de pasaje que acompaña a esta comunidad durante su trayecto por la Península de Yucatán, que de acuerdo con la estructura del ritual, se inserta en el periodo liminal; al finalizar su recorrido logran un estado superior, adquieren el derecho a vivir en una ciudad sagrada y legitiman su autoridad sobre la población residente. Para comprender este proceso es preciso tomar en cuenta que la concepción de la historia de los mayas era cíclica y cada acontecimiento se repetía después de 260 años o una rueda de 13 *k'atunes*, periodos de 20 años;² no es extraño que un suceso se registre en otra fecha para forzarlo a coincidir con su idea cíclica del tiempo, por ello la historia que relatan resulta nebulosa.

En el “Libro de la serie de los katunes” y en el “Libro de los linajes” [*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985: 41-51 y 143-151], así como en la llamada *Crónica Matichu*³ que se incluye en *El libro de los libros de Chilam Balam* [Barrera Vásquez y Rendón, 1963:37-39] se relata este viaje ritual. Pero habremos de remontarnos a un 8 *Ajaw* que equivaldría al *k'atun* que corre de 415-435 dC, cuando grupos mayas, probablemente provenientes del centro del Petén “descubrieron” la provincia de *Siyán Can Bakh'alal*, lo que hoy es

1. Con respecto a la grafía del maya utilizamos preferentemente la contemporánea. De cualquier forma, respetamos en las citas textuales la grafía utilizada en ellas.

2. Cada *k'atun* contiene 7, 200 días, porque la rueda de los *k'atunes* es el resultado de 7, 200 días, casi veinte años, por trece. De hecho se trata de 256 años. El periodo conocido como *tuun* era de 360 días. Además, cada *k'atun* se acompañaba de un numeral.

3. La *Crónica Matichu* es la reconstrucción de tres versiones de un mismo documento que se encuentra en el *Chilam Balam de Maní*, en el de *Tizimin* y en el de *Chumayel*.

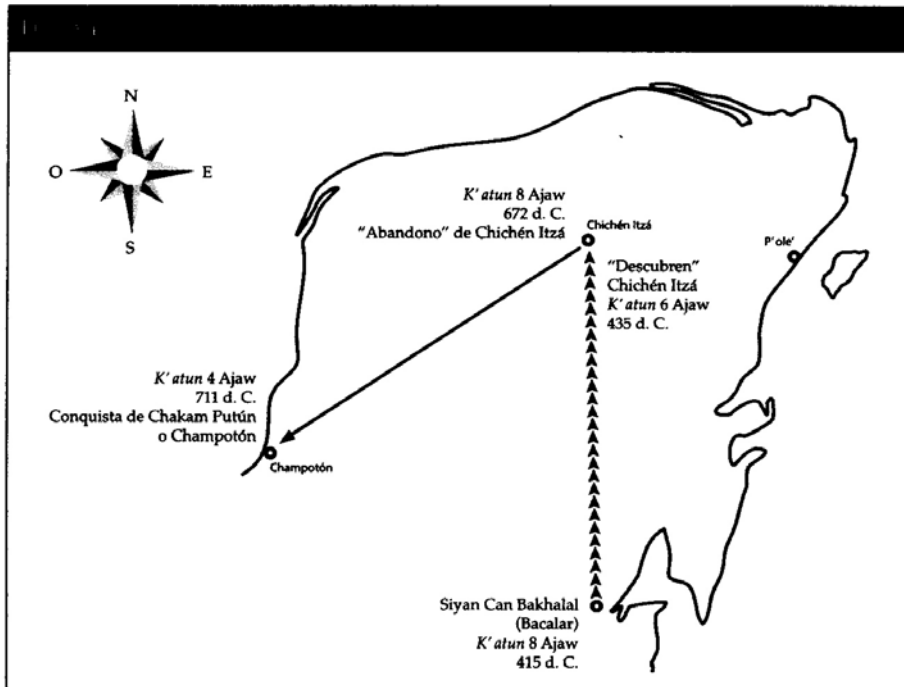
la región de Bacalar, en la costa oriental de Quintana Roo. *Siyán Can* según algunos autores, se traduce como “cielo ofrendado”, “cielo linaje” [Vargas, 2001:240]; otros indican que *siyan* significa “edad o tiempo en que uno nació; hechizo o encantamiento; generación, linaje o ascendencia de donde uno viene[...]” [Okoshi, 1997:186], y otros, en tanto, lo traducen como “Nació del Cielo” [Edmonson, 1982:5]. Todas las traducciones se acercan al significado de origen, nacimiento; además el sitio se localiza hacia el Este, el lugar en donde nace el Sol y los grandes hombres.

Veinte años después en un 6 *Ajaw* (435-455 dC), “descubren” lo que sería Chichén Itzá; de hecho la identidad étnica de estos pobladores hoy es asunto de grandes discusiones: no eran cultural y lingüísticamente los mismos que conocemos a través de las crónicas indígenas coloniales, pero a sí mismos se llamaban itzaes. Sesenta años más tarde, en un 13 *Ajaw* (495-514 dC), “se ordenan las esteras”, es decir, se establece un gobierno con el cual se inicia la construcción de la ciudad.

De acuerdo con la historia mítica que ellos mismos relatan en el *Chilam Balam de Tizimín* [*ibid.*:6], después de vivir alrededor de 200 años en Chichén son destruidos, abandonan la ciudad y emigran en busca de tierras precisamente en un *k'atun* 8 *Ajaw* (672-692 dC); se puede inferir que es sólo un grupo el que se desplaza y no la población entera. Cuarenta años después, en un *k'atun* 4 *Ajaw* (711-731 dC) conquistan *Chakam Putún*, “la Sabana de los Putunes” (Champotón, al sur de Campeche, región que se le conocía como Zuyúa) y permanecen en este asentamiento hasta completar los 260 años desde que iniciaron su migración de Chichén (Figura 1). Nuevamente en un *k'atun* 8 *Ajaw* (928-948 dC) se marchan de Chakam Putún e inician la “búsqueda” o el “regreso” a su hogar: Chichén Itzá, travesía que dura 40 años, pues inician un largo recorrido [*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985].

Por los datos históricos sabemos que eran mayas de lengua chontal y en Chakam Putún adquieren gran influencia de pueblos de habla náhuatl, así como de la gente de la Costa del Golfo; estos hechos marcan una distancia cultural de los antiguos pobladores de Chichén del periodo Clásico. Por ello, durante su trayecto ritual, reiteran su pertenencia a Chichén Itzá para erigirse como los herederos legítimos de la mítica ciudad⁴ y así justificar sus instituciones y su autoridad. La eficacia del

4. De acuerdo con algunos autores [Tozzer y Barrera Vásquez en Vargas, 2001:195-197] son mayas de habla chontal relacionados con los *magtunes* de Acalán. Eran chontales que habitaban la región de la Laguna de Términos y Champotón, con fuertes influencias del Altiplano Central y del Centro de Veracruz.



