

El útero del mundo: los *cuauhxicalli* y otros tazones para ofrendas de la Mesoamérica antigua y contemporánea

Karl Taube



En la antigua Mesoamérica, ciertos objetos se utilizaron para entrar en contacto con el mundo espiritual de dioses y ancestros; entre estos se cuentan espejos, incensarios y tazones para ofrendas. El hecho de que muchos de estos objetos sean circulares tiene que ver con una de sus interpretaciones básicas como pasajes cavernosos a través de los cuales surgían los seres sobrenaturales. En el presente estudio, habré de analizar aquellas vasijas utilizadas para la presentación de ofrendas, aunque debe entenderse que estos objetos eran mucho más que meros recipientes, ya que permitían el contacto entre el mundo de los vivos y el de los dioses y los espíritus. Entre los recipientes que habremos de describir, se cuentan los *cuauhxicalli* aztecas, los recipientes rituales hechos con guajes y utilizados por los huicholes y los coras contemporáneos, y los incensarios de los mayas del período Clásico. Además de ser recipientes de las ofrendas de sangre vertida en sacrificio, estos objetos comparten varios significados temáticos, entre los que se cuentan el sol, la tierra, los cuatro rumbos cardinales y el centro del mundo. Además, en su carácter de tazones redondos utilizados para conjurar a dioses y ancestros y entrar en contacto con ellos, fungen también como úteros y canales de parto simbólicos a través de los cuales nacen el sol y otros seres sobrenaturales. También se señalará que, aunque aparece entre grupos humanos

y regiones muy diferentes a lo largo de un período muy dilatado, se trata de una tradición profunda e históricamente compartida que puede documentarse por primera vez incluso entre los mayas del período Clásico.

Los *cuauhxicalli* aztecas

Como lo ha señalado Nelly Gutiérrez Solana (1983: 115), el término *cuauhxicalli* lo utilizan tanto los cronistas coloniales como los investigadores modernos para aludir a toda una gama de recipientes, monumentos y aún de estructuras de los aztecas. El presente estudio se referirá de manera específica a una serie de tazones de piedra semiesféricos utilizados como receptáculos para los corazones ofrendados en sacrificio, que ostentan tanto imágenes del sol talladas en su interior, como retratos de la deidad de la tierra en su base. En su detallado estudio sobre recipientes rituales aztecas hechos de piedra, Gutiérrez Solana (1983: 83-86, figs. 47-56) enumera tres ejemplos: uno de ellos en el *Museum für Völkerkunde* (Museo de Etnología) de Berlín (Figuras 1-2), otro en el *Museum für Völkerkunde* (Museo de Etnología) de Viena y un tercero que actualmente se encuentra en el Museo del Indígena Americano de Washington, D.C. Fabricados con piedra densa y dura, estos *cuauhxicalli* están finamente tallados y presentan un alto grado de pulimento. Todos estos tazones

Figura 1. *Cuauhxicalli* de piedra verde. Altura: 14.5 cm.; diámetro: 23.8 cm. Museum für Völkerkunde, Berlin. Fotografía: Art Resource.

son relativamente pequeños y van de los 15 a los 23.5 centímetros de diámetro. El primer investigador que identificó estos objetos como receptáculos para corazones humanos fue Eduard Seler (1902-1923, 2: 704-716). Seler señaló que el ejemplo de Berlín, que era el de mayor tamaño y el más complejo de los tres, ostenta una serie de 18 corazones humanos invertidos a lo largo de su borde (Figura 3a). Seler comparó este objeto con las representaciones de vasijas para la recepción de sacrificios que aparecen en el Códice Borbónico, que data del período colonial temprano, y que ostentan asimismo corazones humanos orlando sus bordes, además de emitir gotas de sangre (Figura 3c). Tanto en el caso del tazón de Berlín como en el de los ejemplos de representaciones que aparecen en el Códice Borbónico, las paredes externas están cubiertas de representaciones de plumas de águila en posición vertical. Seler señaló que estas plumas tienen relación directa con el nombre *cuauhxicalli*, que se deriva de los términos que denotan águila, *cuauhtli* y recipiente, *xicalli*. Más adelante habrá de señalarse que *xicalli* es un término que alude de manera específica a un tazón hecho a partir de un guaje cortado y que actualmente se conoce como *jícara*, término español derivado del vocablo original.

Además de identificar ejemplos de *cuauhxicalli* hechos de piedra, Seler (1902-1923, 2: 714) también señala un vaso policromo hecho de cerámica cuya representación también ostenta plumas verticales de águila en las paredes. Según Seler, estas vasijas de cerámica podrían haberse utilizado para recibir la sangre vertida en sacrificio. Estudiando la colección mesoamericana del Museo del Condado de San Bernardino, hallé un fragmento de cerámica que representa otro *cuauhxicalli*, si bien en este caso se trata de un tazón bajo y no de un vaso (Figura 4). Además de las plumas de águila a lo largo del borde superior, el tazón presentaba una banda de cruces en quince en sus paredes. Aunque los tres ejemplos hechos de piedra citados anteriormente no presentan las cruces en quince que denotan el concepto de centralidad, Leonardo López Luján (comunicación personal 2008) señala que ciertamente aparecen en representaciones de *cuauhxicalli* ejecutadas en esculturas aztecas (ver Alcina Franch *et al.*, 1992: 354). Si bien el fragmento al que me he referido pertenece al estilo “Cholula policromo,” Cholula no fue la única fuente de este tipo de cerámica. Los estudios de activación de neutrones llevados a cabo por Héctor Neff han determinado que gran parte de la



Figura 2. *Cuauhxicalli* de piedra verde. Museum für Völkerkunde, Berlin. Vistas lateral e interior. Fotografías: Art Resource.

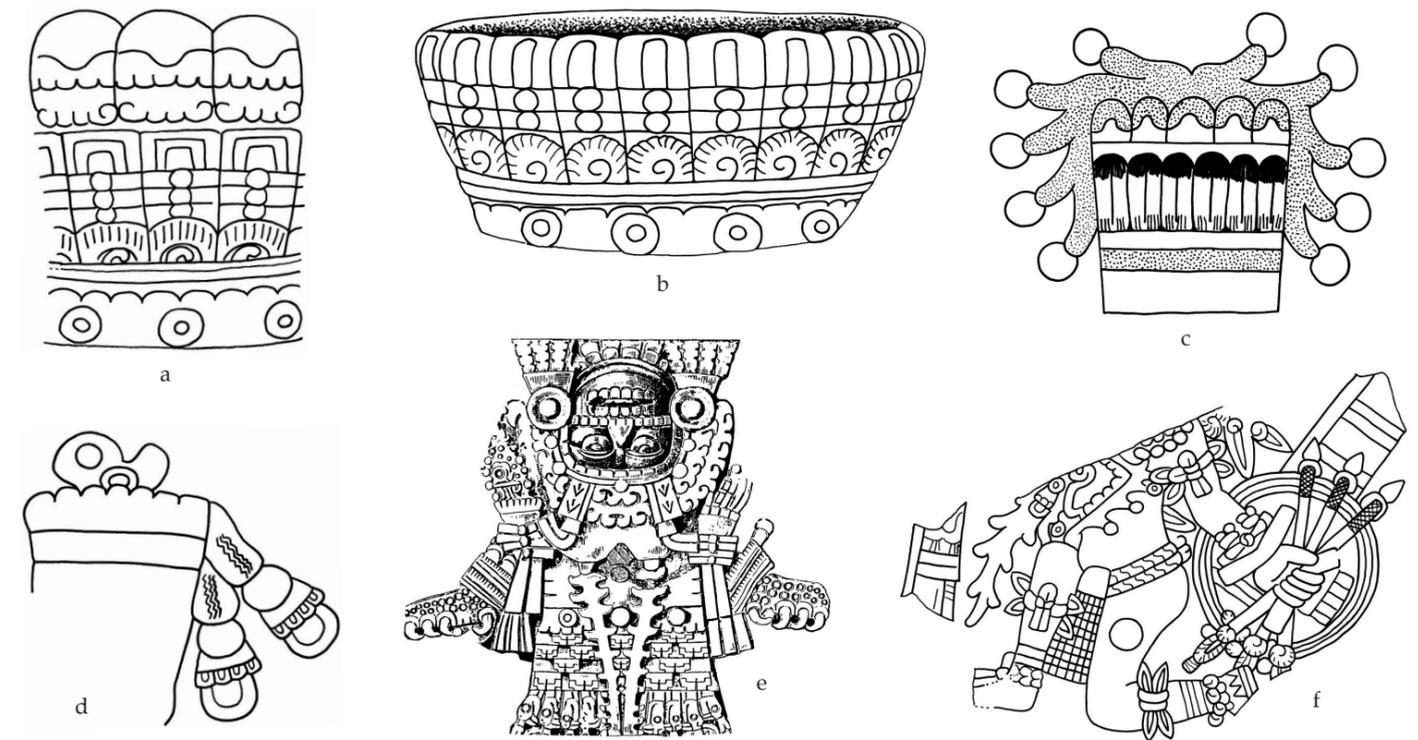


Figura 3. Los *cuauhxicalli* y las representaciones de carne cortada en la iconografía azteca: (a) detalle del lado del *cuauhxicalli* del Museo de Etnología de Berlín—nótese los corazones, las plumas de águila y la banda basal con discos de jade y el borde superior con proyecciones (conforme a Seler, 1902-1923, 2: 707); (b) tazón *cuauhxicalli* del Museo de Etnología de Viena (conforme a Seler, 1902-1923, 2: 712); (c) representación azteca de *cuauhxicalli* que contiene corazones de sacrificio; Códice Borbónico, p. 18; (d) muslo cercenado con representación de carne cortada, detalle de la Piedra de Coyolxauhqui (conforme a Alcina Franch *et al.*, 1992: 383); (e) diosa del pulque con símbolo de carne cortada a lo ancho de la parte baja de su abdomen, detalle de la Vasija Bilimek para Pulque (tomado de Seler, 1902-1923, 2: 944); (f) guerrero sacrificado con el pecho abierto (conforme a Umberger, 1981: fig. 152c).

cerámica denominada “Cholula policromo” que se ha hallado en el Templo Mayor de los aztecas en realidad se fabricó en Texcoco. Si bien resulta concebible que las vasijas de cerámica se utilizaran como recipientes de corazones y sangre ofrecidos en sacrificio, también es posible que se tratara de recipientes de comida y bebida utilizados en el curso de festivales de sacrificio como los que tenían lugar en el mes de Tlacaxipehualiztli.

En el pensamiento azteca, el águila simboliza al sol. Según el Códice Florentino, primero el águila y luego el jaguar siguieron al sol una vez que éste surgió de la pira de sacrificio en Teotihuacan (Sahagún, 1950-1982, libro 7: 6). En el famoso *huéhuatl* de Malinalco, un águila y un jaguar flanquean al sol, animales que seguramente aludían a las bien conocidas órdenes militares del Águila y el Jaguar, así como al origen mítico del sol. Hermann Beyer (1965: 137-40) ha señalado que el águila se identificaba estrechamente con el sol en el México del período Postclásico tardío, como puede constatar en los códices mixtecos, en el Grupo Borgia y en el arte y los textos aztecas. En

los *Primeros memoriales* de los aztecas, se alude al sol naciente como “águila ascendente” (Sahagún, 1997: 124). Para los aztecas, el águila simbolizaba el aspecto diurno y celestial del sol, un ser que nacía de la tierra al amanecer.

En tanto que la porción superior de las paredes del *cuauhxicalli* de Berlín está cubierta de corazones humanos invertidos, los lados y los bordes de los ejemplos de Viena y de Nueva York están cubiertos únicamente con plumas verticales de águila (Figura 3b). Cerca de la base de los tres *cuauhxicalli*, hay una banda horizontal marcada por una serie de discos que denotan jade. En el caso del *cuauhxicalli* que aparece en la página ocho del Códice Borbónico, el disco que aparece en esta banda basal es verde, lo que claramente denota que se trata de jade. En la iconografía del México central del período Postclásico tardío, el jade simboliza lo que es precioso y aparece con frecuencia asociado con vírgulas de habla, con cuerpos de agua y con sangre. En las representaciones de *cuauhxicalli* que aparecen en esculturas aztecas, la banda basal puede representarse como una serie de



Figura 4. Fragmento de *cuauhxicalli* del Museo del Condado de San Bernardino (fotografía de Karl Taube).

discos sobre bandas ondulantes, que aluden a algún líquido (ver Caso, 1927: fig. 2; Gutiérrez Solana, 1983: fig. 77). Dada la función ritual de estos tazones, el fluido al que aluden las líneas horizontales ondulantes seguramente es sangre ofrendada en sacrificio.

Aunque no ostentan las líneas ondulantes que denotan sangre, las bandas basales de los tres *cuauhxicalli* aztecas que habremos de tratar aquí se refieren al sacrificio. Zachary Hruby (2006b) señala que el borde superior de la banda presenta proyecciones curvas, lo que entre los aztecas era una convención que aludía a carne seccionada (Figura 3a-b). En el caso de la famosa Piedra de Coyolxauhqui hallada en el Templo Mayor, este borde con proyecciones curvas aparece en los cortes practicados en la cabeza, en los miembros y en el torso de la diosa muerta (Figura 3d). Hruby (2006b) compara la banda basal con un motivo similar que aparece en la Vasija Bilimek para Pulque y que en ese caso atraviesa el abdomen de la diosa esquelética del pulque (ver Figura 3e). En el caso de la diosa del pulque, la banda con proyecciones curvas aparece marcada con discos de jade, precisamente la versión que aparece en los tres *cuauhxicalli* de los que nos estamos ocupando en el presente estudio. Según Hruby (2006b), el borde con proyecciones curvas indica que la diosa ha sufrido un gran corte.

El motivo con proyecciones curvas que rodea la base de los tazones *cuauhxicalli* alude a una herida redonda pero, ¿de qué? Se trata probablemente del gran agujero, lleno de sangre, que se crea al arrancar el corazón del torso de la víctima. La parte

baja de las paredes de los tazones *cuauhxicalli* representan esta herida vista de perfil. Un relieve azteca ostenta la representación de un guerrero sacrificado que tiene los mismos bordes con proyecciones curvas alrededor de la herida representada en su pecho abierto, si bien en este caso el orificio se representó de perfil como una hendidura en forma de “V” (Figura 3f). En las representaciones de sacrificio por extracción de corazón del Códice Borgia se utilizó la misma convención y en este caso la carne cortada es amarilla, lo que probablemente es una alusión al tejido adiposo subcutáneo. En la página 11 del Códice Laud puede verse un mono que sostiene una daga de pedernal para sacrificios y al dios esquelético de la muerte sosteniendo un corazón humano. Estos seres también son víctimas de sacrificio y sus corazones aparecen surgiendo de heridas amarillas con proyecciones curvas en la parte baja de sus pechos, lo que probablemente represente el mismo tipo de herida por sacrificio que bordea los tres *cuauhxicalli* aztecas.

En el caso de la descripción que aparece en el Códice Florentino de los ritos primaverales de Tlacaxipehualiztli, la relación del prisionero sacrificado con una vasija para beber es explícita. Antes de subir a la piedra *temalacatl* para someterse al sacrificio por lucha, al guerrero prisionero se le ofrecía pulque para que lo bebiera con una pajilla (Sahagún, 1950-1982, libro 2:52). Tras la derrota y el sacrificio del prisionero, se colocaba una pajilla en el pecho abierto de éste para ofrecer de beber al sol, como si su pecho y su cuerpo fueran el recipiente para beber del dios solar Tonatiuh (Sahagún, 1950-1982, libro 2: 53). Las víctimas así sacrificadas se conocían como “hombres-águila,” ligándoseles tanto con el *cuauhxicalli* como con el sol. Sin embargo, el tazón *cuauhxicalli* alude a algo más que al pecho mutilado de la víctima humana; se trata también del gran útero y la vagina de la diosa de la tierra, un pasaje lleno de sangre relacionado tanto con el sacrificio como con el nacimiento (si se desea consultar una consideración de la relación existente entre el sacrificio de sangre y el nacimiento entre los mayas del período Clásico, ver Taube, 1994a). El conocido rito de encender el fuego nuevo sobre el pecho de una víctima probablemente se relacione con este simbolismo, haciendo que el fuego naciera en el centro simbólico del cuerpo (en relación con los sacrificios relacionados con las ceremonias del fuego nuevo, consultar a Sahagún, 1950-1982, libro 7: 25-26).

En el pensamiento religioso de los aztecas, el sacrificio es un acto creador relacionado estrechamente con la génesis del cosmos (Taube, 2004a). Además del nacimiento del sol y de la luna en la pira de sacrificio de Teotihuacan, también existe el desmembramiento mítico del monstruo de la tierra con el fin de crear el cosmos (Garibay, 1979: 26, 105, 108). Según la *Histoire du Mechique*, la tierra se formó a partir del cuerpo sacrificado de

Tlaltecuhltli; los árboles y otras plantas son sus cabellos, la hierba y las flores su piel y los estanques y las pequeñas cuevas sus ojos (Garibay, 1979: 108). Un episodio mítico similar aparece en la página uno del Códice Fejérváry-Mayer, que muestra el cuerpo sangriento y desmembrado de Tezcatlipoca en las cuatro esquinas del mundo. Pero, al igual que los dioses fueron sacrificados para crear el mundo, las víctimas de los sacrificios humanos también encarnaban principios cósmicos. Por ejemplo, existe la creencia generalizada de que las pieles humanas que usaban quienes encarnaban a Xipe Tótec simbolizaban el crecimiento primaveral que cubría la superficie de la tierra. Además, durante el acto de extracción del corazón, cuatro sacerdotes tomaban a la víctima de las extremidades, creando así un modelo de las cuatro direcciones, siendo el lugar central el pecho de la víctima (Taube, 2004a: 175).

