

## Presentación

Las investigaciones reunidas en esta publicación tienen como eje temático la representación de la figura humana en algunas culturas prehispánicas que florecieron en Mesoamérica desde el Preclásico Temprano hasta el Posclásico. Son diez capítulos que, con el particular abordaje de cada autor, contribuyen a la reflexión y a una construcción del conocimiento en torno al papel que ha desempeñado la figuración humana en las sucesivas épocas y culturas. Apelando a la función o al carácter icónico, signico, indicial o agencial que se atribuye a los personajes representados en cada pieza estudiada (soberanos, miembros de la elite, devotos, sacerdotes y complejos divinos, categorías que se sobreponen en las representaciones), así como a las situaciones en que se encuentran (sedentes, de pie, en grupo, danzando, en posición de ofrendar o de recibir tributo, etc.), y atendiendo al contexto al que pertenecen, a los materiales con que fueron elaboradas, a sus colores, texturas, tipo y proceso de manufactura, iconografía, correspondencia fónica o visual con sistemas escriturarios, entre otros rasgos, los autores ponen el acento en el potencial de signo de la figura humana para “hacer visible” o “imitar”, y hacen referencia también a su agencialidad. Al respecto, el antropólogo Philippe Descola menciona que la agencialidad es una capacidad atribuida a su “carácter indicial” (Descola 2021: 24), adjetivo que hace referencia “a la intencionalidad de los agentes quienes las manufacturaron o de quienes las utilizan” (Descola 2021: 24; cfr. Gell 1998; cfr. Belting 2007 [1990]). Desde el Preclásico Temprano, se posiciona el estilo olmeca con la característica que la historiadora del arte Beatriz de la Fuente ha llamado “homocentrismo”, (De la Fuente 1973; 1977), una significación de la centralidad que ha jugado la figuración humana en sus obras monumentales pétreas, pero generalizadas a todas las expresiones, como las figurillas de barro y de jadeíta, de las que trata Henri Bernard en el primer capítulo de este libro.

Las representaciones de la figura humana funcionan como agentes que comunican, que traen información a nuestro presente sobre las culturas del pasado, y se presentan en diversos soportes y materiales. En este libro, siete de los diez autores mencionan ejemplares en arcilla o barro, ya sea plasmados en artefactos portátiles o pintados en vasijas de ese material (capítulos 2-5 y 7-8), o en la forma de esculturas monumentales de terracota (capítulo 10); un autor reporta piezas portátiles de piedra verde (capítulo 1), otra habla de representaciones incisas y en bajo relieve en monumentos pétreos (capítulo 6), y uno más sobre la representación de partes del cuerpo humano en sistemas escriturarios prehispánicos en distintos soportes (capítulo 9).

Como se mencionó, el horizonte temporal que se abarca es muy amplio, desde las primeras representaciones antropomorfas del Preclásico Temprano hasta el Posclásico,

aunque, como se mostrará, los modelos fundacionales de las sociedades mesoamericanas se insertan en un mundo regido o clasificado por analogías a través del espacio y de los periodos y fases culturales.

Los planteamientos iniciales de siete de las diez contribuciones fueron dados a conocer en la modalidad de ponencias en el Simposio “La representación del cuerpo humano en las figurillas y esculturas en Mesoamérica”, en el marco del 56° Congreso Internacional de Americanistas (ICA) 2018 efectuado en Salamanca, España. Revisadas y con nuevos datos, concretizan con avances significativos los estudios iniciales. Las otras tres (capítulos 2, 7 y 10) fueron escritas exprofeso para esta publicación. Todos los textos fueron revisados no sólo por las editoras sino también por cuatro revisores anónimos, cuyas observaciones fueron de enorme utilidad para enriquecer su contenido.

Grandes disciplinas se interrelacionan en los niveles de análisis de las figuras humanas, como fragmentos y representaciones completas, marcadores de todas las culturas de la Mesoamérica antigua, que animan coreografías. La arqueología enfatiza los datos de procedencia de contextos y datación. Referentes precisos, los datos arqueológicos y de procedencia fundamentan una gran parte de las investigaciones en este libro, excepto en el capítulo 9, cuyo propósito es mostrar la figura humana como signo de valor de lectura fónica en antiguos sistemas de escritura. En sus tareas de reconstrucción de la economía y modelos de vida de las culturas antiguas, la arqueología se apoya en las contribuciones de la historia del arte, “disciplina hermana de la arqueología” (De la Fuente 1973, 1977) y su disciplina afín, la iconografía. A éstas, se suman las aportaciones de la antropología, historia y etnohistoria, señalando a los grupos sociales, con sus construcciones ideológicas y simbólicas.