Mapa de la Península de Yucatán en el que se señala el sitio donde los itzaes mencionan como *Siyan Can* su “lugar de nacimiento” localizado en la región de Bacalar, ubicado en el Oriente; de este lugar son desplazados durante un *k'atun 8 Ajaw* (415-435 dC); se indica su ruta hacia Chichén Itzá que “descubren” en un *k'atun 6 Ajaw* (435-455 dC). A su vez se marca la ruta que siguieron los itzaes desplazados de Chichén Itzá hacia *Chakam Putún* en un *k'atun 8 Ajaw* (672-692 dC), situado hacia el Poniente.

ritual que ellos mismos relatan radica en la capacidad de convertir esas contradicciones ideológicas aparentes en realidades sociales no cuestionadas.

Tanto el *k'atun 4 Ajaw*, como el *8 Ajaw* son fechas altamente significativas en la mitología maya. En la primera ubican la fecha mítica de su creación, el *4 Ajaw 8 Kumk'u* que equivale al 13 de agosto de 3114 dC, y por ende sus conquistas se ubican en esta fecha, porque se asumen como una nueva creación. Por su parte en el trágico *8 Ajaw* se registran tiempos de cambios, migraciones, guerras, invasiones y abandono de sus tierras [Vargas, 1997 y 2001].

Thompson señala que eran mayas *putunes*, pujantes mercaderes y guerreros de la región del Golfo. Otros dicen que son mayas del Petén, toltecas, mayas mexicanizados y mexicanos mayanizados. Se puede considerar que son una aglutinación étnica.

La travesía mítica-histórica se enlaza con el origen de la creación. En el “Libro de los linajes”, se relata:

El señor del Sur es el tronco del linaje del gran *Uc. Xkantacay* es su nombre. Y es el tronco del linaje de *Ab Puch*.

Nueve ríos lo guardaban. Nueve montañas los guardaba.

El pedernal rojo es la sagrada piedra de *Ab Chac Mucen Cab*. La Madre Ceiba Roja, Su Centro escondido está en el oriente [...] [*ibid.*:41].

La cosmogonía se inicia en la noche del tiempo, antes de la salida prístina del Sol, en el inframundo, donde confluyen los nueve ríos y las nueve montañas, ámbito del dominio de *Ah Puch*, “El descarnado”, la deidad de la muerte. Luego, en cada uno de los rumbos se instalan las ceibas con su color respectivo, que evitan que cielo y tierra se vuelvan a conjuntar. Más adelante les corresponde a *Ab Ppisté*, el medidor de la tierra, a *Chacté Abán*, el que prepara las medidas de tierra para su cultivo y a *Uac Habnal*, el que delimita esas medidas con señales de hierba, terminar de ordenar el cosmos; cabe subrayar que para terminar el caos previo a la creación y dar origen al mundo como hoy lo conocemos, es preciso medir, organizar, delimitar un espacio confuso. A otra deidad, *Miscit Ajaw* (*Mis Kit Ajaw*: *mis* “limpiar caminos”, *kit* “padre” y *ajaw* “señor”) “El padre que limpia los caminos”, el viento, le recae la tarea de crear a los itzaes durante la noche [*ibid.*:41 y s, 112]; este dios corresponde a un aspecto de *Kukulkán* (Quetzalcóatl) en su manifestación como *Ehécatl*, la deidad del viento, fuerza cósmica que no sólo limpia el camino, si no que también contiene el soplo vital, el principio que permite que los hombres vivan. A través de este pasaje mítico vinculan su linaje con el origen del cosmos; los hombres se multiplican en la pequeña *Cuzamil*, y continúa la historia en la que se describen creaciones y destrucciones.

Viaje iniciático

El relato que nos interesa destacar como un viaje iniciático es aquél que los itzaes rememoran desde su salida de Chakan Putún hasta su regreso a Chichén Itzá, peregrinación que como citamos se prolonga por 40 años, dos *k'atunes*. Este lapso constituye la fase liminal del rito, durante la cual se pierde la noción del tiempo y del espacio profanos, fracturando con lo cotidiano y abriéndose

a vivir una experiencia de lo extraordinario [Neurath, 2002:33]. Durante este periplo, como todo pueblo que transita hacia la tierra prometida, en este caso Chichén Itzá, “El pozo sagrado de los itzaes”, sufren innumerables penurias: se dice que fueron a vivir “bajo los árboles, bajo la ceniza, bajo su miseria”, entre la maleza [*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985:144; *The Book of Chilam Balam of Tizimin*, 1982:7] en busca de “la tierra suave de la orilla del pozo”; asimismo son expuestos a duras pruebas, teniendo que llevar una vida sencilla y frugal, pero a la vez recibiendo diferentes atributos y conocimientos.

Los itzaes designan a cada sitio por el que transitan con una toponimia que responde a la experiencia que allí viven; con ello logran una apropiación y ordenamiento de su entorno, establecen una “vía sagrada” la mayoría de las veces pautada por sitios con agua; es usual que la misma toponimia incluya el vocablo cenote (*ts'onot*), como *Pib-hal-dzonot*, ¿“Cenote o pozo del baño de agua caliente”?, o bien *Kan-cab-dzonot* “Pozo en tierra amarilla”; el nombre del sitio puede abarcar algún término con el significado de agua (*baa'*, *a'*, *a'al*, *yaal*), como *Dzula'* “Agua del *dzul'* (una planta); *Yalzibon* “Donde ellos asentaron su pueblo”, *Panab-baa'*, “Pozo de agua artificial”.

El primer punto que tocan es *P'ole'* (*Ppolé ppol*: “multiplicar o aumentar en números”, [Roys, 1933:70]), ahí crecieron y tuvieron por madre a *Ix P'ol* “La Mercader”; en el cenote de *Aké* nacieron sus hijos y se nutrieron. Este pasaje es significativo dado que al establecer su origen ellos se llaman a sí mismos descendientes de una mercader, éste es su oficio. Pero también ese espacio está situado en el Este, el lugar del renacimiento diario del Sol y del nuevo nacimiento de los itzaes, con lo cual vinculan su trayecto con el astro. Su peregrinación se inició en el Oeste, en Chakan Putún; hasta este momento viajaron por un inframundo simbólico y surgen como el Sol en *P'ole'*. Con la mención de estos sitios y lo que ahí les sucede, reiteran que vuelven a nacer, rompen con una vida anterior y penetran en la fase liminal del ritual. En este momento se inician las penurias propias del ritual de tránsito que se acompaña con la adquisición de su saber. En *Chik'in-dz'onot*, el Cenote del Poniente, volvieron sus rostros hacia el Oeste, lo que implica una inversión de la orientación que normalmente se puede observar en las fiestas y rituales porque es el rumbo de donde provenían, de Chakam Putún.

Más adelante, como en todo viaje iniciático, aumentan su conocimiento, que —reiteramos—, es el principio que les permite el logro del poder. Por

ello en *T'Coob*, se menciona: "Allí compraron palabras a precio caro, allí compraron conocimiento. Ticoh es el nombre de este lugar", *kob* significa, de acuerdo con el *Diccionario de Motul*, "letra y escribir". Subrayan en varias ocasiones que también acrecientan o elevan su lenguaje (en *Tixchel* y *Ninum*); agregan que ocultan el suyo, lo que podría entenderse como que aprenden la lengua maya propia de Yucatán, pues sabemos que pertenecían a una cultura híbrida. En *Munaa*, poco antes de terminar este periplo, declaran que "allí se hizo tierno su lenguaje y se hizo suave su saber". El idioma no sólo es un don divino que permite al género humano caracterizarse como tal; también le otorga la pertenencia a un grupo gentilicio particular.

