



Revista
electrónica
de la Secretaría
de Investigación

FHyCS-UNaM

N° 21 DICIEMBRE 2023



► www.larivada.com.ar



La Rivada. Investigaciones en Ciencias Sociales.
Revista electrónica de la Secretaría de Investigación. FHyCS-UNaM
La Rivada es la revista de la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Es una publicación semestral en soporte digital y con referato, cuyo objeto es dar a conocer artículos de investigación originales en el campo de las ciencias sociales y humanas, tanto de investigadores de la institución como del ámbito nacional e internacional. Desde la publicación del primer número en diciembre de 2013, la revista se propone un crecimiento continuado mediante los aportes de la comunidad académica y el trabajo de su Comité Editorial.
Editor Responsable: Secretaría de Investigación. FHyCS-UNaM.
Tucumán 1605. Piso 1.
Posadas, Misiones.
Tel: 054 0376-4430140
ISSN 2347-1085
Contacto: larivada@gmail.com

Artista Invitado

IroniC-Wincha
https://www.instagram.com/ironic_wincha/

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.

Decano: Esp. Cristian Garrido
Vice Decana: Dra. Zulma Cabrera
Secretaría de Investigación: Dra. Beatriz Rivero
Secretaría Adjunta de Investigación: Mgter. Natalia Otero Correa

Director: Dr. Roberto Carlos Abinzano
(Profesor Emérito/Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Consejo Asesor

- Dra. Ana María Camblong (Profesora Emérita/ Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dr. Denis Baranger (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dra. Susana Bandieri (Universidad Nacional del Comahue/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Equipo Coordinador

- Romina Inés Tor (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET)
- Lisandro Ramón Rodríguez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina./CONICET)
- Christian N. Giménez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Comité Editor

- Débora Betrisey Nadali (Universidad Complutense de Madrid, España)
- Zenón Luis Martínez (Universidad de Huelva, España)
- Marcela Rojas Méndez (UNIFA, Punta del Este, Uruguay)
- Guillermo Alfredo Johnson (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- María Laura Pegoraro (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)
- Ignacio Mazzola (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata)
- Mariana Godoy (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
- Carolina Diez (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- Pablo Molina Ahumada (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
- Pablo Nemiña (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
- Daniel Gastaldello (Universidad Nacional del Litoral, Argentina)
- Jones Dari Goettert (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- Jorge Aníbal Sena (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- María Angélica Mateus Mora (Universidad de Tours, Francia)
- Patricia Digilio (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Mabel Ruiz Barbot (Universidad de la República, Uruguay)
- Ignacio Telesca (Universidad Nacional de Formosa, Argentina)
- Froilán Fernández (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Bruno Nicolás Carpinetti (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- María Eugenia de Zan (Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina)
- Juliana Peixoto Batista (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina)
- Natalia Aldana (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Consejo de Redacción

- Julia Renaut (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Julio César Carrizo (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Lucía Genzone (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET)
- Marcos Emilio Simón (Universidad Nacional de Misiones/Universidad Nacional del Nordeste)
- Emiliano Hernán Vitale (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Nicolás Adrián Pintos (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Mónica Faviana Kallus (Universidad Nacional de Misiones, Argentina).
- Carolina Miranda (Universidad de Victoria, Wellington, Nueva Zelanda)
- María Alejandra Avalos (Universidad Nacional de Misiones, Argentina).
- Alexander Ezequiel Gómez (Universidad Nacional de Misiones, Argentina/CONICET).

Corrector

- Juan Ignacio Pérez Campos

Diseño Gráfico

- Silvana Diedrich

Diseño Web

- Pedro Insfran

Web Master

- Santiago Peralta

DOSSIER

Presentación. Sobre la muerte, el morir y los muertos. Reflexiones teóricas y metodológicas desde Latinoamérica.

Por César Iván Bondar, Adriana Gómez Aiza e Hippolyte Brice Sogbossi.

Morir por cardiectomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas

Por Alondra Domínguez Ángeles

Los gemelos de Guanajuato “unidos de la cabeza”: disertaciones y comentarios de cirujanos novohispanos a fines del siglo XVIII

Por Francisco Luis Jiménez Abollado

Zithú o Zidhú: “el Diablo” o “la Muerte” entre los otomíes orientales del estado de Hidalgo, México

Por Sergio Sánchez Vázquez

Los cementerios Aymaras-Quechuas, de tortugas y almas humanas: Tres expresiones de la cultura boliviana

Por Enrique Richard, Denise Ilcen Contreras Zapata y Gonzalo García Crispieri

La muerte de fray José Vargas, un franciscano insurgente en San Luis Potosí en 1811

Por Felipe Durán Sandoval

Inmigración y funebria. Costumbres y prácticas funerarias en Uchacha. Los vascos en la localidad de Uchacha (Cba.): el caso de la familia Oyarzabal y el caso de la familia Belaúnde. 1901-1960

Por Ana Clara Picco Lambert

Asesinatos espectaculares, *muerdes condicionadas* y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los '70

Por Lucía Ríos

Un lugar que te cambia la vida: Relevancia antropológica de las emociones ante la muerte, desde la perspectiva de los empleados del cementerio San Vicente, Córdoba, Argentina

Por Ana Sánchez

Los miedos y las percepciones sobre la muerte del personal de salud durante la pandemia del COVID-19

Por Pilar Alzina

Morir por cardiectomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas

Dying by cardiectomy among the ancient Mayas, Ritual death that consecrates and releases souls

Alondra Domínguez Ángeles*

Ingresado: 15/08/2023 // Evaluado: 16/11/2023 // Aprobado: 08/12/2023



Resumen

Esta investigación se centra en el estudio del ritual de cardiectomía realizado entre los antiguos mayas, con el propósito de comprender las razones simbólicas dentro de la cosmovisión mesoamericana que subyacen a este peculiar fenómeno religioso y así redefinir el acto sacrificial.

Palabras clave: cardiectomía – entidad anímica – sacrificio humano – cuerpo

Abstract

This research focuses on the study of ritual cardiectomy among ancient Mayas, in order to understand the symbolic reasons within the Mesoamerican cosmivision that underlie this peculiar religious phenomenon and thus redefine the sacrificial act.

Keywords: *cardiectomy – souls – human sacrifice – body*



***Alondra Domínguez Ángeles**

Historiadora de México, maestra y doctora en Ciencias Sociales (Estudios históricos y antropológicos). Docente por asignatura en Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. E-mail: alondra_dominguez3388@uaeh.edu.mx ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9387-0974>

Como citar este artículo:

Domínguez Ángeles, Alondra (2023) "Morir por cardiotomía entre los antiguos mayas, muerte ritual que consagra y libera entidades anímicas". Revista La Rivada 11 (21), pp 17-41 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/390-morir-por-cardiotomia>

Introducción

Este trabajo explora los relatos míticos tanto en fuentes novohispanas como en testimonios netamente prehispánicos, tales como los códices mayas que son de contenido augural. Ambas fuentes develan la instauración de occisiones por cardiotomía como hechos primordiales establecidos por las deidades, y por lo tanto necesariamente recreadas ritualmente por los antiguos mayas.

El lector podrá entender las razones simbólicas que subyacen a este fenómeno religioso en la tradición mesoamericana, para ello se aborda el concepto de cuerpo y de entidades anímicas entre los mayas para enfrentarse al cuestionamiento de qué es lo que se sacrifica, lo que se mata desde la perspectiva maya prehispánica; y *por qué esta forma de morir libera y consagra lejos de destruir*.

Metodología

Con la finalidad de abordar la práctica del sacrificio humano por cardiotomía entre los antiguos mayas, este trabajo se inscribe dentro la corriente teórico-metodológica de la cosmovisión formulada por Alfredo López Austin (1980), pues el sacrificio humano es un peculiar ejercicio ritual común en toda Mesoamérica que manifiesta una particular forma de religiosidad, que se halla plasmada en materiales arqueológicos, bioarqueológicos, visuales y escritos; todos ellos analizados desde diferentes disciplinas a las que la Teoría de la cosmovisión recurre para el estudio de estas fuentes.

Ser humano, el contenedor de entidades anímicas

En la cosmovisión mesoamericana, el cosmos comprende la totalidad de lo existente, tanto aquello que compone al mundo físico y que se percibe mediante los sentidos, como aquello que es etéreo. De manera que todo está dividido en dos ámbitos, el ecúmeno y el anecúmeno. El ecúmeno está habitado por los astros, la flora, la fauna, los cuerpos de agua, las piedras, montañas y los humanos, es decir, criaturas compuestas de materia densa y perceptible, mientras el anecúmeno es el espacio designado a los seres de sustancia sutil, gaseosa e intangible (López, 2016).

Todas las criaturas están compuestas por la materia pesada y percedera pero dentro de ellas habitan sustancias de naturaleza anecuménica, lo que comúnmente llamamos almas¹. De tal suerte que el ser humano es un corpus que se compone tanto de una corporeidad pesada, percedera y densa como de elementos sutiles y divinos, que articulados producen las funciones fisiológicas del cuerpo, en palabras simples el cuerpo humano es un contenedor de entidades anímicas (López, 1980; 2017). Partimos en este trabajo de entender como “entidad anímica” a una subjetividad incorpórea indígena (Martínez, 2007: 154) que se entiende como una “unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en el que se ubica” (López Austin, 1996: 197).

1 Velásquez (2011) enfatiza la importancia de diferenciar alma de entidad anímica, pues las entidades pueden ser cuerpos espirituales, conciencias independientes, pero también deidades encapsuladas y alientos vitales, lo cual no corresponda al concepto judeocristiano del alma.