En la base de los tres tazones *cuauhxicalli*, inmediatamente por debajo de la marca que simboliza la carne seccionada, se halla la imagen de Tlaltecuhltli, deidad de la tierra cuyo sexo es ambiguo (Figura 5b). Aunque se le llama “señor de la tierra,” Tlaltecuhltli también presenta características abiertamente femeninas, incluyendo una falda y su adopción de la posición acucillada llamada *mamazouhticac*, usada para dar a luz (Nicholson, 1967: 82). Nicholson (1967: 87) señala que “la mayoría de la evidencia de que se dispone sugiere que en el México Central, durante el período prehispánico tardío, la tierra en general y el monstruo de la tierra en posición *mamazouhticac* en particular, generalmente se consideraban de sexo femenino y se les representaba llevando la vestimenta propia de las mujeres.” Además de la falda, Tlaltecuhltli a menudo lleva el elemento dorsal llamado *citlalicue*, que quiere decir “las estrellas (son) su falda,” objeto de uso común entre las diosas aztecas de la muerte y de la tierra (Nicholson, 1967: 86). La *citlalicue* típicamente comprende una suerte de cinturón formado por cráneos humanos del que penden elementos de concha que suenan al golpearse unos con otros, engarzados en largos cordeles trenzados. La presencia de este elemento dorsal en las tres deidades de la tierra representadas en los *cuauhxicalli* indica que Tlaltecuhltli yace sobre su espalda, siendo el tazón la parte correspondiente al frente, el lado ventral de su cuerpo, como si el recipiente representara la herida abierta y el útero de la diosa de la tierra que se halla inmediatamente bajo él.¹ En el momento climático de la extracción del corazón,

¹ Varias esculturas aztecas que aparecen en posición supina y se conocen como “Chac Mool,” sostienen tazones en el centro del abdomen (Cuéllar, 1981: 95, 120-31). En un ejemplo, es claro que el recipiente es un *cuauhxicalli*, cuyo borde está orlado de corazones humanos. La deidad que sostiene el tazón es una forma arcaica de Tláloc y hay un segundo Tláloc que flota en el agua en la base del monumento. Este segundo Tláloc tiene el cuerpo de Tlaltecuhltli y adopta la posición *mamazouhticac* de dar a luz (consultar Pasztory, 1983: láminas 139-140).

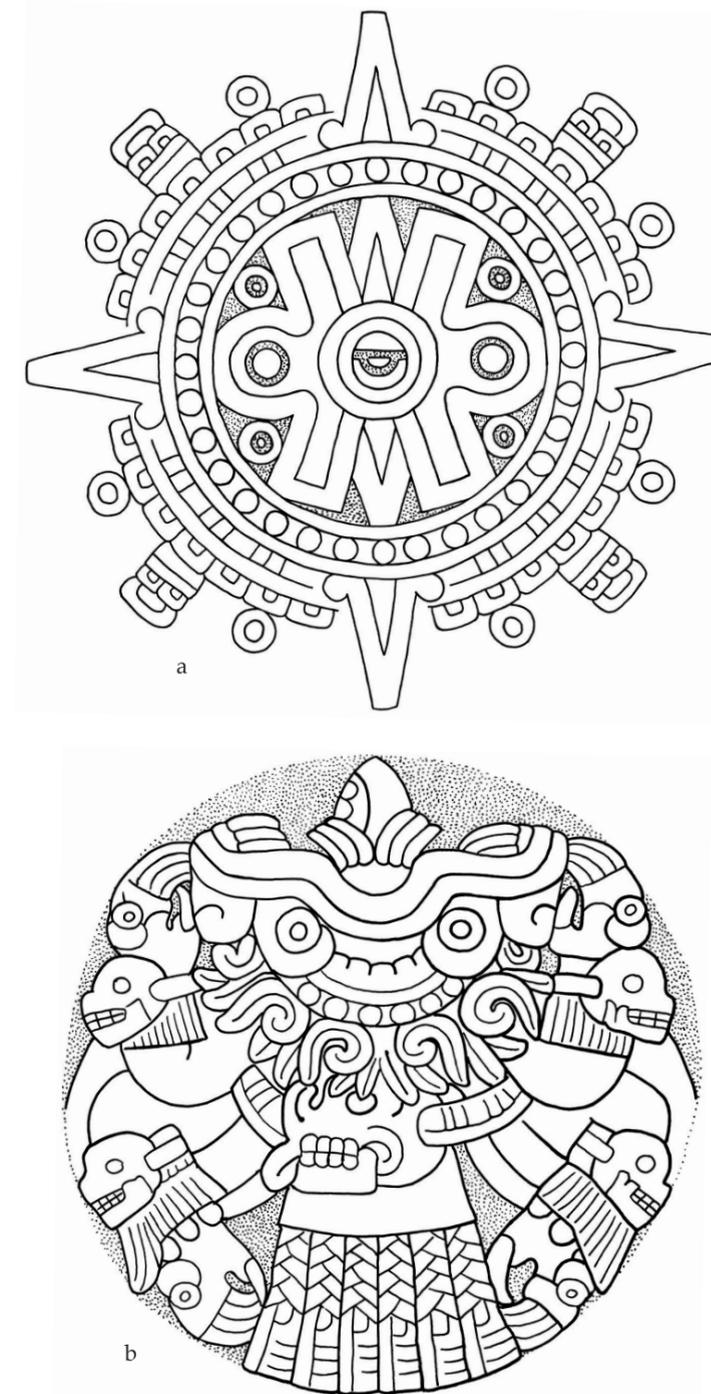


Figura 5. Tallas del interior y de la base del *cuauhxicalli* de Berlín: (a) signo solar dentro del tazón *cuauhxicalli*; (b) Tlaltecuhltli tallado en la base del tazón (conforme a Alcina Franch et al., 1992: 310).

la víctima adoptaba la pose de Tlaltecuhltli, yaciendo sobre su espalda, con las extremidades abiertas y un gran agujero lleno de sangre en el centro de su abdomen.

Al percatarse de que muchas representaciones de Tlaltecuhltli ostentan una prominente joya hecha de jade en mitad del abdomen, Nicholson (1967: 83) sugirió que ésta se relacionaba tanto con el corazón como con el centro del mundo. Nicholson (1954, 1967) observó que una escultura azteca fragmentaria, hallada cerca de la esquina surponiente del Zócalo de la Ciudad de México, es una representación explícita de Tezcatlipoca naciendo de esta joya central que ostenta Tlaltecuhltli. Nicholson (1954: 170) comparó este monumento con la representación de una diosa que aparece en la página 31 del Códice Borgia, que se muestra asimismo en la posición *mamazouhticac* de las parturientas, con un diminuto ser demoníaco que emerge con un chorro de sangre de un disco de jade localizado en el centro del torso. Nicholson (1967: 83, figs. 10-11) notó posteriormente que en la misma página también aparece otra diosa en la misma posición y dando a luz, pero no por el disco de jade, sino por su corazón expuesto. No está clara la diferencia que hay entre el corazón y el ombligo de la tierra, aunque la designación del corazón podría ser una alusión al centro del inframundo, dado que Tepeyollotl o Corazón de la Montaña, era un ser-jaguar habitante de las cuevas y del inframundo. En el caso de Tepeyollotl, el corazón se relaciona explícitamente tanto con el interior oscuro del cuerpo humano como de la tierra. Es posible que el “corazón” y el “ombligo” de la tierra correspondieran a los centros de dos ámbitos diferentes: el inframundo y la superficie de la tierra. Para extraer el corazón, el cuchillo se introducía bajo el esternón, presionando luego con la hoja hacia el interior de la cavidad torácica. Así, en tanto que el “corazón de la tierra” podría aludir a la oscura región interior original en la que se ubica el corazón, el ombligo de la tierra podría referirse al sitio por el que el corazón se extraía y, por extensión, a la superficie de la tierra.

Aunque el disco abdominal de jade de Tlaltecuhltli claramente se relaciona con el corazón, la centralidad y el nacimiento, también se relaciona con el ombligo, otra parte del cuerpo ligada con el parto. En lugar de representarse en la región del pecho, el disco de jade se encuentra muy cerca del centro del torso, probablemente cerca del sitio por el cual se extraía el corazón, en la región carnosa que se halla inmediatamente bajo las costillas y el esternón. En el pensamiento azteca, existía el concepto del *tlalxicco* u “ombligo de la tierra,” el eje cósmico central del mundo y lugar primordial de creación. En tanto que Tepeyollotl o “corazón de la montaña” era el dios jaguar del inframundo que residía en las cuevas, el dios del fuego conocido como Xiuhtecuhtli o Huehuetéotl

residía en *tlalxicco*. Un pasaje del Códice Florentino describe este ombligo de la tierra como lugar de residencia del dios del fuego, así como de las nubes y el agua:

... la madre de los dioses, el padre de los dioses, que reside en el ombligo de la tierra, en el recinto de turquesa [encerrado] con las aguas de la preciosa cotinga, encerrado con nubes— Ueuteotl, el de Ayamictlan, Xiuhtecuhtli. (Sahagún, 1950-1982, libro 6: 88-89)

En el cosmograma que aparece en la página uno del Códice Fejérváry-Mayer, el dios del fuego Xiuhtecuhtli ocupa el puesto central, que probablemente sea una representación de *tlalxicco*.

Aunque en la base de los tres *cuauhxicalli* sólo puede verse el lado dorsal de Tlaltecuhltli, también se representaron en éste los cuatro rumbos y el centro del mundo, en este caso mediante los cuatro cráneos que aparecen en las extremidades y el cráneo mayor atado a su espalda (Figura 5b). Los cinco cráneos crean el conocido cosmograma mesoamericano en forma de quincunce, constituido por cuatro elementos en las esquinas que enmarcan el eje central del mundo. En este caso, el gran cráneo central funge como la versión perteneciente al inframundo del disco de jade que aparece en el vientre de Tlaltecuhltli.

En el interior de los tazones *cuauhxicalli*, centrada directamente por encima de la representación supina de Tlaltecuhltli, se halla la imagen de Nahui Ollin, el sol actual y nombre calendárico del dios solar Tonatiuh (Figura 5a). El signo solar está rodeado de cuatro rayos solares y de cuatro signos de jade; ambos elementos aparecen comúnmente en las representaciones de discos solares del período Postclásico tardío. Si bien los *chalchihuitl* de jade podrían simplemente denotar aquello que es precioso, también podrían tener importancia direccional, pues tanto entre los olmecas, como entre los mayas del período Clásico y entre los aztecas solían colocarse piezas de jade para marcar los cuatro rumbos cardinales y el centro del mundo (Taube, 2005b). En otras palabras, de la misma forma en que cinco cráneos en la base de los tazones denotan el ámbito nocturno del inframundo, los cuatro jades marcaban el mundo diurno del cielo y de la superficie de la tierra. Al respecto, vale la pena señalar que, según los *Primeros memoriales*, se hacían cinco ofrendas de incienso al sol durante la noche y cuatro durante el día (Sahagún, 1997: 124).

Los cinco cráneos que aparecen en las representaciones de Tlaltecuhltli y los cuatro jades de los discos solares ciertamente no son exclusivos de los tazones *cuauhxicalli* y aparecen a menudo en otras imágenes del sol así como del llamado monstruo terrestre. Lo que resulta único en el caso de los tres *cuauhxicalli* es la colocación explícita del sol sobre Tlaltecuhltli. Según Umberger (1981: 119): “La yuxtaposición del amenazante monstruo terrestre y el sol es el símbolo de la tensión cósmica

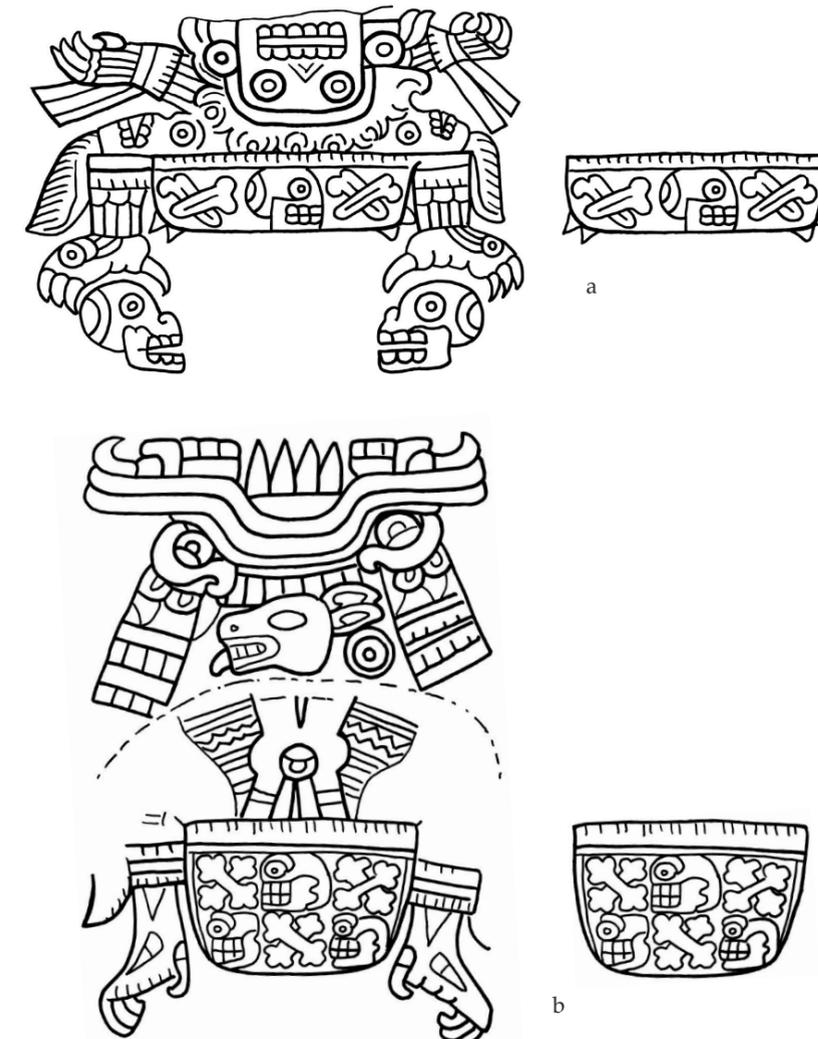


Figura 6. Representaciones de Tlaltecuhltli con faldas que parecen tazones: (a) Tlaltecuhltli con falda marcada con un cráneo y huesos cruzados; detalle de la Estatuilla de Stuttgart (conforme a Alcina Franch *et al.*, 1992: 305); (b) Tlaltecuhltli con falda con cráneos y huesos cruzados; detalle de la Vasija Bilimek para Pulque (conforme a Selser, 1902-1923, 2: 951).

entre los aztecas.” Umberger (1981: 181-182) comparó los tres recipientes con una de las más importantes y complejas esculturas aztecas: el Teocalli de la Guerra Sagrada (ver Caso, 1927). Tallada en forma de templo, esta escultura representa a Tlaltecuhltli yaciendo boca arriba en la plataforma superior. Casi inmediatamente sobre esta representación de Tlaltecuhltli, en la región que correspondería a la puerta del templo, puede verse un disco solar vertical (ver Caso, 1927: figs. 46, 64). Umberger (1981: 181-182) señala que, al igual que en el caso de los tres *cuauhxicalli*, el monstruo terrestre y el disco solar aparecen yuxtapuestos y en oposición dinámica: el sol naciente

en contraste con la tierra que todo lo devora. Sin embargo, Umberger (1981: 182) también menciona que Tlaltecuhltli mira en dirección opuesta al sol: “No representa una amenaza directa, ya que el sol se encuentra aún en el oriente.” Aunque al monstruo terrestre se le considera por lo general un ser de gran apetito que todo lo devora, es también una deidad fértil de vida y creación. Como lo señaló Nicholson (1971: 422), “la tierra es, al mismo tiempo, el gran útero y la tumba de toda vida...” El Teocalli de la Guerra Sagrada bien podría ser una representación de Tlaltecuhltli pariendo al sol naciente del oriente. No sólo se halla Tlaltecuhltli en la posición *mamazouhticac* de las parturientas, sino que su cadera y su área genital se hallan directamente bajo el disco solar.

La relación de Tlaltecuhltli con el nacimiento solar se relaciona directamente con los tazones *cuauhxicalli*, que son el útero y el canal de parto simbólicos del monstruo terrestre. En varios casos, la falda de Tlaltecuhltli muestra un gran parecido con un tazón hecho con un guaje, con una base suavemente redondeada, si bien las faldas de Tlaltecuhltli a menudo aparecen marcadas con huesos cruzados y cráneos, elementos que no se conocen en el caso de los *cuauhxicalli* y de otros recipientes para sacrificio (Figura 6).² En el caso de la Vasija Bilimek para Pulque, puede verse un prominente signo de Ollin justo por encima de la cadera (Figura 6b). De manera muy parecida a la yuxtaposición del sol y de Tlaltecuhltli en el Teocalli de la Guerra Sagrada, el signo de Ollin podría aludir al nacimiento del sol, Nahui Ollin, de la tierra. Las páginas 31 y 32 del Códice Borgia muestran que la cadera y el vientre del monstruo terrestre se consideraban como un tazón. La página 31 del Códice Borgia muestra el nacimiento de seres demoníacos esqueléticos paridos por diosas acucilladas. A la derecha de la página, los recién nacidos se arrodillan en vasijas en donde se les rocía con agua, muy probablemente en representación

² Zachary Hruby (2006b) notó, de manera independiente, la similitud entre la falda de algunas efigies de Tlaltecuhltli y los tazones. Una escultura huasteca proveniente de Tepecintla, Veracruz muestra a una deidad en la postura acucillada de dar a luz y sus caderas se asemejan mucho a un tazón. Si bien este ser ostenta varios atributos claramente asociados con Quetzalcóatl, Alcina Franch sugiere que también podría tratarse de un antecedente de las efigies del Tlaltecuhltli de los aztecas (Alcina Franch *et al.*, 1992: 128).

del rito de bautismo registrado tanto en el caso de los aztecas como en el de los mayas (ver Taube, 1994a: 664). En escenas de bautismo representadas en el Códice Mendoza y en el Códice Florentino, pueden verse grandes tinas para baño asociadas con los infantes. En la escena representada en el Códice Borgia, las pilas bautismales tienen la forma de cráneos, con sus bordes marcados por las bandas rojas y amarillas que denotan carne seccionada. De hecho, en el caso de la pila más grande y más compleja, el borde amarillo presente proyecciones curvas, lo que lo marca claramente como una herida (Figura 7a). Como ya se ha mencionado, signos similares, que denotan carne seccionada, rodean por completo los tazones *cuauhxicalli* aztecas (Figura 3a-b).

