



El envoltorio sagrado en la plástica y el ritual

fecha de recepción: 1 de marzo de 2025 — fecha de aprobación: 8 de agosto de 2025

por Gustavo Alejandro Ávalos Austria¹
a la memoria de Gris Austria de Ávalos (1938-2025)

RESUMEN

La profundidad y complejidad de las creencias y prácticas religiosas de Mesoamérica provocan asombro y perplejidad. El hombre mesoamericano manifestó de diversas maneras una estrecha relación con el ámbito de lo sagrado, entre ellas estaba la veneración a las imágenes de piedra y madera de sus dioses, pero también se tributó un culto especial a los *tlaquimilolli*, un tipo de bulto sagrado que contenía reliquias y objetos vinculados a divinidades específicas.

Los *tlaquimilolli* ocupan un lugar sobresaliente en la religión mesoamericana porque fueron un medio privilegiado de comunicación con los dioses, y un símbolo de identidad íntimamente ligado a los eventos fundacionales que dieron origen a numerosos señoríos o *altepeme*, así como al surgimiento de linajes familiares o dinastías. El sitio arqueológico olmeca de El Manatí revela que los *tlaquimilolli* surgieron en el preclásico; además, perduraron en ciertas regiones de Mesoamérica años después de la caída de México

Tenochtitlan, como manifiesta el *Proceso Inquisitorial de Yanhuítlán* (Oaxaca).

En Mesoamérica el culto a los antepasados se expresó especialmente en la veneración a los envoltorios sagrados, los que fueron muy importantes como medio de legitimación de sus gobernantes. En la región mixteca el culto al bulto sagrado fue la principal manifestación religiosa; aquí se distinguen dos tipos de bultos rituales: los comunitarios custodiados al interior de los templos, que contienen reliquias, objetos sagrados y simbólicos vinculados a los dioses, y los envoltorios pertenecientes a una familia o linaje concreto, conservados en las casas o palacios de sus propietarios, y que generalmente recibían un culto privado.

Los canastos domésticos atestiguan la persistencia de creencias y prácticas religiosas precortesianas en la época hispánica, se vinculan a los envoltorios sagrados porque en su heteróclito conjunto de objetos se incluyen los *tlapialli*, las efigies de los dioses protectores del linaje, responsables del bienestar familiar.

1 Ciudad de México (1959). Licenciado en Antropología por la Universidad del Valle de Guatemala. Autor de la monografía *El retablo guatemalteco, forma y expresión* (1988). Es coautor de *El tesoro de La Merced, arte e historia*; *El tesoro de la Catedral Metropolitana, arte e historia*; *El tesoro de El Calvario, patrimonio de La Antigua*, etcétera, donde analiza la pintura del novohispano Pedro Ramírez «el Mozo» y la obra pictórica de Tomás de Merlo. Tiene, además, amplia experiencia docente en universidades guatemaltecas como la Universidad Mesoamericana y la Universidad Francisco Marroquín.

Es sorprendente comprobar que, hasta hace pocos años, en las cofradías de la población tz'utujil de Santiago Atitlán persistía la veneración a los fardos rituales o envoltorios. En la plástica maya podemos constatar la presencia de bultos rituales en los dinteles de Yaxchilán, comisionados por el soberano Yaxuun B'alam IV (Pájaro Jaguar IV), y en vasos policromos para bebidas de cacao, procedentes de los reinos de Nakbé y Naranja.

PALABRAS CLAVE:

tlaquimilolli, envoltorio sagrado, culto a los antepasados, dinteles de Yaxchilán, canastos domésticos

ABSTRACT

The depth and complexity of Mesoamerican religious beliefs and practices provoke amazement and perplexity. Mesoamerican man manifested in various ways a close relationship with the field of the sacred, among them was the veneration of the stone and wooden images of his gods, but a special cult was also paid to the tlaquimilolli, a type of sacred bundle that contained relics and objects linked to specific divinities.

The tlaquimilolli occupy a prominent place in Mesoamerican religion because they were a privileged means of communication with the gods, and a symbol of identity intimately linked to the foundational events that gave rise to numerous lordships or altepeme, as well as the emergence of family lineages or dynasties. The Olmec archaeological site of El Manati reveals that the tlaquimilolli emerged in the Preclassic; moreover, they persisted in certain regions of Mesoamerica years after the fall of Mexico Tenochtitlan, as evidenced by the Inquisitorial Process of Yanhuitlan (Oaxaca).

In Mesoamerica, the cult of ancestors was especially expressed in the veneration of sacred wrappings, which were very important as a means of legitimizing their rulers. In the Mixtec region, the cult of the sacred bulk was the main religious manifestation; here two types of ritual bundles are distinguished: the communal ones guarded inside the temples, which contain relics, sacred and symbolic objects linked to the gods, and the wrappings belonging to a specific family or lineage, preserved in the houses or palaces of their owners, and which generally received a private cult.

The domestic baskets testify to the persistence of pre-Cortesian religious beliefs and practices in the Hispanic era, they are linked to the sacred wrappings because their heterogeneous set of objects includes the tlapialli, the effigies of the protective gods of the lineage, responsible for the well-being of the family. It is surprising to see that, until a few years ago, in the brotherhoods of the Tz'utujil population of Santiago Atitlan, the veneration of ritual bundles or wrappings persisted. In Maya plastic art we can verify the presence of ritual bundles on the lintels of Yaxchilan, commissioned by the Yaxuun B'alam IV (Jaguar Bird IV) sovereign, and on polychrome vessels for cocoa drinks, from the kingdoms of Nakbe and Naranja.

KEYWORDS

tlaquimilolli, sacred bundle, ancestor worship, lintels of Yaxchilan, household basket

ORIGEN MÍTICO DEL TLAQUIMILLOLI

La civilización mesoamericana tenía su propia manera de percibir y definir lo que conocemos como realidad y un aspecto de gran importancia es que no se establecía distinción alguna entre el mito y la historia, la que Occidente concibe como una sucesión lineal de acontecimientos reales ocurridos en el pasado. El relato náhuatl del Quinto Sol, de nombre calendárico *nahui ollin* (cuatro movimiento), porque nació en esta fecha, ha sido registrado en varias fuentes y de diversa manera; entre ellas sobresale la versión incluida en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, del franciscano fray Bernardino de Sahagún.

Este mito narra el origen del cronotopo solar, que constituye uno de los mundos históricos mexicas y, de cierta forma, el último eslabón de la historia mexica, caracterizada por sucesivas creaciones y destrucciones de eras.² Uno de los aspectos más valiosos del relato es que brinda una explicación sobre el origen del culto a los dioses y la veneración a los envoltorios sagrados (*tlaquimiloli*), manifiesta en toda el área mesoamericana.

Conforme a la narración cosmogónica los dioses se reunieron en Teotihuacán para crear el sol; con este propósito Nanahuatzin y Tecuciztécatl se arrojaron a una inmensa fogata, transformándose respectivamente en el sol y la luna, pero como no se movían en el cielo, los dioses restantes decidieron inmolarsse colectivamente y consintieron en que Ehécatl (la manifestación de Quetzalcóatl como dios del viento) les diera muerte. Como este sacrificio colectivo no fue suficiente para poner en movimiento a los astros, fue necesario que Ehécatl los impulsara con la fuerza de su viento, con lo cual los astros iniciaron su camino y dio inicio el cronotopo del quinto sol.³

Es importante subrayar que la narración cosmogónica del quinto sol no establece una clara distinción ontológica entre los dioses y los humanos; entre otras razones, porque Nanahuatzin es presentado como persona, un anciano pobre y enfermo.⁴ Se puede considerar que los envoltorios sagrados fueron creados para honrar a los dioses, que aceptaron ser sacrificados y ofrendaron su sangre; además, se constituyen o forman a partir de las mantas o vestimentas de los mismos dioses, los que se sacrifican para poner en movimiento al sol.

2 En su enfoque cosmo-histórico Federico Navarrete define el cronotopo como una configuración significativa del tiempo y el espacio diferenciada (Navarrete Linares, *Historias mexicas*, 14, 109). Para Navarrete la cosmo-historia busca comprender modelos históricos que tienen sus propias temporalidades, y en los que participan dioses, hombres, animales y otros entes naturales. Aztlan constituye uno de los mundos históricos mexicas, a él retornaron setenta hechiceros nahuales, enviados por el *tlatonani* Moctezuma Ilhuicamina para llevar valiosas ofrendas a Coatlicue, madre de Huitzilopochtli, el dios tutelar de su *altépetl* o señorío. Aztlan constituye un cronotopo terrestre de la montaña, cuya existencia transcurría de manera simultánea a la de México-Tenochtitlan; confirmando que la cosmovisión mesoamericana creía en la existencia de temporalidades distintas. Cabe señalar que, a diferencia de los cronotopos solares (fabricados y finitos), Aztlan era inmutable y no estaba destinada a la destrucción (*ibid.*, 23-26).

3 *ibid.*, 84-91.

4 *ibid.*, 85. En la *Histoire du Mexique* del cosmógrafo real André Thevet se dice que Nanahuatzin es un dios que puede adoptar forma humana a voluntad (88).

