

Rubén G. Mendoza y Linda Hansen, eds., *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives* (Cham: Springer, 2024). 512 pp.

Stan DECLERCQ

<https://orcid.org/0009-0000-0396-6853>

Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

stan08081@gmail.com

Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. Recent Findings and New Perspectives es una contribución reciente, voluminosa, de la serie “Conflict, Environment, and Social Complexity”, editada por Richard J. Chacon, cuyo objetivo es tratar temas como impacto ambiental, conflicto, guerra y violencia ritual de manera multidisciplinaria. El libro de Rubén G. Mendoza y Linda Hansen avanza en el conocimiento de las formas de sacrificio desde el periodo Preclásico hasta la actualidad. Reúne investigaciones iconográficas, epigráficas, (bio)arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas, con avances teóricos, metodológicos e interpretativos. En palabras de los editores, “debido a los nuevos descubrimientos revolucionarios, el paradigma interpretativo de ahora requiere una reevaluación fundamental” (p. xv).

A diferencia de estudios anteriores, los editores pretenden centrarse menos en principios cosmológicos generales para dar más espacio a otras dimensiones, de mimesis, materialidad y metáfora, y explorar la extensión de la personificación de dioses, metáforas agrícolas y sustitutos antropomorfos del complejo sacrificial. Con un enfoque en “escala, complejidad, variabilidad y antigüedad”, el libro se divide en cuatro partes. La primera, “Recent Archaeological Evidence”, comienza con el capítulo “Blood Tribute, Earth Offerings, and the Formative Origins of Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica”, en el que Rubén G. Mendoza y Gary Velasco buscan las pruebas (bio)arqueológicas e iconográficas más tempranas de violencia ritual, que definen como *harvest of souls*, “cosecha de almas”, en referencia a la economía agrícola incipiente. El texto consiste en una enumeración considerable de resultados de colegas que a lo largo de cinco décadas reportaron o interpretaron hallazgos en Oaxaca, la zona maya y el Centro de México. Se señalan evidencias de sacrificio, desmembramiento y canibalismo de jóvenes e infantes desde el Arcaico o fase Precerámica (8000-2000 a. C.).



La notoria presencia arqueológica de restos en este rango de edad coincide, según los autores, con su abundante representación en la iconografía. Algunos instrumentos, como lascas de obsidiana y espinas de mantarraya y agave, son indicadores de autoinmolación y derramamiento de sangre. La dinámica sacrificial corresponde cada vez más al grado de complejidad de la organización social. Se detecta la intensificación de rituales violentos y entierros asociados que acentúan los privilegios de la élite.

Mendoza y Velasco mencionan la interesante propuesta de Julie Solometo (2006) acerca de la correlación entre distancia social y violencia, que facilitaría visualizar la escala de conflicto en la interacción entre comunidades. En este sentido y en función de la cohesión social, afirman que es muy probable que la escala y el grado de la matanza (*“mass religious homicide”*) aumentaran proporcionalmente con la distancia entre las comunidades. No cabe duda de que muchas de las prácticas sacrificiales de seres humanos y animales ya se llevaban a cabo durante el periodo Preclásico. En apariencia, estas formas de violencia ritual se intensificaban con la necesidad de un grupo social de confirmar y legitimar su poder. A mi juicio, el texto genera varias inquietudes. Aunque los autores afirman que todos los datos han sido verificados con las últimas normas vigentes de la bioarqueología, habría que indicar al menos los casos en los que no hay un consenso claro. Por ejemplo, Javier Urcid, en el mismo volumen, tiene una opinión distinta en un par de ocasiones. Me pregunto si la presencia de “5 huesos quemados (Entierro 5)” en la Cueva El Purrón (4000-3600 a. C.), en Oaxaca, permite inferir la costumbre del canibalismo. Hasta Richard MacNeish y colaboradores (1972) expresaron sus dudas en su momento. También me llama la atención la cantidad elevada de infantes supuestamente canibalizados. Esto contrasta con la información etnohistórica disponible para el Posclásico tardío (Declercq 2024). Uno esperaría detalles rigurosos sobre los indicadores que justificaron esas conclusiones, en especial en una época como la actual, en la que se cuestiona cada vez más la ciencia en distintos ámbitos de la sociedad. Mis propias investigaciones contradicen la hipótesis de Solometo (2006) acerca de la correlación entre distancia social y violencia: en el Centro de México y la Verapaz, Guatemala, se nota un interés en capturar enemigos culturalmente cercanos para su sacrificio y consumo (Declercq 2024). Los adversarios más distantes eran menos relevantes para la práctica ritual.