### La naturaleza ontológica de las figurillas en Mesoamérica

Alfredo López Austin (1980: 251) asienta que, en el mundo mesoamericano, seres humanos, animales, plantas y cosas participan de “la fuerza vital del *tonalli* (nahua) “sombra” o *ch’ulel* (maya)”. Doris Heyden señala también que en Mesoamérica la totalidad del cosmos es viviente: “Las fuerzas cósmicas –tierra, fuego, agua, viento, terremoto– se consideran como seres animados, vivos, y se les integra dentro de la mitología y religión” (Heyden 1981: 6). En cuanto a figuración, todas las “creaturas” contaban con una figura, y eran honradas como deidades (Mendieta 1971: L. 2: 87-88; Tozzer 1966: 108-109, nota 496). Philippe Descola (2021: 12-13) explica que este tipo de mundo está construido sobre “ontologías analogistas”, según la lógica de que seres humanos y no-humanos, fenómenos climáticos, propiedades físicas y calidades

morales, colores, direcciones, entre otros, participan de correspondencias y esencias equivalentes.

Las prácticas religiosas del siglo XVI en Yucatán, por ejemplo, ilustran la valoración equivalente de un sin número de elementos, imágenes, materiales, líquidos, consumidos en los incensarios de los sacerdotes para una constante producción de humo. Las ceremonias en el altiplano mexicano igualmente se acompañaban de la quema de materiales variados estimados como preciosos. Son el alimento de los dioses, en particular el incienso, “la comida de los ancestros” (Taube 2004: 73). El humo o la nube de humo era concebida como palabras, “era una metáfora del habla”, y se entendía que “llevaba mensajes a los dioses”, y que, a través de la ofrenda de sustancias quemadas en el fuego, “los que curaban se ponían en contacto con los dioses” (Heyden 1986: 37).

Fray Diego de Landa, cronista del siglo XVI en Yucatán, califica de “ídolos” a los elementos que configuran las ofrendas, mismas que, advierte Tozzer (1966: 502), denotan una panoplia de objetos, como braseros, figurillas de jade, objetos pétreos, de madera y de cerámica. A la vez, en otras circunstancias, el fraile emplea los términos “imagen” y “estatuas” (Tozzer 1966: 108, 110-111, notas 502-503). Con base en un análisis de los contextos precisos, Tozzer infiere que entiende por “estatua” la figura humana hecha de madera y por “imagen” la de arcilla (o barro, para la mayoría); la madera era menos común, “solo se ha estimado que alrededor de una cuarta parte eran de madera”, y la piedra contaba aun con menos ejemplares (Tozzer 1966: 110-112, notas 504-505).

Edificante es el valor que dan los mayas a las figuras. Diego de Landa observa que los mayas le dijeron que las “honraban” porque se producían de manera ritualizada (Tozzer 1966: 111). Otro informante expresa que “los ídolos son dioses”, y el propio Diego de Landa reporta que en la veintena *Mol* (calendario maya) “hacían ídolos de madera a lo que llamaban hacer dioses” (Tozzer 1966: 159), pequeñas contradicciones que no desmienten la dimensión ontológica divinizada de las figuras humanas mayas del Posclásico. La figura de la joven diosa madre de la medicina se asocia a piedras para actividades de adivinación en la veintena *Zip*, bajo la égida del dios maya Itzamná (Tozzer 1966: 154). Las piedras de adivinación están asociadas con ceremonias de “registro del tiempo” (Stuart 1996: 157). El material en que se manufacturaron forma parte asimismo del valor intrínseco divino de la figura (Tozzer 1966: 111, nota 508).

En el contexto del altiplano mexicano, las fuentes del siglo XVI confirman que los materiales eran sagrados. En su modalidad de objetos portátiles y esculturas monumentales, dotados de los atributos señaléticos del rango social, del uso ceremonial o del referente sagrado del cual son la personificación zoomorfa, reciben un trato de seres divinizados o reverenciados, lo mismo que el material en que están manufacturados (Durán 1971: 290). Heyden (2001: 19) expresa que “el material formaba

los cuerpos de los dioses”, no importando si es piedra, barro, madera, concha, hueso, obsidiana o pedernal; son seres vivos y sacralizados. Materiales y diseños de los textiles, por ejemplo, forman parte de una señalética social rigurosamente regulada, como se infiere de las leyes suntuarias (Sahagún 1952-1980, L. 8: 27-28), de tal manera que la vestimenta, el ajuar completo, nos remite a un rango o estatus, y las figurillas permiten ver a quienes las consumen en el ámbito de su función. El antropólogo Marcel Mauss asienta que “el hombre se identifica con las cosas y se identifican las cosas a sí mismo a la vez que guarda el sentido de las diferencias y de las similitudes que establece” (Descola 2021: 11; cfr. Mauss 1974). A esta constatación se suma que las figuras humanas juegan un papel de agentes activos en su valor intrínseco equivalente a los individuos, sujetos de experiencias sociales, integrados a una sociedad que las fabrica y las contempla.