Los órganos, huesos, partes y líquidos que conforman el cuerpo humano fueron representados en fuentes visuales y arqueológicas, ejemplo de ello son corazones, fémures, cabezas cercenadas, cuerpos con disecciones y/o decapitados, ojos, cavidades oculares y en ocasiones hasta vísceras, en sus formas físicas y tangibles, pero dentro de un contexto que alude al componente anímico que contiene (Domínguez, 2019). Gracias a la emblemática obra *Cuerpo humano e ideología* (1980) se sabe que el cuerpo humano posee tres entidades anímicas fundamentales que son *teyolia*, *tonalli* e *ihiyotl*, las cuales se concentran en la cabeza, corazón e hígado, por lo cual López Austin (1980) los denominó centros anímicos² mayores, cabe advertir que algunas de estas entidades son concebidas como deidades pues así se comportan, ya que además de tener voluntad se pueden fisionar o fusionar tal como los dioses, por tal motivo podemos entender que el cuerpo humano es una morada de los dioses, tal y como lo señala Velásquez (2023).

Al hablar de entidades anímicas entre mayas y nahuas es preciso advertir que las concepciones que han existido de estas varían sutilmente según la temporalidad y cada cultura, pese a compartir los elementos más significativos del mismo conjunto de cualidades y funciones anímicas (Martínez, 2007), en palabras de Velásquez (2023) esto se debe a que cada cultura mesoamericana tiene sus particularidades en la periferia variable del núcleo duro³ de la cosmovisión y a que los datos recopilados de cada región fueron producto de diferentes cuestionamientos y ópticas.

Una vez aclarado esto, nos enfocaremos en el caso maya, los textos epigráficos del Clásico llaman a la persona *winik* o *maahk*, y dividen las partes del cuerpo en dos categorías, sobre las que se tiene control (frente, brazos, manos, boca, ojos, rostro, alma corazón y nahual) y sobre las que no se tiene control (huesos, cráneo, sangre y pies). De las que se tiene control, se obtiene el nombre de tres entidades anímicas: *b' aahis* frente, *o' hlis* alma-corazón, *wahyis* nahual (Velásquez, 2011).

De entre estas tres entidades anímicas, resulta de suma importancia para este trabajo el alma corazón llamada *o' hlis* al ser la que se aloja en el músculo cardíaco. De acuerdo al multicitado López Austin (2016), esta entidad es la principal de todas las que conforman a la persona, por eso él la identificó como “el alma esencial o identitaria”, pues está constituida por partículas tanto del dios creador de la humanidad como de las deidades patronales, que se fisionan y se trasladan a cada bebé, mientras se gesta en el vientre materno. Es la responsable de definir la personalidad de acuerdo al género y al rol familiar, es la fuente generadora de emociones, ya que en ella radica la voluntad y la memoria (Guiteras, 1965; López Austin, 1980). También es la entidad que de acuerdo a lo registrado por Tezozomoc (s/f) en *Crónica mexicáyotl*, realiza el viaje al inframundo, misma que se introduce en las aguas y que es depurada mediante diferentes tormentos hasta volverse semilla de vida de otro individuo, es de naturaleza cálida, pero se vuelve fría cuando el cuerpo muere y entonces este componente etéreo inicia su viaje al inframundo (López, 2016). Inscripciones del Clásico

2 Partes del organismo humano en las que existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales y en la que se generan los impulsos básicos de dirección, de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de funciones psíquicas (López Austin, 1980).

3 De acuerdo a la propuesta de López Austin, ya que la cosmovisión no es un modelo acabado, se caracteriza por su adaptación al devenir histórico y su fuerte permanencia en el tiempo, esa fuerte permanencia es realizada por la parte medular de la cosmovisión que parece inmune al tiempo, pues tiene una muy larga duración, esa parte es la entendida como núcleo duro (López Austin, 2012).

como la del tablero central del Templo de las inscripciones de Palenque y los textos mayas coloniales determinan que el *o'hlis* era una entidad que sólo poseían los dioses y los humanos (Velásquez, 2011).

Los músculos cardíacos sintomatizaban físicamente la vulnerabilidad que experimentaba dicha entidad, pues los corazones se tornaban de colores y sabores distintos, por ejemplo, si los corazones estaban alegres y satisfechos por logros, se asociaban al blanco, los que tienen el peso del arrepentimiento son fuertes y resistentes a los maleficios y se consideran amargos, mientras los dulces permanecían encapsulados en los cuerpos infantiles y podían ser depredados por entidades voraces (López Austin, 1980). Por otra parte, los comportamientos transgresores enfermaban tanto a la entidad como a su receptáculo, por eso el corazón podía sentir presión y ser atacado por flemas y oscurecimiento, para sanarlo era indispensable expiar la culpa mediante ofrendas y veneración a las deidades, así también se recurría a remedios y tratamientos medicinales (López, 2016). Recientemente Velásquez (2023), tras un detallado estudio epigráfico en comparación con las referencias lingüísticas virreinales, señaló la posibilidad de que, desde el Clásico, los antiguos mayas hayan considerado al corazón como algo sagrado.

El precitado Velásquez (2023), en su obra *Morada de los dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*, aclara más detalles sobre la complejidad del *o'hlis*, entre ellos que en tableros palencanos se homologan los nombres de deidades con la frase *o'hlis K'uh*, que se traduce como dioses corazones, lo que supone que dichas deidades son los patrones de linaje y por lo tanto partículas de tales dioses fisionados habitaban en los corazones de los miembros de la élite. Así también el músculo cardíaco en el periodo Clásico fue representado como un tamal, al ser el principal sustento de las deidades, lo que también es un recordatorio de que la humanidad actual está hecha de maíz y que, de acuerdo a lo relato en el *Popol Vuh*, únicamente los humanos de maíz tenían la facultad de la palabra y de la conciencia para venerar y alimentar a sus creadores por lo tanto parece ser que el creador del músculo cardíaco es el propio dios del maíz, que fisionado habita en los corazones de los humanos, lo cual parece enfatizarse con la presencia del glifo T533 (Velásquez, 2023).

Otro componente anímico que se desencapsulaba tras la muerte es el *sak iik 'aal*, que deriva del vocablo *iik* aire, esta palabra o palabras que se forman con ella como: *ik'al*, *yik'al* en las lenguas mayas de las Tierras Bajas significan aire, aliento, ánimo, espíritu, hálito, respiración, vaho y viento, por lo tanto, este concepto en sí no es una entidad anímica como el alma corazón más bien es un elemento que proporciona vida, el cual no es controlado por la persona (Velásquez, 2011). Lo fascinante de ese componente es que al parecer tenía su principal asiento en una parte del corazón, conocida como miocardio, así lo hacen pensar los curiosos colgantes de jadeíta con los que se ataviaban el pecho algunos gobernantes del Clásico, puesto que justo en su centro tienen el signo "T" que se lee *ik'*, de esta manera estaría relacionado con el *o'hlis* o bien es un elemento de él (Velásquez, 2023).

Velásquez (2011) identificó una fuerza anímica que está dispersa en el cosmos y tiene la peculiaridad de habitar dentro y fuera del cuerpo, cuando está dentro del cuerpo se concentra en el pecho y al igual que el *b'aahis* viaja a otras partes del cuerpo a través de la sangre y sale del cuerpo por la coronilla durante el sueño o bien bajo rituales específicos que propician dicha salida, cuando una persona moría esta



fuerza llamada *sak b'ook* era expulsada por la boca y/o el rostro, como es una fuerza etérea y no una entidad daba vitalidad a los distintos niveles del cosmos no sólo a las personas.

La frente, la cabeza y el rostro eran referidos entre los mayas con la palabra *b'aaahis*. De acuerdo con Sahagún (2016), entre los nahuas, la cabeza se relaciona con el estrato celeste del cosmos mesoamericano, es la poseedora del raciocinio y sapiencia debido a que en ella se encuentran los órganos a partir de los cuales percibimos y aprendemos del entorno y en ella se ubican las fontanales, cuya peculiaridad de esta especie de cavidad hizo pensar a los antiguos mesoamericanos, que por ahí entraba el *b'aaahis* (en nahuatl *tonalli*) y también podrían escaparse lo que produciría el deceso, pues la cabeza es el asiento de dicha entidad (López Austin, 2016). La cabeza es también lo que identifica a la persona, no sólo por las facciones que posee sino también por las huellas culturales que detenta, tales como la modelación craneal, horadación de orejas y nariz, tatuaje, escarificación, tipos de peinados y tocados que la atavían, ejemplo de ello es la banda blanca con la efigie del “dios Bufón” que entre los mayas del Clásico simbolizaba el poder político (Nájera, 1987; Velásquez, 2011).

Esta entidad también es de naturaleza cálida al habitar en la parte del cuerpo asociada con el cielo, y es catalogada como individualizante, al ser la que proporciona al individuo la distinción entre otros miembros de su comunidad, también es la responsable de determinar el temperamento de una persona. Se creía que, pese a que el origen de esta entidad es el estrato celeste, el nacimiento debilitaba al *tonalli*, puesto que el bebé había atravesado por trayecto frío y acuoso al abandonar el cuerpo de su madre, así que la entidad debía ser fortalecida. Y para ello, en los hogares donde había un recién nacido, se encendía fuego utilizado únicamente para energizar al infante hasta el momento en que quedaría fijado el *tonalli* del pequeño mediante la imposición del nombre en un baño ritual, ceremonia celebrada de acuerdo a las instrucciones del especialista religioso que interpretaba el calendario (López Austin, 1980).

Ahora bien, se debe precisar que esta fuerza calorífica es trasladaba a todo el cuerpo mediante la sangre y a través de ella emanaba la fuerza vital que dinamizaba al cuerpo, pues se sabía que mediante canales internos tanto la sangre como la entidad anímica fluían en el cuerpo, así que si este líquido vital se detenía en un miembro se volvía un riesgo para el corazón y peligraba la continuidad de la vida de la persona, igual de amenazantes eran dislocaciones, fracturas y torceduras en los huesos y músculos que manifestaban hematomas e hinchazón. Dada la intensidad que se le atribuía a la sangre, se creía que bastaba con ungir a las deidades con ella o untar en el cuerpo de otros para fortalecerlos y vivificarlos (López Austin, 1980). Estudios etnográficos atestiguan que actualmente ciertos grupos mayas aún creen en la existencia de una fuerza generada por el Sol, llamada *k'ihn* que se va intensificando con el paso del tiempo y la obtención de cargos, entonces aquellos que obtienen este fluido acentuado pueden ser capaces de dañar a los demás (Velásquez, 2011).

