

LA TIPOLOGÍA DEL SACRIFICIO HUMANO EN LA CULTURA MAYA PRE-COLONIAL Y ÉPOCA COLONIAL TEMPRANA. SU COMPARACIÓN CON EL SACRIFICIO EN LOS CASOS DE LOS MOCHICAS E INCAS¹

MACIEJ ANDRZEJ JABŁOŃSKI

Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Edificio B, Calle Profesor Aranguren, s/n, 28040 Madrid, Spain (1). Correo-e: cancer140788@gmail.com

Resumen

En el presente artículo se pretende proponer una tipología de los sacrificios humanos practicados por los mayas, tanto en la época pre-colombina como también en el periodo temprano de la época colonial. Se optó por presentar ambos periodos conjuntamente, porque a pesar de que se dispone de abundantes evidencias arqueológicas del sacrificio humano maya, hay muchas lagunas que se pueden cubrir solamente haciendo unas extrapolaciones entre las dos épocas. A continuación, de manera comparativa, se presentan dos ejemplos suramericanos de sacrificios humanos, el de las ofrendas de altura, de la cultura inca y el del ritual de sacrificio de la Huaca de la Luna, de la cultura mochica. Dicha comparación se limitará a las cuestiones puramente técnicas del ritual, para evitar cualquier noción de la teoría difusionista. Se quiere demostrar que la idea de sacrificio cruento es algo intrínseco de la naturaleza humana. Siendo así, el sacrificio humano apareció en diferentes culturas y fue utilizado con fines parecidos a pesar de la distancia temporal, social o geográfica entre los pueblos.

Palabras claves: sacrificio humano, mayas, Moche, incas, tipología, *modus operandi*

Abstract

The main objective of this article is to create a typology of human sacrifice as practiced by the Mayas - both in the pre-Columbian epoch as well as the early colonial times. Both periods are presented together because even though we have abundant archeological evidence regarding Mayan human sacrifice, there are numerous gaps that can only be filled by an extrapolation of the colonial examples to the pre-Columbian epoch. The second part of the article presents a comparison of Mayan human sacrifice with two examples from South American cultures - the high-mountain offerings of the Inca culture and the sacrificial ritual in the Huaca de la Luna of the Moche culture. To avoid the notion of diffusionist ideology, the comparison will be limited to the technical aspect of the ritual only. The objective of this comparison is to show that the idea of blood sacrifice is something intrinsic to human nature. This is why human sacrifice was practised in different cultures and with similar objectives despite the temporal, social or geographical distance separating them.

Keywords: Human sacrifice, Mayas, Moche, Incas, typology, *modus operandi*

¹ Este artículo está basado en el material recogido en un trabajo que el autor escribió en 2012, durante los estudios universitarios en la Universidad Complutense de Madrid.

INTRODUCCIÓN

Una de las fuentes principales utilizadas para la reconstrucción de la forma y el modo de ejecución de los diferentes tipos de sacrificio es la literatura maya de la época colonial. Entre los títulos más destacables se puede mencionar el *Popol Vuh*, el libro de los *Cantares de Dzitbalché*, el *Rabinal Achí*, como también el *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles*. A estas fuentes que tratan sobre el sacrificio maya habría que añadir las representaciones artísticas y los todavía no muy numerosos datos que brindan los restos humanos que se han recuperado en el área maya. Por desgracia, el intento de la reconstrucción del *modus operandi* que seguían los mayas en el sacrificio se ve obstaculizado por una serie de lagunas en las fuentes escritas, o por el hecho de que en algunos casos los cronistas con premeditación lo callan. Además, la diferenciación entre los restos de las víctimas sacrificiales y los entierros normales es difícil debido a las características del medio ambiente que favorece una rápida descomposición de los restos humanos. Para resolver este problema me he visto obligado, como varios investigadores que antes se han dedicado al estudio de este tema, a apoyarme en las comparaciones con los rituales sacrificiales mejor conocidos y estudiados de los aztecas. Tales comparaciones son posibles debido a la existencia de una gran cantidad de similitudes en la cosmovisión y percepción del medio ambiente que tuvieron ambas civilizaciones.

El origen del sacrificio humano entre los pueblos mesoamericanos es casi imposible de determinar. De las numerosas hipótesis existentes que intentan hacerlo se pueden mencionar dos, ambas presentadas por Duverger (1983: 190-194). Según la primera, los sacrificios humanos vienen a sustituir los de los animales de caza mayor. Una posibilidad probable al tener en cuenta que los pueblos en cuestión en sus orígenes eran cazadores-recolectores. Otra opción sería que el sacrificio de una víctima fuera una evolución hacia lo más extremo del ritual de autosacrificio por sangramiento. Se pasó de las pequeñas ofrendas de sangre a las cada vez más grandes, terminado con una muerte ritual.

Siguiendo a Graulich (2007: 93) podría constatar lo siguiente. En primer lugar, la difusión de los distintos tipos de sacrificio y su aparición entre los mayas es todavía más difícil de determinar. Algunos de los cronistas, apoyándose en los relatos de los indígenas, consideraban que el sacrificio, especialmente por extracción del corazón, llegó a las tierras mayas muy tarde, con las incursiones de los mexicas y otros pueblos del Altiplano Central. Esta teoría no resulta ser cierta ante el hecho de que los olmecas, pueblo que tuvo una influencia cultural significativa en el desarrollo de los mayas, parecían conocer ya este tipo de ritual, prueba de lo cual son los huesos de los infantes descubiertos en el contexto de una ofrenda ritual en El Manatí, asociados por Ponciano Ortíz y María del Carmen Rodríguez con las ofrendas a los dioses de agua (Ortíz y Rodríguez 1999: 84, 88-89). Además de este caso, una evidencia de los sacrificios en la cultura olmeca lo son el Monumento 3 de Potrero Nuevo, o el Monumento Tenochtitlán 1 de San Lorenzo (Taube 2004: 34). Esto permite suponer que el sacrificio entre los mayas estaba presente prácticamente desde los inicios de su civilización. Lo encontramos, por ejemplo, en el Mural Oeste de San Bartolo, de finales del Preclásico (ej. la escena del Nacimiento del Cosmos), donde fueron representados personajes vestidos de entes mitológicos sometidos al autosacrificio por sangramiento del pene. En el mismo mural apreciamos un venado recostado sobre una piedra en posición típica del sacrificio por extracción del corazón (Saturno, Stuart y Taube 2005: 626-635).

Se pueden distinguir tres tipos principales del sacrificio: extracción del corazón, decapitación y precipitación a los depósitos acuáticos. Son estos tipos los que brindan la mayor cantidad de documentación. A parte de ellos se pueden mencionar otros más, a saber: la lapidación, el flechamiento, el despeñamiento dentro del cráter de un volcán, el destripamiento, la cocción a altas temperaturas y, finalmente, el suicidio sacrificial. Sobre estos tipos disponemos de pocos vestigios y algunos de ellos parecen ser muy recientes en comparación con el resto. Debe subrayarse, antes de pasar a la descripción de cada uno de ellos, que todos tenían sus variantes que se elegían dependiendo de la ocasión en la que el sacrificio se producía. Los procedimientos presentados a continuación serían un modelo básico.

LOS PRINCIPALES TIPOS DEL SACRIFICIO MAYA

Sacrificio por extracción del corazón

Es el tipo de sacrificio sobre el cual disponemos de los datos más abundantes, un legado proporcionado por los cronistas (Landa 1992: 159; López Medel 1990: 231). Esto probablemente se debe a que era, por aquel entonces, el tipo de sacrificio más empleado en Mesoamérica. También es posible que su popularidad se debiera al hecho de que era el utensilio más eficaz de la política militarista que ganó peso en la época Postclásica.