“Shifting Perspectives on Human Sacrifice at Midnight Terror Cave, Belize” habla de los restos óseos pertenecientes a más de 100 individuos

encontrados en esa cueva. C. L. Kieffer (2015) señaló que eran personas socialmente marginadas (“*social outcasts*”), con ciertas discapacidades físicas. Con análisis de ADN y el uso de fuentes etnohistóricas, Cristina Verdugo, Lars Fehren-Schmitz y James E. Brady pretenden demostrar que las personas con discapacidad no eran aptas para un destino sacrificial. Además, por medio de pruebas paleogenéticas, corrigieron algunas observaciones de Kieffer relacionadas con un supuesto patrón de parentesco entre los individuos analizados y la cantidad de individuos que se infiere que presentaban evidencia patológica. La idea de seleccionar personas marginadas tiene su origen en la teoría sacrificial del chivo expiatorio (p. 46). En sus conclusiones, rechazan la propuesta de Kieffer.

En otro sentido, los autores discrepan de las “narrativas *emic*” que “racionalizan” sus actos y privilegian los motivos religiosos, y se enfocan en la noción de “muerte intencional”, la función de la inmólación para las estructuras jerarquizadas existentes y su naturaleza comunal y pública. Desde mi perspectiva, la presencia de más de 100 individuos en la cueva podría proporcionar información etnohistórica del Centro de México sobre la tipología de las víctimas y sus enfermedades para las deidades de la tierra y del agua, que ayudarían a aclarar algunas dudas. El argumento contra la interpretación religiosa indígena para favorecer el funcionalismo social del sacrificio, que por lo demás no resulta en una observación mayor, parece desconectado del tema del artículo y niega demasiado fácil el pensamiento indígena.

En “Ritual Human Sacrifice Among the Tarascans of West Mexico”, Cinthia M. Campos-Hernández, José Luis Punzo-Díaz y Carlos Karam Tapia evalúan un depósito de restos humanos del Posclásico tardío (1300-1522 d. C.) en el sitio arqueológico de Tzintzuntzan, Michoacán, con base en un análisis bioarqueológico y etnohistórico. Diversas excavaciones revelaron un pozo de casi 5 m de profundidad que contenía, en general, fragmentos mezclados de cráneos y fémures, con un peso total de 522 kg. Los huesos pertenecen en su gran mayoría a varones de entre 20 y 40 años de edad. Una porción de los cráneos presenta múltiples marcas de corte *perimortem* que apuntan a un tratamiento sacrificial y de descarte, evidencias de desollamiento parecidas al patrón de distribución de marcas en experimentos forenses. Aunque las muestras tafonómicas son concluyentes, la información se complementa con la descripción de eventos ceremoniales descritos en las fuentes etnohistóricas que señalan un espacio para la deposición de restos óseos llamado *herbazal*, en el que las aves predatorias se alimentaban con la carne de las víctimas. El *herbazal* estudiado se correspondería con

el de la fuente. Esta observación es curiosa y original, pero atípica para Mesoamérica. Si se trataba de cautivos de guerra, como parece indicar el análisis por su sexo y edad, habría que estudiar a fondo el proceso deposicional y la lógica escatológica asociada.

La segunda parte del libro, “Iconographic and Contextual Evidence”, abre con la contribución “Portals to the Gods: Reciprocity, Sacrifice, and Warfare in the Northern Mixteca”, en la que Carlos Rincón Mautner advierte que las prácticas sacrificiales de la Mixteca Norte corresponden, en primer lugar, a una dinámica de la élite para legitimar el poder y garantizar el acceso a los recursos, típica de sociedades jerarquizadas en las que era necesario establecer relaciones reverenciales con las deidades del sustento y asegurar la reciprocidad interdependiente entre los ámbitos natural y sobrenatural. La transformación de los nobles en animales depredadores o nahuales les permitía intermediar con las deidades.

El tema de la muerte se manifiesta con más énfasis en la iconografía del Posclásico tardío: imágenes esqueléticas, mandíbulas, cráneos y fémures aparecen en cerámica o fachadas arquitectónicas. Las esculturas de piedra de Tehuacán-Ndachjian y la pictografía del *Rollo Selden* son espléndidos ejemplos de la cosmología del momento.

Fuera de la comunidad, el lugar liminar de contacto con los dueños del monte es el Puente Colosal, en Tepelmeme de Morelos, Coixtlahuaca, lugar de creación y de origen. Adentro de una cueva, la pintura mural en estilo ñuiñe contiene escenas de oblación humana y animal, en la cercanía de un palacio real del Posclásico tardío. Rincón Mautner reconstruye el mito de origen de la población de Coixtlahuaca, la migración de los ancestros y el autosacrificio de los dioses. Sacerdotes míticos de la nobleza “entronizaron” los bultos sagrados de sus dioses en la cúspide de la montaña y tomaron posesión del paisaje sagrado.