El *wahyis* y *wahyal* es entendido como un componente anímico que funge como un aspecto del alma capaz de separarse del cuerpo durante la noche (Houston et al., 2006), aunque hay quienes creen que es una coesencia, el glifo que es el núcleo de este vocablo se lee *way* o *wahy* y significa dormir o soñar (Bricker, 1986; Houston y Stuart, 1989). Aunque parece haber divergencias en torno a las cualidades de esta entidad o coesencia, el desciframiento epigráfico e iconográfico de unas vasijas del

Clásico realizado por López Oliva (2013) deja en claro que el glifo refiere al nahualismo y a las prácticas ceremoniales en torno a este (Velásquez, 2009 y 2011).

López Austin (1967) definió el *nahualismo* como el fenómeno que consiste en la proyección fuera del cuerpo del *ihiyotl* (entidad anímica que reside en el hígado), para introducirse en otro ser, sin embargo, existe la creencia popular exotérica acerca de la transformación total corpórea. Por su parte, Villa Rojas (1985) precisó que el nahual habitaba en el día en el músculo cardíaco, pero en la noche abandonaba de manera momentánea el cuerpo de su poseedor humano y podía deambular de modo independiente. Vemos entonces que en Mesoamérica la creencia del asiento del *wah-yis* o nahual varía, así que Velásquez la define así:

capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse mágicamente en algún animal, ente portentoso o fenómeno natural, o bien, al poder que tenían algunas personas de proyectar fuera del cuerpo a voluntad una de sus entidades anímicas para introducirla en otro ser (2011: 245-246).

Las evidencias visuales y textuales que muestran fenómenos asociados al nahualismo como las vasijas Kerr estudiadas por López Oliva asocian esta facultad con las élites, lo que coincide con la creencia observada por Villa Rojas (1985) que señala que los ancianos y los jefes son los que tienen nahual. Esta particularidad de los miembros de las élites y de poderosos especialistas religiosos de ser los únicos facultados para controlar y tener un nahual en un plano onírico también fue plasmada en tres códices del grupo Borgia (Domínguez, 2019; Domínguez y Gómez, 2020).

Entre los nahuas se reconoce la existencia de otra entidad anímica que se vincula con el estrato inframundano y que está contenida en el hígado, denominada *ihiyotl* que entraba a un recién nacido mediante el primer baño en el que se introducía el *tonalli*. Se creía que esta entidad era la dadora de deseo sexual, valor, poder, pasiones y sentimientos (López Austin, 1980). Entre los mayas yucatecos actuales y en vocablos de lenguas mayenses se indica que los emociones y los sentimientos son producidos en el corazón, así también esta entidad que en maya yucateco es *ool* se cree que se disipa al morir, lo que la hace totalmente distinta de la creencia prehispánica y, en este sentido, se parece más a la concepción del *ihiyotl* entre los nahuas precolombinos (Bourdin, 2008).

El Sacrificio humano en la cosmovisión mesoamericana

La práctica cultural del sacrificio humano en Mesoamérica ha despertado un especial interés en comprenderla, así que ha sido estudiada por antropólogos, historiadores y etnohistoriadores, por ello existe un vasto estado del arte que consultar. Para los mayistas que nos aproximamos a este fenómeno religioso, la obra de Nájera (1987) *El don de la sangre en el equilibrio cósmico* es una lectura obligatoria pues explica el universo simbólico de este ritual entre los mayas, dos años antes un interesante aporte holístico lo realizó para el sacrificio entre los mexicas González Torres (1985), 20 años después salió *El sacrificio humano entre los aztecas* de Graulich (2016) y desde una perspectiva político-económica destacan los trabajos de Christian Duverger

(1983), Olivier (2010), Escalante y Martínez (2010); la autora de este trabajo también ha contribuido con dos tesis (2015, 2019) al estudio del sacrificio humano desde el enfoque teórico metodológico de la cosmovisión.

¿Qué se define como sacrificio humano? *La Real Academia Española*⁴ apunta que el vocablo sacrificio proviene del latín *sacrificium*, cuyas raíces son: *sacer* –sagrado– y *facere* –hacer–, es decir, etimológicamente es “sacralizar algo”. González Torres (1985) puntualizó que el sacrificio supone la renuncia de algo muy significativo para quien lo entrega, y tiene como propósito impactar el plano sobrenatural, cuyo corpus ritual necesita componentes esenciales, tales son la víctima sacrificial, el sacrificante (aquel que ofrenda), sacrificador, oficiante (especialista religioso), los medios empleados, el lugar y tiempo sagrado.

La especialista en sacrificio humano Nájera (1987: 40) lo entiende como la ofrenda ritual que consiste en la destrucción total del objeto ofrendado, en este caso de la vida de la víctima o víctimas. Ahora bien, el exhaustivo análisis del ritual sacrificial contenido en los códices prehispánicos calendárico–rituales me permitió redefinir el sacrificio humano en Mesoamérica como

El medio ritual, mediante el cual es posible la desencapsulación inmediata de las entidades anímicas para reintegrarse al ámbito anecúmenico, de tal forma que las entidades son lo que realmente se está ofrendando y por lo tanto, el sacrificio humano no es la destrucción total del objeto ofrendado, sino la liberación de entidades y algo más: su transmisión de manera directa a las deidades elegidas como el objeto de la adoración, del sacrificio y de todos los rituales necesarios para que esa transmisión ocurra de manera efectiva, incluyendo el aniquilamiento del cuerpo, que es tan efímero como perecedero (Domínguez, 2019: 329).

El mito y la ofrenda del corazón en la literatura maya

En el amplio repertorio literario de obras mayas coloniales, aparecen relatos míticos en los cuales las deidades llevaron a cabo cardiectomías rituales con diferentes propósitos y en ámbitos distintos. Dentro de estas narraciones se develan sutilmente las razones que subyacen a la práctica sacrificial y el deber divino y social que suponía su realización, por ello aquí se presenta un breve recorrido por los episodios que versan sobre la extracción del corazón. El *Popol Vuh* es un libro quiché probablemente escrito entre 1550 y 1558 en la ciudad de Santa Cruz del Quiché, Guatemala. Se piensa que su autoría se le debe a tres miembros de la élite indígena, razón por la que las secciones mítico-históricas de ese libro están escritas desde la óptica de los linajes (Vela, 2007). En sus páginas se narran las audacias de los gemelos divinos *Jun Junajpu* y *Wuqub' Junajpu*, primogénitos de la doncella *Xkik'*, que era hija de uno de los amos del inframundo *Kuchumakik'*.

Según el *Popol Vuh*, *Xkik'* había sido fecundada milagrosamente por la cabeza cercenada del dios *Jun Junajpu*. Pues este dios y su hermano habían desatado la irada de los señores *Xib' alb' a⁵ –inframundo–*, por haber jugado una partida de “juego de pelota”

4 Concepto consultado en <https://definicion.de/sacrificio/>

5 Toda la grafía utilizada del *Popol Vuh* en este artículo es la propuesta por Craveri (2013) ya que esta traducción e interpretación son consideradas actualmente las mejores.

en el plano terrestre, lo que los señores del *Xib' alb'* a interpretaron como ofensa, pues hacían ruido sobre sus cabezas. Para el infortunio de los osados hermanos, en el inframundo les hicieron pasar por diferentes pruebas, tras las cuales fueron sacrificados. El texto dice “pues fueron enterrados, pues, en lugar del sacrificio⁶, del juego de pelota, este es su nombre, fueron enterrados ahí. Fue cortada la cabeza de *Jun Junajpu* y solamente su tronco fue enterrado con su hermano menor” (Craveri, 2013: 66–67). El relato continúa narrando que dicha cabeza fue colocada en un árbol que nunca había dado fruto antes, pero una vez que la cabeza pendió de él, brotaron frutos.

Tiempo después, esta historia llegó a oídos de la curiosa *Xkik'*, que fue a visitar ese árbol (acción que había sido prohibida por las temibles deidades de la muerte). Una vez ahí, el cráneo de *Jun Junajpú* le habló para incitarla a tomar una de las calaveras que el árbol tenía como frutos, *Xkik'* extendió su mano derecha para aceptar el fruto del cráneo, que de inmediato le lanzó un chisguete de saliva, el cual contenía la semilla de *Jun Junajpu*, para preñarla con su esencia (Craveri, 2013)⁷.

El mito cuenta que, tras quedar fecundada, *Xkik'* fue acusada de haber ofendido a las deidades del inframundo, con su transgresión sexual, pues desconocían quién era el padre y no le creían cómo había sido mágicamente fecundada. Así que su propio progenitor la entregó a unos tecolotes para que la sancionaran extrayéndole el corazón. *Xkik'* logró convencer a los tecolotes que no había cometido falta y evadió ser sacrificada (Recinos, 1978; Craveri, 2013). Para burlar a los amos del inframundo, los tecolotes les ofrendaron la savia roja de un árbol⁸, la cual, al caer como sangre, se coagula tomando la forma del músculo cardíaco. Acto seguido, el poderoso *Jun-Kame* lo elevó con sus manos mientras derramaba sangre para después exponerlo al fuego y deleitarse junto con los otros señores del *Xib' alb'* a con el dulce aroma que destilaba mientras en conjunto se inclinaban (Craveri, 2013).

Nájera (1987) señaló que la elevación del falso corazón y el dulce aroma que al sahumarlo complació a las deidades indican que el acto narrado en el *Popol Vuh* se trata más de sacrificio que de un castigo, ya que la acción de levantarlo era la manera en que este órgano se ofrendaba a las deidades, a las que también se les sustentaba con el aroma de sangre incinerada.

La segunda extracción del corazón a la que se alude en el *Popol Vuh* es protagonizada por los gemelos divinos *Junajpu e Xb'alanke*, quienes, al igual que su padre y tío, enfadaron a los señores del inframundo, por lo que les impusieron diferentes pruebas que tuvieron que sortear en los dominios del *Xib' alb'* a, las cuales culminaron con el sacrificio de los gemelos en una hoguera, cuyos restos fueron molidos y arrojados al río (Recinos, 1978).