Era en el corazón donde según los mesoamericanos se ubicaba la mayoría de la energía vital de un ser vivo. Los mayas veían en el corazón el *axis mundi*, el objeto a través del cual se unían las tres dimensiones del universo. En el *Popol Vuh* uno de los dioses creadores era conocido como el Corazón del Cielo. Entre los mayas yucatecos existían dos conceptos distintos del corazón. Uno, como un simple órgano físico. El otro, como el centro de la voluntad, gana, condición, intención y propiedad (Garza 1987: 73-74). Según los mayas, en el corazón yacía lo cognoscitivo y lo racional. Y sólo el hombre tenía este segundo tipo de corazón. A lo mejor a este hecho se debe el mayor valor del órgano humano sobre el de un animal. En cuanto a la parte culminante del ritual, es decir, la propia extracción del corazón, hay que admitir que todavía no existe un consenso acerca del método que los antiguos mayas empleaban para llegar a este órgano. El corazón, después del cerebro, es el órgano mejor protegido de nuestro cuerpo. Por detrás lo protege la espina dorsal, por delante, el esternón y por los lados, la caja torácica. Aparte de esto, la protección se ve reforzada por su ubicación en la parte más baja del mediastino, es decir, entre pleuras y sobre un centro fibroso del diafragma. Su posición estable se debe al hecho de estar rodeado por el pericardio y por su enlace con los cuatro conductos sanguíneos más importantes: la aorta, la arteria pulmonar, la cava y las venas pulmonares.

Robicsek y Hales (1984: 49-90) comentan cuatro técnicas posibles que podían usar los mayas. La primera consistiría en efectuar un corte en el nudo supraesternal y continuarlo hasta el final del esternón. Se trata de una técnica comúnmente utilizada por los médicos de hoy. Implica la utilización de instrumentos de una gran precisión de corte. Para los mayas que no disponían de instrumentos metálicos, su empleo implicaría un gran esfuerzo y una considerable lentitud de la operación. Esto impediría la posibilidad de mantener quieta a la víctima. Otra desventaja de dicha técnica sería el hecho de que antes de terminar el corte la víctima moriría y su corazón dejaría de latir, con lo cual su valiosa energía desaparecería.

Un segundo método que podría utilizarse para extraer el corazón sería efectuar un corte en la parte izquierda intercostal. Tal corte se iniciaría en la abertura de la orilla izquierda del esternón y luego pasaría entre las costillas quinta y sexta. Posteriormente bastaría con separar las dos costillas e introducir la mano para alcanzar el corazón. Esta sería la técnica más rápida, aunque hay que observar que los mayas no disponían de los instrumentos adecuados para separar las costillas lo suficiente como para poder manipular dentro con la mano y cortar las venas con las que estaba fijado el corazón. Todo esto implicaría la necesidad de arrancar el corazón lo cual, a su vez, aumentaba el riesgo de dañarlo.

El tercer tipo de corte sería parecido al anterior, pero se prolongaría hasta el espacio intercostal derecho. Este tipo de corte provocaría un colapso inmediato de la víctima por el hecho de dañarle las dos cavidades pulmonares. Otras ventajas de esta técnica serían: una herida de gran tamaño que diera un acceso fácil al corazón, y también el hecho de que el cerebro es más sensible a la falta de oxígeno que el corazón. Esto implicaría que por mucho que la víctima perdiera la conciencia, el corazón seguiría latiendo durante unos minutos más, suficientes para extraer el órgano que todavía estaba vivo. Además, el pecho abierto de este modo podía servir como recipiente natural para la sangre. Las estelas 11 y 14 de Piedras Negras (fig. 1 y 2) atestiguan que esta técnica tuvo que ser conocida en la época Clásica. Por otra parte, los testimonios coloniales nos dicen que también en los años inmediatos a la Conquista esta técnica recobró su popularidad (Landa 1992: 159; López Medel 1990: 231).

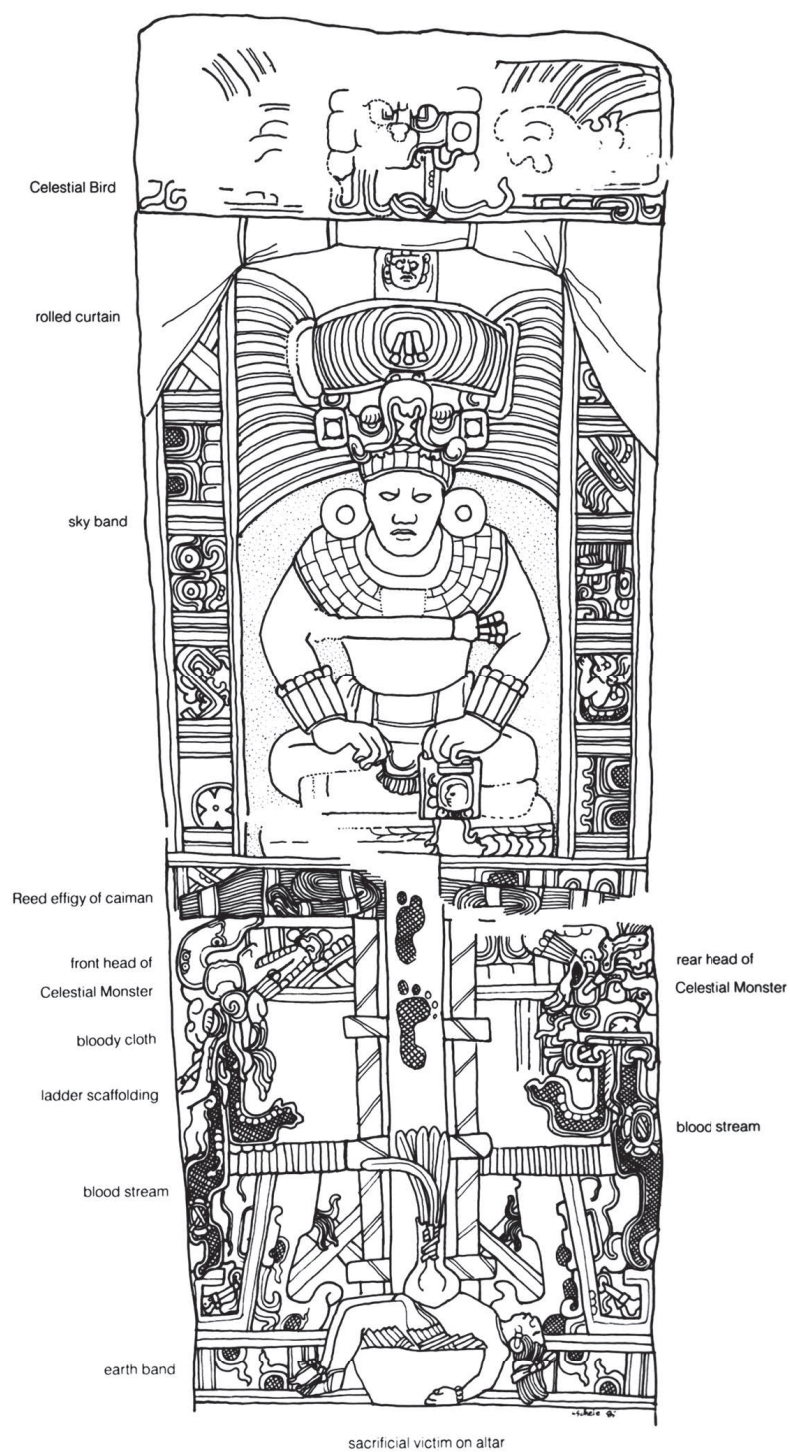


Figura 1. Estela 11 de Piedras Negras (Schele y Miller 1986: 112, Fig. II.4).

