

El dolor supremo purificante: conceptos del cuerpo y violencia ritualizada entre los antiguos mayas

Supreme and Purifying Pain: Body Concepts and Ritualized Violence among the Ancient Maya

VERA TIESLER

Universidad Autónoma de Yucatán, México

ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA

Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Deseamos discutir algunos de los múltiples significados mayas que moldean el cuerpo humano y el rol de sus componentes vitales en la violencia ritualizada, en específico las formas de autosacrificio y propiamente del sacrificio humano. Este ensayo ofrece una serie de elementos de debate que son la clave para detectar y comprender las transformaciones del cuerpo y sus componentes durante la muerte ritual junto a los marcadores que los delatan en el registro mortuario; las propuestas aquí esgrimidas fueron pensadas desde la perspectiva de los datos provenientes de las Tierras Bajas durante el periodo Clásico Tardío (600-800 d.C.), aunque es factible suponer que algunos aspectos datan de tiempos anteriores o sobrevivieron en épocas más recientes.

PALABRAS CLAVE: sacrificio humano, cuerpo, componentes anímicos, cosmología, tafonomía humana, epigrafía.

ABSTRACT: We wish to discuss some of the multiple Maya meanings that surround the human body and the role of its vital components in ritualized violence, specifically the forms of self-sacrifice and human sacrifice itself. This essay offers a series of elements of discussion that are key to detecting and understanding the transformations of the body and its components during ritual death along with the markers that give them away in the mortuary record; the proposals put forward here were thought from the perspective of data from the lowlands during the Late Classic

period (600-800 AD), although it is feasible to assume that some aspects date from earlier times or survived in more recent times.

KEYWORDS: human sacrifice, body, soul components, cosmology, human taphonomy, epigraphy.

RECEPCIÓN: 24 de octubre de 2020.

ACEPTACIÓN: 22 de enero de 2021.

DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.60.23X00S704>.

Introducción y premisas teóricas

Inseparablemente unido a su materialidad, el cuerpo humano es clave para explorar el poder transformador del sacrificio ritual, especialmente considerando la calidad enraizada del mismo en las cosmovisiones mesoamericanas y mayas en lo particular. En su calidad de proyección y modelo del universo o monte sacro (López A. y López L., 2009), el cuerpo humano albergaba cavidades y conductos liminares que concedían una interacción directa con las entidades divinas (Tiesler y Olivier, 2020; Tiesler y Velásquez, 2018: 164-169). También en un plano ritual, su valor como modelo cósmico confería al cuerpo poderes especiales en el intersticio con lo sacro. Su sacrificio se equiparaba con la apertura del monte sagrado en la medida en que se “rompía” durante la occisión para liberar los constituyentes vitalizantes que alimentaban a las deidades y, por ende, a la comunidad, una suerte de pago de deudas, méritos o propiamente alimento de lo divino (Monaghan, 2000).

Para los antiguos mayas, cuya cosmovisión determinaba la noción del “organismo humano”¹ que cultivaban, el cuerpo humano con sus cualidades materiales (densas y sutiles) era y sigue siendo el núcleo del universo aborígen, encarnando y personificando las entidades divinas a las que los humanos tienen la obligación de nutrir (Houston, Stuart y Taube, 2006; Velásquez, 2015: 180-193; López A.,

¹ Bajo la perspectiva sobre el “cuerpo-carne” y el “cuerpo-presencia” que nos ha abierto Pedro Pitarch (2013: 42-47) en su estudio sobre los tzeltales modernos, el cuerpo humano es un cuerpo inorgánico, dado que por definición los órganos son partes que realizan funciones, y un cuerpo segmentado en partes sólo es carne consumible. Las partes del cuerpo únicamente adquieren sentido al pertenecer a un todo, y es ese todo (una forma reconocible socialmente o “cuerpo-presencia”) la unidad mínima que ejerce funciones (posee agencia y voluntad). Si este punto fuera extendible —aunque sea parcialmente— a otras sociedades y épocas de la historia maya, la idea de “organismo humano” se vuelve problemática: una persona compuesta de partes que realizan funciones. En la escritura jeroglífica maya la sangre (*ch'ich'*) y los huesos (*b'aak*) carecen de sentido si no pertenecen a un todo, pues por ello necesitan de sufijos de posesión partitiva o de parte-totalidad que los relacionan con el cuerpo al que pertenecen: v. gr. *uch'ich'el ahyiin*, ‘la sangre del lagarto’ o *ub'aakel b'ahlam*, ‘el hueso del jaguar’ (Houston, Robertson y Stuart, 2001: 9, 30-32). Quizá no es gratuito que la palabra *b'aak*, ‘hueso’, sea en las inscripciones sinónimo de ‘presa’ y de ‘cautivo’.

1989). En este esquema, el cuerpo encapsula los componentes anímicos en una conversación activa con el cosmos y sus numerosos habitantes. Los mayas del Clásico identifican en sus textos, entre otros, el *k'ihn* o 'calor' (Figura 1), el *sak ik'aal* o 'hálito respiratorio' (Figura 2) y el *o'hilis* o 'semilla-corazón' (Figura 3).² Este último era una esencia³ animada que, después del fallecimiento, viajaba por el camino subterráneo del Sol en un periplo de dolor con el fin de lustrarse de la experiencia mundana (López A., 1994: 220-221; 1997: 16; 2005: 81). Una vez purificada, se unía a los dominios cósmicos y, en el caso del *o'hilis* de los gobernantes, se convertía en ancestro, ahora desprovisto de su existencia carnal, pero en comunicación con la esfera de los vivos. Dichos ancestros eran intermediarios por excelencia entre lo mundano y lo divino. Este tema está fuera del alcance de esta sinopsis y nos referimos a Velásquez (2015, en prensa) para un examen más detenido.

Bajo esa concepción, el cuerpo humano sirvió como un poderoso intersticio de convergencia y anclaje para el desempeño ritual, incluida la penitencia corporal y el sacrificio humano. En la presente aproximación a la muerte ritual, desarrollamos los roles religiosos y los usos de las partes del cuerpo, el consumo de la penitencia corporal y la transfiguración. Esta perspectiva corporal autóctona también impulsa nuestro examen de los significados y las ocasiones que rodean la gama de formas sacrificiales y post-sacrificiales del procesamiento corporal representado en la iconografía, algunas de ellas confirmadas por las firmas tafonómicas documentadas en restos humanos de diferentes sitios arqueológicos de las Tierras Bajas. Entre las formas rituales reconocidas en el registro forense contamos la decapitación, diferentes tipos de extracción del corazón, desmembramiento, desollamiento y descarnamiento (Figura 4; Nájera, 1987; Tiesler, 2007).

² En este artículo adoptamos las convenciones de transliteración y transcripción propuestas por Alfonso Lacadena y Søren Wichmann (2004; 2019), pero con cambios menores, como el uso del signo /ʔ/ para representar la oclusiva glotal, en vez del tradicional /ʔ/, y considerando el reflejo que usualmente ocurre entre la vocal larga con tono alto en maya yucateco (v. gr. óol, fích'ak, áayin, wáay, yáax, etc.) y la aspirada glotal en lenguas cholanas (v. gr. o'hilis, ihch'aak, ahyiin, wahyis, yahx, etc.).

³ Utilizamos el término *esencia* como complementario al de *coesencia*. Este último término fue acuñado por M. Esther Hermitte (1970: 77) para referirse a un animal, cometa o fenómeno meteorológico que se cree comparte su alma o conciencia con un ser humano o dios que la posee. Dicho concepto ha sido de gran utilidad para explicar los fenómenos culturales conocidos como tonalismo y nagualismo. El término maya clásico relacionado con esta creencia, pensamos que es *wahyis*. Pero si aceptamos que los humanos tenían *coesencias* (*wahyis*), también deberíamos plantearnos la pertinencia de pensar que los mayas pudieron haber creído en *esencias* (si hay *coesencias* es solamente porque hay *esencias*). Entendemos por *esencia* un supuesto "conjunto de cualidades originarias, invariables y necesarias de un ser, o sea sin las cuales pierde su naturaleza" (Alfredo López A., comunicación personal, 16 de diciembre de 2016). Pensamos que el término maya clásico que más se aproxima a este concepto teórico es el de *o'hilis*, 'corazón, centro' o 'ánimo', una entidad anímica a la que también llamamos "semilla-corazón" o "alma-corazón". Para una explicación más detallada y puntual de estas ideas, que tienen muchas aristas, ver Velásquez (en prensa).

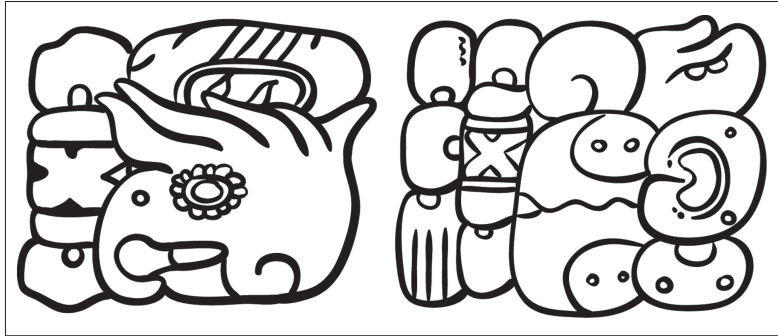


Figura 1. Ejemplos de antropónimos mayas que comienzan con el adjetivo *k'ihnich*, 'caliente, airado, bravo, colérico o furioso': (a) *K'ihnich Yahx K'uk' Mo'*; Altar Q de Copán (B5), Copán, Honduras; basado en un dibujo de Linda Schele, disponible en <<http://www.ancientamericas.org/es/collection/aa010344>>; (b) *K'ihnich Baaknal Chaahk*; Monumento 171 de Toniná (A3), Chiapas, México; basado en un dibujo de Ian Graham; tomado de Stuart (2013). Dibujos H. Goudiaby

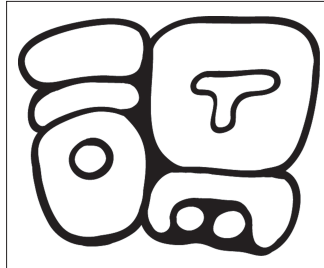


Figura 2. Bloque jeroglífico que representa la fuerza respiratoria *sak ik'aal* o 'hálito blanco' (*SAK-ik'-li*), aspecto del *o'hlis* que era regido por el dios del viento; disco de Toniná, Chiapas, México, que se encuentra en la Sala Maya del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México; basado en un dibujo de Peter L. Mathews. Dibujos H. Goudiaby.



Figura 3. Formas poseídas y absolutas del morfema *o'hl*, 'corazón, centro o ánimo' (esencia, semilla-corazón o alma-corazón): (a) Altar no numerado de El Perú, Petén, Guatemala: *yo-OL-la, yo'hl*, 'su corazón'; basado en un dibujo de Linda Schele, disponible en <<http://www.ancientamericas.org/es/node/10645>>; (b) Tablero del Palacio de Palenque (E14), Chiapas, México: *OL-si, o'hl/ijs*, 'corazón'; basado en Robertson (1985: lám. 258); (c) ornamento de concha de la Galería de Arte de la Universidad de Yale: *o-la-si, o'h/ijs*, 'corazón'; basado en un dibujo de David S. Stuart; tomado de Zender (2004: 201). Dibujos H. Goudiaby.



Figura 4. Escena del sacrificio de compañía en la que una víctima aparece sin cabeza, tendida frente a un altar, mientras que un segundo cuerpo se muestra en la parte superior del mismo con el pecho abierto. Un incensario efigie, en sentido figurado, “devora” el corazón del joven y lo transforma quemándolo en “nubes”, que se elevan hacia el cielo (Archivo Fotográfico de Justin Kerr K1377, redibujado por M. Sánchez, LBA/UADY).