Sin embargo, al quinto día aparecieron bajo el aspecto de hombres-peces humildes, que realizaban peculiares danzas y trucos asombrosos tales como: incendiar casas y reedificarlas de inmediato, sacrificarse uno al otro, reviviéndose al instante. Semejantes proezas captaron el interés de los amos del *Xib' alb'* a para conocerlos y

6 *Pus b'al* se traduce como lugar del sacrificio, lugar donde se corta (Craveri, 2013). *Pus-b'al* es la forma en que Craveri escribe el vocablo *Pucbal* de la versión de Recinos (1978).

7 Esta milagrosa fecundación se dio en el inframundo, ahí estaba la cancha del juego de pelota con el árbol de jícaros, pues *Jun Junajpu* le indicó a *Xkik'* que subiera a la Tierra (Craveri, 2013).

8 *Chuh Cakché*. Es el árbol que los mexicanos llamaban *ezquahuitl*, árbol de sangre, y los europeos denominaban sangre, Sangre de Dragón, *Croton sanguifluus*, una planta tropical cuya savia tiene el color y la densidad de la sangre (De la Garza, 1980).

ser sorprendidos con sus trucos (ya que los ingenuos señores de la muerte no sabían que se trataba de los invencibles gemelos). Entonces allá en el *Xib'álb'* a sus amos, les pidieron ver las proezas que llevaban a cabo, así que ejecutaron danzas acrobáticas, luego inmolaron a un perro, incendiaron la morada del dios *Jun Kame*, y delante de todos sacrificaron a un varón⁹, a quien le sacaron el corazón y culminaron desmembrándose uno al otro. En la traducción del *Popol Vuh* propuesta por Mondloch y Carmack (2018) se especifica que el varón fue desmembrado antes de que se le efectuara la cardiectomía, hecho que destaca el fenecimiento total del cuerpo y que enfatiza la proeza de reanimarlo. Este relato continúa con otra cardiectomía, la tercera en el *Popol Vuh*, Craverí (2013) traduce que se los heroicos gemelos se inmolaron a sí mismos, es decir, se auto-desmembraron¹⁰, mientras Mondloch y Carmack (2018) traducen “despedácese el uno al otro” por lo que supone que uno al otro se sacrificaron, sin embargo, es claro que el que primero haya sido el descuartizador del otro, tendría que haberse auto-sacrificado. En lo que convergen ambas traducciones es que a *Xb'alanke* se le extrajo el corazón de *Junajpu*, quedando así en el frenesí danístico sólo *Xb'alanke*, lo más interesante de este relato para los fines de este artículo es que el corazón de *Junajpu* fue remojado y colocado en *Tz'alik*, hojas para envolver tamales, lo que concuerda con la idea de que el corazón contiene fisiones del dios del maíz y por ello se le representaba como un tamal (Velásquez, 2023).

Prodigiosamente en este relato, el perro fue reanimado, la morada reconstruida, el hombre que había experimentado la cardiectomía resucitado, y la corporeidad de los gemelos reintegrada. El episodio continúa con la victoria de los gemelos divinos sobre los dioses del inframundo (Recinos, 1978; Craverí, 2013). Observamos que el mito exalta las exhibiciones de poder de los gemelos, poder capaz de seducir la voluntad de sus oponentes, entre estas manifestaciones de grandeza encontramos la realización de una cardiectomía, a petición de los señores del inframundo, quienes esperaban ser ofrendados con el corazón así que los gemelos extirparon dicho órgano de un hombre y lo elevaron en señal de ofrenda, pero rápidamente lo regresaron a la cavidad torácica, para revivirlo minutos después, así que los gemelos divinos son sacrificadores de hombres y dioses pues desmembraron a dos de los amos del inframundo. La inmólación que llevaron adelante por cardiectomía simboliza que el corazón es la semilla de nueva vida, resistente a la muerte del cuerpo a la extirpación del músculo, pues al reinstalarse en la corporeidad dota de vida, lo que manifiesta que la entidad anímica que ahí reside es reciclable y eterna (Domínguez, 2019).

Existe otra alusión a la extracción de corazón en el *Popol Vuh*, que también es relatada con sutiles diferencias en *El Título de los Señores de Totonicapán*, manuscrito quiché, datado en 1554. El *Popol Vuh* relata las exigencias del dios *Tojil*, nombre que alude a una denominación genérica de las deidades; *Tojil*, *Awilix*, *Jaqawitz* y *Nik'aqaj Taq'aj*, patronos del rayo, del fuego y de las tormentas (Nájera, 1987). Según el texto quiché, sólo los quichés protegidos por el don de *Tojil* tenían fuego mientras los

9 Aunque siguiendo un estricto orden cronológico de los hechos, surge la pregunta sobre cómo hubo un varón antes de la creación de la humanidad, debemos recordar que los mitos cosmogónicos tienen como función explicar el génesis del cosmos, de sus criaturas y entre estas de los humanos, sin embargo, al proceder de la tradición oral y al no obedecer a la rigurosidad de la crítica académica, los mitos integran eventos que parecen dar saltos en el tiempo e incluyen personajes que se supone aún no existían según su propia narrativa, pues las incongruencias forman parte de su relativa coherencia (López, 2016).

10 Para comprender el simbolismo del auto-desmembramiento y auto-decapitación, se sugiere consultar la obra citada en este texto de Domínguez y Gómez (2020).

otros pueblos padecían frío, granizo, neblina y lluvia negra así que suplicaban a los quichés que les compartieran fuego, recordándoles que antes de llegar ahí tanto los quichés como los otros pueblos provenían del mismo lugar (Recinos, 1978; Craveri 2013).

Ante la petición, un numen inframundano con alas de murciélago aconsejó a los sacerdotes sacrificadores *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i B'alam*, que sólo compartieran fuego si los “no quichés” veneraban a *Tojil*, a lo que las tribus respondieron ofreciéndoles bienes. Pero esas ofrendas no son lo que apetecía *Tojil*, pues replicó “Está bien ¿No quieren ellos dar el pecho, desde su costado, desde su sobaco? ¿No quieren ellos que sus corazones me abracen a mí, *Tojil*? Entonces, pues, si ellos no quieren, no les daré el fuego” (Craveri, 2013: 153).

Ante las penurias que aquellos, los no quichés, estaban atravesando accedieron a las exigencias de *Tojil*, y les respondieron a *B'alam Kitze*, *B'alam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i B'alam* que sus corazones serían tomados de sus pechos para abrazar al dios (Craveri, 2013). Hubo un señorío que no deseaba someterse a los quichés, estos eran los cakchiqueles de la casa de *Zotzil* que realizaron una maniobra en la cual consiguieron robar del fuego de los protegidos de *Tojil* sin entregarse como vencidos y, por lo tanto, sin ser víctimas para el sacrificio (Recinos, 1978). Una vez consumados los sacrificios *Balam Kitze*, *Balam Aq'ab*, *Majukutaj e Ik'i Balam* se fortalecieron con majestuosidad (Craveri, 2013).

La versión del relato en el *El Título de los Señores de Totonicapán* atestigua la instauración del ritual de cardiotomía, a partir de las peticiones de *Tojil*, pero dice que sucedió así:

...Y había pasado tiempo de estar en Hacavitz cuando acordaron hacer fuego: “Hemos sufrido demasiado frío, dijo Balam-Qitzé, tratemos de sacar fuego.” “Está bien, dijeron los trece pueblos de Vukamag, probemos de conocer en qué han de tener algún premio los que primero lo sacaren; si os parece, podemos convenir en dar nuestras hijas a los que primero sacaren fuego.” “Está bien”, dijo Balam-Qitzé (Chonay, 1980:395).

Balam-Qitzé, *Balam-Agab*, *Mahucutah* consiguieron superar el desafío obteniendo el fuego, en cambio las tribus de *Vukamag*¹¹ jamás lo lograron, convirtiéndose así en los derrotados, los de *Vukamag* suplicaron a los quichés les dieran fuego y que ellos les retribuirían con lo que pidieran, así que *Balam-Qitzé* les dijo “Si os parece, os besaremos los pechos en señal de que nos sois deudores de vuestras hijas” a lo que los 13 pueblos accedieron (Chonay, 1980: 396). De la Garza (1980) y Nájera (1987) aclaran que besar el pecho es una alusión a ofrendar lo que ahí se alberga, precisamente el corazón.

La diferencia medular entre estos dos textos quichés es que el segundo enfatiza que hubo un intento por parte de los señoríos no quichés de producir fuego mediante el frotamiento de madera y piedras, lo que indica dos cosas, la primera es que se esforzaron tanto como los quichés para obtenerlo, pero el don les fue negado y la segunda es que son los vencidos, aquellos que no superaron la prueba y, por lo tanto, legítimamente sometidos a las peticiones de los vencedores (Domínguez, 2019).

Estas inmoluciones instauraron la práctica de incisión torácica en el plano terrestre como pago por los dones, en este caso, el fuego, puesto que en los relatos ante-

11 *Vuk amag* se traduce como “las siete tribus”, pero en realidad eran trece, ya que el *Popol Vuh* las llama *Oxlahuh Tecpam*, “los trece de Tecpam”.

riores las inmolaciones habían sucedido en el inframundo y las habían realizado los dioses, mientras en el caso de los quichés los humanos encumbrados toman el rol de sacrificador y cumplen con la ofrenda a las deidades.

Ambos relatos coinciden en lo que aconteció después del intercambio fuego-corazones, *El Título de los Señores de Totonicapán* señala que en tiempo de guerra se volvieron a reunir los de *Vukamaq*, preocupados por las desapariciones constantes de hijos de miembros de sus tribus, temiendo que tan terribles eventos fueran producto “de los besos que se habían dejado dar” (Chonay, 1980). El *Popol Vuh* narra que los sacrificadores *Balam Kitze*, *Balam Aq'ab*, *Mjukutaj e Ik'i Balam*, comenzaron a raptar gente mientras iban caminando con el propósito de sacrificarlos frente a *Tojil y Awilix*. Pues estas deidades no eran saciables lo que derivó en la intensificación de la práctica sacrificial con el rapto de pobladores (varones, infantes y mujeres) de señoríos vecinos de los quichés, ya que los sacrificadores protegían a sus vástagos y a los miembros de su comunidad (Recinos, 1978; Craveri, 2013).