Blomster (2022: 34-35) estima que las figurillas juegan un papel de espejo para los seres humanos. Partiendo de los ejemplares más antiguos del Preclásico, argumenta que, cuando no se cuenta con referentes escritos, las figurillas, por su número y calidad, son sólidos referentes de prácticas culturales e ideologías. Kevin E. Smith (2001) apuntala a la imagen humana en su papel de “mensajero”, con el potencial de agente transmisor de un pensamiento antiguo hasta los investigadores del presente. Niveles de análisis, contextos, cronologías, economías, industrias, tecnologías, iconografías y dominios religiosos, se superponen.

### **La agencialidad de las figuras**

Ante todo, Joyce Marcus (2018: 30) recomienda practicar “enfoques múltiples” en el estudio de las figuras humanas en Mesoamérica. Las investigaciones recientes sobre las figurillas humanas plantean la necesidad de proyectos arqueológicos que excaven en contexto y, en el caso de estudios realizados a piezas ya canalizadas en repositorios museográficos, por ejemplo, se ha llamado la atención acerca de la importancia de restituir los contextos con base en fuentes y reportes sobre los materiales asociados.

Los datos de contexto primario, tales como las estratigrafías que aseguran los fechamientos y los materiales asociados, han sido determinantes en el conocimiento de las poblaciones involucradas y del papel desempeñado por las figurillas (Halperin *et al.* 2011; Jeffrey P. 2022: 34; cf. David Freidel 2023: 189-213, Escenas de las Figurillas del Entierro 39 en el Perú-Waka’). La tumba 2 de *Tak’alik Ab’aj*, del Preclásico Medio, con los restos del gobernante rodeado de seis figurillas (Schieber 2016) proyecta una representación del sistema ideológico relativo a élites en el poder.

Cuando los sitios como Motul de San José se caracterizan por un consumo generalizado de figurillas, se hace evidente una ideología compartida entre todos sus grupos sociales (Halperin 2011). En el caso de las Culturas del Centro de Veracruz, varios estudios arqueológicos constatan que las ofrendas de figurillas están asociadas a

eventos arquitectónicos de renovación (Daneels 2008a, 2008b y 2011; Ortega 2000; Tiesler *et al.* 2013), con lo cual se infiere su conexión calendárica; las inscripciones jeroglíficas mayas indican que la inauguración de los monumentos estaba asociada a un registro del tiempo (Stuart 1996).

El modelo cáltico de las montañas y de las cuevas, con figuras humanas formando parte de las ofrendas a las deidades telúricas, está registrado ya desde el Preclásico Temprano (Ortiz, Rodríguez & Delgado 1997: 55-92) en la forma de veinte bustos antropomorfos labrados en madera de zapotillo, asociados a diversos materiales como fragmentos de hematita, obsidiana, piedra verde, pelotas de hule y bloques de arcilla, entre otros, hallados al pie del Cerro Manatí, al sur del estado de Veracruz, de donde nacen numerosos cauces acuáticos. Estos bustos de madera labrada tienen una datación de 1200 a. C., obtenida por Carbono 14, fase Macayal, coincidente con el apogeo de las cabezas colosales de San Lorenzo Tenochtitlan, ubicado en las inmediaciones de El Manatí. Los arqueólogos de El Manatí mencionan que una señora “de las primeras pobladoras del lugar”, refiriéndose a una de las piezas, pidió que se bautizara, o sea, que se le tratara “como a un objeto vivo” (ibídem: 55).

#### La figura humana es “imagen” y “sustituto”

Los criterios de clasificación analogistas que caracterizan al mundo mesoamericano conciben la figura o imagen como un ser vivo. En ella se articulan, entre otros elementos, su valor como imagen, los poderes del ritual que conlleva su tiempo de manufactura, el material en que se elabora, los colores utilizados para pintarla. Como imagen, es la “corporalidad” de, o pone en presencia, al ser figurado, y protagoniza la coreografía donde actúa. David Stuart (1996: 157-164) concluye, con base en las inscripciones jeroglíficas mayas, que los monumentos, soportes del retrato, son la encarnación del personaje retratado o “extensiones de la persona real” retratada, una relación referida por el glifo de valor *baah*, como *u baah* (“su imagen”) en la inscripción. El diccionario de Motul traduce *baah* como “cosa semejante a otra” (Martínez 1929: 123). Por su parte, Stuart (1996: 162) señala como contraparte nahua de *baah* a *ixiptla*, término que con el significado de “sustituto” o “representación” refiere a las “imágenes de los dioses”, independientemente de la rendición y del material escogido, y López Austin especifica que los diccionarios traducen *ixiptla* como “imagen, delegado, reemplazo, sustituto, personaje” o “representante”, teniendo en común con el *nahualli* el poder de transformarse y de referir a otro igual (López 1998: 118-120).