En la página 32, que es la página siguiente en el Códice Borgia, puede verse una pila-cráneo muy similar, que contiene cuchillos de pedernal para sacrificio; esta pila forma la cadera de un personaje sentado en la posición *mamazouhticac* de las parturientas (Figura 7b). En el caso de este personaje del Códice Borgia, la cadera y la falda claramente constituyen un gran tazón orlado de cuchillos para sacrificio. Cuatro Tezcatlipocas infantiles emergen de los cuchillos de pedernal esqueletizados representados en las extremidades del personaje. Cada una de estos Tezcatlipocas tiene un color distinto, lo que denota un simbolismo direccional, como ya se señaló en el caso de los cinco cráneos que aparecen en las representaciones del cuerpo de Tlaltecuhltli. Un quinto Tezcatlipoca, de color negro, emerge de los dos cuchillos que fungen como cabeza del personaje acuchillado, en tanto que Quetzalcóatl desciende desde un cuchillo ubicado en el centro del cuerpo. Quetzalcóatl también aparece en la base de la página 32 del Códice Borgia, flanqueado por otro par de cuchillos para sacrificio y emergiendo de una herida hecha en el vientre de una diosa esquelética marcada con signos de pedernal (Figura 7c). Marcada con las proyecciones curvas y amarillas que denotan carne seccionada, está claro que la herida es un tazón, pues las representaciones de recipientes en el Grupo Borgia a menudo se representan en perfiles en forma de “U”, como si se tratara de imágenes radiográficas (Figura 7d-e). En otras palabras, esta escena corresponde estrechamente al simbolismo sugerido para los *cuauhxicalli* aztecas: un recipiente de nacimiento para sacrificios, ubicado en el centro del abdomen de la diosa.³

Aunque en su importante estudio inicial de los *cuauhxicalli* Seler (1902-1923, 2: 704-716) definió el término *xicalli* meramente como un tazón, el término náhuatl denota que se trata específicamente de un tazón hecho a partir de un guaje cortado. Según el Códice Florentino, el tazón para sacrificios se llamaba *cuauhxicalco*, siendo *calco* una palabra más o menos cognada de *calli*, que significa casa, recipiente o recinto (Sahagún, 1950-1982,

libro 2: 48). En el relato de Tlacaxipehualiztli, que es breve en español, el corazón de la víctima se colocaba en un tazón hecho con un guaje, conocido como *xícara* (Sahagún, 1950-1982, libro 2: 3). Sin embargo, en el texto náhuatl, que es más detallado, el recipiente se describe como un tazón hecho con un guaje verde (*xicalli*), cuyo borde está orlado de plumas (Sahagún, 1950-1982, libro 2: 54). Fray Bartolomé de las Casas (1967, 2: 188) también menciona que el corazón del sacrificado se colocaba en un plato hecho con un guaje y complejamente pintado (“una escudilla hecha de calabaza muy pintada”) y que dichos recipientes se conocían como *xícaras*.

Dado que sólo se conocen tres ejemplos de tazones *cuauhxicalli* hechos de piedra, es poco probable que estos artículos se utilizaran comúnmente en los ritos de extracción de corazón. Más bien, es probable que se trate de réplicas imperiales para la élite de recipientes para sacrificio hechos con guajes, como los usados en los ritos primaverales de Tlacaxipehualiztli. Siendo objetos relativamente pequeños, pues todos son menores a los 24 centímetros de diámetro, los tres *cuauhxicalli* son aproximadamente del tamaño de los tazones hechos con guajes y, al igual que los recipientes hechos con guajes verdes, bien se les pudo utilizar ritualmente para dar de beber sangre a los dioses. La página 20 del Códice Borgia muestra a la diosa del agua Chalchiuhtlicue sosteniendo un tazón que contiene un corazón y sangre humanos (Figura 7e). El tazón es redondeado y sencillo y carece de patas, por lo que bien podría tratarse de un *xicalli*. Más adelante, se señalará que la aparición de la diosa del agua sosteniendo el tazón para sacrificios no sólo es congruente con el simbolismo primaveral de Tlacaxipehualiztli, sino con los tazones para sacrificio de los huicholes contemporáneos.

Recipientes rituales hechos con guajes de los huicholes y los coras

Siendo grupos lingüísticamente próximos a los antiguos aztecas, los huicholes y los coras de Jalisco y Nayarit comparten muchas

³ El surgimiento en sacrificio de Quetzalcóatl del vientre de la diosa del Códice Borgia recuerda a una serie de escenas del período Postclásico temprano halladas en Chichén Itzá, y que muestran serpientes con cuchillos de sacrificio que surgen del abdomen de una diosa que se halla en posición supina (ver Taube, 1994b: figuras 3a-b, 4b, 25b). En uno de los ejemplos, hay un par de serpientes con cuchillos y este autor ha sugerido que esta escena de sacrificio constituye una versión temprana del episodio que aparece en la *Histoire du Mexique*, en el que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se transforman en serpientes para desmembrar a Tlaltecuhltli (Taube, 1994b: 216). La página 32 del Códice Borgia muestra tanto a Tezcatlipoca como a Quetzalcóatl flanqueados por pares de cuchillos de pedernal y es probable que esta página tenga que ver con la creación del mundo mediante el sacrificio de la diosa de la tierra, que aparece pintada con las tiras rojas que identifican a los cautivos destinados al sacrificio.

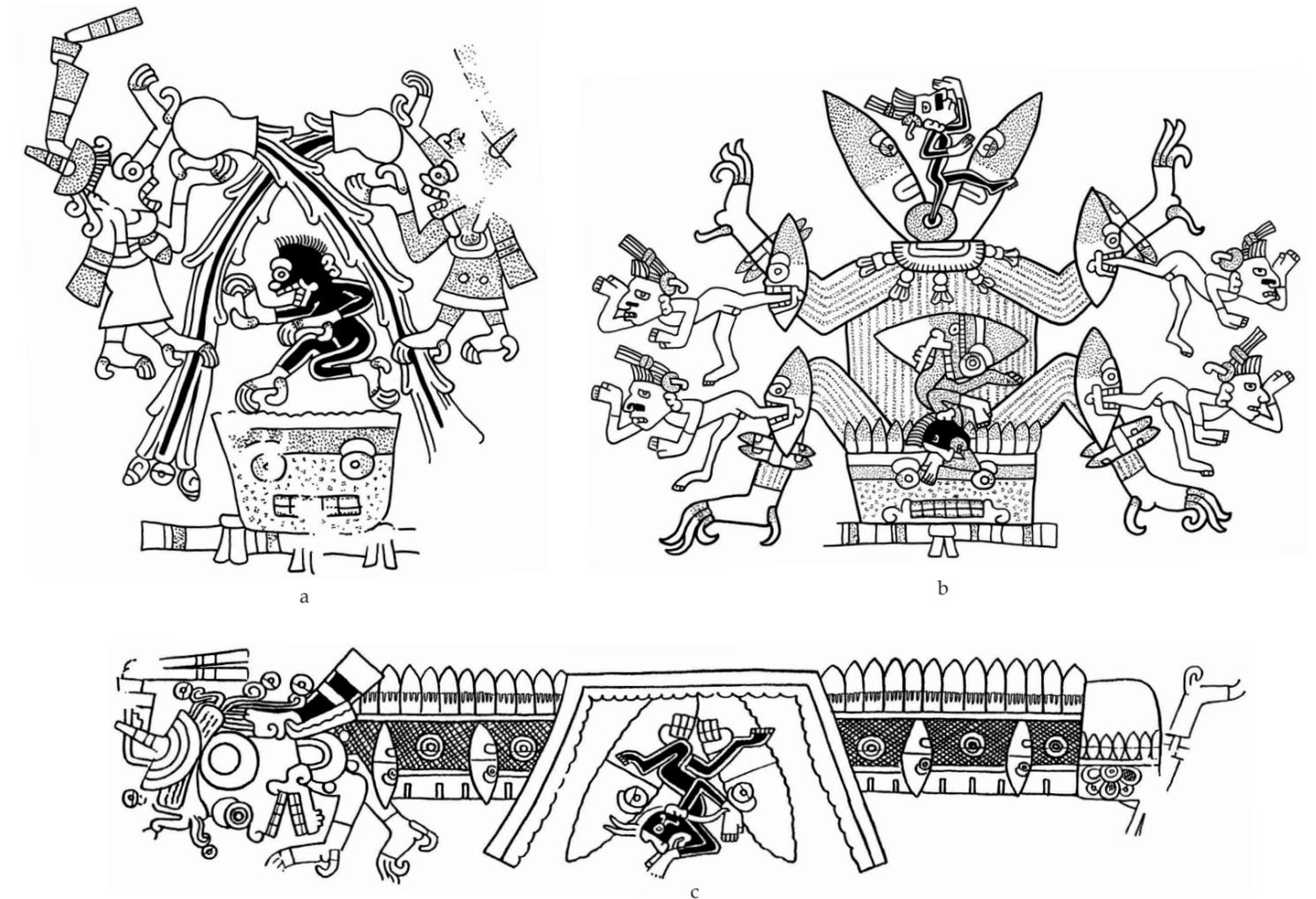


Figura 7. Recipientes de nacimiento y sacrificio representados en el Códice Borgia: (a) escena de probable bautismo con infante demoníaco en recipiente de cráneo; detalle de la p. 31 del Códice Borgia; (b) Quetzalcóatl y cinco Tezcatlipocas que nacen de cuchillos de pedernal sobre personaje acuchillado; detalle de la p. 32 del Códice Borgia—nótese la cadera en forma de recipiente de cráneo que contiene cuchillos de sacrificio; (c) Quetzalcóatl emergiendo de la parte media de diosa; detalle de la p. 32 del Códice Borgia—comparar el perfil del orificio con los tazones en d-e; (d) recipiente de ofrendas que contiene animal sacrificado; detalle de la p. 22 del Códice Fejérváry-Mayer; (e) tazón que contiene corazón y sangre, sostenido por la diosa Chalchiuhtlicue; detalle de la p. 20 del Códice Borgia.

características religiosas que se prestan a comparación con las tradiciones del México central del período Postclásico tardío (Seler, 1902-1923, 3: 355-391; Preuss, 1998a, 1998b). Por ejemplo, entre los huicholes el nombre sagrado del sol es Werikúa o “águila” y, según los mitos huicholes, el dios solar fue creado mediante la inmolación en sacrificio de un joven, lo que resulta un episodio impresionantemente similar al sacrificio en el fuego de Nanahuatzin y el nacimiento del sol en Teotihuacan (Negrín, 1975: 50-52; Schaefer y Furst, 1996: 13-14; Seler, 1902-1923, 3: 372). Entre los coras, el sol también se identifica con el águila (Preuss, 1998a: 411). Además, tanto los coras como los huicholes utilizan tazones hechos con guajes decorados para hacer ofrendas de sangre, y buena parte del simbolismo hallado en estos recipientes rituales es muy similar al señalado en el caso de los *cuauhxicalli* aztecas.

En el curso de una entrada militar a territorio cora en 1722, los españoles confiscaron varios artículos sagrados, incluyendo una momia en bulto y un tazón de piedra que ostentaba la talla de una imagen del sol; ambos objetos fueron enviados a la Ciudad de México (Seler, 1902-1923, 3: 355). Según un relato de 1722, se sacrificaba a un niño cada mes al recipiente sagrado (Seler, 1902-1923, 3: 355, 364). Según señala Seler (1902-1923, 3: 364), este tazón solar seguramente era un tazón similar a los *cuauhxicalli* conocidos entre los aztecas. Entre los coras contemporáneos, los tazones hechos con guajes también se utilizan para hacer ofrendas de sacrificio. En un detallado estudio de estos tazones rituales, Konrad Preuss (1911; si se quiere consultar una traducción al español, ver Preuss, 1998a) los comparó con los *cuauhxicalli* aztecas. Aunque Preuss (1998a) señaló que estos recipientes tienen varias funciones rituales y no se utilizan de manera exclusiva para hacer ofrendas de sangre, su iconografía y simbolismo se asemejan a los *cuauhxicalli* que hemos mencionado y que analizó Seler. Preuss no sólo registró los complejos diseños del interior de dos tazones rituales coras, sino que pudo consultar con informantes coras en relación con su significado simbólico. Según el pensamiento cora, los tazones sagrados hechos con guajes son réplicas tanto del patio ceremonial con su fuego central como de todo el mundo (Preuss, 1998a: 408).⁴ La *jícara* sagrada colocada en el altar elevado de los coras contiene simbólicamente a todo el universo de las seis direcciones y representa a la tierra en espera de la lluvia (Preuss, 1998a: 319-320).

⁴ Christopher Beekman (2003) señala que la relación entre los grupos de patio y la cosmología, incluyendo el concepto de los cuatro rumbos del mundo y su centro, goza de gran antigüedad en el occidente de México y puede documentarse tanto en los sitios de guachimontón, en Jalisco, como en representaciones hechas en esculturas funerarias de cerámica del período Protoclásico.

Uno de los tazones coras ilustrados contiene un diseño acusadamente cuatripartita en su interior, en el que cuatro líneas denotan los cuatro rumbos del mundo y, en la parte central, “el centro del universo en el que vive nuestro padre el sol” (Preuss, 1998a: 408, traducción del autor). Preuss (1998a: 408) también mencionó que el lugar central corresponde asimismo al fuego central que arde en el patio ceremonial, otro símbolo solar (Figura 8a). Según los informantes coras, cuando se enciende el fuego del patio el águila solar recién nacida aparece en las llamas del hogar (Preuss, 1998a: 411). Esta creencia recuerda al relato azteca de la creación solar, en el que el águila emerge de la pira del sacrificio en Teotihuacan.

El segundo diseño de tazón hecho de guaje, que es más complejo, también representa al mundo; muestra una cruz que representa los rumbos cardinales, y los cuatro elementos bifurcados en los puntos intercardinales denotan las flores de los dioses direccionales (Figura 8b). Según Matías Canare, uno de los informantes coras, la región central la ocupa “nuestra madre,” la diosa de la tierra y de la luna (Preuss, 1998a: 410). Preuss (1998a: 411) señaló que tanto el fuego solar como el simbolismo terrestre hallado en los recipientes coras corresponde estrechamente con las creencias religiosas aztecas, incluyendo la antigua concepción del fogón central o *tlalxicco*. Además, Preuss (1998a: 412-415) comparó los diseños radiales de los tazones coras con el signo solar Nahui Ollin tallado en el interior de los recipientes *cuauhxicalli* de los aztecas.

Los tazones rituales hechos con guajes, que a menudo llevan diseños complejos hechos con cuentas en su interior, son un componente prominente de las prácticas religiosas de los huicholes. De hecho, los individuos nombrados para detentar puestos con duración de cinco años en los templos *tuki* se conocen como *jicareros*, lo que significa “hombres de la *jícara*” (Kindl, 2003: 88; Neurath, 2002: 149). El tazón ritual hecho con guajes se conoce como *xukuri*, término obviamente emparentado con el término náhuatl *xicalli* y se utiliza comúnmente para recibir y hacer ofrendas de sangre a los dioses (Neurath, 2002: 176). Por su frecuente uso para hacer ofrendas de sangre, a los *xukuri* se les ha comparado asimismo con los *cuauhxicalli* de los aztecas (Kindl, 2003: 23). Como en el caso de los dos tazones coras de que nos hemos ocupado anteriormente, los *xucurite* de los huicholes suelen ostentar representaciones cósmicas y del centro del mundo en su interior. Varios de los tazones rituales hechos con guajes que registraron Lumholtz (1900: fig. 214) y Kindl (2003: 192-197) ostentan cuatro elementos redondos espaciados de manera regular en su interior, así como un quinto elemento en el centro: la representación de los cinco rumbos sagrados de los huicholes; es decir, los cuatro puntos cardinales y el centro del mundo. Kindl (2003: 208) señala que el simbolismo

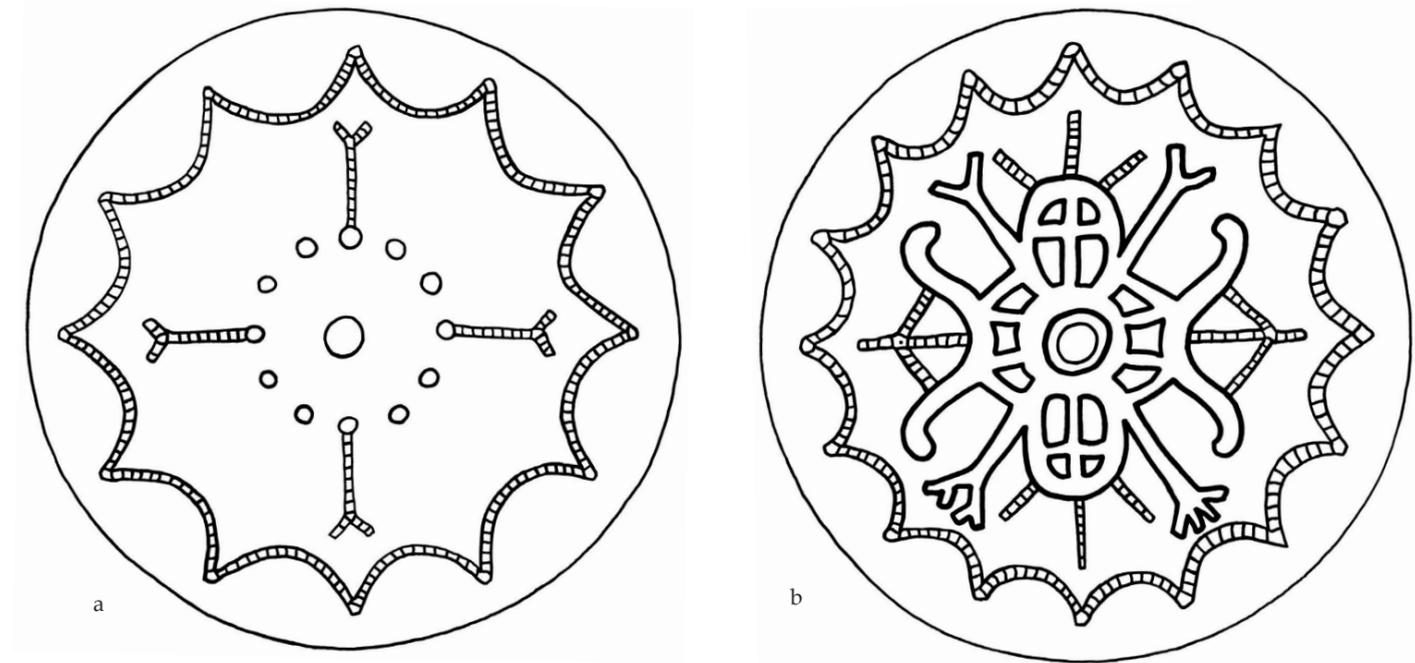


Figura 8. Recipientes coras de guaje para ofrenda y su iconografía: (a) interior del tazón con los cuatro rumbos y disco central que representa al sol (conforme a Preuss, 1998a: fig. 24.3a); (b) interior de tazón con representación del mundo y sus cuatro rumbos y diosa de la tierra y de la luna en el centro (conforme a Preuss, 1998a: fig. 24.3b).

de las cinco direcciones y el cosmos también se usa en copias de los tazones sagrados fabricados para su venta comercial a gente de fuera de la comunidad (Figura 9).