Esto nos permite adentrarnos en el sentir de los sacrificadores en torno a las inmolaciones religiosas, ya que pese a ser profundamente devotos y obedientes de las deidades, se esfuerzan por conservar su vida y la de sus allegados¹² (Recinos, 1978; Craveri, 2013). Los constantes raptos atemorizaron y enfadaron a los vecinos de los quichés, puesto que sospecharon que tales desapariciones obedecían a la obligación de los especialistas religiosos de saciar la voracidad de sus deidades, así que conspiraron para vencerlos (Chonay, 1980; Recinos, 1978).

Los mitos mayas de las dos obras citadas develan tres razones distintas que legitiman la cardiectomía.

El primer relato se remonta a un tiempo muy remoto en donde sólo había dioses, anterior a la creación del último Sol, en ese escenario la extracción del corazón es una forma de expiación de una supuesta culpa por transgresión sexual, en ella los ofrendados son los amos del inframundo, la víctima una diosa (o al menos eso creyeron los ofrendados) y los sacrificadores son los tecolotes.

El segundo mito es consecuencia de la supuesta transgresión que cometió *Xkik'*, pues de su milagrosa fecundación nacieron los gemelos divinos, que serán los sacrificadores que extraen corazones de hombres, no de dioses, cuya peculiaridad reside en su facultad de revivir a las víctimas mediante “el reciclaje” del músculo cardíaco y los componentes anímicos que ahí se asientan. Los ofrendados en este caso son los señores de la muerte, quienes reciben el corazón como una dádiva que los complace y alegra, empero esa no era la intención de los osados gemelos, que buscaban vencer a los del *Xib'alb'a* y la cardiectomía fue parte de la treta.

El último propósito por el que se ofrendan corazones es cuando sirven de pago fundamental por los dones que reciben los humanos de las deidades. Las víctimas son humanos, los sacrificantes (persona en quien recae el beneficio de la ofrenda), los sacrificadores son especialistas religiosos que ofrendan a las deidades representadas

12 Nájera (1987) registró la existencia de ciertos individuos encargados de ir a poblaciones aledañas a raptar niños, sin embargo, Landa (1978) mencionó que la única forma de obtener niños era ser ofrendados por los propios padres o tíos, como manifestación de su profunda devoción.

en *Tojil*. Ahora bien, estos pagos¹³ (víctimas) no son miembros del señorío protegido por *Tojil*, sino foráneos que además fueron vencidos y sometidos por los beneficiados por el fuego, esto hace que los señoríos de donde se toman las víctimas también sean sacrificantes, pues los pueblos no quichés aceptaron entregarse a las peticiones de la deidad de los quichés y a ofrecer el corazón de miembros de sus grupos. Por lo que este sacrificio legitima la toma de cautivos por parte de los victoriosos en la guerra para ser eventualmente sacrificados. Además, la narración especifica que la expansión territorial quiché fue gracias a su actividad bélica, lo que requirió una exhaustiva toma de cautivos entre los cuales no estaban sólo los legítimamente entregados sino personas raptadas de señoríos menos poderosos (Domínguez, 2019).

La narrativa maya que vincula la extracción del corazón con la transgresión o con los vencidos o con la obligación de pago por dones recibidos tiene su paralelo en el corpus mítico del altiplano (Vail y Hernández, 2013; Olivier (2015), ejemplo de ello son *La leyenda de los Soles* (1992)¹⁴ y *La historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay y Ponce de León, 1965)¹⁵ que destacan el origen de la guerra como actividad sacra y de la instauración del sacrificio como alimento para el Sol, en dichas narraciones los 400 *mimixcoa* debían sustentar al Sol con corazones y sangre de los cautivos, pero estos hicieron caso omiso y prefirieron embriagarse y cohabitar con mujeres. El relato prosigue contando que habían nacido otros cinco *mimixcoa*, y que, como los primeros 400 habían desobedecido, entonces el Sol en sanción por su falta envió a estos cinco a enfrentar a los 400 y a tomarlos como cautivos y sacrificarlos para que con ellos mismos se sustentara al Sol. Desde entonces los *mimixcoa* se convirtieron en las víctimas con las que se ofrenda, pues son además de los transgresores los vencidos.

La desobediencia a las deidades solares y el hambre del Sol por sangre y corazones fueron igualmente expresados en la *Crónica Mexicáyotl*, en donde se narra que *Copil*, sobrino de *Huitzilopochtli* e hijo de *Malinálxochitl*, desafió a los mexicas y se rebeló ante el mandato de *Huitzilopochtli* en Chapultepec, por lo que lo inmolaron por extracción del corazón y el órgano fue lanzado a un tular, donde geminaría la nopalera que sirvió de punto para la fundación de la Gran Tenochtitlán¹⁶ (Alvarado Tezozómoc, 1992). El numen solar *Huitzilopochtli* es una vez más señalado como quien exige ser tributado con corazones en *La tira de peregrinación*, en ella se detalla que cuando los peregrinos provenientes de Aztlán buscaban su tierra prometida del cielo llovieron ocho *mimixcoa*. Así que *Huitzilopochtli* les indicó a los jefes aztecas que los capturaran para sacrificarlos por extracción del corazón, y les entregó el arco, la flecha y la red para cazar; además advirtió que ese acto los hacía llamarse entonces “mexicas”, tras la realización de la occisión ritual *Huitzilopochtli* premia a sus protegidos con los palos para crear el fuego (Graulich, 2016: 99).

13 López Austin asume que todos los tipos de sacrificio se pueden agrupar en dos clases: los “pagos” y los “no pagos” (ixiptlas de deidades). Los primeros son la ofrenda que alimenta a las deidades; por ello, en las ceremonias se quemaba la sangre con copal para alimentar a las deidades con los aromas, o se untaban las bocas de las esculturas de las deidades. Los ixiptla –imagen de los dioses– quienes son la representación viva de las deidades (Duverger, 1983).

14 Traducción de la *Leyenda de los Soles* es de Bierhost (1992).

15 Traducción de HMP realizada por García Icazbalceta (1891) se expresa lo mismo.

16 Este dato además de estar referido en las precitadas fuentes también aparece en el *Codex Mexicanus* 23-24 y en *La historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el *Código Aubin* y en el *Chimalpahain* hay referencia a una ofrenda fundacional de corazón de un guerrero muy prestigiado colhua en la construcción del primer templo de Tenochtitlan.

Tanto en los mitos mayas como nahuas encontramos que, cuando el sacrificio por cardiotomía se da entre deidades, hay un grado de parentesco entre los venerados y las víctimas pues los gemelos divinos mayas son nietos de uno de los señores del *Xib'al-b'a*, los cinco ofrendantes mimixcoa son hermanos de los otros 400 y en ambos casos estos sacrificios se asocian con el Sol, entre los mayas, *Junajpu* se convierte en el Sol y en los textos nahuas el Sol exige se le alimente con sangre y corazones. Así también el don del fuego aparece como elemento de la deuda sagrada tanto en el caso de *Tojil*, en la narración maya, como en el relato nahua en la *Tira de peregrinación*, en ambas narraciones las víctimas son los otros, los sometidos mediante guerra y conquista.

Cardiotomía *in illo tempore* y la toma de cautivos. La extracción del corazón en códice mayas

La narrativa visual de los códices *Dresde* y *Madrid* muestran en sus pasajes¹⁷ inmolaciones por extracción del corazón en las que participan deidades en dos contextos distintos.

En el *Códice Dresde* lámina 3a se aprecia con claridad una cardiotomía en el centro del cosmos; ya que el cosmos es representado en el espacio de la escena que es delimitado por cuatro deidades, en el extremo izquierdo superior está el dios S¹⁸ *Jun Ajaw* (Vail, 1996; Velásquez, 2016) deidad venusina y del inframundo, equivalente del numen quiché *Junajpu*. Aparece sin cabeza con el cuello sangrante y sus características motas en el cuerpo que aluden a un estado de putrefacción o bien a su tránsito por el inframundo; en el extremo derecho superior se encuentra el dios B *Chaak*, reconocible por su nariz ganchuda y colmillo comisural (Sotelo, 2002; Quesada, 2008).

Abajo a la derecha se encuentra el dios *Ch Yáax Bolon* o *Yax Balam*¹⁹ en calidad de cautivo, se le identifica por su juventud y por las manchas de piel de jaguar alrededor de su boca (Vail, 1996; Sotelo, 2002) que expresan el carácter nocturno y lunar de la deidad (Coe, 1989), asociado con augurios aciagos y muerte. Este dios es *Xb'alanke*, el otro gemelo divino del mito quiché, *Xb'alanke* (Taube, 1985). Lo acompaña en la escena una iguana que también está lazada. El dios E, señor del maíz, es el equivalente quiché del padre de los heroicos gemelos, que está en el extremo inferior izquierdo ofrendando tamales en una vasija que sostiene en sus manos.

En el centro de la escena hay un altar sacrificial en forma árbol-saurio (Velásquez, 2017), cuya base sostiene el cadáver de un varón con el abdomen abultado y el falo erecto (Véase Figura 1). El inmolado tiene el cabello largo y porta orejeras, que son un indicador de estatus de la élite, las sogas que atan sus pies y manos muestran que se trata de un cautivo. De la disección torácica brota la copa del árbol, dicha herida

17 Se entiende por pasaje o sección una temática delimitada en las láminas del códice, que expresa augurios, los cuales ya han sido descifrados por destacados mayistas. Este trabajo se sirve de las lecturas propuestas de Velásquez (2016 y 2017) para el *Dresde* mientras que para el *Madrid* se utilizan las de Vail y Hernández (2018).

18 Cada deidad maya expresada en los códices se identifica por una letra de la A a la Z, que obedece a la clasificación elaborada por Schellhas en 1904, dichas letras son utilizadas en este trabajo para referir a las deidades y se integran los nombres glíficos con los que son llamados en los propios códices.