“The Hacha, Decapitation Sacrifice, and Classic Veracruz History” examina las esculturas conocidas como “hachas” del Golfo de México durante el periodo Clásico (300-900/1000 d. C.), desde hace tiempo asociadas a la inmolación por decapitación, el juego de pelota y las cabezas inertes. Rex Koontz se concentra en las razones de la emergencia y el uso del hacha como objeto de prestigio en la cultura veracruzana, como parte de lo que denomina la “economía sacrificial”. Las hachas representan una cabeza humana muerta o cabeza-trofeo. ¿Por qué se reemplazó la cabeza decapitada en un ritual por una piedra ricamente esculpida? El autor propone que el sacrificio humano y las partes corporales como efigies generan

un valor económico de intercambio, al lado de las relaciones con las deidades. Mucho tiempo después de la aparición del yugo y la práctica de la decapitación, el hacha se convirtió en el símbolo económico de una élite, en un ambiente que combinaba lo lúdico, lo religioso y lo económico, vinculado al juego de pelota. El surgimiento del hacha debe entenderse en un proceso de diferenciación social y a la construcción de redes de poder. Koontz demuestra de manera interesante cómo religión y economía prehispánica son campos entrelazados.

Annabeth Headrick analiza la función simbólica del Entierro 2 de la Pirámide de la Luna, en Teotihuacan, y la ideología religiosa y política subyacente en “Blood and Water: A Mesoamerican Social Cement”. Claramente ligado a la guerra, se relaciona con el ciclo de la lluvia en esta propuesta: la sangre se confunde con el agua. Por medio de un estudio comparativo con Chalcatzingo y Tenochtitlan, la autora busca demostrar una continuidad simbólica sólida. El depósito corresponde a la cuarta etapa constructiva del edificio, aproximadamente en 250 d. C. Los restos óseos y los objetos pueden enlazarse con el sacrificio y la actividad bélica. Los despojos de animales depredadores parecen “representaciones de órdenes militares”. Headrick hace una “reconstrucción imaginaria” de los ritos que culminaron en su deposición.

Otros objetos del Entierro 2 se asocian al Dios de la Tormenta o Tlaloc, una deidad con varios rasgos bélicos: la combinación de agua, guerra y actos sacrificiales permeó desde el Preclásico hasta el Posclásico del Centro de México. En este sentido, el Templo Mayor no debe verse como una dicotomía, Huitzilopochtli y Tlaloc, sino más bien como una fusión antigua de este último en un solo dios de la guerra y el agua. El mismo patrón dual se detecta en el sitio olmeca de Chalcatzingo, Morelos, del Preclásico, en el que imágenes de depredadores, inmolaciones y elementos como nubes o gotas sugieren la antigüedad de la fusión de guerra y fertilidad. Es curioso que la autora atribuya las típicas anteojeras (“*eye goggles*”) a la necesidad de ver en la oscuridad del inframundo, pues Rincón Mautner, en el mismo volumen, retoma la interpretación de 1891 de Zelia Nuttall, que las veía como los agujeros para los dedos de un *atlatl* y la mirada omnipotente de un arma mortal, una explicación que confirmaría la hipótesis de Headrick.

En “Divine Combat, Warrior Merchants, and Ritual Sacrifice in the Mesoamerican Epiclassic AD 750-1050”, Lucha Ahtzin Martínez de Luna emprende una reevaluación de las interpretaciones de los murales de Las Monjas y el Templo Superior de los Jaguares, en Chichén Itzá, con base en

un registro nuevo de imágenes con técnica multiespectral. Repintados por primera vez por Adela Breton a principios del siglo pasado, estos murales forman parte del Gran Complejo del Juego de Pelota de Chichén Itzá. La autora se apoya en la lectura de Patricia Anderson (1994), que afirma que se trata de actividades rituales que reflejan un contexto de violencia social durante la transición del Clásico tardío al Epiclásico temprano, asociado a la intensificación de redes comerciales con características bélicas y la toma de prisioneros de guerra para fines sacrificiales.

La nueva tecnología de registro permite visualizar detalles antes inadvertidos. Se describen de manera minuciosa varias escenas iconográficas. La interpretación se basa tanto en mitos de fundación y creación maya como en datos del Posclásico tardío del Centro de México, en particular la comparación con la información histórica sobre los comerciantes-guerreros mexicas y su mitología solar y bélica (guerreros y guerreras míticos), que se manifiesta durante ciertas ceremonias sacrificiales del calendario solar. En sentido temporal inverso, la dinámica de oblación y guerra de los hallazgos en la Pirámide de la Luna y la Serpiente Emplumada de Teotihuacan entrelazan y alimentan el análisis de los murales de Las Monjas.