A través de los reportes de los cronistas, tanto de los mayas como de los nahuas, a través también de la interpretación de inscripciones jeroglíficas, y conforme a los análisis presentados en varias de las contribuciones de este libro, se puede identificar o calificar a las figuras: las de manifestación o puesta en presencia de los sacrificados,

los ancestros involucrados en rituales, las deidades y devotos, las élites intermedias y, en general, los grupos e individuos que figuran. Además, son indicadores de rutas de intercambio, de tradiciones locales y compartidas a lo largo de un vasto territorio.

Christina T. Halperin (2017: 515-540) propone estudios especializados, a pequeña escala y circunscritos temporal y geográficamente, que permiten estudios comparativos en el marco de una dimensión diacrónica de tiempo y de territorios vastos, con la finalidad de reconstituir a las sociedades mesoamericanas y a su entendimiento del mundo. Las contribuciones, efectivamente, plantean un enfoque fractal, pero tienen a bien ofrecer una introducción extensa que permite una apreciación sobre el real estado del estudio del tema abordado, poniendo a disposición de los lectores los datos de los recursos en los cuales se fundamenta la investigación y la especificidad de las figurillas humanas involucradas, como son los reportes de excavación, en ocasiones el devenir azaroso de los datos, o el origen de un grupo social, con sus circunstancias de aislamiento y migraciones.

#### Las contribuciones

El capítulo 1 presenta el ensayo de Henri N. Bernard “Figurillas de piedra de estilo olmeca procedentes de contextos arqueológicos”. Mediante un registro cuidadoso de la historia de la definición de un “estilo olmeca”, recupera un corpus de modelos iconográficamente diversos que no contaban con procedencia. Explica la manera en que se acuñó el término de “cultura Madre” para hacer referencia a los olmecas, y cómo, a mediados del siglo XX, se hace evidente que no corresponde a una entidad homogénea y que culturas con tradiciones e iconografías cercanas a la olmeca del sur de Veracruz y Tabasco, pero con características propias, se dieron en toda Mesoamérica y hasta Costa Rica. El autor plantea la necesidad de una redefinición en términos de culturas y de periodos con base en la utilización de tecnologías de análisis científicos, como el microscopio de barrido que informa sobre huellas de manufactura, o el método de análisis por activación neutrónica que permite conocer la composición mineral. Concluye sobre las figurillas portátiles de piedra procedentes de contextos arqueológicos, en ofrendas y en entierros humanos, fechadas en el Preclásico Medio, entre 800-600 a. C., en la región de La Venta, Tabasco. Apenas suman 38 figurillas, junto con las de Cerro de las Mesas (sitio del Clásico Temprano del Centro-sur de Veracruz), de Tres Zapotes (del Preclásico Tardío, sur de Veracruz). Para este último, a falta de informes se el registro de la mayoría de artefactos y figurillas en los legajos, y más recientemente en el catálogo digital del MAX.

En el ensayo, “Understanding Social Identities at Tlatilco: Figurines from Early Formative Central Mexico” (capítulo 2), Catharina E. Santasilia señala las figurillas femeninas de este sitio arqueológico de la Cuenca de México, con una datación entre 1400-1200 a. C., como marcadores de identidad social, además de revelar una tradición alfarera



Mapa de los sitios arqueológicos y regiones mencionados en las contribuciones de este libro. (Cortesía del MAX).

y de tener una función indicial. La autora reporta sobre los registros arqueológicos de contextos funerarios y de repositorios donde se localizan conjuntamente utensilios de uso cotidiano y de factura especial para un uso ritual. Señala la enorme cantidad de piezas existentes en museos que no están asociadas con materiales culturales. La descripción se basa en los motivos icónicos concluyendo con un registro figurativo y simbólico; algunas facciones, como la calidad esteatopigia, son un rasgo particularmente generalizado y no indica un grupo social. En cuanto a sexo femenino, el ombligo es un elemento compartido por casi todas las figurillas, tal vez señalética del papel del cordón umbilical, de la conexión en el momento de dar a luz, y los pigmentos rojos de un contexto ritual. Diversas técnicas son usadas para representar los distintos rasgos humanos, sin que se pueda determinar cuál sería el origen de esta selección en el momento de la manufactura. La autora advierte acerca de la necesidad de revisión de los datos de contexto, de reportes de excavación, y de conducir el análisis iconográfico en asociación con el del barro por activación de neutrones, lo cual permitiría conocer la ideología imperante entre los grupos sociales del sitio y sus contactos externos, entre otros, con el mundo olmeca del sur de Veracruz y con Oaxaca.

