

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

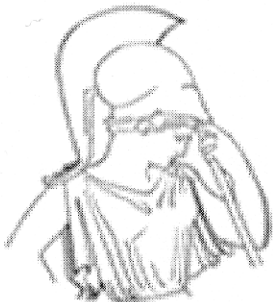
**SACRIFICIOS DE SANGRE:
EL HECHO RELIGIOSO EN LA CIVILIZACIÓN DE EL TAJÍN**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

P R E S E N T A
MAIR AUGUSTO SITTÓN MORENO

DIRECTOR DE TESIS:
DR. ARTURO PASCUAL SOTO



MÉXICO, D.F

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMÉRICANOS



TUTOR

DR. ARTURO PASCUAL SOTO,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS.

ASESORAS Y LECTORAS

DRA. LAURA ELENA SOTELO SANTOS,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS.

DRA. MAGALI CIVERA CERECEDO,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS.

DRA. MARÍA ELENA RUIZ GALLUT,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS.

DRA. MARTHA ILIA NAJERA CORONADO,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS.

CONSEJO NACIONAL DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA (46429H)

DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO (IN401205)
PROGRAMA DE APOYO A PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN TECNOLÓGICA

A mis amigos y amigas
por ser parte de su historia de vida
y compartir conmigo el México profundo

Berenice Robles García
Leonardo Santamaría Galeotti
María de los Ángeles Peña Guerrero

AGRADECIMIENTOS

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación es la manifestación concreta de una serie de logros que no los hubiera alcanzado sin el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Dirección General de Estudios de Posgrado, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, mis maestros, mi familia y mis amigos.



Debo en principio mi gratitud al Comité Académico del Posgrado en Estudios Mesoamericanos del Instituto de Investigaciones Filológicas y la Facultad de Filosofía y Letras, por haberme aprobado este proyecto en su programa de doctorado. Gracias a su aceptación, me fue otorgada una beca por parte de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad, para poder llevar a cabo los diversos estudios y análisis de la colección ósea de la civilización de El Tajín, permitiéndome concluir con la investigación.

Agradezco todo el apoyo del proyecto “El Tajín en tiempos de cambio” del Instituto de Investigaciones Estéticas, que gracias a los financiamientos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT 46429H), y el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT N401205) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico; se pudo no sólo recuperar los entierros de las diversas temporadas de campo realizadas en Morgadal Grande y Cerro Grande, sino también comprar en Suiza, el instrumental apropiado para realizar los diversos análisis de osteología antropológica, así como el material necesario para su preservación. Es al Dr. Arturo Pascual Soto y al Instituto de Investigaciones Estéticas, a quienes les debo un especial agradecimiento por haberme facilitado un espacio donde se pudiese resguardar la muestra ósea. De esta manera, fue

establecido un Laboratorio de Antropología Física para el análisis de los entierros, al servicio de la comunidad universitaria.



Son varios los maestros a los que les debo un especial reconocimiento por haber contribuido a la realización de este proyecto:

△ Al Dr. Arturo Pascual Soto por su interés en el proyecto desde sus primeros planteamientos. Ha sido un verdadero privilegio haber trabajado con usted durante estos 12 años, pues me ha apoyado no sólo con becas o un laboratorio, sino también porque gracias a sus estímulos aprendí hace muchos años, en como realizar proyectos de investigación para el Consejo de Arqueología, CONACyT y PAPIIT, impulsándome a ser un mejor investigador. Definitivamente el norte de la costa central de Veracruz es un mundo excepcional, y le agradezco por guiarme en la complejidad de su pensamiento en torno a una de las civilizaciones más apasionantes del oriente de Mesoamérica. Arturo mil gracias por estas oportunidades y por todo el aprendizaje. Espero que el destino lo bendiga con la misma generosidad, respeto y aprecio que ha tenido hacia mí, durante estos años.

△ A la Dra. Laura Elena Sotelo Santos, no tengo palabras para agradecerle lo que ha hecho en cada una de las etapas de esta investigación, por medio de sus lecturas críticas. Infinita gratitud por su apoyo en la búsqueda de información, sus observaciones puntuales y por compartir su experiencia, sobretodo en disciplinas como la ciencia y la fenomenología de la religión. En estos últimos aspectos, recuerdo que me aconsejo ha principios del año 2008 que era trascendental para el desarrollo de esta investigación, el tomar el diplomado de “Teoría e Historia de las Religiones”. Nunca me imaginé que me llevaría prácticamente de la mano a un mundo tan estimulante, emocionante y apasionante, como es la religión. Gracias a sus sabios consejos, pude comprender como se manejaba la metodología religiosa, aspecto que fue fundamental para explicar a través del arte y los esqueletos, no sólo como era el hecho, sino también la manifestación

religiosa. Doctora, todavía queda mucho trabajo que hacer por el arte religioso de la civilización de El Tajín. Para mí será un verdadero privilegio seguir trabajando con usted.

⤴ A la Dra. Magalí Civera Cerecedo, quiero agradecerle por su guía en todo momento, resolviendo mis dudas en torno a la colección osteológica, con sus comentarios siempre reflexivos. Gratitud por tus valiosos consejos, paciencia y apoyo incondicional, factores determinantes para que se pudieran concretar los análisis de las inhumaciones. Te debo una temporada de campo en Cerro Grande y espero tener el gusto de que excavemos juntos.

⤴ A la Dra. Martha Iliá Najera Coronado, mi gratitud por su amabilidad y confianza. Su orientación a través de diálogos y razonamientos en diversos aspectos metodológicos, fueron determinantes durante la escritura de esta investigación. El apasionamiento por el ritual de sacrificio de lo debo a usted, ya que cuando tuve en mis manos el libro *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, trate de hacer en la medida de lo posible, lo mismo para la cultura de El Tajín. Doctora todavía hay mucho por hacer en la región y para mí sería un honor seguir contando con sus valiosos comentarios.

⤴ A la Dra. María Elena Ruiz Gallut, quiero agradecerle su dedicación y compañía, entregándome mucho apoyo anímico y sabiduría. La pasión por la Historia del Arte la estoy construyendo gracias a ti. Tus valiosos consejos en la metodología me permitieron comprender aspectos iconológicos y de estilo, de las obras plásticas escultóricas y pictóricas de la civilización de El Tajín. De igual manera, expreso mi gratitud por la invitación al proyecto “Tras las huellas de Teotihuacan: El emblema de Tláloc en Mesoamérica”, espacio que ha permitido ir comprendiendo el comportamiento del Dios de la Lluvia y la deificación de los gobernantes en la civilización de El Tajín, estudios que retomaré cuando realice mi estancia posdoctoral. Mary mil gracias por todas tus enseñanzas, consejos y exhortaciones.

⤴ Finalmente, quiero agradecer a la Dra. Mercedes de la Garza Camino y al Dr. Alfredo López Austin, con los cuales tuve la oportunidad de tomar seis seminarios de investigación, por todas las herramientas que me proporcionaron para explicar las

diversas obras de arte de la región Central de Veracruz. Cuando tuve la oportunidad de exponer los adelantos de esta investigación, siempre me daban un punto de vista crítico y elementos que permitieron enriquecer la investigación. Gratitud por todas sus recomendaciones y enseñanzas.

En base a las experiencias de estos investigadores en diversas temáticas de la Cultura Mesoamericana, las ideas plasmada en este estudio fueron cuidadosamente estructuradas, de tal forma que el lector pudiese entender como era el hecho religioso, en especial, el sacrificio humano en la civilización de El Tajín.



Agradezco a toda mi familia el apoyo brindado. Cada vez que tengo la oportunidad de hablar con ustedes, es un aliciente muy fuerte para seguir adelante. A mis padres Ángel y Anabel, todos los días les estaré eternamente agradecido por todas sus palabras y sus motivaciones, sobretodo para todas las metas que me he propuesto. A mis hermanos Hassel y Augusto, y mi cuñada Tania, les agradezco porque siempre han tenido una palabra adecuada para hacerme reír. Su calidad humana siempre han sido un ejemplo de vida. A todos mis familiares, tías, tíos, primos, primas y abuelos, gracias por todo lo que me han enseñado, por su ejemplo y los buenos momentos que hemos pasado.



Esta tesis se les dedico a todos mis amigos y amigas, que en el transcurso de mi estancia en México se han convertido en una familia, y que con el tiempo me han demostrado que no se necesita ser de la misma sangre, para que los considere como verdaderos hermanos y hermanas:

▲ A Berenice Robles García. Llevamos 9 años de habernos conocido y cada día es un verdadero privilegio estar contigo. Las risas, los juegos, los anécdotas y los valiosos

consejos que me has dado, me han ayudado a crecer como persona. No tengo palabras para agradecerte todo tu apoyo, tu bondad y tus consentimientos como hermana, amiga y académica. No olvides: *El contrato ya está firmado... Todo tiene su tiempo, todo tiene su momento...* Mención especial merece tu mamá, lo valioso de su cariño y alientos que me ha proporcionado. Sra. Ofelia García Bohórquez mil gracias por todo y que deliciosa es su comida.

♠ A María de los Ángeles Peña Guerrero, a la cual tuve el honor de conocer hace 3 años. La convivencia diaria en el departamento ha sido un espacio donde hemos compartido alegrías y tristezas, los desahogos y aprendizajes de la vida. Hermana, te agradezco mucho todo tu apoyo, tu generosidad, tu infinita paciencia, tus consejos y sobretodo, por ser mi cómplice. Eres un extraordinario ser humano, la mujer que siempre tiene una sonrisa y una anécdota, para hacer de nuestras vidas mucho más placentera. No olvides: *Que siga el baile, el del cuerpo, el de la vida, ¡El que nunca se para!...* Mención especial merecen tu mamá y tu tía, quiénes me han abierto las puertas de su casa y se han convertido en una verdadera familia para mí. Dra. María de los Ángeles Guerrero Meneses y Dra. Patricia Estrada Rivera, no tengo palabras para agradecerles sus apoyos, sus valiosos consejos y lo bien que paso escuchando sus discursos y anécdotas, lecciones para toda una vida. Dra. Guerrero, Dra. Estrada, mil gracias por cuidar de mi salud y bienestar. Sin sus recomendaciones no hubiese podido llegar a cumplir la meta, y el estar sano, lucido, permitió estar claro de pensamiento y que sobretodo la escritura fluyera. Gratitud por siempre.



♠ A todos aquellos que durante 17 años me apoyaron, me dieron palabras de ánimo y tuvieron un paciente oído, ángeles que el destino puso en mi camino y de los cuales aprendí mucho, de la vida y de diversos aspectos académicos: Verónica Martínez Leyva, José Luis Cruz Romero, María Meda Georgina Chávez Galindo, Tania Paula San Miguel Suárez, Stefania Marcellino Zanninello, Karen Padilla Zúñiga, Jaime Tenorio

Padilla, Gabriela Cadena Sánchez, Ricardo Cruz Jiménez, Agustín Gazanini Mendoza, Arturo Pascual Soto, Raymundo Bautista Reyes, Lilia Escorcía Hernández, Ximena Salmerón Castro, Rosa Ánimas Moctezuma, Pedro Corona, Leonardo Santamaría Galeotti, Elyzabeth Peña Guerrero y Yanin Arenas Ávila.

^ A todos aquellos que hoy día se han convertido en mis nuevos amigos y representan una segunda familia: Amanda Soledad Solís Espinosa, Moisés Benjamín Cruz Aguilar, Ana Celia Martínez, María Guadalupe Coyote Rivera, Carlos Eduardo Chavarín Jiménez, Alejandro O'Byrne, Engelbert Chavarría Cruz, Hugo Zárate Nolasco, Raúl Luna Fuentes, Edgar Monroy Guadarrama, Fernando Oliver Figueroa, Octavio Murillo, Luca Bellani, Claudio Abraham Rodríguez, Miguel Ángel Cruz Vilchis, Alena Robin, Karla Sandoval, Nelly Patricia Astudillo y Gonzalo Peña.



A todos los del Instituto de Investigaciones Estéticas que siempre me reciben con una sonrisa: Dra. Deborah Dorotinsky, Dra. Diana Magaloni, Dr. Hugo Arciniega, Dr. Jesús Galindo Trejo, Dra. Consuelo Carredano, Dra. Martha Fernández, Dra. Durdica Ségota, Dr. Eduardo Báez, Dr. Erick Velásquez, Dr. Rogelio Ruiz Gomar, Dra. Marie Areti Hers, Dr. Gustavo Curiel, Dra. Elia Espinosa, Dr. Pablo Amador, Mtra. Gabriela García, Dra. Julieta Ortiz Gaytán, Arqlo. Jesús Torres Peralta, Sra. Minerva Zea, Sra. Ángeles Pacheco, Sra. Yolanda Mendieta, Sra. Lucy Díaz, Jaime Monje, Carlos Ballesteros, Sra. Gloria Estrada, Miguel Mota, Agustín Guevara, Juan Ovidio García, Doraluz Cabrera, María de Jesús Chávez, Beatriz Nuñez, Mireya Santillán, Blanca Espejel, Teresa del Rocío González, Ángeles y Patricia Chávez.



Por último, quiero expresar mi gratitud a la Dra. Silvia Limón, Elvia Castorena Díaz, Andrea Rodríguez Figueroa y Adriana Estrada Ochoa del Posgrado en Estudios Mesoamericanos, por

su infinita paciencia y haberme guiado en todos los procesos académicos. Finalmente, agradezco profundamente a todos los trabajadores de Morgadal Grande, quiénes me han acompañado en las diferentes temporadas de campo. Mil gracias por todo los gestos que han tenido, ya que siempre han estado pendientes de mi seguridad.

Mil gracias a todos.

CONTENIDO

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.	1
----------------------	---

CAPÍTULO I

REFLEXIONES TEÓRICAS Y CONCEPTUALES:

CONSIDERACIONES GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN.

PARTE A

EL ÁREA DE ESTUDIO Y LOS CAMINOS METODOLÓGICOS.

I.1. La civilización de El Tajín: el norte de la costa central de Veracruz.	11
I.2. La muestra, los enfoques teóricos y los procedimientos metodológicos.	13

PARTE B

¿CÓMO ANALIZAR EL HECHO RELIGIOSO MESOAMERICANO?

I.3. Sobre la creación religiosa.	27
I.4. El desarrollo teórico y los conceptos: sus antecedentes.	30
I.4.1. Lo “sagrado” y lo “profano”.	30
I.4.2. El hecho religioso y las hierofanías.	32
I.4.3. El símbolo.	34
I.4.4. El mito.	35
I.5. El ritual.	38

I.5.1. La sangre.	41
I.5.2. El corazón.	42
I.5.3. La cabeza.	43
I.5.4. El sacrificio.	45
I.6. El ritual en el momento de la muerte:	48
I.6.1. La extracción del corazón.	48
I.7. Los rituales después de la muerte:	51
I.7.1. La decapitación.	51
I.7.2. El desollamiento.	52
I.7.3. El desmembramiento.	52
I.7.4. La antropofagia.	53
I.8. El sacrificio de sí, el sacrificio del otro: las formas básicas del sacrificio.	54
I.8.1. Los sacrificios concernientes a los Dioses.	54
I.8.2. Los sacrificios de consagración pertenecientes a contextos domésticos o edificaciones.	55
I.8.3. Los sacrificios de exequias.	58
I.9. Los autosacrificios: el acto personal de comunicación con los dioses.	59
I.9.1. Los autosacrificios conmemorados en tiempos determinados.	61
I.9.2. Los autosacrificios adjuntos al ciclo vital.	62

CAPÍTULO II

MUERTE SACRIFICIAL:

EN BUSCA DE SUS HUELLAS EN LA POBLACIÓN DE LA REGIÓN DE EL TAJÍN.

II.1. El Clásico temprano (<i>ca.</i> 350-600dC.).	66
II.1.1. Los entierros de Morgadal Grande.	66
II.1.2. Los entierros de Cerro Grande.	69
II.2. El Clásico tardío (<i>ca.</i> 600-900dC.).	75
II.2.1. Los entierros de El Tajín.	75
II.2.2. Los entierros de Tajín Congregación.	79

II.3. El Epiclásico local (<i>ca.</i> 900-1100dC.).	80
II.3.1. Los entierros de El Tajín.	81
II.3.2. Los entierros de Morgadal Grande.	85
II.3.3. Los entierros de Cerro Grande.	106
II.3.4. El uso ritual del cuerpo.	110
II.4. El Postclásico temprano (<i>ca.</i> 1100-1300dC.).	117
II.4.1. Los entierros de El Tajín.	118

CAPÍTULO III

SACRIFICIOS HUMANOS:

TRAS SU REPRESENTACIÓN EN EL ARTE ESCULTÓRICO Y PICTÓRICO DE LA CULTURA DE EL TAJÍN.

III.1. El Clásico temprano (<i>ca.</i> 350-600dC.).	124
III.1.1. La Lápida de Aparicio.	124
III.1.2. Un relieve de Vista Hermosa.	126
III.2. El Clásico tardío (<i>ca.</i> 600-900dC.).	127
III.2.1. El sacrificio en la Pirámide de los Nichos.	127
III.2.2. El árbol cósmico, eje del mundo.	132
III.2.3. Los juegos sagrados: la dinámica del cosmos y el movimiento eterno.	147
III.2.3.1. El Juego de Pelota Sur de la ciudad de El Tajín.	149
III.2.3.1.1. Tablero Suroeste.	149
III.2.3.1.2. Tablero Noreste.	155
III.2.3.1.3. Tablero Central del Sur.	161
III.2.3.1.4. Tablero Central del Norte.	168
III.2.4. El Complejo Yugos, Hachas y Palmas.	173
III.2.4.1. Palmas.	173
III.2.5. Impresión de un molde del área de Río Blanco.	178
III.2.6. Obras pictográficas de Las Higueras.	180
III.3. El Epiclásico local (<i>ca.</i> 900-1100dC.).	184
III.3.1. El Edificio de las Columnas.	184

CONSIDERACIONES:

EN POS DEL SIGNIFICADO DEL HECHO RELIGIOSO EN LA CIVILIZACIÓN DE EL TAJÍN.

