

El andamio o muro de cráneos (tzompantli) maya. Árbol de la renovación

The Mayan Scaffold or Wall of Skulls (Tzompantli). Tree of Renewal

Gabriela Rivera Acosta

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México

<https://orcid.org/0000-0002-2251-1544>

laura.rivera@enah.edu.mx

Resumen: Andamio de cráneos, muro de cráneos, hilera de cráneos o *tzompantli* son algunos de los nombres por los que solemos llamar a la estructura destinada a sostener cráneos en conjunto. Los muros de cráneos mayas tienen una larga tradición que reconoce particularidades regionales y temporales. Al tratarse de cabezas trofeo, las testas dispuestas en sus andamios confirieron un significado y un propósito particular. Así, esta investigación propone entender, desde una perspectiva ontológica, a estas estructuras como metáforas de árboles donde las cabezas fueron los frutos contenedores de elementos vitales, árboles que procuraron la renovación de las vidas consumidas. A lo largo de este texto, me centraré en ejemplos del período Clásico maya.

Palabras clave: andamio de cráneos; tzompantli; cabezas trofeo; depredación; cultura maya; período Clásico.

Abstract: Skull scaffold, skull wall, skull row or *tzompantli* are some of the names we commonly use to refer to the structure designed to hold skulls together. The Maya skull walls have a long tradition that recognizes regional and temporal particularities. Being trophy heads, the skulls arranged in their scaffolds conferred a particular meaning and purpose. This research aims to understand these structures from an ontological perspective, as metaphors for trees where the heads were the fruit containers of vital elements, trees that enabled the renewal of the lives that were consumed. Throughout this text, I will focus on examples from the Classic Maya period.

Keywords: skull scaffolding; tzompantli; trophy heads, predation; Maya culture; Classic period.

Introducción

Desde el Epiclásico hasta el Posclásico Tardío, existió una larga tradición de erigir estructuras o dispositivos diversos destinados a la exposición de un conglomerado de cráneos en toda Mesoamérica. Errónea y mayormente conocidas como *tzompantli*, nombre que recibieron en el Posclásico en el centro de México, estas estructuras sostuvieron cabezas humanas

Recibido: 24 de octubre de 2023; aceptado: 22 de enero de 2024



INDIANA 42.1 (2025): 99-116

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v42i1.99-116

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

—e incluso cabezas de animales en ocasiones excepcionales—¹ obtenidas como trofeo de guerra. En su disposición en el muro, pasaron por un proceso de esqueletización al cual se debe el nombre de ‘muro de cráneos’.² Según la región y el periodo, tuvo diversas expresiones y modalidades, como Xochipiltécatl Vazquez (2004, 2-3, 23-38) lo ha identificado.³ En sitios como La Quemada, Alta Vista, Zacatecas o Xochicalco, encontramos una suspensión de los cráneos por horadación superior (Chávez Balderas 2017, 185). En el Norte, como en las área de Chalchihuites y Casas Grandes, las estructuras se conformaban por postes que sostenían las cabezas de forma apical, más sencillas que las estructuras arquitectónicas mayas, que muestran una disposición vertical como la de Chichén Itzá, y menos monumentales que las centro mexicanas Mesoamérica central, como los emblemáticos casos de Tula y México-Tenochtitlán (Mendoza 2007, 401), con una tradición de disposición horizontal. Su evidencia más temprana ha sido datada para el Formativo Medio (800-500 a.C.).

Específicamente en la región maya, el tema no ha sido explorado con la profundidad necesaria para comprender con cabalidad los muros de cráneos como fenómeno. Sin embargo, gracias a los trabajos de Miller (1999, 2007, 2017), Tiesler (2017b), Tiesler y Miller (2023), Tiesler y Cucina (2012), y Taube (1985, 2003), quienes lo han abordado mayormente este tema, se han logrado importantes avances e interpretaciones cruciales para el desarrollo de su estudio. Estos trabajos han conseguido separarse por completo de los paradigmas occidentales que describen y limitan el fenómeno como una simple exposición de trofeos humanos. De tal suerte, la propuesta de esta investigación sugiere que las cabezas colocadas en dichos andamios deben ser concebidas como contenedoras de elementos vitales, que, al ser tomadas en la guerra y transformadas por una acción ritual, se convirtieron en bienes propiciadores de la renovación de la vida consumida. Así, propongo entender estos andamios de cráneos humanos, desde una perspectiva cosmológica, como árboles frutales que formaron parte de un ciclo de consumo productivo, propio de las actividades depredadoras de las que habló Fausto (2012).

-
- 1 Diversas fuentes del periodo del Contacto mencionan la disposición de cabezas de caballos pertenecientes a los conquistadores en andamios de cráneos. Para el caso maya, fuentes k'iche's y castellanas hablan del interesante caso de la cabeza del caballo de Pedro de Alvarado, que, al ser decapitado en una batalla, fue dispuesta en un muro de cráneos de los Altos de Guatemala (Carmack y Mondloch 2009, 55).
 - 2 Como lo mencionó Ximena Chávez (2017, 192), por lo menos en el centro de México, el *tzompantli* no era una colección de morfologías faciales. Ella propone que todos los cráneos eran desollados y descarnados previo a su disposición en el andamio, para así conseguir su esqueletización. Sin embargo, los trabajos de Lorena Vázquez Vallín (comunicación personal 2023) en el *weey tzompantli*, no presentan huellas que hagan alusión a un patrón de remoción de tejidos blandos. En otras regiones y periodos, como el maya, la iconografía muestra cabezas enteras con cabello y tejidos blandos íntegros o parciales, demostrando variabilidad en el fenómeno según la región cultural y el periodo.
 - 3 La autora formuló una tipología de los *tzompantlis* como elementos arquitectónicos: *tzompantlis* funcionales, que sirvieron como andamios de cráneos ensartados; altares tipo *tzompantli*, estructuras que muestran cráneos tallados; y altares de cráneos, que muestran cráneos sin perforaciones. Este estudio logró identificar distintas tradiciones según sitios arqueológicos y periodos (Xochipiltécatl Vazquez 2004, 2-3, 23-38).