19 La lectura como *Yaax Balam* es la sugerida por Velásquez (2016) y el mismo autor refiere a que en yucateco es *Yáax Bolon*, *Yaax Bolon* en mopán y *Yax Bolon* en Itzá.

indica que se realizó una cardiectomía, pues tal occisión solía hacerse mediante una disección en el abdomen, cortando tejidos musculares del diafragma y tejidos blandos para alcanzar el corazón, así lo prueban los análisis tafonómicos y osteológicos de Tiesler (2007) y Chávez²⁰ (s/a).



Figura N°1: Altar sacrificial con varón inmolado por cardiectomía. Códice Dresde lámina 3ª.
Fuente: Dibujo de Regina del Hennar Vergara Ángeles

El árbol elemento que representa a la mítica ceiba en la concepción maya está naciendo del tórax, como una manifestación del carácter axial de la entidad anímica que contiene que es semilla de vida reciclable y eterna (Nájera, 1987). Un zopilote sujeta el globo ocular desprendiéndolo de la cavidad orbitaria, este buitre se concebía como un portador de muerte, pero también con quien anuncia la llegada de la lluvia (Tozzer y Allen, 1910). Las cuatro deidades no aparecen como sacrificadores pero sí como ofrendantes e incluso dos de ellos como víctimas sacrificiales pues las deidades S y Ch expresan que son cautivos en su estadía por el inframundo, entonces esta escena narra visualmente el ritual primordial develado en el *Popol Vuh*, cuando los gemelos divinos sacrificaron a un hombre por cardiectomía, quien asombrosamente fue revivido pues los gemelos divinos estaban probando su facultad para hacer morir y revivir (Domínguez, 2019). Así que el elemento medular del ritual es la extracción del corazón que fue celebrada en el inframundo antes de la creación del Sol y la Luna, ofrenda necesaria para la eventual creación de los astros.

La creación del tiempo y del espacio, los rumbos del universo

En el pasaje de las láminas 75 y 76 del *Madrid*, se enumera un conjunto de ofrendas que integran una decapitación y una cardiectomía. La sección presenta un *tzolk'in* (calendario ritual) dentro de un cosmograma, segmentado en cuatro secciones que corresponden a los rumbos cósmicos, todos ellos en torno a un cuadrante central, que funge como quinto rumbo y como *axis mundo* (Camacho, 2013). En dicha representación, los mayas expresaron su concepto de la dualidad espacio-tiempo, pues para los antiguos mesoamericanos el tiempo estaba determinado por el movimiento del Sol (León, 1986). Cada segmento está delimitado por huellas de pies negros, (Cama-

²⁰ Lo informado por Chávez es resultado de una investigación en conjunto con López Luján, Valentín y Montufar acerca de la inmolación de un infante en la ofrenda 111 del Templo Mayor.

cho, 2013) que parecen estar asociadas a la creación y al cálculo del tiempo primordial por los dioses *Bolon o'kte*.

Cada rumbo despliega una pareja de deidades realizando ofrendas, al centro se observan al dios D *Itzamna* –dios supremo–, que tiene como atributos iconográficos: aspecto de anciano, nariz ganchuda y el adorno que rodea su ojo (Sotelo, 2002), y a la diosa O, *Chak Chel* patrona del tejido y consorte del dios D, se le identifica por su boca desdentada y por la arruga que rodea su boca (Sotelo, 2002). Entre ambos personajes hay un altar que simboliza un eje cósmico, pues ya que la pareja está compuesta por deidades creadoras, la imagen alude al momento de la creación cósmica (Camacho, 2013).

La misma pareja es representada en el rumbo poniente *chikin*, ambos sostienen el glifo *wàah* –sagrado alimento– tamales, por ello Camacho (2013) sugirió que se está llevando a cabo un intercambio de ofrendas. En oriente, está nuevamente dios D *Itzamna* y una deidad que parece ser el dios de las flores *Nik*, en medio de ellos hay una ofrenda con tamales e instrumentos de sangrías rituales (navajas de obsidiana y una espina de mantarraya)²¹.

Los rumbos sur y norte tienen las ofrendas principales pues son víctimas sacrificiales; en el sur, está el cadáver de un varón amortajado y en posición fetal (Knorosov, 1999), su cabeza ha sido cercenada pues en lugar de ella hay un espacio negro rodeado de pequeños puntos, es necesario subrayar que el occiso porta la misma collera con cascabeles de la muerte con la que los dioses Ch y S fueron representados en el *Dresde* (Vail y Hernández, 2013; Domínguez, 2019). El cadáver es custodiado por dos personajes, uno parece ser el Señor de las flores (Vail y Hernández, 2013) pero el otro no posee los atributos iconográficos suficientes para reconocerlo.

La cardiectomía se ubica a la izquierda del cosmograma, que corresponde al rumbo norte cuyo glifo es *xaman*. Las deidades que la presiden son curiosamente el Señor de la muerte humana, el dios A, *Kimil* y por el dios Q, dios de la guerra y el sacrificio (Véase Figura 2). La víctima sacrificial es un varón de cuerpo ocre como el del decapitado, miembro de la élite pues porta orejeras, está lazado de los pies y de las manos y tiene la cavidad torácica abierta por un cuchillo muy grande de pedernal, de su pecho brota un torrente de sangre.



Figura 2: Extracción del corazón en el rumbo norte. Códice Madrid 76.
Fuente: Dibujo de Hernández Garnica

²¹ Todos estos objetos los encontramos también en la lámina 37, descrita más adelante.

Se identifica al dios A por: su característico cráneo descarnado, orejas de hueso y ojos siempre abiertos que expresan que él está vivo y por el maquillaje corporal en forma de puntos, que simbolizan putrefacción. En contraste, el dios Q es un joven y musculoso varón de ojos almendrados (Vail, 1996), que siempre están abiertos, es decir, está vivo (Domínguez, 2018), en los códices siempre se le representa con una banda punteada que envuelve su cuerpo²², y su nombre es *Jun Lajun Talaan* Uno diez misterios²³ (Velásquez, 2016). La escena sugiere que estos dioses son los *ofrendantes*²⁴ o bien los venerados con el sacrificio.

Como en la escena se está recreando, la ordenación del cosmos y el inicio del cómputo tiempo, presentando así la convergencia entre la rueda calendárica y los rumbos del universo (Paxton, 2009), las entidades anímicas alojadas en el corazón y en la sangre que brota de la cavidad torácica son el elemento esencial que dinamiza el cosmos al poner en marcha el ritmo del tiempo, cada ofrenda sirve para realizar pacíficamente el paso de un ciclo a otro, por eso se otorgan tamales, sangrías rituales y cabezas cercenadas de cautivos.

Esta mítica extracción del corazón debe recrearse en el ecúmeno, dada la concepción maya de tiempo cíclico, sólo así se avalará la continuidad del cosmos. Es menester resaltar que este cosmograma ejemplifica la triada mesoamericana guerra, sacrificio y creación, sugiere además que las víctimas más preciadas son los cautivos de guerra provenientes de la nobleza.

La toma de cautivos y un dios sacrificado

El *Madrid* ofrece dos peculiares escenas en las que el precitado dios Q entierra un cuchillo de pedernal en la cavidad torácica del dios M, estas se encuentran en los almanaques M50a y M84a, su particularidad reside en ser las únicas representaciones visuales de los códices mayas de cardiectomía con víctimas sacrificiales de pie y no extendidas sobre un altar, pues en esta modalidad la víctima sacrificial permanecía parada y se le amarraban los brazos hacia atrás en una estructura vertical, lo que expone tórax para facilitar la incisión (Thompson, 2006). En ambos pasajes, la inmolación sucede justo en el centro del cosmos (pues hay glifos de los cuatro rumbos delimitando el espacio), donde convergen los tres estratos del cosmos mesoamericano, lo que legitima la sacralidad de la guerra y la necesidad de esta para la obtención de víctimas sacrificiales.

En la 50^a, en la segunda columna del almanaque, se ve a la izquierda al dios *M Ek Chuah*, patrón de los mercaderes, a quien fácilmente se identifica por lo negro de su cuerpo, su nariz estilo Pinocho (Sotelo, 2002), se encuentra sentado y haciendo su cabeza hacia atrás y pone la mano izquierda en ella, acto que en los códices indica muerte, su deceso es derivado de la incisión en su pecho producida por el cuchillo que le entierra el dios del sacrificio humano, quien en esta escena muestra claramente su calidad de sacrificador y de captor pues, además de encajarle el cuchillo, sostiene una piedra sobre el patrón de los mercaderes (Véase Figura 3).

Ek Chuah, deidad que según Landa (1978) era venerada con incienso por los caminantes (mercaderes) en sus prolongadas jornadas, a él rendían plegarias para regresar a sus hogares con bienes, pues sus deberes con el señorío incluían el ser espías de guerra. Es plasmado despojado de sus insignias de comercio ya que existía la costumbre de desprender a los cautivos de guerra de sus atributos de distinción social para ser representados como los pagos a las deidades.



El pasaje correspondiente a la lámina 84a tiene los mismos elementos compositivos de la escena sacrificial que la 50a, sólo que el dios Q está a la izquierda y el dios M a la derecha, la deidad sacrificadora con su mano izquierda hiere en el tórax al dios M, en esta ocasión no hay brote de sangre, pero el glifo T628 –sangre– en medio de los dioses la hace presente. Estas escenas muestran la contienda entre dos dioses que se vinculan con actividad bélica, en la cual claramente el vencedor se vuelve el legítimo sacrificador (Domínguez, 2018). La cardiotomía narrada en estos pasajes expone que las deidades pueden ser vulnerables a la muerte, ya que su tránsito por el ecúmeno los debilita, por ello deben morir para renacer o bien ser alimentados, para ambas cosas es menester el sacrificio humano.