Los tazones huicholes se identifican de manera particular con las diosas de la tierra y del agua que corresponden a la mitad del año en que llueve y que abarca aproximadamente los meses de Mayo a Octubre. En los mitos huicholes, la lluvia fue creada cuando el agua de los océanos subió a las nubes y luego cayó en tazones hechos con guajes que pertenecían a las diosas del agua, que vivían en cuevas (Zingg, 1938: 325). Puesto que se trata de tazones llenos de agua o sangre nutriente, los *xukurite* se identifican estrechamente con las mujeres. Las esposas fabrican los tazones sagrados, hechos con guajes, para los *jicareros* de los templos, replicando así el papel de la vieja diosa Abuela del Crecimiento en la creación del mundo (Kindl, 2003: 88). Según Johannes Neurath, “la *jícara* es un símbolo tanto de las mujeres como de la tierra” (Neurath, 2002: 176, traducción del autor). Neurath (2002: 177) señala que los tazones de guaje son vaginas sobrenaturales de las que nace la vida. Además, Neurath (2002: 147) señala que los tazones rituales hechos de guaje pueden ser símbolos del mundo, concepto que también se ha señalado en el caso de los *cuauhxicalli* aztecas y de los tazones coras para hacer

ofrendas.

Según el pensamiento huichol, a la tierra se le considera simbólicamente como un vientre femenino preñado que en todo momento contiene y produce vida. Un notable mito huichol, relatado por el artista y chamán huichol José Benito Sánchez, describe la creación de la tierra a partir del útero-guaje de la diosa de la tierra, Tatéi Yurinaka, Nuestra Madre, la tierra Húmeda (Negrín, 1975: 82-85). Kauyumari, un personaje cultural paradigmático aficionado a hacer trucos y bromas, fue el primero en pedir a la diosa de la tierra que “se transformara en un tazón de guaje capaz de convertirse en el útero del mundo.” Al entrar a su útero, Kauyumari mágicamente le hizo crecer el vientre: “Es su energía la que expande el vientre de Nuestra Madre, la Tierra Húmeda para convertirla en el mundo; su útero es como un tazón de plegarias hecho con un guaje.” En la pintura, hecha por Benito Sánchez con hilos de colores que acompaña al relato, el útero-tierra-*xukuri* se representa como un círculo con cuatro cuadrantes y un disco en el centro que contiene plantas alimenticias silvestres (Figura 10). También aparecen cuatro águilas direccionales que descienden de las esquinas y toda la composición resulta muy similar a la página uno del Códice Fejérváry-Mayer, que muestra el centro del mundo y los cuatro



Figura 9. Xukuri huichol con cuentas, hecho para su venta a turistas. Nótese la colocación cuatripartita de las mariposas. Fotografía de Karl Taube.



Figura 10. Pintura huichola de hilos, hecha por José Benito Sánchez, que muestra el útero de guaje de Nuestra Madre, la Tierra Húmeda. Nótese las cinco divisiones que denotan los cuatro rumbos y el centro del mundo. Imagen con derechos reservados de José Benito Sánchez.

cuadrantes, así como cuatro aves que descienden de las esquinas. Según el mito huichol, los dioses ancestrales crearon una gran inundación de sangre que llenó el útero de la tierra, haciéndolos así surgir en la superficie de la tierra (Negrín, 1975: 84). Esta inundación de sangre y el surgimiento de los dioses no sólo refleja el proceso de nacimiento humano, sino también evoca el simbolismo y la iconografía del *xukuri* lleno de sangre, recipiente femenino de vida y creación.

Al igual que los tazones para ofrendas de los aztecas y los coras, los *xukuri* huicholes también pueden ostentar representaciones del sol en su interior. Los tazones de guaje que se utilizan para hacer ofrendas a Tayau, dios solar, con frecuencia contienen imágenes del sol. Lumholtz (1900: 165, fig. 215) describió e ilustró un tazón votivo del poblado de San Andrés en el que aparecía una imagen central del sol, en la guisa de una flor. En el caso de un tazón solar reciente, documentado por Kindl (2003: 93, fig. 24), una moneda pegada en su interior muestra una imagen explícita del sol, emitiendo sus rayos solares. Resulta más común hallar pegadas en el centro de los *xukuri* monedas mexicanas con águilas (Berrin, 1978: n° 10; Kindl, 2003: 75, figs. 18-19). Kindl (2003: 93, 126, 190) señala que estas águilas simbolizan el sol. En su carácter de recipientes para sacrificios estrechamente relacionados con los rumbos cósmicos y el centro del mundo, la diosa de la tierra y el sol, los tazones coras y huicholes hechos con guajes comparten mucho de su simbolismo con los *cuauhxicalli* aztecas.

El “Signo Cuatripartita” y los recipientes para ofrendas de los mayas del período Clásico

En la Mesoamérica prehispánica, el uso de tazones para hacer ofrendas de sangre, corazones y otros materiales de sacrificio de ninguna manera se limitó a los aztecas. Como habrá de señalarse, los toltecas del período Postclásico temprano también usaban tazones forrados con plumas de águilas como recipientes para los corazones ofrendados en sacrificio, como si se tratara de tazones con alimentos como fruta o tamales (Gutiérrez Solana, 1983: 101-102; Taube, 1994b: 229). Entre los mayas del período Clásico, en época aún más temprana, los recipientes para sacrificios se utilizaban a menudo para hacer ofrendas a dioses y ancestros. En este caso, los recipientes eran fundamentalmente incensarios para hacer ofrendas de fuego. Sin embargo, al igual que en el caso de los tazones sagrados de los aztecas y de los coras y huicholes contemporáneos, los incensarios se usaban para alimentar a seres sobrenaturales: “los incensarios son los fogones de cocina para dioses y ancestros” (Taube, 1998: 446).

Un recipiente maya del período Clásico en particular, un tazón que ostenta el signo solar *k'in*, parece haber sido un tipo de

incensario especialmente importante para ponerse en contacto con el reino sobrenatural. Este recipiente contiene típicamente tres elementos: un atado con una forma trifoliada en uno de sus extremos, una concha de *Spondylus* y una espina de raya en el centro (Figura 11a). Además, el tazón suele fungir como tocado o parte superior de una cabeza esquelética zoomorfa, generalmente de ave o serpiente. En el primer análisis detallado de este elemento, George Kubler (1969: 33-46) se refirió al mismo con el nombre de “Signo Triádico,” postulando que se trataba de un símbolo del fuego, relacionado con los ritos de brasero registrados entre los mayas yucatecos de la época del contacto con los europeos y los inicios del período colonial. Sin embargo, Merle Greene Robertson (1974) señaló que el signo solar *k'in* que se hallaba bajo los tres elementos mencionados era asimismo un componente importante del objeto y, por esta razón, comenzó a referirse al objeto entero con el nombre de Signo Cuatripartita. Posteriormente, se señaló que el Signo Cuatripartita era un recipiente de ofrendas que constituía un “portal” simbólico para alimentar a los dioses (Freidel *et al.*, 1993: 216-17). En el arte maya del período Clásico, existen representaciones de seres sobrenaturales que surgen de dichos tazones (ver Coe, 1982: 91). Además, existen representaciones que muestran al árbol del centro del mundo surgiendo de este recipiente, lo que lo identifica con el *axis mundi* (eje cósmico) central.

Aunque en lo general se trata de un tazón para ofrendas, el Signo Cuatripartita es específicamente un brasero para hacer ofrendas de fuego. David Stuart (1998: 389-390) ha identificado epigráficamente al tazón marcado con el signo *k'in* en los textos que hablan de inauguraciones, usándosele para denotar sahumado; en este contexto, con frecuencia se le representa emitiendo humo o llamas (Figura 11b). En consideración de una lectura propuesta por Stephen Houston, Stuart (1998: 389-390) sugirió que el verbo de inauguración en cuestión ha de leerse *el-naah*, “sahumado de casa.” Sin embargo, David Stuart (2005: 168; Stuart y Stuart, 2005) señala que la palabra *el* tiene otro significado, cuyo significado puede ser “alzarse” o “salir.” Así, en tanto que el glifo maya del período Clásico para referirse al poniente se leía *och k'in* o “el sol entra,” el glifo para oriente probablemente era *el k'in*, con el significado de “el sol se alza” (Stuart y Stuart, 2005). Ciertamente, en términos de los ritos de fuego los eventos de quemar y alzarse están estrechamente ligados, dado que la esencia de la ofrenda se eleva desde el brasero por efecto de las corrientes de convección (Taube, 2003a: 431).

Además de la lectura epigráfica *el* para el tazón que lleva el signo *k'in*, existe también fuerte evidencia iconográfica de que este recipiente es un brasero, pues en muchas escenas se le representa con las mismas espinas que se aprecian en los

incensarios mayas hallados arqueológicamente; lo que es más, en sus representaciones, el tazón a menudo se muestra emitiendo humo o llamas (ver Taube, 1994b: 668-69) (Figura 11c-d). En muchos eventos rituales, estos incensarios probablemente se utilizaron para hacer ofrendas de copal o de papel empapado en hule o en sangre ofrecida en penitencia. Sin embargo, también es probable que estos recipientes se utilizaran para quemar corazones humanos, que es una práctica de sacrificio documentada entre los mayas yucatecos del siglo XVI (Tozzer, 1941: 119, n. 541, 543). En varias escenas pintadas en vasijas estilo códice, las representaciones de estos recipientes suelen contener un objeto redondeado o cónico, flanqueado por lo que probablemente eran tiras de *ocote* (madera resinosa) (Figura 11d-e). Un elemento vertical con nudos “de moño” y cuya parte superior aparece coronada de plumas se proyecta por encima de la ofrenda. Resulta sumamente sugerente que en las Estelas 11 y 14 de Piedras Negras es este mismo elemento el que aparece saliendo del abdomen de las víctimas de sacrificio representadas en posición supina (Figura 11f). En la iconografía maya del período Clásico tardío existen cuchillos de pedernal para sacrificio con empuñaduras similares, incluyendo la serie de nudos “de moño” (Figura 11g). Este autor ha sugerido que los braseros representados en las escenas de las vasijas de estilo códice contienen cuchillos verticales clavados en corazones extraídos en sacrificio. En el México central del período Postclásico, existen muchas representaciones de cuchillos de sacrificio perforando corazones humanos, lo que alude al sacrificio por extracción del corazón (Taube, 1994b: 688) (Figura 11h). En tanto que se trata de tazones marcados por signos solares *k'in*, que contienen corazones humanos extraídos, los recipientes mayas resultan muy similares a los tres tazones *cuauhxicalli* aztecas que en su interior ostentan representaciones de Nahui Ollin, el sol actual.

En la iconografía maya del período Clásico tardío, la representación de cuchillos de sacrificio bien pudo servir para especificar el contenido de los recipientes de ofrenda, haciendo una distinción entre corazones y bolas de copal o de hule. Sin embargo, los cuchillos también pudieron usarse para aludir a la práctica de sacrificio mencionada en el testimonio dado en el año 1562 por Juan Couoh, residente yucateco de Yaxcabá

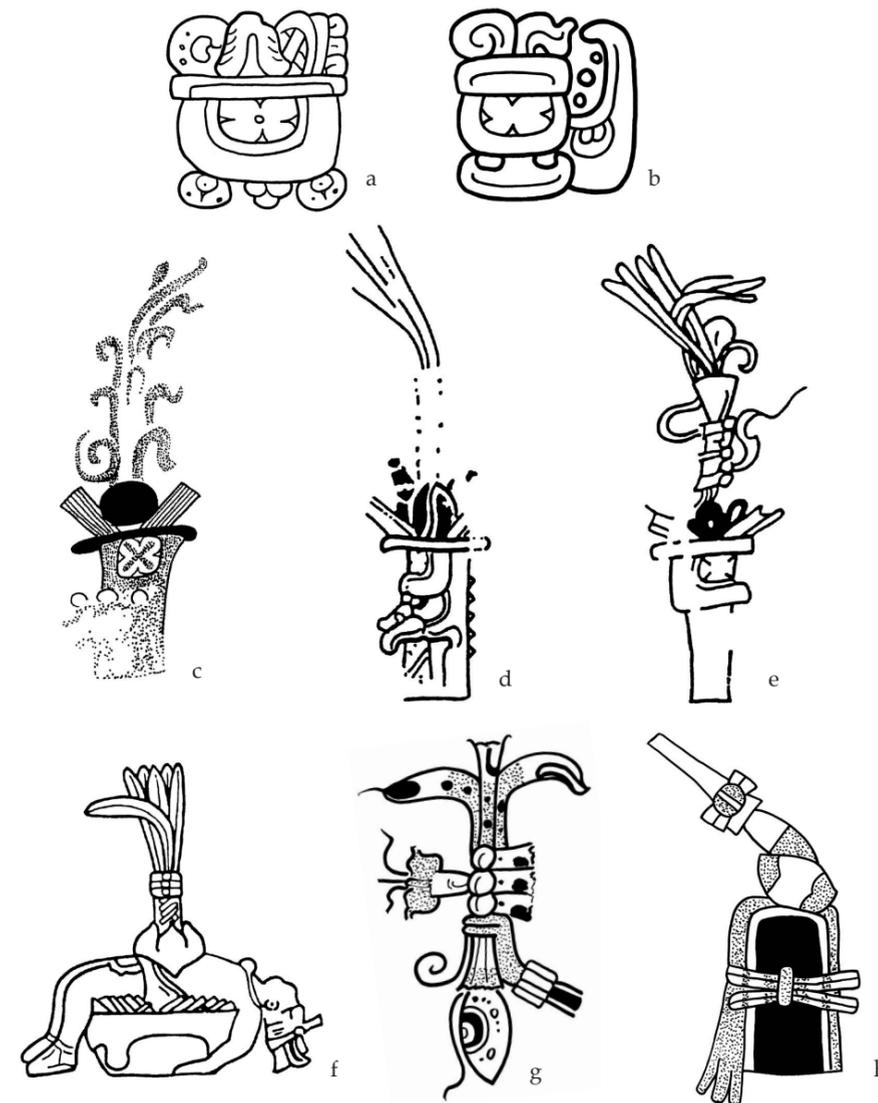


Figura 11. El Signo Cuatripartita, incensarios y sacrificio por extracción de corazón en la epigrafía y la iconografía de los mayas del período Clásico: (a) Signo Cuatripartita en glifos; Templo de las Inscripciones, Palenque—nótese la espina de raya flanqueada por concha de *Spondylus* y bulto con elemento trifoliado sobre el signo *k'in*; (b) glifo verbal que significa “sahumado de casa” en el Tablero 4 de Piedras Negras; (c) incensario con tazón marcado con el signo *k'in*, que contiene ofrenda ardiente; detalle de vasija del período Clásico tardío (conforme a Kerr, 2000: 1003); (d-e) incensarios que contiene probables corazones perforados por cuchillos de sacrificio—nótese las espinas en *d* (tomado de Taube, 1994: fig. 8d-e); (f) víctima de sacrificio con corazón extraído perforado por un cuchillo; Estela 11 de Piedras Negras (tomado de Taube, 1994a: fig. 9b); (g) cuchillo de sacrificio con empuñadura adornada con “pila de nudos de moño” y el extremo adornado con plumas; detalle de vasija de estilo Chamá (conforme a Kerr, 2000: 966); (h) representación del centro de México, del período Postclásico tardío, de cuchillo que perfora un corazón sobre altar de sacrificio; detalle de la p. 26 del Códice Borgia.

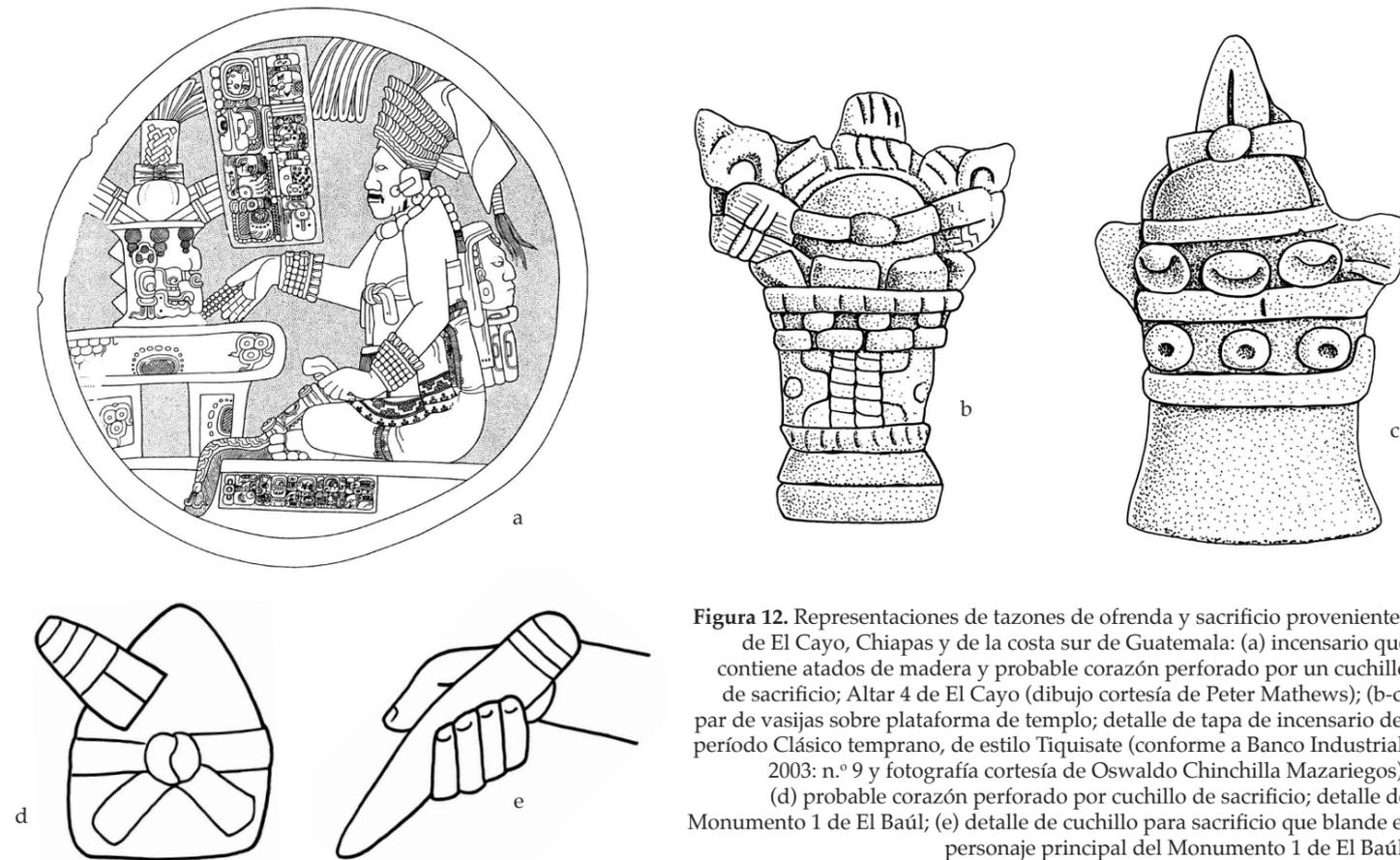


Figura 12. Representaciones de tazones de ofrenda y sacrificio provenientes de El Cayo, Chiapas y de la costa sur de Guatemala: (a) incensario que contiene atados de madera y probable corazón perforado por un cuchillo de sacrificio; Altar 4 de El Cayo (dibujo cortesía de Peter Mathews); (b-c) par de vasijas sobre plataforma de templo; detalle de tapa de incensario del período Clásico temprano, de estilo Tiquisate (conforme a Banco Industrial, 2003: n.º 9 y fotografía cortesía de Oswaldo Chinchilla Mazariegos); (d) probable corazón perforado por cuchillo de sacrificio; detalle de Monumento 1 de El Baúl; (e) detalle de cuchillo para sacrificio que blande el personaje principal del Monumento 1 de El Baúl.