En “The Harvest of Souls: Mimesis, Materiality, and Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica”, Mendoza explora las relaciones entre agricultura y sacrificio humano. Desde el periodo Preclásico, la agricultura (“la infraestructura”) formó la base para una serie de prácticas metafóricas (“la ideología de la superestructura”) de violencia ritual, como la extracción del corazón, la decapitación, el canibalismo y las cabezas-trofeo, definidas como “tecnologías de terror”. El vínculo entre ambas estructuras conlleva la idea de que “cada aspecto del complejo sacrificial se identifica íntimamente con la siembra, el crecimiento, la maduración y la cosecha del maíz y el agave” (p. 249). Las equivalencias metafóricas entre el maíz y la carne del ser humano divinizado y su sangre implican la inmolación cíclica de ambos y su consumo consustancial. Mendoza propone que la deformación craneal en algunos infantes podría ser la búsqueda de una estética de cabezas alargadas que representa visualmente y de manera espiritual esta analogía,¹ y que la ofrenda de un ser humano o un animal debe entenderse como la “mímesis” de la transformación estacional del maíz en forma de *ixiptla*.

¹ Esta idea fue propuesta por Karl Taube (1985).

Para el análisis del simbolismo agrícola del agave, Mendoza retoma una observación de Jill L. Furst (1978) acerca de la diosa 11 Serpiente, en la lámina 25a del *Códice Vindobonensis*, también en la 21 del *Códice Nuttall*, personificada como un agave antropomorfo, decapitada, con el corazón cortado para la extracción de aguamiel. En conjunto, estas prácticas forman la “doble inmolación” (Graulich 1988) o los pactos entre los seres humanos y la Tierra y la Lluvia. En resumen, la cosmología del sacrificio se inició durante el alba de la agricultura. Sin poner en duda el argumento, el texto no ofrece información suficiente para llegar a esa conclusión.

Con “Filled with Divine Fire: Mesoamerican Human Sacrifice and Costumed Rituals as Acts of Deicide”, Mark Wright abre la tercera parte del libro, “Emerging Theoretical Perspectives”. Estudia la personificación o encarnación de una deidad por medio de un disfraz —*teixiptla* en náhuatl clásico, *ub’aahila’n* en maya— y la oblación de la persona divinizada o deicidio a partir de datos que provienen del Posclásico del Centro de México y del Clásico maya. Los ritos de personificación de deidades se consideran actos de reproducción (“*replication*”) más que de recreación o representación (“*reenactment*”), y hacen posible colocar una entidad cósmica en un cuerpo humano. Para el autor, hay dos tipos de receptáculos: el que participa de manera espontánea y el cautivo que es convertido contra su voluntad. El primer caso se trata de los gobernantes con una potencialidad divina acumulada debido a sus actividades rituales desde la juventud. Se transforman en recipientes “funcionales” para captar este poder, aun sin ser ontológicamente dioses. En cambio, los presos (el autor los llama esclavos) recibían el poder divino de manera forzada (la negación de su agencia propia). Su resistencia era una muestra deseada de su deificación (“*the more a captive struggled, the more they emphasized they were embodiments*”). En concordancia con la hipótesis de Linda Hansen, en el mismo volumen, la resistencia es indicio de su agencia humana.

La segunda parte del capítulo se centra en un caso fascinante del Clásico maya que revela un conflicto entre vecinos. Con datos epigráficos, se reconstruye la victoria de Yaxhá sobre Naranjo, que más tarde, como venganza, captura al rey vencedor. Sentado y amarrado como un cautivo a los pies del gobernante de Naranjo, se *reproduce* el sacrificio mitológico del Dios Bebé Jaguar del Inframundo de Yaxhá, descrito en la Estela 35. Aunque diferenciado en el tiempo, el rey, por coerción, es “cosa semejante” (“*like-in-kind*”) a su dios. Por último, para eliminar por completo el poder sagrado del enemigo, se decapita la efígie (otro *teixiptla*) del Dios Bebé Jaguar en el templo en Yaxhá.

“Bodily Transformation and Sacralization: Human Sacrifice in South-western Mesoamerica”, de Javier Urcid, es la traducción del capítulo “El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica”, publicado en el libro colectivo *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (López Luján y Olivier 2010). El punto de partida para ofrecer una propuesta explicativa precisa de la información iconográfica y arqueológica disponible para el área conocida hoy como Oaxaca es el modelo teórico del sacrificio de Henri Hubert y Marcel Mauss (1899). El autor se concentra en cinco conceptos culturalmente relevantes para estructurar su análisis: persona, cuerpo, comunidad, lugar y divinidad.