En el capítulo 3 “Iconografía del desollamiento en la estatuaria antropomorfa del Clásico Tardío (600-800 d. C.) y Epiclásico (900-100 d. C.) de las Culturas del Centro de Veracruz”, de Chantal Huckert, se menciona el primer ejemplar de una figura humana que no deja ninguna duda sobre la iconografía del desollamiento. La figura, identificada por Henri Bernard (capítulo 1 de este libro), proviene de Arroyo Pesquero, con una datación del Preclásico Medio, y se exhibe en el Museo de Antropología de Xalapa (MAX) junto con hachas y máscaras provenientes de ese mismo sitio. Figurillas portátiles en barro cocido, fragmentos de murales y estatuaria tridimensional en piedra, todas provenientes del Centro de Veracruz, con fechamiento del Clásico y Epiclásico y en custodia del MAX, describen figuras humanas portadoras de la piel desollada, una muestra de que las Culturas que ahí florecieron practicaban el sacrificio por desollamiento. Actualmente, algunos ejemplares registrados están exhibidos como *Xipe Tótec*, de acuerdo al nombre del dios del desollamiento en el altiplano central, pero la mayoría de los ejemplares con procedencia son identificados por la autora en las bodegas del MAX, donde permanecían ignorados. Con base en el inventario realizado, reúne 38 ejemplares del Clásico Tardío (650-950 d. C.) clasificados en acuerdo a sacrificios y rituales asociados al desollamiento, como la decapitación, la extracción del corazón, la danza con la cabeza del desollado, entre otros. Si bien, existen figuras humanas mayas y zapotecas del Clásico Tardío que comprueban la práctica del desollamiento, las colecciones del Museo de Antropología de Xalapa presentan una colección particularmente completa por sus ejemplares que corresponden a grupos sociales como guerreros, devotos y dioses o sus sacerdotes. La agencialidad de las figuras consiste, en contextos de inauguración de edificios,

en poner en presencia a una sociedad involucrada en este culto.

El capítulo 4 “Moda y rituales del Clásico Tardío: una perspectiva a través de las figurillas mayas de la costa del Golfo de México” elaborado por Miriam Judith Gallegos Gómora y Ricardo Armijo Torres, inicia con los textos enfocados al análisis de materiales culturales procedentes de la región maya. Los autores refieren que, durante el periodo Clásico Tardío la sociedad maya había establecido normas sociales por las cuales los genitales de ambos sexos debían ocultarse. Sólo quedaban expuestos, en figurillas o pinturas murales, los cuerpos de cautivos derrotados. Sólo los torsos de mujeres ancianas o jóvenes realizando un ritual quedaban expuestos. La manufactura textil era abundante y las telas fueron, en esta etapa, un tributo altamente apreciado, mientras que las prendas elaboradas con éstas no sólo evidenciaban el estamento social de quien las usaba conforme a la fibra empleada sino también por el tipo de diseños plasmados en la trama, los que además mostraban la especialización de los artesanos. Existieron prendas básicas que distinguían a las personas de acuerdo con su género, aunque durante el Clásico Tardío también existieron atuendos usados indistintamente, y que tuvieron un fuerte significado simbólico al cubrir los cuerpos. En las figurillas de varios sitios mayas situados en la costa del Golfo de México se muestra una variedad de vestimentas y roles; se ha podido identificar la existencia de atavíos cubriendo los cuerpos pero señalando la procedencia del portador; igualmente, existen figurillas moldeadas con ciertos rasgos y poses que se manufacturaron principalmente en el sur de Veracruz y en las llanuras aluviales de Tabasco, pero fueron distribuidas a lo largo de los asentamientos ubicados en la costa del Golfo de México, indicando que los pueblos de esta amplia región compartían prácticas rituales que hacían uso de estas piezas. El cuerpo humano fue representado no sólo en figurillas de barro tridimensionales, a escala y portátiles, los mayas también lo plasmaron bidimensionalmente en murales y vasijas, o en bulto y a gran escala en esculturas de piedra. Macarena Soledad López Oliva analiza, en el capítulo 5 “Los personajes antropomorfos en las vasijas de estilo Copador del Museo Chileno de Arte Precolombino”, una muestra de cinco piezas donadas a este recinto, las cuales debido a su origen –saqueo sin control– carecen de información sobre su contexto. Las piezas del museo chileno son cuencos, pero en el estilo existen también copas y jarras que suelen pintarse con hematita y otros colores sobre una base color crema. Este tipo de piezas se han encontrado en contextos rituales, pero pueden aparecer en basureros y escombros. El estilo Copador es característico del sureste de las tierras bajas alrededor del 735 d. C., en especial dentro de la región de Copán, como lo han evidenciado los estudios arqueométricos. Usualmente, los recipientes de estilo Copador se distinguen por su colorido y representaciones, una de las cuales es la figura humana. Además de los personajes sentados, acucillados o bailando hay imágenes zoomorfas. El análisis preliminar de la iconografía señala que las piezas en custodia del museo chileno proceden de la región de Copán, predominando las

representaciones masculinas de estrato alto vinculadas con guerreros y/o cazadores, así como bandas de pseudoglifos, cuya presencia se ha justificado porque la gente que consumía estas piezas no hablaba la lengua en que se hicieron las inscripciones reales y tampoco la leía, sin embargo, estas piezas parecían comunicar un mensaje, y esto le daba prestigio al usuario.