La última de las técnicas que pudo utilizarse era un corte que abría el abdomen superior empezando en la punta del esternón y prolongándose hasta el ombligo. Posteriormente habría que cortar a través de la división torácica abdominal el músculo del diafragma para abrir el paso hacia el corazón. Esta técnica sería la más fácil por el hecho de que implicaba sólo el corte de los tejidos blandos, no había necesidad de cortar hueso. Pero por otra parte tenía una gran desventaja consistente en la posibilidad de que los intestinos impidieran el acceso al corazón y obligaran al sacerdote a arrancarlos también. Por ello, según Robicsek y Hales (1984: 49-90), parece que el método más común entre los mayas sería el de la extracción por un corte intercostal transversal. Esta hipótesis se ve reforzada por el hecho de que en el ritual maya, al contrario al de los aztecas, lo que importaba era la calidad y no la cantidad de las víctimas sacrificadas. Pero es también muy probable que el corte descrito en segundo lugar ganara en popularidad con la creciente influencia que expandía sobre la Mesoamérica el Estado Azteca. El sacrificio por extracción del corazón era por entonces una manera de ejercer la presión política y había que sacrificar a muchos, con lo cual era importante la rapidez y la segunda técnica la garantizaba. No obstante hay autores, como Tiesler y Cucina (2006: 504), que indican la técnica subtorácica transdiafragmática como la utilizada por los mayas. Como evidencia les sirven los resultados de un experimento desarrollado por Margarita Valencia Pavón y Wilberth Pantoja. Tiesler y Cucina reconstruyen el procedimiento que implicaría la técnica subtorácica transdiafragmática de la siguiente manera: “Best results in accessing the thoracic cavity from below the ribs are obtained when the body is placed in an overextended position with the major flexure occurring on midchest level. With the body in such a position, the heart can be easily grasped after slicing the trunk immediately beneath the lower ribs. Best exposure is reached when the section is extended bilaterally. The produced opening resembles those in the scenes from Piedras Negras, with trunk visually divided into a lower and upper portion. Removal of the heart in this position is effected by grasping and

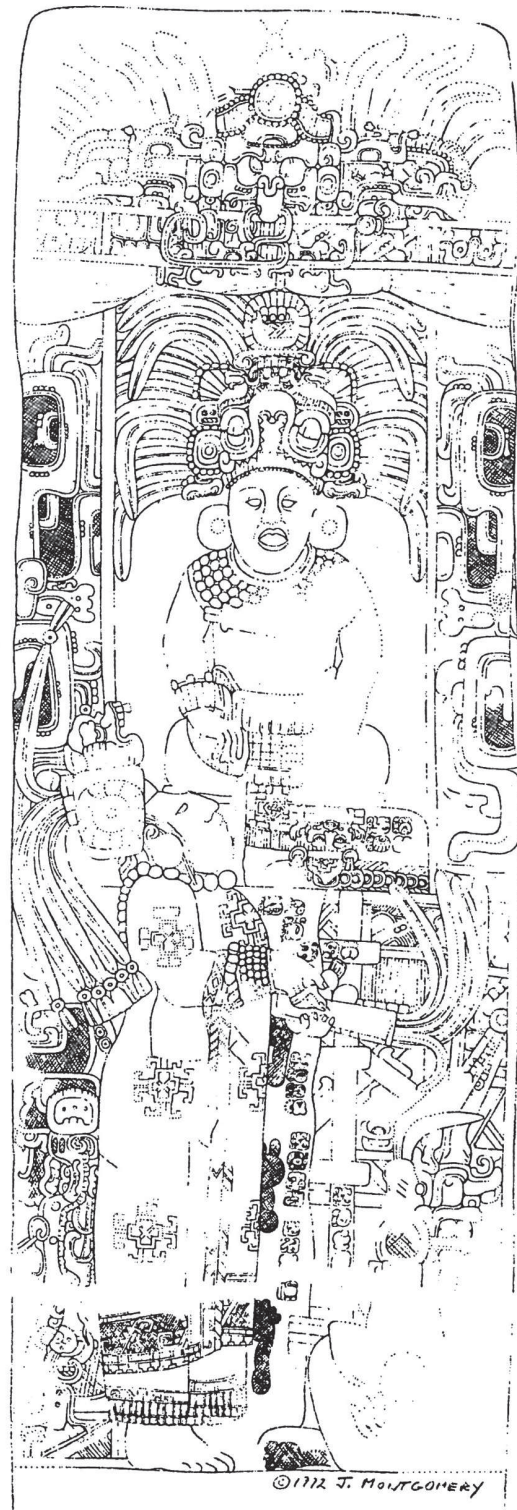


Figura 2. Estela 14 de Piedras Negras (The Montgomery drawings collection, caption, JM05376, FAMSI).

pulling the organ with one hand and cutting it from its anchoring tissues with the other. This procedure is apt to leave traces in the form of cut marks on the lower thoracic vertebrae when performed with force”. Como argumento decisivo a favor de esta técnica, Tiesler y Cucina (2006: 504) apuntan el hecho de que el corte en la parte izquierda intercostal no daba suficiente acceso al corazón, además solamente el corte subtorácico transdiafragmático provocaría tales cortes como los observados en las vértebras identificadas como pertenecientes a las víctimas sacrificiales. Una vez aclarada la parte técnica del sacrificio por extracción del corazón se puede pasar a la probable reconstrucción de este ritual. En primer lugar se recostaba a la víctima sobre una piedra sacrificial. Luego los cuatro ayudantes (*chacoob*) del sacrificador (*nacon*) sujetaban las piernas y los brazos de la víctima. Posteriormente se pasaba a la extracción del corazón todavía latente. Y luego el *nacon* podía optar por uno de los tres procedimientos: extender la sangre recogida hacia los cuatro rumbos del mundo, o untar con ella a los ídolos de las divinidades que recibían al sacrificio. Podía también quemarla en unos braseros especiales. El corazón se podía ofrendar de dos maneras: o levantándolo solamente hacia el Sol, o quemándolo. La quema de la sangre y del corazón tenía como objetivo librar la energía vital acumulada en ellos, para que esta pudiera ser transportada por el humo a las divinidades. También se podía proceder a la extracción del corazón atando a la víctima a un poste en lugar de tumbarla en una piedra sacrificial (Scholes y Adams 1938: 89). Una de las versiones de este rito la describió López Medel (1990: 231): “(...) subían el desventurado del hombre que habían de sacrificar y, desnudo, los sacerdotes le atravesaban sobre aquel túmulo de piedra que dijimos, rempino y boca arriba; puesto así, llegaba el sacerdote o el maestro de aquella ceremonia y con un pedernal agudísimo, (...), con toda la presteza del mundo le abría por en par del corazón y se lo arrancaba y lo arrojaba en alto, ofreciéndolo a sus dioses”. La descripción del mismo ritual se encuentra también en el relato de Landa (1966: 51): “En esto llegaba el sayón *nacon* con un navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad una cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándose vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca”.

Sacrificio por decapitación

Por muchos testimonios de los cronistas y la iconografía maya que tengamos a nuestra disposición, no somos capaces de determinar en qué ocasiones se practicaba este tipo de sacrificio. Tampoco podemos determinar si la decapitación era la causa de la muerte de la víctima, ni cuándo era un procedimiento posterior a la extracción del corazón. Por ello se puede señalar una serie de ámbitos en los cuales se pudo inscribir la decapitación. Estos serían: la práctica de las cabezas trofeo, incluidas a su vez en el ámbito de la guerra, el juego de pelota y la mitología maya.

En el caso del sacrificio por decapitación maya también sería útil hacer una referencia al mundo nahua. La cabeza debió de ser la segunda parte más importante del cuerpo humano después del corazón. Era en la cabeza donde residía toda la razón del hombre, era a través de la boca por donde el individuo se conectaba con el mundo. En la cabeza se ubicaban todas las insignias de la dignidad social del individuo. El rostro y el corazón juntos formaban para los nahuas lo que nosotros definiríamos como “persona” (León Portilla 1979: 190). Esta comparación de los conceptos vinculados con la cabeza entre los nahuas y los mayas es posible también gracias al hecho de que los mayas también daban gran importancia a conservar las cabezas trofeo.