↗ La manifestación de lo sagrado.	197
↗ El “reinado” de El Tajín.	200
↗ Las últimas consagraciones.	203
↗ Las primeras luces de una nueva era.	207
↗ La conducta ritual en las ciudades.	211

OBRAS CONSULTADAS	222
--------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Desde hace 12 años los estudios de osteología antropológica, subdisciplina de la antropología física, fueron establecidos como objetivos en el marco del proyecto Morgadal Grande (PAPIIT IN400196 y CONACyT 25017H), bajo la dirección del Dr. Arturo Pascual Soto, para conocer los procesos microadaptativos de las poblaciones que conformaron la civilización de El Tajín. Así, en las primeras etapas del proyecto se llegaron a conocer perspectivas del proceso salud-nutrición y estrés-enfermedad, y posteriormente aspectos paleodemográficos y tafonómicos. En este último sentido, en el año 2002 se emprende el estudio del ritual de sacrificio en el norte de la costa central de Veracruz, como resultado del hallazgo de un entierro colectivo en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande y en ese mismo año, por este valioso descubrimiento, se da inicio al Programa de Excavaciones en Altares de la región de El Tajín, en el marco del proyecto Cerro Grande (PAPIIT IN401701 y CONACyT 34912H), siendo su objetivo el estudio sistemático de las costumbres funerarias y los rituales. Hacia el año 2003 nuevamente se hace otro extraordinario hallazgo, pero ahora en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, que evidenciaba la práctica de las cabezas trofeos. Con la revelación de éstas tradiciones y junto con la manifestación del hecho religioso presentes en diversas obras de arte del Centro de Veracruz, inicia el interés de analizar a profundidad el ritual del sacrificio humano en la cultura de El Tajín, y es lo que se presenta en el año 2006 como proyecto al Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, del Instituto de Investigaciones Filológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los huesos humanos son símbolos de un ciclo de vida de un individuo y representan la manifestación concreta de cómo vivió en una sociedad determinada. La reconstrucción de su participación en el ritual, es el objetivo general de esta investigación y junto con las obras de arte, establecer la existencia de diversas costumbres religiosas en la área central del Golfo de México. A partir del análisis de los restos óseos, la escultura y la pintura mural, se establecerán los cambios del hecho religioso durante los períodos Clásico temprano (*ca.*350-600dC.), Clásico tardío (*ca.*600-900dC.), Epiclásico local (*ca.*900-1100dC.) y Postclásico

temprano (*ca.*1100-1300dC.) en la civilización de El Tajín, tomando en consideración las variables de espacio, tiempo, estructura social y auge cultural. Se propone conocer a partir del estudio de la colección osteológica, el perfil de los sujetos escogidos para ser sacrificados o constituir parte de una ofrenda, dentro del sistema funerario. Asimismo a través de las obras de arte, tratar de entender la ideología en torno al sacrificio humano y explicar los rituales que se llegaron a plasmar con mayor frecuencia. Para llevar a cabo este objetivo general se fijaron cuatro etapas de análisis. El propósito era poder abordar el problema de investigación desde diversos campos de estudio y con sus respectivos métodos:

- 1) El análisis óseo. Se utilizó la metodología de la osteología antropológica para estudiar los sistemas de enterramiento y aquellas huellas que iban a individualizar el esqueleto. Se buscó reconstruir no sólo quiénes eran los individuos participes del hecho religioso, sino también cómo eran los rituales, es decir, de cómo trataban a los muertos los pobladores del norte de la costa central de Veracruz. El construir los aspectos de la conducta ritual establecida por la elite de un asentamiento tales como: el tratamiento mortuario, la inhumación o la práctica de un tipo específico de sacrificio.
- 2) El análisis de los objetos asociados a los entierros. Se empleó la metodología de la arqueología para estudiar cada aspecto de la cultura material. De cómo se dispusieron los objetos ofrendados en las inhumaciones y su función en la conducta humana.
- 3) El análisis de las obras de arte. Se aplicó la metodología de la historia del arte para llevar a cabo un estudio iconológico. Se interpretaron los símbolos y las escenas de las esculturas y pinturas, con la finalidad de determinar las temáticas en las cuáles se desarrollaba el sacrificio humano y los tipos de rituales que se llevaban a cabo en las sociedades del Centro de Veracruz.
- 4) El análisis del hecho religioso. Se usó la metodología de la ciencia y la fenomenología de la religión, agrupando los resultados obtenidos de las otras disciplinas. En su conjunto, en un primer paso se describió el hecho religioso y posteriormente, en una segunda fase, se interpretó, respectivamente; teniendo como resultado una interpretación integral del ritual de sangre.

Con el establecimiento de estas etapas de investigación, se determinaron los objetivos particulares del planteamiento:

- Estudiar las prácticas funerarias que me permitan determinar los eventos previos a la muerte de los individuos, para explicar los rituales sacrificiales.
- A partir de la interpretación de las obras de arte, intentar definir cuales fueron las prácticas, costumbres y tradiciones culturales que definieron el hecho religioso.
- Estudiar las características biológicas y culturales, para determinar quiénes eran los individuos seleccionados para ser sacrificados.

Para analizar los diversos tipos de rituales mesoamericanos hay que considerar dos variables en donde se desplazaban, es decir el espacio y el tiempo sagrado. Sucedían en estaciones precisas y en sitios establecidos, haciendo un alto o una pausa en el estilo de vida y el comportamiento de aquellos que intervenían en la ceremonia:

- El espacio sagrado tiene un valor en la vida de los seres humanos, ya que todo empieza y se hace a partir de una orientación anterior. Esto involucra la consecución de un centro, ya que para existir en el mundo hay que fundarlo o crearlo. El universo es un producto de los dioses, el cual crearon y consagraron; por consiguiente, los seres humanos lo renovarían a través de rituales que escenifican el suceso de la creación, una “abertura” que les permitía comunicarse con los dioses.
- El tiempo sagrado es un tiempo mítico trascendental formado recientemente, siempre recuperable, siempre repetible, ontológico, constantemente semejante a sí mismo, no se transforma ni se extingue. El tiempo en el ritual y según el calendario, se desdobra en un círculo privado, reversible y recuperable: es la duración cósmica del año, sacralizado por los “proyectos de las deidades”. De esta forma, siendo que el plan divino más esplendoroso ha sido el origen del mundo, la celebración de la cosmogonía cumple un papel trascendental en diversas sociedades antiguas. Se debe concebir el tiempo en las poblaciones prehispánicas como mítico, primordial, en el aspecto que no se identifica con lo pasado y original, porque ha brotado “abruptamente”, de que no le antecedía ningún tiempo, ya que no prevalecía tiempo alguno antes de la aparición de la existencia descrita en el mito.

El fenómeno religioso es uno de los factores trascendentales en la configuración de las sociedades y de las poblaciones humanas en el tiempo, así alcanzaba una dimensión cultural por su fuerza no sólo en el mundo del arte, las ideas, las costumbres, las tradiciones, sino

también en el estilo y las condiciones materiales de existencia de los individuos. Se expresaba como la experiencia humana de lo sagrado y se buscan perspectivas, estructuras y significados comunes que nos puedan definir lo sagrado mismo. El objeto de la religiosidad es lo divino, el cual esta presente en toda configuración religiosa. En este sentido, los pueblos del México antiguo y Centroamérica compartirían una gama de expresiones universales y que conformarían uno de los mecanismos trascendentales de su identidad cultural. Así por ejemplo, las obras escultóricas y pictóricas así como los procesos mortuorios, son en sí manifestaciones o expresiones de la cosmovisión de la cultura que los creó, tanto en un tiempo como espacio determinado. La cosmovisión mesoamericana estuvo profundamente vinculada a la naturaleza y a los sistemas económicos, políticos y religiosos; teniendo un origen agrícola, donde no había una división entre el ser humano y la sociedad, el medio y la cultura, y el orden social y el orden natural. Se buscaba frecuentemente la intervención de los dioses para tener su resguardo y bienestar, y así alcanzar un excelente desempeño en las diferentes prácticas que se generaban en torno a las condiciones de vida, y que llevarían al área cultural a un crecimiento y desarrollo, y posterior esplendor. La cosmovisión mesoamericana manifestaba la estrecha relación de los seres humanos con las deidades, el pensamiento en torno al cuerpo humano, congregando el grupo de los mitos que explicaban el nacimiento del mundo, estructurando el orden jerárquico del universo y la existencia del grupo social. Los dioses concibieron a un ser capaz de agradecer, venerar y alimentar a sus hacedores, para que ellos pudiesen continuar inyectando no sólo vida al universo sino también al propio ser humano, eje central del cosmos. Sin él, los dioses morirían y sin los entes sagrados, el cosmos entero sucumbiría. Por ende, el hombre y la mujer deberán avivar a las deidades con la sustancia más importante que ellos poseen: su propia sangre, líquido vital y energía sagrada que los dioses utilizaron para formarlo. De ahí, el porque existe en las sociedades prehispánicas, los rituales de autosacrificio y sacrificio humano.

Para explicar estos aspectos del hecho religioso se estudiará por una parte, la colección osteológica procedente de las ciudades de El Tajín, Morgadal Grande y Cerro Grande, y por otro lado, se abordarán las obras de arte del Centro de Veracruz. Los entierros se ubicaron cronológicamente de acuerdo al lugar del hallazgo, su posición estratigráfica, los materiales asociados y los fechamientos absolutos. De esta manera se definieron las inhumaciones para

diversos períodos en que tuvo auge la civilización de El Tajín: 11 (17.19%) entierros corresponden al período Clásico temprano, 15 (23.44%) entierros incumben al período Clásico tardío, 32 (50.00%) entierros pertenecen al período Epiclásico local y 6 (9.37%) entierros conciernen al período Postclásico temprano. De igual forma, las obras de arte se dispusieron por períodos arqueológicos en base a los estudios realizados por Kampen (1972), Castillo (1995), Piña Chan *et al.* (1999) y Pascual (2009): 2 (9.09%) obras corresponden al período Clásico temprano, 13 (59.09%) obras incumben al período Clásico tardío y 7 (31.82%) obras pertenecen al período Epiclásico local. Esto tiene como propósito de integrar ambas visiones, es decir la biológica y la cultural, y poder dar una explicación más amplia desde distintos puntos de vista, de la conducta y del ritual religioso.

Por lo expresado, todo lo que concierne al estudio de los grupos que integraron el área central del oriente de Mesoamérica se fundamentará en fuentes directas: se analizarán obras tanto pictóricas como escultóricas, sistemas de enterramiento, y textos principalmente del siglo XVI de otras áreas del México antiguo, debido a la falta de documentos históricos que informen las tradiciones culturales, principalmente las prácticas religiosas de la región de Papantla durante los siglos XVI y XVII.¹ Se utilizarán como fuentes auxiliares las que se refieren a los antiguos mexicas y mayas, por lo que en gran parte del texto encontrarán citas referentes a Fray Bernardino de Sahagún (2006) para el área del Altiplano Central y Fray Diego de Landa (1986 y 1994) para el área Maya, vinculados al período Colonial, que darán una visión sincrónica del objeto de estudio. Se justifica la utilización de las otras fuentes debido a que el hecho, el fenómeno y la manifestación religiosa, eran bastante homogéneas dentro del sistema religioso mesoamericano. Igualmente para la reconstrucción de los diversos tipos de rituales sacrificiales y de autosacrificio humano de la cultura de El Tajín, se trabajarán con las investigaciones realizadas por Martha Iliá Nájera (2003) para el área Maya, y Christian Duverger (1993) y Yólotl González Torres (1994) para el área del Altiplano Central; ya que hay pocos documentos que analizan el ritual del sacrificio humano en las ciudades de Morgadal Grande, El Tajín y Cerro Grande (Sittón, 2006, 2008 y 2010). Es importante para

¹ Con el apoyo del historiador Jesús Alfaro Cruz se llevó a cabo la revisión de documentos en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México. Sólo se encontraron datos sobre aspectos demográficos o políticos de la región de Papantla.

esta investigación la utilización de fuentes escritas procedentes de otras áreas culturales, ya que permitirán construir en muchos sentidos, la concepción que se tenía del ritual en el área de la Costa del Golfo. El material documental ha estudiar junto a las obras de arte, enriquecerán pero a la vez precisarán la ideología que se tenía del ritual de sacrificio y autosacrificio entre los antiguos habitantes de la región de El Tajín. En cuanto a nuestra aproximación a la significación religiosa del hecho, el fenómeno y la manifestación sagrada; se revisarán diversas obras teóricas de osteología antropológica, de arqueología, de historia del arte, de ciencia de las religiones e historia generales de la religión, ya que un fenómeno como lo es el hecho religioso debe estudiarse de manera interdisciplinaria para que se puedan obtener resultados antropológicos más verídicos.

Ahora bien, el escrito tiene un desarrollo temático y cronológico, que permitirá adentrarnos a la concepción de la vida religiosa de los antiguos habitantes del norte de la costa central de Veracruz:

- En el capítulo I denominado “Reflexiones teóricas y conceptuales: consideraciones generales de la investigación”, en la parte A se definirá geográficamente el área de estudio así como la muestra, los enfoques teóricos y la metodología. En la parte B se lleva a cabo el desarrollo teórico y los conceptos. El objetivo de este capítulo es conocer la problemática en torno al hecho religioso en la civilización de El Tajín y enmarcar históricamente el ritual de sacrificio humano en Mesoamérica.
- En el capítulo II nombrado “Muerte sacrificial: en busca de sus huellas en la población de la región de El Tajín” se especificarán los contextos de cada una de las inhumaciones por ciudad y por período arqueológico. Se detallará los sistemas de enterramiento así como las ofrendas asociadas. El objetivo de este capítulo es comprender como pudo haber sido el hecho religioso y los rituales inhumatorios, así como la simbolización de los objetos colocados junto a los entierros.
- En el capítulo III designado con el nombre “Sacrificios humanos: tras sus vestigios en el arte escultórico y pictórico de la cultura de El Tajín” se definirá el ritual de sacrificio humano por período arqueológico, a partir de las obras de arte. El objetivo de este capítulo es explicar el hecho religioso tomando como base la escultura y la pintura mural del Centro de Veracruz. Se hace una reflexión, de que aunque a veces no existan las

evidencias en el hueso del sacrificio humano, las obras de arte son una valiosa evidencia de su existencia en la cosmovisión de los diversos grupos humanos no sólo de la Costa del Golfo, sino también de las otras áreas culturales de Mesoamérica.

En la creación religiosa los pueblos antiguos llegaron a practicar diversos rituales, siendo el sacrificio humano una de las temáticas trascendentales para el conocimiento de la cosmovisión indígena del México antiguo y Centroamérica. Al explicar las significaciones y las funciones del hecho religioso en las sociedades pasadas, permitirá conocer diversos aspectos culturales, es decir, de cómo se estructuraba lo político, lo social y lo religioso de un asentamiento o una región en particular. El ritual sacrificial en la época prehispánica tuvo como propósito la recreación y la renovación de lo sagrado, en donde la sangre y el corazón de las víctimas sirvió para infundir fuerza y energía a las deidades. En este contexto: ¿Qué nos dicen los trabajos realizados en el área central del oriente de Mesoamérica? En general hay pocos estudios sobre el hecho religioso de los asentamientos establecidos en esta área cultural y no necesariamente se profundiza en el sacrificio:

- Por parte de la antropología física y la arqueología, Arellanos (2003), Lira *et al.* (2004) y Ortega (2004), presentan exámenes muy específicos sobre la procedencia de los entierros, el sistema de enterramiento, las ofrendas y la determinación de algunas variables biológicas como el sexo y la edad. En estas investigaciones no se efectúan análisis tafonómicos.
- En otros casos, para la historia del arte y religión, Kampen (1972), Wilkerson (1987), Castillo (1995) y Piña Chan *et al.* (1999), sólo llevan a cabo la descripción y el estudio de bajorrelieves y esculturas con la representación de diversas temáticas religiosas. En todos los casos, no se hace un análisis del porqué se representa el ritual de sangre en las escenas.

Debido a estos antecedentes, esta investigación aborda estos temas de forma integral, a través de los entierros y las obras de arte. Se busca describir la conducta ritual, los sucesos del sacrificio y sus contextos espacio-temporales, los dioses a quienes estuvieron consagrados y los instrumentos empleados. De esta manera, tendremos un panorama completo del hecho religioso en la civilización de El Tajín. El abordar este trabajo desde la osteología antropológica, la arqueología, la historia del arte y la ciencia y la fenomenología de la religión,

lo hace un escrito inédito en la investigación del ritual de sangre en Mesoamérica y en particular, en el área de la Costa del Golfo. A su vez, es un estudio comparativo de lo religioso panmesoamericano y de un fenómeno religioso en particular como lo fue el sacrificio humano. Desde de estos enfoques se pretende contribuir al conocimiento religioso de la cultura de El Tajín, desde el horizonte Clásico al Postclásico, siglos en los cuales tenemos información de prácticas funerarias y obras de arte que permitirán reconstruir la conducta y el hecho religioso. En base a esas expresiones se analizará un aspecto fundamental de los ritos de la región de El Tajín: el sacrificio y autosacrificio humano en sus diversas manifestaciones, y su transformación a lo largo de los períodos Clásico temprano (*ca.*350-600dC.), Clásico tardío (*ca.*600-900dC.), Epiclásico local (*ca.*900-1100dC.) y Postclásico temprano (*ca.*1100-1300dC.).