Las cabezas trofeo

Es preciso entender que el fenómeno de los andamios o muros de cráneos se suscriben a la toma de trofeos humanos, pues estos se revistieron con lo que inicialmente fueron cabezas trofeo. Resulta difícil apuntar el inicio de esta costumbre en la zona maya, pues en épocas tempranas la representación de cabezas trofeo no fue común. No es sino hasta el Clásico Tardío cuando su presencia en la iconografía tuvo un importante auge (Rivera Acosta 2022a, 92). Sharer y Sedat (1987) dijeron haber encontrado la evidencia maya más temprana en Los Manglares, en las Tierras Altas del Norte de Guatemala. Los trabajos realizados en el montículo principal descubrieron tres entierros de hombres adultos acompañados de una numerosa cantidad de cráneos humanos. Aunque Inomata (2014, 39) afirma haber encontrado el ejemplo más temprano en Ceibal: un dije de concha *Spondylus* trabajado a manera de una cabeza descarnada, diseñado para ser usado 'de cabeza',⁴ y fechado para el Preclásico Medio.

Con anterioridad, he definido las cabezas trofeo como las cabezas cercenadas de los enemigos de guerra, obtenidas en batalla, y capturadas sin compensación, como trofeos humanos, pero provistas de un valor cosmológico, ya que eran considerados objetos capaces de propiciar la regeneración de la vida consumida (Rivera Acosta 2022a, 92). Bajo estos términos, para su correcto estudio, he propuesto una tipología que se desprende de las propias cabezas trofeo: cabezas trofeo, cráneo trofeo, máscaras cráneo, mandíbulas, cabezas reducidas, escalpes y cráneos de andamio/muro⁵ (Rivera Acosta 2022a, 92).⁶ Tras un minucioso análisis, se logró reconocer que en ninguna de las variantes existió la intención de mantener los rasgos del propietario. Por el contrario, las cabezas trofeo mayas se estandarizaron, decoraron, añadieron y quitaron elementos que dejaban atrás al individuo, creando así estándares para su uso y representación (Rivera Acosta 2022a). Esto es vital, pues, a diferencia de las cabezas reducidas de otras áreas, las cuales mantenían comúnmente los rasgos del enemigo y de esta manera sus atributos, entre los mayas el valor se determinó por las cualidades ontológicas de la cabeza (Rivera Acosta 2018; 2020; 2022a, 101).

4 Forma natural en la que se representan las cabezas trofeo en la iconografía maya. Para profundizar en este detalle y en el resto de sus características ver: Rivera Acosta (2020; 2022a).

5 En la tipología original se mencionan 'cráneos *tzompantli*', término también utilizado por Ximena Chávez (2017, 183) para referirse a los cráneos con perforación bilateral, y exhibidos en una estructura a la cual deben su nombre y que fueron hallados en Templo Mayor de Tenochtitlan. He cambiado el término con la intención de ampliarlo en tiempo y espacio, evitando restringirlo al centro de México en el Posclásico Tardío, en el cual se originó.

6 A diferencia de la tipología de cabezas provenientes de la decapitación ritual en Templo Mayor de Ximena Chávez (2017), sustentada a partir de restos óseos –cabezas cercenadas, cráneos de *tzompantli*, máscaras-cráneo y cráneos con perforación basal–, la que propongo aquí refiere únicamente a ejemplares correspondientes a contextos bélicos, mismos que propiamente podemos llamar 'cabezas trofeo', incluyendo ejemplares óseos y de tejidos blandos.

La cabeza como fruto/semilla contenedor de elementos fértiles

La práctica de tomar la testa humana como trofeo no fue un simple acto violento y rapaz de despojo o hurto. Las cabezas trofeo fueron alegorías de las victorias cobradas y de los infortunados derrotados; representaban la memoria material de los guerreros que las tomaban, del poderío armado del vencedor y de la fortaleza de sus guerreros, así como del gobierno y el gobernante. Pero, al mismo tiempo, desde una visión más ontológica y menos pragmática, también fueron semillas que contenían y propiciaban la vida (Rivera Acosta 2022a).

En trabajos anteriores he profundizado en el concepto del guerrero como hueso-semilla y de la cabeza como fruto-semilla, ambos inscritos en un juego de consumo productivo que hacen de la guerra un acto de depredación que, mediante el consumo de vida, la regenera en términos cosmológicos (Rivera Acosta 2022b). Es importante reconocer que investigaciones previas, dígame trabajos antropológicos y etnográficos enfocados a en los estudios de las sociedades mayas contemporáneas y prehispánicas, han podido evidenciar esta misma relación y acción (Braakhuis 2001; Balsanelli 2018). Dicho fenómeno no es único en el mundo maya, ni tampoco propio del mesoamericano, pues estudios más profundos se han realizado para otros periodos y otras culturas amerindias, donde incluso tuvo origen la propuesta teórica que sustenta dicha relación (Fausto 2012). En este sentido, y volviendo a nuestra materia, la asociación de la cabeza al mundo vegetal y como fuente de origen de la germinación, es recurrente en las sociedades mayas. En el *Popol Vuh* (2013, 66) se dice que la cabeza de Jun Junajpu fue llevada entre las ramas de un árbol, donde se convirtió en fruto: “[...] no tenía fruto cuando no estaba puesta la cabeza [...] Así pues, jícara llamamos hoy a la cabeza de Jun Junajpu, así es llamada”. Haciendo de la cabeza el fruto original, resulta claro que la decapitación se relacionara con la fertilidad. Como reflejo de ello, el *Popol Vuh* muestra a la cabeza como contenedora de elementos vitales, al relatar, en otro de los pasajes del mismo complejo mítico, cómo la cabeza decapitada de Jun Junajpu, al germinar como fruto de una planta, embarazó a una joven mujer al escupir en su mano, enfatizando así el carácter fértil de la cabeza como fruto, es decir, como receptáculo de elementos vitales. No es casual que, en la misma obra y en distintas ocasiones, la cabeza sea equiparada o incluso confundida con una calabaza (Popol Vuh 2013). De ahí que Taube (1985) entendiera que la decapitación de un adversario tenía su origen mítico en la decapitación del Dios del Maíz, y que así se hiciera patente en rituales de fertilidad y reencarnación que practicaban los mayas.

Si bien el *Popol Vuh* es una fuente relativamente tardía en relación al periodo aquí abordado, la iconografía del Clásico muestra con de manera recurrente cráneos de los que emergen elementos florales (cerámicas K2356, K4119 y K4354 [Kerr n. d.]), cabezas como frutos de árboles (K5615 [Kerr n. d.]), cabezas humanas a manera de mazorcas, e incluso cráneos con una hendidura de la que emerge el Dios del Maíz (K1892 y 2723 [Kerr n. d.]). Uno de los ejemplos más icónicos, son los árboles frutales que brotan de las

cabezas de los ancestros dispuestos alrededor del sarcófago de Pakal, en Palenque. Este último ejemplo posee una retórica de germinación admirable, pues, siendo un objeto destinado para resguardar los restos mortales del gran gobernante K'inich Jaanab' Pakal, está decorado con motivos vegetales y de renacimiento, tanto de él como de sus ancestros, además de encontrarse en el interior de una montaña metafórica, que es, es decir, su repositorio: el Templo de las Inscripciones (Figura 1).