Poco a poco los emigrantes pierden la homogeneidad característica del estado de transición: en *Tzuc Op*, se dice, se dividieron en grupos bajo un árbol de anona; empiezan sus ofrendas en *Tab-cab* para el que usa la "máscara de oro", la deidad solar, pero aún no eran de sangre, sólo de miel. Constantemente reiteran las penalidades que sufrieron, incluso enferman de disentería en *K'ik'il*, el lugar "sangriento", mal que entre sus síntomas presenta la diarrea hemorrágica; en *Panab-haa'* "Pozo de agua artificial" sufren sed y cavan la tierra en búsqueda de agua; en *Sinanché*, el "Árbol del Alacrán", "fueron encantados por el mal espíritu", que quizá signifique que fueron picados por estos arácnidos y sufrieron las desastrosas consecuencias de su veneno. En otros pueblos padecen dolor, frío y "les llega el agua hasta los huesos". Como en todo viaje iniciático los *itzas* se establecen en el agua profunda en *Cucuchilbaa*, con lo que logran una inmersión que les permite dar un paso más allá en el ritual.

Los iniciados continúan su ruta en *Tikal* (*Tik'al*: probablemente *ti' ik'al* se traduzca como "lugar de espíritus" o "lugar de vientos") [Barrera Vásquez *et al.*, 1980:794; Roys, *op. cit.*:71], lo que sería acorde con su actividad dado que aquí se encierran a rogar por ellos mismos. Ello se interpreta como un intento más de acercarse a lo sagrado, una reflexión necesaria durante los viajes iniciáticos. En *Ti-maax* se dice que los guerreros se magullaron a golpes unos a otros: podría tratarse de un ritual en el que se estimulan las fuerzas genésicas, pues las luchas sagradas, los golpes y juegos brutales aumentan y fomentan la energía universal; los combates rituales, en las religiones mesoamericanas, son también una forma de petición de lluvia; la victoria en las luchas evoca el triunfo del orden sobre el caos y permite al hombre participar en una creación continua y el vencedor emerge del combate acrecentado en fuerzas [Chevalier y Gheebrant,

1988:657 y s]. En *Buc-tzotz* (*buk* “cualquier vestidura o ropa de vestir” y *tsots* “cabello”) cubren sus cabezas, que significa el empleo de un tocado y el inicio de la adquisición de atributos rituales que les otorga una identidad, pertenencia, individualidad, dada su previa “desnudez” y homogeneidad.

En *Llobain* (“caimán, lagarto, cocodrilo”) los *itzas* se convierten en cocodrilos, característica que poseen los nahuales, hombres portentosos con poderes sobrenaturales capaces de transformarse en otros seres, y que lograron gracias a su “abuelo” *Ab Yamzi*, el “Señor de la orilla del mar”. Durante su trayecto también conquistan tierras (como por ejemplo en *Didzontun*), presentan batallas que implican no sólo un regreso a un caos previo, sino también el inicio de su supremacía. Los *itzas* confirman que en diferentes pueblos se encontraban con sus parientes e insisten que eran lugares a donde llegaron sus abuelos. Con ello buscan asimilarse con “los que tienen antepasados”, una forma más de unir su linaje con los antiguos pobladores de la región, porque su continuidad depende de los muertos, del “más allá”; necesitan percibir un contacto con el ámbito del orden ancestral, la vida tiene un valor insignificante y toda continuidad depende “realmente” de los ancestros muertos, de los dioses y del “más allá”.

Por ello, a lo largo del manuscrito se encuentra una pregunta angustiante que refleja su deseo de pertenencia: “—Estaban en Chichén los itzaes[...] ¿Vinieron o estaban? [...] ¿Llegaron o estaban?” [...] ¡Oculto es, oculto es! (dicen gritando)[...] ¡Lo saben las almas de los muertos!” [*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1985:112].

Poco antes de llegar al lugar prometido se dice que tienen como deidad protectora al venado, y si ya antes se habían identificado con el cocodrilo, al hacerlo ahora con el venado aluden a dos de los atributos zoomorfos de *Itzamnaaj*, el dios creador de los mayas, quien los ha protegido en todo su trayecto; además, uno de los sitios que visitan es precisamente Itzamná (*Itzamnaaj*).

Al final de su travesía declaran los *itzas*: “Cuando llegaron, ya estaban completos los nombres de los pueblos que no lo tenían, y los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminando para ver si era buena la tierra y si se establecían en estos lugares” [*ibid.*:45]; bautizar a los sitios es una forma de apropiarse de un espacio, de tomar posesión de éste. E igual que los creadores hicieron durante el periodo cosmogónico, agregan: “El ‘ordenamiento de la tierra’ decían que se llamaba esto”. Al terminar su peregrinación declaran:

Y aquellos pusieron nombre al país y a los pueblos, pusieron nombre a los pozos en donde se establecían y pusieron nombres a las tierras altas que poblaban y pusieron nombre a los campos en que hacían sus moradas. Porque nunca nadie había llegado aquí, a la “perla de la garganta de la tierra”, cuando nosotros llegamos [*ibid.*:46].

En el *k'atun* 4 *Ajaw* (968-987 dC) llegan a Chichén Itzá, su tierra prometida y el centro del mundo, un espacio sagrado por excelencia llamado “El Pozo sagrado de los Itzaes”, que les permite una comunicación con el inframundo (Figura 2). A partir de este momento se tendió la estera, que es el símbolo del poder político, inician sus conquistas y la imposición de tributos sobre los pueblos de alrededor. Agrega el texto: “Por eso fundaron tierras para ellos, las tierras regadas. Entonces fue que amaneció para ellos. Nuevo Señor, nuevo despertar de la tierra para ellos” [*ibid.*:47]. De acuerdo con los datos arqueológicos se corrobora que a principios del siglo XI se produjo un ataque militar a cargo de un grupo que no compartía la misma identidad étnica de los habitantes de Chichén y que esta población suplantó o absorbió a la clase local dominante, hecho con el que se marca el inicio de la época Posclásica.

Apropiación del territorio y adquisición del poder

Durante su recorrido por dos *k'atunes* delimitan la zona considerada como su territorio. Conforman un microcosmos al que no sólo sacralizan, sino del que a su vez se apropian; establecen fronteras de protección frente a la alteridad que entienden como todo lo que no se identifica con ellos mismos, con sus costumbres y logran además la cohesión de su grupo para iniciar su poderío. Los pueblos que conquistan a partir de este *k'atun* se encuentran inmersos en el territorio que deambularon: se confirma la victoria sobre el espacio. Una vez que se reinsertan en su vida cotidiana, en lo profano, legitiman su estatus de dirigentes sobre los pueblos que someten. En Chichén Itzá terminan su ritual de paso y se reincorporan a su nueva vida como seres superiores; el rito confirma y justifica sus conquistas. Los itzaes, como los dioses, reordenaron la tierra y pueden tomar posesión de ella; el tiempo también se sacralizó.