Nuestro interés se concentra en algunas de las creencias corporales más importantes de los mayas de Tierras Bajas durante el periodo Clásico Tardío (600-800 d.C.). En nuestra búsqueda de datos que nos ayuden a comprender las lacónicas inscripciones jeroglíficas y los silentes restos óseos, algunas veces acudimos a fuentes secundarias de periodos más recientes de la historia maya. Ello, desde luego, conlleva el enorme riesgo de cometer interpretaciones ahistóricas o anacrónicas, por lo que trabajos como éste deben ser tomados siempre como esfuerzos nunca concluyentes para tratar de comprender un sistema de pensamiento antiguo que, quizá, nunca podamos entender totalmente. Acudir a datos comparativo-esclarecedores de diversas épocas y regiones es, en este tipo de sociedades, un mal difícil de evitar, dada la naturaleza tan fragmentaria y dispar (en cantidad y en calidad) de las fuentes históricas que existen para cada época o región (en muchas ocasiones se trata de datos únicos, pero difíciles de ignorar).⁴ Al contrastar

⁴ Edward H. Carr (1992: 17-18, 20) es partidario de considerar que todos los datos escritos de la Antigüedad tienen valor histórico, puesto que nos han llegado a cuentagotas y en muchos casos son menciones únicas.

la información prehispánica con la de las épocas colonial y moderna aspiramos algún día a entender qué elementos de las cosmovisiones se transformaron a mayor velocidad que otros, así como en qué lugares, una tarea que apenas está en ciernes. El estado actual de nuestros conocimientos tampoco permite comprender las variaciones regionales que ya existían durante el periodo Clásico maya con relación a las concepciones sobre el cuerpo humano, a excepción del componente anímico *wahyis*, donde ya se aprecian divergencias en el tratamiento del tema según el estilo cerámico (ver Moreno, 2020).

Como el lector atento habrá apreciado, usamos cuatro conceptos básicos como herramientas analíticas: *entidad anímica* (López A., 1989-I: 197-198), *fuerza anímica* (Martínez, 2007: 154), *centro anímico* (López A., 1989-I: 197) y *componente anímico* (Martínez, 2011: 29). Esta última noción engloba a las dos primeras: las *entidades* (personas sobrenaturales) y las *fuerzas* (energías vitales impersonales), mientras que los *centros anímicos* son las partes del cuerpo donde estos componentes supuestamente se concentran. Conviene decir que, aunque el modelo interpretativo que subyace en esta serie de conceptos ha sido por décadas de vital importancia para incursionar en el estudio del cuerpo humano en Mesoamérica, estamos preocupados por priorizar los datos de nuestras fuentes primarias del periodo Clásico maya, con el fin de mejorar en un futuro este sistema de abstracciones teóricas.

Los conceptos del cuerpo entre los antiguos mayas

Desde al menos el período Clásico (250-900 d.C.), los mayas proyectaban dominios cósmicos en el cuerpo humano y sus componentes anatómicos. En esta disposición cósmica, el cuerpo de materia pesada se presentaba ante los ojos de los indígenas como una comunidad poblada por fuerzas y personas (entidades) sagradas, que se remonta a los orígenes del cosmos y cuyas materialidades mundanas eran percibidas durante la vigilia y la sobriedad, ámbito que podemos llamar “ecúmeno” o *b’alkaaj*, vocablo que en maya yucateco⁵ significa “el mundo con los que en él biuen” (Ciudad R., 2001: 76; López A., 2015). En esa frenología indígena, sus componentes de tejido —huesos y carne— figuran como frágiles y finitos, sujetos al envejecimiento y la decadencia. Albergan una calidad efímera que se encuentra destinada a cambiar y desintegrarse con el tiempo.

⁵ Contrario a la costumbre de escribir el nombre de los idiomas mayances con la ortografía de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG) (v. gr. yukateko, ch’orti’, k’iche’, kaqchikel, q’eqchi’, etc.), hemos optado por la ortografía aceptada en castellano (yucateco, chortí, quiché, cakchiquel, kekchí, etc.), dado que es la lengua en la que está escrito este artículo. Respetamos la autoridad de la ALMG para establecer la ortografía de los idiomas mayances, pero desconocemos su injerencia sobre las reglas ortográficas del español. De otro modo nos veríamos obligados a escribir *English* en vez de inglés, *française* en vez de francés y *deutsche* en lugar de alemán.

Aparte del soporte estructural del cuerpo pesado, existe otro conjunto de componentes del cuerpo que podrían describirse como ligeros, sutiles, gaseosos, etéreos y energéticos; aquellos han permeado en el cosmos ya antes de los tiempos medibles y son más estables. Pertenecen a las esferas sagradas del otro mundo (*k'uyel* en maya yucateco, *ch'ulel* en chol y en las lenguas tzeltalanas),⁶ el “anecúmeno”, aunque también impregnan y viven en el universo terrestre creado (López A., 2015). Son capaces de actuar de manera eficiente en la materia dura de las criaturas, tales como los humanos, aunque pasan inadvertidos por el hombre durante la vigilia y la sobriedad. Los mayas identificaron una serie de fuerzas y entidades anecuménicas dentro de la expansión del mundo, que persisten tras la muerte y la descomposición del sustrato del cuerpo duro. Creían que durante la vida habitan en el cuerpo humano, cuyo torrente sanguíneo y nervioso es un hábitáculo de dioses y energías espirituosas.

Si seguimos a López A. (1989; 2015), las entidades anímicas tienen conciencia, personalidad, voluntad y capacidad cognitivas. Son capaces de una comunicación activa con los seres humanos, siendo cualidades que se comparten con el panteón de los dioses más conocidos. Son personas, y por eso algunas de ellas se llaman *winik*, como los *wahyis* Sitz' Winik, 'Hombre Glotón', B'alan Winik, 'Hombre Encubierto', Winik B'a'tz', 'Hombre Saraguato' o Ha'al Winik, 'Hombre Acuático' (Sheseña, 2010: 5, 9, 22, 31; Moreno, 2020: 276, 330-333, 335-337), igual que sucede en náhuatl, donde el sustantivo *tlākatl* se aplica tanto a personas humanas como a dioses (López A., 2004: 31). La lengua de las inscripciones mayas adscribe algunas entidades anímicas dentro de la categoría de partes del cuerpo inalienables, esto es, sustantivos cuya forma ordinaria está acompañada por un pronombre posesivo, pues de carecer de él requieren por fuerza el sufijo absolutivo *-is/*, identificado por Marc U. Zender (2004), o su alomorfo occidental *-al/* (Lacadena, 2010: 4, nota 1). El sufijo absolutivo para partes del cuerpo inalienables *-is/* sólo se preservó en pocomchí colonial (Morán y Zúñiga, 1991: 8) y moderno (Mó, 2006: 71-73, 293), donde incluye no solamente sustantivos para partes del cuerpo en el sentido occidental, sino determinadas enfermedades, emociones y elementos de la indumentaria, lo que nos abre una ventana para penetrar a una concepción del cuerpo humano ajena a la grecolatina y judeocristiana, donde las afecciones, los desasosiegos, la ropa o la joyería rara vez se concebirían como partes del cuerpo (Laneri, 2021). Esta categoría de cuerpo caracteriza, por ejemplo, el *o'hlis* o 'centro, corazón, ánimo, esencia' o 'semilla-corazón' (Figura 3), o los *wahyis*, 'coesencias' o 'naguales' (Figura 5). Otros componentes del cuerpo, como el *k'ahk'is*, 'fuego', y el *ch'ahb'is-ahk'ab'is*, 'ayuno-noche' (poder de creación), también podrían caer en esta categoría, aunque se trata de partes del cuerpo muy alejadas de las concepciones occidentales y por lo tanto poco comprendidas. El *ch'ahb'is-ahk'ab'is* en lo particular ha sido objeto de estudios específicos (Stuart,

⁶ El universo entero contiene *ch'ulel*, lo sagrado, lo divino (*k'uh*, en maya clásico). Las interrelaciones más profundas del cosmos se dan entre distintos *ch'ulel* (McAnany, 2020: 78).

2007: 45; Hoppan y Jacquemot, 2010; Kowlton, 2010; Martin, 2016: 529, 534; Helmke, Hoggarth y Awe, 2018: 38-39; Velásquez, en prensa) que se desvían del hilo conductor de este artículo.

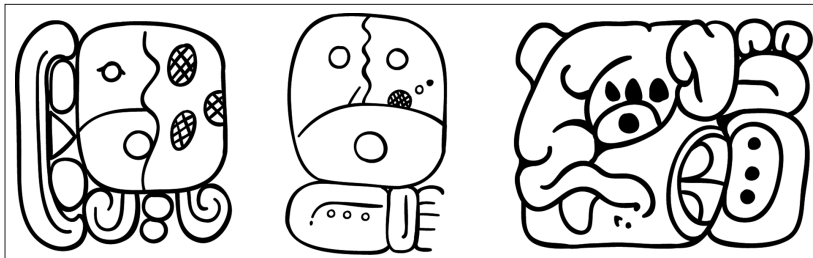


Figura 5. Formas poseídas y absolutas del morfema *wahy*: (a) *uwahy*, Dintel 15 de Yaxchilán (F1), Chiapas, basado en Graham y Von Euw (1977: 39); (b) *wahyijls*, Estela 16 de Uxul (A2), Campeche; basado en un dibujo de Nikolai Grube, cortesía del autor; (c) *wahyijls*, Altar 5 de Tikal, basado en Freidel, Schele y Parker (1993: 263). Dibujos de H. Goudiaby.

A diferencia de las entidades anímicas, las fuerzas anímicas se comportan más como energías vitales e impersonales; transitan libremente dentro y fuera del espacio corporal y dependen de fuentes externas para regenerarse. *Saak(?)*, ‘pepita’ o ‘semilla de calabaza’ (antiguamente conocida como “flor blanca”) es un tipo de hálito poco comprendido (Figura 6);⁷ *sak ik’aal* es el ‘espíritu’ o ‘respiración’ (Figura 2), que sabemos se pierde tras el fallecimiento gracias a las primeras lecturas seminales de Tatiana A. Proskouriakoff (1963: 163). Éste es quizá el destino póstumo también del *k’ihn*, que identifica el ‘calor, la ira’ o la ‘rabia’ (Figura 1), aunque puede que una parte de él viaje con el *o’hlis* y otra parte permanezca en los huesos adherida en pigmentos rojos,⁸ coadyuvando a alimentar la fuerza vital calorífica en la lucha del alma por triunfar sobre la muerte y convertirse en ancestro (Tokovinine, 2012: 287-290; Scherer, 2015: 78).⁹ Parecería tratarse de proyecciones, fisiones o dispersiones de un componente anímico cuya fuente última es el espíritu del dios solar (Figura 7). Mucho menos aún conocemos sobre el *ip* o ‘fuerza’, un componente al parecer impersonal que fue descubierto por Erik Boot (2009: 77) en el Tablero del Templo XIV de Palenque (A6) y en la Estela A de Copán (E6). La falta de algún sufijo especial para estos sustantivos en los escritos mayas sugiere que

⁷ Su signo logográfico es el T533 (Figura 6), que ha recibido diferentes lecturas a lo largo del tiempo. Aquí seguimos una propuesta de David S. Stuart (comunicación personal, 2015), misma que preferimos porque en el nivel iconográfico se comporta como una semilla que eclosiona, y porque hace sentido a la luz de la dualidad mesoamericana entre lo monocotiledóneo y lo dicotiledóneo (Velásquez, en prensa), además de que encaja con la imagen de la Montaña Florida de las almas como una curcubitácea (López A., 2009b: 40-41).

⁸ Patricia A. McNany (2020: 76) ha puesto mucho énfasis en los esfuerzos que realizaban los antiguos mayas para capturar el alma dentro de los restos humanos.

