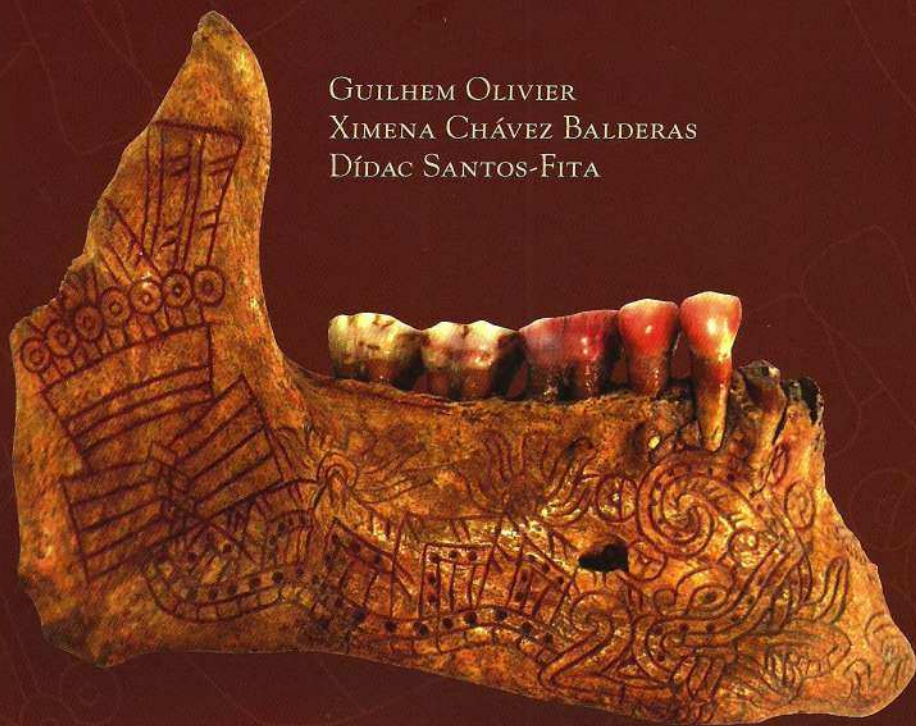


A LA BÚSQUEDA  
DEL SIGNIFICADO  
DEL USO RITUAL  
DE MANDÍBULAS HUMANAS  
Y ANIMALES EN MESOAMÉRICA

*Un estudio interdisciplinario*

GUILHEM OLIVIER  
XIMENA CHÁVEZ BALDERAS  
DÍDAC SANTOS-FITA



A LA BÚSQUEDA DEL SIGNIFICADO  
DEL USO RITUAL DE MANDÍBULAS  
HUMANAS Y ANIMALES  
EN MESOAMÉRICA  
Un estudio interdisciplinario

---

*Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas  
y Dídac Santos-Fita*

SECRETARÍA DE CULTURA  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

---

Olivier, Guilhem, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita

A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica. Un estudio interdisciplinario / Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita. – México : Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

124 p. : il., gráficas, fots., mapas y cuadros ; 17 × 23 cm. – (Colec. Interdisciplina, Ser. Testimonios)

ISBN: 978-607-539-396-4

1. Mesoamérica – Rituales 2. Culturas prehispánicas 3. Aztecas I. Chávez Balderas, Ximena, II. Santos-Fita, Dídac III. t. IV. Ser.

F1219 O747

---

Primera edición: 2019

Producción:

Secretaría de Cultura  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diseño de portada: Hitaf Karla Suárez Huesca  
Imagen: Ximena Chávez Balderas

D. R. © 2019 Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Córdoba, 45; 06700 Ciudad de México  
informes\_publicaciones\_inah@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de la Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-539-396-4

Impreso y hecho en México



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA



## ÍNDICE



<i>Introducción</i>	9
Capítulo I. Los testimonios de la etnografía	13
Capítulo II. Las mandíbulas humanas y animales en el registro arqueológico mesoamericano	27
Capítulo III. La iconografía de las mandíbulas	45
Capítulo IV. El simbolismo de las mandíbulas	57
<i>Conclusiones</i>	85
<i>Apéndice. Plegaria para "Limpia de mandíbulas"</i>	91
<i>Bibliografía</i>	107

## INTRODUCCIÓN

---

Varios estudios con diversos enfoques se han dedicado al uso ritual de huesos humanos y animales en Mesoamérica, especialmente en el marco de los ritos funerarios y sacrificiales. Arqueólogos, antropólogos físicos, historiadores e incluso etnólogos han analizado cómo los huesos de los difuntos, las víctimas sacrificiales y los animales cazados eran conservados, limpiados, adornados, quemados, enterrados o colocados en lugares específicos con diversos propósitos. Entre los cuales se pueden mencionar el culto a los ancestros, la exhibición de trofeos, asegurar un destino póstumo favorable o propiciar la regeneración de las víctimas animales y humanas. Si bien los ritos estudiados conciernen a menudo a la totalidad del esqueleto, sabemos que los pueblos mesoamericanos reservaban un tratamiento especial a ciertas regiones anatómicas, por ejemplo, los huesos largos, como lo han documentado algunas etnografías.<sup>1</sup> Otro tema que ha sido objeto de estudio es la comparación entre estas prácticas en humanos y animales, en el marco de una cosmovisión que asociaba estrechamente la guerra y la cacería (Graulich, 1997; Olivier, 2015).

Los rituales prehispánicos en los que se utilizan cabezas cercenadas<sup>2</sup> o cráneos con mandíbula ya esqueletizados han sido ampliamente documentados (Moser, 1973; Chávez Balderas, 2014; 2017). Su importancia: religiosa radica en la concepción que los antiguos mesoamericanos tenían del cuerpo humano. La cabeza piensa, mira, huele y en ella se concentran los sentidos: es “la que se hace famosa” (López Austin, 1980, I, 182-185). En ella están los rasgos que nos distinguen de los demás, y,

<sup>1</sup> Varios de estos trabajos se mencionan aquí.