No sólo se trata de un ritual iniciático, como Okoshi [*op. cit.*:184] lo ha señalado; es también un tiempo cíclico que se manifiesta en la rueda de los *k'atunes* y representa el orden cósmico dada la necesidad de que éste se renueve, tiempo

durante el cual adquieren la sabiduría divina y logran justificar su poder político en el plano terrestre. La peregrinación que realizan es en sentido contrario a las manecillas del reloj; es el equivalente horizontal de la trayectoria vertical diaria del Sol. De acuerdo con Gossen [1974:54 y s], las rutas en este sentido corresponden a que entre los indígenas la orientación primordial reconoce al punto de vista del Sol al surgir cada día por el Oriente, de cara a “su universo”, con el Norte a su derecha y el Sur a su izquierda. Por ello los itzaes, como el Sol, provienen del inframundo, renacen en Ppolé e inician su recorrido iniciático; a la par que el Sol, “crecieron y tuvieron madre”. Chichén Itzá, ubicado en el “centro del cosmos”, resguarda su cenote sagrado, que les da la posibilidad de una nueva entrada al inframundo con la capacidad de volver a renacer.

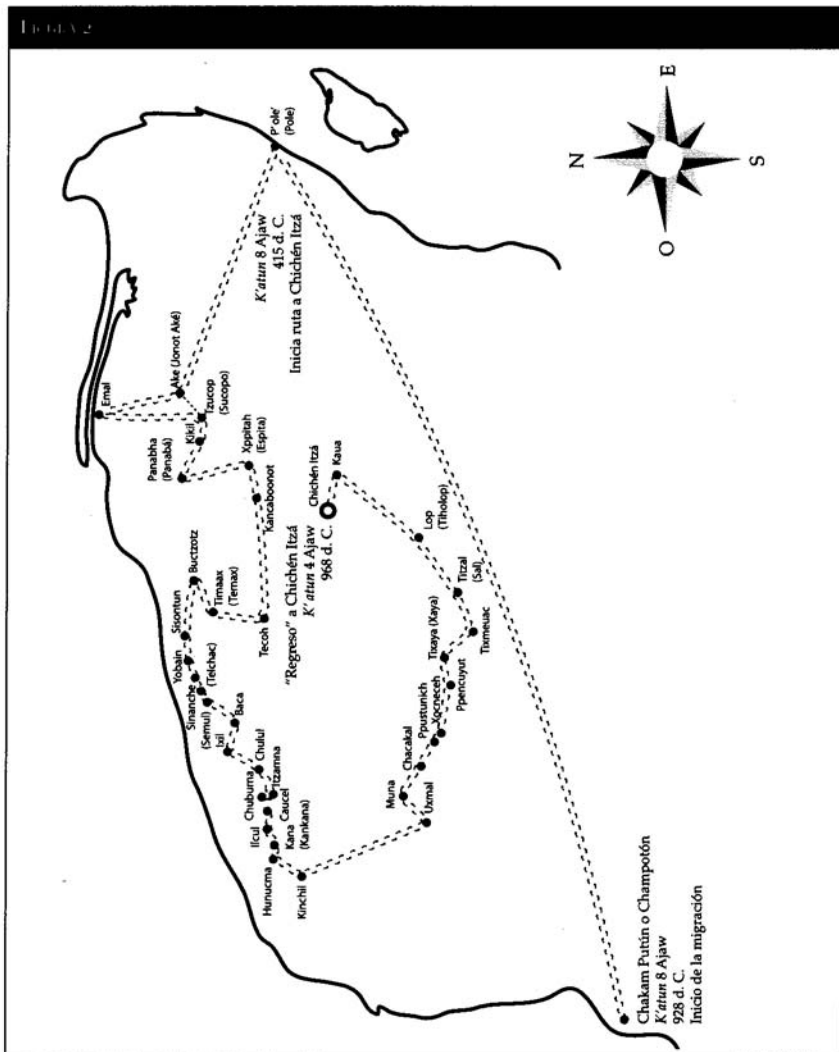
En este ritual se destacan algunas de las características que señala Turner [1988:13] para el periodo liminal: los participantes muestran homogeneidad, igualdad y anonimato; nunca se menciona ningún personaje; se observa la ausencia de propiedad, jerarquía, carencia de emblemas que los distingan; sus atributos son indefinidos, son seres humildes, sencillos y aceptan el dolor; no existe una distinción basada en la riqueza, no están ni en un sitio ni en otro. No obstante, se observa la importancia que tiene la adquisición de conocimientos y de otra lengua, recuérdese que en Munaa “se hizo tierno su lenguaje y se hizo suave su saber”, y es precisamente cuando terminan su periplo que se convierten en señores.

El poderío de Chichén al frente de los itzaes dura trece dobleces del *k'atun*, aproximadamente 260 años; el declive surge, según las crónicas españolas, cuando su dios protector Kukulkán regresa a México, y sin su deidad que los resguarde los itzaes pierden su fuerza y son expulsados de Chichén, huyendo hacia *Tanxulucmul*, cerca del Lago Petén, Guatemala [*ibid.*:147]. El *jalach winik* o gobernante de Mayapán, llamado *Hunac Ceel* de la familia de los Cauich (*co-com*) —con ayuda de guerreros que llevan nombres propios del Altiplano Central mexicano—, conquista a la gran Chichén Itzá en 1194 dC, precisamente durante un *k'atun* 8 *Ajaw*, el *k'atun* de los cambios (1185-1204 dC), durante el gobierno de *Chac Xib Chac* [*Crónica Matichu* en Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*:39 y s].

Rituales individuales

La justificación de un gobernante usurpador

Hunac Ceel ejemplifica un ritual de paso de carácter individual para obtener el poder, que también implica la adquisición de conocimiento. A grandes ras-



Mapa de la Península de Yucatán donde se indica la ruta que los itzaes siguieron desde *Chakam Putún* (en el Oeste) y su trayectoria hacia *P'ole'* (el Este); este sitio es, según nuestra interpretación, donde los itzaes inician un nuevo nacimiento ritual, que marca el comienzo de su viaje liminal en busca de la tierra prometida. Por ello, el viaje que dura 40 años es circular y termina en un *k'atun 4 Ajaw* (968-987 dC) precisamente en el cenote de Chichén Itzá, el centro del mundo, espacio en el que logran la adquisición de poder por el conocimiento que obtienen durante el rito.

gos el esquema es el mismo. Según se declara, el señor de Mayapán era hijo adoptivo de *Ab Mex Cuc*, otro epíteto de Kulkán, y su madre fue un águila; además nació en la montaña, en un ámbito salvaje pero cargado de gran sacralidad; hijo de un dios, de cuna sobrenatural, su destino era ser un héroe, un hombre con poderes especiales. Una vez que conquista Chichén tiene que demostrar su valía para gobernar y se somete a un ritual iniciático con el que logrará su sacralización y justificar su poder como gobernante. Durante la prueba tendrá que comprobar su fortaleza y energía, dado que como “señor” es el garante de la fertilidad y de la continuidad de la salud, del poder fertilizador de la tierra, de sus recursos vegetales y animales; además, recibirá el conocimiento que los dioses otorgan a los que han sido designados para ser *jalach winik*, “hombre verdadero”.