Con base en la crónica del misionero franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604), autor de la *Historia Eclesiástica Indiana*, Manuel Hermann menciona que: «las vestimentas fueron envueltas por los primeros sacerdotes o seguidores de las deidades junto con algunos palos que tenían en su interior piedras de chalchihuite y pieles de serpiente y jaguar».⁵

LOS ENVOLTORIOS SAGRADOS DE EL MANATÍ

Las ofrendas olmecas más tempranas descubiertas hasta ahora fueron depositadas en un antiguo manantial al pie del cerro El Manatí, ubicado en el sitio arqueológico del mismo nombre, en el municipio de Hidalgotitlán, Veracruz; y se sitúan entre el 1200 y 900 a. C.⁶ Entre los objetos recuperados por los arqueólogos en El Manatí hay pelotas de hule, hachas de piedra bien acabadas, cuentas de color verde, tanto de serpentina como de jade, envoltorios sagrados, huesos humanos, etc. Estos bultos sagrados o envoltorios contienen figuras humanas talladas en madera, que se envolvieron cuidadosamente en petates o esteras de tule, atados mediante cuerdas de ixtle; como es muy posible que las efigies de madera fuesen representaciones de dioses o antepasados divinizados, se les podría aplicar el calificativo de *tlaquimilolli*.

Cabe mencionar que el culto a los ancestros se extendió por toda Mesoamérica en una fecha temprana, cuando menos desde el preclásico medio (1000-400 a. C.). En este ensayo veremos cómo esta práctica cultural contribuyó a legitimar el poder de la élite dirigente de los pueblos mixteco y maya. Enrique Florescano afirma que, durante la etapa clásica (del 250 al 900 o 1000 d. C., dependiendo del criterio del especialista), el culto a los ancestros fue «un instrumento poderoso para legitimar el orden existente»; contribuyendo a fortalecer la institución real y a la glorificación del gobernante supremo, para los mayas el *k'uhul ahaw*.⁷

Puesto que las figuras humanas de El Manatí originalmente estuvieron cuidadosamente envueltas, son un ejemplo muy temprano de envoltorios sagrados. Fueron ofrendados a divinidades, posiblemente dioses asociados al ciclo agrícola o a la montaña sagrada, inclusive divinidades ligadas al rito cosmogónico del juego de pelota, el *pok ta pok*. En *Imagen del cuerpo en Mesoamérica*, Enrique Florescano señala que «el ritual de envolver objetos preciosos y darlos en ofrenda es antiguo y uno de los más prolongados que conocemos, pues actualmente los campesinos continúan haciendo ofrendas similares envueltas en esteras o telas».⁸

5 Hermann Lejarazu, «Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica», 79.

6 Florescano, *Imagen del cuerpo en Mesoamérica*, 107.

7 Florescano, *Memoria indígena*, 189-190.

8 Florescano, *Imagen del cuerpo*, 107.

La acción ritual consistente en envolver una gran variedad de objetos, además de restos humanos o cadáveres, etc., subrayaba su carácter sagrado a través de su ocultamiento; entre las funciones del bulto ritual o envoltorio sagrado estaba la de proteger su contenido de la vista profana.⁹ La acción de envolver nos remite a la etimología del vocablo *tlaquimilolli*, nombre que los nahuas daban al envoltorio sagrado. El término procede del verbo *quimiloa* que, de acuerdo con el diccionario del misionero franciscano Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (edición príncipe de 1555), significa «liar o envolver algo en manta». Manuel Hermann menciona que los nahuas también daban el nombre de *quimili* a los envoltorios sagrados.¹⁰

EL CONTENIDO DE LOS ENVOLTORIOS SAGRADOS

Los envoltorios sagrados están situados en la frontera entre la historia mítica y el pasado de los pueblos autóctonos. Ocupan un lugar prominente en la religión de Mesoamérica, fueron venerados por acolhuas, k'iché's, tz'utujiles, mayas, mexicas, mixtecos, tarascos, olmecas, etc. Además de las imágenes sagradas (esculpidas, pintadas, modeladas en arcilla y sus representaciones vivientes o *ixiptla*), los dioses mesoamericanos fueron venerados bajo la forma de *tlaquimilolli*, un tipo particular de envoltorio sagrado. Según el historiador y filólogo

franciscano Andrés de Olmos (ca. 1485-1571), los *tlaquimilolli* constituían «la principal devoción de los indios...veneraban más a estos bultos sagrados que a sus estatuas de piedra o de madera».¹¹

Hubo diversos tipos de envoltorios sagrados o bultos rituales, con diferentes funciones y contenido, entre ellos los envoltorios de los chamanes (médicos, adivinos, hechiceros) de Yucatán, a los que fray Diego de Landa hace alusión. También hubo fardos rituales que contenían instrumentos sagrados para el sacrificio y autosacrificio, como las navajas de obsidiana, las espinas de maguey, garras de águila y jaguar, punzones de hueso, etc. Los mixtecos y nahuas tuvieron bultos rituales que contenían los instrumentos indispensables para encender el fuego: un madero horadado y su taladro. A estos instrumentos se atribuía un carácter sagrado; los mixtecos los usaban en las ceremonias de fundación y consagración de los pueblos y señoríos; en tanto que los nahuas los utilizaban en la ceremonia ritual del «fuego nuevo», celebrada cada cincuenta y dos años solares, el siglo mesoamericano.¹²

Con respecto a los envoltorios de los chamanes yucatecos, Maricela Ayala refiere la información proporcionada por fray Diego de Landa, según la cual durante la fiesta de los médicos, celebrada en la veintena o mes de zip, del calendario *haab'* de 365 días, los chamanes: «[...] sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas

9 *ibid.*, 114.

10 Lejarazu, «Religiosidad y bultos sagrados», 76.

11 Citado en Villela Flores y Jiménez García, «Paquetes sagrados en Guerrero, ayer y hoy», 70.

12 Lejarazu, 82.

niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban Ixchel [...] y sus piedras para las suertes...».¹³

Después de descubrir estos objetos sagrados, los chamanes envolvían todo y, una vez rehecho el bulto, se lo cargaban a la espalda para ejecutar un baile ritual. La acción de bailar con el bulto nos traslada a los dinteles del clásico tardío de Yaxchilán (dinteles 1 y 5), donde las mujeres representadas junto al soberano Yaxun B'alam IV sostienen bultos rituales y, sobre ellos, aparecen dos glifos, el glifo *ikatz* que significa «carga» y el glifo *ahk'otaj* que alude a la acción de bailar.



Figura 1. Dintel 1 de Yaxchilán tallado en piedra caliza. Representa a Yaxun B'alam IV acompañado de su esposa Chak Joom, en una ceremonia ritual de entronización. Clásico tardío. (Imagen de peabody.harvard.edu).

Es importante subrayar que, en el mundo maya, el baile ritual formó parte de las ceremonias de entronización de los *ajaw'ob* o gobernantes; además, en los ritos chamánicos se usaban objetos que habían sido sacralizados mediante el baile.

13 Ayala Falcón, «Bultos sagrados de los ancestros...», 38-39.

NATURALEZA Y FUNCIONES DE LOS TLAQUIMILLOLI

Entre todos los envoltorios, los más importantes fueron los vinculados a divinidades concretas denominados *tlaquimilolli*, como por ejemplo los de Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, reverenciados en el señorío o *altépetl* acolhua de Texcoco. En su *Relación geográfica* de 1582 Juan Bautista Pomar, historiador de la nobleza mestiza, bisnieto del rey-poeta Nezahualcóyotl, menciona que el envoltorio sagrado de Tezcatlipoca contenía, además del espejo de alinde o acero (que probablemente era de obsidiana o piritita), numerosas piedras preciosas, como esmeraldas, turquesas, *chalchihuites*, etc. Este envoltorio y el de Huitzilopochtli tenían como continente «muchas mantas muy ricas y muy blancas», y se custodiaban en un aposento situado a un lado del templo mayor de Texcoco, conocido como *tlacatecco*.¹⁴

El contenido del bulto sagrado de Huitzilopochtli, el que se veneraba en Texcoco (uno de los *altépetl* que integraban la Triple Alianza, junto con Tacuba y Tenochtitlan), consistía en dos espigas de maguey envueltas en mantas blancas. Entre otros usos, las espigas de maguey eran usadas para el autosacrificio. Creo oportuno señalar que Huitzilopochtli, dios de la guerra y del Estado mexica, según Yolotl González, era celebrado específicamente en el día de *nahui ollin*.¹⁵

El dios tutelar de los aztecas está ligado indisolublemente a Tetzauhtéotl porque la figura de este héroe cultural se fundió con la de Huitzilopochtli (Colibrí del Lado Izquierdo), ya que Tetzauhtéotl fue el caudillo que condujo la peregrinación de los mexicas desde Aztlán hasta la meseta del Anáhuac; seguramente los huesos contenidos en el *tlaquimilolli* de Huitzilopochtli, venerado en el Templo Mayor de Tenochtitlan, en realidad pertenecieron a Tetzauhtéotl.

Un *tlaquimilolli* es un conjunto de objetos y/o reliquias asociadas a un dios específico, los cuales generalmente están envueltos en una manta de algodón. Cabe recordar que los envoltorios sagrados de El Manatí estaban envueltos en esteras, y que los mixtecos también usaron cestos para sus bultos sagrados; además, en años recientes fue descubierto en Yax Mutul (Tikal) un bulto ritual compuesto por dos vasijas colocadas labio con labio, envueltas en papel de corteza de amate. Estos objetos se vinculan con los dioses de manera metafórica o metonímica; así, el nexo es metafórico en el envoltorio de Huitzilopochtli guardado en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En él se incluían flechas, además de huesos y otros objetos, como palos para encender el fuego. Esto se explica porque la tradición oral nahua equiparaba las flechas a la serpiente de fuego (*xiuhcōatl*), el arma mítica del dios.

14 Lejarazu, 78.

15 González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 145.

El *tlaquimilolli* de Tezcatlipoca incluía un *tezcacatl* o espejo, que era el emblema del dios puesto cuyo nombre significaba «Espejo Humeante»; en Mesoamérica el espejo funcionaba como medio de comunicación con los dioses y ancestros, y era empleado en los ritos chamánicos de adivinación.