CAPÍTULO I

**REFLEXIONES TEÓRICAS Y CONCEPTUALES:
CONSIDERACIONES GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN**

PARTE A.

EL ÁREA DE ESTUDIO Y LOS CAMINOS METODOLÓGICOS.

I.1. LA CIVILIZACIÓN DE EL TAJÍN: EL NORTE DE LA COSTA CENTRAL DE VERACRUZ.

Se puede considerar una civilización como aquella que no sólo estructura complejos sistemas de organización política y social, sino también porque es notable en sus tradiciones artísticas y su religión. Así como otras culturas mesoamericanas, la civilización de El Tajín desarrolló el calendario, los sistemas de riego, la especialización en el trabajo de la piedra y complejos sistemas constructivos, como la edificación de templos y monumentos religiosos, por mencionar algunos ejemplos. Es de esta forma como la ciudad de El Tajín se convirtió en el centro político y religioso más importante del noreste de Mesoamérica (imagen 1) durante el transcurso del período Clásico temprano (*ca.*350-600dC.). El asentamiento se ubicó en un espacio estratégico, en el norte de la costa central de Veracruz, obedeciendo a tres motivos principales:

- Se encuentra en el lugar más elevado entre las llanuras aluviales de San Pablo y El Espinal, lo cuál le proporcionaba diversos beneficios políticos.
- Está enmarcado geográficamente por los ríos Tecolutla, Nautla y Cazes, puertas de acceso no sólo para el comercio, sino también para las diversas ideas culturales.
- Está rodeado por cuatro llanuras aluviales: Coatzintla, San Pablo, El Espinal y Gutiérrez Zamora, que constituían los graneros que mantendrían a las poblaciones en crecimiento. Junto con ella, otros asentamientos como Morgadal Grande y Cerro Grande, alcanzaron su apogeo durante los períodos Clásico tardío (*ca.*600-900dC.) y Epiclásico local (*ca.*900-1100dC.). Estas ciudades estuvieron conformadas por diversas áreas ceremoniales, plazas públicas, pirámides y templos, con diferentes funciones administrativas, civiles y de culto. La vida religiosa se concibió como unidad del dinamismo humano, constituyéndose de creencias y experiencias sobre aspectos de arquetipos existenciales, morales y sobrenaturales. Esto será trascendental en las urbes que integraron la región de El Tajín, ya que encontraron elementos que dieron sentido a su existencia y explicaron todo lo comprensible: el mundo y el cosmos.



Imagen 1. Área de estudio y principales sitios arqueológicos de la civilización de El Tajín.

Dibujo: Mair Sittón sobre un plano de Arturo Reséndiz Cruz.

Proyecto El Tajín.

Con base en estas ideas, la institución religiosa de esta cultura estuvo soportada por un grupo que compartió una ideología común, frecuentemente ritualizada en oraciones, sacrificios, ofrendas y principios relativos a los entes sagrados o sobrenaturales. La religión guardaría los códigos normativos para la supervivencia de los individuos, ubicándolos en el universo y en una población determinada. De ahí que los enfoques religioso, antropológico, arqueológico y de arte sean pertinentes al estudiar la vida religiosa como fenómeno social, ya que es un impulso (emociones, percepciones individuales y energías mentales que experimenta el sujeto) regido por normas, rituales y creencias que las propias sociedades antiguas establecieron desde la infancia.

I.2. LA MUESTRA, LOS ENFOQUES TÉORICOS Y LOS PROCEDIMIENTOS METODOLÓGICOS.

La muestra ósea que procede de la civilización de El Tajín está compuesta por 64 individuos² y en el cuadro 1 se presenta su distribución por período arqueológico.

Cuadro 1	
Distribución de la muestra ósea de la civilización de El Tajín de acuerdo al período arqueológico.	
Período	Número de individuos
Clásico temprano (ca.350-600dC.)	11
Clásico tardío (ca.600-900dC.)	15
Epiclásico local (ca.900-1100dC.)	32
Postclásico temprano (ca.1100-1300dC.)	6
Total	64

En el cuadro 2 se muestra la división de la colección osteológica de acuerdo al sitio y al lugar donde se localizaron los hallazgos mortuorios. Cuatro de los entierros del período Clásico

² De los 64 individuos que conforman la muestra de la región de El Tajín, 45 los analicé y corresponden a inhumaciones llevadas a cabo en las ciudades de La Palmera, Morgadal Grande, Tajín Congregación y Cerro Grande, y 2 tratan de estudios efectuados en el museo de sitio de El Tajín durante los años 1998-2004, con el financiamiento de los proyectos El Tajín (PAPIIT IN400798), Cerro Grande (PAPIIT IN401701 y CONACyT 34912H) y Morgadal Grande (PAPIIT IN400196 y CONACyT 25107H), todos a cargo por el Dr. Arturo Pascual Soto. Los 17 entierros de la ciudad de El Tajín proceden del proyecto Tajín (1984-1995), bajo la dirección del Dr. Juergen K. Brueggemann† y fueron analizados por el antropólogo físico Jaime Ortega.

temprano (ca.350-600dC.) corresponden a pasajes religiosos y seis a contextos domésticos. Las ocho inhumaciones efectuadas en El Tajín para el período Clásico tardío (ca.600-900dC.) corresponden a hechos religiosos, y las siete de Tajín Congregación, no se pudo reconstruir el evento, ya que fueron parte de un rescate. Hacia el período Epiclásico local (ca.900-1100dC.), los treinta y dos individuos fueron participes de ceremonias religiosas. Por último, para el período Postclásico temprano (ca.1100-1300dC.), los seis entierros procedentes de la ciudad de El Tajín probablemente fueron objeto de un hecho religioso. La explicación del evento inhumatorio se explica detalladamente en el capítulo II.

Cuadro 2			
Distribución de la muestra ósea de la civilización de El Tajín de acuerdo al sitio y lugar de hallazgo.			
Período	Sitio	Lugar de hallazgo	Número de Individuos
Clásico temprano (ca.350-600dC.)	La Palmera	Zona habitacional	6
	Morgadal Grande	Templo	2
	Cerro Grande	Altar	3
Clásico tardío (ca.600-900dC.)	El Tajín	Edificio Adoratorio	7 1
	Tajín Congregación	Descontextualizado	7
Epiclásico local (ca.900-1100dC.)	El Tajín	Muro de contención	1
		Plaza	2
		Juego de Pelota	1
		Edificio	1
	Morgadal Grande	Altar	25
	Cerro Grande	Altar	2
Postclásico temprano (ca.1100-1300dC.)	El Tajín	Edificio	3
		Calzada	1
		Escalinata	1
		Juego de Pelota	1
Total			64

En los planos de las zonas arqueológicas de El Tajín (imagen 2), Morgadal Grande (imagen 3) y Cerro Grande (imagen 4), se señala la ubicación de las inhumaciones.³

³ En este contexto es importante mencionar que los entierros de Tajín Congregación corresponden a un rescate arqueológico y no se cuenta con el mapa de ubicación. Con respecto a La Palmera, este lugar se ubica al suroeste de la zona arqueológica de Morgadal Grande. En la antigüedad el espacio fue utilizado como área habitacional (Comunicación personal, 1998: Dr. Arturo Pascual Soto). La ubicación de los entierros de El Tajín se realizó en base a un mapa que aparece en una publicación de Lira *et al.* (2004: 94).

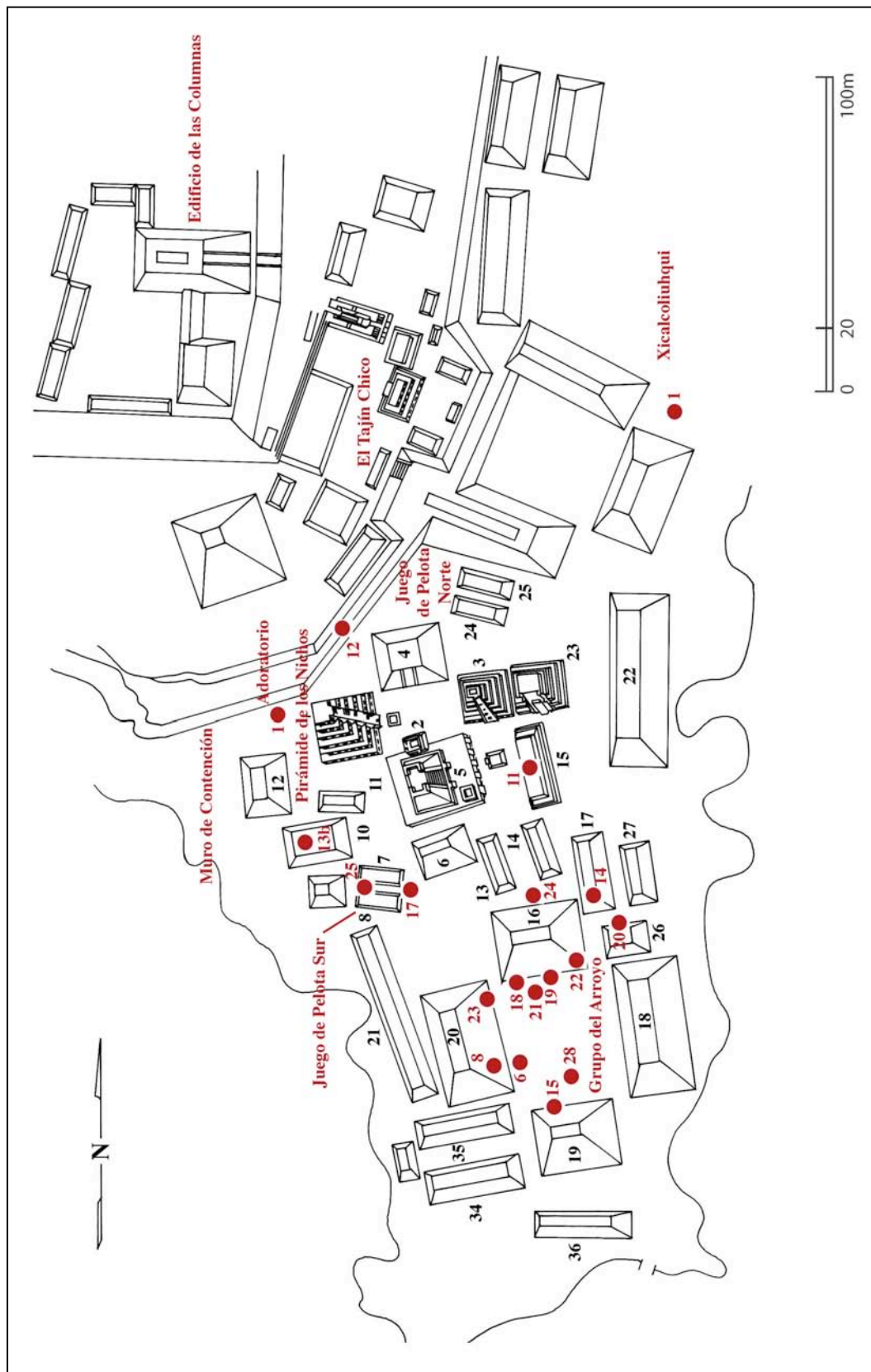


Imagen 2. Plano de ubicación de los entierros de la zona arqueológica de El Tajín, Veracruz.

Los números en negro señalan los edificios y los rojos los entierros. El círculo en rojo corresponde al área de inhumación de los individuos.

Dibujo: Mair Sittón sobre un plano de Arturo Reséndiz Cruz.

Proyecto El Tajín.

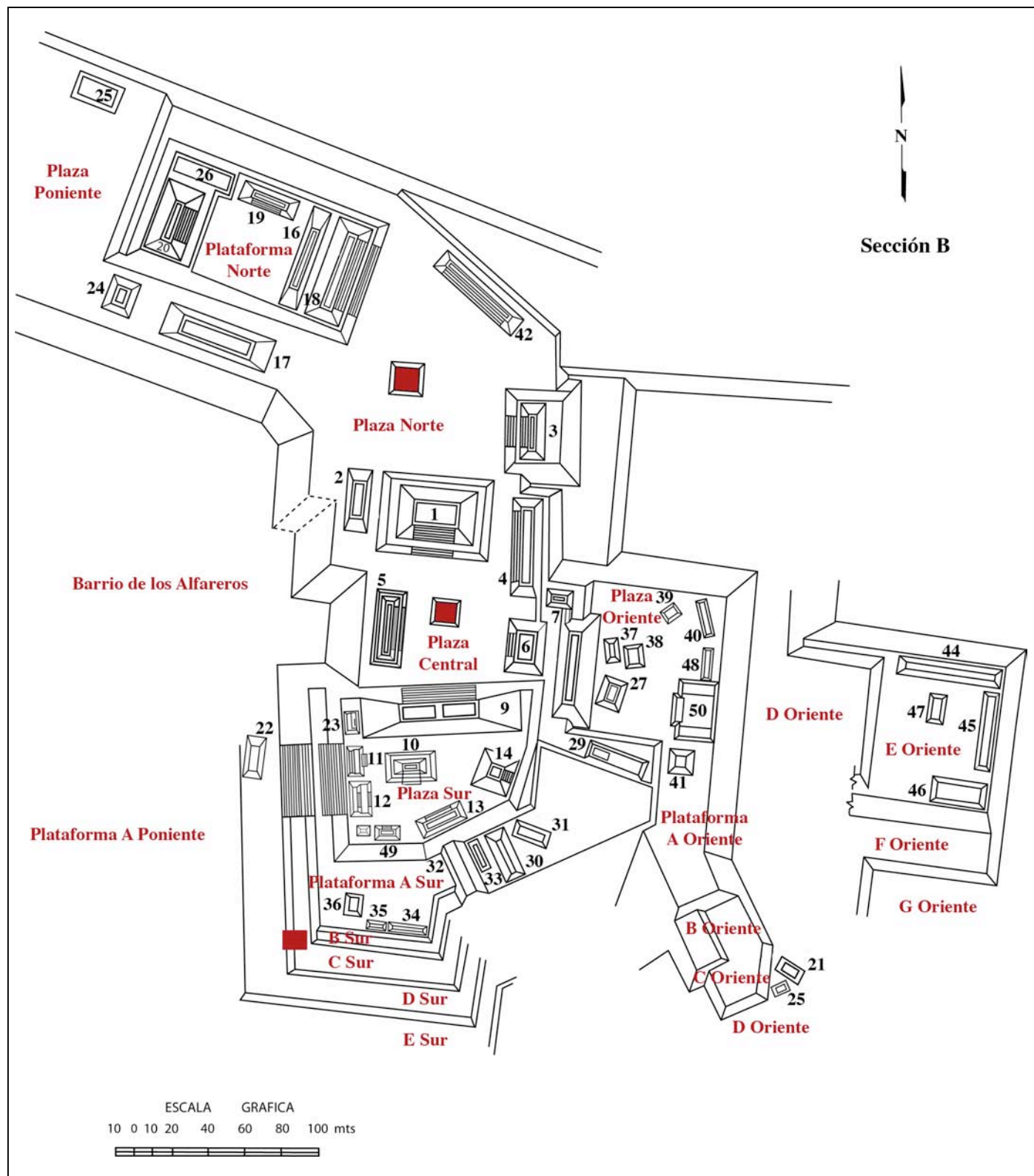


Imagen 3. Plano de ubicación de los entierros de la zona arqueológica de Morgadal Grande, Veracruz.

Los cuadros en rojo corresponden a las áreas de inhumación de los muertos.

Dibujo: Zamira Medina Moreno, Amanda Soledad Solís Espinoza y Mair Sittón, sobre un plano de Arturo Reséndiz Cruz. Proyecto El Tajín.

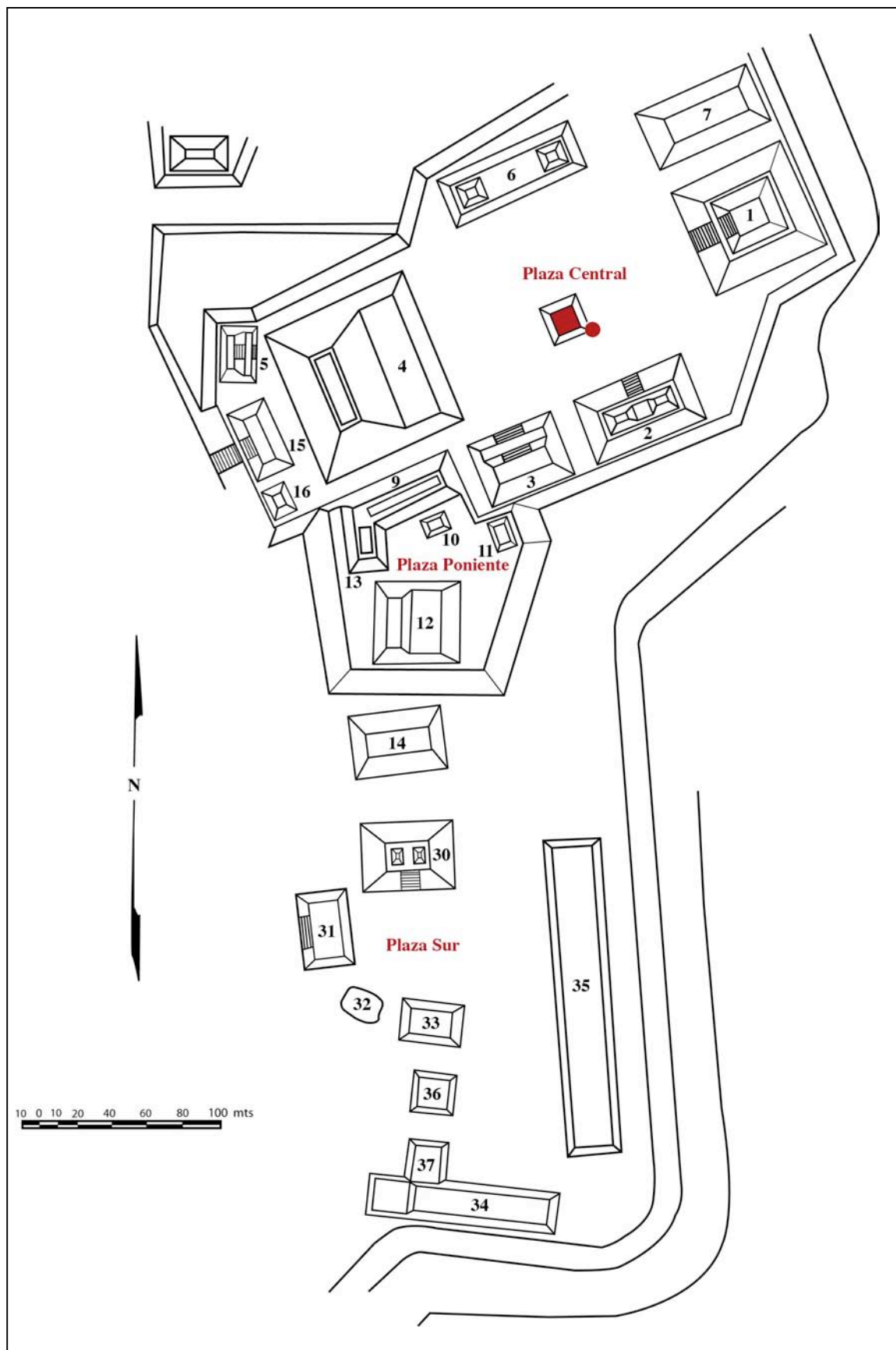


Imagen 4. Plano de ubicación de los entierros de la zona arqueológica de Cerro Grande, Veracruz.
 El cuadro en rojo corresponde al Altar Central de la Plaza Central.