⁹ Sobre el color rojo para proyectar calor solar, ígneo y sanguíneo en aras de combatir el frío (Nájera, 1995: 325). Sobre la capacidad de los colores brillantes para transmitir *tōnalli*, equivalente náhuatl del *k’ihn* (Dupey, 2018: 202-203).

estos componentes anatómicos eran sólo fuerzas vitales que no estaban ligadas a la voluntad de la persona, aunque se trata de un asunto abierto.¹⁰ Al igual que en otras esferas mesoamericanas, los mayas del Clásico debieron haber creído que las fuerzas anímicas podían dejar el cuerpo de forma transitoria durante el estado de embriaguez, los sueños, los orgasmos, el susto, la enfermedad o el trance ritual. En este modo de pensar, los conductos de entrada y salida fueron las cuevas, portales y conductos psico-corporales encarnados por la boca, ojos, fosas nasales y fontanelas en estado húmedo o seco. Éstos podían adquirir relevancia en los momentos liminares de iniciación, ritos de personificación o ceremonias de final de periodo, para nombrar sólo algunos.

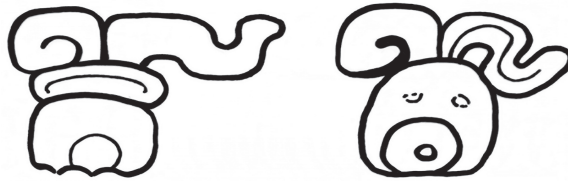


Figura 6. Dos ejemplos del signo T533, de lectura aún no descifrada (tal vez *saak*['?], 'pepita['?']) con espirales o volutas que representan aliento u hojas verdes de maíz; (a) Estela 6 de Naranjo, Petén, Guatemala; basado en Graham y Von Euw (1975: 23); (b) Estela 33 de Naranjo, Petén, Guatemala; basado en Graham (1978: 87). Dibujos de V. Tiesler.

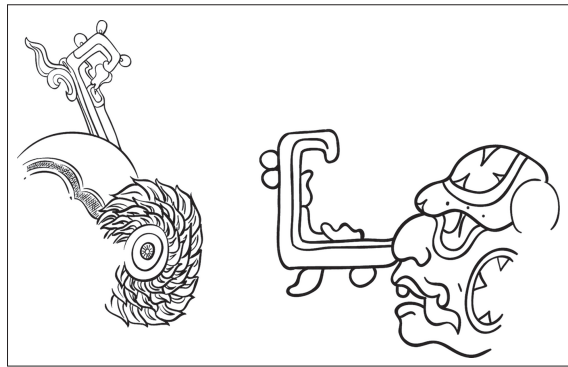


Figura 7. La serpiente de “nariz cuadrada” en probable alusión al aliento vital o calor solar: (a) tocado jeroglífico de K'ihnich Ahku'ul Mo' Naahb III representado en el panel de piedra del Templo XIX de Palenque, Chiapas, México; basado en Stuart (2005b: 23); (b) dios solar con aliento vital; basado en Taube (2003: 432).

¹⁰ No nos cerramos a la posibilidad de que *k'ihn* (Figura 1) haya sido una entidad y no solamente una fuerza anímica, pues en la escultura del llamado Hombre de Tikal (C2-C6) se menciona que el gobernante Ya'x Nu'n Ahyiin I personificó a este componente anímico dos años después de la muerte (López O., 2018: 52, 56-57), lo que sugiere que se trata de una persona y no de una mera fuerza impersonal. Velásquez (en prensa) explora la posibilidad de que los hábitos *saak*(?) (Figura 6) y *sak ik'aal* (Figura 2) hayan sido más que fuerzas; el primero como proyección del dios K (K'awiil) o C (K'uh), mientras que el segundo del dios H (Ik' K'uh).

En esta percepción, el anécumeno (*k'uyel / ch'ulel*) y el ecúmeno (*b'alqaaj*) describen dos planos temporales y espaciales concurrentes dentro del cuerpo, un poderoso intersticio corpóreo que durante el desempeño ritual se convertiría en ducto y canal de comunicación con lo sagrado. En línea con este pensamiento nativo, podemos preguntarnos qué impacto tuvo el sacrificio en los habitantes etéreos, ligeros o espirituales, concurrentes de componentes somáticos duros. Esta interrogante central da paso a una serie de pensamientos más específicos, como el papel de la sangre y el dolor, la tortura y la muerte violentada, así como el procesamiento del cuerpo posterior a la occisión ritual.

Transformando cuerpos en penitencia y autosacrificio

Una de las formas rituales por excelencia —aparte de las ofrendas, el canto, la música o el baile— fueron los “sacrificios”, independientemente de si fuesen impuestos a los demás o autoinfligidos como parte de eventos de visión, ritos de iniciación y muchas otras ceremonias. El autosacrificio podía conllevar la privación de las necesidades físicas básicas o bien la mutilación voluntaria de partes del cuerpo, con nociones sexuales y de fertilización. Estos últimos casi seguramente estaban relacionados con los de creación *ch'ahb'is* ‘ayuno’, y fertilidad femenina *ahk'ab'is*, ‘noche’, encarnados respectivamente por el pene masculino y el clítoris-lengua femenina (Knowlton, 2010: 24), y acaso evocando un retorno al crepúsculo primordial que precedió la primera salida del Sol en los tiempos míticos, regularmente expresado en Mesoamérica mediante la tríada ayuno, autosacrificio y pintura corporal negra (Nava, 2018: 90-103).

Entretanto, la salida de la fuerza anímica *saak(?)*, ‘pepita’ (Figura 6), encuentra su expresión en imágenes mayas en la cabeza del Dios C, un símbolo superlativo de la “energía sagrada” (Prager, 2018). Como David S. Stuart argumenta, el afijo del “grupo acuático” que acompaña al logograma del Dios C alude con toda probabilidad al líquido sangriento divino.¹¹ En las inscripciones mayas del Clásico, el líquido vital se puede representar con el logograma **CH'ICH'**, ‘sangre’. Una forma de pintar ese ámbito anecuménico de hálitos sagrados¹² es justo el complejo iconográfico del “grupo acuático”, donde un conjunto de flores, joyas de jade, signos **LAM**, **MIH**, **K'AN** o **YAX**, epífisis y sartaes de cuentas flotan en el ambiente neutro o indiferenciado del sueño. Este tema de la imagería maya ha sido llamado “lluvia de flores y joyas flotantes” y alude al mundo florido de los ancestros (Taube, 2004: 78-79). Podemos apreciarlo, entre otros contextos, en los chorros vertidos en los ritos de manos asperjadoras,¹³ en el vómito pluvial del

¹¹ Representa gotas de sangre (Ayala, 1995: 253; Schele, 1984; Stuart, 1988).

¹² Torrente sanguíneo con inquilinos airosos (las entidades anímicas, de cuerpo etéreo) que hablan a través del pulso (Hernández, 2013: 231, 240).

¹³ Derrame de emanaciones divinas (*k'uh*) según Stephen D. Houston (McAnany, 2020: 72-73). En las inscripciones el tema de las manos asperjadoras está mencionado como *uchokow ch'aaj*, ‘él tiró

Cocodrilo-Venado-Estellado, en los muros del Entierro 48 de Tikal y en el paisaje sobrenatural de los retratos póstumos de ancestros en el Más Allá. La noción del aliento vital como sagrado y asociado con la sangre aún impregna muchas creencias mayas y mesoamericanas contemporáneas y, de hecho, yace en el corazón de la práctica ritual nativa. La sangre se encuentra identificada con el espíritu, es decir, la materia vital primordial que trasciende el cuerpo con la respiración. Su ofrenda ritual proporciona alimentos revitalizantes que son esenciales para los dioses. A medida que el líquido brota, se somete e incinera, sus componentes celestes se liberan y trascienden a los dominios del *k'uyel* o anécumeno de lo divino.

Importa destacar que también el sentido de dolor identifica un componente central en la mayoría de los sacrificios autoinfligidos. Ya en los años ochenta del siglo pasado, Martha Iliá Nájera llamó la atención a su función purificadora y catalítica para las experiencias de visión (Baudez, 2009: 270-288; Graulich y Olivier, 2004; Nájera, 1987). Ella señala que el dolor parece ser central en la mayoría de los autosacrificios, la lustración y la alimentación divina. Más recientemente, Stephen D. Houston ha recurrido a una serie de expresiones afflictivas choltís para sustentar la idea de que el dolor físico delinea nociones de “consumo de carne o cuerpo”, junto con una superposición de los sistemas de circulación nerviosos y sanguíneos en la comprensión del cuerpo nativo (Houston, 2006: 145-149). Aunque sería atrevido generalizar sobre ese particular, las lenguas mayances sí parecen asociar diferentes formas de dolor con entidades del cuerpo etéreas. Tan sólo con tomar el conocido diccionario de maya yucateco *Cordemex* (Barrera, 1980), encontramos que las diferentes ocasiones o formas del “dolor” se adhieren a las nociones de *k'uux*, ‘mordida’ o ‘comer’, o al corazón-*álma óol* (coetáneo del *o'hlis* del periodo Clásico). En proto-maya **qux* o **kux* ha sido reconstruido como ‘vivo’ (Kaufman y Norman, 1984: 123) y tiene interesantes descendientes en lenguas como tzutuhil y quiché: “alma/espíritu de cualquier cosa/la sangre contiene *ak'u'x*” (Martínez, 2007: 155-156); ‘alma, corazón, pecho, intelecto’ (Christenson, 2003: 57, 135), lo mismo que sucedió en tzeltal y cakchiquel coloniales respectivamente: *k'u'x*, ‘amar, arrepentimiento, dolor, benignidad, misericordia, tener duelo, compadecerse’ (Ara, 1986: 280-281) y *k'u'x*, ‘discreción, la memoria, la benignidad y la envidia’ (Guzmán, 1984: 61-65), homólogos de los conceptos *o'hlis* y *óol* de las Tierras Bajas. Mientras que la motivación gráfica del logograma **WE**, ‘comer’ (Zender, 2000), es un rostro que sujeta en la boca el elemento subgrafémico del corazón (*o'hlis*) o tamal (*waaj*) T506 o XH4.

Otra forma de dolor es aquel por calor, ligado con el *k'ínam*, la ‘rabia, energía, carácter o valentía’ (correspondiente al *k'ihn* del periodo Clásico) (Figuras 1 y 7).

gotas/incienso’ y forma parte también de los rituales teotihuacanos, donde el ámbito anecuménico se encuentra marcado por cascadas de corazones, semillas, manos, ojos, valvas, flores y gránulos de incienso (Uriarte, 2010: 297, 300-303, 308-311). En la escritura epíolmeca el rito ha sido leído simplemente *puwe*, ‘se dispersó’ (Kaufman y Justeson, 2001: 15, 42). Simon Martin (2001: 104-105) abre la posibilidad de que las manos asperjadoras de los ritos mayas y teotihuacanos derramen una combinación de sangre con incienso, lo que él llama “sustancia sagrada”.