(Tozzer, 1941: 118, n. 541). Según Couoh, el sacerdote nativo Gaspar Chim practicó “dos cortes para formar una cruz” sobre “la punta de” un corazón humano recién extraído. El corazón fue ofrecido ritualmente a la anciana deidad criadora conocida como Itzamná, en tanto que la sangre del sacrificio se juntó en “una gran jícara,” lo que recuerda las prácticas de sacrificio tanto de los aztecas como de los huicholes y coras contemporáneos. En el caso de la Estela 11 de Piedras Negras, es muy probable que la curiosa forma de flor que aparece en el pecho de la víctima sea el corazón cortado en cruz, con el cuchillo aún clavado en el centro (Figura 11f). Existe otro ejemplo en el brasero representado en el Altar 4 de El Cayo, que data de la época en la que este sitio se hallaba bajo el control de Piedras Negras (Figura 12a). En esta escena, el cuchillo de sacrificio penetra en un corazón cortado en cruz en su parte superior. Entre los mayas del período Clásico, el corazón (*ohl*) también se relacionaba con los conceptos de centralidad y del *axis mundi* o eje cósmico (Freidel *et al.*, 1993: 215; Houston *et al.*, 2006). El corte en cruz en la parte superior del

corazón es otra manifestación ritual de centralidad: la creación de los cuatro rumbos y el centro del mundo.

En el brasero representado en el Altar 4 de El Cayo, el corazón aparece colocado sobre atados de leña, colocados en diagonal, lo que recuerda el glifo maya de “casa de atados cruzados” del período Clásico, signo que alude a estructuras relacionadas con Teotihuacan y con la historia y los ritos dinásticos mayas del período Clásico temprano (Stuart, 2004: 235-239; Taube, 2004b: 273). Un complejo incensario de estilo Tiquisate que proviene de la región de Escuintla, Guatemala y que actualmente forma parte de la colección del Banco Industrial en Ciudad Guatemala, ostenta la representación de un templo con dos vasijas sobre su plataforma (Figura 12b-c). Ambas vasijas contienen objetos esféricos, uno de ellos colocado sobre atados en diagonal, lo que recuerda tanto al incensario de El Cayo como al signo de los atados cruzados (Figura 12b). Pueden verse volutas de estilo teotihuacano sobre la ofrenda, lo que indica que ésta se está quemando, como en el caso de los

sacrificios rituales mayas por extracción del corazón. Los lados del brasero están marcados con el signo de la cruz o quincunce que se relaciona con el fuego y la centralidad, precisamente el mismo elemento que aparece en las representaciones aztecas de *cuauhxicalli*, incluyendo el tazón de cerámica fragmentario que ya hemos mencionado aquí, así como la escultura monumental azteca. Como en el caso de la conocida escultura de cerámica de Huehuetéotl hallada en Cerro de las Mesas, es probable que conceptualmente hubiera cuatro de estos signos alrededor del incensario (ver Alcina Franch *et al.*, 1992: 116). El segundo recipiente para ofrendas contiene un objeto esférico coronado por un nudo y un elemento triangular (Figura 12c). Proveniente de la misma área general en la que se encontró la pieza de cerámica de estilo Tiquisate, el Monumento 1 de Bilbao, que no es tan antiguo como ella, ostenta la representación de una escena de sacrificio por decapitación y desmembramiento. Junto con cinco cabezas cortadas y un torso sin extremidades hay un objeto cónico atado y perforado diagonalmente por un cuchillo de sacrificio (Figura 12d). La empuñadura de esta arma es prácticamente idéntica a la del cuchillo que sostiene el personaje principal de la escena del monumento de Bilbao (Figura 12e). Como en los ejemplos descritos en el caso de los mayas y del centro de México durante el período Postclásico tardío, las formas de Tiquisate y de Bilbao podrían ser representaciones de corazones humanos extraídos y perforados con cuchillos de sacrificio.

La colocación de corazones en un tazón para ofrendas marcado con el signo solar *k'in* sugiere que en el pensamiento maya del período Clásico el sol era también un belicoso bebedor de sangre humana. De hecho, existe evidencia considerable de que, como era el caso con la deidad Tonatiuh del centro de México, la deidad solar maya K'inich Ajaw era también una deidad guerrera. Según Landa, los mayas yucatecos de la época del contacto solían llevar a cabo danzas guerreras en honor del dios solar durante la celebración del Año Nuevo del cargador del año oriental Muluc (Tozzer, 1941: 144). En la página 90d del Códice de Madrid puede verse un dios solar barbado que sostiene una lanza; de manera parecida, una pintura mural de Xelhá muestra al dios solar sosteniendo una lanza y un escudo (Figuras 13a-b). Tallada al estilo del Yucatán del período Postclásico tardío, la empuñadura de un cuchillo de sacrificio muestra a un dios solar descendente con los brazos abiertos, como si estuviera sosteniendo el cuchillo de pedernal (Figura 13c). En las páginas de Año Nuevo del Códice de Dresde, específicamente en la página 26b, hay una representación del dios solar ante un tazón de cerámica que contiene corazones de sacrificio que claramente es una versión maya del *cuauhxicalli* azteca.

Se han identificado formas tempranas de *cuauhxicalli*



Figura 13. Representaciones mayas yucatecas del período Postclásico de la deidad solar como dios de la guerra y el sacrificio: (a) dios barbado y anciano que sostiene una lanza; p. 90d del Códice de Madrid; (b) detalle de pintura mural que representa a la deidad solar con una lanza, un escudo y un tocado de jaguar; Xelhá (conforme a Miller, 1982: lám 46); (c) dios solar descendente en empuñadura de madera de cuchillo de pedernal para sacrificio (conforme a Couch, 1988: n.º 54); (d) dios solar con tazón para ofrendas que contiene corazones de sacrificados; p. 26b del Códice de Dresde.

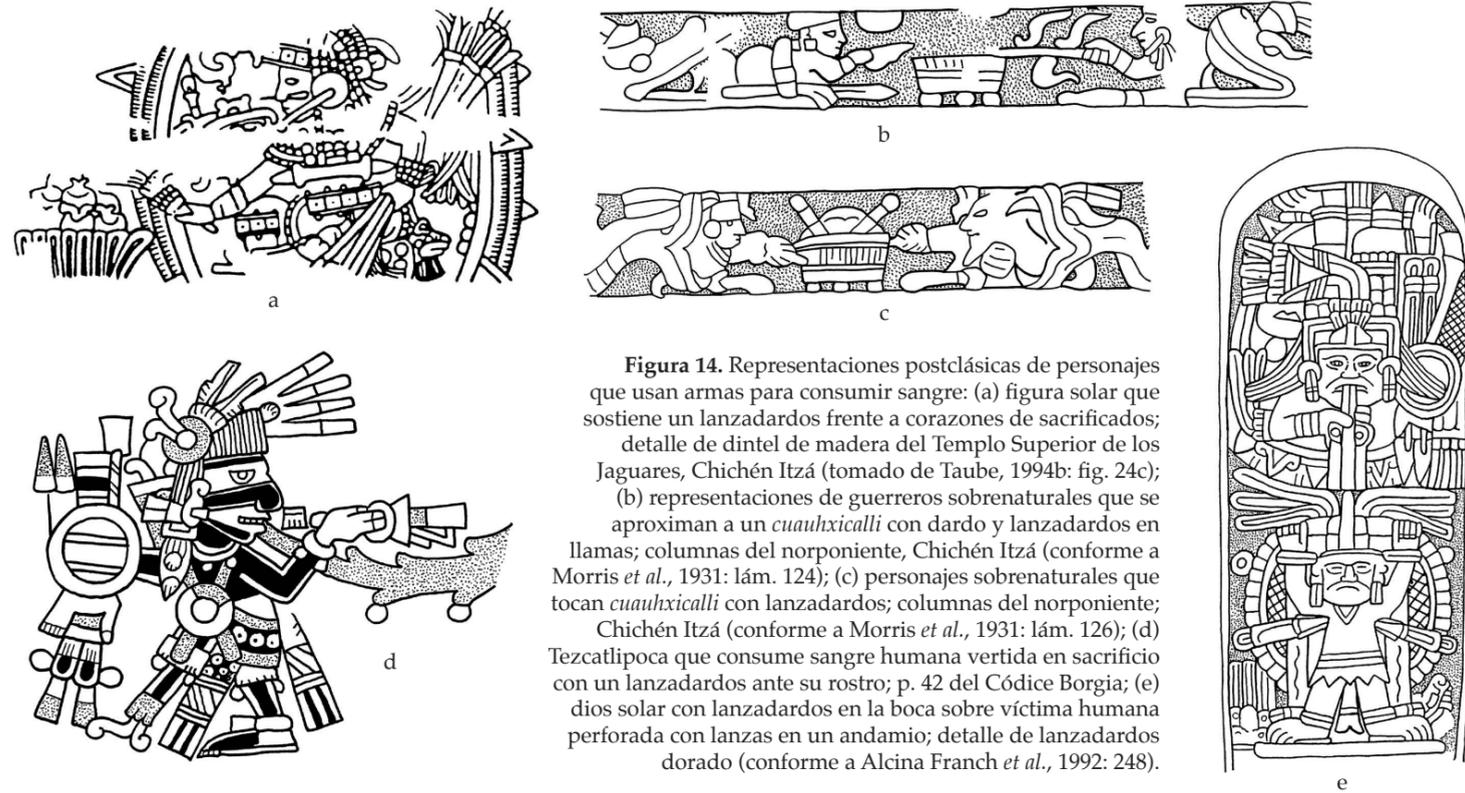


Figura 14. Representaciones postclásicas de personajes que usan armas para consumir sangre: (a) figura solar que sostiene un lanzadardos frente a corazones de sacrificados; detalle de dintel de madera del Templo Superior de los Jaguares, Chichén Itzá (tomado de Taube, 1994b: fig. 24c); (b) representaciones de guerreros sobrenaturales que se aproximan a un *cuauhxicalli* con dardo y lanzadardos en llamas; columnas del norponiente, Chichén Itzá (conforme a Morris *et al.*, 1931: lám. 124); (c) personajes sobrenaturales que tocan *cuauhxicalli* con lanzadardos; columnas del norponiente; Chichén Itzá (conforme a Morris *et al.*, 1931: lám. 126); (d) Tezcatlipoca que consume sangre humana vertida en sacrificio con un lanzadardos ante su rostro; p. 42 del Códice Borgia; (e) dios solar con lanzadardos en la boca sobre víctima humana perforada con lanzas en un andamio; detalle de lanzadardos dorado (conforme a Alcina Franch *et al.*, 1992: 248).

que contienen corazones de sacrificio tanto en Tula como en Chichén Itzá; estos ejemplos datan del período Postclásico temprano (Acosta, 1957: 127, 142, 157; Gutiérrez Solana, 1983: 101-102; Taube, 1994b: 229). Orlandos de plumas verticales, estos recipientes son claramente antecesores de los *cuauhxicalli* aztecas (Figura 14a-c). En Chichén Itzá, las representaciones de *cuauhxicalli* pueden aparecer ante la imagen de un gobernante maya entronizado y sentado en el interior de un disco solar, personaje que identifico como antecesor inmediato de Tonatiuh, el dios solar del centro de México durante el período Postclásico (Taube, 1992: 140-143, 1994b: 224-225) (Figura 14a). En una escena, este personaje sostiene su lanzadardos ante los corazones, y esta curiosa convención aparece en otras escenas sobrenaturales en las que aparecen dioses o almas de guerreros heroicos, que sostienen lanzadardos o dardos ante *cuauhxicalli* (Figura 14b-c). En estas escenas del período Postclásico temprano, las armas aparentemente fungen como “pajillas” simbólicas para beber la sangre del sacrificio. En una detallada escena de sacrificio por extracción de corazón que aparece en el Códice Borgia, Tezcatlipoca sostiene su lanzadardos horizontalmente ante su propio rostro, mientras bebe la sangre que sale a chorros de la

víctima (Figura 14d). Un lanzadardos de madera dorada que data del período Postclásico tardío ostenta una representación del dios solar con un *atlatl* en la boca, que parece flotar sobre una víctima perforada por lanzas y atada a una especie de andamio (Figura 14e). La víctima está vestida a la guisa de Xipe Tótec y es probable que esta escena corresponda a los eventos de sacrificio llevados a cabo durante el mes de Tlacaxipehualiztli, en honor de Tonatiuh y de Xipe Tótec. Se recordará que en los ritos aztecas de Tlacaxipehualiztli, solía colocarse una pajilla en el pecho de la víctima para que el sol sorbiera la sangre. Con su orla de plumas, los *cuauhxicalli* aztecas y los del período Postclásico temprano evocan flores con todos sus pétalos, y sospecho que las pajillas y las armas utilizadas para beber sangre son una alusión a los picos y a las proboscis de aves y mariposas, criaturas que para los aztecas simbolizaban las almas de los guerreros que residían en el paraíso oriental del sol (ver Sahagún, 1950-1982, libro 3: 49, 6: 162). El concepto del dios solar como ave o insecto que sorbe sangre puede documentarse entre los mayas del período Clásico tardío. Una notable vasija muestra dos escenas que ilustran al dios solar maya con una larga proboscis o pico que perfora el elemento “de nudos de moño apilados” que alude al sacrificio

de sangre (Figura 15). Aunque es posible que su rostro aluda a un colibrí, es más probable que se trate de un mosquito, criatura bien conocida como succionadora de sangre, especialmente durante el crepúsculo y al amanecer.

Al igual que entre los mayas yucatecos del período Postclásico tardío, el dios solar es un ser asociado con el sacrificio y la guerra en el arte maya del período Clásico. Una estela recientemente reportada, que posiblemente provenga de Chancalá, en la región de Palenque, muestra a un personaje identificado epigráficamente como “Señor del Sol,” vestido como el dios solar y armado con una lanza y un escudo, las mismas armas del dios solar del período Postclásico tardío en Xelhá (ver Grube y Bernal, 2007). En el Cuarto 3 de Bonampak se representó una danza para celebrar una victoria militar, en la cual pueden verse escenas de sacrificio humano, de perforación del pene y de presentación de trofeos de guerra. En la porción más elevada de la bóveda de esta cámara hay rostros del dios solar que miran la celebración desde lo alto (Taube, 2001: 306-307). Este tema también aparece en uno de los grandes bloques de la escalinata de la Estructura 10L-16 de Copán, en donde al fundador de la dinastía de Copán, K’inich Yak K’uk’ Mo’, se le representó en la guisa del dios solar, participando en una danza guerrera para el derramamiento ritual de sangre (ver Taube, 2001: 307, 2004b: 288-290) (Figura 16a). Ubicada en el área de Copán conocida como Las Sepulturas, el exterior de la Estructura 66C alguna vez ostentó grandes tallas de cuchillos de pedernal y rostros del dios solar en el interior de discos solares orlados de cascabeles. Dada la iconografía solar y de sacrificio, se ha considerado que esta estructura pudo haber sido la residencia de un capitán guerrero (Webster *et al.*, 1998: 332). La cámara interior contenía una banca tallada en forma de banda celestial, con imágenes de seres celestes, que incluía los aspectos oriental diurno y occidental nocturno del dios solar. En ambos extremos de la banda celestial hay cabezas de águila y aunque es común que las bandas celestiales terminen en este tipo de cabezas, también es probable que sean vehículos simbólicos del sol (Figura 16d). Tallado como tapa de un sarcófago o como asiento de un trono exento, un monumento de Tortuguero del período Clásico tardío muestra en sus cuatro esquinas cabezas de águila con sendas cabezas del dios solar en el interior del pico (Figura 16e). Una vasija maya del período Clásico tardío ostenta una representación del dios solar con patas de jaguar y un tocado de águila, lo que recuerda de inmediato el simbolismo solar del águila y el jaguar entre los aztecas (Figura 16f). La Estela 1 de Ek Balam es una representación del gobernante Ukit Kan Le’k Tok’ en apoteosis en la guisa del dios solar en el interior de un disco solar, armado con una lanza de pedernal que encarna a un gran cienpiés y un escudo (Figura 16b). La figura solar aparece sobre una banda

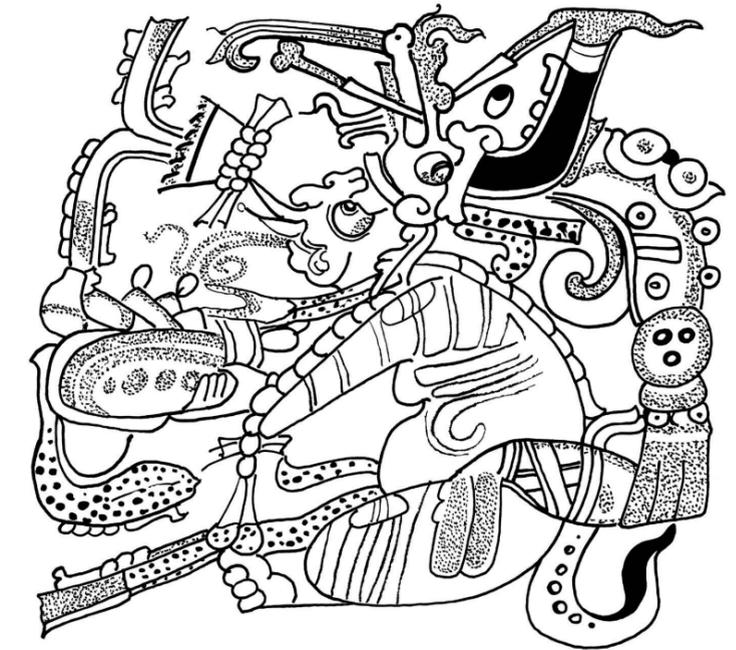


Figura 15. Dios solar maya del período Clásico, representado como bebedor de sangre; detalle de vasija del período Clásico tardío (conforme a fotografía K6960 de Justin Kerr [2000: 981]).

celeste con cabeza de águila, lo que sugiere tanto un vehículo como un trono. Existe una escena muy similar, pintada en un vaso del período Clásico tardío, que representa al dios solar con una lanza, un hacha y un escudo, sentado de perfil como si montara el trono de la banda celeste del águila (Figura 16c). El individuo que se sentaba en la banca-trono celestial hallada en la Estructura 66C de Copán probablemente se identificaba no sólo con la guerra, sino también como una persona que representaba el poder físico y la presencia del sol.