El círculo en rojo señala la ubicación de los cráneos trofeos (CG1/CT1 y CG2/CT2).
 Dibujo: Zamira Medina Moreno, Amanda Soledad Solís Espinoza y Mair Sittón, sobre un plano de Arturo Reséndiz Cruz.
 Proyecto El Tajín.

Para la colección osteológica se aplicará la metodología arqueológica y la de la antropología física, especialmente aquella que se desprende de la osteología antropológica. Me interesa analizar cómo trataban a sus muertos en las áreas mesoamericanas y en especial, cómo realizaban sus rituales los pobladores del área cultural de la Costa Central del Golfo.

Con la metodología arqueológica analizo la cultura material que componen las inhumaciones y su función en la conducta humana, ya que nos pueden revelar cómo vivieron los seres humanos en la antigüedad. A su vez, el registro del material es fundamental ya que aporta información sobre el difunto: sexo, tipo de trabajo, si se trataba de una persona importante de la sociedad o si ésta era foránea, etc. La metodología de la antropología física nos lleva a definir la variabilidad de los grupos humanos en diferentes geografías de la tierra, desde la antigüedad hasta el presente. Fijamos la atención en las características físicas y sociales que van a distinguir a una población o sociedad de todas las otras y que pertenecen a una tradición diferente, es decir, prácticas culturales relacionadas con los sistemas de enterramiento, los rituales, las ofrendas, la edad y sexo de los individuos en el sacrificio, entre otras; buscando cómo las culturas cambian, se diferencian, expresan y trascienden en las tradiciones humanas que moldean la conducta humana. De esta disciplina se desprende la osteología antropológica, a través de la cual analizamos los procesos de microadaptación de las poblaciones antiguas. Desde ésta perspectiva se estudiará la ubicación de la inhumación o los entierros y luego las posiciones en las que se colocaron los objetos. En el primer aspecto seguiré la clasificación de las formas de enterramiento prehispánico propuesta por Romano (1974: 109) y que describo a continuación:

- Tipo: directo o indirecto. Se entiende por entierro directo el realizado en un agujero de forma regular o desigual, somero o profundo, sin más pretensión que la de permitir el depósito del cadáver dentro de esa sencilla tumba, y los entierros indirectos corresponden a todas aquellas construcciones hechas con fines o propósitos funerarios monumentales, donde pisos y paredes muestran un tratamiento de aplanamiento y/o revestimiento de cualquier tipo, observándose, en los casos muy elaborados, arreglos arquitectónicos dispuestos a manera de cámaras y antecámaras, que en ciertas ocasiones presentan nichos en las paredes o exhiben decoraciones policroma, monocromas, casi siempre con una entrada de mayor o de menor tamaño y de diversa forma; el techo

puede ser plano, en bóveda o combinado, generalmente hecho de losas o, en algunos casos, logrado por la firmeza del terreno (Romano, 1974: 86).

- Clase: primario o secundario. Los entierros primarios son todos aquellos que, en el momento de la exploración, muestran *in situ* esqueletos completos y en correcta relación anatómica todas sus partes; aunque también se consideran enterramientos primarios aquellas inhumaciones de uno o varios segmentos de un cadáver cuyas partes óseas, al hacerse la excavación arqueológica, aparecen en relación anatómica. También se tiene otra categoría dentro de los entierros primarios, correspondiente a la remoción parcial de sus componentes óseos por acciones naturales o accidentales. Finalmente, los entierros secundarios son los que no muestran relación anatómica adecuada, o sean, aquellos entierros que fueron primarios, pero cuyos restos óseos fueron removidos totalmente, quedando agrupados de manera irregular (Romano, 1974: 89).
- Número: se refiere a la cantidad de individuos en la inhumación o en el entierro, y se hace el señalamiento de si es individual o colectiva.
- Forma: corresponde a la manera de cómo fue arreglado y ubicado el muerto, es decir, flexionada (brazos y piernas dobladas), extendida (brazos y piernas estirados), irregular (por ejemplo: uno de los brazos puede estar flexionado y el otro extendido, y las piernas abiertas) y sedente (sentado).
- Variedad: se trata también a la forma de cómo fue situado o colocado el entierro, es decir, en decúbito lateral (de lado), en decúbito ventral (vientre hacia la superficie del suelo) y en decúbito dorsal (espalda hacia la superficie del suelo).
- Lado: para el decúbito lateral, si el cuerpo del individuo fue colocado de lado derecho o izquierdo.

Del mismo modo, para los entierros, se aplicará la metodología osteológica que permite determinar la edad y sexo de los individuos. Para principios del siglo XX los antropólogos físicos habían desarrollado diversos indicadores para establecer la edad, siendo el más importante las transformaciones de la sínfisis púbica (Todd, 1927; Mckern *et al.*, 1957) a lo largo de la vida. A partir del artículo de Bocquet y Masset “Farewell to Paleodemography” publicado en 1982 se creó una polémica que propició que se mejoraran las técnicas para la determinación del sexo y la edad al momento de la muerte (Lovejoy *et al.*, 1985a-b; Meindl *et*

al., 1985, 1989, 1998a-b; Holland, 1986). Para la determinación de la edad a la muerte existen dos tipos de técnicas que dependen de la edad de los individuos: una se emplea a sujetos que han cumplido de 0-20 años (infantes, adolescentes y subadultos) (Hooton, 1947) y la segunda se ajusta a individuos que van de 21 a 76 y más años (adultos) (Hooton, 1947). La división de Hooton se fundamenta en el establecimiento de los diferentes períodos de crecimiento y desarrollo de los seres humanos, y es la siguiente:

- Primera infancia 0-3 años
- Segunda infancia 4-6 años
- Tercera infancia 7-12 años
- Adolescente 13-17 años
- Subadulto 18-20 años
- Adulto joven 21-35 años
- Adulto medio 36-55 años
- Adulto avanzado 56-75 años
- Senil 76 y más años

Por lo regular los estudios osteológicos muestran tablas de edad por quinquenios, pero debido al alto grado de fragmentación que presenta la colección ósea objeto de este estudio, emplearé esta clasificación. Ahora bien, las particularidades que se aprecian en los individuos infantiles, adolescentes y subadultos para la determinación de edad, se fundamentan en los cierres epifisarios (Bass, 1971; Krogman *et al.*, 1986) y la longitud diafisaria, así como el grado de erupción y desarrollo dental (Ubelaker, 1989). En los adultos, lo más preciso es recurrir a los métodos multifactoriales (Lovejoy *et al.*, 1985a) que comprenden: los cambios en la superficie auricular del ilion (Lovejoy *et al.*, 1985b) y cambios degenerativos en la superficie auricular de la sínfisis púbica (Gilbert *et al.*, 1973); el grado de obliteración de las suturas craneales (Meindl *et al.*, 1985); los cambios en el omóplato y cierre de epífisis en huesos largos (Bass, 1971); el grado de fusión del manubrio y cuerpo del esternón (Krogman *et al.*, 1986; Iscan *et al.*, 1986) y los cambios en las epífisis de costillas y clavículas (Krogman *et al.*, 1986; Iscan *et al.*, 1986).

Entre tanto, para la determinación del sexo hay diferencias entre un esqueleto masculino y femenino en las que nos basamos para su debida asignación. Estos son:

- La pelvis. Las técnicas que se han desarrollado abarcan la observación morfológica (Phenice, 1969) y métodos métricos estadísticos (Meindl *et al.*, 1989; Sutherland *et al.*, 1991). Este hueso es el más importante para determinar si un esqueleto es femenino o masculino. Una pelvis femenina se diferencia de la masculina en los siguientes rasgos (Phenice, 1969):

- ↗ Generalmente es delgada y ligera. Si se observa de manera horizontal es larga, mientras que verticalmente es corta.

- ↗ Arco subpúbico ancho y redondeado.

- ↗ El surco preauricular es profundo, ancho y abarca una gran extensión del borde auricular.

- ↗ El espacio posauricular es muy grande. Los dos huesos no tienen contacto entre ellos, excepto en la superficie auricular.

- ↗ Escotadura ciática mayor abierta o ancha y cresta iliaca en forma de L.

- El cráneo. Es un hueso que se utiliza en combinación con otros para realizar la determinación sexual. Puede producir sesgos (Meindl *et al.*, 1998a) ya que muchos cráneos femeninos pueden tener rasgos masculinos o viceversa. En general un cráneo masculino se distingue del femenino en los siguientes aspectos (Brothwell *et al.*, 1981):

- ↗ Líneas temporales y crestas occipitales mayores.

- ↗ Apófisis mastoides mucho más desarrollada y el palatino es mayor.

- ↗ Los senos frontales más grandes y torus supraorbitario marcado.

- Otros huesos que sirven de apoyo son los huesos largos, el maxilar y la mandíbula (Brothwell *et al.*, 1981).

De la misma forma, con la metodología osteológica también podemos identificar lesiones y huellas de corte en el esqueleto óseo, que permitirán determinar en el proceso ritual, el tipo de sacrificio y ritual realizado. El método de registro y determinación de patrones de cortes sobre los huesos, se llevó a cabo de acuerdo a la metodología propuesta por Robicsek *et al.* (1984: 76-84), Pijoan (1997a y b: 193-212) y Tiesler *et al.* (2007: 58-60), y es la siguiente:

- Se separaron los huesos largos de extremidades inferiores (fémur, tibia y peroné) y superiores (húmero, radio y cúbito) por sexo, al igual que la mandíbula, el maxilar, el atlas y el axis.

- Las indicaciones se realizaron en las caras anterior, posterior, interior y externa del hueso.
- Los elementos óseos fueron examinados en un microscopio, colocados de manera inclinada o plana a la superficie de observación.
- Las observaciones y conteo de las huellas de corte, se iniciaran en la parte posterior y la cara externa, para luego proseguir con la porción anterior y cara interior.

Los patrones de corte permitirán diferenciar el tipo de práctica cultural realizada en el contexto del sacrificio de sangre, entre las que se destacan:

- Decapitación: se separa la cabeza del resto del cuerpo.
- Desmembramiento: se dividen los miembros del cuerpo en sectores anatómicos.
- Desprendimiento de masas musculares: se desprenden los músculos del cuerpo, respetando su forma.
- Desollamiento: se utiliza la piel como vestimenta. Se desprende la piel del cuerpo.
- Destazamiento: se parten los miembros anatómicos del cuerpo en fragmentos.
- Extracción del corazón: se corta y rompen las costillas o el esternón para extraer el órgano.

Por otro lado, para la reconstrucción de los sacrificios de sangre, las obras escultóricas y pictóricas han sido una de las bases sustanciales de nuestra investigación, porque al no contar con textos religiosos de la civilización de El Tajín, son estas materias primas la manifestación más apegada del pensamiento del cosmos y la existencia de éstos grupos antiguos. La colección de arte escultórico y pictórico de sacrificios humanos que procede del Centro de Veracruz, está conformada por 22 obras y en el cuadro 3 se presenta su distribución por período arqueológico.

Cuadro 3	
Distribución de las obras de arte del Centro de Veracruz de acuerdo al período arqueológico.	
Período	Número de obras
Clásico temprano (ca.350-600dC.)	2
Clásico tardío (ca.600-900dC.)	13
Epiclásico local (ca.900-1100dC.)	7
Total	22

En el cuadro 4 se presenta la división de las obras de arte de acuerdo al sitio y a la estructura a la cual se le asocia.⁴ La mayoría de estas obras fueron ubicadas en espacios religiosos como la Pirámide de los Nichos, el Juego de Pelota Sur y el Edificio de las Columnas de la ciudad de El Tajín (en el plano de la zona arqueológica [imagen 5] se señala de donde proceden las obras), así como templos de culto de la urbe de Las Higueras. En aquellos casos cuyo lugar de hallazgo se desconoce, pero sí se sabe que proceden de la Costa Sur y el Centro de Veracruz, por el tipo de ritual de sangre que hay en la obra de arte, probablemente se vinculan a hechos y contextos ceremoniales. De esta colección artística, se describen y analizan el ritual de autosacrificio y el sacrificio desde un punto de vista sagrado, como manifestaciones simbólicas religiosas. Por esta razón he elegido efectuar el estudio de acuerdo a la metodología propuesta por Panofsky (1955: 66), de la cual me interesa considerar un punto sustancial del modelo: el análisis iconológico. Se interpretan las imágenes y escenas, buscando entender su significado en el tiempo en que se llevó a cabo la obra. Se investigan aquellos preceptos subyacentes que manifiestan el carácter básico, por ejemplo: de un período arqueológico, de un área cultural mesoamericana, de una clase social, entre otras; todo ello transformado por una personalidad y sintetizado en una obra de arte escultórica y pictórica.

Cuadro 4				
División de las obras de arte del Centro de Veracruz de acuerdo al sitio y a la estructura a la cual se le asocia.				
Período	Sitio	Lugar de hallazgo	Número de obras	
Clásico temprano (ca.350-600dC.)	Costa Sur de Veracruz	Desconocido	1	
	Vista Hermosa	Desconocido	1	
Clásico tardío (ca.600-900dC.)	El Tajín	Pirámide de los Nichos	2	
		Juego de Pelota Sur	5	
	Centro de Veracruz	Desconocido	1	
	Coatepec	Desconocido	1	
	Centro de Veracruz	Desconocido	1	
	Río Blanco	Desconocido	1	
Epiclásico local (ca.900-1100dC.)	El Tajín	Las Higueras	Templo	2
		Edificio de las Columnas		7
Total			22	

⁴ La muestra de obras de arte esta compuesta por 18 esculturas provenientes del Centro de Veracruz y 4 pinturas de los Muros del Templo de Las Higueras y Edificio de las Columnas de El Tajín.

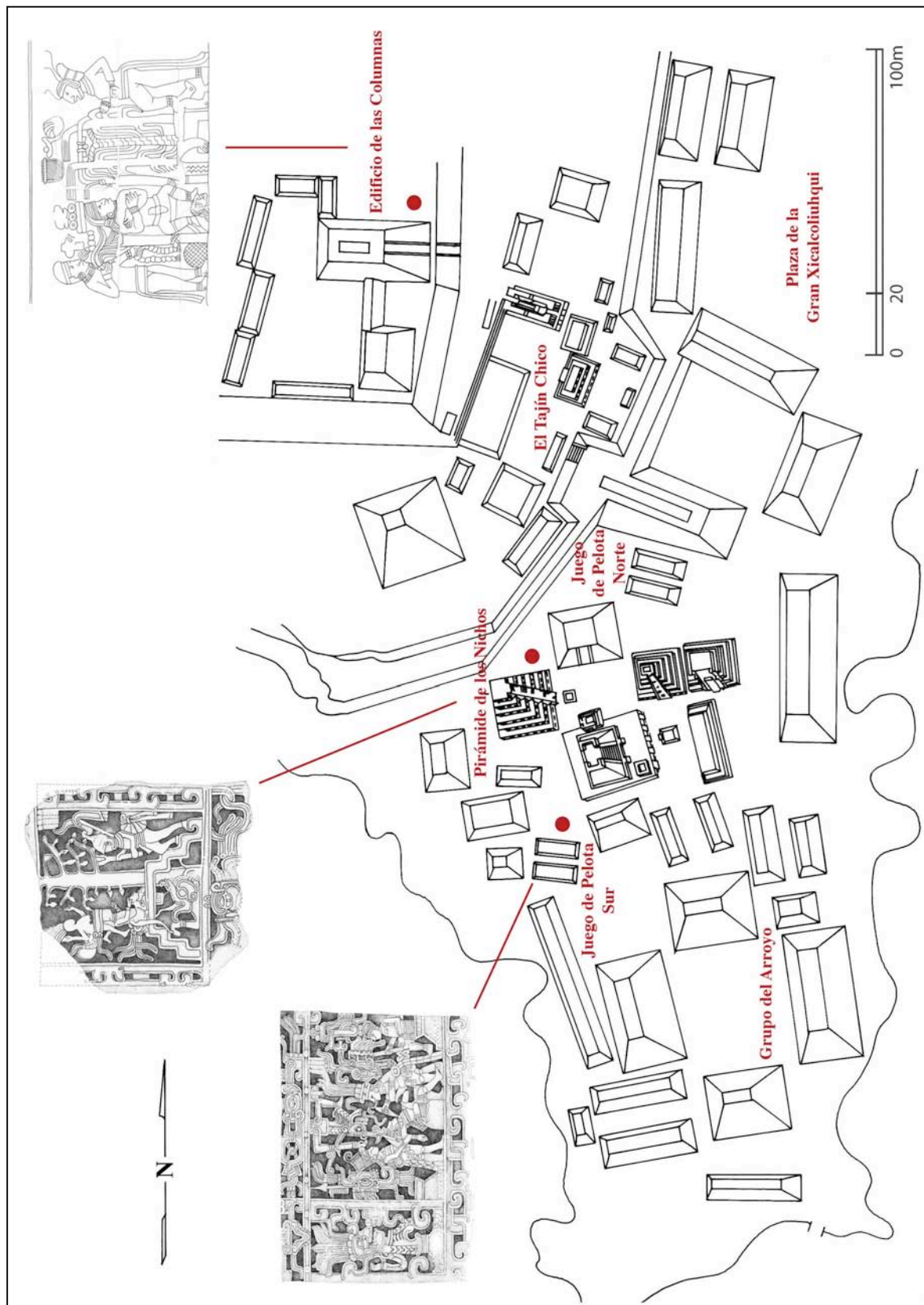


Imagen 5. Plano de ubicación de las obras de arte de la zona arqueológica de El Tajín, Veracruz. El círculo en rojo corresponde a los edificios a los que se asocian las esculturas y la pintura mural. Dibujo: Mair Sittón sobre un plano de Arturo Reséndiz Cruz. Proyecto El Tajín.