Los males y dolores relacionados con los *wahyis* (Figura 5) son transportados por serpientes o murciélagos y recuerdan a las imágenes de las vasijas del período Clásico o a los ensalmos coloniales del *Ritual de los Bacabes* (Helmke y Nielsen, 2009; Sheseña, 2010; 2019). De todo lo anterior se desprende que tanto la aflicción como la sangre podían constituir medios centrales en los autosacrificios. Aunque el dolor pareciera no ser tan visible o impactante, la sangre está muy patente al imaginarnos por ejemplo las escenas de perforaciones de la lengua-clítoris femenina o del prepucio masculino, en los actos de grabar los tatuajes durante los ritos de iniciación y de cortar la piel para escarificar, provocando la cicatrización queloidea. El desciframiento reciente del signo maya PE3¹⁴ como un logograma YA[?] o YAH, ‘herida que nunca sana, dolor’ o ‘lesión permanente’ (Beliaev y Houston, 2020; Grube, 2020), confirma la importancia visual y ritual de las cabezas y pieles rajadas con hojas de obsidiana o pedernal. El consumo físico desempeñaba un papel central en los actos de sacrificio, ya sea encarnado físicamente o mediante la privación de las necesidades fisiológicas. El dolor o la mutilación/destrucción es concurrente con la donación de la sangre,¹⁵ una ofrenda cuyo fin era propiciar la vida.¹⁶

Occisión ritual del cuerpo humano

A diferencia de otras formas rituales y de la inmolación de animales, el sacrificio humano probablemente identifica un extremo de actuaciones religiosas institucionales y muy redundantes, controladas mayormente por las élites. La liberación y donación de componentes corporales antes, durante y después del sacrificio ritual aseguró de forma efectiva la comunicación, renovaba el cosmos y aseguraba así la permanencia. En el transcurso del acto, los participantes perderían sus cualidades mundanas simples para hacerse pasar por lo sagrado. Tal como propuso López A. (1989: 122, 127) hace años y como Houston (2009: 236) ha ilustrado más recientemente para los rituales de *b’aa’ihil a’?n*, los humanos no eran poseídos o reemplazados en su progreso, sino acompañados por lo divino en momentos de concurrencia mística (López O., 2018). Quizá podría decirse que durante esos intensos ritos añadían de manera transitoria a sus corazones nuevas almas, entidades anímicas adicionales (Velásquez, en prensa).

¹⁴ Según el catálogo de Macri y Looper (2003: 137).

¹⁵ La investigación actual ha hecho patente el papel del dolor incluso durante la ejecución de los trabajos de limado e incrustación dentales, tal como nos recuerdan los desgastes frescos de dientes en la inspección antropológica, los que parecen haber penetrado en vivo hasta la cámara pulpar (Tiesler, 2000). Orquestada dentro de las ocasiones que propiciaban tales medidas, la noción de fertilización parece relacionada, una vez más, con el consumo físico.

¹⁶ Una reminiscencia de los antiguos ritos de manos asperjadoras epiolmecas, teotihuacanos y mayas es quizá la ceremonia totonaca conocida como “lavamiento de manos”, misma que consiste en preparar la siembra asperjando primero sangre sobre las semillas (López A., 1994: 134).

Habíamos planteado al inicio de nuestro ensayo que el cuerpo humano figuraba como modelo cósmico o “monte sacro” en el imaginario nativo. En este esquema, la cabeza se concebía como árbol frondoso o sólo como la “cúspide” de la montaña sagrada (López A. y López L., 2009; Taube, 2004). El tronco liberaba materia vivificante de sus entrañas en la medida en que se rompiera y se abriera durante el sacrificio (Figura 8). Para ser ritualmente efectivo, los procedimientos sacrificiales de “apertura” se conducían conforme a una liturgia, un conjunto de normas fijadas por la costumbre o instituidas oficialmente para su efectiva ejecución ritual (López A., 1998: 15). Durante la inmolación se establece un elemento *kratophanus* (destrutivo) o catártico, encarnado por heridas de flecha, decapitación, escisión cardíaca o bien, quemando a la víctima en un andamio. La mayoría de estos actos tal vez ocurrieron bajo el telón de danzas, gritos y al ritmo de percusiones. Ahora “roto”, el cuerpo duro de la víctima consagrada se desintegró en un violento derrame de sangre que se consumía en llamas, generando humo. Esta noción está confirmada por las historias rituales documentadas del Clásico maya en los depósitos humanos de escondite o depósitos de retención con marcas de violencia *peri mortem*.

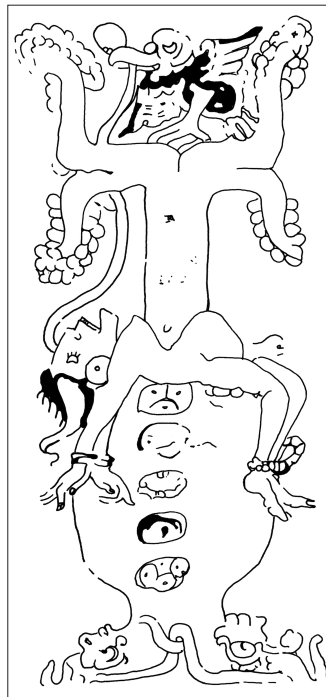


Figura 8. El cuerpo sin vida de una víctima atada que descansa sobre un altar convertido en una montaña sagrada. Del abdomen abierto de la víctima brota el árbol cósmico, en la cima del cual un ave sobrenatural devora el bulbo ocular de la víctima (*Códice de Dresde*, página 3; redibujado por M. Sánchez).

Para cortar y abrir el cuerpo de la víctima, las liturgias sacrificiales preveían diferentes vías y sitios anatómicos de acceso. A la fecha se han documentado en el registro prehispánico (no sólo en Mesoamérica sino también en el área andina) traumas cortantes que sugieren accesos por debajo y por encima del pecho, cortando la nuca o el cuello, o bien atravesando la caja torácica entre dos costillas o cercenando de paso el esternón (Figura 9; López L. *et al.*, 2010; Robicsek y Hales, 1984; Tiesler y Cucina, 2007a; Tiesler y Olivier, 2020; Toyne, 2015). Interesa notar al respecto que un estudio reciente sugiere que los mayas del Clásico distinguían entre distintos métodos de acción cortante; mientras que la cardiectomía (*kup yoʼhl*) se expresa mediante el logograma KUP, ‘aserrar’, que tiene la forma de una hoja de obsidiana en la mano (Beliaev y Houston, 2020) o simplemente de un cuchillo hecho de ese vidrio volcánico con un pequeño gancho en el extremo (Grube, 2000), la decapitación (*chʼakbʼaah*) se escribe utilizando el logograma del hacha CHʼAK, ‘cortar con golpe’ (Orejel, 1990).

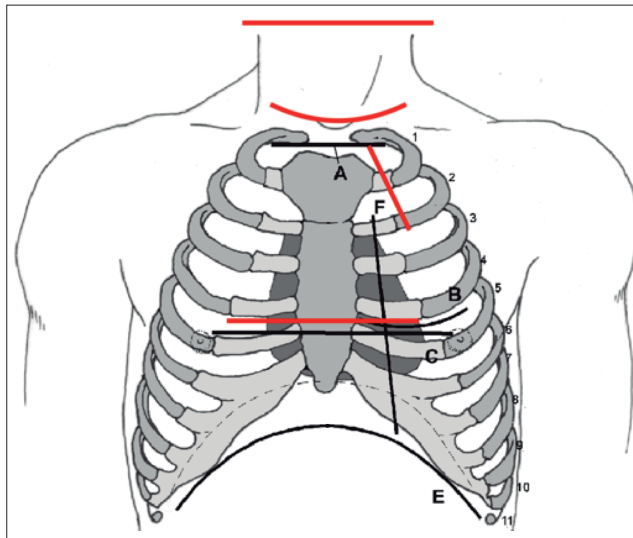


Figura 9. Anatomía del tronco que muestra las diversas ubicaciones de la cavidad pectoral: (a) apertura supraesternal; (b) toracotomía transversal izquierda; (c) toracotomía bilateral transversa; (d) acceso transabdominal vertical; (e) acercamiento subtorácico transdiafragmático (transecto izquierdo o completo) y (f) acceso paraesternal. Cuatro adicionales formas de corte ritual en tronco y cuello, conocidas para el área andina, se marcan en rojo en la versión digital (Toyne, 2015).

Las nociones de la apertura violenta y sus experiencias corporales —donación de sangre, consumo, privación y estoicismo ante el dolor— de hecho, se hacen eco de la mayoría de las formas religiosas de inmolación humana. La encarnación podría adquirir la forma de privación y tortura, y especialmente la de desfiguración y despersonalización de las víctimas antes de morir. Presentadas en las agendas políticas del sacrificio de enemigos, las víctimas culminaron en

cohabitación sagrada con los dioses, mientras que el resto de los participantes experimentaban una concurrencia mística exotérica (Velásquez, 2013: 575-578), añadiendo nuevas almas temporales. El rol del consumo divino de partes y esencias corporales (sangre, cabeza y el corazón bombeando) desempeñaba un papel en la obtención de la continuidad del mundo y de la humanidad. Las nociones destructivas y catárticas en la matanza ritual encuentran su salida en forma de destrucción corporal violenta, donación y partición de segmentos corporales y esencias (Tiesler y Cucina, 2007b: 18-25). La lustración en forma de censura, baile y consumo por el fuego (Limón, 2012) también juega un papel en la promulgación post-sacrificial. Por supuesto, algunos de estos elementos pueden generalizarse para otras culturas del mundo que organizaron sacrificios humanos, mientras que otros están suscritos a los paisajes nativos de Mesoamérica y del mundo maya.

Transformaciones y liberación de componentes anímicos

Un conjunto de poderosos motivos para la inmólación ritual emerge cuando se pone en contexto con componentes anímicos. Como cada uno tiene un particular origen, también son distintivos sus destinos, una vez liberados de los sustratos corporales duros que perecen. Dentro de este esquema, la decapitación o cardiectomía se presentan como la liberación violenta del alma-corazón u *o^ʰhils* (Figura 3). Al separar la cabeza del tórax o extraer el corazón en bombeo (*tum*, como se expresa en maya clásico o *puksi^ʷik'al*, formulado en maya yucateco) directamente de la cavidad torácica, el sistema efímero a través del cual el *o^ʰhils* (Figura 3), el *wahyis* (Figura 5), el *k'ihn* (Figuras 1 y 7) y los constituyentes restantes interactuaron y se unieron a lo largo de la vida, se disocia abruptamente. La matanza ritual así “aceleró” la disipación de la amalgama heterogénea, finita, única, irrepetible y caleidoscópica llamada cuerpo humano.

Hay que tener en cuenta que, en la decapitación, las escenas de Chichén Itzá y Aparicio muestran serpientes que emergen de los cuerpos sin cabeza de las víctimas, pero no de las cabezas cortadas sin cuerpo (Figura 10a y b). Tal como señala Virginia E. Miller (2007), entre otros, los siete brotes de sangre también aparecen en los vasos de Tiquisate y en El Tajín, lo que sugiere una innovación pre-nahua relacionada con el culto de Chicomecóatl, el dios “7 Serpiente”, que puede haber motivado esta representación de las corrientes de sangre, que emergen del centro del sistema circulatorio, del pecho o corazón, impregnado de cualidad divina (*o^ʰhils* para los mayas clásicos). De representar escenas reales, este tipo de chorro no podría producirse en una decapitación póstuma sino sería el efecto de la amputación de la testa aún con vida, es decir, como modalidad de muerte (Tiesler y Miller, en prensa). En calidad de *peri mortem*, la sangre brotaría del cuello cortado, principalmente por las arterias carótidas internas y externas y subclavias, mientras que el corazón seguiría bombeando sangre hacia el cuello hasta que la presión arterial desvaneciera junto con el volumen sanguíneo. Tal

forma de decapitación invita a una serie de reflexiones acerca de las hachas y los cuchillos aptos para matar a la víctima de un solo golpe. También planteamos por principio que, de ser infligida con un solo tajo, la decapitación debiera haberse llevado a cabo con el cuello de la víctima colocado sobre un apoyo rígido a modo de yunque (Tiesler y Miller, en prensa). Las escenas que retratan esta modalidad de decapitación se encuentran vinculadas con el juego de pelota. Todavía el mito tardío de creación quiché del siglo XVI, el *Popol Vuh*, equipara el juego de pelota, la decapitación y la subsecuente exhibición de las cabezas con prácticas combinadas que llenaban árboles con cabezas/frutos. En el pasado prehispánico los árboles/paraísos, fertilizados con cabezas humanas, se recreaban en la forma de *tzompāntlis*, andamios llenos de follaje donde se empalaban o colgaban las cabezas de los decapitados (Miller, 1999: 345-346; Carreón, 2013: 48; Taube, 2017; Tiesler y Miller, en prensa).