<sup>2</sup> Con tejidos blandos y vértebras cervicales articuladas.

paradójicamente, tras la descomposición éstos se vuelven homogéneos (Chávez Balderas, 2010). Por si fuera poco, los antiguos nahuas creían que una de las almas que habitaban el cuerpo residía en la cabeza: el *tonalli*. A pesar de la importancia de esta parte corporal, un aspecto que casi no ha llamado la atención de los especialistas es el tratamiento ritual concreto de los maxilares y mandíbulas,<sup>3</sup> ya sea de los cautivos de guerra, los esclavos sacrificados o de ciertos animales. ¿Por qué era importante esta parte del cráneo? Anatómicamente, los maxilares y las mandíbulas son la porción más heterogénea del cráneo, por la presencia de las piezas dentales, que en condiciones normales tienen una muy buena preservación. Además, la región oral se vincula con dos actos de vital importancia: la alimentación y el habla.

El objetivo de este libro es reunir la documentación disponible sobre las prácticas rituales centradas precisamente en estos elementos anatómicos —maxilares y mandíbulas—, tomando en cuenta los materiales arqueológicos, los estudios más recientes de la bioarqueología, las escasas pero importantes referencias en las fuentes escritas e iconográficas y los resultados de las investigaciones etnográficas realizadas en pueblos indígenas que hoy en día siguen llevando a cabo rituales con las mandíbulas de los animales cazados. Después de reunir una documentación dispersa, y en vista de la coincidencia temática de la mayoría de los datos recabados, nos pareció importante abarcar el área mesoamericana en su conjunto. Asimismo, consideramos que algunos datos históricos y etnográficos procedentes de otras áreas geográficas que dan cuenta de prácticas semejantes pueden arrojar luz —con las debidas reservas que implica este tipo de comparación— sobre su significado en territorio mesoamericano.

En lugar de seguir un orden cronológico, optamos por presentar en primer lugar las menciones del uso ritual de mandíbulas en la literatura etnográfica, incluyendo los resultados de las investigaciones de uno de nosotros, Dídac Santos-Fita, sobre las prácticas cinegéticas de los mayas de la península de Yucatán. Además de documentar la continuidad de prácticas ancestrales hasta el día de hoy, nuestro objetivo es analizar el uso ritual de mandíbulas en su contexto cinegético, apoyándonos en las glosas indígenas, un ejercicio que se antoja difícil si se consideran las fuentes históricas disponibles. Después, examinaremos las evidencias

<sup>3</sup> Desarticulados o extraídos del cráneo.

arqueológicas de mandíbulas encontradas en diversos sitios mesoamericanos y expondremos los resultados de estudios recientes de bioarqueología, llevados a cabo por Ximena Chávez Balderas, sobre las mandíbulas halladas en el recinto sagrado de Tenochtitlan. La rica iconografía plasmada en mandíbulas grabadas o pintadas procedentes de diversos sitios arqueológicos de Mesoamérica arroja información indispensable para comprender la función y el significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales. Por último, presentaremos una serie de hipótesis sobre el posible significado de estos materiales etnográficos y arqueológicos a la luz de las fuentes históricas disponibles y de informaciones procedentes de otras áreas geográficas, inspirándonos en el modelo cinagético propuesto por Guilhem Olivier. Además de intentar comprender el significado del uso ritual de las mandíbulas, este estudio pretende contribuir a un mejor conocimiento de las prácticas cinagéticas, guerreras y sacrificiales de los pueblos mesoamericanos, estrechamente relacionadas entre sí, las cuales constituían una parte fundamental de su cosmovisión.

Guilhem Olivier

Instituto de Investigaciones Históricas,  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Ximena Chávez Balderas

Fiscalía General del estado de Quintana Roo, México

Dídac Santos-Fita

Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares,  
Universidade Federal do Pará, Brasil

## CAPÍTULO I

### LOS TESTIMONIOS DE LA ETNOGRAFÍA

---

Son escasos los estudios que describen y analizan en profundidad rituales específicos de cacería realizados por grupos indígenas en México. Si bien algunos mencionan ritos llevados a cabo con huesos de animales cazados —volveremos sobre ellos al final de este libro—, todavía es menor el número de estudios etnográficos que se refieren específicamente al tratamiento ritual de las mandíbulas en el contexto cinegético. Por ejemplo, a principios del siglo xx, Alfred Tozzer (1982 [1907]: 134; véase también Sapper, 1891) observó que en las casas de los lacandones de Chiapas había “pegadas al techo varias quijadas de animales, especialmente de venados, monos y jabalíes, las cuales sin duda sirven de recordatorios, o posiblemente como cuentas de los sacrificios de carne que se han hecho a los dioses”. En la década de 1960 se describe cómo los cazadores nahuas de Pajapan (Veracruz) “guardan —‘por agradecimiento’— los maxilares inferiores de los venados que cazan” (García de León, 1969: 308). En el caso de los nahuas de Ichcatepec (Veracruz), en los mismos años se dice que “cuando un hombre ha matado siete venados tiene que llevar los ‘huesos de la cabeza’ [mandíbulas] a cualquier cerro junto con una ofrenda, pues de no hacer este ‘pago a la tierra’ le ‘vendría algún mal, o le mordería alguna serpiente’” (Reyes García, 1960: 37).