Me interesa la ideología, las imágenes, los arquetipos y la cultura visto en la obra de arte. Es importante subrayar que sólo se realizará la interpretación de la escena del sacrificio y no de todos los elementos que componen los bajorrelieves de la costa central de Veracruz (sólo en algunos casos se tomará en cuenta todas las escenas e imágenes).

Ahora bien, aquellos que nos dedicamos al estudio religioso de Mesoamérica nos enfocamos en la metodología de la historia de las religiones. De manera sistemática se buscan no sólo las estructuras significativas sino también instaurar los hechos en su recorrido histórico y entenderlos en su contexto histórico, articulando dos enfoques teóricos de las religiones:

- La ciencia de las religiones. Instituida por Max Müller en 1867, la definió como aquella que estudia el hecho religioso tal como se muestra en la historia. Estos hechos religiosos son las diversas manifestaciones que han dejado los seres humanos de su aprendizaje de lo sagrado, es decir, los mitos, los ritos, los símbolos, las imágenes, las piezas sagradas, las edificaciones religiosas, las obras pictóricas, entre otras; lenguajes humanos referentes a la experiencia de lo sagrado (De la Garza, s/f: 1-2).
- La fenomenología de la religión. Entre sus representantes se encuentran Michel Meslin, Mircea Eliade y Gerard van der Leeuw. Esta posición teórica tiene como principio encontrar en la diversidad de los fenómenos religiosos, de todas las culturas, estructuras significativas comunes, a través de un estudio comparativo, cuyo objetivo es efectuar un extracto, para lograr el entendimiento del hecho religioso (De la Garza, s/f: 2). Con la fenomenología de la religión se pretende ir más allá de las estructuras que investigan el núcleo propio del hecho, de la manifestación y del fenómeno religioso en la civilización de El Tajín o en los sucesos individuales; es decir, mirar hacia la presencia o la cognición de lo sagrado de los antiguos pobladores. Este último aspecto se mueve en espacios, tiempos, objetos, sujetos, entidades y esencias; ya que todos están vinculados con rituales y simbolismos propios del sistema religioso.

La religión mesoamericana es la estructuración, distribución y organización de la existencia, a través de fases profundas del estilo de vida del ser humano, que conectan a los individuos con algo que se le aparece como definitivo y valioso. Tales fases son cambiantes no sólo con las situaciones y condiciones, sino también de acuerdo con las culturas. En cuanto a la aportación de la fenomenología de la religión y el análisis histórico, Meslin (1978: 157) nos dice que la

primera contribuye a la afirmación fehaciente de la creación del hecho religioso, que hay que considerar en sí mismo, y le asegura que todo fenómeno religioso desborda las fronteras de su tiempo y de su espacio, en la medida en que expresa una base trascendental. Pero sólo el estudio histórico permite entender y desarrollar la decisión del ser humano por tal o cual forma religiosa, así como los argumentos de esa opción en función de un período histórico y de una sociedad particular.

De esta forma, a partir de la ciencia de las religiones y la fenomenología de la religión me interesa describir y comprender el hecho religioso en su conjunto; ordenando sincrónicamente los datos de la historia, sistematizando y clasificando sus expresiones, y describiendo lo sagrado tal como se encuentra en las diferentes manifestaciones de su historia específica. Así, el primer paso en la metodología será la descripción del hecho religioso, y el segundo paso consistirá en la interpretación, teniendo en cuenta que la religión es un fenómeno humano original y específico, desde el encuentro del ser humano con las deidades y con una reciente situación de la realidad, es decir, lo sagrado. A partir de estos enfoques teóricos, es necesaria la utilización de un método comparativo. Éste se concibe como la estructuración u organización de una correlación ordenada y sistematizada de las expresiones del hecho religioso que se estudia, efectuando análisis diacrónicos y sincrónicos, así como crítica de fuentes, para tratar de explicarlo con la mayor probidad asequible y disminuir a síntesis las manifestaciones que tienen en común o usuales. El método permite vincular aquellos datos que son diferentes, pero sin aislarlos de su realidad espacio-temporal. Se han de establecer las similitudes, así como las desigualdades, con el objetivo de encontrar la estructura significativa que los mantiene (De la Garza, s/f: 4-5).

Se realiza una comparación del hecho religioso entre los entierros y la imagen plástica, debido a que no siempre quedan evidencias del sacrificio en el esqueleto. Las obras escultóricas y pictóricas son pruebas directas de que se estableció un tipo de ritual de sangre -ya sea decapitación o extracción del corazón y como una disposición final del individuo, como es el caso del desmembramiento- en un período arqueológico determinado. De igual manera, nos muestran para un tiempo concreto como fue el hecho religioso, permitiendo por ejemplo registrar eventos como el autosacrificio, un suceso del cual no quedan huellas en el resto óseo. La metodología de investigación propuesta por las disciplinas antes mencionadas,

proporcionará en su conjunto alcanzar los objetivos en torno al ritual de sacrificio, efectuando observaciones, interpretaciones y análisis rigurosos, no sólo de las obras de arte, sino también de las inhumaciones efectuadas en la región. Un conjunto de métodos que nos permitirán encontrar en la realidad social, la explicación “verdadera” de los sucesos culturales, empleando la investigación y comprobación habitual a todas las ciencias, es decir, la documentación.

Dentro de este marco, en el cual los símbolos, los signos y las pautas sociales son determinantes en la estructuración de los dispositivos culturales y por ende, en la reproducción económica, cultural y biológica del ser humano; profundizaré en una de las estructuras y significaciones que revelan un mundo ritual, y en la cual muchos de los grupos mesoamericanos cimentan una identidad, es decir, la creación religiosa.

PARTE B

¿CÓMO ANALIZAR EL HECHO RELIGIOSO MESOAMERICANO?

I.3. SOBRE LA CREACIÓN RELIGIOSA.

Es importante caracterizar la esfera religiosa, por un lado para poder comprender cómo se establecieron los diversos hechos religiosos y por otra parte, explicar esa necesidad de la elite por plasmar en las obras escultóricas y pictóricas, los diversos fenómenos y manifestaciones sagradas. En esta dinámica, la religión llegó a ser vista como un hecho social, humano y de colectividades, que ejerció un control ideológico en los pueblos y permitió la movilidad de las masas a través de las imágenes, los símbolos y el arte. La vida religiosa fue activa, en constante cambio debido al desplazamiento espacial y temporal de los núcleos humanos asentados en el área, permitiendo la interacción con otras culturas. En este último sentido, la influencia de la civilización de El Tajín llegaría a sentirse en diversas partes de la costa central de Veracruz (*cf.* Pascual, 2006 y 2009).

En nuestro devenir histórico, el ser humano ha podido estructurar diversas formas de pensamiento que han trascendido en su vida cotidiana. Nos hemos formulado preguntas tales como: ¿quiénes somos? ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos? Desde el Paleolítico

Medio (*ca.*130,000-33,000aC.) el largo proceso evolutivo del ser humano no sólo había afectado su parte constitutiva sino también su entorno, llevándolo a una complejidad cultural y religiosa.⁵ El organizarse en una sociedad, estableció un núcleo de relaciones entre los individuos en donde el lenguaje, la comida y el vestido se convirtieron en emblemas para mostrar a otros quién es uno en términos sociales; una respuesta básica a la necesidad humana de pertenencia, adaptación y sobrevivencia. Estas distinciones y emblemas las podemos encontrar en las diversas obras materiales que el ser humano ha producido a lo largo de la historia mesoamericana y que distinguieron una civilización de las otras. En este sentido, en la ciudad de El Tajín encontraremos desde obras pequeñas como es una vivienda, con sus propios rasgos personales en su interior, hasta las de grandes dimensiones con características y particularidades escultóricas; es decir, la Pirámide de los Nichos, el Juego de Pelota Sur, la Xicalcolihqui, el Edificio 5, el Juego de Pelota Norte y el Edificio de las Columnas. De igual manera, ubicaremos grandes espacios con representaciones pictóricas, siendo los casos más representativos el Edificio Co.14 de Cerro del Oeste y el Edificio I. En este contexto, el arte del escultor y el pintor de la civilización de El Tajín estuvo sustentado en una ideología esencialmente mágico-religiosa; produciendo obras de arte de total sobriedad que se acomodaban a un tiempo mítico, producto del meticuloso y constante reconocimiento de su medio, de las fuerzas sagradas que existen en la naturaleza como el fuego, el agua, el viento, el granizo y el relámpago; y en los animales como la guacamaya (imagen 6) y el jaguar (imagen 7), por mencionar algunos ejemplos.⁶ Es por ello, que las obras de estos artistas están llenas de símbolos, de signos y de manifestaciones, ejemplos de un arte basado en lo abstracto o en el naturalismo y el realismo.

⁵ En éste sentido, serían los neandertales los primeros en inhumar a sus muertos. En Shanidar, por ejemplo, los restos fueron cuidadosamente colocados en posición fetal en un lecho tejido de belcho (planta local) y cubiertos de flores. Esto trasluce “una aguda autoconciencia y una preocupación por el espíritu humano” (Leaky *et al.*, 1977: 125).

⁶ Los murales fueron recuperados por el Dr. Arturo Pascual Soto en la temporada de campo 2003A (mayo-junio) y corresponden a los trabajos de la excavación extensiva 10 (EE10) de la Plaza del Co. 14 de la Gran Plataforma de Cerro del Oeste de El Tajín. La reconstrucción de los Murales de la Guacamaya y el Jaguar fueron realizados por el diseñador Engelbert Chavarría Cruz, bajo el asesoramiento del Dr. Arturo Pascual Soto, en el marco del Proyecto Cerro Grande (PAPPIIT IN401701 y CONACyT 34912H). La propuesta de los murales formaron parte de una investigación de tesis de licenciatura denominada “Reconstrucción virtual del Mural de las Guacamayas, Tajín, Edif.14 *ca.* 850-950dC.” (Chavarría, 2008).

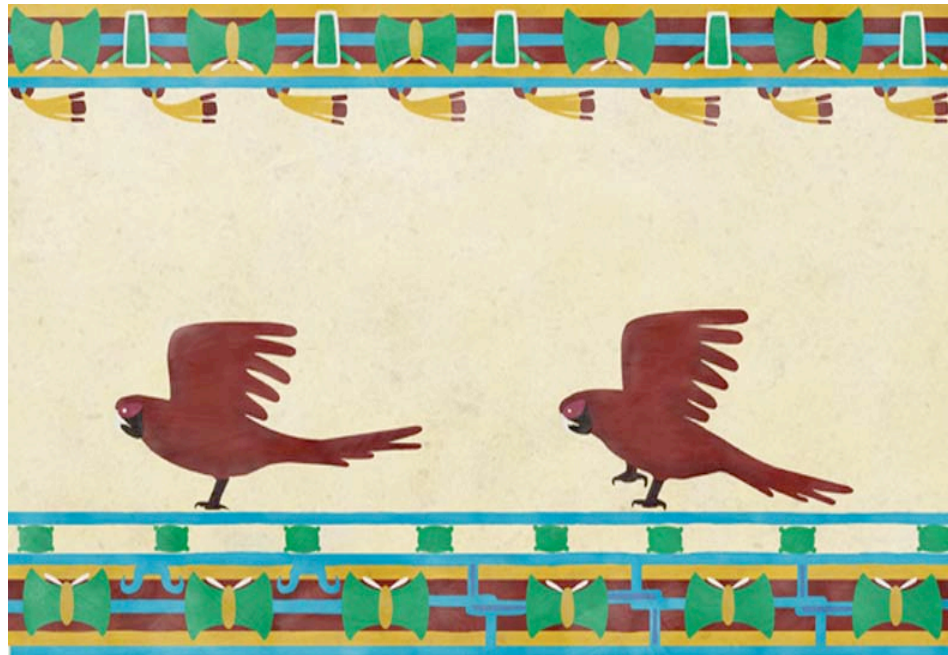


Imagen 6. Edificio Co.14 de la Gran Plataforma de Cerro del Oeste de El Tajín. Mural de las Guacamayas.
Ilustración: Engelbert Chavarría Cruz (Tomado de Chavarría, 2008).
Asesoría: Dr. Arturo Pascual Soto.
Proyecto El Tajín.



Imagen 7. Edificio Co.14 de la Gran Plataforma de Cerro del Oeste de El Tajín. Mural del Jaguar.
Ilustración: Engelbert Chavarría Cruz (Tomado de Chavarría, 2008).
Asesoría: Dr. Arturo Pascual Soto.
Proyecto El Tajín.

Al conocer el medio que los rodea, los pintores y escultores de las diversas ciudades que conformaron Mesoamérica, llegaron a producir obras en formatos grandes y pequeños, utilizando pigmentos de origen animal y vegetal. Emplearon como base o soporte el barro y el estuco, y para la producción y terminación de las obras las piedras preciosas, los moluscos, las rocas de diferentes calidades y la obsidiana, entre otras. En el arte escultórico y pictórico llegaron a representarse eventos vinculados con lo político-religioso (entronizaciones, humillaciones rituales y sacrificios de sangre, siendo los principales rituales la decapitación y la extracción del corazón), escenas de la vida cotidiana, de animales y plantas, de personajes como gobernantes, “sacerdotes” y guerreros, y fuerzas sacras y dioses.

La flora, la fauna, los seres humanos y las deidades, se personificaron y se simbolizaron a través de los astros, los fenómenos naturales y los elementos como el agua, el aire, el fuego y la tierra. Además, podemos encontrar en estas grandes escenas otro tipo de temáticas como la muerte, la vida, la naturaleza, los mitos de creación y la lucha entre los dioses, composiciones que trascienden el espacio y el tiempo sagrado, obras de arte del área del Golfo de México, donde se revela la lucha de contrarios y las fuerzas positivas o negativas.

I.4. EL DESARROLLO TEÓRICO Y LOS CONCEPTOS: SUS ANTECEDENTES.

Para adentrarnos en la vida religiosa de una de las civilizaciones más antiguas del centro de Veracruz como lo fue El Tajín, se considera importante definir para el mundo mesoamericano, algunas nociones y concepciones teóricas:

- En un primer nivel, lo “sagrado” y lo “profano”.
- En un segundo nivel, el hecho religioso y las hierofanías.
- En un tercer nivel, los mitos, los símbolos y los rituales.
- Y en un cuarto nivel, el sacrificio y el autosacrificio humano.

I.4.1. LO “SAGRADO” Y LO “PROFANO”.

Lo sagrado es un principio que posibilita a una sociedad humana a conceptualizar en una separación espiritual, vital e íntima, entre los diferentes factores que lo disponen, lo precisan y

lo significan, es decir, hechos, pensamientos, elementos, valores, manifestaciones, entre otros. Así por ejemplo, en la religión mesoamericana lo sagrado denotaba todo lo que se vinculaba a lo más trascendental de su culto. Eliade (1998:26) nos dice al respecto que lo sagrado es lo *verdadero* por excelencia, y a la vez fuerza, energía, eficiencia, manantial de existencia y de fecundidad. El anhelo del hombre religioso de existir en lo sagrado equivale, de hecho, a su deseo de ubicarse en la realidad objetiva, de no permitirse inmovilizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un universo real y activo y no en una ficción. Tal proceder se comprueba en todos los planos de su existencia, pero se manifiesta sobre todo en el afán del ser humano religioso de trasladarse en un mundo santificado, es decir, en un espacio sagrado. Si se desea precisar y especificar lo sagrado, es elemental disponer de una cantidad adecuada de “sacralidades”, es decir de hechos sagrados. Se trata de símbolos, de mitos, de rituales, de cosmologías, de cosmogonías, de lugares sagrados, de objetos sagrados y venerados, de formas divinas, de seres humanos consagrados, de animales y de plantas. En este sentido, Eliade (2007: 52-53) afirma que lo sacro es específicamente distinto a lo profano. Puede sin embargo expresarse de cualquier manera y en cualquier espacio en el mundo profano, pues tiene la posibilidad de modificar todo objeto cósmico en paradoja por intermedio de la hierofanía⁷ (en el sentido de que el objeto deja de ser el mismo en cuanto objeto cósmico, aunque continuando en aspecto alterado). Esta dialéctica de lo sagrado es valedera para todas las religiones y no solamente para las pretendidas “configuraciones primitivas”.