Si bien ya se ha vertido bastante tinta tratando de explicar la cabeza humana como jícaras/frutos/semillas en las cosmologías amerindias (ver Rivera Acosta (2020; 2022a), sigue siendo interesante que, en el arte maya, las figuras antropomorfas continuamente emergen de elementos botánicos, como los bebés-maíces que germinan

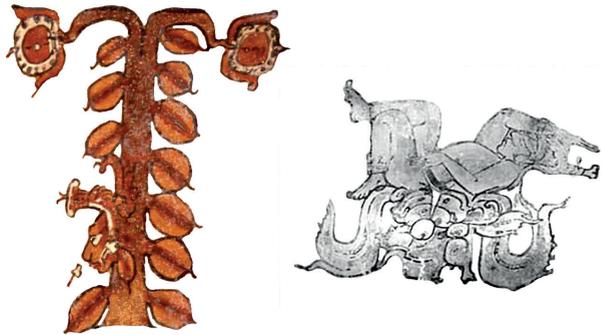


Figura 1. Izquierda: Cabeza como fruto, detalle vasija K5615 (Kerr n.d.). Derecha: cráneo del que nace el Dios del Maíz, detalle vasija K2723 (Kerr n.d.).

de una calabaza partida en los murales de San Bartolo. Esta misma escena se representa 600 años después, de donde emerge el Dios del Maíz, en la cerámica K5761 (Kerr n. d.; Carrasco 2022, 208). Esto nos permite entender que no solo la vida del maíz –y de las plantas en general– es homóloga a la vida humana, sino que la cabeza es un fruto/, una semilla que renueva la vida del hombre/maíz.

Si bien la decapitación no es el tema de esta investigación, con el fin de complementar la concepción de la cabeza como un bien vital, no podemos pasar por alto el hecho de que, tal como señalan Graulich y Baquedano (1983), la decapitación como acto para obtener las cabezas trofeo, está íntimamente ligada a la fertilidad, los mantenimientos y las deidades del maíz.

El andamio, muro o estructura de cráneos

Aunque pocos lo saben, contamos con un testimonio etnohistórico de estas estructuras, el cual fue registrado por el fraile Bartolomé de Las Casas para los Altos de Guatemala. El religioso, en su obra, mencionó que, tras ser quemadas las cabezas tomadas en la guerra, eran dispuestas en lo alto de estructuras dedicadas exclusivamente a esta función (Las Casas 1967 [1552], 22). Los registros históricos de los propios mayas, según las interpretaciones de Roys (1933, 160), también hacen referencia a ello. Por ejemplo, en el *Chilam Balam de Chumayel*, se dice: “[...] fue atravesado [por una flecha] cuando llegó al muro ensangrentado allí en Uxmal”, una oración utilizada para referirse al despliegue de un

“friso de calaveras”, según el autor (Roys 1933, 24), empleado para empalar la cabeza del señor Hapay Can en Chemchan, Uxmal. Así mismo, el texto narra el hecho de que “las cabezas de los extranjeros a la tierra fueron cementadas [en el muro] en Chakanputún”, (Roys 1933, 91) pasaje que fácilmente se puede asociar con un muro de cráneos.

Por lo general, se piensa que la tradición de los andamios de cráneos mayas comenzó en un periodo muy tardío. Consecuentemente, se asume a que estas estructuras son el resultado de la influencia del centro de México ejercida en la región; sin embargo, la tradición maya es considerablemente más temprana. El andamio de cráneos maya más icónico es sin duda el gran *tzompantli* de Chichén Itzá, constituido por una plataforma en forma de T. Las



Figura 2. Detalle de los cráneos empalados verticalmente, representados en el Gran Tzompantli de Chichén Itzá, Yucatán (foto: Mario Roberto Durán Ortiz).⁷

dos molduras de su cuerpo principal están decoradas con cráneos, al igual que el entrecalle que tiene dos hileras de cráneos empalados verticalmente (Figura 2). Es probable que esta plataforma basal sea la primera de su tipo en toda Mesoamérica, pues al corresponder al Clásico Terminal, coloca la tradición de la construcción de plataformas permanentes para la exhibición de cráneos en esta región como la más temprana en toda Mesoamérica.

Este hecho la hace aún más interesante (Miller 1999, 352-353; 2017, 41), tomando en cuenta que además, es anterior al ejemplar de Tula, en el Altiplano Central mexicano (Miller 1999, 358).

Para sorpresa de muchos, el *tzompantli* de Chichén Itzá no es la única evidencia de un muro de cráneos en el sitio: debajo del edificio conocido como El Caracol, los investigadores de la Fundación Carnegie recuperaron restos craneales con huellas que presumen haber sido atravesados por un madero (Tiesler 2017a, 47). A la par de los cráneos provenientes del Cenote de los Sacrificios, una cuarta parte de los centenares recuperados amplían la evidencia, pues muestran perforaciones craneales, características de los llamados cráneos de andamio (Tiesler y Cucina 2012, 170). Para complementar, Lincoln (1990), fuera del centro de Chichén Itzá, descubrió una estructura no explorada al noroeste del Grupo de la Serie Inicial, la que piensa fue posiblemente un *tzompantli* (ver Miller 2017, 43).

⁷ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/81/2011_Skulls_relief_carving_Tzompantli-Chichen_Itza_03_2011_1441.jpg (30.01.2025)

En diversos sitios ubicados en la Península de Yucatán, al igual que en Chichén Itzá, se han encontrado plataformas bajas decoradas con calaveras y huesos cruzados (Figura 3), sobre todo en el área Puuc. Según Miller (2007, 171),



Figura 3. Detalle de la decoración del altar del grupo Cementerio de Uxmal (Foto: Hanns J. Prem).⁸

estas estructuras son evidencia arquitectónica adicional de dichas plataformas, las cuales, de acuerdo con la tipología de Xochipiltécatl Vazquez (2004, 23-38), se definirían como “altares tipo *tzompantli*” y “altares de cráneos”. Así, se han reportado en los sitios de Uxmal, Nohpat, Yaxkukul y Dzibilchaltún (Miller 2007, 171).