Hemos señalado anteriormente que los *cuauhxicalli* de los aztecas y los tazones de guaje de los coras y los huicholes guardan una estrecha relación con la mujer y con el útero creador. Lo mismo procede en el caso de los tazones de ofrenda mayas del período Clásico marcados con el signo *k’in*. En tanto que las diosas representadas en las escenas mayas del período Clásico llevan estos objetos en la espalda, las mujeres históricas de las cortes reales mayas típicamente los usan como tocados (Figura 17a-c). Más que ser incensarios funcionales usados en la cabeza, es probable que los tocados fungieran como una manera de aludir a un puesto de importancia en la corte, quizás como alimentadoras ceremoniales y conjuradoras de dioses y de ancestros. Ciertamente, muchos relieves del período Clásico tardío de Yaxchilán son representaciones de mujeres

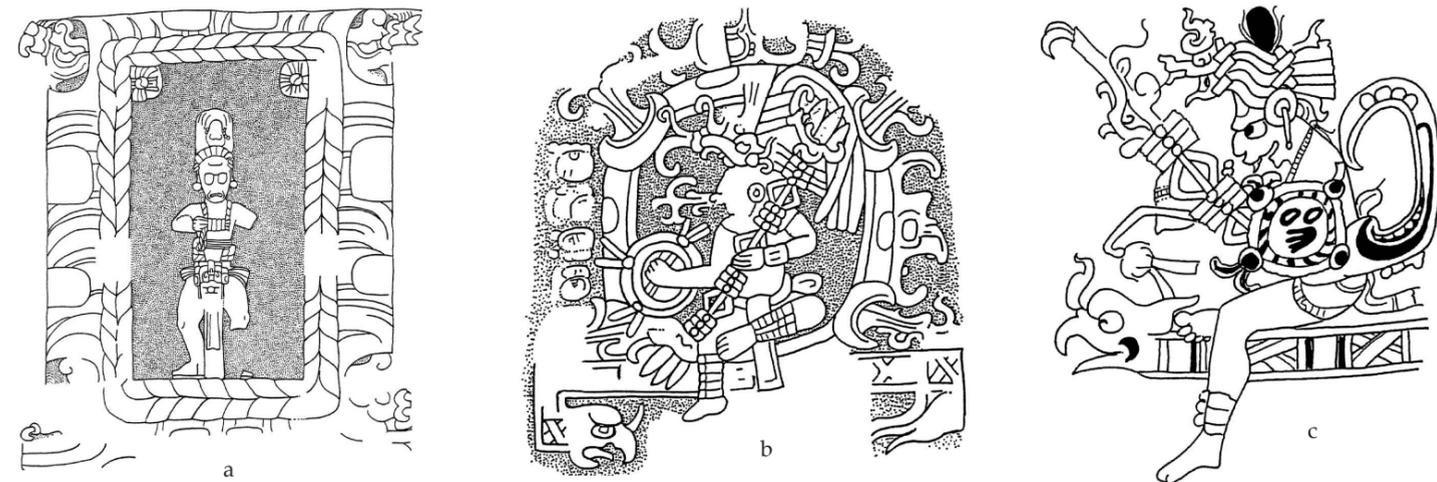
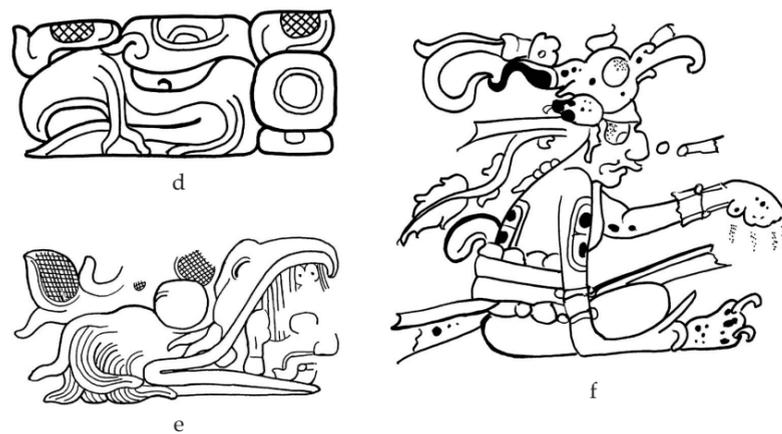


Figura 16. Dios solar maya del período Clásico como dios de la guerra con armas y águilas como tronos-vehículo: (a) K'inich Yax K'uk' Mo' como dios solar en danza de vertido de sangre de sacrificio; Estructura 10L-16 de Copán (tomado de Taube, 2004b: fig. 13.13a); (b) Ukit Kan Le'k Tok' como dios solar en apoteosis sobre banda celeste marcada con águilas; Estela 1 de Ek Balam (conforme a dibujo de Alfonso Lacadena, en Grube *et al.*, 2003: fig. 55); (c) dios solar armado, sentado en banda celeste con águilas; detalle de vasija maya del período Clásico tardío (conforme a Robicsek y Hales, 1982: fig. 9b); (d) cabeza de águila en la esquina del trono de banda celeste de la Estructura 66C de Copán (conforme a Webster *et al.*, 1998: fig. 11); (e) águila con cabeza del dios solar en el pico; Monumento 8 de Tortuguero (conforme a fotos del autor e imágenes cortesía de Stephen Houston); (f) dios solar con patas de jaguar y tocado de águila; detalle de vasija maya del período Clásico tardío (conforme a fotografía K8075 de Justin Kerr [2000: 1015]).



comunicándose con seres sobrenaturales mediante ofrendas ardientes de sacrificio (consultar Schele y Miller, 1986: 175-207). Además, se ha dicho que el acto de conjurar ritualmente a seres sobrenaturales mediante ofrendas de sangre constituía una forma simbólica de nacimiento, proceso natural que sólo las mujeres pueden llevar a cabo (Taube, 1994a: 660).

Además de las escenas de mujeres con el Signo Cuatripartita del período Clásico maya, en la página 105 del Códice de Madrid aparece una diosa anciana que sostiene un tazón que contiene dos objetos de puntas bifurcadas (Figura 17d). Estos objetos probablemente sean corazones de sacrificados y son sumamente similares a los corazones ya mencionados que aparecen en el Códice de Dresde (ver Figura 13d). Por su borde con pétalos, este tazón de ofrendas se parece mucho a los *cuauhxicalli* del período Postclásico temprano de Tula y de Chichén Itzá, así como a ejemplares aztecas posteriores. Sin embargo, no se han documentado tazones de sacrificio forrados con plumas para el

período Clásico, ni en el centro de México ni en el área maya.

Además de la generalizada identificación de los tazones solares de sacrificio con diosas y mujeres de la élite, los tazones con el Signo Cuatripartita también simbolizaban un canal de parto cósmico. En la iconografía maya del período Clásico, los tazones marcados con el signo *k'in* aparecen frecuentemente en la cadera de criaturas sobrenaturales con características de saurio. Como lo ha señalado David Stuart (2005: 167; Stuart y Stuart, 2005), estos recipientes fungen como vulvas simbólicas de estos seres cósmicos. Una de estas criaturas es el “Cocodrilo-Venado Estrellado,” que Stuart (en Stuart y Stuart, 2005) compara con Cipactli y Tlaltecuhli, el monstruo terrestre de la mitología azteca de la creación. En sus ocasionales apariciones como variante de cabeza del nombre del día Lamat, este ser suele enmarcar o encarnar espacios arquitectónicos, como puertas, plataformas y tronos (Figura 18a). Un ejemplo del período Clásico temprano, inciso en una orejera de jade, se halla en la

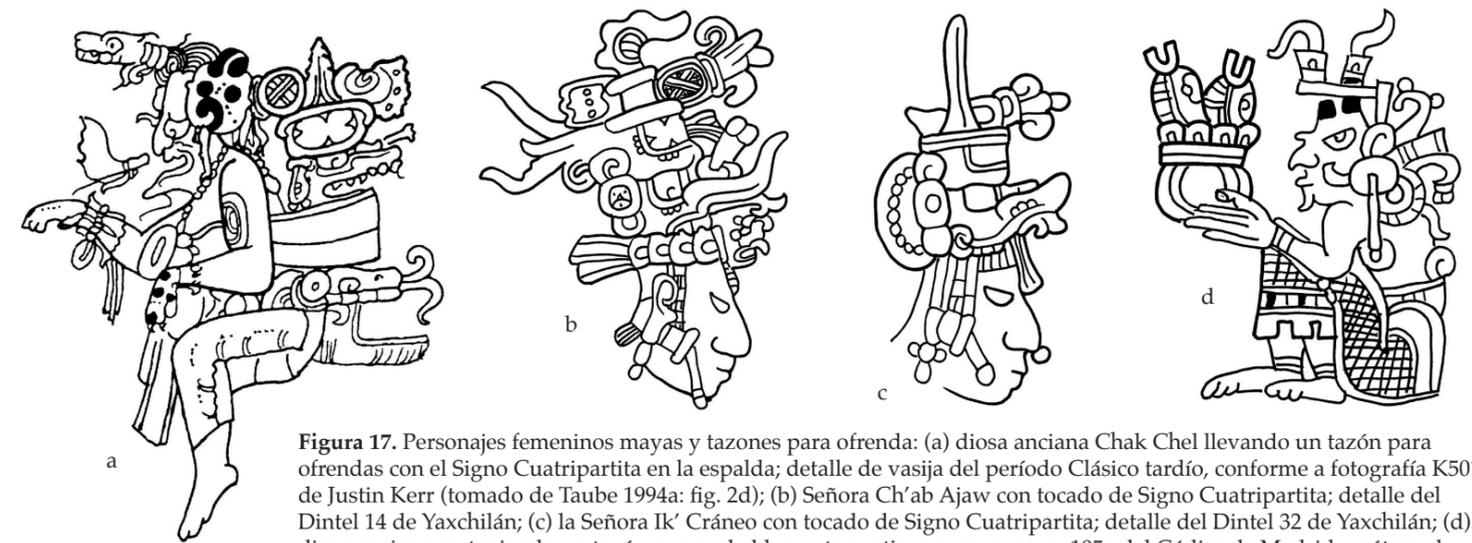


Figura 17. Personajes femeninos mayas y tazones para ofrenda: (a) diosa anciana Chak Chel llevando un tazón para ofrendas con el Signo Cuatripartita en la espalda; detalle de vasija del período Clásico tardío, conforme a fotografía K501 de Justin Kerr (tomado de Taube 1994a: fig. 2d); (b) Señora Ch'ab Ajaw con tocado de Signo Cuatripartita; detalle del Dintel 14 de Yaxchilán; (c) la Señora Ik' Cráneo con tocado de Signo Cuatripartita; detalle del Dintel 32 de Yaxchilán; (d) diosa anciana sosteniendo un tazón que probablemente contiene corazones; p. 105a del Códice de Madrid—nótese el borde orlado de pétalos del recipiente.

misma posición acucillada que se ha descrito para el Tlaltecuhli azteca (Figura 18b). Aunque muchos ejemplos de esta criatura cósmica aparecen de perfil, está claro que tienen las mismas extremidades flexionadas y la misma posición acucillada del ejemplo inciso en jade. Stuart (2005: fig. 136) señala que el Escalón III de la Escalinata Jeroglífica 3 de Yaxchilán representa al cocodrilo terrestre con el dios solar dentro del vientre, como si estuviera preñado (Figura 18c). El tazón de ofrenda se halla en la región genital del cocodrilo y es claramente el lugar de donde habrá de surgir el sol. El mismo tema aparece en el Escalón VIII de la Escalinata Jeroglífica 2 de Yaxchilán, si bien en este caso un jugador de pelota lleva puesto al cocodrilo terrestre como ornamento en la espalda (Figura 18d). La colocación del tazón solar en el área de la cadera del cocodrilo terrestre es notablemente similar al simbolismo descrito en el caso del *cuauhxicalli*, un simbólico canal de parto para el sol.

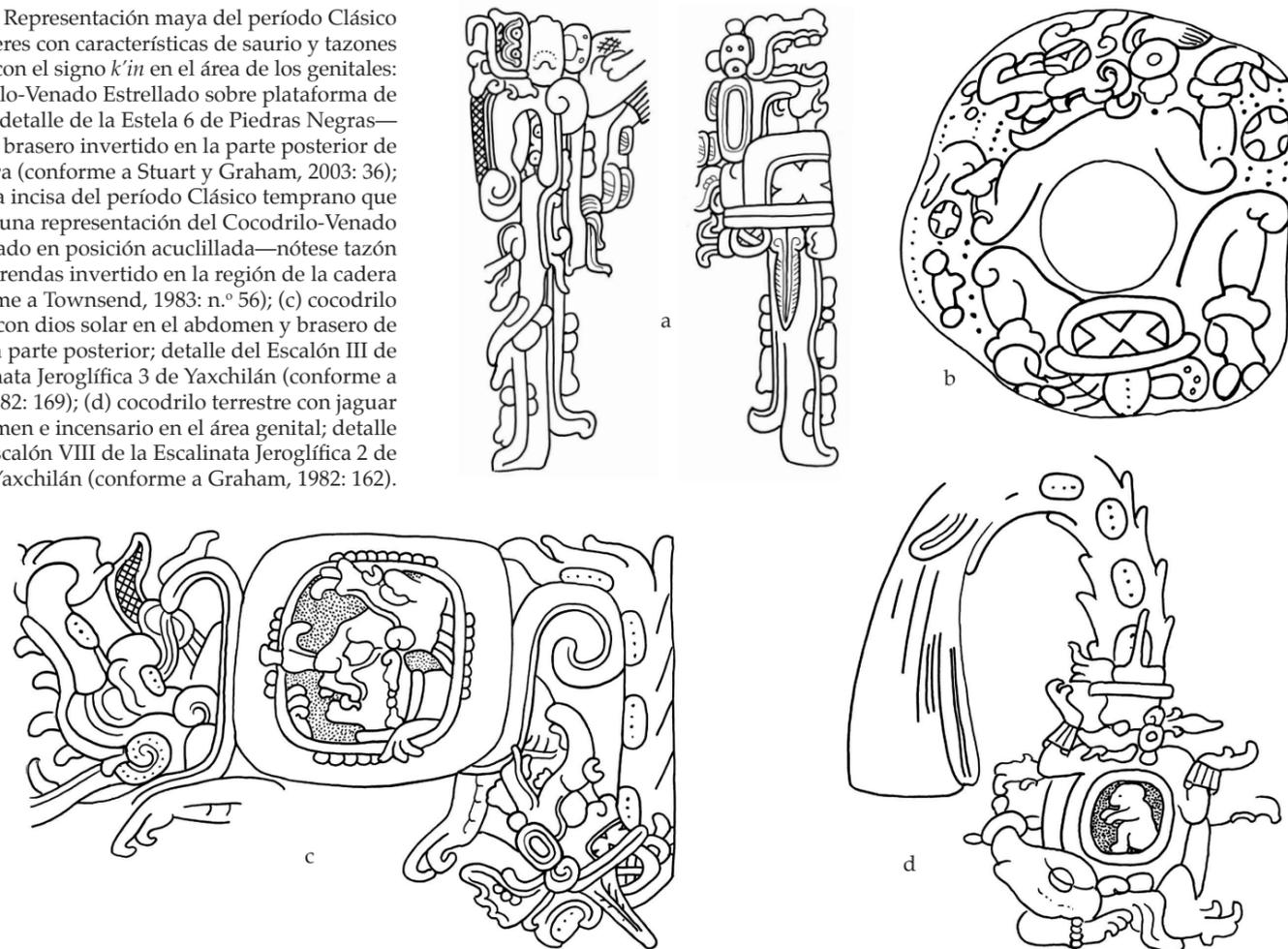
Conclusiones

Muchos de los importantes temas simbólicos presentes en los *cuauhxicalli* aztecas pueden apreciarse en las vasijas para sacrificio de los mayas del período Clásico, especialmente en el tazón de ofrendas conocido como Signo Cuatripartita. Los *cuauhxicalli* aztecas de piedra son tanto objetos rituales como representaciones detalladas de la cosmología y las creencias aztecas. Como receptáculos de corazones humanos, los *cuauhxicalli* también representan a Nahui Ollin, el sol actual, así como a la superficie de la tierra, personificada en este caso como la deidad Tlaltecuhli. En tanto que el sol aparece en el

interior del tazón, la imagen de Tlaltecuhli se talló en la base y es probable que la colocación de estas imágenes aluda al sol celestial diurno, que pasa por encima de la tierra. Sin embargo, la aparición simultánea del sol y de Tlaltecuhli no es meramente una referencia a los niveles de tierra y cielo, y es probable que Tlaltecuhli esté pariendo al sol a través de un sacrificio y que el *cuauhxicalli* constituya su útero lleno de sangre y sus genitales. Aunque el canal de parto natural se halla entre las piernas, el *cuauhxicalli* guarda una estrecha relación con el concepto de la centralidad, no sólo como pivote de los cuatro cuadrantes, sino también como la región central del torso humano. Los tazones para sacrificio de los huicholes y coras contemporáneos, así como los mayas del período Clásico, comparten características simbólicas de importancia con los *cuauhxicalli* aztecas. Así como los tres *cuauhxicalli* de piedra presentan imágenes del sol, los tazones de ofrenda de los huicholes, coras y mayas del período Clásico están marcados con signos solares. Sin embargo, no se ha documentado aún tazón de ofrenda maya alguno del período Clásico marcado con signos *k'in* en su interior, ni entre los objetos excavados arqueológicamente, ni entre los objetos sin proveniencia conocida. Las representaciones de ofrendas de sacrificio del período Clásico tardío sugieren que el tema del Signo Cuatripartita podría referirse a incensarios-efigie hechos de piedra o de cerámica, que generalmente adoptan la forma de cabezas zoomorfas esqueléticas.