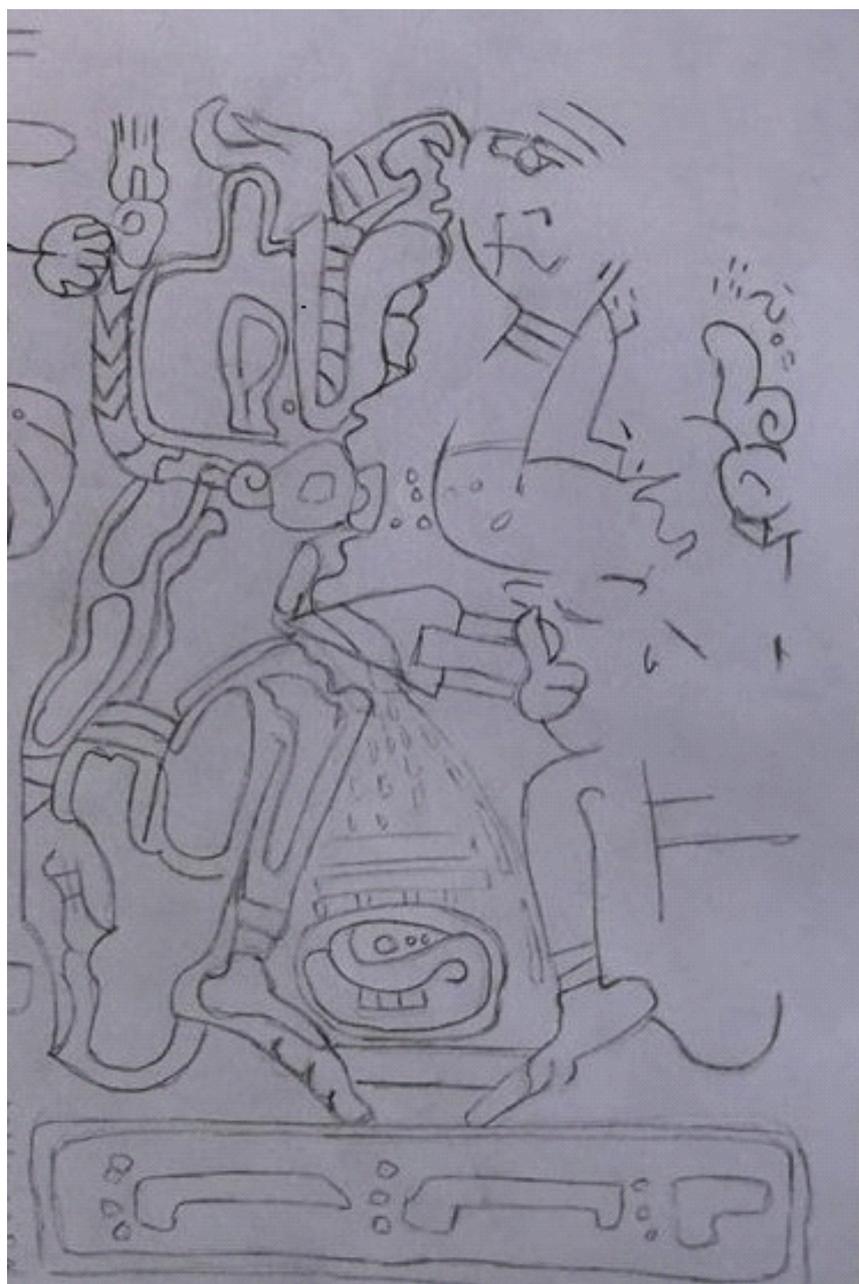


Figura 3: Ek Chuah sacrificado por el dios Q. Códice Madrid 50a. Fuente: Dibujo de Hernández Garnica

Testimonios bio-arqueológicos y/o arqueológicos sobre esta práctica cultural

Ante la negación de las prácticas sacrificiales en la época prehispánica, es menester mencionar que existen evidencias tanto arqueológicas como bio-arqueológicas que atestiguan su existencia, pues se han encontrado cuchillos de pedernal, hachas, altares donde se extendía el cuerpo para la cardiotomía, vasijas con residuos de sangre aderezadas con copal y resina y en especial osamentas con evidencia de violencia ritual; además, entre los mayas, hay todo un repertorio iconográfico como las vasijas del Clásico y los discos de Oro del Posclásico que expresan rituales sacrificiales de distinta índole.

Se sabe que la remoción del corazón requería de mucho más detalle y tiempo del que mencionaron cronistas y frailes novohispanos, pues estos afirmaron que el músculo cardíaco se removía inmediatamente tras el golpe del cuchillo. Los estudios osteofonómicos y bio-arqueológicos del siglo XXI señalaron que este ritual requería de un profundo conocimiento de la anatomía y de un estricto procedimiento ritual. Pese a que en el área maya, las osamentas suelen no conservarse en buen estado, Tiesler y Cucina (2007) analizaron restos de mujeres y adolescentes en contextos que parecían sacrificiales en tres sitios provenientes del Clásico, Becán, Palenque y Calakmul, en todos se encontraron marcas de violencia ritual, por ejemplo, hay huellas de corte en el interior de las costillas, dejadas por objeto punzo-cortantes pequeños que son navajillas de obsidiana que se utilizaban para separar el corazón de los ligamentos, así también en las duodécimas vértebras hay marcas de impacto de cuchillo de pedernal. El uso de pequeñas navajillas para cortar tejidos de la cavidad pectoral fue también identificado por Chávez (2017) en sacrificios del Templo Mayor, lo que demuestra que el corazón no solía ser arrancado con las manos, sino cuidadosa y velozmente separado de los tejidos. Las marcas en las vértebras indican que la occisión por cardiotomía se realizaba mediante una incisión abdominal, que se lograba mediante las posiciones en las que se colocaban a las víctimas, exponiendo el tórax, de esta manera el ritual no requiere de la fractura de costillas, más bien el impacto del pedernal abría el diafragma lo que podía ocasionar las fracturas que se ven en las vértebras (Tiesler y Cucina, 2007).

Evidencias de que la extracción del corazón se efectuaba a partir de un corte subtorácico también las hay del Posclásico maya, pues algunas de las osamentas de infantes extraídas del Cenote Sagrado en Chichén Itzá tienen marcas de corte en forma triangular que deja la incisión abdominal (De Anda, 2007).

Conclusiones

Las narraciones míticas tanto en códices como en fuentes coloniales atestiguan la realización de rituales en los cuales la práctica sacrificial involucra el corazón, la cabeza o la sangre, siendo estas los asientos de las entidades anímicas que vitalizan y dinamizan a la persona.

Entre los antiguos mayas, el músculo cardíaco es especialmente valioso, pues en él se resguarda o *’hlis*, entidad compuesta de partículas de deidades patronales fisionadas y de fisiones del dios del maíz, es una entidad reciclable y depurable durante su viaje al inframundo cuando es por muerte natural, no así cuando la muerte es sa-



crificial pues la entidad entonces viaja directo a las deidades esquivando el tortuoso proceso de depuración.

Tal como lo apunta el *Popol Vuh*, la ofrenda y adoración a los dioses depura el *o'hlis*, pues la oblación del simbólico corazón de *Xkik'* purificó la transgresión sexual que se creía ella había cometido, elemento que se vincula con la idea de que el músculo cardíaco experimentaba padecimientos a causa de que el *o'hlis* enfermara y sólo se sanaba si se depuraba mediante las dádivas a las deidades. En las incisiones torácicas anecuménicas, los propios dioses son sacrificadores como los gemelos divinos, o son sacrificantes y venerados en el caso de los amos del inframundo.

El *o'hlis* según los códices es el centro ordenador del cosmos y del tiempo, pues es menester la realización de una cardiectomía en el proceso genésico del Sol y la Luna, así como lo es también para iniciar el cómputo del tiempo en el cual participan el dios de la muerte y el dios del sacrificio humano, estipulando así que la muerte sacrificial es un componente esencial para la creación.

Las fuentes mayas quichés dejan claro que los corazones son también el pago por los dones, como el fuego, deuda que se debe cumplir reiteradamente por aquellos quienes fueron inicialmente beneficiados por el don, que al cumplir con el pago se vuelven los más fuertes y bélicamente superiores a los de otros señoríos, y ya que se expanden gracias la guerra, por la que obtienen recursos y tributarios, comparten del motín con sus deidades pues los corazones ofrendados son los de los vencidos. Dicha práctica religiosa instaurada por los dioses, que en una primera mirada parece un mero acto de voracidad, permite que, cada vez que se les paga a las deidades, estos recuperen el don otorgado para así seguir compartiéndolo con generaciones venideras; misma idea estaba presente entre los nahuas que retribuían al Sol, al igual mediante la inmolación de cautivos, que son primordialmente guerreros pertenecientes a la élite.

La devoción en el acto sacrificial convive con el aprecio a la vida, pues los sacrificadores quichés evitan que sus familiares sean inmolados, el temor también se hace presente en los códices donde se expresa el temor de los mercaderes de caer cautivos y eventualmente inmolados, sin embargo, esto es diferente cuando el sacrificio lo hicieron las deidades, ya que los inmolados están emparentados con sacrificadores y venerados.

La narrativa mítica tiene su correspondencia con las osamentas encontradas en sitios del Clásico y Posclásico, incluyendo las inmolaciones de infantes pues tanto el *Popol Vuh* como el *Título de los señores de Totonicapan* atestiguan la necesidad de tomar hijos de los señoríos vecinos, pues, como se detalló, las almas de sus corazones son dulces y deseadas por algunos nahuales, con el fin de fortalecer su poder, dichos númenes son necesarios para la protección y continuidad de los señoríos.

Ciertamente, la cardiectomía supone la renuncia de algo muy significativo, como lo es la vida misma pues entregar el corazón supone la liberación no sólo de *o'hlis*, sino también del *sak iik 'aal* –aliento de vida– que los gobernantes del Clásico aspiraban a conservar simbólicamente tras la muerte en sus colgantes de jadeíta; y del *sak b'ook*, fuerza que entra y sale del cuerpo por la coronilla mediante rituales cuando la persona está viva y que al morir escapa al cosmos por la boca y cuerpo. Así que la oblación del corazón supone la renuncia de la víctima a tres componentes anímicos, que las deidades les compartieron para vivir pero que jamás les pertenecieron, pues están hechas de la sustancia sutil que conforma a los dioses y gracias a su bondad se fisianan para otorgar la principal, el *o'hlis*.