En Mesoamérica, la persona es ontológicamente de tipo relacional, en contraste con la “persona individual”, una característica que Urcid expresa como “dividual”.² Se interpreta la riqueza iconográfica del suroeste mesoamericano asociada al sacrificio como una transfiguración, debido a la sacralización tanto del sacrificador como de la víctima, lo que genera un cambio de lo profano a lo sagrado. Esta transformación se expresa por medio de la personificación de un *alter ego* o sustituto simbólico. Los ejemplos típicos serían los animales depredadores que devoran corazones o con signos visibles de sangre, entendidos como sustitutos simbólicos de “personas-humanos”. Al mismo tiempo, se trata de las coesencias de las personas divinales.

Paralela a la clasificación general de persona hay una serie de concepciones acerca del cuerpo: individualidad indivisible *versus* identidad relacional divisible. Esto lleva a Urcid a considerar dos tipos de tratamiento postsacrificial: cuerpos segmentados y no, o poco, segmentados. Los no segmentados podrían indicar ritos de consagración de algún edificio, y los partidos, la fragmentariedad de la persona y su eventual multiplicación. Por último, se pone énfasis en algunas ideas funcionales, simbólicas y sociopolíticas del sacrificio que acentúan la polisemia de las nociones de comunidad y lugar.

En “Human Sacrifice at Tula: Reputation, Representation, and Reality”, Keith Jordan examina el final del Posclásico temprano en Tula con base en estudios previos de la iconografía del sitio y las evidencias (bio)arqueológicas. Su preocupación principal es rechazar la noción popular y superficial de una ciudad caracterizada por un supuesto aumento de violencia desde el Clásico tardío y precursora de la dinámica sacrificial de “terror” de México-Tenochtitlan. Jordan aboga por una lectura más precisa y polisémica

² Término introducido en el campo de la antropología por Marilyn Strathern (1988). A mi juicio, merece ser citado con su nombre. Véase también MacKim Marriott (1976).

de los datos disponibles: los rastros arqueológicos de prácticas de inmolación son contundentes, pero se reducen a pocos casos convincentes; la iconografía nunca es directa y se presta a lecturas alternativas. Para él, gran parte de las inferencias a favor de la oblación de enemigos se puede interpretar como la expresión de un culto a los ancestros, en particular cuando toma en cuenta el contexto espacial arquitectónico que integra la iconografía, vinculado a la realeza y la legitimación del poder. Otra pregunta esencial es: ¿por qué las imágenes relacionadas con el sacrificio son alusiones indirectas (como Teotihuacan), a diferencia de iconografía más explícita en otras ciudades mesoamericanas?

En el caso de las procesiones de aves y mamíferos predadores, a veces asociados a corazones humanos, se trataría de la muerte heroica por sacrificio de los reyes locales (linajes u órdenes de guerreros) transmutados en antepasados y “no de enemigos sacrificados como parte de una política de terror estatal”. Otra opción sería que los reyes estarían en un estado liminal durante los ritos de acceso al trono. En la misma línea de ideas, el *chacmool* de Tula sería un ancestro con una función de intermediario entre lo divino y lo humano.

La segunda parte del texto se dedica a las evidencias arqueológicas de modificaciones culturales *perimortem* y *post mortem*. Jordan critica las hipótesis sacrificiales o canibalísticas que se basan en datos deficientes y análisis sin criterios rigurosos. Por fortuna, contamos con pruebas e investigaciones detalladas que, aunque lejos de llegar a las cifras que podrían confirmar el aumento de la violencia ritual para finales del Posclásico temprano, sí hablan de prácticas de tratamiento sacrificial: un *tzompantli*, ofrendas de cráneos con marcas de corte, la oblación de infantes y adultos jóvenes en honor a Tlaloc,³ dos casos de extracción de corazón, tres casos de decapitación y marcas de desollamiento. En mi opinión, es una lástima que Jordan convierta la captura de los prisioneros en una caricatura de violencia ritual como víctimas de una actividad de “terror”. Parece negar la lógica relacional de la guerra amerindia.

“The Myth of the Willing Human Sacrificial Victim: The Complex Nature of Human Sacrifice in Aztec Ceremonialism”, de Linda Hansen, es una crítica a una supuesta tendencia en el mundo académico a romanizar el papel de las víctimas en los actos sacrificiales de las fiestas mexicas. En particular, cuestiona la noción de la participación voluntaria de los

³ Analizado por Angélica María Enríquez Medrano (2021).

prisioneros de guerra y su supuesto papel equitativo con los sacrificantes. Para ella, el acento predominante en los aspectos religiosos y cosmológicos es demasiado simplista y reduccionista, y estas interpretaciones dejan de lado la riqueza multifacética de la ofrenda. Dichas perspectivas tienden a negar el aspecto terrorífico y humillante para los enemigos o capturados. Una lectura demasiado sesgada y selectiva de las fuentes ha generado la idea falsa de la construcción de cierta familiaridad entre el captor y el cautivo. Estas explicaciones normalizan la violencia y ocultan el aspecto deshumanizante de esta dinámica ritual.