Al igual que los aztecas, los huicholes y los coras, los mayas del período Clásico parecen haber identificado a las águilas con el sol. Además, como ocurre en el caso del dios solar azteca

Figura 18. Representación maya del período Clásico de seres con características de saurio y tazones marcados con el signo *k'in* en el área de los genitales: (a) Cocodrilo-Venado Estrellado sobre plataforma de andamio; detalle de la Estela 6 de Piedras Negras—nótese el brasero invertido en la parte posterior de la criatura (conforme a Stuart y Graham, 2003: 36); (b) orejera incisa del período Clásico temprano que muestra una representación del Cocodrilo-Venado Estrellado en posición acuclillada—nótese tazón para ofrendas invertido en la región de la cadera (conforme a Townsend, 1983: n.º 56); (c) cocodrilo terrestre con dios solar en el abdomen y brasero de ave en la parte posterior; detalle del Escalón III de la Escalinata Jeroglífica 3 de Yaxchilán (conforme a Graham, 1982: 169); (d) cocodrilo terrestre con jaguar en el abdomen e incensario en el área genital; detalle del Escalón VIII de la Escalinata Jeroglífica 2 de Yaxchilán (conforme a Graham, 1982: 162).



Tonatiuh, el dios solar maya de los períodos Clásico y Postclásico guardaba una estrecha relación tanto con el sacrificio como con la guerra. Las características compartidas a lo largo y ancho de una amplia región parecen sugerir que este complejo simbólico es muy antiguo. No obstante, el simbolismo y la iconografía solar siguen siendo poco comprendidos, no sólo en el caso de los olmecas del período Formativo, sino aún en el Teotihuacan del período Clásico temprano. Resulta ciertamente concebible que en Teotihuacan existiera un complejo solar de importancia relacionado con la guerra y el sacrificio, pero también es probable que, por el hecho de hallarse en la parte más oriental de Mesoamérica, la región maya jugara un papel especial en el pensamiento del centro de México como lugar de nacimiento del sol en cada alba (ver Taube, 2004b, 2005a, 2009). Para los coras y huicholes contemporáneos, al igual que para los antiguos aztecas y mayas, los tazones de ofrenda de los que nos hemos ocupado aquí representan al mundo en términos de las cuatro

direcciones y un *axis mundi* o eje cósmico. Junto con el ombligo, el corazón humano sirve como símbolo básico del centro del mundo en el pensamiento mesoamericano. Aunque muchas de las asociaciones solares se relacionan con el ámbito masculino de la guerra, estos recipientes de ofrenda también guardan una estrecha relación con la tierra y con el cuerpo femenino. Simbolizan un canal de parto o un útero, una fuerza creativa y un lugar del que pueden emerger seres divinos. Como tazones usados para ponerse en contacto con dioses o ancestros, se trata de objetos poderosos, que fungan como pasajes simbólicos hacia el mundo sobrenatural.

Agradecimientos

Deseo agradecer a Stephen Houston y a Zachary Hruby por compartir conmigo su información y sus interpretaciones. También deseo agradecer a Joel Skidmore y a dos lectores anónimos sus sugerencias y comentarios editoriales.

Maya Archaeology Referencias

- Acosta, Jorge R.
1957 Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hidalgo, durante las IX y X temporadas, 1953-54. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 9:119-169.
- Agrinier, Pierre
1970 *Mound 20, Mirador, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 28. Provo: Brigham Young University.
1975 *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation 39. Provo: Brigham Young University.
- Alcina Franch, José, Miguel León-Portilla, and Eduardo Matos Moctezuma
1992 *Azteca-Mexica: Las culturas de México antiguo*. Barcelona: Lunwerg Editores.
- Alcorn, Janis B.
1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.
- Aliphat Fernández, Mario M.
1994 *Classic Maya Landscape in the Upper Usumacinta River Valley*. Ph.D. dissertation, University of Calgary.
1996 Arqueología y paisajes del Alto Usumacinta. *Arqueología Mexicana* 4(22):24-29.
- Anaya Hernández, Armando
1999 *Site Interaction and Political Geography in the Upper Usumacinta Region during the Late Classic: A GIS Approach*. Ph.D. dissertation, University of Calgary.
2001 *Site Interaction and Political Geography in the Upper Usumacinta Region during the Late Classic: A GIS Approach*. BAR International Series 994. Oxford: J. and E. Hedges.
- Anaya Hernández, Armando, Stanley P. Gunter, and Marc U. Zender
2003 Sak Tz'i', a Classic Maya Center: A Locational Model Based on GIS and Epigraphy. *Latin American Antiquity* 14(2):179-192.
- Angulo V., Jorge
1988 Estructura socio-política de Bonampak observada en sus características urbano-arquitectónicas y en su asentamiento espacio-temporal. *La pintura mural prehispánica en México* 2(2):1-20. Mexico City: UNAM, INAH.
- Aoyama, Kazuo
1995 Microwear Analysis in the Southeast Maya Lowlands: Two Case Studies at Copán, Honduras. *Latin American Antiquity* 6(2):129-144.
2001 Ritos plebeyos en la Cueva Gordon n.º 3 de Copán (Honduras) durante el período Clásico: Análisis de las microhuellas de uso sobre la lítica menor de obsidiana. *Mayab* 14:5-16.

- 2007 Elite Artists and Craft Producers in Classic Maya Society: Lithic Evidence from Aguateca, Guatemala. *Latin American Antiquity* 8(1):3-26.
- Bachand, Bruce R.
2006 Preclassic Excavations at Punta de Chimino, Petén, Guatemala: Investigating Social Emplacement on an Early Maya Landscape. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Arizona, Tucson.
2008 Onset of the Early Classic Period in the Southern Maya Lowlands: New Evidence from Punta de Chimino, Guatemala. *Ancient Mesoamerica*, in press.
- Bachand, Bruce R., Otto Román, José Francisco Castañeda, and José María Anavisca
2006 Punta de Chimino: El crecimiento y transformación de un centro ceremonial preclásico en el Lago Petexbatún. In *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005*, Vol. 2, edited by Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo and Héctor E. Mejía, pp. 827-837. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.
- Banco Industrial
2003 *Colección de arte prehispánico*. Guatemala City: Corporación Banco Industrial.
- Beekman, Christopher S.
2003 Agricultural Pole Rituals and Rulership in Late Formative Central Jalisco. *Ancient Mesoamerica* 14(2):299-318.
- Beliaev, Dmitri, and Alexandr Safronov
2004 Ak'e y Xukalnah: Istoria y politiceskaia geografia gosoudarstv maia Verhnei Usumasinty. Electronic document, <http://www.mesoamerica.ru/indians/maya/ake.html>, accessed August 24, 2006.
- Bell, Ellen E., Robert J. Sharer, Loa P. Traxler, David W. Sedat, Christine W. Carelli, and Lynn A. Grant
2003 Tombs and Burials in the Early Classic Acropolis at Copan. In *Understanding Early Classic Copan*, edited by Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, and Robert J. Sharer, pp. 131-157. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- Bentley, R. Alexander, T. Douglas Price, Jens Lüning, Detlef Gronenborn, Joachim Wahl, and Paul D. Fullagar
2002 Prehistoric Migration in Europe: Strontium Isotope Analysis of Early Neolithic Skeletons. *Current Anthropology* 34:799-804.
- Berrin, Kathleen, ed.
1978 *Art of the Huichol Indians*. New York: Harry N. Abrams.

Beyer, Herman
1965 El llamado “Calendario Azteca”: Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la “Casa de las Águilas.” *El México Antiguo* 10:134-256.

Biró, Péter
2004 Sak Tz’i’ in the Classic Period Hieroglyphic Inscriptions. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/articles/biro/SakTzi.pdf.

Borgatti, Stephen P.
1996 *ANTHROPAC 4.0*. Natick, MA: Analytic Technologies.

Brady, James E.
1989 *An Investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

Brady, James E., and Wendy Ashmore
1999 Mountains, Caves, Water: Ancient Maya Ideational Landscapes. In *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, edited by Wendy Ashmore and A. Bernard Knapp, pp. 124-148. Oxford: Blackwell.

Brown, Linda A.
2001 Feasting on the Periphery: The Production of Ritual Feasting and Village Festivals at the Ceren site, El Salvador. In *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, edited by Michael Dietler and Brian Hayden, pp. 368-390. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

2005 Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands. *Latin American Antiquity* 16(2):131-146.

Brown, Linda A., and Kitty F. Emery
2008 Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15(4):300-337.

Brown, Linda A, and Luís Alberto Romero
2002 Lugares sagrados para ritos de la cacería. In *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, Vol. 2, edited by Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, and Bárbara Arroyo, pp. 771-778. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Buikstra, Jane E., T. Douglas Price, Lori E. Wright, and James A. Burton
2003 Tombs from the Copán Acropolis: A Life History Approach. In *Understanding Early Classic Copan*, edited by Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, and Robert J. Sharer, pp. 185-206. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

Cabarrús, Carlos Rafael
1998 *La cosmovision q’eqchi’ en proceso de cambio*. Guatemala City: Cholsamaj.

Cabrera Castro, Rubén
1999 Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos. In *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses: Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, edited by Linda Manzanilla and Carlos Serrano, pp. 503-539. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

Carmack, Robert M.
1981 *The Quiche Mayas of Uatatlán: The Evolution of a Highland Maya Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.

Carlsen, Robert S.
1997 *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas Press.

Carlsen, Robert, and Martin Prechtel
1991 The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture. *Man* (26):23-42.

Caso, Alfonso
1927 *El teocalli de la guerra sagrada*. Mexico City: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública de la Nación.

1958 *The Aztecs: People of the Sun*. Translated by Lowell Dunham. University of Oklahoma Press, Norman.

Chapman, Ann
1985 *Los hijos del copal y la candela*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

Christenson, Allen J.
2003 *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*. Norman: University of Oklahoma Press.

Clendinnen, Inga
1987 *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coe, Michael D.
1982 *Old Gods and Young Heroes: The Pearlman Collection of Maya Ceramics*. Jerusalem: The Israel Museum.

Coe, William R.
1959 *Piedras Negras Archaeology: Artifacts, Caches, and Burials*. Museum Monographs. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.

Cook, Garrett W.
1981 *Supernaturalism, Cosmos and Cosmogony in Quichean Expressive Culture*. Ph.D. dissertation, State University of New York. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

2000 *Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highlands Town*. Austin: University of Texas Press.

Cortes y Larraz, Pedro
1958[1768-1770] *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Guatemala City: Tipografía Nacional.

Couch, N. C. Christopher
1988 *Pre-Columbian Art from the Ernest Erickson Collection at the American Museum of Natural History*. New York: American Museum of Natural History.

Cuellar, Alfredo
1981 *Tezcatzoncatl escultorico – el Chac Mool – el dios mesoamericano del vino*. Mexico City: Avangráfica.

Demarest, Arthur A.
1992 Ideology in Ancient Maya Cultural Evolution: The Dynamics of Galactic Polities. In *Ideology and Pre-Columbian Civilizations*, edited by Arthur A. Demarest and Geoffrey W. Conrad, pp. 135-158. Santa Fe: School of American Research Press.

Eliade, Mircea
1959 *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt Brace.

Emery, Kitty F.
2004 Animals from the Maya Underworld: Reconstructing Elite Maya Ritual at the Cueva de los Quetzales, Guatemala. In *Behavior Behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity*, edited by Sharyn Jones O’Day, Wim Van Neer, and Anton Ervynck, pp. 101-113. Oxford: Oxbow Books.

Escobedo, Héctor L., and Zachary X. Hruby
2002 El contexto y producción del Escondite O-13-57 de Piedras Negras, Guatemala. In *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, Vol. 2, edited by Juan Pedro Laporte, Héctor Escobedo, and Bárbara Arroyo, pp. 927-935. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Escobedo, Héctor L., and Marcelo Zamora
1999 PN 47: Excavaciones en la Estructura R-5. In *Proyecto Arqueológico Piedras Negras, informe preliminar no. 3, tercera temporada, 1999*, edited by Héctor L. Escobedo and Stephen D. Houston, pp. 217-248. Report submitted to the Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Fash, William L.
1998 Dynastic Architectural Programs: Intention and Design in Classic Maya Buildings at Copan and Other Sites. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston, pp. 223-270. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Fash, William L., and Barbara Fash
2000 Teotihuacan and the Maya. In *Mesoamerica’s Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jones, and Scott Sessions, pp. 433-463. Boulder: University Press of Colorado.

Faure, Gunter
1986 *Principles of Isotope Geology*. New York: John Wiley.

Ferrer Aguilar, Juan Antonio
2002 Plan de Ayutla: Estrategia de desarrollo de la comunidad y sitio arqueológico localizado en la región norte de Chiapas. Manuscript on File, Centro Regional INAH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Mexico.

Fox, James A., and John S. Justeson
1984 Polyvalence in Mayan Hieroglyphic Writing. In *Phoneticism in Maya Hieroglyphic Writing*, edited by John S. Justeson and Lyle Campbell, pp. 17-76. Institute for Mesoamerican Studies, Publication 9. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Freidel, David A., Linda Schele, and Joy Parker
1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman’s Path*. New York: Morrow.

Garber, James F, David W. Driver, Lauren A. Sullivan, and David M. Glassman
1998 Bloody Bowls and Broken Pots: The Life, Death, and Rebirth of a Maya House. In *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, edited by Shirley B. Mock, pp. 125-133. Albuquerque: University of New Mexico.

Garibay K., Ángel Maria
1979 *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*. Mexico City: Editorial Porrúa.

Gillespie, Susan D.
2001 Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya. *Journal of Anthropological Archaeology* 20:73-112.

Graham, Ian
1982 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Volume 3, Part 3: Yaxchilan*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Grollig, Francis Xavier
1959 San Miguel Acatan, Huehuetenango, Guatemala: A Modern Maya Village. Ph.D. dissertation, Dept of Anthropology, University of Indiana. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

Grube, Nikolai, and Guillermo Bernal
2007 Panel of Unknown Provenance in the Palenque Museum. *Mexicon* 29(4):90.

Grube, Nikolai, Alfonso Lacadena, and Simon Martin
2003 *Notebook for the XXVIIth Maya Hieroglyphic Forum at Texas, March, 2003. Chichen Itza and Ek Balam: Terminal Classic Inscriptions from Yucatan*. University of Texas at Austin.

Grupe, Gisela, T. Douglas Price, Peter Schröter, Frank Söllner, Clark M. Johnson, Brian L. Beard
1997 Mobility of Bell Beaker People Revealed by Strontium Isotope Ratios of Tooth and Bone: A Study of Southern Bavarian Skeletal Remains. *Applied Geochemistry* 12:517-525.

Gutiérrez Solana Rickards, Nelly
1983 *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexica*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hodell, David A., Rhonda Quinn, Mark Brenner, and George Kamenov
2004 Spatial Variation of Strontium Isotopes (⁸⁷Sr/⁸⁶Sr) in the Maya Region: A Tool for Tracking Ancient Human Migration. *Journal of Archaeological Science* 31:585-601.

Hofling, Charles A.
1991 *Itza Maya Texts with a Grammatical Overview*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Houston, Stephen D.
1993 *Hieroglyphs and History at Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.

1996 Symbolic Sweatbaths of the Maya: Architectural Meaning in the Cross Group at Palenque, Mexico. *Latin American Antiquity* 7(2):132-151.

Houston, Stephen D., Héctor Escobedo, Perry Hardin, Richard Terry, David Webster, Mark Child, Charles Golden, Kitty F. Emery, and David Stuart
1999 Between Mountains and Sea: Investigations at Piedras Negras, Guatemala, 1998. *Mexicon* 21:10-17.

Houston, Stephen D., David Stuart, and Karl A. Taube
2006 *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.

Hruby, Zachary X.
2003a Lascas pintadas escondidas: Descubrimientos nuevos en los excéntricos de Piedras Negras, Guatemala. Paper presented at the XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala City.

2003b Re-evaluación de las categorías utilitarias y ceremoniales de artefactos mayas de piedra. In *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Vol 1, edited by Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo, Héctor L. Escobedo, and Héctor E. Mejía, pp. 513-518. Guatemala City: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

2006a The Organization of Chipped-Stone Economies at Piedras Negras, Guatemala. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of California, Riverside.

2006b Quauhxicalli: The Context, Form and Meaning of an Aztec Sacrificial Vessel. Manuscript on file, Department of Anthropology, University of California, Riverside.

2007 Ritualized Chipped Stone Production at Piedras Negras, Guatemala. In *Rethinking Craft Specialization in Complex Societies: Archaeological Analyses of the Social Meaning of Production*, edited by Zachary X. Hruby and Rowan K. Flad. Archeological Papers of the American Anthropological Association 17. Arlington, VA: American Anthropological Association.

Johnston, Kevin J.
2006 Preclassic Maya Occupation of the Itzan Escarpment, Lower Río de la Pasión, Petén, Guatemala. *Ancient Mesoamerica* 17:177-201.

Joyce, Rosemary A.
1992 Ideology in Action: Classic Maya Ritual Practice. In *Ancient Images, Ancient Thought: The Archaeology of Ideology. Proceedings of the 23rd Annual Chacmool Conference*, edited by A. Sean Goldsmith, Sandra Garvie, David Selin, and Jeannette Smith, pp. 497-506. Calgary: Archaeological Association, University of Calgary.

Kamal, Omar, Gene Ware, Stephen Houston, Douglas Chabries, and Richard W. Christiansen
1999 Multispectral Image Processing for Detail Reconstruction and Enhancement of Maya Murals from La Pasadita, Guatemala. *Journal of Archaeological Science* 26:1391-1407.

Kerr, Justin, ed.
2000 *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 6*. New York: Kerr Associates.

Kindl, Olivia
2003 *La jícara huichola: Un microcosmos mesoamericano*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Kluckhohn, Clyde
1977[1940] The Conceptual Structure in Middle American Studies. In *The Maya and Their Neighbors*, edited by Clarence L. Hay, Ralph L. Linton, Samuel K. Lothrop, Harry L. Shapiro, and George C. Vaillant, pp. 41-51. New York: Dover Publications.

Knudson, Kelly J., and T. Douglas Price
2007 Utility of Multiple Chemical Techniques in Archaeological Residential Mobility Studies: Case Studies from Tiwanaku- and Chiribaya-affiliated Sites in the Andes. *American Journal of Physical Anthropology* 132(1):25-39.

Knudson, Kelly J., T. Douglas Price, Jane E. Buikstra, and Deborah E. Blom
2004 The Use of Strontium Isotope Analysis to Investigate Tiwanaku Migration and Mortuary Ritual in Bolivia and Peru. *Archaeometry* 46(1):5-18.

Knudson, Kelly J., Tiffany A. Tung, Kenneth C. Nystom, T. Douglas Price, and Paul D. Fullagar
2005 The Origin of the Juch’uypampa Cave Mummies: Strontium Isotope Analysis of Archaeological Human Remains from Bolivia. *Journal of Archaeological Science* 32:903-913.