Aunque los muros de cráneos se conciben como una tradición característica de las Tierras Bajas del Norte, existe evidencia arqueológica de su aparición en otras áreas: casos bien conocidos son los de Toniná (en las Tierras Altas de Chiapas, México) y Ceibal (en el Petexbatún, Guatemala), correspondientes a dos asentamientos políticos clave en el Clásico Maya. También los hay en las Tierras Altas de Guatemala para el Posclásico: Smith (1955, 14, fig. 6, 53) señala la presencia de una plataforma con hendiduras en sus paredes, que bien pudieron haber tenido cráneos humanos, esto en Chalchitán. Además, existe un registro arqueológico de cráneos, algunos de ellos en bolas de estuco, hallados en otras partes de la región (Miller 1999, 355). Estos resultan bastante cercanos a las descripciones de los muros de cráneos registradas por el fraile de las Casas y mencionadas líneas arriba. Sin embargo, el caso más claro es el de Iximché, donde en el trabajo de Gillemín (1967, 33; 1969, 27) y en los posteriores de Nance, Whittington y Borg (2003, 215-216), se interpretó la Estructura 104 del sitio como otro ejemplar. Esta estructura se encuentra decorada con murales polícromos de cráneos y huesos cruzados, que, complementado con el descubrimiento de numerosas decapitaciones contiguas y la disposición de un piso de cráneos que la soporta, permiten entender con plenitud que se trata de un muro de cráneos.⁹

En Dzibilchaltún, en la región circundante a Chichén Itzá, fue hallado un ejemplar más temprano que el de la capital itzá: la estructura muestra una serie de los ya conocidos motivos de cabezas y huesos cruzados. Los cráneos aquí se representan con cabello y la mandíbula ya descarnada, recolocada con una suerte de atado que se muestra por ambos lados. Los huesos largos cruzados sostienen la cabeza en la parte central de la imagen, mientras que la representación de femorales entrelazados podría indicar que fueron parte

⁸ https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Uxmal_Cementerio_altar.jpg (30.01.2024)

⁹ La existencia de un piso de cráneos como soporte, me recuerda al basamento que funge como plataforma del *wey tzompantli* de Tenochtitlán, del cual he obtenido detalles gracias a Lorena Vázquez Vallín (comunicación personal septiembre 2023).

de un andamio de cráneos hecho de huesos largos (Tiesler y Miller 2023, 15). Esto lleva a Tiesler y Miller a considerar la posibilidad de que el patrón norteño, compuesto por huesos cruzados y presente en todos los ejemplares de las Tierras Bajas del norte de Yucatán, pudiese indicar que los mayas de esta región usaban huesos largos y otros segmentos corporales descarnados en los rituales de construcción de los andamios que habrían de usarse para colocar las cabezas (Tiesler y Folan 2020, 133). Esta posibilidad resulta muy sugerente para las autoras en relación con lo representado en la recientemente descubierta Estela de Lagartero, en la que un jugador de pelota/guerrero porta un instrumento con huesos largos y se encuentra parado sobre un andamio de madera con incrustaciones de los mismos huesos largos. A sus pies se halla un hombre sacrificado a quien se le ha extraído el corazón (Tiesler y Miller 2023, 17).

Un punto importante a considerar para el estudio de estas estructuras es que los andamios de cráneos no son fáciles de encontrar debido a la falta de evidencias arqueológicas. Si bien pensamos de inmediato en las variantes del norte de Yucatán, y nos viene a la mente un basamento decorado con cráneos y huesos, sabemos que no necesariamente estas estructuras norteñas sostenían cabezas humanas. Además, al no existir un estándar arquitectónico o constructivo, los muros de cráneos no tenían que cumplir con determinadas características iconográficas y/o arquitectónicas. Incluso, como ya se ha mencionado antes, las cabezas de enemigos tomadas en batalla pudieron estar dispuestas en picas, colocadas en andamios o ser colgadas de árboles (Tiesler y Miller 2023, 10), lo que no dejó evidencia material que perdurara hasta nuestros días.

A todo esto, podemos notar que no existió una estandarización respecto al llamado andamio de cráneos, si no que en realidad, la variabilidad presente parece corresponder a estilos regionales y temporales. Lo importante es reconocer que la tradición fue practicada a lo largo y ancho de las tierras mayas. Miller (1999, 348) sugiere que estos debieron provenir de una antigua costumbre que se inició al usar árboles y sus ramas para colgar cráneos o cabezas trofeo, lo cual posteriormente dio paso a la construcción de andamios de madera, y para finalmente llegar a la erección de estructuras arquitectónicas permanentes. En un inicio, no debieron haber alcanzado la cantidad de cabezas expuestas, ni la complejidad del diseño de las estructuras y la decoración de las mismas cabezas que llegaron a exponerse mucho tiempo después en Chichén Itzá (Tiesler y Miller 2023, 4). Por ello, y por el anacronismo de la palabra, no es adecuado seguir llamándoles *tzompantli*, pues este término únicamente refiere a y representa la tradición de andamios de cráneos del centro de México en el Posclásico Tardío, y ninguna otra.

Árboles de cráneos

Tzompantli en náhuatl clásico puede traducirse como ‘hilera de cabezas o cráneos’ y, al mismo tiempo, refiere al árbol de flor comestible (el colorín) (Tiesler 2017b, 27). En las pinturas de Ixtapantongo, se representa un árbol con cráneos como frutos, haciendo una

excelente representación gráfica de la palabra (Graulich 2005, 265-267) (Figura 4). Entre las sociedades amerindias, y en este caso de los mayas, la decapitación se encontraba directamente asociada a la fertilidad y la cosmogénesis, una simbología compartida con la cabeza cercenada. Ya profundizamos en el valor de la cabeza como semilla o fruto, contenedor de elementos vitales, pero ¿cómo interpretar la aparición de cabezas en estructuras destinadas únicamente para sostenerlas?

Ya hablamos de las representaciones de cabezas de las que emergen elementos vegetales o florales, y las imágenes de cabezas como frutos, muy comunes en el arte maya. A veces, estas estructuras fueron representadas como árboles floridos en diferentes temporalidades y sociedades mesoamericanas (Tiesler y Miller 2023, 11), una tradición que da inicio con la cultura olmeca (Figura 5). Uno de los ejemplos más icónicos se encuentra en Palenque, Chiapas: en el Tablero de la Cruz Foliada, las ramas del ‘árbol de maíz’ tienen cabezas en lugar de mazorcas, lo cual también se ve en la parte inferior del tablero, a la derecha, donde se muestra al gobernante ya muerto, sobre una planta de maíz que tiene una cabeza humana en vez de mazorca, emergiendo de una concha de caracol –con claros atributos fértiles–, y creando así un conglomerado de elementos ligados a la fertilidad (Figura 6). Esto hizo pensar a Mendoza (Mendoza 2007, 421-422) que la particular verticalidad, característica de los montantes del norte de Yucatán y similares al *tzompantli* de Chichén Itzá (Figura 2), permitió colocar en filas verticales las

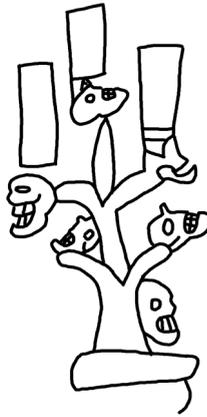


Figura 4. Árbol de cráneos representado en pintura de Ixtapantongo (dibujo: Gabriela Rivera Acosta).