## EL CONTEXTO CINEGÉTICO Y RITUAL DEL TRATAMIENTO DE LAS MANDÍBULAS

Sin negar el gran valor de los anteriores testimonios, nos hace falta conocer el contexto ritual más amplio en el cual se insertan estos actos realizados con las mandíbulas de los animales cazados. De allí la importancia de la etnografía detallada que Dídac Santos-Fita (2013) dedicó recientemente al ritual del *Loojil Ts'oon*<sup>1</sup> (ceremonia de la carabina), propio de comunidades mayas del centro del estado de Quintana Roo, península de Yucatán. En efecto, se analiza por primera vez la utilización ritual de mandíbulas en el marco de un ritual de cacería complejo.

Antes de hablar de la ceremonia, cabe una breve referencia a los animales que comúnmente se cazan, los fines que se persiguen y los aspectos rituales de la cacería. Tanto comunidades mayas como mestizas, en la península de Yucatán, adoptan prácticas de uso y manejo de animales silvestres para múltiples propósitos mediante su cacería o captura viva (eventualmente pueden mantenerse en cautividad), como parte esencial y significativa de su realidad y cotidianidad en el contexto rural. Son varias las especies de vertebrados terrestres que destacan dentro de esta fauna, como los venados (cola blanca: *Odocoileus virginianus*, y temazate: *Mazama* spp.), los pecaríes (de collar: *Pecari tajacu*, y de labios blancos: *Tayassu pecari*), el tepezcuintle (*Cuniculus paca*), el armadillo (*Dasypus novemcinctus*), el tejón (*Nasua narica*), la tuza (*Orthogeomys hispidus*), aves de grande y mediano porte, como el pavo de monte u ocelado (*Meleagris ocellata*, endémico de la península de Yucatán), el hocofaisán (*Crax rubra*) y la cojolita (*Penelope purpurascens*), las iguanas (verde: *Iguana iguana*, y rayada: *Ctenosaura similis*) y las tortugas (por ejemplo, la jicotea: *Trachemys scripta*), entre otras especies de mamíferos, aves y reptiles.<sup>2</sup> De estos animales silvestres se obtiene carne—para consumo y como parte de la ofrenda en ceremonias propiciatorias—, grasa, productos medicinales, pieles, plumas, huesos y otras par-

<sup>1</sup> Una descripción pormenorizada de este ritual observado en X-Pichil (Quintana Roo) con su interpretación se encuentra en Santos-Fita (2013: 117-182) y Santos-Fita *et al.* (2015); véase también el documental *Loojil Ts'oon - Ceremonia de la carabina: Renovando el permiso divino de cacería* (Santos-Fita, 2016).

<sup>2</sup> Véanse Jorgenson (1993); Montiel *et al.* (1999); Escamilla *et al.* (2000); Delfín-González y Chablé-Santos (2004); Santos-Fita *et al.* (2012).

tes para distintos fines. También se utilizan para ornato, compañía (mascotas), o se cazan para contener los daños a los cultivos. Asimismo, la venta de los excedentes de carne (según el tipo de presa), dentro de la misma comunidad o en núcleos urbanos próximos —pero sin mercados establecidos—, permite generar pequeños ingresos económicos (Santos-Fita *et al.*, 2012).

En dicho ámbito se cataloga como *cacería de subsistencia* (en contraposición a la comercial y a la deportiva) al hecho de destinar los recursos faunísticos a satisfacer las necesidades básicas del cazador, así como de sus familiares y allegados, y ocasionalmente también las de toda la comunidad (Santos-Fita, 2013). No obstante, al ser la cacería parte fundamental de la cultura de cada grupo social, no se le puede considerar como una simple actividad de subsistencia material, sino más bien, como lo señala Danièle Dehouve (2008: 4), “representa una manera de sacar recursos de la naturaleza, que descansa en una amplia construcción a la vez social, simbólica y ritual”. En otras palabras, los vínculos que los mayas yucatecos contemporáneos establecen con la fauna silvestre y con el acto de cazar también ponen de manifiesto sus creencias y prácticas rituales —individuales o colectivas— y, por extensión, su visión del mundo o cosmovisión.<sup>3</sup> Sin negar los profundos cambios que afectaron a lo largo de cinco siglos la cosmovisión de los mayas yucatecos, cabe subrayar la continuidad de ciertas prácticas rituales así como de mitos vinculados con la cacería y descritos en las fuentes coloniales.<sup>4</sup>

La ritualidad nace de la concepción según la cual el ser humano no puede vivir sin asociar su destino a los elementos naturales y sobrenaturales. Esencialmente, la religión maya se basa en un “contrato de reciprocidad” con un sinnúmero de dioses y otras clases de fuerzas ocultas, pertenecientes al ámbito de lo sobrenatural, que condicionan e intervienen decisivamente en sus vidas y destinos, ya sea ayudando o bien oponiéndose —como entidades adversas, peligrosas o inquietantes—, pero siempre determinando, en última instancia, la conducta del individuo y del grupo social (Baqueiro, 1983: 15; Villa Rojas, 1987: 296). Éstos lo ayudan en su trabajo diario proporcionándole protección, salud, ali-

<sup>3</sup> Villa Rojas (1987: 294-296, 308, 319, 450); Bartolomé (1988: 226-227); Llanes Pasos (1993); Terán y Rasmussen (1994: 281-283); Gabriel (2006); Santos-Fita (2016).