Krueger, Harold W.
1985 Sr Isotopes and Sr/Ca in Bone. Paper presented at Biomineralization Conference, Warrenton, VA.

Kubler, George
1969 *Studies in Classic Maya Iconography*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 18. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.

La Farge, Oliver
1947 *Santa Eulalia: The Religion of a Cuchumatan Indian Town*. Chicago: University of Chicago Press.

La Farge, Oliver, and Douglas Byers
1931 *The Year Bearer's People*. Middle American Research Series, Publication 3. New Orleans: Tulane University.

Laporte, Juan Pedro, and Vilma Fialko
1990 New Perspectives on Old Problems: Dynastic References for the Early Classic at Tikal. In *Vision and Revision in Maya Studies*, edited by Flora Clancy and Peter Harrison, pp. 33-66. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Las Casas, Fray Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

LeCount, Lisa J.
1999 Polychrome Pottery and Political Strategies in Late and Terminal Classic Lowland Maya Society. *Latin American Antiquity* 10:239-258.
2001 Like Water for Chocolate: Feasting and Political Ritual among the Late Classic Maya at Xunantunich, Belize. *American Anthropologist* 103:935-953.

Lipp, Frank J.
1991 *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*. Austin: University of Texas Press.

Lopes, Luís
2006 Some Notes on Fireflies. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/features/lopes/Fireflies.pdf.

Lothrop, Samuel
1933 *Atitlán: An Archaeological Study of Ancient Remains on the Borders of Lake Atitlán, Guatemala*. Publication 44. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Lumholtz, Carl
1900 *Symbolism of the Huichol Indians*. Memoirs of the American Museum of Natural History 1. New York: American Museum of Natural History

Martin, Simon, and Nikolai Grube
1995 Maya Superstates. *Archaeology* (6):41-46.
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. New York: Thames and Hudson.

Martos López, Luis Alberto
2005 Plan de Ayutla: Un centro político del Alto Usumacinta. *Lakamhá* 14:3-8. CONACULTA, INAH, Museo de Sitio “Dr. Alberto Ruz L’Huillier” de Palenque, Chiapas, Mexico.

McAnany, Patricia
1995 *Living with the Ancestors: Kinship to Kingship in Ancient Maya Society*. Austin: University of Texas Press.
1998 Ancestors and the Classic Maya Built Environment. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

McAnany, Patricia, Rebecca Storey, and Angela K. Lockhard
1999 Mortuary Ritual and Family Politics at Formative and Early Classic K’axob, Belize. *Ancient Mesoamerica* 10:129-146.

McBryde, Felix Webster
1945 *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Meadows, Richard
2001 Crafting K’awil: A Comparative Analysis of Ancient Maya Symbolic Lithics from Three Sites in Northern Belize. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Texas at Austin.

Miller, Arthur G.
1982 *On the Edge of the Sea: Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Miller, Mary E., and Simon Martin
2004 The Court at War. In *Courtly Art of the Ancient Maya*, edited by Mary E. Miller and Simon Martin, pp. 163-197. New York: Thames and Hudson.

Mock, Shirley B., ed.
1998 *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Montgomery, Janet, Jane A. Evans, and Tim Neighbour
2003 Sr Isotope Evidence for Population Movement within the Hebridean Norse Community of NW Scotland. *Journal of the Geological Society of London* 160:649-653.

Montgomery, Janet, Jane A. Evans, Dominic Powlesland, and Charlotte A. Roberts
2005 Continuity or Colonization in Anglo-Saxon England? Isotope Evidence for Mobility, Subsistence Practice, and Status at West Heslerton. *American Journal of Physical Anthropology* 126:123-138.

Montoya Briones, José de Jesús
1968 Magia y cacería entre los nahuas de la Sierra de Hidalgo. *Boletín, Instituto Nacional de Antropología e Historia* 34.

Morris, Earl H., Jean Charlot, and Ann Axtell Morris
1931 *The Temple of the Warriors at Chichen Itzá, Yucatan*. Publication 406. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Myerhoff, Barbara G.
1974 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Neff Nuixa, Françoise
2001 La Lucerna y el Volcán Negro. In *La montaña en el paisaje ritual*, edited by Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, and Arturo Montero, pp. 353-374. Mexico City: CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Negrín, Juan
1975 *The Huichol Creation of the World*. Sacramento, CA: E. B. Crocker Art Gallery.

Neurath, Johannes
2002 *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Nicholson, Henry B.
1954 The Birth of the Smoking Mirror. *Archaeology* 7(3):164-70.
1967 A Fragment of an Aztec Relief Carving of the Earth Monster. *Journal de la Société des Américanistes* 56(1):81-94.

1971 Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. In *Handbook of Middle American Indians* 10, edited by Robert Wauchope, pp. 395-446. Austin: University of Texas Press.

Pasztory, Esther
1983 *Aztec Art*. New York: Abrams.

Pendergast, David M.
1969 *The Prehistory of Actun Balam, British Honduras*. Toronto: The Royal Ontario Museum.
1971 *Excavations at Eduardo Quiroz Cave, British Honduras (Belize)*. Toronto: The Royal Ontario Museum.
1974 *Excavations at Actun Polbilche, Belize*. Toronto: The Royal Ontario Museum.

Pohl, Mary D.
1983 Maya Ritual Faunas: Vertebrate Remains from Burials, Caches, Caves, and Cenotes in the Maya Lowlands. In *Civilization in the Ancient Americas*, edited by Richard M. Leventhal and Allen Kolata, pp. 55-103. Cambridge, MA: University of New Mexico Press and Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Pohl, Mary D., and John M. Pohl
1983 Ancient Maya Cave Rituals. *Archaeology* 36:28-32, 50-51.

Preuss, Konrad Theodore
1911 Die obferblutschale de alten Mexicaner erläüter nach Angaben der Cora-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie* 41:293-308.

1998a El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos según los planteamientos de los coras. In *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, edited by Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, pp. 403-19. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista and Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
1998b La religion astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad. In *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, edited by Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, pp. 317-22. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista and Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Price, T. Douglas, Jennifer H. Burton, Paul D. Fullagar, Lori E. Wright, Jane E. Buikstra, and Vera Tiesler Blos
2008 Strontium Isotopes and the Study of Human Mobility in Ancient Mesoamerica. *Latin American Antiquity* 19(2):167-180.

Price, T. Douglas, Gisela Grupe, and Peter Schröter
1998 Migration in the Bell Beaker Period of Central Europe. *Antiquity* 72:405-411.

Price, T. Douglas, Clark M. Johnson, Joseph A. Ezzo, Jonathan E. Ericson, and James H. Burton
1994 Residential Mobility in the Prehistoric Southwest United States: A Preliminary Study Using Strontium Isotope Analysis. *Journal of Archaeological Science* 21:315-330.

Price, T. Douglas, Linda Manzanilla, and Willam D. Middleton
2000 Immigration and the Ancient City of Teotihuacan in Mexico: A Study Using Strontium Isotope Ratios in Human Bones and Teeth. *Journal of Archaeological Science* 27:903-913.

Rattray, Evelyn C.
2001 *Teotihuacan: Ceramics, Chronology, and Cultural Trends*. Mexico City and Pittsburg: INAH and the University of Pittsburgh.

Redfield, Robert, and Alfonso Villa Rojas
1934 *Chan Kom: A Maya Village*. Publication 448. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Reents-Budet, Dorie, Ellen E. Bell, Loa P. Traxler, and Ronald L. Bishop
2003 Early Classic Ceramic Offerings at Copan: A Comparison of the Hunal, Margarita, and Sub-Jaguar Tombs. In *Understanding Early Classic Copan*, edited by Ellen E. Bell, Marcello A. Canuto, and Robert J. Sharer, pp. 159-190. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

Robertson, Merle Greene
1974 The Quadripartite Badge – A Badge of Rulership. In *Primera Mesa Redonda de Palenque, Part 1*, edited by Merle Greene Robertson, pp. 77-93. Pebble Beach: The Robert Louis Stevenson School.

Robicsek, Francis, and Donald Hales
1982 *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.

Robin, Cynthia
2002 Outside of Houses: The Practices of Everyday Life at Chan Nòohol, Belize. *Journal of Social Archaeology* 2:245-268.

Romero Molina, Javier
1986 *Catálogo de la colección de dientes mutilados prehispánicos, IV parte*. Colección Fuentes. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sahagún, Fray Bernardino de
1950-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe: School of American Research.
1997 *Primeros memoriales*. Translated by Thelma Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press.

Sapper, Karl
1897 *Northern Central America with a Trip to the Highland of Anahuac: Travels and Studies of the Years 1888-1895*. Brunswick: F. Viewig.

Saturno, William
2006 The Dawn of Maya Gods and Kings. *National Geographic* 209(1):68-77.

Saturno, William, Karl Taube, and David Stuart
2005 *The Murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala, Part 1: The North Wall*. Ancient America 7. Barnardsville, NC: Center for Ancient American Studies.

Schaefer, Stacy B., and Peter T. Furst
1996 Introduction. In *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, edited by Stacy B. Schaefer and Peter T. Furst, pp. 1-25. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schele, Linda
1977 Palenque: The House of the Dying Sun. In *Native American Astronomy*, edited by Anthony F. Aveni, pp. 42-56. Austin: University of Texas Press.

Schele, Linda, and David Freidel
1990 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: Morrow.

Schele, Linda, and Peter Mathews
1998 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.

Schele, Linda, and Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: George Braziller.

Schmidt, Peter
1976 Aviso de la existencia de un sitio arqueológico importante en terrenos del ejido Plan de Ayutla, Chiapas. Manuscript on file, Dirección de Monumentos Prehispánicos, INAH, Mexico City.

Scholes, France V., and Eleanor B. Adams, eds.
1938 *Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán 1561-1565*. Mexico City: Editorial Porrúa.

Seler, Eduard
1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 vols. Berlin: Ascher.

Sempowski, Martha Lou, and Michael W. Spence
1994 *Mortuary Practices and Skeletal Remains at Teotihuacan*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Sexton, James D., and Ignacio Bizarro Ujppán
1999 *Hearth of Heaven, Hearth of Earth and Other Mayan Folktales*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Simmons, Scott E., and Payson Sheets
2002 Divination at Ceren: The Evidence from Structure 12. In *Before the Volcano Erupted: The Ancient Ceren Village in Central America*, edited by Payson Sheets, pp. 104-114. Austin: University of Texas Press.

Smith, A. Ledyard
1972 *Excavations at Altar de Sacrificios: Architecture, Settlement, Burials, and Caches*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 62(2). Cambridge, MA: Harvard University.

Smyth, Michael P., and Daniel Rogart
2004 A Teotihuacan Presence at Chac II, Yucatan, Mexico. *Ancient Mesoamerica* 15:17-47.

Stuart, David
1998 Fire Enters His House: Architecture and Ritual in Classic Maya Texts. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston, pp. 373-425. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
1999 Una guerra entre Yaxchilán y Piedras Negras? In *Proyecto Arqueológico Piedras Negras, informe preliminar no. 2, segunda temporada, 1998*, edited by Héctor Escobedo and Stephen Houston, pp. 389-392. Report submitted to the Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
2000 “The Arrival of Strangers”: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History. In *Mesoamerica’s Classic Heritage: Teotihuacan to the Aztecs*, edited by David Carrasco, Lindsay Jones, and Scott Sessions, pp. 465-513. Boulder: University Press of Colorado.

2004 The Beginnings of the Copan Dynasty: A Review of the Hieroglyphic and Historical Evidence. In *Understanding Early Classic Copán*, edited by Ellen Bell, Marcello Canuto, and Robert Sharer, pp. 215-47. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
2005 *The Inscriptions of Temple XIX at Palenque: A Commentary*. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.

Stuart, David, and Ian Graham
2003 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Volume 9, Part 1: Piedras Negras*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University.

Stuart, David, and George Stuart
2005 The Archaeology and Interpretation of the Temple of the Inscriptions at Palenque, 1922-2005. Manuscript on file, Department of Anthropology, University of California, Riverside.

- Taube, Karl
1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1994a The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual. In *The Maya Vase Book, Volume 4*, edited by Justin Kerr, pp. 650-85. New York: Kerr Associates.
- 1994b The Iconography of Toltec Period Chichen Itza. In *Hidden in the Hills: Maya Archaeology of the Northwestern Yucatan Peninsula*, edited by Hanns J. Prem, pp. 212-246. Acta Mesoamericana 7. Möckmühl: Verlag von Flemming.
- 1997 A God Name Zip. *Archaeology* 50:39.
- 1998 The Jade Hearth: Centrality, Rulership, and the Classic Maya Temple. In *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, edited by Stephen D. Houston, pp. 427-478. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 2001 Dance. In *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, edited by David Carrasco, pp. 305-308. Oxford: Oxford University Press.
- 2003a Maws of Heaven and Hell: The Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion. In *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, edited by Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa, and María Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 405-442. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2003b Ancient and Contemporary Maya Conceptions about Forest and Field. In *The Lowlands Maya Area: Three Millennia at the Human-Wildland Interface*, edited by Arturo Gómez-Pompa, Michael F. Allen, Scott L. Fedick, and Juan J. Jiménez-Osornio, pp. 461-492. New York: Food Products Press.
- 2004a Aztec Religion: Creation, Sacrifice, and Renewal. In *The Aztec Empire*, edited by Felipe Solís, pp. 168-177. New York: The Guggenheim Museum.
- 2004b The Stairway Sculptures of Structure 10L-16: Fire and the Evocation and Resurrection of K'inich Yax K'uk' Mo'. In *Understanding Early Classic Copán*, edited by Ellen Bell, Marcello Canuto, and Robert Sharer, pp. 265-296. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- 2005a Representaciones del paraíso en el arte cerámico del clásico temprano de Escuintla, Guatemala. In *Iconografía y escritura teotihuacana en la costa sur de Guatemala y Chiapas*, edited by Oswaldo Chinchilla and Bárbara Arroyo. U Tz'ib, Serie Reportes 1(5):33-54. Guatemala City: Asociación Tikal.
- 2005b The Symbolism of Jade in Classic Maya Religion. *Ancient Mesoamerica* 16(1): 23-50.
- 2006 Climbing Flower Mountain: Concepts of Resurrection and the Afterlife in Ancient Teotihuacan. In *Arqueología e historia del Centro de México: Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, edited by Leonardo López Luján, David Carrasco, and Lordes Cué, pp. 153-170. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2009 At Dawn's Edge: Tulum, Santa Rita and Floral Symbolism of Late Postclassic Yucatan. In *Astronomers, Scribes and Priests: Intellectual Interchange Between the Maya Lowlands and Highland Mexico in Late Postclassic Period*, edited by Gabrielle Vail and Christine Hernandez, pp. 145-191. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

Tedlock, Dennis
1985 *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Simon & Schuster.

Thompson, J. Eric S.
1930 *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. Anthropological Series 17(2). Chicago: Field Museum of Natural History.

Townsend, Richard F.
1983 *The Art of Tribes and Early Kingdoms: Selections from Chicago Collections*. Chicago: The Art Institute of Chicago.

Tovalín Ahumada, Alejandro, and Víctor Manuel Ortiz Villareal
2003 Plan de Ayutla, Ocosingo, Chiapas: Sitio arqueológico considerado para restauración. *Arqueología Mexicana* 10(60):8-9.

Tozzer, Alfred M.
1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. New York: The Macmillan Company.

1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 18. Cambridge, MA: Harvard University.

Umberger, Emily
1981 Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History. Ph.D. dissertation, Columbia University, New York.

Villa Rojas, Alfonso
1945 *The Maya of East Central Quintana Roo*. Publication 559. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.

Wagley, Charles
1949 *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*. Memoirs 71. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Ware, Gene, Stephen Houston, Mary Miller, Karl Taube, and Beatriz de la Fuente
2002 Infrared Imaging of Precolumbian Murals at Bonampak, Chiapas, Mexico. *Antiquity* 76:325-326.

Webster, David, Barbara Fash, Randolph Widmer, and Scott Zeleznik
1998 The Sky-band Group: Investigation of a Classic Maya Elite Residential Complex at Copán, Honduras. *Journal of Field Archaeology* 25:319-43.

Weeks, John M., ed.
2009 *The Carnegie Maya II: The Carnegie Institution of Washington Current Reports, 1952-1957*. Boulder: University Press of Colorado.

Weeks, John M., and Jane A. Hill, eds.
2006 *The Carnegie Maya: The Carnegie Institution of Washington Maya Research Program, 1913-1957*. Boulder: University Press of Colorado.

Welsh, W. Bruce M.
1988 *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*. BAR International Series 409. Oxford: British Archaeological Reports.

Wheatley, Paul
1971 *Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Willey, Gordon R.
1990 *Excavations at Seibal. General Summary and Conclusions*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology 17(4). Cambridge, MA: Harvard University.

Wisdom, Charles
1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.

Wright, Lori E.
2003 La muerte y estatus económico: Investigando el simbolismo mortuorio y el acceso a los recursos alimenticios entre los mayas. In *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, edited by Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz Sosa, and María Josefa Iglesias Ponce de León, pp. 175-193. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

2005a Identifying Immigrants to Tikal, Guatemala: Defining Local Variability in Strontium Isotope Ratios of Human Tooth Enamel. *Journal of Archaeological Science* 32:555-566.

2005b In Search of Yax Nuun Ayiin I: Revisiting the Tikal Project's Burial 10. *Ancient Mesoamerica* 16:89-100.

2006 *Diet, Health and Status among the Pasión Maya: A Reappraisal of the Collapse*. Vanderbilt Institute of Mesoamerican Archaeology Series 2. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Wright, Lori E., Juan Antonio Valdés, and T. Douglas Price
2008 The Children of Kaminaljuyu: Isotopic Insight into Diet, Status and Long Distance Interaction in Mesoamerica. Manuscript on file, Department of Anthropology, Texas A & M University, College Station, Texas.

Yaeger, Jason
2000 The Social Construction of Communities in the Classic Maya Countryside: Strategies of Affiliation in Western Belize. In *The Archaeology of Communities: A New World Perspective*, edited by Mancelo A. Canuto and Jason Yaeger, pp. 123-142. Routledge, London.

2003a Internal Complexity, Household Strategies of Affiliation, and Changing Organization of Small Communities in the Upper Belize River Valley. In *Perspectives on Ancient Maya Rural Complexity*, edited by Gyles Iannone and Samuel V. Cornell, pp. 43-58. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.

2003b Untangling the Ties that Bind: The City, the Countryside, and the Nature of Maya Urbanism at Xunantunich, Belize. In *The Social Construction of Ancient Cities*, edited by Michael L. Smith, pp. 121-155. Smithsonian Institution Press, Washington.

Zingg, R. M.
1938 *The Huichols: Primitive Artists*. New York: G. Stechert.