Figura 2. Detalle del folio 7 del Códice Azcatitlan. Un *teomamaque* lleva el *tlaquimilolli* de Tezcatlipoca. Se identifica por los círculos concéntricos rematados con una voluta que simbolizan el «espejo humeante», antropónimo de Tezcatlipoca. (Imagen de mexicolore.co.uk).

El Nobel de Literatura Jean-Marie Le Clézio refiere que los coras, chichimecas, huicholes, nahuas y tarascos rindieron culto a las flechas, a las que atribuían un carácter sagrado. Añade que el culto a las flechas está vinculado con el culto solar. Esta relación se manifiesta en el mito rescatado por fray Juan de Torquemada,

que Le Clézio relata: «el hombre nació de una flecha enviada por el sol, la cual abrió un hoyo en la tierra dando a luz a la primera criatura». Además, Le Clézio señala que «el culto de las flechas sin duda debe compararse con el culto a la matriz de obsidiana o de pedernal que sirve para fabricar los cuchillos del sacrificio».¹⁶

16 Le Clézio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, 170-171.

Un *tlaquimilolli* constituía un depósito o receptáculo de energía sagrada, como lo fueron los templos de los centros ceremoniales de Mesoamérica. Entre los diversos objetos que un *tlaquimilolli* contenía podía estar la imagen del dios patrono. Todos ellos evocaban la intervención de la divinidad en momentos históricos decisivos de un pueblo o linaje, ya fuese durante su nacimiento como pueblo o al revelar cuál era el lugar elegido para asentarse y establecer un señorío. Según Guilhem Olivier, los objetos sagrados del envoltorio «materializaban la presencia divina» que se había manifestado en etapas históricas decisivas; sumado a lo anterior, funcionaban como símbolos identitarios del pueblo o linaje.¹⁷

Entre las diversas imágenes de los dioses, posiblemente las que concentraban «la mayor cantidad de mana o energía vital del dios eran sus reliquias, o *tlaquimilolli*, que se conservaban en uno de los lugares más

importantes del templo», refiere Yolotl González.¹⁸ Un aspecto relevante de los *tlaquimilolli* es el de haber constituido un canal o medio de comunicación privilegiado con las deidades. Los *teomamaque*, vocablo náhuatl que significa «cargadores de los dioses», fueron los responsables de llevar los envoltorios sagrados de las tribus nahuatlacas durante su peregrinación desde el nororiente hacia el centro de México; a través del *tlaquimilolli* el *teomama* conocía la voluntad de los dioses, cuál era la «ruta a seguir en las peregrinaciones, las ofrendas o sacrificios por realizar, campaña militar por emprender, etc. Se narra cómo los antiguos habitantes de Tezcoco fueron guiados por el bulto sagrado de Tezcatlipoca hasta llegar a fundar su ciudad; una vez instalados, el dios no les habló más».¹⁹

17 Guilhem Olivier, «Los bultos sagrados...», 59.

18 Torres, *El sacrificio humano...*, 142.

19 Olivier, 55.



Figura 3. Detalle del folio 2 del Códice Boturini o Tira de la Peregrinación. Los *teomamaque* de cuatro de las tribus que salieron de Aztlán cargan los *tlaquimilolli* de sus dioses protectores; del primero sale una cabeza con yelmo de colibrí que representa a Huitzilopochtli. (Imagen de pueblosoriginarios.com).

EL PISOM C'AC'AL EN LA TRADICIÓN K'ICHE'

La primera referencia al envoltorio sagrado que encontramos en las fuentes históricas transcritas a la lengua k'iche', proviene del *Popol Wuj*. Según el investigador holandés Ruud van Akkeren, los autores intelectuales del *Popol Wuj* y del mito de *Xib'alb'a* pertenecieron al linaje *kaweq*.²⁰ El relato k'iche' menciona a *Balam Quitzé*, quien fue el primer hombre de la última creación, modelado de maíz por la abuela *Xmukane*, pero también el padre ancestral del linaje *kaweq*. Es oportuno señalar que los *kaweq* eran descendientes de los *kanek'*, el linaje noble que gobernó la ciudad-Estado de *Kanek'Wits*, hoy conocida como

Salinas de los Nueve Cerros, durante los períodos clásico tardío y clásico terminal.²¹ En el *Popol Wuj* se usa la expresión *pizom gagal* para hacer referencia al envoltorio sagrado; pero en el *Título de Totonicapán* y el *Título de Yax* se emplea la denominación *pisom c'ac'al*, que significa «poder envuelto», para nombrar al bulto sagrado. La referencia dice así: «Luego dejó *Balam Quitzé* la señal de su existencia: Éste es un recuerdo que dejo para vosotros, éste será vuestro poder [...] Entonces dejó la señal de su ser, el *Pizom Gagal* [...] cuyo contenido era invisible, porque estaba envuelto y no podía desenvolverse [...] y así el envoltorio fue muy querido para ellos [...] grande era para ellos la gloria del envoltorio. Jamás lo desataban...».²²

20 Ruud van Akkeren, *Xib'alb'a* y el nacimiento del nuevo sol..., 104.

21 *ibid.*, 109, 222.

22 Citado en Falcón, 38.

CULTO AL BULTO RITUAL (*TNANI*) EN LA MIXTECA

Manuel Hermann considera que la veneración al envoltorio sagrado fue la principal manifestación de la religiosidad mixteca, y que «[...] el culto a los dioses mixtecos se hacía principalmente a través de las imágenes guardadas en envoltorios...».²³ El estudio de los códices mixtecos y de fuentes escritas del siglo XVI permitió a Manuel Hermann establecer que, en la Mixteca y algunos pueblos zapotecos, hubo dos clases de envoltorios sagrados: los bultos rituales que contenían los ídolos de las deidades patronas de una comunidad o señorío, los cuales se guardaban en los templos; y los envoltorios sagrados pertenecientes a los linajes y familias, que recibían un culto más restringido.²⁴

Los envoltorios sagrados de la comunidad guardaban deidades o símbolos que identificaban y cohesionaban a todos los pobladores mediante un culto religioso en común. Durante las fiestas y ceremonias religiosas efectuadas para propiciar las buenas cosechas, los sacerdotes abrían

los envoltorios para que los dioses recibieran la veneración colectiva de la comunidad e incluso la de visitantes o peregrinos de lugares distantes.²⁵ Los envoltorios sagrados que pertenecían a una familia o linaje concreto se guardaban en las casas o palacios de los señores, donde había sacerdotes encargados de su cuidado. Cuando los envoltorios pertenecían al linaje gobernante de un pueblo o señorío constituían símbolos de poder, pues en los tiempos primordiales habían sido necesarios para el establecimiento de los pueblos o señoríos (*altepeme*), e indispensables para fundar las dinastías gobernantes.²⁶

El culto a los ancestros se expresaba en la veneración a los envoltorios sagrados que contenían las reliquias de los padres fundadores o antepasados divinizados; este culto a los antepasados era imprescindible en las ceremonias de entronización de los gobernantes en tanto legitimaba su ascenso al trono al enlazarlos con un linaje o dinastía reconocidos. La veneración a los ancestros arraigó e institucionalizó el culto al envoltorio sagrado, que en mixteco se denomina *tnani*.²⁷

23 Lejarazu, 87.

24 *ibid.*, 89.

25 *ibid.*, 89, 91.

26 *ibid.*, 88.

27 *ibid.*, 86, 88.



Figura 4. Detalle del folio 57 (reverso) del *Códice Zouche-Nuttall*, donde se representa al señor 4 Jaguar que recibe en Cholula a 8 Venado Garra de Jaguar, rey mixteco, para un rito de entronización. En medio de ellos un envoltorio sagrado. (Imagen de www.britishmuseum.org).

Además, el culto a los antepasados otorgaba a los gobernantes «[...] la prerrogativa de gobernar como una facultad heredada de los ancestros».²⁸

Por otro lado, los gobernantes mixtecos rendían culto a los bultos sagrados de su linaje a través de distintas acciones (rezar, invocar, cantar, danzar, prácticas ascéticas, etc.) y diferentes ofrendas, como la de la sangre producto del autosacrificio, la ofrenda de copal (*copaltemaliztli*), de flores o plumas, etc., con el propósito de comunicarse con los ancestros. Esta comunicación contribuía a reforzar su poder al enlazarlos con una dinastía reconocida de la que formaban parte; si mediante las ceremonias rituales se hacían presentes los

antepasados y/o los dioses, se obtenía la legitimación del gobernante y de la élite dirigente a la cual pertenecía.

En Mesoamérica la sangre humana era vista como un líquido precioso, cargado de fuerza vital o energía cósmica. A esta fuerza Yolotl González la designa con el término polinesio *mana*, cuyo equivalente en maya yucateco es *óol*. Ofrendar la propia sangre a través del autosacrificio era un medio de vincularse con los dioses y obtener su favor.

28 *ibid.*, 91.

González afirma que «el fin principal del autosacrificio era confirmar o restablecer un lazo de unión entre el devoto y su dios en una forma más íntima que la de besar o abrazar al ídolo».²⁹

El *Códice Nuttall* es de origen prehispánico y fue elaborado en la Mixteca Alta, conforme a la tradición pictográfica de manuscritos conocida como tradición Mixteca-Puebla, que durante el posclásico se extendió por varias regiones de Mesoamérica.³⁰ En la página 15-II del *Códice* se representa un envoltorio sagrado en forma de un gran fardo redondo, un ejemplo de bulto ritual (*tnani*) que contiene el símbolo sagrado de una deidad, en este caso el del dios mixteca del viento denominado 9 Viento que, junto a Ehécatl-Quetzalcóatl, fue uno de los dioses del viento más conocidos en Mesoamérica.