La prueba consiste en arrojarse al cenote sagrado de Chichén Itzá igual que hacen los itzaes para sacrificar a los vencidos; con ello se humilla, se despoja de su poder y comparte la suerte que corren los prisioneros, los que sufren. La hazaña no fue poca, la distancia entre la orilla del pozo y el agua es de 22 metros, por lo que imaginamos que fue una prueba compleja. A través de ésta, el héroe moría ritualmente, condición indispensable para acercarse a las divinidades y obtener una existencia plena en este mundo. Además el cenote tenía una función oracular, por ello Hunac Ceel, al penetrar al inframundo a través del cenote, estaría en contacto con los dioses y recibiría sus designios, su conocimiento, y con ello su poder. Al salir a la superficie, renacía igual que lo hicieron los gobernantes mayas del Clásico cuando emergían de las fauces del monstruo terrestre: por ello se equipara con el Sol del mundo humano [Nájera, 1987:188-189 y De la Garza, 2002:250]. Describe el texto:

Aquel Cauich, un Hunacceel que era Cauich del nombre de su familia, he aquí que estiraba la garganta, a la orilla del pozo, por el lado sur. Entonces fueron a recogerlo. Y entonces salió lo último de su voz. Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato. Y se empezó a decir que era *Abau*... [*Chilam Balam de Chumayel, op. cit.:48*].

Cuando asciende a la superficie y se reincorpora a la comunidad se consume el paso, se le nombra *Ajaw*, máxima autoridad, e inicia su mandato en Chichén Itzá: estamos frente al vértice de la jerarquía político-legal, militar, religiosa, un poder otorgado por los dioses; se convierte casi en un dios, en

el mediador entre los sobrenaturales y los hombres. Como confirmación de su poderío, pide le otorguen una flor entera, una estera blanca, dos vestidos, pavos azules, un lazo de caza y ánforas de barro blanco [*ibid.*:43].

Las flores en Mesoamérica, como la sociedad misma, tenían su jerarquía. Había ciertos tipos de flores destinados exclusivamente a los grandes señores, eran artículos de lujo, y algunas además se reservaban en los rituales para la nobleza [Heyden, 1983:49-56]; por ello la flor entera que se le ofrece al guerrero *Hunac Ceel*, al nuevo gobernante, es señal de su victoria. La estera es el sitial del gobernante, el soporte de la elevación hacia el conocimiento que lo eleva por encima de su pueblo. Con relación al sentido del vestido es aquello que condiciona el porte noble y las virtudes de quien las utiliza, un atributo de los poderosos; y al igual que las flores, determinada vestimenta sólo estaba permitida a un sector de la población. Los pavos azules, probablemente refiriéndose a los ocelados, junto con el lazo de caza, significan que el gobernante es también el “gran cazador” como es a su vez el “gran guerrero”. Y por último, las vasijas de barro blanco simbolizan que es a su vez el garante de que el pueblo tenga el alimento y la bebida necesarias para su subsistencia, porque él es el responsable del bienestar social.

Finaliza el texto: “Entonces se comenzó a levantar la Casa Alta para los Señores y se comenzó a construir la escalera de piedra. Y entonces él se sentó en la Casa de Arriba, entre los Trece *Ajaw*, llenos de su majestad” [*Libro de Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*:48].

El poder dado por el conocimiento

Hunac Ceel obtuvo el poder al recibir el conocimiento a través de su contacto con los dioses cuando penetró al inframundo. En otros pasajes de los libros sagrados de los mayas se subraya la necesidad de que el *jalach winik*, el “hombre verdadero”, el legítimo gobernante, sea a su vez quien “se acuerde de los dioses”, porque es el que conoce y se interesa por lo sagrado: “El señor que viene a nuestro gobierno, a nuestro poder y que es auténtico Señor, inquirirá por Ku, deidad nuestra, y por nuestras piedras labradas *tunes*, y por nuestras piedras preciosas *kanes*, y por el árbol que da el vino Balché.” [Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*:135].

En la tradición maya k'iche' también se alude al mismo tema; de acuerdo con el *Popol Vuh* [1992:85] los primeros hombres le entregaron a sus sucesos-

res un bulto: “Éste es un recuerdo que dejo para vosotros. Éste será vuestro poder”. Con referencia a los mismos k’iche’, Ximénez [1920-31, libro I:50] afirma que “no estaban ociosos los señores sino que ayunaban muchas veces por sus vasallos y hacían muchas penitencias y oraciones ante el ídolo y prostrados ante el ídolo quemaban su copal[...]”. Por este testimonio pareciera que el “trabajo” de los señores consiste en servir a los dioses; la función fundamental del gobernante —en tanto se identifica con la del sacerdote— es la intercesión entre lo sagrado y su comunidad. La autoridad civil en esta sociedad es también una autoridad religiosa.

El saber dentro de este ámbito implica una identificación del gobernante con las deidades y es por ello que se lee “Estos señores eran iguales en voz a los dioses.” [*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, *op. cit.*:47]. Tener la misma capacidad de palabra que las deidades les posibilita establecer una comunicación con ellos y garantiza la capacidad para dirigir acertadamente a su pueblo; aunque no hay duda de que existe un mecanismo hereditario para la asunción del poder, éste se debe demostrar a través del manejo eficaz de las fuerzas sagradas, en otras palabras, en la prosperidad derivada de la fuerza y la abundancia de la comunidad. El poder se cuestionará en tanto el gobernante sea incapaz de realizar esa tarea.

El *Chilam Balam de Maní* expresa con claridad que el abuso de poder está implícito cuando el gobernante carece del conocimiento del calendario [*Códice Pérez*, 1949:235]. Por su parte, en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* [*op. cit.*:73 y s] se señala:

[...] y si no se ha entendido [el lenguaje de Zuyúa] por los príncipes de los pueblos, le dirá estas palabras: ¡Tristísima estrella, adorna el abismo de la noche! ¡Enmudece de espanto la Casa de la Tristeza! Pavorosa trompeta suena sordamente en el vestíbulo de la casa de los nobles: los muertos no entienden: Los vivos entenderán.

El lenguaje de Zuyúa es codificado; sabemos es el utilizado tanto en los libros de *Chilam Balam* como en el *Ritual de los Bacabes* [1987:18-20]. Se trata de un lenguaje esotérico, propio de cierto grupo social, cuyo dominio supone el conocimiento de lo sagrado. De esta suerte el lenguaje de Zuyúa garantiza la capacidad de establecer una comunicación con las divinidades.

Claro está, que si el gobernante no puede hacer esto, entonces habrá “mezquindad de pan, mezquindad de agua también, terminará la obediencia y el

respeto” [Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*:63]. La medida del poder está en la seguridad de los mantenimientos. Así, el jefe sólo podrá validar su autoridad en tanto su comunidad sea productiva: “En el día magnífico de poderío y magnífico de hermosura, en el día en que se entienda el entendimiento de los dioses, se levantará la cosecha y será el tiempo de recoger” [*Libro de Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*:90].

En resumen, dentro de la cosmovisión prehispánica se considera que el gobernante es el poseedor de la sabiduría: detenta un conocimiento de lo sagrado; es ello lo que le da derecho a gobernar.