<sup>4</sup> Montolú (1976); *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983: I, 286; II, 226); Garza (1984: 82-85); Landa (1986: 74-75, 94).

mentos y otros productos básicos; a cambio, esperan un pago, muchas veces por adelantado (Thompson, 1986 [1970]: 215). Este pago es por medio de ceremonias propiciatorias: de petición o de agradecimiento. Hay que darles reconocimiento y retribuirles el favor y el permiso otorgado de acceder al monte y hacer usufructo de todo lo que hay en él, a fin de ganarse nuevos favores y salvoconductos, o bien prevenir y evitar desastres (Villa Rojas, 1987: 301; García Quintanilla, 2000: 255-260; Gabriel, 2010a: 95-97). Prácticas rituales aún vigentes, por ejemplo, las relacionadas con el ciclo agrícola, como la ceremonia del *Ch'áa Cháak* [*Ch'a Ch'aak*], de petición de lluvia, o la del *Janli Kool* [*U Hanli Kol; Wahil Kol*], de agradecimiento por la cosecha, son muestras visibles de esta reciprocidad-gratitud-dependencia que los mayas yucatecos tienen hacia las entidades sobrenaturales donadoras.<sup>5</sup>

En el caso de las prácticas cinegéticas, es necesario enfatizar el temor que existe de adentrarse en la selva o el monte —fuente de abundantes recursos para la subsistencia— por ser la morada de entidades sobrenaturales<sup>6</sup> que pueden ser generosas pero también caprichosas e incluso peligrosas, lo cual conlleva un respeto que se plasma en distintas ceremonias en su honor (Taube, 2003). Ir a cazar implica que el cazador ingrese temporalmente en los dominios de divinidades y entidades que actúan, entre otras cosas, como protectores de los animales y el monte. Son varias las deidades que corresponden al llamado “Dueño de los animales”,<sup>7</sup> considerado como uno de los personajes más antiguos y omnipresentes entre los grupos indígenas de Mesoamérica, pero con

<sup>5</sup> Redfield y Villa Rojas (1934: 134-144); Pacheco Cruz (1947: 102-108); Tozzer (1982 [1907]: 160-163); Love y Peraza (1984); Villa Rojas (1987: 313-335); Terán y Rasmussen (1994: 133-135, 229-239, 243); Gabriel (2010a: 97-109; 2010b: 133-135); Carvajal y Huicochea (2010); Dídac Santos-Fita (observación en campo en marzo y abril de 2011, respectivamente en las comunidades de X-Hazil Sur y X-Pichil, Quintana Roo).

<sup>6</sup> Estas relaciones, que posibilitan el acceso a los recursos de la naturaleza —vista como fuente de subsistencia, directa o indirectamente—, son precisamente lo que justifica el empleo del término *sobrenatural(eza)* para hablar de las entidades (divinidades, espíritus, etc.) (Hamayon, 1998).

<sup>7</sup> Diversos vocablos se han utilizado para definir a estas figuras divinas protectoras: *rey*, *señor*, *dueño patrono*, *protector*, *genio protector*, *madre*, *padre*, *deidad tutelar*, etc. (López Austin y López Luján, 2009: 68-69). Si bien estos términos se presentan a menudo como sinónimos, los textos antropológicos tanto en México como en otros países han adoptado por lo general el término *dueño*, aunque el concepto de propiedad asociado con este término parece más bien ajeno a las concepciones mesoamericanas (Olivier, 2015: 154; Víctor Castillo Farreras, comunicación personal, 15 de febrero de 2011).

nombres y representaciones diversos.<sup>8</sup> Entre sus funciones está el conceder o negar la pieza de caza al cazador, cuya moralidad y conducta serán constantemente puestas a prueba. Si bien en general funge como protector de todo animal silvestre sujeto a la cacería, tanto en Mesoamérica como en otras partes del mundo se le asocia de un modo muy particular a los cérvidos. Diversas etnografías y evidencias etnohistóricas demuestran que existe un estrecho lazo entre cacería, sexualidad (erotismo, abstinencia, tabúes, etc.) e, incluso, matrimonio (intercambio de esposa por presa de caza), en el que precisamente se establece un pacto de reciprocidad entre el cazador y el Dueño de los animales.<sup>9</sup> Como bien propone H. Edwin M. Braakhuis (2001) en su excelente estudio a partir del análisis de materiales etnográficos y de representaciones antiguas en vasijas mayas, el cazador considera a la presa como una esposa y, a su vez, el Dueño de los animales se vuelve el suegro a quien el cazador tiene que cumplir un servicio, idéntico al que realiza el esposo a cambio de la novia. Las ofrendas que el cazador realiza antes de la cacería tendrían el propósito de solicitar las esposas-venadas al Dueño de los animales. Por lo tanto, para legitimar la toma de animales se necesita adquirir un estatus legítimo de “tomador” de mujeres, según una lógica de “alianza matrimonial metafórica” con la sobrenaturalidad (Hamayon, 1998). Aunado a esto, y justamente lo que más nos interesa aquí, en muchas ocasiones el “servicio” (pago) que se le hace al Dueño consiste en devolver las osamentas de las presas de caza, un tema que analizaremos con detalle en el capítulo iv.

Particularmente, los mayas yucatecos de la mitad oriental de la península mencionan como Dueño de los animales a *Sip*. Este ser sobrenatural, el mayor protector de los venados, se manifiesta físicamente delante del cazador con la apariencia de un cérvido. En las fuentes históricas, incluso en las inscripciones del periodo Clásico, *Sip* [*Zip*] aparece como uno de los dioses de la cacería (Landa, 1941: 155; 1986: 94; *Diccionario maya Cordemex*, 1980: 730; Olivier, 2015: 159-161). Existen registros etnográficos más cercanos en el tiempo, de la década de 1930, que describen (con ligeras variaciones, pero de manera consensuada) a *Sip* [*Zip*] como un venado adulto, de pequeña estatura pero

<sup>8</sup> Montolfu (1976: 162-169); Garza (1984: 82-91); Braakhuis (2001); Brown (2005: 131, 137-139); Brown y Emery (2008); Dehouve (2008: 3-6); Olivier (2015: 154-184).