Figura 10. Escena de decapitación que aparece en uno de los paneles laterales del juego de pelota (a) de Chichén Itzá. Las lengüetas de fuego emergen de la cabeza descarnada de una víctima y se convierten en el centro de una pelota de hule, mientras que siete serpientes emanan del cuello recién cortado de una víctima sacrificial. Chichén Itzá, Yucatán, México (dibujo por M. Sánchez, LBA/UADY). (b) Panel del juego de pelota de Aparicio, Vega de Alatorre, Veracruz, Museo de Antropología de Xalapa, Universidad Veracruzana (Fotografía de V. Tiesler).

El alma-corazón, como la nombra López A. (2009a), no era para los mesoamericanos nativos nada diferente al espíritu del Dios del maíz, el creador que habitaba dentro de sus criaturas: *o'hlis k'uh* o 'dios corazón' para los mayas clásicos (Ló-

pez A. y Velásquez, 2018: 25). Su signo jeroglífico (T506 o XH4) representaba una pella de masa, que tenía los valores polivalentes de **OL**, *o^hl[is]*, ‘ánimo, corazón’, y de **WAJ**, *waaj*, ‘tamal, tortilla’ (Figura 3; Taube, 1989; Beliaev y Houston, 2020). Por sus atributos terrestres, el *o^hlis* o ‘espíritu’ ocupó el pecho y posiblemente controló los impulsos y pasiones más profundas de los seres humanos. La mayoría de los antiguos mesoamericanos sostuvieron que el corazón sagrado se separó después de la muerte para transitar por la senda subterránea del Sol (*b’ih*), donde era purgado y purificado de toda memoria terrestre a través del sufrimiento,¹⁷ lustrado de experiencia mundana, hasta llegar a la cavidad profunda (*yo^hl ahk*) del Monte Florido (*Nikte[?] Witz*), desde donde ascendía al cielo por el oriente, alcanzando el paraíso celeste del dios solar, para luego renacer ulteriormente en el cuerpo de un bebé de la misma especie (López A., 1994: 220-221; 1997; 2005: 80-81; 2016: 22-23; Taube, 2003: 411-413; 2004; 2005: 42-43, 46-47; Chinchilla, 2011; Velásquez, en prensa). Esta tediosa trayectoria póstuma de los *o^hlis* podría acortarse, tal como Taube (2004) argumenta sobre el papel de la Montaña Florida. Se proclamó que los gobernantes mayas semidivinos del Clásico (como el mandatario muerto de Palenque con cara solar, K’ihnich Janaab’ Pakal) trascienden directamente las esferas celestes del cosmos después de descender al inframundo y triunfar sobre la muerte, al conservar su memoria, nombre e identidad (Chinchilla, 2006). También se pensaba que las muertes violentas, como las ocurridas durante la labor de parto o la guerra, acompañaban el ascenso del corazón-espíritu, como López Austin¹⁸ ha sostenido para los mesoamericanos del Altiplano Central y se relaciona con el dolor intenso y prolongado que cataliza lustración.

Descarte y procesamiento de cuerpos sacrificados

La violencia inducida *per se* y el procesamiento corporal peri y post-sacrificial también dejaron sus firmas tafonómicas en el registro material.¹⁹ Ahora “roto”, el resto del cuerpo de la víctima consagrada se desintegra en un violento de-

¹⁷ “Las penas de la mala vida que decían habrían de tener los malos, eran ir a un lugar más bajo que el otro que llaman *mitnal*, que quiere decir infierno, y en él ser atormentados por los demonios, y de grandes necesidades de hambre y frío y cansancio y tristeza” (Landa, 1994: 137).

¹⁸ Comunicación personal, 2014.

¹⁹ ¿Qué advierte la revisión precedente sobre las formas reales de procesamiento post-sacrificial? Éste es un tema complejo y diversificado en términos de tiempo y amplitud cultural y ciertamente rebasa el marco de este trabajo. Nos limitamos por tanto a recordar sus expresiones en el registro arqueológico. Por fortuna académica, los diferentes tipos de fragmentación corporal tienden a dejar sus firmas tafonómicas, ya sean en forma de deslizamientos, tajos o traumas punzo-contundentes. Mientras que el desollamiento es propenso a producir marcas principalmente en el cráneo y, en menor grado, en los omóplatos y las clavículas, la desarticulación generalmente produce incisiones, fracturas y golpes alrededor de las áreas articulares. La revisión de los restos esqueléticos confirma la información transmitida por el registro arqueológico del Clásico. La mayoría proviene de osarios o conjuntos irregulares en los núcleos de sitios urbanos, como Becán, Calakmul y Kahunlich (Tiesler, 2007: 29-36).

rrame de sangre o se consume en humo y llamas que se elevan hacia el cielo. La esencia del corazón sagrado trasciende directamente los dominios cósmicos en los que el cuerpo sacrificado puede convertirse en el eje del universo que nutre (Figuras 4 y 8). Esta noción se confirma mediante una serie de trayectorias rituales reconstruidas durante el Clásico maya a partir de los depósitos humanos de escondite o depósitos de retención con marcas de violencia *peri mortem*. Los caminos mortuorios y las historias rituales encuentran expresiones materiales en diversos depósitos humanos de escondite con marcas de violencia *peri mortem* y en las imágenes míticas representadas en las esculturas y vasijas del sureste mesoamericano y más allá (Figura 11).



Figura 11. Relicario trípode de cerámica de Guanacaste, Costa Rica, fechado entre 300 a.C y 500 d.C. Museo Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica, No. MNCR-23236 (Fotografía de V. Tiesler).

Hay que tener en cuenta que muchas de las inmoluciones actualizan pasajes centrales de mitos cosmogónicos. Tal es la auto-inmolación de los dioses para iniciar una nueva era humana, quienes se lanzaron a las llamas ardientes y se convirtieron en el Sol y la Luna. Una recreación de este mito central mesoamericano se celebró en el eje central de un complejo E en Tikal, durante un momento crucial en la historia del Clásico maya: la llegada de los teotihuacanos en 378 d.C. Un *bustum* de dos individuos, cremados juntos,²⁰ permaneció en la cima de la pira

²⁰ *Bustum* identifica un depósito primario de cremación (Duday, 2009: 152-153). En este caso, el cuerpo incinerado sobre una pira resta justo en ese lugar, sin ser removido sino tan sólo cubierto con lajas o tierra.

y se llenó después de que se extinguió el fuego (Figura 12; Chinchilla *et al.*, 2015). Los conjuntos de sacrificios primarios de este tipo se limitan en su mayoría a los espacios públicos o religiosos de los núcleos de sitios grandes durante el Clásico, ya que son fragmentos aislados y mezclados de lo que una vez fueron decenas de cuerpos, con múltiples marcas de procesamiento corporal. Éstos sugieren un descarte final posterior al sacrificio, más que los comportamientos funerarios reverenciales. Más aún en el registro mortuario del período Clásico, dominado por comportamientos ancestrales conducidos individualmente.

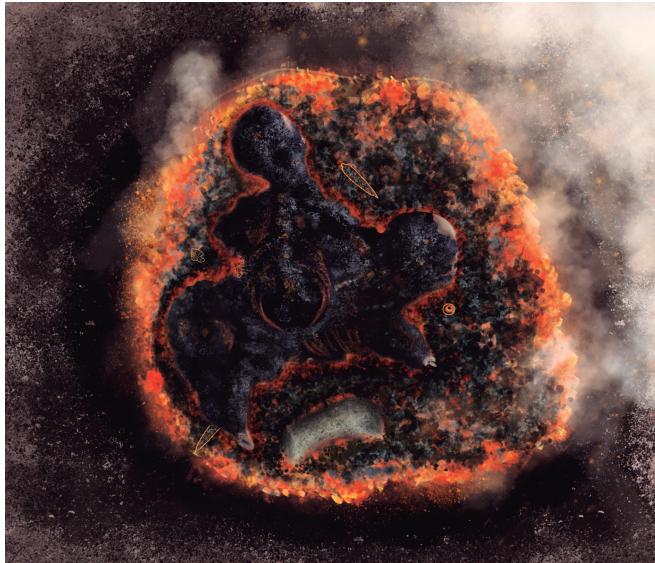


Figura 12. Doble cremación simultánea en los aposentos del Grupo de los 7 Templos en Tikal. Reconstrucción artística del proceso de cremación del Entierro PP7TT-01; periodo Clásico Temprano (dibujos de H. Goudiaby).

La comprensión de las concepciones corporales nativas también proporciona sustancia para ideas más detalladas con respecto a la gran cantidad de formas post-sacrificiales de procesamiento corporal que materializan los documentos iconográficos y la (bio)arqueología. El hecho de que algunas energías vitales sigan estando unidas o sean capaces de regresar al cuerpo de materia pesada, evoca imágenes bien conocidas de metamorfosis, como se describen en el *Popol Vuh* y otras narraciones míticas tardías. Esto debería ser directamente relevante para la parte del cuerpo denominada *b'aahis*, 'frente, rostro' y *locus* de la identidad individual, que jugaba un papel sustantivo en los retratos esculpidos o pintados, no sólo de los vivos sino de los montes inertes o fardos mortuarios. Al darse cuenta de que se consideraba que las huellas del *k'ihn* (Figuras 1 y 7) aún se aferraban al cabello, las uñas y el nombre personal (Velásquez, 2015: 186-187;

en prensa), podríamos suponer en consecuencia que estas energías podrían ser repartidas, proyectadas o divididas. En una noción más amplia, los esfuerzos por preservar los restos de familiares fallecidos y revitalizar los residuos queratinosos (McAnany, 2020: 79, 81) dicen mucho sobre la continuidad, la comunicación y el poder de los lugares ancestrales.

Por último, también los *wayhis*, que definen el tipo de coesencias de las personas (Figura 5), y especialmente los de los chamanes y gobernantes, tuvieron que ser nutridos con sus alimentos preferidos, entre los cuales figuraban partes del cuerpo humano, como la mayoría de las escenas retratan: huesos y cráneos, globos oculares y manos, e incluso bebés de cuerpo completo aparecen en cuencos y tapas de incensario. Estos segmentos corporales —pintados en escenas oníricas— parecen evocar los centros anímicos humanos, donde las fuerzas espirituales de una persona se concentran (Velásquez, 2013: 580-581). A pesar del riesgo que conlleva comparar datos etnográficos con los de los mayas clásicos, pensamos que residuos de este tipo de creencias han sobrevivido en algunos lugares hasta tiempos recientes. Por ejemplo, los nativos tzeltales de la aldea de Cancuc creen que los naguales pálidos abandonan los huesos del “pájaro corazón” que devoran, mientras que sus vecinos jacaltecos creen que los hechiceros flotan sobre la tumba de su víctima recientemente fallecida para comer su carne fresca. Por su parte, los pocomchís usan los huesos de las tumbas para causar daño espiritual (Pitarch, 2006: 64, notas 15 y 65; Stratmeyer y Stratmeyer, 1977: 146; Garza, 1987: 202). Podemos pensar que estos telares folclóricos evocan metafóricamente la mordedura de la carne, la misma conexión semántica que los nativos tzeltales de Pinola utilizan para aludir al canibalismo espiritual: su destrozo no deja marcas físicas en el cuerpo, sino que los vivos lo perciben como un brusco dolor agudo (Hermitte, 1970: 106-107). Las antiguas escenas de convite o banquete de los *wayhis* constituyen un elemento iconográfico más para identificarlas no como simples coesencias tonalistas, sino como espíritus familiares nagualistas (Houston, Stuart y Taube, 2006: 123).