Por su parte, Rudolf Otto (*cf.* 1980: cap. 2) define lo sagrado como aquello que es numinoso⁸, experiencia del misterio tremendo y fascinante, donde lo misterioso se analiza como un componente racional e irracional (experiencias, emociones, sentimientos, vivencias). La esencia de la consciencia religiosa es el temor reverencial ante aquello que espanta (tremendo) y atrae casi irresistiblemente (fascinante). El misterio tremendo está fuera de los límites de nuestra capacidad de comprensión, ya que es lo extraño, lo distinto a lo demás y que no se parece a algo que conocemos. Lo tremendo está lleno de poder e implica un paréntesis en

⁷ En el siguiente apartado se comenta detalladamente lo que se entiende por hierofanía.

⁸ Rudolf Otto empleó la palabra “numen” para explicar al ser sagrado supremo a quien todas las religiones tienden a pretender conocer, y el que creó el primer sentimiento religioso por medio de manifestaciones religiosas o hierofanías.

nuestra cotidianidad, en cambio, lo fascinante es salvífico y liberador en términos existenciales.

Por otro lado, en ese mundo de lo sagrado lo opuesto sería lo profano y es preciso explicar que entendemos por ello. Lo profano se ha definido como todo aquello que no tiene vínculo con las cosas sagradas, es decir, lo mundano o meramente humano. Ejemplo sería lo que no es santo, lo que esta fuera de un templo religioso o bien algo ordinario o común. La oposición sagrado-profano se interpreta con frecuencia como una oposición entre real e irreal o pseudoreal. Cualquiera que sea el nivel de desacralización del mundo al que haya llegado, el hombre que elija por una existencia profana no alcanza abolir del todo la conducta religiosa. Tendríamos que ver que incluso la vida más desacralizada continúa manteniendo huellas de una valoración religiosa del cosmos (Eliade (1998: 16, 22 y 23).

I.4.2. EL HECHO RELIGIOSO Y LAS HIEROFANÍAS.

En la época de la revolución neolítica (*ca.*6,000aC.) los núcleos humanos cazadores-recolectores y nómadas sedentarios, presentaban en su devenir histórico costumbres diferentes a las establecidas en una actividad cotidiana, la cual estuvo integrada en conjunto con otros dispositivos mágicos y animista, que componían diversos factores de lo que hoy definimos como hecho religioso. En este contexto, De la Garza (1984: 14) comenta que el sentido de los hechos religiosos a nivel general, del mundo de sentidos que manifiestan los modelos míticos y rituales de distintos períodos históricos y espacios culturales, admite, sin duda, a través de correlaciones, una comprensión más profunda del fenómeno que se analiza, siempre y cuando éste no sea alejado de su propia realidad. Así por ejemplo, la manera de caracterizar lo sagrado dio lugar al politeísmo, es decir, a la existencia de múltiples dioses o divinidades organizadas a través de una jerarquía.

El hecho religioso se da en todas las sociedades, en cualquier grupo organizado y en cualquier latitud; es una parte de la historia humana. Su esencia es la relación, oposición y la ambivalencia entre lo sagrado y lo profano. El hecho religioso es un suceso fenoménico y habla de las creencias religiosas de un pueblo, de las expresiones que han dejado los seres humanos religiosos a partir de su experiencia de lo sagrado. Ejemplos de un hecho religioso

son: el rito, el mito, el símbolo, entre otros, aspectos que enriquecieron la vida religiosa en diversas áreas de Mesoamérica.

Por otra parte, Eliade (2007: 37)⁹ menciona que toda forma religiosa o experiencia sagrada en su modo específico es una hierofanía, es decir, objeto o ser a través del cual se manifiesta lo sagrado. La experiencia de lo sagrado toma constantemente el modo de una revelación, de una epifanía. De esta forma, un objeto se transforma en sagrado, en cuanto integra o revela una esencia diferente a la de él mismo. Una hierofanía supone una *selección*, una transparente separación del objeto hierofánico con respecto al resto que lo envuelve. Este *resto* existe constantemente, incluso cuando es un área enorme la que se hace hierofánica: por ejemplo, el cielo, o el grupo del paisaje familiar, o la “tierra natal”. El alejamiento del objeto hierofánico se realiza, en todo caso, cuando menos *respecto de sí mismo*, pues sólo se transforma en hierofanía en el instante en que ha dejado de ser un simple objeto profano, en que ha alcanzado una nueva “dimensión”: la de lo sagrado. En este sentido se puede decir que hay diversas formas de hierofanías, así por ejemplo se encuentran: las uranias o acuáticas (el cielo, el agua en todas sus representaciones, etc.), las biológicas (los ritmos lunares, el sol, la vegetación, la agricultura, la sexualidad, etc.), las tópicas (lugares consagrados, templos, etc.) y finalmente, los símbolos, los mitos y los rituales.

Para que se presente una hierofanía tiene que haber tensiones: de lo sagrado y de lo profano, del ser y no ser, de lo absoluto y de lo relativo, de lo eterno y del devenir (*cf.* Eliade, 2007). Debemos habituarnos a aceptar las hierofanías en cualquier sitio, en cualquier parte de la existencia fisiológica, económica, espiritual o cultural. En resumen, no sabemos si existe algo –cosa, expresión, función fisiológica, ser o juego, etc.- que no haya sido alguna vez, en alguna parte, en la marcha de la historia del ser humano, transfigurado en hierofanía. Es indudable que todo lo que la humanidad ha empleado, sentido, hallado o amado, ha podido transformarse en hierofanía (Eliade, 2007: 35). Pasando al mundo mesoamericano, esa realidad suprema estuvo en acontecimientos y fenómenos relativos al “gobernante-sacerdote”, la fecundidad, el cielo, la tierra, los astros, los fenómenos naturales como la lluvia y los relámpagos, por mencionar algunos ejemplos. Una civilización como El Tajín tuvo sus propias hierofanías

⁹ De igual manera, Eliade habla de todos estos aspectos en el prólogo y en el capítulo I de su libro “Tratado de historia de las religiones (2007).

tomadas del cielo, la tierra, sus edificaciones, los individuos, el medio y la agricultura, así como otras variantes.

I.4.3. EL SÍMBOLO.

El símbolo es una realidad no empírica al cual el ser humano le da un significado, que sólo adquiere una existencia en el momento que actúa en una sociedad. El pensamiento simbólico es el que permite comprender el sentido de las formas religiosas, el mito y el rito. El símbolo se orienta a la existencia, donde sólo ella puede existir en correspondencia con el cosmos. De la Garza (2003: 16-17) nos dice que los símbolos se cuentan entre las hierofanías más trascendentales; componen el lenguaje al que el ser humano ha recurrido para significar la experiencia de lo sagrado, porque esta experiencia es básicamente vivencial, incomprensible, calificativa; es una manera de aprehender la existencia substancial o última de las cosas, la cual se expresa de una forma contrapuesta y por consiguiente, no puede manifestarse en conceptos. De acuerdo a la autora (2003: 17), la religión usa el lenguaje simbólico porque es la manera más rica de expresión y la más idónea para comunicar significados no conceptuales. El símbolo es la único modo de manifestar la otra realidad, aquella que está más allá de la concreción histórica y de la reflexión discursiva; esa realidad que corresponde al mundo de la espiritualidad.

Eliade (1996: 128-135) puntualiza que son seis las características que definen al símbolo religioso:

- 1) Puede revelar una particularidad de lo real o una estructura del mundo que no es tangible en el nivel de la experiencia próxima. En el primer aspecto, un ejemplo sería el simbolismo del agua, que puede expresar lo confuso, lo preformado, lo factible. En el segundo aspecto, como una estructura del mundo. El ejemplo sería el del árbol cósmico, ya que es un símbolo que revela el mundo como un conjunto activo, que habitualmente se renueva a sí mismo y que, por ello, es siempre productivo, próspero e ilimitado.
- 2) Para las sociedades pasadas, los símbolos son siempre religiosos porque se dirigen a algo existente o a la estructura del mundo. Lo vital, lo revelador y lo enérgico, equivale a lo sagrado.

- 3) Su multivalencia, ya que debe tener la capacidad de expresar simultáneamente diferentes sentidos que no pueden ser aprendidos a través de una experiencia inmediata. Así por ejemplo, el simbolismo de la luna puede significar la muerte, la resurrección, el principio femenino, el crecimiento de las plantas, el agua, entre otras.
- 4) Tiene una consecuencia el hecho de revelar diversos significados. En este sentido permite al ser humano hallar una cierta unidad en el mundo, y al mismo tiempo, encontrar su propio sitio como parte integral de él.¹⁰
- 5) Expresa situaciones paradójicas. El pasaje de una manera de ser a otra diferente, pasar de este mundo al otro, de la tierra al infierno o al cielo, o de una forma profana de existencia a otra sacra.
- 6) Tiene un valor existencial. Los símbolos revelan el hecho de que las manifestaciones del espíritu son al mismo tiempo expresiones de vida y por ello intervienen concisamente en la vida humana.

Sintetizando, se pueden realizar algunas especificaciones generales del símbolo: es el lenguaje simbólico de la experiencia de lo sagrado; alude siempre a algo que no está presente pero existe; puede estar detrás de una palabra o imagen; representa identidad; es el papel orientador de una sociedad y puede tener diferentes tipos de significados de acuerdo a una sociedad.

I.4.4. EL MITO.

El mito nos cuenta una historia sagrada donde se relata cómo los seres sobrenaturales dieron origen al mundo, a los dioses y a los hombres, entre otros. La última vez que fueron creados los seres humanos en uno de los mitos de la cultura del Altiplano Central, Quetzalcóatl, el dios benefactor de la sociedad en general, ingresó al inframundo para tomar los restos óseos de anteriores generaciones y, rociándolos con su sangre, dio paso a nuevos hombres (Caso, 1995:

¹⁰ Al respecto, Eliade, nos dice: “El simbolismo de la noche y las tinieblas, que puede discernirse en los mitos cosmogónicos, en ritos de iniciación, en iconografías que tratan animales nocturnos o subterráneos, revelan la solidaridad estructural existente entre la oscuridad precósmica y prenatal, por una parte, y la muerte, el renacimiento y la iniciación, por la otra. Ello no sólo permite la intuición de un cierto modo de ser, sino también la comprensión del “lugar” de este modo de ser en la reconstitución del mundo y de la condición humana. El simbolismo de la noche cósmica permite al hombre imaginar aquello que lo precedió y que precedió al mundo, comprender cómo las cosas alcanzaron la existencia, y dónde “existieron” antes de ser” (Eliade, 1996: 131-132).

22). En este contexto, también hay otro mito nahua que habla de la creación de los hombres a partir de los huesos y cenizas de los difuntos:

...deliberaron acerca de hacer el hombre que poseyera la tierra de los dioses Texcatlipoca y Ehécatl.

En seguida Ehécatl descendió al infierno a busca de Mictlantecuhtli ceniza de difuntos para hacer otros hombres.

El cual dios del infierno entregó solamente un hueso de una vara, y tan luego como lo hubo entregado se arrepintió mucho, pues ésta era la cosa que más que quería de cuanto tenía.

Y por ello siguió a Ehécatl para quitarle el hueso; pero al huir Ehécatl se le cayó y se rompió, por lo que el hombre salió pequeño, pues ellos dicen que los hombres del primer mundo eran gigantes en grandor (Historia de México, 106).

Al ser el hombre el centro de la cosmovisión, se convierte en dependiente para siempre de los dioses. En este contexto, López Austin (2008a: 282) nos dice que el deber primordial del ser humano es venerar a los dioses. Su vida emana de la petición que númenes hijos realizaron a la divinidad suprema para poseer sobre el mundo seres que los adoraran. También en este aspecto debe entenderse al ser humano como integrante de una sociedad: el núcleo humano originado por la intervención de un dios y para pertenecer a él.

Ahora bien, como pudo observarse, el mito es una historia sagrada que cuenta un hecho que tuvo lugar durante un tiempo primigenio. Equivale a revelar un misterio (más que relatar una historia sagrada), pues los individuos del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus *hazañas* componen misterios: el ser humano no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. El mito es, pues, la historia de lo sucedido *in illo tempore*, la narración de lo que los dioses o los seres sagrados realizaron al inicio del tiempo. El mito proclama la presentación de una nueva “situación” universal o de un hecho primordial. Consiste siempre en la narración de una “creación”: se relata cómo se llevo a cabo algo, cómo comenzó *el principio* (Eliade, 1998: 72). En estos términos, el mito manifiesta la sacralidad total, porque expone la función elaboradora y creadora de los dioses, muestra la sacralidad de su empresa. En otras palabras, el mito explica las diferentes y por momentos dramáticas consecuciones de lo sacro en el mundo. El mito desvela cómo ha llegado a la existencia una realidad, sea ésta la verdad total, el universo, o tan sólo un parte de ella: una especie animal, un río, una institución cultural. Cuando explica en qué momento han llegado las cosas a la existencia, se revela la entrada de lo sacro en el mundo, consecuencia final de toda existencia

real. Toda empresa o creación divina refleja una irrupción de energía formadora en el mundo (cf. Eliade, 1998). Toda origen explota de plenitud. Los dioses originan por exceso de fuerza, por desbordamiento de potencia. La creación se lleva a cabo por el aumento de sustancia ontológica. Por este motivo, el mito cuenta esta ontofanía sagrada, esta expresión victoriosa de plenitud de ser, se instituye en modelo ejemplar de todas las prácticas del ser humano: sólo él revela lo *real*, lo sobreabundante, lo eficiente (Eliade, 1998: 74).

La función primordial del mito es sujetar los modelos significativos de los ritos y de la experiencia humana: educación, alimentación, vivienda, actividad ocupacional, etc.; a través de los cuáles el ser humano simula las expresiones de los dioses, reproduce sus prácticas, refiérase a una acción científica, social, económica o una fisiológica como es el de comer. Los mitos narran la gesta de los dioses, y estas proezas componen los modelos ejemplares de todas las costumbres humanas. En la medida en que imita a sus dioses, el ser humano religioso mora en el *tiempo de la creación*, el tiempo mítico. Se “sale” del transcurso profano para enlazar con un tiempo “fijo”, con la “eternidad”.

Entre tanto, para Jung (cf. 2002) el elemento primordial del mito es el símbolo, ya que es tangible pero a la vez está abarrotado de significación que dirige a contenidos arquetípicos de la psique humana. De esta forma, los símbolos son manifestaciones del psiquismo inconsciente, y expresa su percepción profunda y su trascendencia para el ser humano. Siguiendo al autor, él considera que una basta porción de la psique del hombre es inconsciente, y que esta se divide en dos: el inconsciente personal que corresponde a la experiencia del individuo, que se olvidó o reprimió, y el inconsciente colectivo o arquetípico: La otra es aquella en la cual jamás se fue consciente, es decir, la propia historia de la humanidad. Se entiende por arquetipos aquellas posibilidades heredadas de representaciones y agrupaciones colectivas, que aparecen en todas las culturas. Los arquetipos son una tendencia heredada de la mente humana que le lleva a crear imágenes de cuestiones mitológicas, imágenes que se transforman en gran medida sin perder su constitución esencial (Mattoon, 1980: 42). Por eso hay diferentes tipos de arquetipos como lo son: el sacrificio, el nacimiento, la muerte, el viejo sabio, el padre, la madre, el héroe, dios, entre otros, así como algunas imágenes presentes en la fantasía, la imaginación y el sueño, con un enérgico sentido emocional: una madre dominante, un cerro, un río, un amigo traidor, entre otros. Es

importante comentar que arquetipos como la persona, el sí-mismo, el ánimus, el ánima y la sombra, regidos por el comportamiento humano; no pueden ser valorados en poblaciones antiguas mesoamericanas, ya que se cuenta con poca información que permita hacer una reconstrucción al respecto. Otros arquetipos como la muerte, el sacrificio, el dios o la madre, por mencionar algunos, si se pueden llegar a restituir como discurso debido a la información que pueden llegar a proporcionar, las obras escultóricas y pictóricas mesoamericanas, así como los códices o textos de tradición indígena. Para el México antiguo, los arquetipos más representativos son: el árbol cósmico como pilar del mundo, la idea de la división cuatripartita del universo (3 planos-4 horizontes) y la serpiente representando la salud y la fertilidad, entre otras. Con la información anteriormente expuesta se puede hacer mención de algunas particularidades generales acerca del mito: es el lenguaje simbólico de la experiencia de lo sagrado donde el tiempo, el espacio, los individuos y los objetos, se vuelven sagrados; es un tiempo donde hay creaciones (se originan a los seres y a los hombres) disputas, muertes, profanaciones, secuestros, violación de castidad y desmembramientos de los dioses; es una historia sagrada que el creyente cree como verdadera, ya que describe una realidad; pueden o no, estar estrechamente relacionado con un rito; eleva la acción humana: si yo sé como se generó el mundo, entonces puedo recrearlo; se expresa a través de símbolos y se ha conservado por tradición oral en los diversos pueblos mesoamericanos. Hay diferentes tipos de mitos, entre los que se destacan los cosmogónicos, los antropogónicos, los etiológicos, los fundacionales, los teogónicos, entre otros. El primero de ellos, es decir, el mito cosmogónico, es el mito ejemplar por excelencia, como así ha sido registrado en las obras de arte de las grandes culturas del Altiplano Central y el área Maya.