El dios del viento desempeña un papel de vital importancia en la cosmovisión mesoamericana porque acarrea o conduce las nubes de lluvia, de las cuales depende el éxito del ciclo agrícola, de él también puede decirse que es una especie de barrendero de los dioses de la lluvia (los *tlaloques* y *chaacob*). Es oportuno mencionar que Yolotl González señala que entre los mexicas el barrido (*tlachpaniliztli*) era la forma más común de expresión ritual.³¹

Le Clézio captura de manera magistral la figura del hombre-dios cuando afirma que «Quetzalcóatl es la aventura de un hombre que se volvió dios». Cita a fray Bernardino de Sahagún quien dice que «aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los dioses del agua y esto adivinaban porque antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos...».³²

El envoltorio representado en la lámina 15-II del *Códice Nuttall*, que se cree fue uno de los códices que Cortés y Monroy envió al emperador Carlos V, pertenece al dios mixteca 9 Viento porque está acompañado del nombre calendárico de la divinidad, por la ubicación del *tnani* en el templo de la Serpiente Emplumada y porque del interior del envoltorio asoma un enorme cuchillo de pedernal con rostro humano. La identificación se refuerza por el detalle proporcionado por el *Códice de Viena* o *Vindobonensis*, según el cual el dios Quetzalcóatl nació de un gran pedernal.

29 Torres, 109, 127.

30 Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista...*, 38.

31 Torres, 112.

32 Le Clézio, *El sueño mexicano...*, 103.

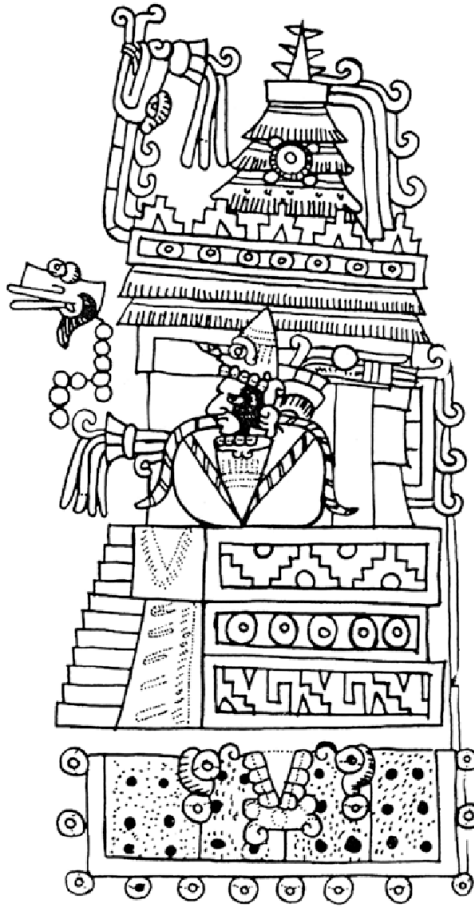


Figura 5. Detalle del folio 15 (anverso) del *Códice Zouche-Nuttall* con el envoltorio sagrado de 9 Viento en su templo de Tilantongo. (Imagen de www.britishmuseum.org).

La lámina que presenta el envoltorio de 9 Viento, el envoltorio sagrado del linaje que gobernó el señorío de Tilantongo, permite descubrir algunos aspectos del estilo no naturalista de la tradición Mixteca-Puebla, como por ejemplo la notable diferencia de escala existente entre el enorme bulto ritual y las dimensiones reducidas del templo, reducido a un estereotipo por el escribano o tlacuilo, como es característico de la pictografía. También descubrimos la línea oscura gruesa que enmarca las áreas de color o línea-marco, así como el diseño

modular de las figuras, compuestas de partes claramente diferenciadas como sucede con el diseño del templo, etc.³³

El *Proceso inquisitorial de Yanhuitlán* (1544-1546) nos desvela que en los cuarenta del siglo XVI, el cacique yanhuitleco (de nombre mixteco 7 Mono, ya «cristianizado» su andrónimo fue don Domingo de Guzmán) y los gobernadores indígenas don Francisco y don Juan, autoridades de una población situada en la Mixteca Alta de Oaxaca, todavía continuaban rindiendo culto a sus dioses a través de los ídolos

33 Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos*, 39, 47, 49.

que guardaban en sus envoltorios sagrados. Entre las prácticas idolátricas de las cuales se les acusaba, en las que presuntamente habrían incurrido, estaba la de realizar sacrificios humanos. No obstante, en el juicio, don Domingo mantuvo su cargo como cacique del señorío de Yanhuitlán.

LA PINTURA DE LOS ÍDOLOS DEL TEMPLO DE HUITZILOPOCHTLI

Después de la euforia inicial de las autoridades religiosas frente a una aparente conversión de la población indígena y ante la evidencia de la persistencia de prácticas idolátricas que el proceso de evangelización no había desterrado, el obispo fray Juan de Zumárraga emprendió varias pesquisas para acabar con ellas. En los años de 1539 y 1540 se realizaron investigaciones contra Miguel Tlaylotlac, que fue acusado ante Zumárraga de ocultar en su casa varios envoltorios sagrados para prevenir que cayeran en manos de los españoles.

Durante el proceso judicial se presentó una pictografía directamente vinculada al objeto de la investigación. Esta es conocida como la *Pintura de los ídolos del templo de Huitzilopochtli* y fue pintada por un *tlacuilo* náhuatl sobre papel de amate. La glosa en castellano de la pictografía nombra al acusado como «Pochteca Tlaylotlac», es decir que pertenecía a un gremio importante de la sociedad mexicana.³⁴

En la pictografía se representan cinco *tlaquimilolli* configurados por mantas de algodón, entre ellos sobresale el de Huitzilopochtli por el color morado de su manta y estar dentro de algún tipo de malla. Refiere María Castañeda que las mantas más comunes eran blancas, aunque también las teñían de negro, morado u otro color; en ciertas ocasiones las pintaban con sencillas rayas negras o con huesos humanos. Añade que muchas de las mantas se decoraban con *chalchihuites* y con ornamentos de papel.³⁵

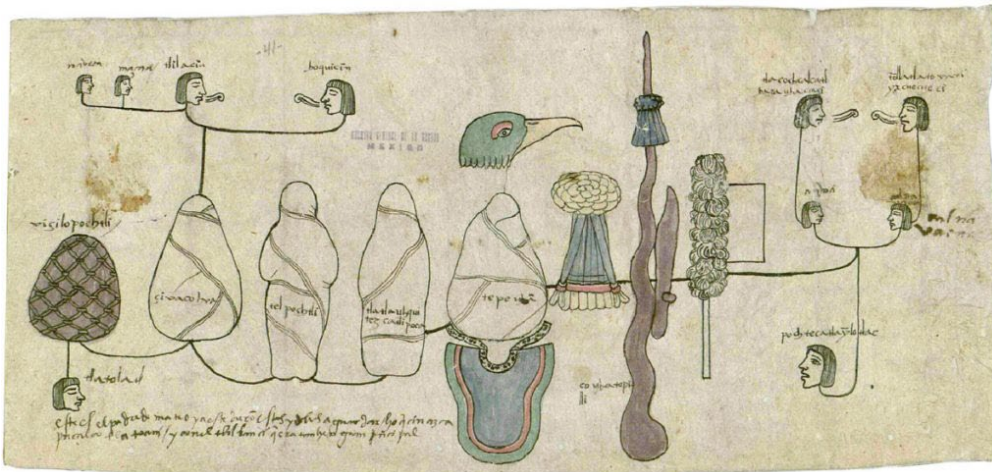


Figura 6. Pictografía de 1539 sobre papel de amate. Representa cinco *tlaquimilolli*, entre ellos el de Huitzilopochtli, situado a la izquierda. Se presentó durante el juicio que la Inquisición realizó contra Miguel Tlaylotlac. (Imagen de museoamparo.com).

34 Castañeda de la Paz, «La nobleza del centro de México...», 45.

35 *ibid.*, 55-56.

Gracias a la información proporcionada por los hijos de Tlatlatl, un valido del emperador Moctezuma, quien fue el *teopixqui* del bulto de Huitzilopochtli, el custodio y responsable de desatar y abrir el envoltorio del dios tutelar de los mexicas, sabemos que cuando Tenochtitlan fue ganada por los españoles, su papá lo sacó de la urbe para evitar que lo quemaran. Tlatlatl huyó de la ciudad con el envoltorio sagrado y lo condujo hasta Azcapotzalco, donde lo dejó al cuidado y en la casa de Carlos Oquitzin, el *tlatlaoani* de este importante señorío.³⁶

Sólo el *tlaquimilolli* de Huitzilopochtli perteneció a Tenochtitlan, pues aparentemente los otros cuatro envoltorios de la pictografía pertenecieron al *altépetl* de Tula. En 1524 el bulto sagrado de Huitzilopochtli estuvo nuevamente bajo el cuidado de Tlatlatl, porque Cortés se llevó a Oquitzin y a otros señores principales a la expedición de las Hibueras (1524-1526); Tlatlatl mantuvo oculto el envoltorio sagrado en Azcapotzalco, junto con los de Cihaucoatl, Telpochtli, Tlatlahuqui Tezcatlipoca y Tepehua (Dueño del Cerro), encargándose de su culto.³⁷

A la muerte de Tlatlatl los bultos fueron trasladados por cinco tamemes, desde Azcapotzalco hasta la casa de Tlaylotlac en la ciudad de Tenochtitlan, donde Tlaylotlac los custodió y recibieron ofrendas de copal blanco, tortillas y codornices.³⁸

Miguel Tlaylotlac fue el único acusado en el juicio. En su defensa afirmó que los bultos estuvieron en su casa sólo diez días, al cabo de los cuales se los llevaron los mismos que los habían traído y que desconocía su paradero. Escapó de la muerte por viejo y flaco; terminó su vida recluido en el Convento de San Francisco, pues las autoridades esperaban que recobrase la memoria para que informara dónde estaban los *tlaquimilolli*.³⁹ No se puede determinar a qué señoríos pertenecían los cuatro envoltorios de algodón blanco representados en la pictografía ya que la veneración a cada una de las divinidades del panteón náhuatl no era exclusiva de un señorío particular. Hemos visto que Huitzilopochtli tenía su *tlaquimilolli* en Texcoco y Tenochtitlan. La historia termina con que, para 1539, los señores principales o *pipiltzin* ya habían sacado de México Tenochtitlan los envoltorios de sus dioses, que habrían sido trasladados a las proximidades de Tula. Desde luego, jamás los entregaron.⁴⁰

BULTOS RITUALES EN LA ESCULTURA MAYA

El arte escultórico maya tuvo como principal objetivo la glorificación del soberano (*k'uhul ajaw*), lo que resulta especialmente evidente en estelas, dinteles, paneles y tableros. Afortunadamente, en esculturas del período clásico tardío (600-800 d. C.) encontramos representaciones de bultos rituales, como los representados en los dinteles comisionados por el soberano

36 *ibid.*, 48, 63.