La decapitación debió de ser una de las prácticas más antiguas conocidas por los mesoamericanos. Nos lo demuestran los entierros 2 y 3 de la cueva de Coxcatlán (Tehuacán, estado de Puebla) fechados para 5750 +/- 250 a.C. (fase El Riego). Ambos fueron descubiertos durante las excavaciones desarrolladas por MacNeish. Los entierros mencionados corresponden a los infantes cuyas cabezas fueron cortadas e intercambiadas entre sí (MacNeish 1962: 9; Fowler y MacNeish 1972: 267; Pijoan y

Mansilla 2007: 381-393). Un ejemplo más tardío corresponde a un cráneo con dos primeras vértebras cervicales mutiladas, encontrado en Tlatecomila (Tetelpan D.F.) y fechado entre 600 y 400 a.C. Por esto y por el hecho de que en el área maya, en lugares como Uaxactún (Guatemala, período Chicanel), Kaminaljuyú y Nebaj (Guatemala), en sus fases clásicas se han descubierto muchos enterramientos con cabezas cortadas, en ninguno de los casos fue posible determinar si la decapitación fue la causa de la muerte o si la cabeza se cortó a una persona ya muerta (Nájera 1987: 172). El mismo problema aparece en el análisis de los esqueletos de los entierros de Calakmul y Becán (Campeche, México) del periodo Clásico (Medina Martín y Sánchez Vargas 2007: 102-107). Uno de los pocos casos confirmados sería el de Sotuta y Hocaba-Homun, descrito por Scholes y Adams (1938: 137), donde sólo a una de las ciento sesenta y ocho víctimas se la sacrificó cortándole la cabeza. Pero teniendo en cuenta la explicación de los términos incluidos en el *Vocabulario* de Ara (1986: 190) que nos hace Nájera (1987: 173) podemos constatar que sí existió el ritual del sacrificio por decapitación, al igual que, también, por degollamiento.

Tiesler (2007: 23) por su parte añade que entre las señas que atestiguan una decapitación ritual hay que mencionar las traumas no curadas producidas por fuerzas cortantes en las vértebras cervicales y probablemente en la mandíbula. Como ejemplos Tiesler (2007: 25) aduce el pozo con cráneos en Colhá, Belize (Massey y Steele 1997) donde los cráneos llevan huellas horizontales en las vértebras cervicales; varios cráneos de la tumba Motmot en Copán (Buikstra et al. 2004), de los cuales uno lleva huellas de cortes en las partes laterales de la quinta vertebra; finalmente 44 cráneos de periodo Postclásico de Iximché, en las tierras altas de Guatemala (Whittington 2003: 244-249), en los que pueden observarse faltas manifiestas de partes del tejido óseo del cráneo o vértebras, huellas de cortes en el cráneo, mandíbula o vértebras.

Las representaciones artísticas, como la Estela 21 de Izapa, lugar de la transición entre la cultura olmeca y la maya, atestiguan que el ritual de la decapitación en el área maya tuvo que estar presente desde por lo menos el Preclásico. La estela mencionada proporciona datos de gran interés: se presenta en ella a la víctima ya sin cabeza, pero todavía con cierto movimiento. Estos movimientos podrían interpretarse como convulsiones del cuerpo justo después de la muerte. Esto a su vez, reforzaría la teoría de que en algunos casos la decapitación fue la manera que se utilizaba para quitar la vida a la víctima.

La presencia de la práctica de las cabezas trofeo en el periodo Clásico parece estar confirmada, también, por los dinteles de este periodo, como por ejemplo el número 2 de La Pasadita. En la época Posclásica en el área maya se adoptó una práctica de torres de cabezas cortadas, por ejemplo el Tzompantli en Chichén Itzá. Otro hecho vinculado con la decapitación y las cabezas trofeo es su utilización como recipientes, lo cual se narra, por ejemplo, en la escena del banquete en el segundo acto del *Rabinal Achí*: “¿Es esa la mesa de tus manjares; es esa la copa en que bebes? ... ¡Pero si ese es el cráneo de mi abuelo; esa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que contemplo! ¿No se podría hacer lo mismo con los huesos de mi cabeza, con los huesos de mi cráneo; cicelar mi boca, cicelar mi cara?” (Monterde 1955: 76-77).

Por otra parte, el sacrificio por decapitación parece al mismo tiempo estar estrechamente vinculado con el juego de pelota. Así aparece representado en las estelas 1, 3 y 4 de Santa Lucía Cotzumalhuapa, del Clásico tardío. En las tres aparecen personajes vestidos con la parafernalia del juego de pelota. Se nos transmite también la información que sólo a uno de los jugadores, o posiblemente a una víctima preseleccionada con este fin antes del juego, se le corta la cabeza para ofrecerla posteriormente a la divinidad del Sol. La decapitación y el juego de pelota aparecen vinculados entre sí también en el mito quiché, el *Popol Vuh*, donde Hunahpú pierde su cabeza en una de las pruebas que anteceden al juego de pelota, al que los dioses de Xibalbá obligan a los gemelos. “...y como tenía muchas ganas de asomarse afuera de la boca de la cerbatana, y quería comprobar si despuntaba el día, al instante le cortó la cabeza Camazotz y el cuerpo de Hunahpú quedó decapitado. (...) Fueron en seguida los guardas a colgar la cabeza sobre el juego de pelota cumpliendo las órdenes de Hun Camé y Vucub Camé, y todos los de

Xibalbá se regocijaron por lo que había sucedido a la cabeza de Hunahpú” (Rivera Dorado 2008: 111). Finalmente debe citarse el ejemplo probablemente más conocido, es decir las escenas donde aparecen las cabezas cortadas en el Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá.

Sacrificio por precipitación a los depósitos acuáticos

Este tipo de sacrificio podía tener una serie de variantes. Se podía arrojar a un depósito acuático a una víctima viva para que muriera allí por el choque contra el agua o ahogándose. También se le podía sacar el corazón, cortar la cabeza, o las dos cosas, y luego echarlas junto con el resto del cadáver al agua. La creencia en las divinidades de la lluvia que habitaban en los depósitos de agua y la asimilación de los mismos con la puerta del mar o del inframundo, puede explicar el motivo por el que se efectuaba este tipo de sacrificio. Este último hecho explicaría, también, por qué dicho ritual era más común para los mayas de Yucatán, donde el agua potable escaseaba. En otras regiones, como Guatemala o Chiapas, se hacía este tipo de sacrificio en los lagos o en las cuevas que contenían agua almacenada.

Según las relaciones de los cronistas y otras fuentes coloniales, se pueden distinguir dos motivos por los que se realizaba este tipo de sacrificio. El primero sería conseguir una serie de adivinaciones [*Relación de Valladolid*, (Garza 1983: 24-26)]. Para ello la víctima tenía que sobrevivir la caída al agua. Si así sucedía se la sacaba y se la interrogaba acerca de lo que le había transmitido la divinidad. No obstante, si no sobrevivía se pensaba que era una señal de mal augurio. Pero en la mayoría de los casos se trataba de ofrendar las víctimas a la divinidad de la lluvia y conseguir gracias a ello abundantes precipitaciones y cosechas (Landa 1966: 15, 114). En tal caso a los pies de la víctima se ataban piedras y se la arrojaba viva al agua.

Uno de los sitios más conocidos donde se practicaba este tipo de sacrificio fue el Cenote Sagrado de Chichén Itzá. Gracias a las limpiezas del fondo realizadas en este lugar, primero por Edward Thompson entre 1904 y 1910, y luego por Ramón Piña Chan entre 1961 y 1967, hoy en día disponemos de dos colecciones de restos humanos que testimonian dicha práctica sacrificial: en el Peabody Museum of Archaeology and Ethnology de la Universidad de Harvard y en la sección de la antropología física del Museo de Antropología de México, respectivamente. Para la presente descripción del Cenote Sagrado sirve como referencia un estudio realizado por Anda Alanís (2007: 190-208). El material analizado por este autor reúne 78 cráneos (43 de subadultos, 23 de hombres adultos, 12 de mujeres) y 127 tibias (88 de individuos por debajo de 18 años, 39 de adultos). Entre los huesos de los niños y jóvenes se pudieron identificar algunos pertenecientes a infantes de 3 años de edad como también a individuos de entre 15 y 18 años, pero la mayoría corresponde a restos de niños de entre 6 y 12 años. En los huesos pertenecientes a las partes inferiores de las piernas se pudieron documentar cortes en las zonas de ligamentos y a lo largo de los huesos, señas de raspamiento. Ambas cosas se pueden interpretar como testimonio de la práctica del desollamiento y la descuartización. También muchos de los huesos largos y cráneos presentan amplias fracturas, resultado de golpes fuertes. Otro ejemplo de manipulación de los restos son las señas de carbonización, resultado de la exposición de los huesos a temperaturas entre 300 y 600°C. En los restos de los adultos también pueden observarse señas de raspado, de fracturas o separación de músculos de los huesos. Debido a sus mayores dimensiones los restos óseos de los adultos presentan una mayor degradación, provocada por su larga deposición debajo del agua, lo que dificulta significativamente su análisis. Hay que subrayar que los cortes y raspados en la osamenta de los adultos, como también en la de los niños y jóvenes, no son muy profundos.