Sin duda, el trabajo de Zender (2004) y Stuart (2005a) ha cambiado nuestra percepción de los *wayhis*. Mientras que Zender los devela lingüísticamente como partes inalienables del cuerpo (a diferencia de las coesencias-tonas que vivían en los montes silvestres), Stuart enfatiza su papel en la carnicería, la depredación y el daño general, personificados por hechiceros o encarnados como enfermedad, similar a la noción que Alfonso Villa Rojas (1963) expresa para el nagual tzeltal. Los pobladores de Oxchuc y de Pinola creen que el nagual es un hechizo que asedia a las almas enemigas, las lleva al bosque por la noche para celebrar un banquete, mismo que aparece en los sueños de nigrománticos que experimentan el consumo de las almas como visiones oníricas de alimentos, lo que desde nuestro punto de vista encaja con la información icono-textual de los mayas del Clásico (Velásquez, 2013: 580-581; 2015: 190-192; 2020: 23; en prensa), a pesar de la evangelización y del paso de los siglos, aunque hay muchos más aspectos que este espacio no permite explorar (Guiteras, 2004: 125).

Sacrificio en los asientos del poder dinástico

Ya en los años ochenta del siglo pasado, Linda Schele (1984: 42-43) llamó la atención sobre el hecho de que los señores mayas del Clásico realizaron sacrificios auto-infligidos junto a los cautivos, en lo que ella denominaba “eventos nuevos” (que se traducen como ‘afeitarse, adornarse’ o ‘embijarse’: *naw* en maya clásico), “actos para ganar mérito con los dioses y ciertamente ante el pueblo”. Sus primeras observaciones ya incorporan potentes nociones de víctimas sustitutas y subrayan dramáticamente la combinación del rol del poder y deber religioso. Los captores victoriosos son retratados solemnemente y con atuendo completo, inexpresivos, indolentes y distantes, reflejando un protocolo de dignidad y mesura que subyace en contener las emociones, en contraste visible con la representación de las víctimas golpeadas y atadas, a punto de ser sacrificadas, desnudas y sangrantes (Figura 13), cuya degradación y vejación da rienda a un vendaval de agitaciones (Fuente, 1970: 17; Houston, 2001: 209; Velásquez, 2019: 144-146).



Figura 13. Los líderes militares llevan máscaras de trofeos disecadas, confeccionadas de cautivos previamente inmolados. Un cautivo en el plano anterior de la escena se mira atado y sangrando profusamente (Archivo Kerr K6416; Dibujo de M. Sánchez, LBA/UADY).

Las representaciones más notables de tormento y aniquilación de las víctimas en el seno de la corte victoriosa incluyen no sólo sus cuerpos perceptibles, sino también su identidad general y componentes anecuménicos vitales de naturaleza *k'uyel*; como lo intuyeron precozmente Claude F. Baudez (2009: 270-288), Hous-

ton y sus colegas (Houston, 2009: 234-237; Houston, Stuart y Taube, 2006). Su apropiación por parte de los captosres podía llevarse a cabo públicamente mucho antes de la occisión ritual. Las insignias y objetos personales se vislumbran en el imaginario sacrificial arrebatados del cuerpo, el cabello se mira desaseado, rapado o rasurado (todos ellos son asientos de *k'ihn* o calor animado [Figuras 1 y 7], y por lo tanto de identidad personal). Los cautivos eran obligados a realizar sacrificios de sangre, en tanto que sus cuerpos fueron sometidos a una aflicción que, ante los ojos del observador occidental, parece humillante y extrema.

¿Cómo reconciliar la crueldad humana con las normas morales prescritas que están detrás de la autoridad del conductor ritual ceremonial estoico, tal como se lo plantea Houston (2009: 234-237)? Quizá este aspecto se esclarece mejor con la idea de penitencia y lustración forzada sobre las víctimas. Como hemos argumentado anteriormente en nuestro discurso sobre la “frenología” nativa, infligir dolores insoportables o provocar el copioso derramamiento sanguíneo, alimentaría de manera efectiva a los dioses al promover la lustración abrupta del *o'hlis* (Figura 3), acortando así, mediante un atajo de sufrimiento agudo, extremo y expedito, la senda de penas y sinsabores que, de otro modo, tendría que seguir el alma lenta, gradual y escalonadamente para llegar a la cueva subterránea (*yo'hl ahk*) del Monte Florido (*Nikte' Witz*), cavidad de las semillas-corazones (Tiesler y Olivier, 2020). De este modo, los piadosos sacrificadores mayas hacían un mérito sacrosanto, velando por el bienestar colectivo. La occisión era un sacramento para la salvación del mundo y no del alma individual.²¹

No omitimos señalar en este apartado que las llamadas “occisiones de prestigio” (dirigidas a y por las élites únicamente), ciertamente identifican nociones distintivas al del sacrificio religioso propiamente dicho: a saber, aquellas que beneficiaban, más que a la colectividad, a la vida y fuerza de la realeza. En el registro arqueológico del período Clásico, los remanentes físicos de este tipo de matanza ritualizada corresponden a los entierros que acompañan los cuerpos de gobernantes difuntos.²² El hecho de que los compañeros de este tipo aparezcan en los núcleos de las grandes capitales del interior, fortalece la idea de que los sacrificios aristocráticos solían formar parte de los episodios liminares de la vida y la muerte dinásticas. No obstante, conviene preguntarse si este tipo de occisiones no eran también sacrificios destinados para el bien colectivo, toda vez que la fuente de autoridad de los *ajaw* y los *k'uhul ajaw* residía en presentarse como centro de cohesión social, encarnación de los ideales cósmicos y de los valores comunitarios (Velásquez, 2009: 229).

²¹ Aunque la salvación de la comunidad también implicaba la de las almas, pues estas últimas eran parte de los bienes inalienables y colectivos de las familias (McAnany, 2020: 77).

²² Para una discusión más amplia sobre el tema de los sacrificios “de prestigio” (o de acompañantes) en el área maya, véase Tiesler, 2007.

Colofón: el sacrificio humano tras el colapso maya del Clásico

Las propuestas aquí esgrimidas fueron pensadas desde la perspectiva de los datos provenientes de las Tierras Bajas durante el periodo Clásico Tardío (600-800 d.C.), aunque es factible suponer que algunos aspectos sobrevivieron en épocas más recientes. Cerramos nuestro ensayo con una serie de reflexiones acerca de los giros del sacrificio humano (y tratamientos póstumos correlacionados) durante y después del cierre del período Clásico. Es una época cuando el registro de cultura material no funeraria y presumiblemente post-sacrificial aumenta de forma precipitada en presencia y variedad en los paisajes culturales mayas y aledaños, apuntando hacia una práctica cada vez más masiva de procesamientos rituales del cuerpo humano. El entonces aumento y diversificación de la violencia ritualizada queda patente sobre todo en los despojos pos-sacrificiales, altamente procesados, de los grandes centros posclásicos de la península de Yucatán (Chichén Itzá, Mayapán y Champotón), y más al sur los centros remanentes (o en caso reocupados) de las Tierras Altas, como son Toniná, Lagartero e Iximché. Podemos especular que el repunte colectivo de la violencia ritualizada tras el colapso maya —rotundo fracaso y ocaso de un mundo social entero tras siglos de permanencia— haya respondido a la necesidad de una renovación ideológica, adoptando para ello advocaciones pan-mesoamericanas corporeizadas mediante nuevas, diversificadas coreografías sacrificiales. Llama la atención que los contextos mortuorios tardíos incluyen una mayor amplitud de conductas de tratamiento póstumo del cuerpo humano, como la ebullición, asado, incineración, diferentes formas de cocción, desmembramiento, desollamiento y descarnación total, sólo por nombrar algunos (Ruiz, 2020; Tiesler y Cucina, 2007b; Tiesler, 2018 y 2020; Tiesler y Folan, en prensa; Tiesler y Miller, en prensa). Estos tratamientos tardíos parecen contrastar con el énfasis maya clásico todavía en cuerpos individuales como alimento sacro o la captura de proyecciones anímicas dentro de enterramientos (McAnany, 2020: 76). Examinadas en unidades contextuales culturalmente relevantes, las firmas tafonómicas derivadas de aquellos tratamientos sacrificiales secuenciables propician, sin duda, nuevos puntos de partida para desentrañar con mayor atino y conocimiento de causa los comportamientos mortuorios que distinguen la muerte inducida de la natural y actitudes relacionadas con la violencia corporeizada en un panorama ideológico, étnico, político y militar cada vez más inestable y cambiante, en vísperas de una nueva era.

Reconocimientos

Nuestro estudio forma parte de una colaboración de largo aliento que se ha alimentado de fértiles diálogos con otros colegas. Agradecemos en este sentido las conversaciones con Stephen D. Houston, Alfonso Lacadena García-Gallo(†), Alfredo López Austin, Virginia A. Miller, Pedro Pitarch Ramón, Guilhem Olivier,

David S. Stuart y Karl A. Taube, así como los comentarios de tres revisores anónimos. La versión preliminar de este trabajo la presentamos en 2015 en ocasión del 3° *Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a Confronto*, celebrado en Roma y publicado en 2018. Una parte de esta investigación derivó de una estancia veraniega en la Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Trustees for Harvard University).

Bibliografía

Ara, Domingo de, fray

- 1986 *Vocabulario en lengua tzeltal según el orden de Copanabastla*, Mario Humberto Ruz Sosa (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 4).

Ayala Falcón, Maricela

- 1995 "The History of Toniná through its Inscriptions", tesis de doctorado en Antropología. Austin: University of Texas at Austin.

Barrera Vázquez, Alfredo (coord.)

- 1980 *Diccionario maya Cordemex; maya-español, español-maya*. México: Editorial Porrúa.

Baudez, Claude F.

- 2009 "Pretium Dolores, or the Value of Pain in Mesoamerica", *Blood and Beauty Organized Violence in Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp. 269-290, Heather Orr y Rex Koontz (eds.). Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press.

Beliaev, Dmitri y Stephen D. Houston

- 2020 "A Sacrificial Sign in Maya Writing", *Decipherment Blog. Mesoweb*, <<https://mayadecipherment.com/2020/06/20/a-sacrificial-sign-in-maya-writing/>> [consultada el 25 de junio de 2020].

Boot, Erik

- 2009 "The Updated Preliminary Classic Maya-English, English-Classic Maya. Vocabulary of Hieroglyphic Writing", *Mesoweb Resources*, disponible en <<http://mesoweb.com/resources/vocabulary/Vocabulary-2009.01.pdf>> [consultado el 26 de abril de 2021].

Carr, Edward H.

- 1992 *¿Qué es la historia?*, Joaquín Romero Maura (trad.). México: Editorial Planeta.

Carreón Blaine, Emilie

- 2013 *Le tzompantli et le jeu de balle. Relation entre deux espaces sacres*. Oxford: Archaeopress, British Archaeological Reports International Series 2545 (Paris Monographs in American Archaeology, 32).