El examen ritual

Una de las secciones de los libros de *Chilam Balam* que alude a ceremonias de acceso al poder es el “Libro de las pruebas” en el que se refiere al llamado lenguaje de Zuyúa. Aquí se lee:

El Kaat Naat, el Preguntador, viene dentro del Katún que ahora acaba. Y llega en el tiempo en que se ha de “pedir su entendimiento” a los príncipes de los pueblos; si saben como antiguamente vinieron sus linajes y sus señores; el orden en que viven sus príncipes y sus reyes; y si ellos son de casta de príncipes o de reyes. Y que lo comprueben [*ibid.*:71 y s].

Esta ceremonia es para poner a prueba a los *batabes*, “Los del hacha”, quienes reciben el encargo de administrar alguna población que se encuentra bajo el dominio de una entidad mayor gobernada por un *Ajaw*. El rito consiste en un interrogatorio que permite evaluar al examinado en cuanto a su conocimiento acerca del origen de la comunidad y la autoridad: debe tener “conciencia histórica”; ésta es, sin embargo, entendida de una manera singular, pues su origen y el tiempo es sagrado y la conciencia de su linaje es el manejo de un lenguaje simbólico: el lenguaje de Zuyúa. López-Austin y López Luján [1999] han analizado el contexto histórico del lenguaje de Zuyúa proponiendo que implicaba una renovación del pensamiento panmesoamericano en el Posclásico. Para el tema que ocupa a este capítulo el análisis de las expresiones esotéricas se refiere más bien a los supuestos simbólicos que las animan.

El *Kaat Naat*, “preguntador”, es llamado en otros pasajes de la misma sección *K’u Caan*, “deidad del Cielo” y también *Chacal Halach Uinic*, “gran

verdadero hombre". Es decir, es la deidad suprema, modelo de autoridad y sabiduría, quien simbólicamente realiza el examen ritual.

Las preguntas rituales requieren que el examinado demuestre conocer el simbolismo religioso. El *Kaat Naat* les solicita que traigan el Sol con la lanza y el jaguar, los sesos de los cielos, una casa grande en la que subirán al tapir blanco manchado de sangre, el fuego del mediodía con dos muchachos en cucullas acompañados de un perro, el corazón del cielo, la rama del pochote con tres cosas retorcidas y la cubierta del fondo del cenote. Todo ello significa que deben llevar un plato de huevos fritos con chile; incienso; un vestido ceremonial compuesto de sombrero, capa, sandalias de henequén y una sonaja con cuentas de oro; deberán sentarse sobre su sombra al mediodía llevando candelas; también se comprometen a portar envuelto en un paño blanco una piedra preciosa y maíz preparado con frijoles; una iguana y jícamas. Parece que las pruebas refieren a sutiles asociaciones simbólicas que permiten comprender cómo debería vestirse el examinado, cuál debiera ser su actitud ceremonial y qué ofrendas debería presentar ante la deidad.

El incumplimiento de estos elementos ceremoniales implicaba el fin de la autoridad: "Los últimos príncipes, los que estén sobre su loco tiempo y sobre su loca edad, oirán que con dolor acabará su principado; los que existan en el tiempo en que se extinga el término del *katún*" [*El libro de Chilam Balam de Chumayel, op. cit.:74*].

Más adelante el texto aclara que los examinados deberán alimentar a Chal Halach Uinic atándose una cuerda al cuello, cortándose la lengua y humillándose ante la deidad para

que sepa que tienen sabiduría y para que se les entregue su estera y su trono. Con la misma medida se mirará su cosecha. Cuidadosamente se verá su linaje de soberanos de esta tierra. Y los que vivan en ese día, recibirán su gran vara.

Como se infiere, en última instancia tener sabiduría significa reconocer a las divinidades, humillarse frente a ellas, autosacrificarse, conocer el lenguaje simbólico, cumplir cuidadosamente con el ritual; asimismo, se deduce que la autoridad, representada por la gran vara, simboliza tanto el poder (la estera), como la fertilidad (la cosecha). Un elemento más, sabiduría, es también conocimiento de su propio linaje y el seguimiento de una tradición política:

Así también, los nobles descendientes de los Príncipes, que hayan sabido como vieron sus linajes y los reyes que agradablemente los gobernaban, verán que era su sabiduría la que tenía poder sobre sus vasallos. Y solemnemente les serán entregados su estera y su trono por Nuestro Gran Padre el gran Verdadero Hombre [*ibid.*:75].

La sabiduría: conocer los secretos de la sangre

No hay duda de que para justificar su poder el gobernante deberá convertirse en un sabio, un *itz'at*. El morfema *itz'* es traducido en los diccionarios coloniales como “hechicería, brujería, encantamiento”; también se refiere a “secreto, oculto, encubierto”. De esta suerte, el *itz'at* es un brujo, el que posee los secretos. Asumir la autoridad representa un proceso de convertirse en brujo, de introducirse al conocimiento de lo secreto y de adquirir por tanto un poder sobrenatural.

Se afirma que quien conoce el lenguaje de Zuyúa obtiene como premio el “jugo del cielo, el rocío del cielo”. El texto maya-yucateco del manuscrito dice: *Tzaay-ni-tic tun, chac tun, u uayazba kab caan, itz caan u uayazba. U uay[az]ba a chaabtac kin, a chaabtaci ti cab. U uayazba itz caan, kab caan, kanlol caan, u uayazba*. La versión castellana de Mediz Bolio [*ibid.*:134] es:

Gana y se lleva contento entonces la piedra roja que ha soñado. Jugo del cielo, rocío del cielo ha soñado. Sueña que tu coges, hasta el día en que seas cogido de la tierra. Sueño es el rocío del cielo, el jugo del cielo; la flor amarilla del cielo es sueño[...]

Por su parte Roys [*op. cit.*:131] ofrece su traducción al inglés:

Strung end to end are the precious stones, the red precious stones, representing the substance of heaven, the moisture of heaven. The form in which you created the sun [in which] you created the earth. The form of the moisture of heaven, the substance of heaven, the yellow blossom of heaven. (Obtiene finalmente las preciosas piedras, las rojas piedras preciosas, representando la sustancia del cielo, la humedad del cielo. La forma en la cual tú creaste el sol, en la cual tú creaste la tierra. La forma de la humedad del cielo, la sustancia del cielo, el botón amarillo del cielo.)

Mediz Bolio traduce *uayazba* como “lo soñado”, Roys, como “*form*” y “*represent*”. En efecto, el sentido de *uayazba* se aplica con más claridad a la idea de representar. Por su parte Arzápalo le da a *uayazba* el sentido de “símbolo”

[*Ritual de los Bacabes*, 1987:280]. Habría que precisar que *uay* es el *alter ego* de los chamanes [Garza, 1990:143].

Las “piedras preciosas, las rojas piedras preciosas” (*tun* y *chac tun*, el jade, el grano de maíz) son el símbolo del *kab caan itz caan*. *Kab* significa: “Leche, zumo, jugo, lágrimas, humor, miel, goma, caldo” [Swadesh *et al.*, 1991:56], lo que hace que el término sirva para reforzar el concepto expresado por *itz'* que es todo líquido que gotea y representa lo que está pletórico de fecundidad y vida: rocío, gotas de lluvia, leche, savia, semen, cera, miel [Morales, 2002:204-207]. Así, la piedra roja, el jade o grano de maíz son el *uayazba* de la “miel celeste, el rocío celeste”, es decir, de la sustancia vital y fecundante del cielo.