37 *ibid.*, 63.

38 *ibid.*, 65.

39 *ibid.*, 67.

40 *ibid.*, 66-68.

de Yaxchilán, el rey Yaxuun B'ahlam IV, que gobernó del 752 al 769 d. C. Estos dinteles (1, 5, 7, 32, 53, 54) forman parte del ambicioso programa escultórico que Yaxuun B'ahlam emprendió, quien está representado en cuatro de los dinteles (1, 5, 7 y 54), mientras que en los dinteles 32 y 53 se representa a su padre, Itzamnaah Kokaaj B'ahlam II, que reinó del 681 al 742 d. C.⁴¹

Los soberanos y las mujeres que los acompañan, las que sostienen envoltorios rituales de contorno redondo, se representan en un contexto sagrado porque los dinteles en su mayoría conmemoran la realización de una ceremonia de danza ritual. El Dintel 1 se distingue porque es el único que plasma la entronización de Yaxuun B'ahlam IV en un día 11 *ahaw 8 sek* (del año 752 d. C.). Aquí el soberano es acompañado por su esposa Chak Joloom, madre de su hijo y sucesor Chelte'Chan K'inich (ver Figura 1).⁴²

Los escultores y escribas del período clásico maya, a través de la realización de estelas y dinteles, que se consagraban e incluso recibían ofrendas, construyeron un relato destinado a glorificar a los gobernantes. Estos creadores establecieron un vínculo tan estrecho entre los monumentos escultóricos (que registraban la finalización de diferentes períodos temporales: *baktún*, *katún*, medio *katún* y *hotún* de cinco años) y el transcurso temporal, que los monumentos se constituyeron en una representación

simbólica o encarnación del tiempo en sí mismo, lo cual les otorgó un carácter sagrado. Además, esta sacralidad se vio reforzada porque los mayas, muy coherentes con su percepción de la realidad, enteramente impregnada de una visión sobrenatural, divinizaron los distintos períodos de tiempo.

Es importante subrayar que, en cinco de los dinteles, ya sea Yaxuun B'ahlam o su padre Itzamnaah Kokaaj B'ahlam, representado en los dinteles 32 y 53, el rey sostiene, generalmente en su diestra, uno de los atributos distintivos de su rango, el «cetro maniquí» que representa al dios K'awiil, caracterizado por tener una pierna en forma de serpiente. Esta deidad es patrona de las dinastías reales, es dios de la transformación, las visiones, el relámpago y se relaciona con la fecundidad. La presencia en estos dinteles del cetro maniquí es muy significativa, pues Ana García y Rogelio Valencia relatan que en las ceremonias de entronización los soberanos mayas ejecutaban el «baile de K'awiil», llevando el cetro maniquí; danza que sólo podían realizar altos dignatarios. La ejecución del baile era indispensable para lograr un cambio válido de poder, ya que el dios K'awiil enlazaba al nuevo gobernante con una línea dinástica que era reconocida como válida o legítima.⁴³

41 Vega Villalobos, *El gobernante maya. Historia documental...*, 205-233.

42 *ibid.*, 205.

43 García Barrios y Valencia Rivera, «El uso político del baile...», 26-27.

María Vega Villalobos afirma que K'awiil «era conjurado como parte fundamental de la actividad ritual de la realeza». ⁴⁴ Como parte de la ceremonia ritual de entronización también se exhibían los envoltorios sagrados, que contenían reliquias de antepasados divinizados y de ancestros fundadores de los reinos o dinastías, a través de los cuales se invocaba y veneraba a los antepasados. Es importante subrayar que en todos los dinteles de Yaxchilán son mujeres quienes sostienen los bultos rituales, una manifestación evidente de la extraordinaria importancia de la mujer en la vida religiosa y política de los reinos mayas durante la etapa clásica. Desde luego hubo otras maneras de manifestar el culto a los antepasados, como por ejemplo las ofrendas de alimentos y bebidas que eran colocadas en las tumbas reales o las ubicadas bajo el piso de las viviendas campesinas, tumbas que en ocasiones se abrían periódicamente. Pero como parte del proceso ritual de legitimación del soberano maya, el bulto sagrado era un medio privilegiado para invocar a los antepasados y canalizar la veneración que les era debida.

Ana García y Rogelio Valencia refieren que el nuevo soberano debía manifestar su capacidad de invocar a los ancestros. La eficacia de esta invocación se expresaba en una teofanía o revelación de lo sagrado, es decir en la manifestación de los antepasados que expresaban su beneplácito hacia el nuevo gobernante. ⁴⁵

Afirman que el baile de K'awiil fue un instrumento de legitimación del poder real que formaba parte de las estrategias y usos políticos de Calakmul, capital del poderoso Reino Kaan, que dominó un área extensa de las tierras bajas mayas del sur durante algún tiempo. En estelas y dinteles de Aguateca, Dos Pilas, Halakal, Naranjo y Yaxchilán se representa el baile de K'awiil, señoríos que estuvieron dentro de la órbita política de Calakmul (Campeche). ⁴⁶

A la lista de señoríos mencionados por García y Valencia hay que sumar el reino de Machaquilá, que en su producción escultórica cuenta con seis estelas de la primera mitad del siglo VIII d. C.; los reyes representados en ellas llevan en su cetro, como atributo de poder, la efigie del dios K'awiil. Según van Akkeren, Machaquilá estuvo políticamente subordinado a Cancuén, señorío y puerto comercial en el río La Pasión, cuyos primeros soberanos subieron al trono bajo el auspicio de Calakmul. ⁴⁷ Un detalle muy importante que confirma la importancia ritual y simbólica del baile, en las ceremonias públicas de legitimación y ascenso al trono del soberano maya, es el hecho de que los envoltorios sagrados eran «danzados», es decir que algunos de los participantes en el ritual bailaban sosteniéndolos entre los brazos. En los dinteles de Yaxchilán quienes sostienen los bultos rituales son mujeres, esposas y madres de reyes, afirmando que entre ellas y el ámbito de lo sagrado hay un estrecho vínculo.

44 Villalobos, 201.

45 Barrios y Rivera, 27.

46 *ibid.*, 31-33.

47 Akkeren, 22, 28.

Los dinteles 1 y 5 se tallaron en una piedra caliza de grano muy fino, en el año 752 d. C. del clásico tardío. Sobre la superficie de los bultos se tallaron glifos que confirman la práctica ritual de bailar con los envoltorios sagrados. Según Maricela Ayala están configurados por el logograma *ikatz*, que significa «carga», y el signo gráfico correspondiente a la acción realizada (*ahk'ot/ ahk'otaj*), que significa «bailar, bailó».⁴⁸



Figura 8. Dintel 5 de Yaxchilán. Conmemora una ceremonia de danza ritual en el 752 d. C. Yaxuun B'ahlam IV está acompañado de una de sus consortes, la Señora Wak Chan Ajaw. (Imagen de peabody.harvard.edu).

La especialista María Elena Vega atribuye un significado distinto al vocablo *ikaatz*, usado en las inscripciones de los dinteles 1 y 5 para nombrar los envoltorios sagrados, afirma que significa «tributo de jadeíta». La jadeíta es la piedra preciosa del Dios del Maíz, es «un material precioso relacionado con el aliento vital y el poder dinástico».⁴⁹ Es probable que en algunos de los bultos rituales de Yaxchilán

48 Falcón, 37.

49 Villalobos, 225, 229.

se guardaran instrumentos para el autosacrificio porque la ofrenda de la propia sangre era el principal vínculo entre los hombres y los dioses, y formaba parte del proceso de legitimación del soberano maya en ciertas ocasiones. Los *ahawóob* con un poder real consolidado efectuaban cíclicamente diferentes rituales, entre ellos los asociados al ciclo agrícola, ritos ascéticos y ceremonias para propiciar la continuidad del linaje como el baile de K'awiil y, en muchos de los ritos celebrados por el soberano, la ofrenda de la sangre real era indispensable.

Me parece factible que en algunos de los envoltorios sagrados se conservaran reliquias de los antepasados divinizados o de los ancestros fundadores del linaje real, quizá por ello la señora Uh Chan Le', originaria del Reino Kaan y madre de Yaxuun B'ahlam IV, abraza con apego, casi amorosamente, el bulto sagrado representado en el Dintel 32 de Yaxchilán. El Dintel 5 ofrece un rasgo particular que lo distingue porque aquí Yaxuun B'ahlam no porta el cetro maniquí, en su lugar sostiene dos báculos en forma de cruz de doble travesaño, adornadas con cuatro flores y un pájaro. Recordemos que la cruz simboliza el árbol sagrado o ceiba verde, que enlaza los tres niveles cósmicos (cielo, tierra, inframundo), y constituye el *axis mundi*; las cuatro flores pueden aludir a las cuatro esquinas o rumbos de la tierra cuadrangular, cada uno con su Bacab antropomórfico y árbol sagrado correspondiente con un color diferente (rojo, negro, blanco, amarillo), color vinculado a su ubicación concreta en el espacio sagrado.