- Ciudad Real, Antonio de, fray
 2001 *Calepino maya de Motul*, René Acuña Sandoval (ed. crítica). México: Plaza y Valdés Editores.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo
 2006 “The Stars of the Palenque Sarcophagus”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 49/50: 40-58. doi: <https://doi.org/10.1086/RESvn1ms20167693>
 2011 “Los soberanos: la apoteosis solar”, *Los mayas: voces de piedra*, pp. 265- 275, María Alejandra Martínez de Velasco Cortina y María Elena Vega Villalobos (eds.). México: Ámbar Diseño.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo, Vera Tiesler, Oswaldo Gómez Barillas y Douglas Price
 2015 “Myth, Ritual and Human Sacrifice in Early Classic Mesoamerica: Interpreting a Cremated Double Burial from Tikal, Guatemala”, *Cambridge Archaeological Journal*, 25 (1): 187-210. doi: <https://doi.org/10.1017/S0959774314000638>.
- Christenson, Allen J.
 2003 *K'iche'-English Dictionary and Guide to Pronunciation of the K'iche'-Maya Alphabet*, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., <http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/christenson/quidic_complete.pdf> [consultada el 25 de octubre de 2020].
- Dupey García, Élodie
 2018 “Making and Using Color in the Manufacture of Nahua Codices: Aesthetic Standars, Symbolic Purposes”, *Painting the Skin: Pigments on Bodies and Codices in Pre- Columbian Mesoamerica*, pp. 186-205, Élodie Dupey García y María Luisa Vázquez de Ágredos Pascual (eds.). Tucson y México: University of Arizona Press, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
 1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: Quill William Morrow.
- Fuente, Beatriz de la
 1970 “El arte del retrato entre los mayas”, *Artes de México. Reseña del retrato mexicano*, 132 (XVII): 7-17.
- Garza Camino, Mercedes de la
 1987 “Jaguar y nagual en el mundo maya”, *Studia Humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, pp. 191-207. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Graham, Ian
 1978 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 2, part. 2. Naranjo, Chunchutz, Xunantunich. Cambridge: Harvard University-Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

- Graham, Ian y Eric Von Euw
 1975 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 2, part. 1, Naranjo. Cambridge Harvard University-Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- 1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, part. 1, Yaxchilán. Cambridge: Harvard University-Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Graulich, Michel y Guilliem Olivier
 2004 “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35: 121-155.
- Grube, Nikolai
 2020 “A Logogram for YAH ‘Wound’”, *Textdatenbank und Wörterbuch des Klassischen Maya* (Research Note 17), <https://mayawoerterbuch.de/wp-content/uploads/2020/07/twkm_note_017.pdf> [consultada el 14 de agosto de 2020].
- Guiteras Holmes, Calixta
 2004 *Los peligros del alma: versión del mundo tzotzil*, 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).
- Guzmán, Pantaleón de, fray
 1984 *Compendio de nombres en lengua cakchiquel*, René Acuña Sandoval (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Gramáticas y Diccionarios, 1).
- Helmke, Christophe y Jesper Nielsen
 2009 “Hidden Identity and Power in Ancient Mesoamerica: Supernatural Alter Egos as Personified Disease”, *Acta Mesoamericana: Netindis Conference: American Cosmology, Identity and Power*, 17 (2): 49-98.
- Helmke, Christophe, Julie A. Hoggarth y Jaime J. Awe
 2018 *A Reading of the Komkom Vase Discovered at Baking Pot, Belize*. San Francisco: Precolumbian Mesoweb Press.
- Hermitte, M. Esther
 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 57).
- Hernández Díaz, Miguel
 2013 “El *j-ilol* y el *j-ak'* *chamel* en los Altos de Chiapas”, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*, pp. 229-250, Miguel A. Bartolomé Bistoletti y Alicia A. Barabas Reyna (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos).
- Hoppan, Jean-Michel y Émilie Jacquemot
 2010 “Variabilidad de un difrasismo maya: emparejamientos con *ch'ab*”, *Figuras mayas de la diversidad*, pp. 277-302, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton

y Mario Humberto Ruz Sosa (eds.). Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Laboratoire D'ethnologie et de Sociologie Comparative, Laboratoire D'archeologie des Ameriques (Monografías, 10).

Houston, Stephen D.

- 2001 "Decorous Bodies and Disordered Passions: Representations of Emotion among the Classic Maya", *World Archaeology*, 33 (2): 206-219, <<https://www.jstor.org/stable/827899?seq=1>> [consultada el 6 de octubre de 2020].
- 2006 "Impersonation, Dance, and the Problem of Spectacle among the Classic Maya", *Archaeology of Performance. Theaters of Power, Community and Politics*, pp. 133-155, Takeshi Inomata y Lawrence S. Coben (eds.). Altamira: Lanham.
- 2009 "To Boast in Our Sufferings: The Problem of Pain in the Ancient Mesoamerica", *Blood and Beauty Organized Violence in Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, pp. 131-240, Heather Orr y Rex Koontz (eds.). Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press.

Houston, Stephen D., David S. Stuart y Karl A. Taube

- 2006 *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.

Houston, Stephen D., John S. Robertson y David S. Stuart

- 2001 *Quality and Quantity in Glyphic Nouns and Adjectives (Calidad y cantidad en sustantivos y adjetivos glíficos)*. Washington: Center for Maya Research (Research Reports on Ancient Maya Writing, 47), <<http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW47-OCR.pdf>> [consultada el 8 de noviembre de 2016].

Kaufman, Terrence S. y William M. Norman

- 1984 "An Outline of Proto-Cholan Phonology, Morphology and Vocabulary", *Phoneticism in Maya Hieroglyphic Writing*, pp. 77-176, John S. Justeson y Lyle Campbell (eds.). Albany: Institute of Mesoamerican Studies (Publication, 9).

Knowlton, Timothy W.

- 2010 *Maya Creation Myths. Words and Worlds of the Chilam Balam*. Boulder: University of Colorado.

Lacadena García-Gallo, Alfonso

- 2010 "Gramática maya jeroglífica", material didáctico inédito elaborado con motivo de los talleres de escritura jeroglífica maya que tuvieron lugar en el marco de la 15ª *European Maya Conference*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Museo de América.

Lacadena García-Gallo, Alfonso y Søren Wichmann

- 2004 "On the Representation of the Glottal Stop in Maya Writing", *The Linguistics of Maya Writing*, pp. 103-162, Søren Wichmann (ed.). Salt Lake City: The University of Utah Press.
- 2019 "Harmony Rules and the Suffix Domain: A Study of Maya Scribal Conventions", *Revista Española de Antropología Americana*, número especial 49: 183-208.

- Landa, Diego de, fray
 1994 *Relación de las cosas de Yucatán*. Estudio preliminar, cronología y revisión del texto de María del Carmen León. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México).
- Laneri, Nicola (editora)
 2021 *The Sacred Body. Materializing the Divine through Human Remains in Antiquity*. Oxford: Oxbow.
- Limón Olvera, Silvia
 2012 *El fuego sagrado: simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, 2a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (Colección Historia de América Latina y el Caribe, 10).
- López Austin, Alfredo
 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 vols.
 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).
 1997 “De la racionalidad, de la vida y de la muerte”, *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, pp. 13-16, Elsa Malvido Miranda, Grégory Pereira y Vera Tiesler (cords.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica).
 1998 “La terminología de la ritualidad”, *Arqueología Mexicana*, VI (34): 15.
 2004 “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, XI (65): 30-35.
 2005 “Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas”, *El modelo en la ciencia y la cultura*, pp. 68-93, Alfredo López Austin (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores (Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM, 1).
 2009a “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, 16 (46): 1-45, <<https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3823>> [consultada el 23 de marzo de 2015].
 2009b “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”, *Anales de Antropología*, 43: 9-50. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/iiia.24486221e.2009.0.20338> <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/20338>> [consultada el 7 de abril de 2015]
 2015 “Ecumene Time, Anecumene Time: Proposal of a Paradigm”, *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, pp. 29-52, Anthony F. Aveni (ed.). Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
 2016 *La cosmovisión de la tradición mesoamericana. Tercera parte*, ed. Especial de *Arqueología Mexicana*, 70.
- López Austin, Alfredo y Erik Velásquez García
 2018 “Un concepto de dios aplicable a la tradición maya”, *Arqueología Mexicana*, XXVI (152): 20-27.

- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
 2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín Maldonado y Aurora Montúfar López
 2010 “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, pp. 367-395, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (eds.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Oliva, Macarena Soledad
 2018 “Las personificaciones (ʔubʔaahil ʔaʔn) de seres sobrenaturales entre los mayas de Tierras Bajas del Clásico”, tesis de doctorado en Historia y Arqueología. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas.
- Macri, Martha J. y Matthew G. Looper
 2003 *The New Catalog of Maya Hieroglyphs, Volume One, The Classic Period*. Norman: University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series).
- Martin, Simon
 2001 “La gran potencia occidental: los mayas y Teotihuacan”, *Los mayas: una civilización milenaria*, pp. 99-111, Nikolai Grube (ed.). Colonia: Könemann.
 2016 “Ideology and the Early Maya Polity”, *The Origins of Maya States*, pp. 507-544, Loa P. Traxler y Robert J. Sharer (eds.). Filadelfia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Martínez González, Roberto
 2007 “Las entidades anímicas en el pensamiento maya”, *Estudios de Cultura Maya*, XXX: 153-174. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2007.30.626>.
 2011 *El nahualismo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Antropológica, 19).
- McAnany, Patricia A.
 2020 “Soul Proprietors. Durable Ontologies of Maya Deep Time”, *Sacred Matter: Animacy and Authority in the Americas*, pp. 71-104, Steve Kosiba, John W. Janusek y Thomas B. F. Cummins (eds.). Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Miller, Virginia E.
 1999 “The Skull Rack in Mesoamerica”, *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, pp. 340-360, Jeff Karl Kowalski (ed.). Nueva York: Oxford University.

- 2007 "Skeletons, Skulls, and Bones in the Art of Chichén Itzá", *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, pp. 165-189, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.). Nueva York: Springer.
- Mó Isém, Romelia
 2006 "Fonología y morfología del poqomchi' occidental", tesis de licenciatura en Lingüística. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Facultad de Humanidades Departamento de Letras y Filosofía.
- Monaghan, John D.
 2000 "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religion", *Ethnology, Supplement 6 to the Handbook of Middle American Indians*, pp. 24-49, John D. Monaghan (ed.). Austin: University of Texas Press.
- Morán, Pedro, fray y Dionisio de Zúñiga, fray
 1991 *Arte breve y vocabularios de la lengua po30m*, René Acuña Sandoval (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Gramáticas y Diccionarios, 5).
- Moreno Zaragoza, Daniel
 2020 "Transformación onírica: naturaleza, expresiones y funciones de los *wahyis* mayas clásicos", tesis de doctorado. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Posgrado en Estudios Mesoamericanos.
- Nájera Coronado, Martha Ilia
 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
 1995 "El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas", *Religión y sociedad en el área maya*, pp. 319-327, Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquín (coords.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Nava Román, Rosario
 2018 "El color negro y el cuerpo. Usos de la imagen del africano en la sujeción política y religiosa de México en el siglo *xvi*", tesis de doctorado en Historia del Arte. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, Posgrado en Historia del Arte.
- Orejel, Jorge L.
 1990 "The 'Axe/Comb' Glyph as *ch'ak*", *Research Reports on Ancient Maya Writing* 31, pp. 1-8. Washington: Center for Maya Research.
- Pitarch Ramón, Pedro
 2006 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).