I.5. EL RITUAL.

A continuación se ofrecen las directrices de análisis del ritual. A partir de este concepto explicaré:

- En un primer nivel, el por qué era importante la sangre, el corazón y la cabeza en las poblaciones.
- En un segundo nivel desarrollaré el sacrificio y el autosacrificio.

- En un tercer nivel, la forma de darle fin a la vida de un ser humano como lo fue: la extracción del corazón, y como una finalización del ritual de sacrificio el desollamiento, la decapitación, el desmembramiento y la antropofagia.
- En un cuarto nivel, el sacrificio hacia los dioses, los de consagración y el de exequias; así como los autosacrificios en tiempos determinados y adjuntos al ciclo vital.

En las sociedades prehispánicas se crearon dioses para cada fenómeno natural o climático ya sea relámpago, lluvia, viento y fuego, entre otros, a los cuales se les rendía culto, buscando cubrir las necesidades básicas del ser humano; naciendo con esto el ritual y el sacrificio, dos aspectos que obtuvieron mayor notabilidad en la religión de la civilización de El Tajín. En este contexto, López Austin, al referirse al ritual, afirma:

El término ritual tiene dos acepciones diferentes. La primera, como adjetivo, es “lo perteneciente o relativo al rito”, y así puede utilizarse en los términos acto ritual, forma ritual, paso ritual o norma ritual. En su segunda acepción, como sustantivo, se refiere a un conjunto de ritos (López Austin, 1998: 5)

Realizado este señalamiento, este autor nos define el rito:

Es toda práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza. Aunque precisa, la definición anterior no es suficientemente explicativa. Es necesario que nos detengamos en sus elementos definitorios:

- a) La práctica puede ser tanto colectiva como individual. Sin embargo, es de naturaleza social. Por rito no puede entenderse cualquier práctica individual reiterada, sino la establecida por las costumbres o por la autoridad.
 - b) La práctica está dirigida a los entes sobrenaturales. Pretende afectarlos, ya sean dioses o fuerzas.
 - c) Una parte considerable de los ritos implica un intento de comunicación. Esto sucede cuando se pretende afectar la voluntad de los dioses con expresiones verbales o no verbales.
 - d) Por lo regular, los ritos tienen fines precisos. De éstos, los más frecuentes son: 1) percibir las formas de acción sobrenatural sobre el mundo y 2) alcanzar un efecto o mantener un estado en el mundo por medio de la afectación al poder sobrenatural.
 - e) La pauta no está absolutamente taxada o sujeta a reglas. Con frecuencia los oficiantes operan bajo cánones cuya flexibilidad permite variables, sustituciones, omisiones o adiciones.
 - f) El carácter canónico del rito, es decir, precisamente regulado, lo hace apropiado y eficaz. Una acción libre no garantiza su efecto sobre los entes sobrenaturales”.
- (López Austin, 1998: 6).

El rito era un acto que consistía en fiestas y ceremonias, donde el ser humano significaba de forma perceptible su riqueza espiritual y entraba en relación con ese complejo mundo sagrado integrado por los dioses y que el ser humano creía como divino. Las fuerzas sobrenaturales así

como los dioses son entidades sobrenaturales, siendo caracterizado las primeras como impersonales y los segundos por ejecutar, por su voluntad, un ejercicio efectivo sobre el mundo manifiesto. A su vez, por tener una personalidad parecida a los seres humanos como para entender las expresiones, manifestaciones y comportamientos de éstos, y con un propósito susceptible de ser perturbado por las acciones humanas (López Austin, 1998: 5-17). En las sociedades mesoamericanas el rito era determinado por las tradiciones y por la elite, donde se buscaba que los dioses, debido a sus características generosas y bondadosas, proporcionaran los mecanismos para prevenir sequías, aguaceros, plagas; beneficiaran las cosechas y protegieran los edificios. También el rito estuvo encaminado al restablecimiento del orden cósmico, la reunión de los dioses con el ser humano, honrar a los muertos y conocer cuáles eran los designios divinos con el mundo. Los rituales están constituidos por expresiones verbales y corporales, pero sólo adquieren significado y responden a la creencia de que los dioses lo instauraron en el momento de la creación y más tarde, se los enseñaron a los primeros seres humanos. Por ello entonces, los rituales se tiene que seguir un orden preestablecido con una conducta pausada, pero sin embargo hay una cierta flexibilidad.¹¹ Cabe citar aquí a Nájera:

...para el hombre religioso intervienen en el rito potencias sagradas, como pueden ser dioses o principios generales del cosmos, y el ritual actúa sobre y a través de ellas, lo cual no significa que no posea fuerza propia puesto que existen además otras potencias *sui generis* que el rito moviliza por sí mismo. Tales fuerzas son sagradas y contienen el principal poder creador; el rito se reduce a provocarlas, es decir, a actuar como vehículo intermediario entre los hombres y los seres sagrados o divinos a los que se dirigen. ...el rito religioso es contingente y suplicante, pues el ser sobre el que se pretende influir tiene la posibilidad de resistir al rito si no se cuenta con su voluntad, en tanto que el mágico, debido a que contiene un poder inmanente, es coercitivo (Nájera, 2003: 19-20).

En los rituales los hombres, las mujeres y los niños eran los actores principales, y los animales, los personajes secundarios, los cuales eran sujetos a las diversas actividades efectuadas en los espacios civiles y de culto, dependiendo la festividad a desarrollar. Por último, a manera de resumen se puede decir que las características que identifican al ritual son: es el lenguaje simbólico de la experiencia de lo sagrado; es una escenificación del mito o la

¹¹ Martha Ilea Nájera. Conferencia: "Ritual" impartida en el Diplomado "Pasado y Presente de los Mayas: Historia, Arte y Religión", Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 21 de junio de 2007.

palabra; se vincula con el mundo sobrenatural y la existencia; es una acción simbólica cuya función es introducir al ser humano en el mundo de lo sagrado; actúa como vehículo intermediario entre los seres humanos y los seres sobrenaturales; contiene explícita e implícitamente los valores culturales de una sociedad; son eventos organizados de personas y elementos culturales (tiene un principio y un fin, un tiempo –períodos determinados- y un espacio –lugares precisos- prescritos); se tiene que cumplir una serie de normas: quienes participan, cómo deben ir vestidos y en qué tiempo, y se establecen lazos de unión entre los participantes, por ende tiene una dimensión colectiva. Finalmente, el sacrificio humano es la expresión más alta del ritual y el fenómeno religioso por excelencia. Se necesita una persona preparada sea este el sacrificante o el sacrificado.

I.5.1. LA SANGRE.

La sangre significaba la vida en la creencia mesoamericana, la sustancia que complacía la sed de los dioses y los revitalizaba. Al tener una parte de ellos vivifica a la tierra, las plantas y los animales; simbólicamente es como el agua, vital para la existencia terrenal y la vida celestial.¹² Y este deber de revitalizar el orden cósmico se ve manifestado en las sociedades prehispánicas a través de la iconografía e imágenes que sugieren el sacrificio: la presencia de círculos de jade que figuran corazones; águilas y jaguares comiendo corazones de seres humanos; la representación de la vegetación, la cual evoca a la naturaleza y a la sangre dadora de vida; y las representaciones pictóricas que demandan lluvia y sangre al mismo tiempo, con un mismo fin: renovar la energía divina. La muerte violenta hacía partícipes a los dioses de la fuerza vital de la que se consideraban ansiosos y necesitados. Los caídos en batalla ofrecían su sangre a la tierra como última aportación. El líquido vital también revitalizaba al astro solar, deidad que, al estar falto de alimento debilitaría hasta el punto de ser incapaz de conservar el orden universal. La fertilidad de la tierra, la salud de una sociedad, las lluvias, la fuerza bélica, eran “compradas” a las deidades con la sangre de la víctima del sacrificio, en una vinculación que se encargaron de enaltecer los pueblos que se encontraban en fase de ocupación y de

¹² Martha Ilea Nájera. Conferencia: “Ritual” impartida en el Diplomado “Pasado y Presente de los Mayas: Historia, Arte y Religión”, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 21 de junio de 2007.

conquista. Quienes llevaban el sacrificio, es decir, los “sacerdotes”, untaban la sangre de los sacrificados en los labios de los ídolos, y derramaban gotas del líquido precioso hacia los cuatro horizontes del cosmos para que todos los dioses distribuidos en la esfera total del espacio recibieran su parte en el banquete. Así, la sangre fortalecía a los distintos dueños del universo (López Austin, 2008a: 372). En el Altiplano Central, cuando se sacrificaba algún esclavo o cautivo, el “sacerdote” tomaba la sustancia vital en una jícara y depositaba en su contenido un papel blanco. Posteriormente iba a cada una de las deidades y con el papel ensangrentado, les untaba la boca (Sahagún, 2006: 156 y 162). La muerte del individuo representaba la continuación del ciclo cósmico, ya que produce vida y la potencia sagrada, es liberada tras el fallecimiento y vuelve a los dioses, para que otra vez generen vida. En el momento que la víctima muere se alcanza el objetivo del rito: la recreación del fallecimiento del dios. En este contexto, Nájera afirma:

Los seres humanos, creación divina, fueron formados para que con su sangre sustentaran a los dioses y, a su vez, necesitan del poder divino que les ayude a resolver sus problemas diarios. Los dioses no son seres omnipotentes; precisan de las ofrendas humanas para alimentarse, y el ser humano es el responsable de otorgar ese sustento. El hombre se considera a sí mismo como el eje del Universo, pues sin su intervención todo terminaría en un cataclismo (Nájera, 2003: 14).

Es importante mencionar que se ofrenda la sangre o sustancia vital de una o varias personas, con la finalidad de alimentar a los dioses, y que para la víctima así como para los seres divinos, exista una extensión o prolongación de la vida. La sangre será un vehículo valioso y energético de la vida, ya que el individuo sacrificado podrá transmitir a las deidades los diversos requerimientos de la sociedad. Después de hablar con las dioses, para el sacrificado implicaba poder empezar su recorrido hacia el inframundo. Alimentados los seres divinos, permitirían que el ser humano existiese un día más en la tierra.

I.5.2. EL CORAZÓN.

El corazón debe concebirse como el eje de la energía vital de un ser animal o un ser humano y por ende, permanece unido a las deidades. Guénon (*cf.*1969, cap.: LXXIV) sugiere que es el centro del ser, la sede y el conservador de la vida cósmica. El autor (*cf.*1969, cap.: LXIX)

menciona que en diversas tradiciones se considera el corazón como sede de la inteligencia intuitiva, indicador de luz y calor. En este último sentido, como el sol, activo y regidor, centro del mismo ser, punto de reunión con lo sacro que asalta a ese ser desde lo profundo y lo alumbra con su resplandor. En el ser humano el corazón sería la fuerza centrípeta, ya que es origen y conservador de la marcha inicial, la cual está expresada por dos movimientos (cf. Guénon, 1969, cap.: LXIX y LXX): diástole, que relaja y dilata todo el órgano cardíaco para admitir el acceso de nueva sangre, y sístole, que expulsa la sangre generadora de vida física hacia al aparato circulatorio, es decir, la canaliza al terreno de su acción. Se contraen el corazón y las arterias para propulsar la sangre que contienen. Para el Altiplano Central con los nahuas, López Austin (1980, vol. I: 188) comenta que el corazón es el centro vital y órgano de la conciencia, donde se encuentra la sensibilidad, el pensamiento, la afectividad y la interioridad, pero también la fuerza vital que permite la costumbre, la manutención y la conducta. La trascendencia adjudicada al corazón se percibe en que envuelve los aspectos de la fortaleza, el conocimiento, la disposición y la afección. A este órgano concierne de manera exclusiva las referencias a la afición, a la memoria, a la costumbre, al propósito, al sentido del acto y a la emoción:

Participa, además, en cada uno de los estados y procesos anímicos... El corazón era concebido como un órgano alterable, para bien o para mal: del exterior lo modificaban el tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud; del interior, el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados (López Austin, 2008a: 207-208).

Este autor considera que la parte superior de la cabeza así como el hígado y el corazón, son órganos que efectúan las funciones anímicas fundamentales y por ende, son considerados centros mayores. El corazón tiene mayor trascendencia y número de funciones, ya que en él se ubicaban todos los procesos anímicos (López Austin, 2008a: 217 y 219).

I.5.3. LA CABEZA.

La cabeza simboliza en general la energía del origen activo, espacio de la mente. López Austin (1980, vol. I: 182, 183 y 184) afirma que es el centro de vinculación con la sociedad y con el cosmos, y es el lugar donde nace la vida interna y se encuentra el cerebro, a través del cual

razonamos y reflexionamos, autorizándonos no sólo la comunicación con los otros sino también moldear nuestro entorno:

La cabeza es “recordadora, sabia”, “prudente”, que “recuerda, sabe”, y que los sesos son “recordadores, conocedores, hacen saber a la gente, hacen recordar cosas a la gente”, “razonan, previenen” (López Austin, 2008a: 183).

De acuerdo al autor, en este lugar están concentrados los primordiales órganos de relación: se localiza el oído, sentido a través del cual accedemos a los diversos sonidos, permitiéndonos concebir lo que pasa a nuestro alrededor y a su vez también nos indica si existe algún riesgo a nuestro alrededor:

...con los oídos se escucha, pero el verbo *caqui* tiene el doble significado de oír y de entender las cosas, por lo que el *atecaquini*, “el que no escucha”, es el desobediente, el lerdo (López Austin, 2008a: 183).

Se ubican los ojos, sentido que nos permite ver y entender el medio, y a la vez nos advierte de los peligros del entorno:

...los ojos “conocen a la gente, conocen las cosas... dirigen a la gente, conducen a la gente” (López Austin, 2008a: 183).

Se halla la lengua, a través de la cual no sólo sentimos los sabores sino también hablamos:

... la lengua no sólo es uno de los órganos del habla, sino que “conoce, crea el aliento, la palabra” (López Austin, 2008a: 183).

Se sitúa el rostro, que expresa la esencia e individualidad del ser humano:

...la cara es “honrada, afamada... resplandece, se dignifica... es honrada, se honra, se infama”, es “maravillosa, preciosa, estimable, deseable... es honrada, resplandece, se dignifica, se honra”, “es famosa, honorable... se hace famosa, se hace honorable (López Austin, 2008a: 184).

El objetivo era poseer la personalidad de aquel que murió (De la Garza, 1978: 71, 72 y 73), por eso no se trataba de cualquier individuo sino personajes de la elite, cuya energía y vitalidad servían para próximas guerras o conflictos regionales. La cabeza es un microcosmos

que contiene la fuerza de gobernar, ordenar y puntualizar, y por lo tanto, hay que conservarla o deshacerla, según concierna a un familiar, amigo o a un enemigo (Chevalier *et al.*, 1988: 201 y 402).

I.5.4. EL SACRIFICIO.

El sacrificio debemos entenderlo como la muerte ritual de una o varias personas a manos de una institución político-religiosa, y que en las sociedades prehispánicas estuvo representada, por la figura de los “sacerdotes”. Se hace como ofrenda consagrada a un dios, con el fin de establecer, mantener o restaurar un lazo sagrado entre lo humano y el precepto divino, donde lo sacralizado sufre una destrucción parcial o total. El sacrificio humano era el instante en que gracias a los dones de los seres humanos, los dioses, seres escasos que necesitaban de los presentes terrestres, obtenían su alimento y podían mantener su vida. Las deidades, a través de la constante sustentación de su energía, estuvieron aptos para permitir la prolongación de la existencia del universo, quedando así expresa la dependencia entre los seres humanos y los dioses (Nájera, 2003: 105). El acto de sacrificar tiene un gran significado religioso y político. El sacrificio representaba la renovación de la energía cósmica divina. Los dioses dieron la vida al ser humano, sacrificando la suya propia. El ser humano deberá de entregar su vida para mantener el orden divino establecido. El ritual de sacrificio no es más que una vía para que el profano pueda comunicarse con lo divino a través de una víctima (Hubert *et al.*, 1970: 170). Este vínculo entre los dos mundos es lo que se denomina consagración. A través del sacrificio de sangre, el ser humano hace el papel de mediador o intermediario. Viaja, transita o circula de lo profano a lo sagrado, cambiando de situación. Pero esta transformación no sólo trasciende al sacrificado como tal, sino también a la población que la ofrenda. Aquel que ejecuta el ritual de sacrificio, ya sea un “sacerdote” o un guerrero también colabora él mismo de lo divino, ya que iniciado el ritual sufre un cambio de situación. El sacrificio de sangre en un acto religioso que, por medio de la consagración y la destrucción de la víctima, transforma el estado del individuo que lo realiza. De esta forma, se crea una especie de transmisión en el que la persona a sacrificar hace el eslabón por medio del cual se estructura una corriente sacralizante (Hubert *et al.*, 1970: 195).

Por otra lado, el sacrificio tuvo repercusiones en los aspectos sociales y religiosos de las sociedades mesoamericanas:

- En una primera instancia, la figura de la muerte convertida en dios. El cese de vida es el resultado del sacrificio del ser humano, pero no es la conclusión: es la prolongación del ciclo cósmico. La muerte produce vida, ya que la energía divina es liberada después de la muerte y vuelta a los dioses, para que ellos creen nuevamente existencia.
- En una segunda instancia, justifica la guerra, ya que se obtienen los individuos más deseados para los rituales de sacrificio: los gobernantes, los “sacerdotes” y los guerreros, que conservan la energía fundamental para revitalizar a los dioses en sus diversas funciones divinas. La guerra y la captura de prisioneros se transforman en un medio de elevación en la estratificación social, y se transfiguran en un juego divino.
- En una tercera instancia, justifica el control en dos vertientes de la elite de las ciudades mesoamericanas: los gobernantes y los “sacerdotes” que intervienen en la ideología política y religiosa; y los guerreros, que proporcionan los sacrificios en los rituales de sangre a través de la guerra y la ocupación de territorio.