La escena plasmada en este dintel y los restantes me permite percibir que, a través del ritual, se expresaba y recreaba la cosmovisión, sumado a otros aspectos por el profundo significado de la cruz que el soberano sostiene y porque los antropólogos nos inclinamos a considerar que el rito es una manifestación del mito. Por su lado, La Florida-Namaan fue la sede de un reino maya situado en las márgenes del río San Pedro Mártir, en la región noroeste del Petén. Los escultores de este señorío tallaron dos estelas que representan a mujeres de la realeza maya: la Estela 16 y la Estela 9. Estas son muy valiosas porque no es habitual la representación de reinas gobernantes o esposas de soberanos en estelas, y los ejemplos conocidos de mayor belleza plástica están en museos de Bruselas, Cleveland y New York. También las menciono porque en ambas estelas se incluyen envoltorios sagrados.

David Webster refiere que a las mujeres de la realeza maya les correspondía el título de *k'uhul ixik*, que significa «mujer sagrada». Señala que las mujeres de la realeza «desempeñaban un papel prominente en los intentos por limitar o mantener el acceso al cargo de soberano, sobre todo cuando no había varones indicados para hacerlo o si eran demasiado jóvenes, como sucedió cuando el Soberano 2 de Piedras Negras fue entronizado a la tierna edad de 12 años».⁵⁰ La Estela 16 fue tallada en el 785 d. C. y es casi desconocida porque fue descubierta hasta el 2016. Según Joanne Baron representa a una dama noble cuya identidad aún no se conoce y conmemora la realización de

50 David Webster, *La caída del imperio maya*, 152, 158.

un ritual calendárico, probablemente de finalización de un ciclo temporal. La Estela 9 fue tallada en el 766 y por fortuna conocemos la identidad de la mujer noble representada. Se trata de la Señora Chak, madre del gobernante K'ahk (?) Chan Yopaat.⁵¹

Estas mujeres nobles presentan ciertas semejanzas, sobre todo en la postura: cabeza de perfil sobre un torso frontal y la mano derecha señalando cartuchos jeroglíficos. La Estela 9 tiene la particularidad de incluir dos bultos rituales situados a la derecha de la Señora Chak, están colocados uno sobre el otro. El situado abajo es un envoltorio de tela con su nudo y el superior parece ser una cesta con su tapa o quizá una caja de arcilla. Cabe mencionar que en la región zapoteca algunos de los bultos rituales consistieron en petacas o cajas de petate, con su tapa. Como las mujeres mayas de la realeza, al igual que los soberanos, hacían rituales para propiciar la fertilidad de la naturaleza y de la humanidad, en especial ritos para obtener cosechas abundantes. Es muy probable que entre los objetos guardados en los bultos sagrados de las estelas 9 y 16 se incluyeran instrumentos para la ofrenda de la propia sangre como punzones de hueso, espinas de mantarraya, navajas de obsidiana, cuerdas y demás.

La participación de mujeres nobles en ceremonias de autosacrificio se confirma en el Dintel 24 de Yaxchilán, enviado por Alfred Maudslay al Museo Británico de Londres en 1882; en él se recoge una impresionante ceremonia de autosacrificio celebrada en el 709

d. C., donde la señora K'ab'al Xook, esposa principal del rey Itzamnaaj Kokaaj B'ahlam II (el padre de Yaxuun B'ahlam IV), pasa a través de su lengua una cuerda con espinas durante un rito de fertilidad. También es cierto que la Señora Seis Cielo, hija del soberano de Dos Pilas, representada en la Estela 24 de Naranjo, en la colección del MNAE de la Nueva Guatemala, sostiene una vasija con varios objetos, entre ellos un cuchillo excéntrico de obsidiana o pedernal, usado en ritos de autosacrificio. La historiadora Mercedes de la Garza comenta que el autosacrificio y el sacrificio humano eran parte central de los ritos para fertilizar la tierra en el periodo clásico.⁵²

ENVOLTORIOS SAGRADOS EN LA CERÁMICA MAYA CLÁSICA

La cerámica polícroma con inscripciones en escritura logosilábica representa una de las expresiones más valiosas y originales del arte maya clásico. Entre las piezas modeladas sobresalen los vasos cilíndricos para bebidas de cacao, usados por la élite gobernante en banquetes cortesanos y ofrendas funerarias de individuos destacados. Los vasos ofrecen una superficie curva continua que permite al pintor-escribano desarrollar escenas de carácter narrativo que representan episodios de tema cosmológico, mítico, ritual, histórico, cortesano o palaciego, de la vida cotidiana, etc., asimismo están los vasos dinásticos que hacen referencia a los integrantes de una dinastía y algunos «decorados» con diseños de carácter abstracto geométrico.

51 Joanne Baron, «The mystery queen...», 36-37.

52 Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado...*, 163.

Los pintores-escribanos sobre cerámica manifiestan de diversas maneras una capacidad creativa inagotable, evidente en la gran variedad de asuntos representados y en los diseños «decorativos» usados. Un aspecto muy original de los vasos cilíndricos es la relación tan flexible que el pintor establece entre las figuras (humanas, zoomorfas, elementos de la cultura material, etc.) y las glosas o inscripciones, pues generalmente las figuras y glosas comparten la superficie bidimensional del vaso en estrecha vecindad, en lugar de ocupar registros horizontales o campos separados. En Mesoamérica los fardos envueltos en tela forman parte de la cultura material; están presentes en escenas de la vida cortesana, como la pintada en el vaso cilíndrico que Justin Kerr fotografió (código K 1728), donde

dos comerciantes llegan al palacio del soberano de Motul de San José, K'inich Laman Ek', con parte de sus mercancías envueltas en mantas que configuran dos grandes tanates. También podemos ver un fardo en el vaso K 5453, que plasma un suceso ocurrido en la isla de Topoxté del lago de Yaxhá, en el año 691, cuando un emisario (K'ak' Hiix) del soberano de Calakmul se presenta ante el rey de Tikal, Jasaw Chan K'awiil, para presentarle un regalo, consistente en plumas de quetzal, lienzos de algodón y un fardo que contiene 12 000 semillas de *kakaw*.

Por consiguiente, no todos los fardos o bultos son de carácter ritual. Cabe recordar que la costumbre de envolver está muy arraigada en la vida cotidiana de Mesoamérica y se manifiesta en distintas facetas: gastronomía,



Figura 8. Vaso para bebida de cacao, con escena de presentación de un regalo al rey de Tikal Jasaw Chan K'awiil o Ch'ok Wayis, en el 691 d. C. Fotografía de Justin Kerr código K 5453. (Imagen de research.mayavase.com).

indumentaria, el cuidado de los niños (llevar a tuto), prácticas de enterramiento, etc. En vasos para bebidas de cacao con pinturas de tema cosmológico y mítico descubrimos envoltorios sagrados, uno de ellos es el vaso de los Siete Dioses (K 2796), atribuido al célebre pintor de la nobleza maya Ah Maxam, que fue pintado en uno de los estilos pictóricos más emblemáticos de la cerámica del señorío de Naranja, el estilo de figuras de tono crema sobre fondo negro.

Este pintor-escribano y sabio (*itz'aat*) es conocido como el Maestro Aj Maxam, porque entre sus obras está el innovador vaso K 635, el cual tiene una banda con una extensa inscripción logosilábica, situada arriba de la base del recipiente, que le identifica como pintor y sabio, y como «el de la pintura [...] del lugar de Maxam».⁵³ La especialista María Elena Vega refiere que Ah Maxam era hijo de K'ahk' Ukalaw Chan Chaahk, quien gobernó el reino de Naranja del 755 al 780, su madre fue la señora «Concha Estrella» de Yaxha'.⁵⁴



Figura 9. Vaso del pintor-escribano Ah Maxam, hijo del soberano de Naranja, en el Chicago Arte Institute. (Imagen de Chicago Art Institute).

53 Mary Ellen Miller, *Arte y arquitectura maya*, 181.

54 Villalobos, «El legado de los escultores...», 151.

No debe sorprender que Ah Maxam fuese miembro de la casa real de Naranjo (Sa'al) porque la sociedad maya estaba muy estratificada y el aprendizaje de la lectura y escritura formaba parte de la educación de la élite; además, la profesión de pintor-escribano era muy prestigiosa, porque la escritura tenía un carácter sagrado y era considerada como un medio para comunicarse con los dioses y contribuía a legitimar el poder de los soberanos, de naturaleza semidivina. En el Vaso de los Siete Dioses (K 2796) se plasma una asamblea de dioses que tiene lugar en el inframundo, presidida por el dios supremo de *Xib'alb'a*, el Dios L, quien dirige la reunión desde un trono cubierto de piel de jaguar. Esta deidad era el patrono de los mercaderes durante el periodo clásico. Los comerciantes, a larga distancia, cumplieron un papel muy importante entre los mayas y mexicas porque, además de su función económica, sirvieron de espías y mensajeros de los soberanos ante gobernantes extranjeros.⁵⁵

En el vaso K 2796, que Mary Ellen Miller atribuye al maestro del reino de Naranjo Ah Maxam, seis de los dioses están colocados en dos registros horizontales viendo hacia el Dios L; adelante del dios que encabeza cada grupo está un envoltorio sagrado y, detrás del Dios L que lleva un sombrero con el ave mitológica *muwaan*, puede verse un tercer envoltorio sagrado. Este vaso y el vaso K 635 forman parte de la colección del Chicago Art Institute y datan de las dos últimas décadas del siglo VIII d. C.⁵⁶