En el capítulo 6 “Las prácticas corporales y sus funciones políticas en los monumentos del Clásico Tardío maya”, Laura Gabriela Sánchez postula que las representaciones de la figura humana tuvieron una función relevante en la práctica cultural de conformar el poder, la interacción política y la estratificación social. A diferencia de los objetos muebles y las representaciones a escala de los capítulos anteriores, en este texto se analizan las esculturas monumentales talladas en piedra, especialmente de cinco dinteles de Yaxchilán situados originalmente en ambientes privados y tres estelas de Naranjo, las cuales fueron sembradas en espacios abiertos en dicho sitio. En ambos casos se observan imágenes de los gobernantes como personajes principales acompañados por otros individuos en diferentes roles secundarios. El cuerpo del gobernante retratado constituye el eje que organiza el mundo y entabla comunicación con lo sobrenatural. Recurriendo a la perspectiva del *embodiment*, la autora analizó las escenas representadas en las esculturas comparando la manera de figurar a los gobernantes en contraste con individuos de otros estamentos sociales y cómo se demarcaba el poder a través de sus imágenes.

Rubén Morante, en el capítulo 7 “Los Xantiles: Deidades Sedentes Mesoamericanas”, reporta sobre una estatuaria tridimensional de figuras humanas en barro cocido, caracterizadas por presentar las piernas dobladas recogidas hacia el cuerpo y los brazos en reposo sobre las rodillas. Las temporalidades reportadas corresponden al periodo Posclásico Temprano. Las identifica con base en la iconografía por los complejos de Tlálóc, Quetzalcóatl y de las deidades madres telúricas, deidades cuya agencialidad se ejerce en contextos en general orográficos (determinados por fenómenos climáticos como las lluvias y los vientos) o de abundancia de seres humanos y de bienes comestibles. Tomando en cuenta que se ha mencionado la ofrenda de figuras humanas en El Manatí (sur de Veracruz) desde aproximadamente 1200 a. C., Morante asienta que el culto a las deidades asociado a estos contextos presenta una continuidad en Mesoamérica, y señala como eslabón con los Xantiles en el periodo Clásico a las figurillas sonrientes de las Culturas del Centro de Veracruz, y en el Posclásico y Posclásico Tardío a Macuilxóchitl, dios de las artes y del maíz, y a Tlálóc, dios del paraíso de abundancia de recursos acuáticos.

Ellen Hoobler L., en el capítulo 8 “Ancestors, Deities, Effigy Vessels: Zapotec Tombs and Funerary Ritual, Peche and Xoo Phases (500-850 CE)”, analiza la naturaleza ontológica de las urnas efigies de los periodos Clásico y Clásico Tardío de Monte Albán, de las fases Peche y Xoo. El contexto únicamente funerario en que se hallaron

estos artefactos apuntala a una función ritual. La autora se propone examinar las prácticas rituales funerarias dentro de siete tumbas. Reporta sobre “seis factores” que intervienen en distintas instancias de los rituales al interior y en torno a las tumbas de varias cámaras, en un diseño arquitectónico que implica la participación amplia –o de múltiples sectores– de la población. Los factores 1 a 3 consisten en la quema de sustancias preciosas como maíz y copal en incensarios, con algunos de éstos *in situ*, la presencia de restos óseos de animales sacrificados (aves, perros y tal vez otros carnívoros), y las herramientas punzantes –señaléticas de la práctica del auto-sangrado– mediante las cuales se visualiza la participación de los miembros del linaje o de una parte de la comunidad en la propia cámara funeraria. El factor 4 es la presencia de pequeños metates, manos y piedras utilizados para moler un pigmento rojo, que pudo ser hematita o cinabrio, y el factor 5 tiene que ver con los restos óseos que presentan un baño de ese mismo pigmento, similar al que se observa en las cabezas de efigies que están plasmadas en las vasijas y en otras superficies, lo cual es un argumento a favor de la idea de que algunos recibían un trato especial postmortem; el hallazgo de restos de combustibles en las vasijas indica que tuvieron el papel de incensarios. Puesto que las efigies figuran a ancestros, en un mundo de naturalezas diversas que encuentran correspondencias y combinaciones, la autora concluye que los ancestros se encarnan o se hacen presentes como vasijas efigie. El factor 6, por lo tanto, consiste en las vasijas miniatura que formaban parte del conjunto de elementos y que, probablemente, habrían contenido alimentos, medicamentos, o inclusive sustancias alucinógenas, para los ancestros representados en las vasijas efigie.