En el “rocío” o “sustancia” se implican los conceptos: agua de lluvia, néctar de las flores, resina de árbol, savia, miel y fluidos corporales como leche y semen. Asimismo, la savia y la sangre humana se identifican en el plano simbólico: tanto en yucateco como en lacandón *k'ik'* indica sangre, savia y hule [Bussel, 1991:250]. Por tanto, simbólicamente el que logra atravesar la prueba ceremonial demostrando su conocimiento de la tradición histórica y religiosa obtiene el poder recibiendo piedras preciosas: granos de maíz que refieren a la miel, savia, semen y sangre del cielo.

En síntesis, la estructura de este ceremonial incluye:

1. Autosacrificios (atarse con una cuerda, punciones en la lengua y tal vez encordamiento del pene como lo sugiere la expresión de que durante esta fiesta “se atan unos a otros por la cola”).
2. Vestido ceremonial (sandalias de hilo de henequén, sombrero real, vestido y capa blancos, flores y sonaja con cuentas de oro).
3. Presentación de ofrendas (huevos fritos con chile, incienso, candelas, maíz preparado con frijoles, iguanas y jicamas blancas y amarillas).
4. Examen ritual (consistente en una serie de preguntas y órdenes codificadas que deben ser interpretadas correctamente por el neófito).
5. Triunfo del neófito (representado con la entrega de granos de maíz y/o jade y piedras rojas).

Un ejemplo del ritual de paso en el periodo Clásico:

El ascenso al trono de K'inich Kan B'alam II

Definitivamente no es posible establecer un cuadro completo del ceremonial que se llevaba a cabo para asumir el poder en el periodo Clásico, y es además pro-

bable que hubiese diversas formas correspondientes a tradiciones regionales; sin embargo, contamos con ejemplos iconográficos en los cuales la asunción al trono implica autosacrificio sangriento, especialmente del falo, y una muerte ritual representada por ser devorado y excretado por una serpiente fantástica.

Los paneles del Templo del Sol, de la Cruz y de la Cruz Foliada fueron dedicados entre el 690 y el 692 dC [v. Schele, 1976; Cohodas, 1974 y 1975; De la Garza, 1992 y 1993]. Los tres santuarios estaban relacionados entre sí por simbolizar una idea religiosa o complejo ritual en el que participaban los gobernantes del sitio. La cantidad y complejidad de los símbolos han dado lugar a varias interpretaciones, pero ellas coinciden en que los tres paneles tienen un contenido tanto histórico como ritual, ya que se representan en ellos los dos principales gobernantes palencanos: Gran-Sol Escudo (*K'inich Janaab' Pakal* I), la figura más pequeña, y Gran-Sol Serpiente Jaguar (*K'inich Kan B'alam* II, también llamado Chan Bahlum II), asociados ambos con las deidades principales de los ciclos del Sol, el maíz y el linaje.

Pakal y Kan B'alam aparecen en las lápidas en su función de sustentadores de los dioses, ya que es notable que están presentando ofrendas; además las lápidas parecen expresar un ritual iniciático realizado por Kan B'alam. Esta interpretación se corrobora en los relieves de estuco que decoran los frisos norte y este del Templo de la Cruz, de los que se conservan fragmentos y que muestran claramente el sentido simbólico del santuario: representan una vista frontal de la cara del dragón con las fauces abiertas ya que tiene colmillos enrollados en las comisuras y escama supraocular, elementos que siempre aparecen en las representaciones de serpientes, así como patas de lagarto o de jaguar; también lleva sobre la cabeza el motivo de lirio acuático con pez. Se trata de un "templo-monstruo", cuya entrada representa la boca de un animal fantástico. Tal motivo iconográfico es la gran sierpe que traga al aspirante, para vomitarlo después o excretarlo poseyendo ya los poderes sobrenaturales de chamán. Este rito se practicó entre los mayas de la época prehispánica y está consignado en el Periodo Colonial así como en algunos informes etnográficos del siglo XX [Garza, 2002:253 y s].

Schele y Freidel [2000:296-298] dicen que los tres santuarios simbolizan la entrada al inframundo o corazón de la tierra y los relacionan con el viaje a la región infraterrestre de los gemelos del *Popol Vuh*. Aseguran que las lápidas representan tres distintos caminos para llegar a Xibalba, así como tres

formas de poder sobrenatural adquirido durante los trances extáticos de los reyes. Estamos de acuerdo con ellos en que se trata de un viaje a la región infraterrestre: bajar al inframundo simboliza morir tal y como ocurre al ser devorado por el dragón; sin embargo, debemos considerar que no se trata de tres caminos distintos, sino de tres etapas de un sólo tránsito iniciático, tal y como lo expresa De la Garza [1992:156].

Los textos epigráficos que acompañan a las escenas contienen datos cronológicos y astronómicos y hablan de la designación de Kan B'alam como heredero, su ascensión al trono y la dedicación de los templos. De tal manera que los elementos gráficos están referidos a la expresión religiosa del proceso de Kan B'alam de convertirse en gobernante.

Las lápidas constituyen una estructura triádica que expresa el ciclo diario y anual del Sol y el ciclo agrícola del maíz, ambos interpretados como muerte y renacimiento por su descenso al inframundo, región de la muerte (el Sol durante la noche y el maíz al ser sembrado). De esta suerte Kan B'alam se identifica con la planta sagrada y con el Sol.

Las figuras humanas de estos tableros, además de ser personajes reales, tienen en estas lápidas una función simbólica: representan los dos estados de la naturaleza. *Pakal* simbolizaría el momento de muerte en el ciclo y Kan B'alam el renacimiento, la vida que se inicia. *Pakal* estaba ya muerto cuando se realizaron estos paneles, lo que confirma este posible sentido simbólico.

Schele y Joralemon, ambos comentados por Najera [1987:85], han hecho notar que *Pakal* ofrece a Kan B'alam un perforador, con lo cual se sugiere un autosacrificio genital que Joralemon compara con el del *Códice Borgia* en el que dos dioses a ambos lados de una planta de maíz derraman sangre de su pene.

El final del proceso iniciático estaría representado, según Schele [1976], en las jambas del santuario interior del Templo de la Cruz, en el que Kan B'alam aparece con un rico y elaborado atuendo tras su salida del inframundo.

De esta suerte, es posible considerar que al menos la representación del ascenso al trono de Kan B'alam, en un contexto claro de propaganda política, implica el descenso al inframundo para encontrarse con *Pakal*, su autosacrificio sangriento posiblemente de los genitales, identificando su muerte y renacimiento con el del Sol y el maíz.

La idea de la muerte y renacimiento como parte del simbolismo del ascenso al trono se encuentra también expresada en los dinteles 15 y 25 de Yaxchilán

[Sotelo 1992:129-135]. En ambos casos el gobernante y su esposa han realizado autosacrificio, la mujer de la lengua y el varón probablemente, de los genitales y él ha muerto simbólicamente para renacer convertido en el gobernante emergiendo de las fauces abiertas de la serpiente fantástica, lo que le identifica con un chamán, con un brujo.