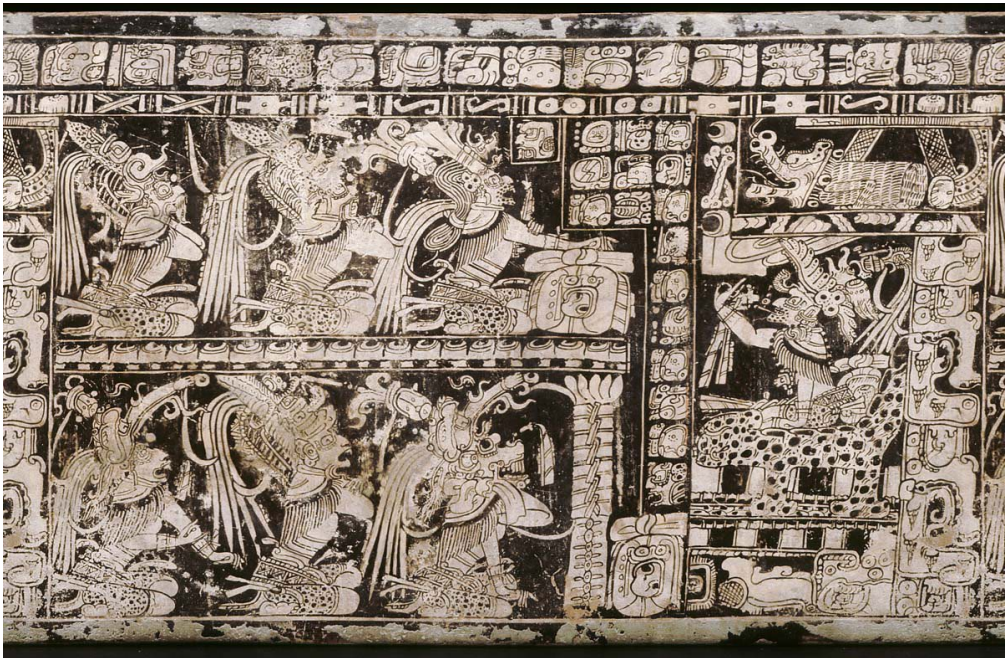


Figura 10. Vaso de los Siete Dioses, atribuido a Ah Maxam. De fines del siglo VIII d. C.
Fotografía de Justin Kerr, K 2796. (Imagen de research.mayavase.com).

55 Enrique Semo, *La conquista. Catástrofe de los pueblos originarios*, 113.

56 Miller, 181-182.

El Vaso de los Once Dioses (K 7750) en el LACMA presenta ciertos detalles muy interesantes, ante todo su peculiar formato, pues es de sección cuadrangular, lo cual es sumamente inusual en el arte cerámico maya; por otra parte son once las deidades presentes en esta asamblea situada en el palacio del Dios L; este aspecto revela que el número de dioses del inframundo es variable, quizá porque una misma deidad puede tener dos o tres advocaciones y porque dependiendo del contexto ciertos dioses se despliegan en número de cuatro, etc. En este recipiente, elaborado entre el 755 y el 765 d. C., se pintaron cuatro envoltorios sagrados, entre ellos el situado atrás del Dios L.



Figura 11. Vaso de los Once Dioses, del clásico tardío. Foto de Justin Kerr K 7750. Elaborado entre el 755 y el 765 d. C. En el Museo de Arte del Condado de los Ángeles. (Imagen de research.mayavase.com).

En la composición de dos vasos de estilo códice, fotografiados por Justin Kerr e identificados con los códigos K 3716 y K 7838, se incluyó una dupla de *tlaquimilolli* o bultos sagrados que envuelven esculturas de dioses y están colocados sobre un trono. Estos envoltorios tienen la particularidad de estar parcialmente abiertos permitiendo apreciar la parte superior del cuerpo de los dioses. Ruud van Akkeren considera que las efigies pueden ser algún tipo de estatuas de ancestros deificados, que aluden a una etapa de

creación-destrucción anterior a la creación de los primeros hombres con masa de maíz.⁵⁷

Ambos vasos presentan como personaje central a una aristócrata sentada (Señora Serpiente), quizás en estado de conciencia alterada por el consumo de alucinógenos y el autosacrificio, cuya figura se entrelaza al cuerpo de una enorme serpiente, símbolo del Dios K. Este fue llamado B'olon Tz'akab por los mayas de Yucatán del posclásico.

⁵⁷ Akkeren, 150.

Cabe señalar que la serpiente termina en un extremo con la representación antropomórfica del Dios K, y que de las fauces del reptil emerge un dios viejo. Resulta tentador pensar que este más bien fuese un *wahyis*, entidad anímica o coesencia exclusiva de los gobernantes y los especialistas rituales.



Figura 12. Vaso de estilo códice, del clásico tardío, con escena ritual. Foto de Justin Kerr K 7838. (Imagen tomada de research.mayavase.com).

Según Mercedes de la Garza, el Dios K simboliza la ofrenda de la propia sangre mediante el autosacrificio y también la ofrenda de semen, que los gobernantes mayas del periodo clásico efectuaban; la sangre y el semen fundamentan el vínculo del Dios K con la fertilidad.⁵⁸ Las escenas plasmadas en los vasos K 7838 y K 3716 manifiestan la importancia que para los soberanos representaba hacer evidente su estrecha relación con los dioses, en especial con deidades protectoras como el Dios K, patrono de las dinastías reales. Es muy significativo que el episodio del vaso K 7838 sucede en el interior de un palacio real, como lo hace notar la presencia de las cortinas que identifican a las escenas palaciegas.

LOS CANASTOS DOMÉSTICOS

Resulta fascinante descubrir que diversas creencias, costumbres y prácticas rituales de la religión mesoamericana persistieron en las comunidades indígenas durante los tres siglos del proceso de colonización hispánica. La persistencia de saberes y prácticas culturales mesoamericanas fue posible principalmente en los ámbitos individual y doméstico que, a diferencia del nivel comunitario, estaban menos expuestos al control de las autoridades, civiles y eclesiásticas.

Entre las supervivencias autóctonas ligadas al ámbito del hogar sobresale el culto a los canastos domésticos. Considero que cabe hablar de culto, teniendo en cuenta el respeto y apego apasionado que estos despertaban en los indígenas.

58 de la Garza, 110.

Los canastos domésticos recuerdan los bultos rituales o envoltorios sagrados, denominados *tlaquimilolli* que, antes de la conquista española, servían para sellar la alianza entre un pueblo o grupo étnico y su dios tutelar, o bien entre un linaje familiar y un ancestro divinizado.

Los canastos domésticos resguardaban los ídolos del linaje o *tlapialli*; además, contenían piedras de colores, brazaletes, lienzos bordados, juguetes infantiles, jícaras, a menudo plantas con propiedades psicoactivas como el peyote y el *ololiuhqui*, copal, etc. En este heterogéneo conjunto de objetos destacan los *tlapialli* por su valor simbólico, y porque se creía que estas estatuillas aseguraban la prosperidad del hogar.⁵⁹ Los *tlapialli* se iban transmitiendo de una generación a otra a través de la filiación masculina o femenina, por lo cual expresaban la solidaridad entre las distintas generaciones del linaje, y representaban la continuidad y la memoria del linaje. Gruzinski considera que al parecer cada cónyuge custodiaba los *tlapialli* de los ancestros de su mismo sexo.⁶⁰

Los objetos contenidos en los canastos domésticos habían sido elegidos por el fundador del linaje y, a diferencia de los *tlaquimilolli*, se conservaban en manos de sus descendientes y no de la comunidad.⁶¹ Serge Gruzinski afirma que los objetos guardados en los cestos «habían servido en los ritos

y los sacrificios ofrecidos en algún momento cualquiera de la existencia de los miembros del linaje: el culto al fuego doméstico, el estreno del fuego nuevo y del pulque, la inauguración de la casa, el alumbramiento, etc.».⁶² Los canastos domésticos se ocultaban o disimulaban en los altares o en los «cielos» de los oratorios de las casas indígenas; además, en ocasiones los canastos contaban con su cerradura y llave.⁶³

LOS ENVOLTORIOS SAGRADOS EN LAS COFRADÍAS DE SANTIAGO ATITLÁN

En los pueblos indígenas de Guatemala es posible descubrir la continuidad de creencias y costumbres de origen prehispánico que penetran distintos niveles de la vida cotidiana. A nivel comunitario las cofradías, introducidas por los españoles, proporcionaron la plataforma que permitió la supervivencia de algunos principios de organización social y de prácticas rituales del pasado precortesiano, entre estas el culto a los fardos o envoltorios sagrados, que en numerosas cofradías de Santiago Atitlán fueron muy venerados hasta hace unos años.

59 Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización...*, 156.

60 *ibid.*, 156.

61 *ibid.*, 156, 244.

62 *ibid.*, 156.

63 Los canastos domésticos persistieron en el centro geográfico de la Nueva España (regiones de los actuales Guerrero y Morelos, el valle de Toluca) por lo menos hasta el siglo XVII.

Un estudioso de las cofradías de Santiago Atitlán, el antropólogo Robert Carlsen, menciona que los fardos sagrados de las cofradías atitecas están hechos de tela enrollada, y que quizá la totalidad de ellos se asocian simbólicamente a la fertilidad agrícola y humana.⁶⁴ A inicios del presente siglo en Santiago Atitlán, los envoltorios sagrados estaban presentes en las cofradías dedicadas a los siguientes santos: Antonio, Felipe, Juan, Nicolás, Martín y *Ch'ee* San Juan. Uno de los fardos más importantes es el conocido como «Martín», conservado en la cofradía de San Juan; otro envoltorio muy significativo es el de la Cofradía de San Felipe, nombrado Rk'ú'x Ixim, «Corazón de Maíz», que contiene «las semillas originales del maíz de todo el mundo».⁶⁵ Cabe apuntar que algunos de los bultos rituales de la Mixteca contenían mazorcas, chiles, granos y pepitas de distintos frutos.