Se puede constatar que en el 79% de los casos la causa de la muerte de los individuos encontrados en el Cenote Sagrado es la extracción del corazón (Anda Alanís 2004; Scholes y Adams 1938). De un total de 196 sacrificios constatados en el Cenote, alrededor del 69% pertenecen a niños de entre 4 y 15 años. La cerámica asociada a los depósitos óseos del Cenote permitió determinar que los sacrificios en dicho sitio se realizaban en entre el Clásico Tardío y el Postclásico Tardío. Anda Alanís (2007: 202)

presenta también una hipótesis interesante al observar que los restos óseos que fueron sometidos a la cremación en el ámbito acuático, como el del Cenote, pueden asociarse con un pasaje del *Popol Vuh* en el cual después de que los dioses de Xibalbá echaron al río las cenizas de Hunahpú e Ixbalenuk, que se habían autosacrificado tirándose a la hoguera, los gemelos renacieron como dioses.

Otro dato digno de mencionar tiene que ver con los estudios de Bass (1987) que confirmaron que el Cenote Sagrado de Chichén Itzá no fue utilizado tan solo como lugar de sacrificio, sino que también como sitio de enterramiento secundario, lo cual se ve confirmado por las señas de raíces en algunos de los huesos recuperados en este lugar.

OTROS SACRIFICIOS MAYAS

Sacrificio por flechamiento

Este sacrificio solía interpretarse como uno de los más recientes. Duverger (1983: 101-102) le adscribe origen chichimeca y más concretamente, huasteca. Según él, debió de aparecer en el Altiplano Central alrededor del siglo XI y posteriormente difundirse entre los mayas. Esta interpretación fue negada por el descubrimiento de los murales de La Suffricaya. El mural 5 de dicha localidad, fechado para 400 a.C., representa claramente este tipo de sacrificio (Estrada-Belli 2010: 137).

En el ámbito nahua el sacrificio por flechamiento tuvo que ver con la divinidad de la primavera, Xipe Totec, y por lo menos entre los aztecas fue sustituido por el desollamiento de la víctima. Esta última práctica en la cultura maya no debería de emplearse con mucha frecuencia, dado que no aparece en ninguna de las dos obras antes mencionadas -los *Cantares de Dzitbalché* (Barrera Vásquez 1965: 26-29, 77-79) o los *Anales de los Cakchiqueles* (Recinos ed. 1950: 77-78)- aunque no se puede negar su existencia, puesto que el desollamiento era una práctica asociada también a la exposición de fragmentos del esqueleto en los tzompantlis, de los cuales disponemos de un ejemplo en Chichén Itzá. En ambos casos parece tratarse de un ritual vinculado a la propiciación de la fertilidad. El sacrificio en cuestión, tal y como queda descrito en los *Cantares de Dzitbalché* (Barrera Vásquez 1965), consistía en disparar flechas en dirección a una víctima atada a un palo ubicado sobre una baja plataforma en el centro de una plaza, provocándole una lenta muerte. El sacrificio se efectuaba por la mañana, se pintaba de azul a la víctima y se le ponía una corona de flores de balché, o con motivos que representaban a la divinidad por la cual era sacrificada. Como en el ritual aparece un palo al que se fijaba a la víctima, otra vez puedese hablar del *axis mundi* que unía los tres niveles del cosmos.

La primera flecha la disparaba el sacerdote principal y la dirigía hacia el sexo de la víctima. Posteriormente los guerreros empezaban la danza llamada Kolomché, muy bien descrita en el Cantar 1 de los *Cantares de Dzitbalché* (Barrera Vásquez 1965).

El ritual lo presenciaban los miembros de la comunidad, como también los altos dignitarios y el *nacom*, el sacrificador, quien como ya se ha dicho, sacaba corazones. Eso permite suponer que a la víctima ya muerta por flechamiento se le sacaba su corazón.

Landa (1966: 50) en su relato viene a confirmar lo que acaba de describirse: “llegado el día juntabase en el patio del templo y se había [el esclavo] de ser sacrificado a saetazos, desnudábanle en cueros y untábanle el cuerpo de azul [poniéndole] (...) y todos con flechas y arcos alrededor del palo y bailando subían en él y atábanle siempre bailando y mirándole todos. Subía el sucio sacerdote vestido y con una flecha le hería en la parte verenda (...) y sacaba sangre bajábase y untaba con ella los rostros del demonio (...) los bailadores pasaban de prisa y por orden le comenzaban a flechar el corazón el cual tenía señalado con una señal blanca”.

El Sol es la divinidad más probable por la cual se realizaba este tipo de sacrificio. Esta teoría se ve soportada por el hecho de que en el Cantar 1 (Barrera Vásquez 1965) se habla del “Bello Señor”,

como también se hace en el Cantar 2 (Barrera Vásquez 1965), donde se le pide que envíe su luz. De este modo, también se pueden equiparar las flechas disparadas hacia la víctima con los rayos solares. Aparte del testimonio que brinda la literatura maya disponemos también de representaciones artísticas, como por ejemplo un grafito sobre el muro en el Templo II de Tikal (Maler 1911, fig. 10).

Taube (1988: 331) reafirma que el sacrificio por flechamiento tendría que ser común entre los mayas ya en la época clásica, lo que nos testimonian el ya mencionado grafito de Tikal, la vasija K206 (fig. 3) y la Vasija de Cadalso, de la colección de Dumbarton Oaks (K2781, fig. 4). Según Taube, este tipo de sacrificio pudo tener distintas variedades: de un simple atamiento de la víctima a un árbol hasta su atamiento a un cadalso – más o menos complejo. De la misma manera, el arma utilizada para dañar a la víctima pudo variar: un dardo, una flecha o una lanza. Gracias al análisis de diferentes representaciones artísticas Taube (1988: 333-345) diferencia también dos tipos de ritos con los que puede enlazarse el sacrificio por flechamiento, a saber: el rito de la fertilidad y el rito de la ascensión al trono. El primer caso estaría soportado por la escena representada en la ya mencionada vasija de



Figura 3. Vasija K206 (catálogo Kerr, after Coe 1973: fig. 33).



Figura 4. Vasija K2781 (catálogo Kerr, FAMSI).

Dumbarton Oaks, donde puede apreciarse el sacrificio de un hombre-venado, símbolo de la tierra. Por otra parte, una relación con el segundo rito se nota, según Taube, en las estelas de ascensión de Piedras Negras (fig. 1 y 2) en las que pueden apreciarse glifos o representaciones pictóricas de un cadalso utilizado en el sacrificio por flechamiento. La presencia del hombre-venado en la vasija de Dumbarton Oaks permite apreciar similitudes con el venado sacrificado representado en el Mural Oeste de San Bartolo (fig. 5).

Sacrificio por despeñamiento dentro del volcán

Este tipo de sacrificio era típico de los pueblos tzutuhiles, quichés, cakchiqueles y otros grupos que vivían alrededor del volcán Atitlán, en Guatemala; como también de los pueblos de Guaymango y Masaya que vivían en las cercanías del volcán de Pacaya, también en Guatemala (Vásquez 1937-1944: 70). En los dos casos el objetivo del sacrificio era apaciguar al espíritu del volcán para que dejara de echar lava.