Debe subrayarse que tanto en el caso de Palenque como en los de Yaxchilán los futuros soberanos se someten a una muerte ritual a la que le sucede un renacimiento asociado, a su vez, a la adquisición de un conocimiento de lo secreto. De esta manera el heredero del gobernante muerto se transforma en un *itz'at* y le es posible entonces detentar el poder. Es por ello que Hunac Ceel se lanza al cenote sagrado y los *batabes* inician su prueba derramando sangre; en ambos casos la muerte simbólica representa apropiarse de un conocimiento a través del cual se justifica su elevación a un rango superior: se han ganado el derecho de detentar el poder.

Es obvia la distancia temporal y las transformaciones religiosas son evidentes entre los textos del *Chilam Balam* y las imágenes de Palenque y Yaxchilán, pero es posible reconocer que la transformación del heredero en gobernante en el Periodo Clásico, así como la del miembro de una familia importante en *batab* durante el periodo del contacto, de un grupo en ascenso al poder o aún de un guerrero victorioso que se convierte en *Ajaw*, incorporen la idea de penetrar simbólicamente a un inframundo, quizá derramar sangre, asumir los tormentos del señorío, y asimismo la consideración de que el gobernante lo es en tanto que se identifica con las deidades, convirtiéndose en un *itz'at* —brujo que conoce los secretos de la fecundidad—, un sabio que conoce su propia tradición histórica y religiosa. Por ello los *itzaes* (*itz'a'-es*) asumieron este gentilicio para denotar su propia identidad.

Bibliografía

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón

1963 *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, FCE, Colección Popular, núm. 42.

Barrera Vásquez, Alfredo et al.

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Ediciones Cordemex.

Bussel, Gerard W. Van

1991 "Balls and Openings. The Maya Ballgame as an Intermediary", en Bussel, Gerard W. Van, Paul van Dongen y Ted Leyenaar (Eds.), *The Mesoamerican Ballgame*. Leiden, Rijksmuseum voor Volkenkunde.

Códice Pérez

1949 Traducción de Ermilo Solís Alcalá, Mérida, Imprenta de Oriente.

Cohodas, Marvin

- 1974 "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque: Part II", en Merle Greene Robertson (Comp.), *Primera mesa redonda de Palenque*, Pebble Beach, Robert Louis Stevenson School, pp. 95-108.
- 1975 "The Iconography of the Panels of the Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque: Part III", en Merle Greene Robertson (Comp.), *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part III. Preceedings of the Segunda Mesa Redonda de Palenque*, Pebble Beach, Pre Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, pp. 155-176.

Chevalier, Jean y Gheerbrant

- 1988 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.

Edmonson, Munro S.

- 1982 *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press.

Garza, Mercedes de la

- 1990 *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya*, México, UNAM.
- 1992 *Palenque*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Chiapas Eterno.
- 1993 "La triada de Palenque", en *Arqueología Mexicana*, vol. 1, núm. 2, pp. 25-30.
- 2002 "El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder", en *Estudios de Cultura Maya* XXII, pp. 247-259.

Gossen, Gary H.

- 1974 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, INI, Colección INI, núm. 58.

Heyden, Doris

- 1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, IIA-UNAM, Etnohistoria, Serie Antropológica, núm. 44.

Libro de Chilam Balam de Chumayel

- 1985 Traducción del maya al castellano por Antonio Mediz Bolio, Prólogo, introducción y notas por Mercedes de la Garza, México, SEP, Colección Cien de México.

López-Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

- 1999 *Mito y realidad de Zuyúá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, Serie Ensayos.

Morales Damián, Manuel Alberto

- 2002 "Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas", en *Estudios de Cultura Maya. Revista del Centro de Estudios Mayas*, vol. XX, pp. 199-224.

Nájera C., Martha Iliá

- 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, IIF-UNAM.

Neurath, Johannes

- 2002 *Las fiestas de la Casa Grande*, México, INAH/ Universidad de Guadalajara.

Okoshi Harada, Tsubasa

- 1997 "Tiempo de los itzaes y de los cocom. Una interpretación de la historia del Posclásico", en Marion, Marie-Odile (Coord.), *Simbólicas*, México, Plaza y Valdés / Conacyt.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché

- 1992 Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos, en Garza, Mercedes de la (Comp.), *Literatura maya*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

RITOS DE PASO

RITUALES DE PASO EN LAS HISTORIAS SAGRADAS DE LOS MAYAS: CONOCIMIENTO Y PODER

Ritual de los Bacabes

1987 Traducción y notas de Ramón Arzápalo Marín, México, UNAM, Fuentes para el estudio de la cultura maya, núm. 5.

Roys, Ralph L.

1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie Institution of Washington (Publ. 438).

Schele, Linda

1976 "Accession Iconography of Chan Bahlum in the Group of the Cross at Palenque", en Merle Greene Robertson (Comp.), *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque, Part III. Proceedings of the Segunda Mesa Redonda de Palenque*, Pebble Beach, Pre Columbian Art Research, The Robert Louis Stevenson School, pp. 9-34.

Schele, Linda y David Freidel

2000 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, México, FCE.

Sotelo Santos, Laura

1992 *Yaxchilán*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Espejo de Obsidiana Ediciones, Serie Chiapas Eterno.

Swadesh, Mauricio, María Cristina Álvarez y Juan Ramón Bastarrachea

1991 *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*, México, UNAM.

Turner, Victor W.

1988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, Colección Ensayistas, núm. 287.

Vargas Pacheco, Ernesto

1997 "El Katún 8 Ahau. El tiempo cíclico entre los mayas chontales", en Marion, Marie-Odile (Coord.), *Simbólicas*, México, Plaza y Valdés /Conacyt.

2001 *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis anticipando el futuro*, México, IIA-UNAM.

Ximénez, Francisco

1920-31 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, Tipografía Nacional, Sociedad de Geografía e Historia (Biblioteca Goathemala, I-III).

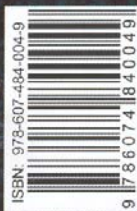
Ritos de paso

ARQUEOLOGIA Y ANTHROPOLOGIA
DE LAS RELIGIONES, VOL. III

Diversas escuelas del pensamiento antropológico han abordado el análisis de los ritos de paso, desde planteamientos clásicos como los de Arnold Van Gennep y Victor Turner hasta propuestas más recientes como las de Clifford Geertz, Marc Augé o Maurice Bloch.

Los tránsitos en la vida de los sujetos en el marco de las dinámicas de la sociedad misma y sus ritmos establecidos, implican importantes dimensiones simbólicas al tiempo que dan sentido a las construcciones identitarias. Los ritos de paso oficializan y sacralizan incluso lo más cotidiano y banal; se efectúan en tiempos y espacios preestablecidos pletóricos de acciones, actores y espectadores; todos y todo lo involucrado en esas formas rituales invoca, evoca, ejercita, objetiva, transforma y perpetúa valores culturales.

El presente volumen aglutina casos y perspectivas de índole antropológica, arqueológica e histórica, referentes tanto a México como a otras regiones del orbe. Los investigadores representados en la obra que ahora ofrecemos al lector interesado en el tema, ilustran magistralmente el significativo papel de los ritos de paso en la vida social.



Cuerpo académico
"Arqueología e Historia de las Sociedades Complejas"
Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP)
Subsecretaría de Educación Superior (SES)

promEP
Programa de Mejoramiento del Profesorado

Escuela Nacional
de Antropología
e Historia



Instituto Nacional
de Antropología
e Historia



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