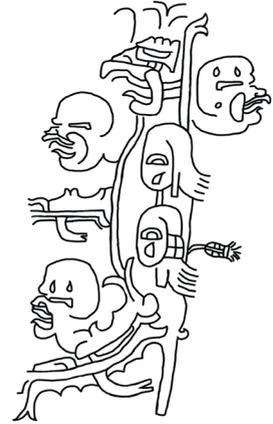


Figura 5. Iconografía olmeca de árbol con cabezas como frutos, detalle del muslo derecho de “Young Lord”, figurilla humana de serpentina, cultura olmeca, Costa de Chiapas, 600-400 a.C. (dibujo: Gabriela Rivera Acosta a partir de Carrasco 2022, fig. 6.7.c).

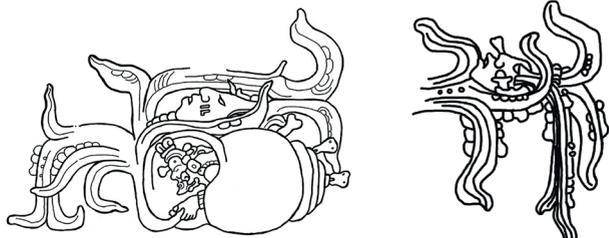


Figura 6. Dos ejemplos de una planta de maíz con cabeza humana por mazorca, detalles del Tablero de la Cruz Foliada, Palenque (dibujo: Gabriela Rivera Acosta).



Figura 7. Cabeza del Dios de Maíz sobre jeroglífico *kab'* 'tierra', Detalle de la página 34 del *Códice Dresde* (dibujo: Rivera Acosta).

cabezas trofeo colocadas en ellos; lo que pudo evocar la anatomía y estructura de la planta del maíz, donde el tallo representaba el andamio y las mazorcas emergentes, las cabezas allí colocadas. Schellhas (1904, 247) fue el primero en identificar la cabeza elongada del Dios del Maíz como uno de sus rasgos distintivos, cuya silueta sugiere la forma de la mazorca de maíz. Se trata de un rasgo que permite distinguirlo como un fruto, el fruto original, a la cabeza de esta joven deidad relacionada a la fertilidad (Figuras 6 y 7). De la misma forma, las cabezas como frutas son comunes en la tradición mítica, por ejemplo: en el *Rabinal Achi*, el cautivo k'iche' confunde el cráneo de su abuelo por una calabaza (Scherer 2015, 23), y aún más explícitos son diversos pasajes del *Popol Vuh*, como los mencionados líneas arriba. Lo anterior no es exclusivo del mundo maya, pues ya Olivier (2015, 351) ha señalado que estas estructuras también simbolizaron árboles en el centro de México para el Posclásico.

La fabricación o creación social del cuerpo, en este caso humano, jugó un papel crucial entre las sociedades amerindias prehispánicas. En palabras de Viveiros de Castro (2006, 72), fabricar un cuerpo implicó intervenir sobre las sustancias que lo conectaron con el mundo del hombre: maíz, frutos, fluidos vitales, alimentos, etc. La asociación de la cabeza como germinadora de la fertilidad vegetal no es exclusiva de Mesoamérica, sino que parece obedecer más bien a un fenómeno amerindio. En la zona andina, entre los quechuas, la cabeza humana tiene que ver con la producción de la tierra, está relacionada con los frutos, ella misma es un fruto (Valcárcel 1959).

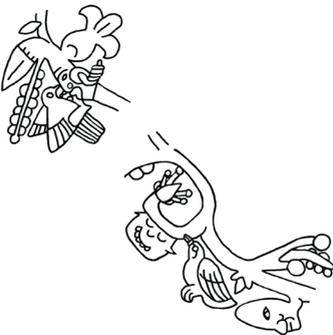


Figura 8. Vainas de cacao con cabezas como frutos, detalle del Monumento 21 de Bilbao, Cotzumalguapa, Guatemala (dibujo: Gabriela Rivera Acosta a partir de Chinchilla 2009, 153, fig. 6.11).

El soldado Alonso González de Nájera (1889 [1614], libro I, relación IV, cap. II, 43-44) señaló que las comunidades reche-mapuche, durante las guerras de conquista, colocaban las cabezas de los españoles muertos en las ramas del canelo, una por rama, de forma tal que se veían los rostros desde fuera. Dichas cabezas eran adornadas con flores, guirnaldas, e incluso algunas mujeres les ponían sus propios zarcillos, esto en las celebraciones de victoria (Goicovich 2008, 450). En este sentido, lo que debemos mirar es que, al ser las cabezas frutos –contenedores de bienes vitales–, los andamios que las sostienen fungieron literalmente como árboles (Figura 8).

Gracias a la familiaridad existente entre la guerra, la cacería y el juego de pelota, entendidas como

actividades de depredación, podemos explicar mejor este fenómeno (ver Rivera Acosta 2018; 2022a). La relación que guarda la cancha del juego con los andamios de cráneos, es la que ilustra con mayor claridad a estos árboles de frutos humanos a los que llamamos muros de cráneos. Existen reportes de pozos o depósitos de cráneos humanos cercanos a los juegos de pelota en diversos sitios correspondientes al Clásico (Miller y Houston 1987). En el Altiplano Guatemalteco se hallaron plataformas alineadas con el eje longitudinal de la cancha en varios sitios, que, a ojos de Miller (2007, 171), pueden entenderse como un posible escenario de presentación o entierro de cabezas trofeo. Estas estructuras podrían corresponder al andamio de madera con una cabeza trofeo empotrada junto a dos jugadores de pelota en el Monumento 3 de Bilbao (Figura 9). En el gran *tzompantli* de Chichén Itzá, los guerreros comparten rasgos distintivos con los jugadores de los relieves del gran juego de pelota vecino. No sólo la vestimenta es afín, sino que además, las cabezas humanas sostenidas por la cabellera, tanto por los jugadores como por los guerreros, recalcan la semejanza entre actores y actividades. Al respecto, Taube (2003, 478), entre otros, ha señalado a estas estructuras como árboles simbólicos de cráneos como frutas. Así, el árbol que en el juego de pelota del *Popol Vuh* sostiene la cabeza de Jun Junajpu, es la versión mítica de un andamio de cráneos. Una representación de esto es la escena del juego de pelota de Chichén Itzá, la cual muestra a un jugador decapitado con un árbol frutal detrás; observado desde la perspectiva adecuada, el árbol es el gran *tzompantli* que materialmente se encuentra justo detrás.