Figura 5. Sacrificio de un venado por extracción del corazón (after Taube et al. 2010: 10, Fig. 58).

Sacrificio por destripamiento

Esta variante del sacrificio es probablemente una de las menos conocidas, como confirmación de su existencia disponemos de pocos vestigios, apenas dos vasijas. Incluso podría suponerse que este tipo de procedimiento no era un sacrificio, sino un procedimiento posterior al sacrificio por flechamiento.

La primera de ellas es la K206 del catálogo Kerr (fig. 3). Por lo que se puede observar en la imagen, el sacrificio fue realizado por medio de una serie de flechazos dirigidos contra el corazón. La víctima está de pie en una tarima baja atada a un poste con unas sogas gruesas. La forma en la cual están colocados los hombros del sacrificado permite suponer que éste los tiene dislocados.

Otra de las vasijas de la que se puede suponer que representa otra variante del sacrificio en cuestión, esta vez sin una tarima, es la K2025 del catálogo Kerr (fig. 6).

Sacrificio por cocción a altas temperaturas

Es un asunto muy problemático por ser interpretado en algunos casos como confirmación de una práctica canibalística. La teoría del canibalismo ritual parece ser soportada por el análisis de restos óseos presentado en un artículo de Medina Martín y Sánchez Vargas (2007: 110-112), donde las autoras enumeran varias mutilaciones que sufrieron los huesos, tales como: cortes característicos de la carnicería o, por ejemplo, cambios en el color de los huesos que, según se ha podido confirmar, se produjeron por exposición de las partes del cuerpo a altas temperaturas todavía antes de separar la carne del hueso. Por otra parte, dicha teoría parece dudosa si se tienen en cuenta las evidencias, como las que se comentan en la nota sobre el Cenote Sagrado o las presentadas por Tiesler (2002: 129-142). Tiesler, al analizar los restos óseos recuperados en Becán y Calakmul, se inclina más bien a la teoría



Figura 6. Vasija K2025 (catálogo Kerr, FAMSI).

según la cual los pocos huesos que llevan señas de cocción pudieron ser expuestos a este proceso para facilitar la elaboración de utensilios y no para prepararlos para el consumo. Esta última teoría parece ser soportada por el hecho de que, como dice Tiesler, los huesos recuperados en estos sitios, que llevan señas de exposición al fuego de temperaturas entre 300 y 500 grados, parezcan atestiguar que toda la parte consumible ha sido destruida en este proceso (fig. 7).

Sacrificio por lapidación

Este tipo de sacrificio tenía un fin puramente expiatorio. Como describe López Medel (1990: 241-242), cuando una comunidad cometía alguna transgresión contra una divinidad se elegía a una víctima, esta vez de una edad avanzada. A ésta se la llevaba a un cruce de caminos en las afueras de la aldea o ciudad, donde todos los miembros de la comunidad hacían una confesión de sus faltas delante de ella. Posteriormente, el sacerdote principal golpeaba con una piedra la cabeza de la víctima hasta matarla. Cuando la víctima estaba muerta, el resto de la comunidad cubría su cuerpo con piedras, formando un túmulo. Hecho esto, terminaba el ritual y se consideraba que todas las faltas de la comunidad habían sido borradas.

Suicidio sacrificial

Este sacrificio lo describe también López Medel (1990: 222): “cuando en una comunidad maya se producía algún tipo de cataclismo o una hambruna, tal hecho se interpretaba como un enojo de la divinidad debido a una transgresión. En este caso existía la posibilidad de que alguno de los miembros de la comunidad acudiera al sacerdote ofreciéndose como víctima. Si éste accedía, el voluntario acudía a la cima de un acantilado, de donde se tiraba. Después de su caída los demás miembros de la comunidad comulgaban con trozos de su cuerpo. Con esto se creía que todas las faltas habían sido borradas”.



Figura 7. Vasija K 1645 (catálogo Kerr, FAMSI).

Estas dos últimas variantes del sacrificio parecen ser casos particulares. En el caso de la lapidación, la asociación con uno de los pasajes de la Biblia está muy clara (Lev 24, 10-12 y 19). Además, en los siglos anteriores a la Conquista es probable que se emplearan otros tipos de sacrificio con los mismos fines.

DISCUSIÓN

Como el sacrificio humano no es un fenómeno exclusivo del área mesoamericana, en este último apartado conviene centrarse en una comparación general de lo observado entre los mayas con las prácticas parecidas existentes en otras culturas que se desarrollaron en América del Sur. Para tal análisis comparativo se eligieron las ofrendas de altura de los incas (Reinhard y Ceruti 2010: 6-32, 101-132) y los sacrificios de la cultura mochica (Bourget 2001: 89-125; Verano 2001a: 115-122; 2001b: 176-183).

No se pretende retomar con ello los principios de la escuela difusionista. Creo que la idea de sacrificar a lo máspreciado, al ser humano, es algo inscrito en la subconsciencia de las personas. Es algo que, dependiendo del entorno en el cual se desarrolla una cultura concreta, puede surgir o no. También dependiendo de este entorno cultural, natural o ambos, cada grupo humano puede adscribir a esta práctica un paquete distinto de significados y símbolos. Así que en estas páginas me limitaré a una comparación de las cuestiones técnicas de los ejemplos elegidos, dado que en mi opinión aparte de que el sacrificio se destina a las fuerzas superiores en todos los casos, comparar el resto de los aspectos ideológicos nos llevaría, precisamente, a caer en la trampa del difusionismo.

EL CASO INCA

La cultura inca, como también la maya, era predominantemente agrícola y por esto en ambos casos el sacrificio se producía en una situación de necesidad en la época de siembra y la de cosecha. Asimismo, en ambos casos se acudió al sacrificio de los niños como remedio empleado para aplacar los temores de la gente provocados por los grandes desastres. Además en muchos casos los sacrificios tanto en la cultura maya como en la inca tenían más de una finalidad. De este modo Reinhard y

Ceruti (2010: 121-123) vienen a decir que en el sacrificio de altura (capacocha) los incas buscaban no solamente la fertilidad para sus tierras, sino también “el mantenimiento del orden del mundo”.

Los dioses a los cuales se ofrenda también en los dos casos vienen a ser los asociados con las fuerzas importantes para la economía agrícola. En el caso de los mayas se trataba en la mayoría de los casos del dios de la lluvia, de las aguas superficiales y subterráneas, Chac. En el caso de los incas eran dos dioses, el dios principal, el del Sol, Inti; y por otra parte, el dios del Rayo. En este punto puede observarse otra coincidencia, el Rayo, por la situación en la que suele aparecer, esto es durante la lluvia, sería equiparable al Chac.

Pero la cuestión que permite la mayor cantidad de comparaciones es el proceso del rito en sí. En ambos casos el rito tiene lugar en un sitio sacralizado de la naturaleza, es decir, en las montañas para los incas y los depósitos de agua, cenotes o lagos, en el caso de los mayas. No obstante, el periodo previo al sacrificio en el caso inca, contrariamente al maya, suponía una larga peregrinación al santuario mayor del país, el Coricancha de Cuzco, y la adoración de las santas imágenes de los dioses y, lo que parece más importante, las momias de los Incas anteriores, que a su vez también tenían ya un estatus divino (Reinhard y Ceruti 2010: 101-102).