<sup>9</sup> Lot-Falck (1953: 55-56); Hamayon (1998); Braakhuis (2001); Dehouve (2008: 11-12); Olivier (2015: 244-261).

con una gran cornamenta ramificada, en la que porta un nido de avis-  
pas (para atacar al cazador) (figura I.1).<sup>10</sup> La misma descripción refirieron en 2011 cazadores de distintas comunidades del centro de Quintana Roo, quienes, asimismo, mencionaron que es casi imposible matarlo, pues es un espíritu, un “mal aire”. Según Redfield y Villa Rojas (1934: 117-118, 350-351), los habitantes de la comunidad de Chan Kom (Yucatán) afirmaban que *Sip* [*Zip*] silbaba con las pezuñas colocadas sobre su boca para avisar a sus protegidos de la llegada de los cazadores, razón por la cual existen rezos especiales para solicitar su discreción. Hoy en día se narra que él es quien más castiga al cazador si se “le pasa la mano” o no cumple con sus deberes rituales. Esto confirma la importancia del venado en el universo maya. Frecuentemente, el cérvido puede desempeñar la misma función protectora que el Dueño e identificarse con él (Garza, 1984: 85; Ligorred, 1992: 97; Gabriel, 2006: 104). Cabe añadir que en ocasiones se da un proceso de antropomorfización de las deidades tutelares de los venados y de otros animales del bosque (Braakhuis, 2001: 397-401; Olivier, 2015: 175-176). En el caso concreto de los mayas yucatecos, el Dueño puede ser un anciano de gran barba blanca (Burns, 1995 [1983]: 117; Uc Cahum, 2000: 13; Ligorred, 1992: 115) que mantiene y cuida a los venados —sus animales domésticos (*aalak’-o’ob*), es decir, su ganado— a veces en corrales.<sup>11</sup> Por último, lo anterior no deja de vincularse con el proceso histórico de fusión de las deidades prehispánicas con los santos católicos (y con la figura del diablo), que rigen las actividades cinegéticas de los pueblos mesoamericanos. Si bien en la actualidad santos como san Gabriel, san Cecilio, san Marcelino, san Jorge, san Lázaro, san Roque y san Cipriano, entre otros, están asociados a la protección de los animales silvestres,<sup>12</sup> en la península de Yucatán es san Eustaquio (uno de los patrones de los cazadores en Europa) quien mejor cumple el papel de Dueño de los animales, y se le asocia directamente con el venado, la actividad cinegética y también con *Sip*, con el que se confunde en ocasiones (Gabriel, 2006: 104).

<sup>10</sup> Redfield y Villa Rojas (1934: 117-118); Sobrino Campos (1940a, b); Baqueiro (1983: 35); Villa Rojas (1987: 295); Ligorred (1992: 109); Terán y Rasmussen (1994: 281-282); Gabriel (2006: 104).

<sup>11</sup> Redfield y Villa Rojas (1934: 118); Ligorred (1992: 114-116); Terán y Rasmussen (1994: 281); Uc Cahum (2000: 11-18); Gabriel (2006: 103).

<sup>12</sup> Redfield y Villa Rojas (1934: 117); Villa Rojas (1987: 295); Gabriel (2006: 104-105); Santos-Fita (2013: 144); Olivier (2015: 176-178).

## EL RITUAL DE CACERÍA DEL LOOJIL TS'OON

Este ritual cinegético parece limitarse sólo a unas cuantas comunidades mayas de la zona centro de Quintana Roo, de las que destaca el pueblo de X-Pichil, de alrededor de 1300 habitantes, ubicado a 40 kilómetros de la cabecera municipal Felipe Carrillo Puerto. Mencionemos de manera breve que los pobladores de estas comunidades son mayas históricamente autodenominados “macehuales”, esto es, descendientes de los rebeldes del conflicto armado del siglo XIX conocido como Guerra de Castas (Reed, 1987), que buscaron refugio en la selva del actual estado de Quintana Roo. La lengua materna y hogareña es el maya yucateco, aunque, con excepción de algunos ancianos, prácticamente todos sus habitantes hablan español. Las principales actividades productivas y económicas son la agricultura de autoconsumo basada en el maíz (*Zea mays*), el frijol (*Phaseolus* spp.) y la calabaza (*Cucurbita* spp.), el cultivo comercial de chile habanero y jalapeño (*Capsicum* spp.), la apicultura, algunos negocios familiares (abarrotes, papelería, refaccionaria, carpintería) y el servicio de transporte privado. Además, muchos habitantes buscan trabajos asalariados (jornales) en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto o en la zona hotelera del polo turístico de la Riviera Maya, Quintana Roo.

Volviendo al ritual del *Loojil Ts'oon*, los moradores de X-Pichil coinciden en afirmar que no hay nadie que practique la cacería y que no cumpla con la ceremonia. Asimismo se realiza en X-Yatil,<sup>13</sup> Hobom-pich, Campokolché, Filomeno Mata, Dzúlá, Yoactún, Laguna Kaná y Yodznot Nuevo (figura I.2). No obstante, según comentan algunos habitantes, en estas comunidades no todos los que salen a cazar cumplen con la obligación de hacer la ceremonia. Cabe señalar que en otras localidades mayas yucatecas existen otros rituales equivalentes al *Loojil Ts'oon* de X-Pichil y alrededores. Por ejemplo, en la comunidad de Xocén, estado de Yucatán, se realiza la ceremonia del *Loj Ts'oon*, con variaciones notables respecto de la anterior, pero con un mismo trasfon-

<sup>13</sup> Ruz (2006: 31) hace una muy breve reseña sobre el “ritual del *Loj tz'oon*” que se realiza en las comunidades de X-Pichil y X-Yatil. Se menciona que “al cazar doce venados es obligado a hacer una ceremonia de agradecimiento a los *ah canulo'ob* para evitar daños. Se hará cazando un venado, el treceavo, cuya carne se deja íntegra repartida en el campo para los Dueños del monte. Nada ha de consumirse” (Ruz, 2006: 31). Esto último no concuerda (incluso se contradice) con lo descrito en nuestra etnografía (Santos-Fita, 2013: 117-182).

do.<sup>14</sup> Sin embargo, en este caso no se le da un tratamiento concreto a las mandíbulas de los animales cazados, como sucede en el *Loojil Ts'oon* de X-Pichil y comunidades aledañas.