Hansen menciona que es necesario ampliar la percepción acerca del fenómeno del sacrificio humano en el mundo prehispánico y salir del campo estrictamente religioso. Señala varios autores que lo han relacionado con procesos económicos y políticos, y otros que han demostrado la diversidad de prácticas con una gama de motivaciones y variantes empíricas. Sin embargo, en sus palabras, pocos estudios han resaltado los aspectos biosocial y psicológico del sacrificio, un acercamiento teórico que rechaza el planteamiento del sufrimiento voluntario y la supuesta participación alegre de la víctima.

Encontré la misma objeción en investigaciones sobre otras culturas. En “The Fallacy of the Willing Victim”, F. S. Naiden (2007) advierte que los griegos no buscaron el consentimiento del animal, sino que más bien querían probar su vitalidad. En el caso azteca, Hansen parece pasar por alto dos temas relevantes: los testimonios indígenas y la lógica de la guerra amerindia. Al contrario de lo que piensa, no fueron los frailes del siglo xvi ni los académicos quienes inventaron la idea del “sacrificio voluntario”, sino la visión indígena (Alcalá 2011, 189; Chimalpahin 2003, 169; *Rabinal Achí* 1999, 147; Neurath 2010, 551; Olivier 2015, 210-224; Declercq 2024), en efecto, malinterpretada por algunos autores. La noción de la voluntad de morir (recordemos que los dioses se autoinmolaban) está presente en la lógica indígena. Esto no contradice el sufrimiento real que sentían las víctimas (Olivier 2023). Se trata de una voluntad discursiva.

En otro sentido, Hansen minimiza la construcción de un parentesco en el campo de batalla y la incorporación del adversario a la comunidad. Según ella, se trata de un dato aislado de Sahagún. Sin embargo, disponemos de numerosos estudios del continente americano que indican que era un aspecto esencial de la guerra amerindia. De nuevo, este aspecto nada romantizado no quiere decir que las víctimas no sufrieran un tratamiento

terrible y que no encontraran una muerte escalofriante. La captura de un enemigo implicaba una serie de transformaciones ambiguas, desde la humanización y familiarización del prisionero mediante signos de estima e igualdad y al mismo tiempo la tortura, la humillación y la despersonalización (Declercq 2024). Hansen quiere defender los “derechos humanos” de los sacrificados y parte de que la violencia no se puede combinar con afectos. De esta manera, niega la complejidad relacional de la guerra amerindia. Contrario a lo que piensa la autora, ser comido por el contrario era un funeral digno para un guerrero.

La segunda contribución de Rincón Mautner, “Indigenous Sacrifice in the Christian Language Among the Communities of the Northern Mixteca of Oaxaca, Mexico”, inaugura la cuarta parte del libro, “The Ethnographic Present”. El autor profundiza en lo que llama las transformaciones violentas que tuvieron lugar desde la llegada de Hernán Cortés y sus huestes, que interrumpieron el sistema sacrificial indígena enfocado en la restauración del equilibrio, el mantenimiento y la renovación de la vida y la muerte. Las creencias pragmáticas de un entorno divinizado y humanizado para garantizar las lluvias temporales y evitar desastres y enfermedades cedieron su lugar a la dinámica introducida de enajenación y objetivación de la tierra. Se instaló una religión basada en la salvación de las almas. Con ayuda de la élite indígena, los frailes erradicaron el sacrificio humano y garantizaron de manera pragmática mano de obra para los encomenderos. El derramamiento de sangre humana se convirtió en otras concepciones de oblación alrededor de la figura de Cristo: el Cordero de Dios, la Crucifixión, etcétera. Una dinámica compleja de intercambio de ideas y acciones resultó en la incorporación del cristianismo en el pensamiento indígena, y a la inversa, en la infiltración de la cosmovisión indígena en las prácticas católicas, necesaria para el éxito de la evangelización. La muerte y la resurrección del Hijo de Dios coincidían con el renacimiento continuo de las deidades prehispánicas. El maíz, identificado con Jesús, se sacrifica durante la cosecha y cada 2 de febrero sus granos son bendecidos y renovados para la siembra.

Se cuenta que las deidades terrestres, o los primeros pobladores, conocidos como *ñuhu* en forma de cabezas esculpidas en piedra, se autosacrificaron cuando llegaron los españoles. Sin embargo, en tiempos de carencia y desastre, los indígenas continuaron de manera clandestina con la inmolación y la antropofagia, al menos hasta el siglo XVIII, como se documenta

en un caso de 1706. La iconografía de las iglesias coloniales presentaba elementos asociados a la guerra y el sacrificio humano, descritos y comentados en detalle por Rincón Mautner.