De esta manera, la cardiectomía es el ritual esencial mediante el cual se desencapsulan los componentes anímicos contenidos dentro del músculo cardíaco, que es lo que se está ofrendando, no la materia densa y pesada que lo conforma, pues esta es sólo su cascara. Así que la extracción del corazón es una muerte que consagra y libera sin destruir el objeto ofrendado.

Referencias Bibliográficas

ALVARADO, Fernando Tezozómoc (1992) *Crónica Mexicáyotl*. Ciudad de México, UNAM.

BIERHOST, John (1992) *History and Mythology of the Aztecs. Códice Chimalpocá*. Tuxon and Londres, University of Arizona.

BOURDIN, Gabriel Luis (2008) “La visión de persona entre los mayas: Una visión semántica”. En *Revista Pueblos y Fronteras digital*. En *La Noción de Persona en México y Centroamérica, N° 4*, Consultado el 10 de agosto del 2023. URL: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.218>

BRICKER, Victoria Reifler (1986) *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

CAMACHO, María Montserrat (2013) *La imagen como perspectiva de la cosmovisión: cuatro cosmogramas precolombinos mesoamericanos*. Tesis doctoral, UAB.

CHÁVEZ, Ximena (2017) “Bioarqueología del sacrificio humano: La ofrenda de vida”. En *Arqueología Mexicana, N° 143*, Editorial Raíces. Pp. 56-61.

COE, Michael (1989) “Los gemelos heroicos, Mito e imagen” En *The maya base book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, Vol.1, Kerr Associates. Pp. 161-184

CHONAY, Dionisio José (1980) *Titulo de los Señores de Totonicapán*. Barcelona, Editorial Galaxis.

CRAVERI, Michela Elisa (2013) *Popol Vuh Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche' (traductor)*. Ciudad de México, UNAM, IIF, CEM.

DE ANDA, Guillermo (2007) “Los huesos del Cenote Sagrado. Chichén Itzá, Yucatán”. En *Arqueología Mexicana Cenotes en el Área Maya, N° 83*, Editorial Raíces. Pp. 54 – 57.

DOMÍNGUEZ, Alondra (2019) *El sacrificio humano en el discurso visual de los códices prehispánicos*. Tesis doctoral, UAEH. Puesta en línea en abril 2022. URL: https://www.researchgate.net/publication/359919003_El_sacrificio_humano_en_el_discurso_visual_de_los_codices_prehispanicos_Tesis_doctoral



DOMÍNGUEZ, Alondra (2018) “*Jun Lahuun Talaán* y la polisemia de la muerte sacrificial”. En *Dossier La muerte: pasado y presente Temas Americanistas* [En línea], N° 41, Pp. 35 - 53. URL: <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/81924/Jun%20Lahun%20Lalaan%20y%20la%20polisemia%20de%20la%20muerte%20sacrificial.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

DOMÍNGUEZ, Alondra (2015) *Los rituales guerreros y los sacrificios agrarios en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá*, tesis de maestría, UAEH.

DOMÍNGUEZ, Alondra; GÓMEZ, Adriana (2020) “Cuerpo humano y nahualismo. Una mirada desde los testimonios visuales” En Velásquez, Verónica y García María del Carmen: *El cuerpo, lienzo, metáfora y artefacto*. Ciudad de México, Colofón S.A. de C.V. Pp. 65 - 90.

DUVERGER, Christian (1983) *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

ESCALANTE, Pablo; MARTÍNEZ, Rodrigo (2010) “Cartas cruzadas. Sacrificio y Antropofagia”. En *Letras libres. La verdad incómoda. N° 133*, Editorial Vueltas. Pp. 16 -22.

ESPINOSA, Gabriel; CAMACHO, María Montserrat (2015) “El dios del maíz en la lámina 50 del Códice Dresde” (Compuescrito original del extenso de ponencia). En *IV Coloquio Internacional Imagen y Culturas*, UAEH.

GARCÍA, Joaquín (1891) *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. (Anónimo del siglo XVI). Ciudad de México, Anales Del Instituto Nacional De Antropología e Historia.

GARZA, Mercedes de la (1980) *Literatura maya, compilación y prólogo*. Barcelona, Editorial Galaxis.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl (1985) *El sacrificio humano entre los mexicas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica e INAH.

GRAULICH, Michel (2016) *El sacrificio humano entre los aztecas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura.

GUITERAS, Calixta (1965) *Los peligros de alma: Visión del mundo de un tzotzil*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

HOUSTON, Stephen; STUART, David and TAUBE, Karl (2006) *The memory of the bones.body, being and experience among the Classic Maya*. Austin, University of Texas Press.



HOUSTON, Stephen; STUART, David (1989) "Way Glyph: Evidence for Co-essen-ces among the Classic Maya". En *Research Reports on Ancient Maya Writing*, N° 30, Washington, D.C. Center for Maya Research.

KNOROSOV, Yuri (1999) *Compendio Xcaret de la escritura jeroglífica maya*. Chetumal, Universidad de Quintana Roo.

LANDA, Diego de (1978) *Relación de las cosas de Yucatán*. Ciudad de México, Porrúa.

LEÓN, Miguel (1986) *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. Ciudad de México, UNAM.

LÓPEZ, Alfredo (2016) "El hombre" Edición Especial, Tercera parte. En *Arqueología Mexicana. La cosmovisión en la tradición*, N° 70, Editorial Raíces. Pp. 8 – 22.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2012) "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" En Broda, Johanna, y Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, México, CONACULTA - FCE. Pp. 47 - 65.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996; 1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México, UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1967) *Juegos rituales aztecas*. Versión introducción y notas de México, Cuadernos, Serie documental. Ciudad de México, UNAM - IIH.

LÓPEZ OLIVA, Macarena (2013) *El ritual de decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya*. Tesis de maestría, Madrid: Universidad Complutense.

MARTÍNEZ, Roberto (2007) *El nahualismo*. Ciudad de México, UNAM - IIH.

MONDLOCH, James; CARMACK, Roberto (2018) *Popol Vuh. Nueva traducción y comentarios*. Ciudad de Guatemala, Universidad Mesoamericana.

NAJERA, Martha Ilia (1987) *El Don de la sangre en el equilibrio cósmico*. Ciudad de México, UNAM-IIF-CEM.

OLIVIER, Guilhem (2015) *Cacería, Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl "Serpiente de Nube"*. Ciudad de México, FCE.

OLIVIER, Guilhem (2010) "Sacrificio humano mito y poder entre los aztecas" N° 133, *Letras libres. La verdad incómoda*, Editorial Vueltas. Pp 30-36.

PAXTON, Meredith (2009) "Códice Madrid". En *Arqueología Mexicana. Códices Prehispánicos y coloniales tempranos*, Especial 31, Editorial Raíces. Pp. 20-23.

QUESADA G, Octavio (2008) *La imagen de Chaac. Naturaleza y signos durante el periodo clásico*. Ciudad de México, UNAM.



RECINOS, Adrián (1978) *El Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, (traductor). Ciudad de México, Editorial Época.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de (2016) *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Ciudad de México, Porrúa.

SOTELO, Laura Elena. (2002) *Los dioses del Códice de Madrid*. Ciudad de México, UNAM.

TAUBE, Karl (1985) "The Classic Maya Maize God: a reappraisal", En Robertson, Merle Greene and Fields, Virginia M. (eds.), *Palenque round table*, 1983. San Francisco, Precolumbian Research Institute. Pp.171 - 181.

TIESLER, Vera (2007) "Funerary or Nonfunerary? New references in identifying ancient Maya sacrificial and postsacrificial behaviours on human assemblages". In TIESLER, Vera y CUCINA, Andrea (eds.): *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Nueva York, Springer. Pp. 14-44,

TIESLER, Vera y CUCINA, Andrea (2007) "El sacrificio humano por extracción del corazón. Una evaluación osteotafonómica de violencia ritual entre los mayas del Clásico". En *Estudios de cultura maya, N° 30*, UNAM-IIF-CEM. Pp. 57-78.

THOMPSON, John Eric Sidney (2006) *Historia y Religión de los mayas*. Ciudad de México, Siglo XXI América nuestra.

TOZZER, Alfred Marston; ALLEN, Glover Morrill (1910) *Animal figures in the Maya Codices*, Cambridge, Peabody Museum.

VAIL, Gabrielle (1996) *Los dioses del Códice de Madrid un análisis iconográfico y glífico*. Tesis doctoral Estados Unidos Tulane University.

VAIL, Gabrielle; HERNÁNDEZ, Christine (2018) *The Maya Codices Database, Version 5.0*. A website and database available at <http://www.mayacodices.org/>

VAIL, Gabrielle; HERNÁNDEZ, Christine (2013) *Re-Creating Primordial Time: Foundation Rituals and Mythology in the Postclassic Maya Codices*. Colorado, University Press of Colorado.

VELA, Enrique (2007) "Popol Vuh. El libro sagrado de los mayas". En *Arqueología Mexicana, N° 88*, Editorial Raíces. Pp. 42-50.

VELÁSQUEZ, Eric (2023) *Morada de los dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Ciudad de México, FCE – UNAM.

VELÁSQUEZ, Eric (2016) "Códice de Dresde. Parte 1". En *Arqueología Mexicana, N°67*, Edición Especial, Editorial Raíces.



VELÁSQUEZ, Eric (2011) “Las entidades y fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica”. En Martínez de Velasco, María Alejandra y VEGA, María Elena (coords.): *Los mayas: voces de piedra*. Ciudad de México, Editorial Ambar. Pp. 235 -254.

VELÁSQUEZ, Eric (2009) *Los vasos de la entidad política 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. Tesis Doctoral, UNAM, IIE.

VILLA ROJAS, Alfonso (1985) *Estudios etnológicos. Los mayas*. Ciudad de México, UNAM.





www.larivada.com.ar