Cazar se convierte en una actividad indispensable para hacer el *Loojil Ts'oon*, ceremonia que constituye un mecanismo regulador y de continuidad para poder seguir cazando. El propósito es renovar el permiso divino de cacería a fin de seguir mereciendo el obsequio de presas. Esto lo conseguirá el cazador, como se señaló al hablar de *Sip* y de los santos católicos protectores, si cumple con sus compromisos y obligaciones rituales, es decir, haciendo correctamente la ceremonia, a la par de no quebrantar las reglas de cacería prescritas por el Dueño de los animales y demás entidades sobrenaturales encargadas del cuidado de los animales y el monte. Entre sus obligaciones destaca, sobre todo, el cuidadoso manejo ritual de los huesos, en particular de las mandíbulas (*kama'ach*) de los animales cazados.

Entre venados y pecaríes, son 13 en total los animales permitidos en cada ciclo de cacería. Las presas —representadas por sus mandíbulas— se contabilizan por arma, no por cazador; por eso en la ceremonia también es inexcusable la presencia —para su limpia— de la(s) carabina(s) usada(s). Esto quiere decir, que independientemente del número de personas que usen una misma carabina, siempre será 13 el límite de animales cazados. En cierto modo, la carabina actúa como vehículo mediador entre el cazador, el Dueño de los animales y los animales que éste concede. Cuando el cazador (la carabina) llega a su límite pero insiste en ir a cazar al monte sin antes hacer el ritual, recibe una serie de avisos por parte del Dueño. Encontrarse reiteradas veces serpientes venenosas en los caminos y el monte es la primera señal de advertencia; luego es común que un “mal aire” lo ataque, provocándole calentura, dolor de cabeza u otros trastornos físicos e incluso psíquicos. Es por esto que en el momento exacto en que al cazador le toca hacer la ceremonia, incluso antes de recibir las primeras llamadas de atención, tiene que hacerla sin demora.

Dirigido por el *j-men*,<sup>15</sup> el ritual del *Loojil Ts'oon* es estructuralmente complejo al ser altamente rico en ofrendas de bebidas —*sakab* y vino

<sup>14</sup> Terán y Rasmussen (1994: 281-283); Santos-Fita (datos sin publicar). Véanse también los estudios de Llanes Pasos (1993) y Gabriel (2006; 2010c: 29-30).

<sup>15</sup> Nombre genérico entre los mayas yucatecos contemporáneos que designa a la persona *especialista mágico-médico-religioso y ritual*. Como dato interesante, en Bartolomé (1988: 226-227) aparece la descripción de un *j-men* especializado en ritos de cacería.

(agua con azúcar)—, de carne silvestre y de gallo (¡no de gallina!); en el uso de copal, de velas y de plantas protectoras y curativas, y en el empleo de plegarias. Este ritual contiene y engarza elementos tanto de la cosmovisión maya como de la tradición católica, e implica una activa participación o presencia de diversos miembros de la comunidad. La mayoría de sus actos transcurren en torno a la mesa/espacio sagrado, que constituye el llamado *depósito ritual o ceremonial* (Dehouve, 2007; 2014: 315-323) (figura I.3). De forma intencionada, todos los objetos materiales presentes en este depósito ritual, incluso los no destinados a ofrecerse, se muestran en números y cantidades definidas —7, 9 y, sobre todo, 13, de importancia capital en la cosmovisión prehispánica, así como 10, entendido como la mitad de 20—, y en series numéricas y disposición específica por conjuntos en los planos horizontal y también vertical (figura I.4). Asimismo, este depósito ritual es una recreación figurativa del mundo y del universo maya en su forma de cuadrilátero, y con el ser humano ubicado dentro de él.<sup>16</sup>

Además de todo lo relacionado con la ofrenda de bebida y comida, con la que se agradecen los animales cazados y se hace la solicitud de un nuevo tiempo de cacería, otro acto relevante que transcurre en la ceremonia son las limpieas.<sup>17</sup> Es bien sabido que en la cultura maya los “aires o vientos” (*iik'*) son una de las múltiples manifestaciones de los dioses (Thompson, 1986 [1970]: 329-332). Entre éstos, los “malos aires” circulan y actúan —castigan— solamente en martes y viernes. Se relacionan directamente con el Dueño de los animales, que regula la cacería. Sólo en estos dos días de la semana se les puede invocar para darles sus respectivas ofrendas y, muy importante, para que el *j-men* haga las limpieas con sus correspondientes plegarias. Siendo así, la ceremonia del *Loojil Ts'oon* se realiza forzosamente en martes o viernes.

El orden de las limpieas es siempre el mismo: primero se limpia la “sopa de *Sip*” (ofrenda especial para él); luego las mandíbulas, la(s) carabina(s) y la(s) mochila(s), y finalmente el *j-men* limpia al cazador o cazadores. Aquí cabe remarcar que los mayas yucatecos consideran que cier-

<sup>16</sup> Véanse, por ejemplo, Villa Rojas (1985: 232-233); Sosa (1991: 195-196); Gabriel (2013); Dehouve (2014: 113-119).