Hoy, los migrantes vuelven cíclicamente a sus pueblos natales para revitalizarse por medio de un “palimpsesto de costumbres” y prácticas con una continuidad milenaria. Rincón Mautner tiende a acentuar las similitudes entre el pensamiento indígena y el cristianismo: “las sociedades del Posclásico tardío y los católicos españoles recién llegados tenían mucho en común en cuanto a su pensamiento y creencias” (p. 429). Con un amplio “contexto socioeconómico y ambiental” de fondo en cada momento histórico, los dos textos de este autor adquieren las características y el tono de una buena monografía. Nos preguntamos si no trasciende los objetivos de un artículo en un libro colectivo.

En “Deicide in Ch’orti’ Maya Myth and Ritual”, Kerry Hull analiza la reactualización ritual del sacrificio del dios o deicidio de los mayas ch’orti’ en función de la fertilización de la tierra. Justo antes de sembrar el maíz en la milpa, se entierra la sangre y los huesos de un pavo en varios hoyos, como una forma de “impregnarla” con la sustancia divina. El pavo personifica el Dios de la Agricultura y el Dios Solar Katata’ (“God’s avatar”), que fue desmembrado en una pelea mítica contra el Gigante Negro. En un estudio comparativo, el autor busca analogías entre estos dos personajes y algunas deidades mayas y Tezcatlipoca, del Centro de México.

Hull encuentra semejanzas particulares en los ritos agrícolas plasmados en el *Códice Dresde* y el *Códice Madrid*. Por ejemplo, la decapitación del pavo en la página 26c del primero se parece a la descripción de Diego de Landa de la Fiesta del Año Nuevo en Yucatán: para invocar a la lluvia, los ch’orti’ sacrifican un pavo en la corriente rápida de un manantial, en el que una serpiente acuática (“Chijchan”) se lo “traga”. En otra ocasión, se deposita chilate o atole en un hoyito en el centro de la milpa y el líquido o “semen” asegura que las plantas sean “animadas”.

Más adelante, Hull busca dioses mayas “negros”, asociados al Oeste, la noche y el inframundo. La conexión con el “Dios Y” de la cacería y la guerra sirve como puente para relacionar el mito del Gigante Negro con el dios Tezcatlipoca o algunos episodios míticos mixtecos. En la lucha cósmica entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, el autor encuentra los antecedentes míticos análogos al mito ch’orti’ estudiado.

Temas de discusión

El libro contiene un valioso conjunto de propuestas sobre el sacrificio humano en Mesoamérica. Destaca la enorme riqueza de expresiones visibles que dejaron los pueblos originarios, evidencia de la presencia divina como una realidad tangible, analizada e interpretada con erudición por los colaboradores. Queda claro que comprender las prácticas sacrificiales mesoamericanas hoy requiere un colectivo de disciplinas cada vez más especializadas. En este sentido, tal vez la ausencia más significativa sea la voz de la bioarqueología. Mucho material de las décadas de 1960, 1970 y 1980, señalado por Mendoza en particular, necesita un segundo análisis.

La referencia en la introducción a la última publicación en inglés, de 1984, sobre el sacrificio humano mesoamericano —además de Chacon y Mendoza (2007) y Tiesler y Cucina (2007)— y la mención a un solo trabajo en español (López Luján y Olivier 2010) plantean de manera indirecta la cuestión de la ausencia de un tema central: la importancia de la cacería. En las dos últimas décadas, varias obras en español han revelado los vínculos cosmológicos complejos entre la guerra y la violencia ritual, por un lado, y la depredación como forma de relación, la cacería y el parentesco, por el otro. Esto ha estimulado un debate fascinante acerca de las conexiones conceptuales entre la agricultura y la cacería. La presencia de animales de depredación en la iconografía y la (bio)arqueología desde el periodo Preclásico difícilmente se explica sólo en términos de evolución económica agrícola (Dehouve 2008; Olivier 2015; Monaghan 2017; Millán 2016; Neurath 2008; 2017). En este sentido, los paradigmas interpretativos del libro no son del todo novedosos. Se cuestiona con acierto la antropología de la “representación simbólica”, y el enfoque biosocial y psicológico explora nuevos caminos, pero la buena intención de criticar la visión sensacionalista deja de lado los resultados de trabajos recientes sobre la captura y la integración de enemigos (Santos-Granero 2009).