En el juego de pelota, en los actos sacrificiales cuando se obtenía la cabeza trofeo, las víctimas eran semillas que habrían de germinar mediante un acto ritual. La semilla producida durante el juego de pelota buscaba entrar en el interior de la tierra mediante la acción ritual. Así, en uno de los casos, esto se lograría vía el movimiento del sacrificado, quien rueda emulando el arrojamiento de la semilla a la tierra labrada de la milpa; o bien, mediante la toma de una cabeza trofeo como fruto/semilla que habrá de reverdecer (Rivera Acosta 2022a), pues recordemos que las canchas representaban espacios inframundanos y fértiles:



Figura 9. Cabeza humana dispuesta sobre un andamio de madera, detalle de la Estela 3 de Bilbao, Cozumalhuapa, Guatemala (foto: reelaborada a partir de <https://collections.peabody.harvard.edu/objects/details/451177>).

Fue cortada la cabeza de Jun Junajpu solamente su tronco fue enterrado con su hermano menor. “Llevar su cabeza entre las ramas del árbol el que está pintado en el camino” dijeron, pues, Jun Kame Wuqub’ Kame. Entonces llevaron su cabeza entre las ramas del árbol entonces dio fruto, pues, el árbol. No tenía fruto cuando no estaba puesta la cabeza de Jun Junajpu entre las ramas del árbol. Así, pues, jícara llamamos hoy a la cabeza de Jun Junajpu, así es llamada (Popol Vuh 2013, 66).

De ahí, poner los andamios con cráneos en las inmediaciones de los juegos de pelota cobra sentido, pues son representados árboles, metáforas del renacimiento de las semillas obtenidas y germinadas en la cancha. Por consiguiente, la sangrienta decapitación de Jun Junajpu (también conocido como Jun Nal Ye) fue recreada con cada decapitación de un cautivo en el juego de pelota, como lugar de sacrificio.

Chávez Balderas (2017, 181-182) ha sugerido, desde una visión pragmática, dos dimensiones con las que concuerdo y que explican el vínculo entre el *tzompantli* y las canchas: la decapitación y la exhibición. No obstante, si buscamos una explicación cosmológica, es necesario destacar el hecho de que el juego de pelota, como acto ritual, era concebido como una batalla en la que se capturaban cabezas trofeo. Una batalla que, en el *Popol Vuh*, recrea el combate entre los dioses gemelos y los dioses del inframundo; de tal manera que las cabezas ahí tomadas, eran verdaderos trofeos humanos listos para incorporarse a un andamio de cráneos. En este sentido, concuerdo con Nájera Coronado (1987, 177-179), cuya propuesta supone al juego como una expresión de la guerra, donde los ganadores no eran sacrificados en la cancha. Finalmente, es importante mencionar, que lo aquí propuesto corresponde al caso específico de la toma de cabezas trofeo en esta actividad, mientras que los demás actos sacrificiales y la diversidad de rituales realizados en las canchas responden a otros contextos rituales y cosmológicos.

Los andamios de cráneos como árboles de vida

En el mundo maya, existe una metáfora que equipara el ciclo de la vida humana con el del maíz, las frutas y otras plantas. Las semillas se asemejan a calaveras y otros huesos, y viceversa. Un ejemplo de esto se encuentra en el idioma tz’utujil, el que se refiere a las semillas como *joolooma* ‘calaveras’ o *muk* ‘enterradas’ (Scherer 2015, 23). En k’iche’, la milpa cuadrangular se compara con casas de cuatro lados, pueblos y otras formas de espacio humano construido socialmente (Tedlock 1996, 63-64, 220). En consecuencia, los hombres son un ser de maíz y el muro de cráneos un árbol de frutos y una milpa. De tal suerte, como diría Taube (2003, 462), la humanidad resulta ser el producto exitoso del campo de maíz. En palabras de Vázquez Vallin (2020), en estos espacios de cultivo se ponían a secar las cabezas de la misma forma en que se secan las semillas, para posteriormente ser sembradas y renovar lo consumido. Así, incluso podríamos pensar que el ir a la guerra y procurar cabezas trofeo era, en realidad, procurar el cultivo de hombres. El *Rabinal Achi* alimenta esta metáfora de manera significativa, pues en uno

de sus pasajes equipara específicamente la conquista bélica con una especie de cultivo, diciendo: “Estaba trabajando la tierra”, refiriéndose a que el personaje se encontraba haciendo la guerra (Tedlock 2003, 41, 181, 290). De esta forma, el propósito cosmológico de los cautivos de guerra y sus cabezas trofeo era fructificar la tierra del enemigo victorioso. Esta es, en esencia, la justificación cosmológica de la guerra: consumir para renovar y regenerar.

Las representaciones iconográficas de las sociedades mesoamericanas no fueron concebidas como ventanas a una realidad objetiva, ni pretendieron ser visiones científicas u ‘objetivas’ en el sentido moderno. La representación del entorno y del mundo natural tenían múltiples funciones. Estas representaciones eran imágenes de cosmologías que reflejaban un mundo móvil y cíclico, en el que el curso de la vida de las plantas era el mismo que el del hombre. Basado en una lógica cultural que atribuye una identidad común a elementos similares, Carrasco (2022, 208) observó, a partir del estudio de las cicadáceas en culturas de Mesoamérica y el Caribe, que el brote, la fructificación, la maduración y, finalmente, la muerte o el consumo de las plantas fungen como una metáfora de la vida humana. Sin embargo, depende de la perspectiva de quien lo mira, pues mientras que el hombre vio en el maíz una planta, el alimento y un origen, los dioses, por su parte, veían en los hombres el maíz como fuente de alimento y sustento. Dos perspectivas que reflejan naturalezas distintas, pero que se fusionan en una misma iconografía, la cual podemos interpretar como el entrelazamiento de árboles con cráneos y estructuras con cabezas trofeo decapitadas.