El capítulo 9 “Representación del cuerpo humano y términos de partes del cuerpo en la escritura maya”, remite al lector de nueva cuenta al universo de esta cultura mesoamericana, pero en este trabajo Jean-Michel Hoppan analiza el papel de la imagen de un cuerpo o alguno de sus componentes, no como la identificación de personajes como ocurrió en los capítulos previos, sino como parte de un sistema de escritura. El autor advierte que en los contextos de las “escrituras sin palabra” o semasiografías, el cuerpo o la figura humana son imágenes que figuran, pero no corresponden a una palabra en un idioma dado, en acuerdo a la definición de semasiografía. Investiga la figura humana en las inscripciones jeroglíficas mayas y en el sistema gráfico nahua. Presentados en cuadros, cuerpos humanos, completos y como fragmentos, son alistados para dar cuenta de la diversidad de sus lecturas “fónicas”, referentes a sonidos, y como signos logográficos y silábicos. Apunta que el complejo sistema de escritura maya comprendió alrededor de 300 signos, muchos de los elementos gráficos fueron antropomorfizados, incluso algunos glifos complejos podían integrarse por uno o varios individuos. En otros casos, se usaban cabezas humanas o de deidades y diversas partes del cuerpo como dedos, brazos, huesos o genitales. Sin embargo, la presencia de estos elementos no indicaba necesariamente que se hablara de ellos, pues en la escritura maya existía

el doble sentido y así podían tener otro significado. El capítulo ofrece múltiples ejemplos gráficos que acompañan y hacen mucho más comprensible la explicación.

Por último, en el capítulo 10 “Cadena operativa tecnológica: el caso de las terracotas de El Zapotal”, Juan Pérez Morales describe los procesos de manufactura en barro desde la teoría de la cadena operativa, poniendo en escena a los alfareros de El Zapotal, cuyo conocimiento de ese material les permitió transformar los rollos de arcilla en piel tersa. La teoría de cadena operativa para el análisis de los procesos de manufactura de las figuras monumentales de El Zapotal atiende a las damas monumentales como “imagen” de un grupo de mujeres convertidas, después de su fallecimiento, en diosas guerreras. Los datos arqueológicos se entrecruzan con los de la etnografía actual para proponer que el género femenino tiene el control de la economía del barro en las Culturas del Centro de Veracruz. Carolyn Tate (2000: 1057) arguye en este sentido, y da por razón que el arquetipo femenino mesoamericano, encarnado en diosas madres telúricas y selénicas, ésta asociado con la tierra, y el agua, dos productos elementales de la fabricación de los objetos de barro. En adición, actualmente las mujeres indígenas se ocupan de la manufactura del barro, como lo permiten observar los estudios etnográficos de la cerámica tradicional en Guatemala (Tate 2000: 1061; cfr. Reina & Hill 1978: 21). El autor recurre al trabajo de un alfarero que, habiendo aprendido de manera autodidacta, actualmente elabora esculturas y objetos de terracota (copias de piezas arqueológicas, entre otras) siguiendo los pasos de una cadena operativa que, de acuerdo con diversos estudios arqueológicos y antropológicos, presenta analogías con los métodos de producción que se empleaba en la antigua alfarería de Mesoamérica.

En los diez capítulos que integran este volumen el lector encontrará, a partir de diversas perspectivas y nuevos datos, análisis sobre las variadas maneras de representación del cuerpo en algunas culturas prehispánicas, desde el Preclásico hasta el Clásico Tardío, incluyendo un capítulo sobre el uso del cuerpo entero o fracciones de éste empleadas como elementos gráficos de un lenguaje escrito entre los mayas. Los autores participantes cuentan con formaciones académicas diferentes y son especialistas en los temas que abordan, lo que asegura la calidad de los estudios, todos los cuales incluyen gráficos (muchos de éstos a color) que resultan de enorme utilidad con fines comparativos.

Confiamos en que el contenido de este volumen generará reflexiones, controversias y nuevos cuestionamientos para ahondar en el conocimiento sobre la forma en que las culturas prehispánicas figuraban el cuerpo y sobre los variados significados que tenía al representarlo en cierta pose o con algún atavío o sin éste.