Llama la atención la tendencia a ofrecer explicaciones basadas en nuestros conceptos culturales. Marshall Sahlins (2022, 6) advierte que la idea de religión cambió de la infraestructura a la superestructura durante el siglo xvi, lo que abrió el camino a un determinismo económico y posicionó a la religión en el ámbito de la legitimación ideológica de la dimensión sociopolítica. Específicamente asociada al pensamiento trascendental, basado en la suposición de un mundo divino “otro”, aparte del humano, está

la lista de oposiciones binarias: espiritual/material, natural/sobrenatural, seres humanos/espíritus, etcétera. Estos términos se encuentran con frecuencia a lo largo del libro y son muestra de nuestro transcendentalismo —Urcid señala la noción de dos ontologías y ubica la percepción mesoamericana en la epistemología relacional—. Si lo “natural” era desconocido, se comprende que para los indígenas no existiera el ámbito “sobrenatural”. En todo caso, tendemos a mezclar los conceptos. Justamente, la descolonización de la antropología tiene como objetivo dar más espacio a las concepciones indígenas.

REFERENCIAS

- Alcalá, Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. 2011. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Anderson, Patricia K. 1994. “Interpretations of Conflict at Chichén Itzá”. En *Seventh Palenque Round Table, 1989*. Edición de Virginia M. Fields, 33-37. San Francisco: Precolumbian Art Research Institute.
- Boone, Elizabeth Hill y Elizabeth P. Benson, eds. 1984. *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th, 1979*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Chacon, Richard J. y Rubén G. Mendoza, eds. 2007. *Latin American Indigenous Warfare and Ritual Violence*. Tucson: University of Arizona Press.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón. 2003. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Declercq, Stan. 2024. *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, Danièle. 2008. “El venado, el maíz y el sacrificado”. *Diario de Campo* 98, Cuadernos de Etnología 4: 1-39.
- Enríquez Medrano, Angélica María. 2021. “Child Sacrifice at Tula. A Bioarchaeological Study”. *Ancient Mesoamerica* 32, núm. 1: 84-99.
- Furst, Jill L. 1978. *Codex Vindobonensis Mexicanus I. A Commentary*. Albany: State University of New York, Institute for Mesoamerican Studies.
- Graulich, Michel. 1988. “Double Immolations in Ancient Mexican Sacrificial Ritual”. *History of Religions* 27: 393-404.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. 1899. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”. *Année sociologique*, t. II: 29-138.

- Kieffer, C. L. 2015. "Sacrifice of the Social Outcasts. Two Cases of Klippel-Feil Syndrome at Midnight Terror Cave, Belize". *International Journal of Osteoarchaeology* 27, núm. 1: 45-44. <https://doi.org/10.1002/oa.2456>.
- López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier, coords. 2010. *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- MacNeish, Richard, Melvin Fowler, Ángel García Cook, Frederick Peterson, Antoinette Nelken-Turner y James Neely. 1972. *The Prehistory of the Tehuacán Valley*. Vol. 5, *Excavations and Reconnaissance*. Austin: University of Texas Press.
- Marriott, McKim. 1976. "Hindu Transactions. Diversity without Dualism". En *Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*. Edición de Bruce Kapferer, 109-137. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.
- Millán, Saúl. 2016. "Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'". *Trace* 69: 121-127.
- Monaghan, John. 2017. "Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'". *Latin American Antiquity* 28, núm. 2: 308-309.
- Naiden, F. S. 2007. "The Fallacy of the Willing Victim". *The Journal of Hellenic Studies* 127: 61-73.
- Neurath, Johannes. 2008. "Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación". *Journal de la Société des Américanistes* 94, núm. 1: 251-283.
- Neurath, Johannes. 2010. "Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas". En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. Coordinación de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 547-576. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Neurath, Johannes. 2017. "Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'*". *Historia Mexicana* 66, núm. 4: 2151-2155.
- Nuttall, Zelia. 1891. *The Atlatl or Spear-Thrower of Ancient Mexicans*. *Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum* 1, núm. 3. Cambridge: Peabody Museum Press.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de nube'*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Olivier, Guilhem. 2023. “‘No estimavan en nada la muerte...’. El destino sacrificial en Mesoamérica. Aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 65: 75-114.
- Rabinal Achí. *Un drama dinástico maya del siglo xv*. 1999. Introducción, transcripción, traducción del k'iche' y comentarios de Alain Breton. Guatemala: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Sahlins, Marshall. 2022. *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Santos-Granero, Fernando. 2009. *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- Solometo, Julie. 2006. “The Dimensions of War. Conflict and Culture Change in Central Arizona”. En *The Archaeology of Warfare. Prehistories of Raiding and Conquest*. Edición de Elizabeth Arkush y Mark Allen, 23-65. Gainesville: University Press of Florida.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Taube, Karl. 1985. “The Classic Maya Maize God: A Reappraisal”. En *Fifth Palenque Round Table, 1983*. Edición de Virginia M. Fields, 171-182. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute.
- Tiesler, Vera y Andrea Cucina, eds. 2007. *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Nueva York: Springer.