Una gran diferencia que se puede apreciar a la hora de comparar los sitios elegidos como lugar del ritual es que en el caso de los incas se trataba de un pico de la montaña, el sitio más alejado de la civilización. Pero incluso en este caso de la máxima separación, los incas, construyendo unas estructuras pétreas rudimentarias, creaban en estas cimas sagradas algo que se podría llamar una muestra mínima de lo civilizado (Reinhard y Ceruti 2010: 94-100). En el caso de los mayas los depósitos de agua estaban en la mayoría de los casos cerca de las ciudades, en algunas ocasiones, como en Chichén Itzá, incorporados dentro de la urbe. Esto demuestra que en los dos casos se observa una de las reglas básicas de la definición del ritual propuesta por René Girard (1983: 9-45): la regla de que éste tiene que ejercerse dentro de los límites de lo civilizado, lo humano, para ser considerado un acto religioso. Un buen ejemplo de esta regla lo encontramos, también, en uno de los mitos comentados en *Popol Vuh*, en el cual a Ixquic se le intenta someter a la extracción del corazón, uno de los métodos básicos del sacrificio maya. Uno de los detalles de este acontecimiento que impide su interpretación como acto de naturaleza sacrificial es, precisamente, el entorno en el cual tenía lugar, esto es, el bosque (Rivera Dorado 2008: 84-86).

Otro elemento que permite la comparación de ambos casos es la procedencia de la víctima elegida para el sacrificio. Teniendo en cuenta las interpretaciones clásicas de este aspecto en la cultura maya podría constatar que en los dos casos se trataba de un mismo tipo de víctima, un niño en perfecto estado físico y estético. No obstante, tal y como lo demuestran los estudios más recientes de la zona maya (Cucina y Tiesler 2007: 251-259), esta comparación ya no es válida. En el caso inca dichas características de las víctimas se ven confirmadas por las fuentes historiográficas. Pero en el caso de los mayas, los estudios de antropología física hablan de una procedencia y un estado físico muy variados de los elegidos que podían incluso presentar serias discapacidades.

EL CASO MOCHICA

Si las futuras excavaciones siguen confirmando la imagen que nos ofrecen los hallazgos de la Huaca de la Luna, se podrá constatar que el mundo sacrificial de los moche guarda una serie de similitudes muy significativas con respecto al tipo del ritual sacrificial predominante en el área mesoamericana.

En primer lugar, en ambos casos aparece el sacrificio de los sirvientes y la posterior ubicación de sus cadáveres en posición sentada o de reposo a modo de un guardián de la tumba de su señor. Se trata de las tumbas 1 y 2 de Sipán en el caso de los moche, pudiéndose citar como ejemplos del mundo maya los esqueletos encontrados en el interior del Templo de las Inscripciones de Palenque, delante de la

puerta que da paso a uno de los entierros reales mayas más famosos, la tumba de K'inch Janaab Pakal. Se ha decidido tomar este ejemplo del mundo maya para las necesidades de la presente comparación, a pesar de que hay quien duda (Weiss-Krejci 2003: 364-366) si en el caso en cuestión nos encontramos, en efecto, ante un sacrificio inscrito dentro del ritual funerario, o es una simple reutilización del recinto funerario para ubicar un entierro posterior.

Otra coincidencia sorprendentemente fuerte entre los dos espacios culturales es el hecho de que fuera la guerra una de las fuentes más importantes de las víctimas sacrificiales. Aunque podría decirse que el caso moche coincide más con la guerra florida de los aztecas, también es posible destacar una serie de similitudes con los rasgos de todas las culturas de Mesoamérica. En primer lugar, el hecho de que existieran dos tipos distintos de la guerra: la que podría clasificarse como instrumento político utilizado por los moches para ampliar el territorio de su Estado y en el caso de los mayas, para ganar la posición hegemónica dentro de la complicada red de las ciudades-países; y por otra parte, la guerra como un acontecimiento fuertemente ritualizado que por ser fuente de las víctimas era importante para el equilibrio del universo. El hecho de que los setenta esqueletos encontrados en la Huaca de la Luna supongan el mayor número descubierto hasta ahora de los cuerpos de los guerreros acumulados en un sitio, siendo una acumulación resultante de cinco actos sacrificiales bien distinguibles, como también la baja calidad de las armas encontradas, demuestran que los moche en sus “guerras acordadas” combatían en unos destacamentos muy reducidos (Bourget 2001: 89-106; Verano 2001a: 115-122; 2001b: 176-183). Se trata de otra de las similitudes que pueden señalarse comparando el caso moche con el mesoamericano.

Centrándose ya en los propios procedimientos del proceso del sacrificio, también es posible diferenciar una serie de semejanzas. En los dos casos, el moche y el maya, lo que supone la finalidad principal del proceso es la consecución de la sangre y su ofrecimiento a los seres sobrenaturales. En ambos casos el proceso sacrificial podía implicar un previo sometimiento de los capturados a las torturas: el arrancamiento de las uñas, como en los murales de Bonampak, la exposición al fuego, y en el caso de los Moche, el probable corte de las partes sexuales (Bourget 2001: 95-100). También en los dos casos se pudo dar muerte a la víctima por el corte del cuello o de la cabeza. En los cráneos de las víctimas en ambos casos se pueden detectar numerosas fracturas que de igual manera pudieron ser resultado de la confrontación bélica como la razón de la muerte del individuo.

Finalmente, en el tratamiento de los cuerpos y luego en el de los restos óseos de los sacrificados, los dos casos comentados coinciden en una serie de rasgos. En ambos existía la costumbre de la exposición de los cadáveres, pero como pudo apreciarse en el caso moche dicha costumbre era más importante y por ende, más desarrollada. En el caso moche, la exposición pudo durar hasta el momento en el que las larvas de las moscas depositadas en el cuerpo de la víctima se convirtiesen en moscas adultas, esto es, incluso más de veinte días (Bourget 2001: 95). Este largo periodo de exposición de los cuerpos de las víctimas sacrificiales parece también confirmado por el hecho de que muchos huesos descubiertos en la Plaza 3A de la Huaca de la Luna fueran blanqueados por el sol y se ve en ellos el desgaste típico de la exposición a la intemperie (Verano 2001: 177). En las dos culturas también se daba la práctica de la extracción y posterior recolocación de los fragmentos del esqueleto: en el caso de los mayas, las partes manipuladas solían ser los huesos largos y el cráneo y entre los moche, era la mandíbula inferior extraída en la mayoría de los casos.

CONCLUSIÓN

La comparación del sacrificio humano en la cultura maya con sus parecidos de otras culturas permite ver cómo a pesar de cualquier tipo de fronteras, la espacial y la temporal por ejemplo, todas ellas tienen un núcleo común. En todas ellas el hombre -con el objetivo de comunicarse con la

divinidad, agradecerla por el mundo, dirigirla peticiones- quiere ofrecer lo más preciado, es decir, a sí mismo. Todos los casos comentados en este artículo demuestran que el sacrificio es un elemento cultural siempre presente, a nivel mental o físico, pero siempre presente. Es uno de los elementos que construyen al hombre, parece que hasta cierto punto lo defendido por la escuela posestructuralista se ve cumplido. Todas las civilizaciones se construyen a base de unos conceptos que dependiendo de su entorno se llenan de un contenido particular. Es este contenido el que permite establecer los límites entre una y otra cultura, pero tal y como lo demuestran los ejemplos citados en la segunda parte del presente artículo, dichos límites nunca son tajantes.

BIBLIOGRAFÍA

ANDA ALANÍS, GUILLERMO DE

2004 *Análisis osteotafonómico de rasgos óseos sumergidos en cenotes: una visión desde el Cenote Sagrado de Chichén Itzá*. Monograph for the Specialization in Skeletal Anthropology. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

2007 *Sacrifice and Ritual Body Mutilation in Postclassical Maya Society: Taphonomy of the Human Remains from Chichén Itzá's Cenote Sagrado*. *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Interdisciplinary Contributions to Archaeology (coordinado por Vera Tiesler y Andrea Cucina), pp. 190-208. Springer, New York.

ARA, DOMINGO DE

1986 *Vocabulario en lengua tzeldal, iuxtla ussum oppidii de Copanabastla* (coordinado por Mario Humberto Ruz). Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO

1965 *El libro de los Cantares de Dzitbalché* (Traducción con notas e introducción). Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México D.F.

BASS, WILLIAM M.

1987 *Human Osteology: A Laboratory and Field Manual*. Missouri Archaeological Society, Columbia.