<sup>17</sup> El término *limpia* alude a la práctica terapéutica, generalizada en todo el ámbito mesoamericano, de limpiar el cuerpo de una persona (considerada enferma o no) u objeto con ramas de diversas plantas (Bartolomé, 1988: 241). Las limpieas, junto con los ensalmos (oraciones), son los recursos de petición de sanación que el *j-men* utiliza para curar al enfermo (García et al., 1996).

tos animales también llevan tras de sí “aires o vientos” que pueden causar daño cuando se cruzan con los humanos. Por esta razón, al matar y cargar a cuestras una presa, tanto el cazador como sus instrumentos acumularán dichos aires. Limpiar es, precisamente, liberarse de estos “malos aires” acumulados, como parte de la renovación del ciclo de cacería. Mediante una plegaria, éstos se atraen y agrupan, en este caso reteniéndolos dentro de ramilletes de *sip che* (“el árbol del Sip”, *Bunchosia swartziana*). Arrojar los ramilletes lejos equivaldrá a expulsar los “malos aires”; el acto de limpiar es, a la vez, un acto de “expulsar-purificar-protger” (Danièle Dehouve, comunicación personal, octubre de 2011).

Respecto al tratamiento que reciben las mandíbulas, de las 13 presas obtenidas por el cazador o los cazadores —si bien es más exacto decir: por la carabina— se guardan únicamente las mandíbulas de los venados o pecaríes, las cuales se limpian durante la ceremonia (figuras I.5a y I.5b). Don Manuel Balam Coh, el *j-men* principal de X-Pichil, identifica el “mal aire” acumulado que va a ser expulsado con los cuatro *papatum* o “vientos”: “Son 20 nombres pero éstos sólo para completar el rezo [plegaria], son sólo la tonada del rezo, no son el aire. Los malos aires son en verdad los cuatro *papatum*, porque los cuatro aires son los que no se pueden ver [...] Son igual a los cuatro lados [esquinas] del mundo” (don Manuel Balam Coh, *j-men* de X-Pichil, 2011).<sup>18</sup>

Estos cuatro “malos aires o vientos” se manifiestan en 20 “cuerpos”, haciéndose, por así decirlo, visibles al ojo humano; en consecuencia, los “cuerpos” adquieren la capacidad de generar el mismo “mal aire”. La materialización del “mal aire”, que pasa de ser invisible a tangible mediante la plegaria, es “siempre parecida en todas las limpias, pero cada vez tienes que decir qué estás limpiando” (2011). En otras palabras, la tonada (se citan los 20 “cuerpos”) es la misma en cada limpia. Estos 20 “cuerpos” se conforman de pájaros, insectos, partes de animales, troncos de árboles, objetos manufacturados, puntos geográficos y fenómenos atmosféricos, además de un santo católico y una virgen. Por ejemplo, los

<sup>18</sup> Varios expertos han planteado, según lo que aún afirma la gente en comunidades rurales ubicadas en los estados de Yucatán y Quintana Roo, que los cuatro vientos *papatum* [*papatún*; *pauahún*; *babatún*], localizados en los cuatro puntos solsticiales, se vinculan con —o, incluso, son en realidad— el aún omnipresente dios de la lluvia *Cháak*: cuadruplicado y cada uno con un rumbo y color diferente (Redfield y Villa Rojas, 1934: 115-116; Thompson, 1986: 311-312; Sosa, 1991: 195-196). Para un análisis más a detalle, véase Gabriel (2010d; 2013: 281, 293-297).

pájaros originan los “malos aires” al gritar o aletear<sup>19</sup> (véase en el apéndice la plegaria para “Limpia de mandíbulas”). Como ya se mencionó, limpiar es llamar a los aires acumulados y juntarlos para que se vayan. El ramillete de *sip che'* actúa de aglutinador, reteniéndolos. Los “malos aires” se expulsan al arrojar lejos (expulsar) el ramillete. Limpiar y expulsar el mal son partes de un mismo proceso dentro de la ceremonia.

Al día siguiente (miércoles o sábado, según sea el caso) de realizarse el *Loojil Ts'oon*, se depositan todas las mandíbulas en el monte. Mientras busca qué cazar por el monte, el cazador va colocando las mandíbulas del lado poniente/oeste (*chik'iin*) de los árboles, en el suelo (Santos-Fita *et al.*, 2015). Los significados asociados con el depósito en el monte de las mandíbulas de los animales cazados —a partir de las glosas de los cazadores y en un contexto interpretativo más amplio— serán examinados al final de este libro; mientras tanto, presentaremos en el siguiente capítulo el amplio expediente relativo a la presencia de mandíbulas animales y humanas en contextos arqueológicos.

<sup>19</sup> Cabe recalcar que la lista de 20 “cuerpos” llega a variar ligeramente a la hora de recitar las plegarias para las limpieas.



FIGURA I.1. Representación de Sip, quien funge como protector de los venados entre los mayas yucatecos. Dibujo de Marbella Guadalupe Tuz Canché.