- 2013 *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- Prager, Christian M.
 2018 "A Study of the Classic Maya *k'uh* Concept", *Tiempo detenido, tiempo suficiente: ensayos y narraciones mesoamericanistas en homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, pp. 547-611, Harri Kettunen, Verónica Amellali Vázquez López, Felix A. Kupprat, Cristina Vidal Lorenzo, Gaspar Muñoz Cosme y María Josefa Iglesias Ponce de León (eds.). París: European Association of Mayanists (Wayeb Publication 1), <<https://www.wayeb.org/download/Kettunen%20et%20a%202018%20Tiempo%20Detenido%20Alfonso%20Lacadena%20%28Wayeb%20Series%201%29.pdf>> [consultada el 6 de mayo de 2020].
- Proskouriakoff, Tatiana A.
 1963 "Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilán, Part I", *Estudios de Cultura Maya*, III: 149-167. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ec.1963.3.685>.
- Robertson, Merle G.
 1985 *The Sculpture of Palenque, Vol. III: The Late Buildings of the Palacio*. Princeton: Princeton University Press.
- Robicsek, Francis y Donald M. Hales
 1984 "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks*, pp. 49-89, Elizabeth H. Boone (ed.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Ruíz, Judith
 2020 "Pervivencia y cambio en Toniná, Chiapas. Nuevas evidencias óseas del sacrificio humano en el umbral del Posclásico maya", Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Schele, Linda
 1984 "Human Sacrifice among the Classic Maya", *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, pp. 7-49, Elizabeth H. Boone (ed.). Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Scherer, Andrew K.
 2015 *Mortuary Landscapes of the Classic Maya. Rituals of Body and Soul*. Austin: University of Texas Press (The Linda Schele Series in Maya and Pre-Columbian Studies).
- Sheseña Hernández, Alejandro
 2010 "Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: religión y lingüística a través de la onomástica", *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, 2 (1): 1-39. <<https://journals.linguisticsociety.org/elaugue/jmll/>>

- article/download/765/765-1829-1-PB.pdf> [consultada el 17 de septiembre de 2016].
- 2019 “Ira, enfermedades y naguales entre los mayas clásicos”, *IX Knorozovskiyе chteniya. Drevniye tsivilizatsii Starogo i Novogo Sveta Sbornik trudov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii*, pp. 186-198, Gallina G. Yershova (ed.), Dmitri D. Beliaev (comp.). Moscú: Rossiyskiy Gosudarstvennyy Gumanitarnyy Universitet.
- Stratmeyer, Denis y Jean Stratmeyer
 1977 *The Jacaltec Nawal and the Soul Bearer*. Dallas: Summer Institute of Linguistics Museum of Anthropology (Publication, 3).
- Stuart, David S.
 1988 “Blood Symbolism in Maya Iconography”, *Maya Iconography*, pp. 175-221, Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin (eds.). Nueva Jersey: Princeton University Press.
 2005a *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyph Forum. March 11-16, 2005*, con contribuciones de Barbara Macleod, Simon Martin y Yuriy Polyukhovich. Austin, University of Texas-The Maya Meetings.
 2005b *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque. A Commentary*, fotografías de Jorge Pérez de Lara Elías. San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute.
 2007 “Los antiguos mayas en guerra”, *Arqueología Mexicana*, XIV (84): 41-47.
 2013 “Tonina’s Curious Ballgame”, *Maya Decipherment. Ideas on Ancient Maya Writing and Iconography*, 11 de junio de 2013, <<https://mayadecipherment.com/2013/06/11/report-toninas-curious-ballgame/>> [consultada el 21 de noviembre de 2019].
- Taube, Karl A.
 1989 “The Maize Tamale in Classic Maya Diet, Epigraphy, and Art”, *American Antiquity*, 54 (1): 31-51. doi: <http://doi.org/10.2307/281330>.
 2003 “Maws of Heaven an Hell: the Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion”, *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, pp. 405-442, Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León (eds.). Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 7).
 2004 “Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 45: 69-98. <<https://www.jstor.org/stable/20167622>> [consultada el 13 de julio de 2016]
 2005 “The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion”, *Ancient Mesoamerica*, 16: 23-50. <<https://www.jstor.org/stable/26309392?seq=1>> [consultada el 26 de enero de 2017].
 2017 “Los ‘andamios de cráneos’ entre los antiguos mayas”, *Arqueología Mexicana*, 25 (148): 28-33.

- Tiesler, Vera
 2007 "Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Postsacrificial Behavior from Human Assemblages", *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, pp. 14-45, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.). Nueva York: Springer.
- 2000 *Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Páginas Mesoamericanas).
- 2018 "The Fiery Dead: Igniting Human Bodies in the Maya Northern Lowlands", *Smoke, Flame, and the Body in Mesoamerican Ritual Practice*, pp. 205-249, Vera Tiesler y Andrew Scherer (eds.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- 2020 "Feeding the Gods. Sequences and Meanings of Human Sacrifice, Ritual Body Processing, and Exhibition among the Ancient Maya", *Rituelle Gewalt, Gewaltritiale. XX Tagung der Landesmuseums für Vorgeschicht, Halle, 2019*, pp. 1-18, Harald Meller, Detlef Gronenborn y Roberto Risch (eds.). Halle, Alemania: Landesmuseums für Vorgeschicht.
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina
 2007a "El sacrificio humano por extracción de corazón. Una evaluación osteoafonómica de violencia ritual entre los mayas del Clásico", *Estudios de Cultura Maya*, 30: 57-78. doi: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.2007.30.622>.
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina (eds.)
 2007b *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Nueva York: Springer.
- Tiesler, Vera y Erik Velásquez García
 2018 "Body Concepts, Ritualized Agression, and Human Sacrifice among the Ancient Maya", *Archeologia e antropologia della morte*, pp. 163-175, Valentino Nizzo (ed.). Roma: E.S.S. Editorial Service System.
- Tiesler, Vera y Guilhem Olivier
 2020 "Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica", *Current Anthropology*, 61 (2): 168-193. doi: <https://doi.org/10.1086/708189>.
- Tiesler, Vera y Virginia E. Miller
 En prensa "Heads, Skulls, and Sacred Scaffolds. New Studies on Ritual Body Processing and Display in Chichen Itza and Beyond", *Ancient Mesoamerica*.
- Tiesler, Vera y William Folan
 En prensa "Human Skeletal Marionettes in Late Maya Ritual Practice. New Insights on Postsacrificial Body Processing from Champotón, Mexico, and Beyond", *Mexicon*.
- Tokovinine, Alexandre
 2012 "Writing color. Words and Images of colors in Classic Maya Inscriptions", *Res: Anthropology and Aesthetics*, 61/62: 283-299. doi: <https://doi.org/10.1086/RESvn1ms23647836>.

Toyne, J. Marla

- 2015 "The Body Sacrificed: A Bioarchaeological Analysis of Ritual Violence in Ancient Túcume, Peru", *Journal of Religion and Violence*, 3 (1): 137-171. DOI: <https://doi.org/10.5840/JRV20155217>.

Uriarte Castañeda, María Teresa

- 2010 "De lo privado a lo público. El sacrificio en Teotihuacan y Bonampak", *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, pp. 297-312, Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Iglesias Ponce de León y Miguel Sorroche Cuerva (eds.). Madrid: Universidad Complutense-Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación Andalucía, América, Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales (Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 9).

Velásquez García, Erik

- 2009 "Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico", tesis de doctorado en Historia del Arte. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, Posgrado en Historia del Arte.
- 2013 "Nuevas ideas en torno a los espíritus *wahyis* pintados en las vasijas mayas: hechicería, enfermedades y banquetes oníricos en el arte prehispánico", *Estética del mal: conceptos y representaciones. XXXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, pp. 561-585, Erik Velásquez García (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- 2015 "Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica", *Los mayas. Voces de piedra*, 2ª ed., pp. 177-195, María Alejandra Martínez de Velasco Cortina y María Elena Vega Villalobos (eds.). Madrid: Editorial Turner, Ámbar Diseño, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.
- 2019 "Gesto y rango en el arte maya clásico", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, 49: 131-150. DOI: <https://doi.org/10.5209/reaa.66525>.
- 2020 "New Ideas about the *Wahyis* Spirits Painted on Maya Vessels: Sorcery, Mad-ladies, and Dream Feast in Prehispanic Art", *The PARI Journal*, XX (4): 15-28.
- En prensa *Morada de dioses: los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, Instituto de Investigaciones Estéticas, Editorial Raíces (Sección de Obras de Antropología).

Villa Rojas, Alfonso

- 1963 "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, III: 243-260. DOI: <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1963.3.689>.

Zender, Marc U.

- 2000 "A Study of two Uaxactun-Style Tamale-Serving Vessels", *The Maya Vase Book: A Copus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 6, pp. 1038-1055, Justin Kerr (ed.). Nueva York: Kerr Associates.
- 2004 "On the Morphology of Intimate Possession in Maya languages and Classic Maya Glyphic Nouns", *The Linguistics of Maya Writing*, pp. 195-209, Søren Wichman (ed.). Salt Lake City: The University of Utah Press.

Vera Tiesler. Mexicana. Licenciada en Historia del Arte por la Universidad de Tulane, Estados Unidos; licenciada y maestra en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Está adscrita a la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, donde coordina el Laboratorio de Bioarqueología. Su principal línea de investigación es la vida y muerte de los mayas prehispánicos y coloniales. Su proyecto en curso se titula "Comprendiendo la experiencia sensorial de los mayas antiguos y modernos. Nuevos estudios arqueométricos de compuestos orgánicos, alimenticios y fragrantés" (CONACYT Ciencia Frontera No. 61526). Entre sus últimas publicaciones pueden mencionarse "Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica", "Human Skeletal Marionettes in Late Maya Ritual Practice. New Insights on Postsacrificial Body Processing from Champotón, Mexico, and Beyond" y "Feeding the Divine. Body Concepts and Human Sacrifice Among the Classic Period Maya".

vtiesler@yahoo.com

Vera Tiesler. Mexican. BA in Art History from Tulane University, USA; BA and MA in Archaeology from the National School of Anthropology and History and PhD in Anthropology from the Universidad Nacional Autónoma de México. She is attached to the Faculty of Anthropological Sciences of the Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México, where she coordinates the Bioarchaeology Laboratory. Her main line of research is the life and death of the prehispanic and colonial Maya. Her current project is entitled "Understanding the sensory experience of the ancient and modern Maya. New archaeometric studies of organic, food and fragrance compounds" (CONACYT Ciencia Frontera No. 61526). Among his latest publications are "Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica", "Human Skeletal Marionettes in Late Maya Ritual Practice. New Insights on Postsacrificial Body Processing from Champotón, Mexico, and Beyond" and "Feeding the Divine. Body Concepts and Human Sacrifice Among the Classic Period Maya".

vtiesler@yahoo.com

Erik Velásquez García. Mexicano. Licenciado en Historia, maestro y doctor en Historia del Arte por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se encuentra adscrito al Instituto de Investigaciones Estéticas de la misma Universidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II) y coordinador del Posgrado en Historia del Arte de la UNAM (2017-2023). Sus especialidades son los sistemas de escritura maya y náhuatl, gramatología, arte e historia maya antiguos. Su proyecto de investigación en curso se titula “Migración y migrantes. Constantes en la narrativa mesoamericana”, en coautoría con Clementina Battcock. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran “New Ideas about the Wahyis Spirits Painted on Maya Vessels: Sorcery, Maladies, and Dream Feast in Prehispanic Art”, “Algunas reflexiones sobre la representación del tiempo en la imagería maya antigua” y “Feeding the Divine: Body Concepts and Human Sacrifice among the Classic Period Maya”, esta última en coautoría.

inkabaeeric@gmail.com

Erik Velásquez García. Mexican. He holds a degree in History, a master’s degree and a doctorate in Art History from the Facultad de Filosofía y Letras of the Universidad Nacional Autónoma de México. He is currently assigned to the Instituto de Investigaciones Estéticas of the same University. He is a member of the National System of Researchers (level II) and coordinator of the Postgraduate Program in Art History at UNAM (2017-2023). Her specialties are Maya and Nahuatl writing systems, grammatology, ancient Maya art and history. His current research project is entitled “Migration and migrants. Constants in Mesoamerican narrative”, co-authored with Clementina Battcock. Recent publications include “New Ideas about the Wahyis Spirits Painted on Maya Vessels: Sorcery, Maladies, and Dream Feast in Prehispanic Art”, “Some Reflections on the Representation of Time in Ancient Maya Imagery” and “Feeding the Divine: Body Concepts and Human Sacrifice among the Classic Period Maya”, the latter in co-authored.

inkabaeeric@gmail.com