BOURGET, STEVE

2001 *Rituals of Sacrifice: Its Practice at Huaca de la Luna and Its Representation in Moche Iconography*. *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru* (coordinado por Joanne Pillsbury), pp. 89-106. National Gallery of Art, Washington D.C.

BUIKSTRA, JANE E., DOUGLAS T. PRICE, LORI E. WRIGHT Y JAMES H. BURTON

2004 *Tombs from the Copán Acropolis: A Life History Approach*. *Understanding Early Classic Copán* (coordinado por Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto y Robert J. Sharer), pp. 191-212. Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia.

CIUDAD RUIZ, ANDRÉS, MARIO HUMBERTO RUZ SOSA Y MARÍA JOSEFA IGLESIAS PONCE DE LEÓN, EDS.

2003 *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. SEEM, Madrid.

COE, MICHAEL D.

1973 *The Maya Scribe and His World*. The Grolier Club, New York.

CUCINA, ANDREA Y VERA TIESLER

2007 *Nutrition, Lifestyle, and Social Status of Skeletal Remains from Nonfunerary and "Problematical" Context*. *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society* (coordinado por Vera Tiesler y Andrea Cucina), pp. 251-262. Springer, New York.

DUVERGER, CHRISTIAN

1983 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

ESTRADA-BELLI, FRANCISCO

2010 *The First Maya Civilization: Ritual and Power Before the Classic Period*. Routledge, New York.

FOWLER, MELVIN LEO Y RICHARD STOCKTON MACNEISH

1972 Excavations in the Coxcatlan Locality in the Alluvial Slopes. *The Prehistory of the Tehuacan Valley, Vol. 5: Excavations and Reconnaissance* (coordinado por D. S. Byers), pp. 219-340. University of Texas Press, Austin.

GARZA, MERCEDES DE LA

1983 *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, vol. 2. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

1987 *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

GIRARD, RENÉ

1983 *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama, Barcelona.

GRAULICH, MICHEL

2007 Aztec Human Sacrifice as Expiation. *The Strange World of Human Sacrifice* (coordinado por Jan N. Bremmer), pp. 9-30. Peeters – Bondgenotenlaan, Leuven.

LANDA, DIEGO DE

1966 *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa, México D.F.

1992 *Relación de las cosas de Yucatán* (introducción y notas de Miguel Rivera Dorado). Historia 16, Madrid.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL

1979 *La Filosofía Nahuatl, estudiada en sus fuentes*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

LÓPEZ MEDEL, TOMÁS

1990 *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*. Edición de Berta Ares Queija, Alianza Editorial, Madrid.

MACNEISH, RICHARD STOCKTON

1962 *Second Annual Report of the Tehuacan Archaeological-Botanical Project*. Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, Andover.

MALER, TEOBERT

1911 *Explorations in the Department of Peten, Guatemala: Tikal. Report of Explorations of the Museum*. Memoirs of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, vol.1. Harvard University, Cambridge.

MASSEY, VIRGINIA K. Y GENTRY D. STEELE

1997 A Maya Skull Pit from the Terminal Classic Period, Colhá, Belize?. *Bones of the Maya: Studies of Ancient Skeletons* (coordinado por Stephen L. Whittington y David M. Reed), pp. 62-77. Smithsonian Institution, Washington D.C.

MEDINA MARTÍN, CECILIA Y MIRNA SÁNCHEZ VARGAS

2007 Posthumous Body Treatments and Ritual Meaning in the Classic Period Northern Petén. A Taphonomic Approach?. *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society* (coordinado por Vera Tiesler y Andrea Cucina), pp. 102-119. Springer, New York.

MONTERDE, FRANCISCO

1955 *Teatro Indígena prehispánico (Rabinal Achí)*. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

NÁJERA, MARÍA ILIA

1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

ORTÍZ C. PONCIANO Y MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ

1999 Olmec Ritual Behavior at El Manatí: A Sacred Space. *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica* (coordinado por David C. Grove y Rosemary A. Joyce), pp. 225-254. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

PILLSBURY, JOANNE

2001 Introduction. *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru* (coordinado por Joanne Pillsbury), pp. 11-19. National Gallery of Art, Washington D.C.

PILLSBURY, JOANNE (ED.)

2001 *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*. National Gallery of Art, Washington D.C.

PIJOAN, CARMEN MARÍA Y JOSEFINA MANSILLA

2007 ¿Niños decapitados? Estudio de caso. *Estudios de antropología biológica*, vol. XIII (coordinado por Magalí Civera Cerecedo y Martha Rebeca Herrera Bautista), pp. 381-396. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, México D.F.

RECINOS, ADRIÁN (ED.)

1950 *Memorial de Sololá. (Memorial de Tecpan-Atitlan) Anales de los Cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

REINHARD, JOHAN Y MARÍA CONSTANZA CERUTI

2010 *Inca Rituals and Sacred Mountains. A Study of the World's Highest Archological Sites*. Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

RIVERA DORADO, MIGUEL

2008 *Popol Vuh. Relato maya del origen del mundo y de la vida* (Versión con introducción y notas). Editorial Trotta, Madrid.

ROBICSEK, FRANCIS Y DONALD HALES

1984 Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique. *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks* (Org. Elizabeth Benson, coordinado por By Elizabeth H. Boone), pp. 193-232. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

SATURNO, WILLIAM A., DAVID STUART Y KARL TAUBE

2005 La identificación de las figuras del Muro Oeste de Pinturas Sub-1, San Bartolo, Petén. *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004* (coordinado por J.P. Lapoye, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 626-635. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

SCHOLES, FRANCE Y ELEANOR B. ADAMS

1938 *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*. 2 vols. Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México D.F.

SCHELE, LINDA Y MARY ELLEN MILLER

1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Kimbell Art Museum, Fort Worth, in association with George Braziller, New York.

TAUBE, KARL

1988 A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice?. *Maya Iconography* (coordinado por Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin), pp. 330-351. University Press. Princeton, Princeton.

2004 *Olmec Art at Dumbarton Oaks*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

TAUBE, KARL A., WILLIAM A. SATURNO, DAVID STUART Y HEATHER HURST

2010 Los murales de San Bartolo, El Petén, Guatemala, parte 2: El mural poniente. *Ancient America* 10. Boundary End Archaeology Research Center, Barnardsville.

TIESLER, VERA

2002 Un caso de decapitación prehispánica de Calakmul, Campeche. *Antropología física latinoamericana*, vol. 3:129-142. Instituto de Investigación Antropológica, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F.

2007 Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Postsacrificial Behaviors from Human Assemblages. *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society* (coordinado por Vera Tiesler y Andrea Cucina), pp. 14-44. Springer, New York.

TIESLER, VERA Y ANDREA CUCINA

2006 Procedures in Human Heart Extraction and Ritual Meaning: A Taphonomic Assessment of Anthropogenic Marks in Classic Maya Skeletons. *Latin American Antiquity* 17(4): 493-510.

2007 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Springer, New York.

VÁSQUEZ, FR. FRANCISCO

1937-1944 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. 4 vol. Biblioteca <<Goatemala>>, Guatemala C.A.

VERANO, JOHN W.

2001a War and Death in the Moche World: Osteological Evidence and Visual Discourse. *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru* (coordinado por Joanne Pillsbury), pp. 111-125. National Gallery of Art, Washington D.C.

2001b The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru. *Ritual Sacrifice in Ancient Peru* (coordinado por Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook), pp. 165-184. University of Texas Press, Austin.

WEISS-KREJCI, ESTELLA

2003 Victims of Human Sacrifice in Multiple Tombs of the Ancient Maya: A Critical Review. *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya* (coordinado por Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León), pp. 355-382. SEEM, Madrid.

WHITTINGTON, STEPHEN L.

2003 Analysis of Human Skeletal Material Excavated by Guillemin. *Archaeology and Ethnohistory of Iximché* (coordinado por Roger C. Nance, Stephen L. Whittington y Barbara E Borg), pp. 241-304. University of Florida, Gainesville.