Conclusiones

La depredación en el Clásico maya puede pensarse como un proceso en el que la carne se reduce a huesos y el hueso se regenera como carne, y en ello el cautivo tuvo un papel central (Rivera Acosta 2022a). Los involucrados en estos actos de depredación crearon una relación de semejanza que resulta positiva y vital en la creación de relaciones sociales y la generación de vida. De acuerdo con Descola (1998, 37), el intercambio constante de estos flujos vitales es lo que permite la permanencia de las relaciones interespecíficas y del orden cósmico. Esto es posible mediante la construcción de una identidad plural de aquellos implicados en el proceso productivo, convirtiéndolos en seres complejos. De tal suerte que el enemigo fue un aliado en términos ontológicos. El guerrero maya era un proveedor, quien, como captor, daba inicio al ciclo de consumo con la toma/consumo vital del cautivo. Al ser destruido dio continuidad a la depredación al permitir la renovación de la vida (Rivera Acosta 2022a), lo que es constituye justamente la base de las actividades depredadoras propuesta y desarrollada por Fausto (1999, 2012).

El cautivo dejó de ser guerrero para convertirse en una semilla. Así, su cabeza, tomada como trofeo de guerra, se transformó en el fruto que contenía todos los elementos vitales y regenerativos que en ella fueron concebidos. De esta forma, el muro de cráneos,

para el maya Clásico, se erigió como un árbol frutal de cabezas y miembros humanos tomados en un contexto bélico y violento que, tras una necesaria acción ritual (de la que realmente sabemos poco), pretendía regenerar la vida consumida –la misma que inicialmente dio vida al guerrero y al cautivo–. Esto reveló a la cabeza como un contenedor de elementos fecundadores y a la guerra como un acto de consumo productivo. De tal suerte, la obtención de cabezas trofeo y, con ellas, la erección de muros de cabezas humanas, fue una práctica realizada en beneficio de la comunidad y/o del guerrero que obtenía el trofeo. Esto, claramente, no restó valor al trofeo humano ni a la estructura que lo sostenía, mucho menos disminuyó el poder y la gloria del guerrero captor en términos prácticos. Sin embargo, es trascendental reconocer que es lo que dio sentido a este acto fue la parte cosmológica que justificaba la guerra. Igualmente, resulta vital considerar que estos actos, que a simple vista parecen violentos, son mucho más que esto cuando se consideran desde una perspectiva cosmológica. Así, los estudios sobre las acciones rituales y religiosas del mundo prehispánico no deben enfocarse únicamente en su descripción y catalogación, sino en el entender sus formas y las estrategias que implicaban (Monaghan 2000, 32).

Este trabajo no pretende explicar el proceso de decapitación y manejo ritual de las cabezas expuestas en estas estructuras de cráneos, tema que ya ha sido tratado de manera excepcional en estudios previos. Igualmente, se han dejado de lado importantes incógnitas, como la presencia de infantes, mujeres y animales en estos contextos, o la procedencia étnica y social de los sujetos expuestos. Responder a estas preguntas, debido a su complejidad, requieren ser abordadas a profundidad y con dedicación exclusiva a ellas. En cambio, este trabajo ofrece una explicación cosmológica del fenómeno de los muros y andamios de cráneos en la región maya, sustentada en el modelo predatorio maya que he propuesto (Rivera Acosta 2022a), y que interpreta estos actos como una forma de renovar la vida consumida en la guerra, la cacería y el juego de pelota.

Referencias bibliográficas

Balsanelli, Alice

- 2018 “Jach Winik y winik: la construcción de la identidad y de la alteridad entre los lacandones de la selva chiapaneca”. Tesis de Doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000770866 (24.05.2022)

Braakhuis, Edwin

- 2001 “The way of all flesh. Sexual implications of the Mayan hunt”. *Anthropos* 96: 391-409. https://www.digi-hub.de/viewer/fullscreen/1510221856924/399/LOG_0070/ (28.01.2025)
- 2009 “The tonsured Maize God and Chicome-Xochitl as maize bringers and culture heroes: A Gulf Coast perspective”. *Wayeb Notes* 32. http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0032.pdf (24.05.2022)

- Carmack, Robert y James Mondloch
2009 “Título k’oyol”. En *Crónicas mesoamericanas*, tomo 2, editado por Horacio Cabezas Carcache, 15-68. Ciudad de Guatemala: Universidad Mesoamericana.
- Carrasco, Michael
2022 “The Maize God revisited. Iconology of cycads, maize, and fertility deities in Mesoamerican art”. En *Under the shade of Thipaak: The ethnoecology of cycads in Mesoamerica and the Caribbean*, editado por Michael Carrasco, Angélica Cibrián-Jaramillo, Mark A. Bonta y Joshua Englehardt, 165- 211. Gainesville: University Press of Florida.
- Chávez Balderas, Ximena
2017 *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificales en el Templo Mayor de Tenochtitlán*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo
2009 “Games, courts, and players at Cotzumalhuapa, Guatemala”. En *Blood and beauty. Organized violence in the art and archaeology of Mesoamerica and Central America*, editado por Heather Orr y Rex Koontz, 139-160. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.
- Christenson, Allen
2007 *Popol Vuh: The sacred book of the Maya. The great classic of Central American spirituality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Descola, Philippe
1998 “Estrutura ou sentimento. A relação com o animal na Amazônia”. *Mana* 4, n.º 1: 23-45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>
- Fausto, Carlos
1999 “Of enemies and pets. Warfare and shamanism in Amazonia”. *American Ethnologist* 26, n.º 4: 933-956. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.933>
2012 *Warfare and shamanism in Amazonia*. New York: Cambridge University Press.
- Goicovich, Francis
2018 “Un sistema de equivalencias: el ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (siglos XVI y XVII)”. *Historia* 2, n.º 5: 423-454. <https://doi.org/10.4067/S0717-71942018000200423>
- González de Nájera, Alonso
1889 [1614] *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.
- Graulich, Michael
2005 *Le sacrifice humain chez les aztèques*. Paris: Fayard.
- Graulich, Michael y Elizabeth Baquedano
1983 “Decapitation among the Aztecs: Mythology, agriculture and politics, and hunting”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 23: 163-178. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78224> (28.01.2025)
- Guillemín, George
1967 “The ancient Cakchiquel capital of Iximché”. *Expedition* 9: 22-35. <https://www.penn.museum/sites/expedition/the-ancient-cakchiquel-capital-of-iximche/> (28.01.2025)
1969 “Exploration du groupe C d’Iximché (Guatemala)”. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 33: 23-33. http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa33_06.pdf (28.01.2025)

- Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube
2006 *The memory of bones: Body, being, and experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Inomata, Takeshi
2014 “War, violence, and society in the Maya lowlands”. En *Embattled bodies, embattled places. War in pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*, editado por Andrew Scherer y John Verano, 25-56. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Kerr, Justin
n. d. “Maya vase data base. An archive of rollout photographs created by Justin Kerr”. Online resource. <http://www.mayavase.com/> (09.01.2025)
- Las Casas, Fray Bartolome de
1967 [1552] *Apologética historia sumaria*, tomo II. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Lincoln, Charles E.
1990 “Ethnicity and social organization at Chichén Itzá, Yucatan, Mexico”. Tesis doctoral, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Mendoza, Ruben
2007 “The divine gourd tree. Tzompantli skull racks, decapitation rituals, and human trophies in Ancient Mesoamerica”. En *The taking and displaying of human body parts as trophies by Amerindians*, editado por Ricardo Chacon y David Dye, 400-443. New York: Springer.
2017 “Cabezas-trofeo y tzompantlis en los confines de Mesoamérica”. *Arqueología Mexicana* 25, n.º 148: 64-69.
- Miller, Mary Ellen y Stephen Houston
1987 “The Classic Maya ballgame and its architectural setting. A study of relations between text and image”. *RES* 14: 46-65. <https://doi.org/10.1086/RESv14n1ms20166774>
- Miller, Virginia
1999 “The skull rack in Mesoamerica”. En *Mesoamerican architecture as a cultural symbol*, editado por Karl Kowalski, 340-360. New York: Oxford University Press.
2007 “Skeletons, skulls, and bones in the art of Chichén Itzá”. En *New perspectives on human sacrifice and ritual body treatments in Ancient Maya society*, editado por Vera Tiesler y Andrea Cucina, 165-189. New York: Springer.
2017 “Tzompantlis. Un espejo en el arte maya”. *Arqueología Mexicana* 25, n.º 148: 40-45.
- Monaghan, James
2000 “Theology and history in the study of Mesoamerican religions”. En *Handbook of Middle American Indians*, Supplement 6, Ethnology, editado por James Monaghan, 24-49. Austin: University of Texas Press.
- Nájera Coronado, Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Nance, Roger, Stephen Whittington y Barbara Borg
2003 *Archaeology and ethnohistory of Iximché*. Gainesville: University Press of Florida.

- Olivier, Guilhem
 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcoátl, "Serpiente de Nube"*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Popol Vuh
 2013 *Popol Vuh*, traducido por Michela Craveri. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Rivera Acosta, Gabriela
 2018 "De cuando se hicieron montaña los cráneos y mar la sangre. La guerra en el Clásico maya". Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000770866> (28.01.2025)
 2020 "Repensando las 'cabezas trofeo' mayas". *Axis Mundi* 2, n.º 15: 1-10. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/kpr/axismundi/AxisMundi_2020_2_studia_Acosta.pdf (30.01.2025)
 2022a "De cabezas, cráneos y otros trofeos humanos en el Clásico maya". *INDIANA* 39, n.º 1: 89-111. <https://doi.org/10.18441/ind.v39i1.89-111>
 2022b "El cautivo, el venado y la pelota. Las tres caras de la depredación en el Clásico maya". https://www.youtube.com/watch?v=JsWPa7ajHtw&list=RDCMUc5jArIvMFBNDAEc-t474iueA&start_radio=1&rv=JsWPa7ajHtw&t=1402 (09.01.2023).
- Roys, Ralph
 1933 *The book of Chilam Balam of Chumayel*. Publication n.º 438. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Schellhas, Paul
 1904 *Representation of deities of the Maya manuscripts*. Cambridge: Peabody Museum. <https://archive.org/details/representationof00sche> (30.01.2025)
- Scherer, Andrew
 2015 *Mortuary landscapes of the Classic Maya rituals of body and soul*. Austin: University of Texas Press.
- Sharer, Robert y David Sedat
 1987 *Archaeological investigations in the northern Maya highlands, Guatemala*. University Museum Monograph 59. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Smith, Robert
 1955 *Ceramic sequence at Uaxactun, Guatemala*. Middle American Research Institute, Publication 20. New Orleans: Tulane University.
- Taube, Karl
 1985 "The Classic Maya Maize God: A reappraisal". En *Fifth Palenque Round Table, 1983*, editado por Virginia M. Fields, 171-181. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute. <https://www.precolumbia.org/pari/publications/RT07/Maize.pdf> (30.01.2025)
 2003 "Ancient and contemporary Maya conceptions about field and forest". En *The lowland Maya area: Three millennia at the human-wildland interface*, editado por Arturo Gómez-Poma, Michael Allen, Scott Fedick y Juan José Jiménez-Osorio, 461-492. New York: Food Products Press.

Tedlock, Dennis

1996 *Popol Vuh*. New York: Simon and Schuster.

2003 *Rabinal Achi: A Mayan drama of war and sacrifice*. New York: Oxford University Press.

Tiesler, Vera

2017a “Cráneos perforados y tzompantlis en Chichén Itzá”. *Arqueología Mexicana* 25, n.º 148: 46-51.

2017b “Simbolismos de la cabeza en Mesoamérica”. *Arqueología Mexicana* 25, n.º 148: 22-27.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina

2012 “Where are the warriors? Cranial trauma patterns and conflict among the Ancient Maya”. En *The bioarchaeology of violence*, editado por Debra Martin, Rayan Harod y Ventura Pérez, 160-179. Gainesville: University Press of Florida.

Tiesler, Vera y William Folan

2020 “Human skeletal marionettes in Late Maya ritual practice. New insights on postsacrificial body processing from Champotón, Mexico, and beyond.” *Mexicon* 42, n.º 5: 128-136. <https://www.jstor.org/stable/45409863> (17.02.2025)

Tiesler, Vera y Mary Ellen Miller

2023 “Heads, skulls, and sacred scaffolds. New studies on ritual body processing and display in Chichén Itzá and beyond”. *Ancient Mesoamerica* 34, n.º 2: 563-585. <https://doi.org/10.1017/S0956536120000450>

Valcárcel, Luis

1959 “Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina”. *Revista del Museo Nacional* 28: 3-18.

Vázquez Vallín, Lorena

2020 “Algunos aspectos simbólicos del Huei Tzompantli de Tenochtitlan. Una mirada desde las fuentes y la arqueología”. Presentación Contigo en la distancia. Cultura desde casa. https://youtu.be/X3JvzjorrNo?si=tK8gR2-K_XraSWtD (01.10.2023)

Viveiros de Castro, Eduardo

2006 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac-Naify.

Xochipiltécatl Vázquez, Sandra

2004 “El tzompantli: arqueología, iconografía, mitos y simbolismo de un monumento mexicana”. Tesis de Maestría. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000334006> (30.01.2025)