Chantal Huckert  
Miriam Judith Gallegos Gómora

## Bibliografía

- Belting, H. 2007 [1990]. *Image et culte. Une image de l'art avant l'époque de l'art*. Cerf, Paris.
- Daneels, A. 2008a. Monumental Earthen Architecture at La Joya, Veracruz, Mexico. *Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc. Crystal River, Florida. EE. UU. Electronic document, <http://www.famsi.org/reports/07021>*.
- Daneels, A. 2008b. Ballcourts and Politics in the Lower Cotaxtla Valley: A Model to Understand Classic Central Veracruz. En Arnold, Ph.J. III & C.A. Pool (eds.) *Classic-Period Cultural Currents in Southern and Central Veracruz*: 197–223. Dumbarton Oaks, Harvard University, Washington, D.C.
- Daneels, A. 2011. Arquitectura cívico-ceremonial de tierra en la Costa del Golfo: el sitio de La Joya y el urbanismo del periodo Clásico. En Robles, N. & A. Rivera (eds.) *Monte Albán en la encrucijada regional y disciplinaria. Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Monte Albán*: 445–478. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Descola, Philippe. 2021. *Les formes du visible. Une Anthropologie de la figuration*. Collection “Les livres du nouveau monde”. Editions du Seuil, Paris.
- De la Fuente, B. 1973. *Escultura monumental olmeca. Catálogo*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- De la Fuente, B. 1977. *Los hombres de Piedra: Escultura Olmeca*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Halperin, C. 2011. Figurines as Bearers of and Burdens in Late Classic Maya State Politics. En Halperin, C., K. Faust, R. Taube & A. Giguet (eds.) *Mesoamerican Figurines. Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*: 378–403. University Press of Florida, USA.
- Halperin, C., K. Faust, R. Taube & A. Giguet (eds.). 2011 [2009]. *Mesoamerican Figurines. Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*. University Press of Florida, USA.
- Heyden, D. 1986. Metaphors, Nahuatlcaitl, and Other “Disguised” Terms among the Aztecs. En Gossen, G. (ed.) *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*: 35–43. Institute for Mesoamerican Studies, University at Albany, State University of New York, Nueva York.
- Heyden, D. 2001. El cuerpo del Dios: el maíz. En González, Y. (coord.) *Animales y Plantas en la Cosmovisión Mesoamericana*: 19–38. Plaza y Valdés, México.
- Hvidtfeldt, A. 1958. *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion. With a General Introduction on Cult and Myth*. Munksgaard, Copenhagen.

- López A. 1984. *El cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López A. 1998 [1973]. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marcus, J. 2018. Studying Figurines. *Journal Archaeological Res.* En <https://doi.org/10.1007/s10814-018-9117-7>
- Mauss, M. 1974. *Oeuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Minuit, París.
- Martínez, J. 1929. *Diccionario de Motul Maya Español*. Talleres de la Campaña Tipográfica Yucateca, Mérida, Yucatán, México.
- Mendieta, G. 1971 (1870). *Historia Eclesiástica Indiana*. Vol. 2. Porrúa, México.
- Ortega, J. 2000. El Zapotal, un sitio funerario del Clásico tardío. En Bermúdez, G. (ed.) *Identidad y testimonio de Veracruz: 75–97*. Estudios de Antropología e Historia de Veracruz. Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana y Gobierno de Veracruz, Xalapa, Veracruz, México.
- Ortiz, P., M.C. Rodríguez & A. Delgado. 1997. *Las investigaciones arqueológicas en el Cerro Sagrado Manatí*. Universidad Veracruzana, México.
- Reina, R. & Hill, R. II. 1978. *The Traditional Pottery of Guatemala*. University of Texas Press, Austin, TX.
- Sahagún, Fray B. de. 1979. *General History of the Things of New Spain*. vol. 8. (Traducción y edición de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble). Monographs of the SAR, no. 14, pts.1–13. SAR, Santa Fe, y the University of Utah, Salt Lake City, Utah, USA.
- Schieber, C. La danza ancestral de las doncellas de Tak'alik Ab'aj. *Mexicon* vol. 38(5): 127–138.
- Smith, K. 2001. Human Figurines as Messengers. En Stocker, T. & C.L. Charlton (eds.) *The New World Figurine Project*, vol. 2: 271–288. Research press at Brigham Young University, Provo, Utah.
- Stirling, M. 1965. Monumental Sculpture of Southern Veracruz and Tabasco. *Handbook of Middle American Indians*, vol. 3: 716–738. University of Texas Press at Austin.
- Stuart, D. 1996. Kings of Stone. A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representations. *RES Anthropology and Aesthetics* 29/30: 148–171.
- Tate, C. 2000: Writing on the Face of the Moon: Women as Potters, Men as Painters in Classic Maya Civilization. En Kerr, B. & J. Kerr (eds.) *The Maya Vase Book, A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 6: 1056-1071. Kerr Assoc., USA.
- Taube, K. 2004. Flower mountain. Concepts of Life, Beauty and Paradise Among the Classic Maya. *RES Anthropology and Aesthetics* 45: 69–98.
- Tiesler, V., A. Romano, J. Gómez & y A. Daneels. 2013. Posthumous Body Manipulation in the Classic Period Mixtequilla: Reevaluating the Human Remains of Ossuary I from El Zapotal, Veracruz. *Latin American Antiquity*, 24(1): 47–71.
- Tozzer, A. 1966 [1941]. *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Harvard University, 18. Kraus Reprint Corporation; Nueva York.