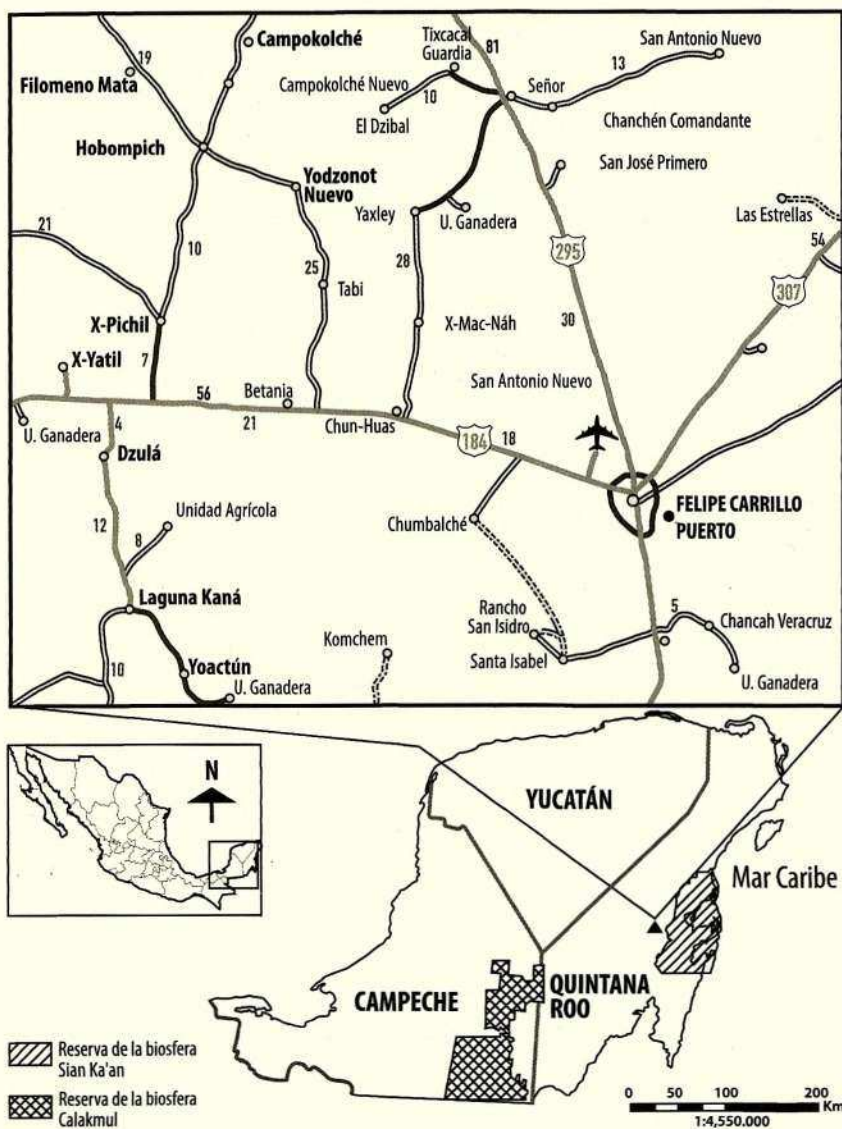


FIGURA 1.2. Ubicación de X-Pichil y de las comunidades aledañas donde en la actualidad se realiza el ritual de cacería del Loojil Ts'oon, ceremonia de la carabina, en el centro de Quintana Roo, México. Diseño cartográfico de David Uribe Villavicencio. Mapa extraído de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, México (2006).



FIGURA I.3. Mesa/espacio sagrado que conforma el depósito ritual o ceremonial donde transcurre la mayor parte de los actos que estructuran el ritual del Loojil Ts'oon. Fuente: fotografía de Dídac Santos-Fita, comunidad de X-Pichil, Quintana Roo (2011).

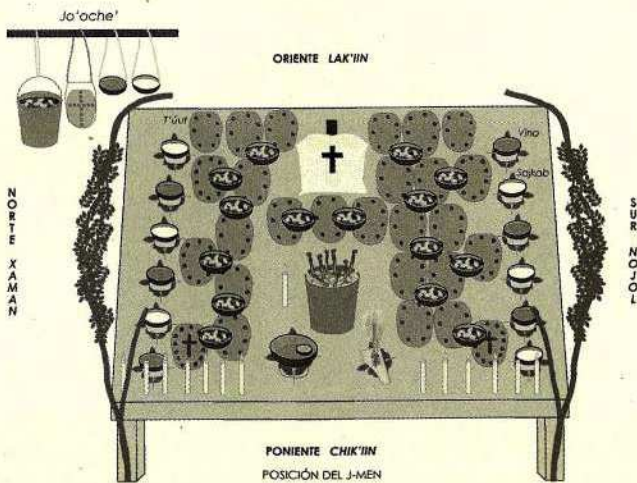


FIGURA I.4. Disposición de objetos en el depósito ritual en el momento de ofrendar la comida, que consiste en panes de maíz con pepita de calabaza molida y trozos mezclados de carne de venado, pecaí y gallo. Diseño: María Fernanda Nemer y Dídac Santos-Fita.



a



b

FIGURAS I.5a y I.5b. Como parte importante del Loojil Ts'oon, a) el j-men, que funge como especialista ritual, le hace una limpieza a las mandíbulas de las presas (sólo venados y pecaríes) b) que el cazador o cazadores han ido guardando durante el periodo de caza permitido, para quitarles el mal aire acumulado por su muerte y así devolverlas correctamente a su Dueño en el monte. Fuente: fotografías de Dídac Santos-Fita, comunidad de X-Pichil, Quintana Roo (2011).

---

*A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas  
y animales en Mesoamérica. Un estudio interdisciplinario*  
se terminó de imprimir en diciembre de 2019 en los talleres gráficos  
del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Producción: Dirección de Publicaciones  
de la Coordinación Nacional de Difusión.

---

Símbolos de muerte y de vida, los huesos tenían un papel central en la cosmovisión mesoamericana. Si bien los cráneos y los huesos largos recibían un tratamiento especial, menos conocido es el uso ritual de mandíbulas y de maxilares, tanto humanos como animales.

En primer lugar, los autores presentan un estudio etnográfico de la *Ceremonia de la carabina*, entre los mayas del estado de Quintana Roo, que involucra el uso de quijadas de animales. Posteriormente hacen un recuento de los hallazgos arqueológicos consistentes en mandíbulas y maxilares, recuperados en diversos sitios, con énfasis en el recinto sagrado de Tenochtitlan. Además, se analiza la iconografía de numerosas mandíbulas bellamente labradas. Los autores concluyen su investigación explorando el complejo simbolismo de este segmento corporal.

Más allá de lo que se da a conocer sobre el uso ritual de mandíbulas, este libro pretende contribuir a un mejor conocimiento de las prácticas cinegéticas, guerreras y sacrificiales de los pueblos mesoamericanos.



**CULTURA**  
SECRETARÍA DE CULTURA

**80 INAH**  
1939-2019