Tradicionalmente los envoltorios sagrados de Atitlán despertaban mucha devoción. Es importante subrayar que, de la misma manera que los envoltorios nahuas y mexicas tenían su *teopixqui*, los fardos sagrados de Atitlán contaban con su especialista ritual llamado *nab'eysil*, que se encargaba de su cuidado y de mantener su culto ritual. Carlsen comenta que debido a la transformación de las costumbres atitecas, el interés por la mayoría de los fardos rituales se va perdiendo, por lo cual «los fardos de los pueblos se relegan cada vez más a cajas polvorientas».⁶⁶

Un detalle particularmente interesante es que, así como los envoltorios rituales de Yaxchilán eran «bailados», me refiero a los bultos representados en los dinteles del periodo clásico tardío, los bultos rituales de Santiago Atitlán también se «bailan». Dentro de la extraordinaria producción fotográfica de Daniel Chauche, de indudable valor estético y etnográfico, hay una obra de 1988 titulada *Cofradía de San Martín*, que captura un aspecto de esta cofradía en Santiago Atitlán. La fotografía es un testimonio visual del sincretismo cultural propio de la religiosidad popular de la Guatemala profunda, porque junto a las imágenes cristianas vemos diversas piedras, algunas envueltas en paliacates de algodón y otras descubiertas. Entre las rocas hay una que evoca un núcleo de obsidiana precolombino.

64 Robert Carlsen, «Hilos subversivos. Una interpretación del tejido...», 154.

65 *id.*

66 *id.*



Figura 13. Fotografía de Daniel Chauche titulada *Cofradía de San Martín en Santiago Atitlán*, de 1988. (Imagen de los portafolios de danielchauche.com).

Las fotografías de Chauche, con su mirada antropológica, son documentos visuales que proporcionan conocimientos valiosos, pero también sorprenden y despiertan emociones. No debemos olvidar que la emoción también es una manera de penetrar en la verdad de las cosas.

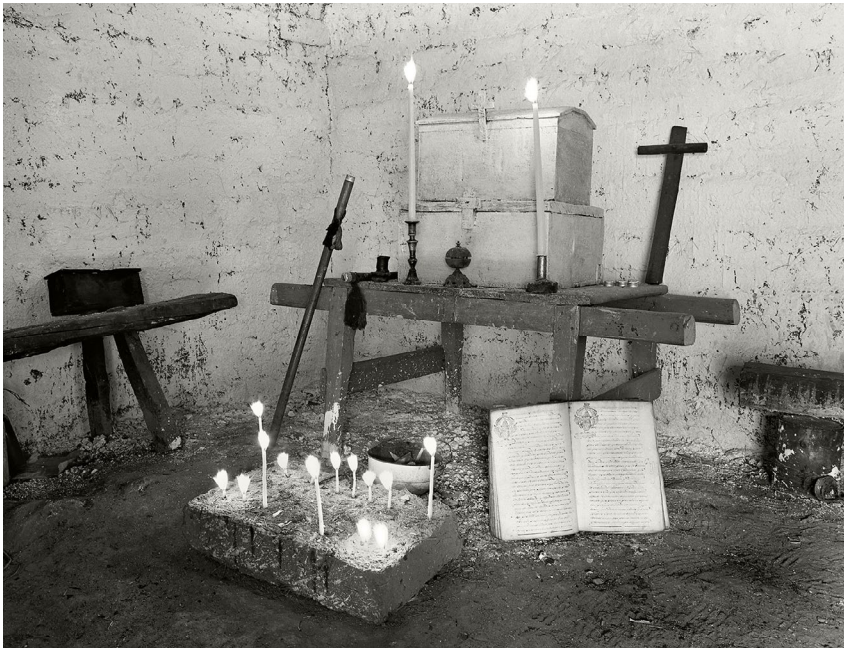


Figura 14. Fotografía de Daniel Chauche titulada *Cofradía de la Caja Real en Todos Santos*, de 1988. (Imagen de los portafolios de danielchauche.com).

ELEMENTOS CONCLUSIVOS

La reflexión histórica nos permite confirmar una profunda semejanza entre las creencias y prácticas religiosas de las diversas civilizaciones mesoamericanas; entre los aspectos compartidos sobresale el culto a los antepasados, que fue instrumentalizado por los gobernantes para legitimar su poder y afianzar su prestigio. Uno de los resultados de la veneración a los antepasados fue la institucionalización del culto a los envoltorios sagrados, en particular a los *tlaquimilolli*.

Como los reyes estaban estrechamente vinculados a las divinidades protectoras y a los ancestros más poderosos, situación que les otorgaba poderes extraordinarios, eran responsables de propiciar su favor a través del ritual, pero también mediante sus acciones de gobierno (políticas, diplomáticas, militares). Así, entonces, al obtener la protección divina contribuían a mantener el delicado equilibrio cósmico y lograban el bienestar de sus súbditos.

Conforme a la naturaleza de los elementos contenidos en los envoltorios sagrados es posible establecer distintos tipos; lógicamente la naturaleza de los objetos, reliquias o elementos guardados en su interior está condicionada por el tipo de ceremonia ritual de la que formaba parte, ya fuese un rito de carácter comunitario o uno

vinculado al linaje, e incluso un rito del ámbito familiar como la horadación de orejas, que permitía a un niño noble usar orejeras de jade cuando llegaba a la pubertad. Los envoltorios sagrados, con sus prácticas rituales asociadas, surgen en el preclásico (del 1800 a. C. al 250 d. C.) y perduran después de la desaparición de los señoríos posclásicos (Tayasal, Q'umarkaj o Uvatlán, Tenochtitlan, etc.); su permanencia, incluso después de la caída de las élites dirigentes, confirma que eran un soporte de la memoria comunitaria y familiar, además de un medio de cohesión social.

La extraordinaria complejidad y profundidad simbólica de las celebraciones comunitarias, ceremonias rituales y festivas mesoamericanas me permiten visualizar a los reinos y señoríos como sociedades del espectáculo, pero de un «espectáculo cargado de sacralidad», sociedades en las que los ritos, con todos sus elementos: invocaciones, cantos, autosacrificio, ofrendas de flores y copal, sacrificio humano y de animales (desde una mariposa hasta un jaguar), danzas, etc., eran el medio para mantener la armonía del cosmos, un universo que no establece una distinción entre hombre y naturaleza. Desde luego la solidaridad con el cosmos es uno de los principios éticos que debemos aprender de nuestros antepasados.

Bibliografía

- Akkeren, Ruud van. *Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol. Una visión posclásica del colapso maya*. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 2012.
- Ayala Falcón, Maricela. «Bultos sagrados de los ancestros entre los mayas». En *Arqueología Mexicana*, vol. XVIII, n.º 106 (2010): 34-40.
- Baron, Joanne. «The mystery queen of La Florida-Namaan». *Expedition*, vol. 59, n.º 2 (2017): 34-39.
- Carlsen, Robert. «Hitos subversivos. Una interpretación del tejido y la cultura mayas». *Los tejidos mayas. Espejos de una cosmovisión*. Editado por Mireille Holsbeke y Julia Montoya, 143-159. Guatemala: Fundación Cholsamaj, 2008.
- Castañeda de la Paz, María. «La nobleza del centro de México ante la amenaza a sus bultos sagrados». *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*. Editado por Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska, 45-74. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2015.
- De la Garza, Mercedes. *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Paidós-UNAM, 1998.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Florescano, Enrique. *Imagen del cuerpo en Mesoamérica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- . *Memoria indígena*. México: Taurus, 1999.
- García Barrios, Ana y Rogelio Valencia Rivera. «El uso político del baile en el clásico maya: el baile de K'awiil». *Revista española de antropología americana*, vol. 37, n.º 2 (2007): 23-38.
- González Torres, Yolotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: FCE-INAH, 2.ª ed., 1994.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hermann Lejarazu, Manuel. «Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica». *Desacatos*, n.º 27 (mayo-agosto 2008): 75-94.
- Le Clézio, J-M. Gustave. *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Miller, Mary Ellen. *Arte y arquitectura maya*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

- Navarrete, Federico. *Historias mexicas*.
Ciudad de México: UNAM-Turner
Noema, 2018.
- Olivier, Guilhem. «Los bultos sagrados.
Identidad fundadora de los pueblos
mesoamericanos». *Arqueología
Mexicana*, vol. XXXVIII, n.º 106
(noviembre-diciembre de 2010):
53-59.
- Semo, Enrique. *La conquista. Catástrofe de
los pueblos originarios*. vol. 1. Ciudad
de México: Siglo XXI
Editores-UNAM, 2019.
- Vega Villalobos, María Elena.
*El gobernante maya. Historia
documental de cuatro señores del
periodo clásico*. México: UNAM
e Instituto de Investigaciones
Históricas, 2017.
- . «El legado de los escultores: un
estudio de las firmas de artistas
registradas en los monumentos
mayas del periodo Clásico Tardío». *Anales del Instituto de Investigaciones
Estéticas*, vol. XXXVIII, n.º 108
(2016): 149-175.
- Villela Flores, Samuel y Elizabeth Jiménez
García. «Paquetes sagrados en
Guerrero, ayer y hoy». *Arqueología
Mexicana*, n.º 112 (2011): 70-75.
- Webster, David. *La caída del imperio maya*.
Barcelona: Ediciones Destino, 2003.



este texto está protegido por una licencia
Creative Commons 4.0