La característica distintiva del ritual de sacrificio es que el ser humano busca la comunicación con lo sacro a través de un cuerpo consagrado, que va a sufrir una destrucción parcial o total en el transcurso de una ceremonia, siendo sacrificio aquel en que la víctima sea hombre, mujer, niño o animal.

Es importante subrayar que las causas para realizar los sacrificios de sangre fueron diversas, entre las más importantes se destacan: el arraigo de los males de una sociedad; alimentar a los dioses; la fertilidad en la tierra proporcionando buenas cosechas; por una sequía o lluvia prolongada; el éxito en una guerra; la conquista de territorios; la fecundidad humana y regular el crecimiento poblacional, por nombrar unos ejemplos. A su vez, también se le han atribuido a esta práctica algunas funciones políticas (López Austin, 2008a: 436-437):

- Establecer toda una red de escala social por éxitos en campaña para vincular a la sociedad a los propósitos expansionistas de la elite. La base de un sistema de ascensión social para unir a toda la sociedad con una mística guerrera y religiosa, sistema fundamentado en los premios que pertenecían al número de enemigos aprisionados en batalla, era sin duda una de las características del sacrificio. No puede negarse que el

hecho de que en el ritual de sangre intervenían, incluso como sacrificados, tanto adversarios como integrantes de la población, originando en la comunidad la falsa conciencia de que la suma de seres humanos sacrificados era fructuoso para todos y, consecuentemente, que era asimismo obligación de todos (López Austin, 2008a: 437).

- Inducir con el aumento de los sacrificios el miedo entre las comunidades enemigas o potencialmente enemigas:

...los *tlaloque* poderosos invitaban a los de pueblos enemigos –enemigos actuantes o en potencia- a las ceremonias más ostentosas y cruentas, para que volviesen a sus pueblos temerosos y advertidos de la suerte que correrían en caso de que fuesen derrotados (López Austin, 2008a: 437-438).

- Suscitar una balanza política entre la necesidad de explotar la producción de los territorios tomados y, por otro lado, la necesidad de asir el territorio conquistado por las armas. Cuando el alzamiento de los derrotados podía tirar por tierra los éxitos de la batalla, debía elegirse entre aminorar el beneficio de la expoliación o exponerse al brote de un riesgoso movimiento de liberación. Esencialmente en los instantes de expansión rápida, la capacidad de manejo de los victoriosos, que casi siempre era muy baja, reducía considerablemente (López Austin, 2008a: 438).

Además de los capturados en guerra (nobles, guerreros y gente común), los sacrificios de niños tuvieron gran relevancia en las sociedades mesoamericanas. Debieron realizarse debido al desajuste del orden cósmico o conflictos entre las sociedades de convivencias que llevó a batallas o en situaciones específicas vinculadas con inicios de calendarios rituales, ascensiones al trono y cultos exclusivos al Dios Tláloc, por mencionar algunos aspectos. El ritual del sacrificio humano ha sido documentado en obras de arte escultóricas y pictóricas. A su vez, su registro puede observarse en huellas culturales como parte de la evidencia osteológica de una población antigua, y los códices de culturas precolombinas pertenecientes a diversas áreas de Mesoamérica.

Por otra parte, existen diversas formas en que se llevaba a cabo el sacrificio: extracción del corazón, flechamiento, lapidación y despeñamiento; en las cuales se daba fin a la vida del individuo a través de flechas, hachas y cuchillos de obsidiana y pedernal. Landa, en este contexto, nos dice lo siguiente:

Si le habían de sacar el corazón, le traían al patio con gran aparato y compañía de gente y embadurnado de azul y su coraza puesta, le llevaban a la grada redonda que era el sacrificadoro y después de que el sacerdote y sus oficiales untaban aquella piedra con color azul y echaban al demonio purificado el templo, tomaban los *chaces* al pobre que sacrificaban y con gran prestreza le ponían las espaldas en aquella piedra y asíanle de las piernas y brazos que le partían por en medio. En esto llegaba el sayón *nacón* con un navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad una cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arracándose vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca” (Landa, 1994: 50-51)

Posteriormente como disposición final del cadáver se acostumbraba a realizar los siguientes rituales: la decapitación, el desollamiento, el desmembramiento y la antropofagia. A continuación explicaré que entiendo principalmente por la práctica de sacrificio por extracción del corazón y todos los rituales después de la muerte.

I.6. EL RITUAL EN EL MOMENTO DE LA MUERTE.

I.6.1. LA EXTRACCIÓN DEL CORAZÓN.

Nájera (2003: 150-151) y López Austin (2008a: 437) mencionan que el sacrificio por extracción del corazón se asocia a dos aspectos principales: a la fertilidad o rituales agrícolas de fin de año como sucedía en el área Maya y a las incursiones y conquista de territorios como parte de las actividades militares, como acontecía en el Altiplano Central. En el primer sentido, la autora (2003: 150) afirma que las festividades que se elaboraban para el año nuevo tuvieron como finalidad, a veces, el de restaurar la cosmogonía, es decir, regresar a los inicios del tiempo, del significado puro y sacro, como prevalecía en el instante de la creación:

Las fiestas celebradas a fin de año en las comunidades agrícolas constituían la parte central y el clímax de todas las actividades religiosas del año, y generalmente estaban basadas en el mito que relata la lucha de un héroe cultural contra los poderes malignos de la existencia, la victoria del primero, seguida de un acto de “entronización”, y una hierogamia que da lugar a la creación del cosmos (Nájera, 2003: 150).

Para que las ceremonias pudiesen llevarse a cabo, el pueblo o la ciudad en su totalidad debían de ser purificadas a través de privaciones, ayunos, abstinencias sexuales y limpias, entre otras; teniendo como objetivo no sólo el de protegerse y librarse de las desgracias o calamidades que se suscitaron en el pasado año, sino también elaborar las festividades de consagración del tiempo que esta por iniciar, los individuos y las próximas cosechas (Nájera, 2003: 151).

Con relación a los sacrificios ligados a las diferentes actividades militares, éstos se tratan de prisioneros guerreros o personajes de la élite (López Austin, 2008a: 437). El sacrificio de prisioneros de guerra es consagrado a los dioses, ya que gracias a ellos se pudo obtener no sólo una victoria, sino también tener el control de una región y poblaciones, que a la vez proveen de individuos para el sacrificio. En dichos rituales, el corazón es ofrecido a las deidades como una ofrenda rica en energía divina, regenerando la fuerza sagrada y el ciclo cósmico.

Por otra parte, hubo diversas técnicas con las cuáles se podía obtener el corazón. Robicsek *et al.* (1984: 76-84), Pijoan (1997a y b: 193-212), así como Tiesler *et al.* (2007: 58-60), proponen seis procedimientos para extraer el órgano (imagen 8) y que han sido documentados en diversas áreas de Mesoamérica:

1. Estereotomía axial media: se secciona o fractura el esternón apareciendo cortes en las costillas y cuerpos vertebrales.¹³
2. Toracotomía transversal izquierda: la incisión se efectúa de manera transversal en la parte medial izquierda del esternón.
3. Toracotomía transversal bilateral: la apertura se realiza a la altura de la quinta o sexta costilla.¹⁴
4. Acceso transabdominal vertical: el corte se lleva a cabo de manera tangencial en la porción inferior del esternón o de las costillas.
5. Acercamiento subtorácico transdiafragmático: la disección se cumple después que termina la caja torácica, donde inicia el abdomen.
6. Acceso paraesternal: Se corta el cartílago costoesternal, y no se afecta ningún hueso como en el caso anterior.

Considero que algunas de las técnicas –no todas- pudieron haberse empleado en el norte de la costa central de Veracruz. En el capítulo III se sugiere cual es el tipo de método empleado, a partir de las obras de arte.

¹³ Al respecto nos dice Sahagún: “Según otros el que la había de matar estaba a punto; en estando como había de estar, luego con dos manos la daban con el pedernal por los pechos, y en rompiendo el pecho, luego la sangre salía con gran ímpetu, porque la tenían muy extendida y el pecho muy tieso; y luego metía la mano el mismo que la degolló y sacaba el corazón, y luego le ofrecía al sol...” (Sahagún, 2006: 117).

¹⁴ En este sentido, Sahagún afirma: “...y estando en esta agonía sacábanle con unos garabatos, arrastrando, los sátrapas que llamaban *quaquacuiltin*, y poníanle encima del tajón que se llamaba *téhcacatl*, y luego le abrían los pechos de tetilla a tetilla, o un poco más abajo, y luego le sacaban el corazón...” (Sahagún, 2006: 127).

1. Estereotomía axial media.
2. Toracotomía transversal izquierda.
3. Toracotomía transversal bilateral.
4. Acceso transabdominal vertical.
5. Acercamiento subtorácico transdiafragmático.
6. Acceso paraesternal.

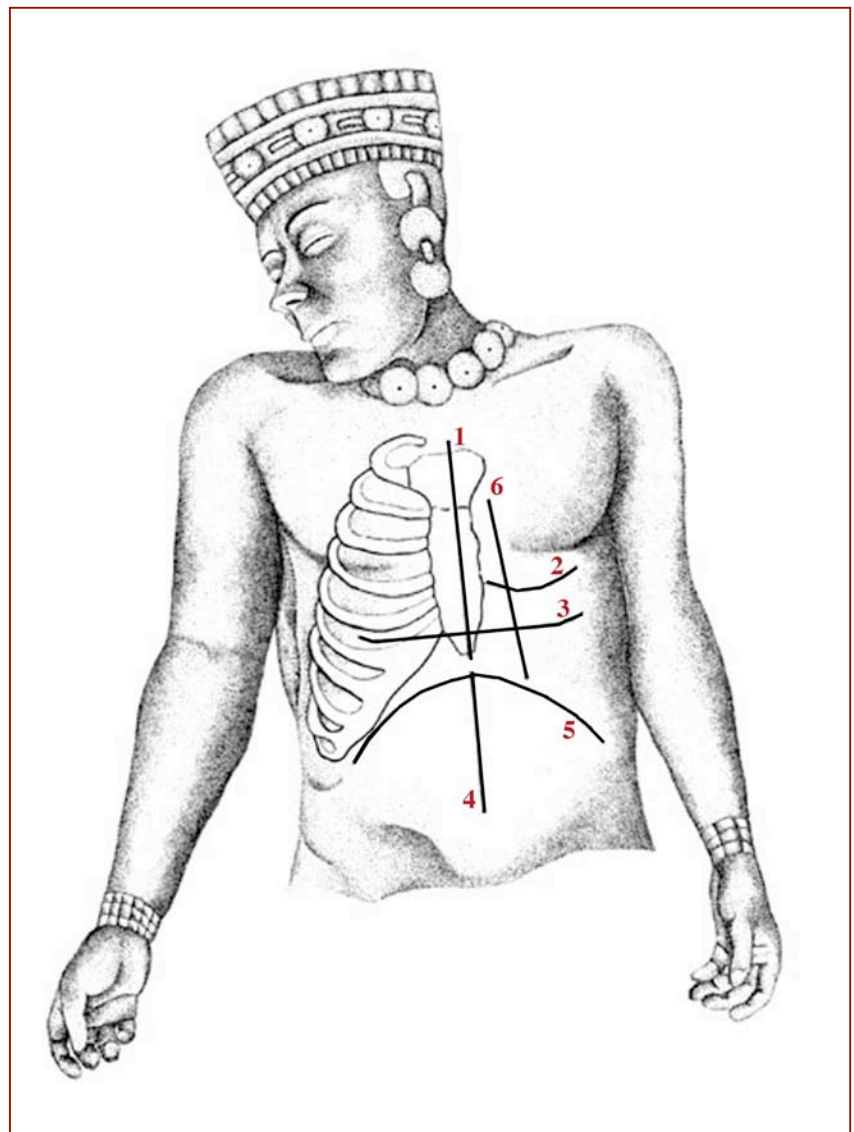


Imagen 8. Técnicas de extracción del corazón.

Propuesta de Robicsek *et al.* (1984), Pijoan (1997a y b) y Tiesler *et al.* (2007).

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.

I.7. LOS RITUALES DESPUÉS DE LA MUERTE.

I.7.1. LA DECAPITACIÓN.

La decapitación es la separación de la cabeza del cuerpo de un ser humano vivo. Nájera (2003:177, 180, 181 y 183) afirma que la decapitación estuvo vinculada a las cabezas trofeos y a las ceremonias agrícolas. En el primer aspecto, la decapitación se ligó con la guerra, ya que el propósito era conseguir la cabeza como trofeo, no obstante en las obras de arte y en algunos textos de tradición indígena, el complejo simbólico se extiende al juego de pelota, correspondencia que resulta clara si tomamos en cuenta el significado que éste tenía en Mesoamérica. El juego de la pelota denotaba una lucha, es decir una batalla, establecida por la oposición de energías contrarias (Nájera, 2003: 177). Es importante mencionar que para Mesoamérica se han encontrado evidencias de decapitación prácticamente en todas sus áreas culturales, principalmente aquellas como el área Maya (Nájera, 2003), el Golfo de México (Arellanos, 2004 y Sittón, 2006) y el Altiplano Central (Duverger, 1993; González, 1994; Pijoan, 1997a), por citar algunos ejemplos. En el segundo aspecto, es decir, a los decapitados y su posible vínculo con las ceremonias agrícolas, la autora (2003: 180-181 y 183) comenta que es una asociación simbólica con el cultivo del maíz, donde se sacrifican las deidades de la vegetación con el propósito de restablecer una potencia sacra. La razón de estos sacrificios de decapitación vinculados a la siembra del grano, podría ser un pensamiento en torno a la regeneración periódica de las potencias sacras que requieren las cosechas. La fecundidad envuelve en sí misma una regla, y por ello existe la probabilidad de que se acabe, de ahí la persistente inquietud del ser humano por obtener dicha regeneración. En diversas situaciones la víctima que se sacrifica es deificada y simbólicamente a quien se da muerte es al dios mismo. Como es el Dios del Maíz, la demanda sería por que las siembras sean muy fértiles, productivas y haya abundantes cosechas. Este tipo de ritual se ha documentado en el arte del área Maya, como así lo ejemplifica el Tablero de la Cruz Foliada y el pilar f de la Casa D del Palacio de Palenque; pero también hay referencias en el libro del Chilam Balam de Chumayel y en códices como el Dresde. Una vez terminada esta fase, el cuerpo del sacrificado era centro de una serie de acciones. Hay evidencias en Mesoamérica de que se acostumbraba que el individuo fuese: desollado (Duverger, 1993; González, 1994; Motolinía, 1971; Sahagún, 2006), desmembrado (Nájera, 2003; Sahagún, 2006; Sittón: 2006 y 2008), cremado (Duverger,

1993; Taube, 1994) o dispuesto en un banquete ritual (Duverger, 1993; González, 1994; Pijoan, 1997a y b; Nájera, 2003; Sahagún, 2006). En este último aspecto, buscando adquirir su energía vital, su poderío, su carácter y su actitud. Además, se podían emplear los restos óseos, ya sea como semillas de fertilidad depositándolas en los sembradíos, o bien engulléndolos, lo cual constituye la manera más idónea de lograr la comunicación con los dioses (Nájera, 2003: 28). A continuación se profundizará a detalle la acciones del desollamiento, el desmembramiento y la antropofagia, como aquellas etapas terminales de la víctima.

I.7.2. EL DESOLLAMIENTO.

El desollamiento consiste en separar la piel de los músculos de un cadáver para vestirse con ella. El cuerpo inerte de la víctima se llevaba al calpulli, donde le introducían al cuerpo unas varas delgadas y le levantaban la piel, luego lo despellejaban (Papeles de Nueva España: 214). Le dejaban algunas aberturas en los hombros y la espalda, y las manos colgando. Al respecto, Motolinía nos dice lo siguiente:

Vestíanse aquellos cueros que por las espaldas y encima de los hombros dejaban abiertos; y vestidos lo más justo que podían, como quien viste jubón y calzas... (Motolinía, 1971: 63).

Para el área Maya, Landa (1986: 51) menciona que el ritual inicia en la piedra y grada alta de un templo. Los “sacerdotes” tomaban el cuerpo del sacrificado y luego lo arrojaban por las escaleras. Posteriormente en la base de la escalinata, los oficiales tomaban al individuo y lo desollaban completamente, exceptuando las manos y los pies. Por último, el “sacerdote” desnudo se vestía con aquella piel y danzaban con él los demás. De esta forma puede percibirse que la parte trascendental del rito radicaba en emplear la piel de la víctima como atuendo.

I.7.3. EL DESMEMBRAMIENTO.

El desmembramiento es una técnica que consiste en desprender los miembros del cuerpo de una víctima humana viva o muerta. En este contexto, para los mexicas, Sahagún hace el siguiente relato:

El tercer *cu* se llamaba *Macuilcalli* o *Macuilquiáuitl*. En este *cu* mataban a los espías de los contrarios que prendían, cuando estaban en la guerra o contra los de Huexotzinco, o contra los de Tlaxcala. Etc. Y a los que venían a espiar la ciudad de México, en conociéndolos luego los prendían y los llevaban a este *cu* y allí los desmembraban, cortándoles miembro por miembro (Sahagún, 2006: 154).

Las diversas partes del cuerpo pueden ser utilizadas (además de las citadas en el inciso de la decapitación) como ofrendas a un dios o brindadas como regalo a un guerrero, y éste después lo colgaría como trofeo en su propia casa, como símbolo de fortaleza ante su pueblo. Por ejemplo se sabe que en el Altiplano Central, existía la práctica de tomar los miembros inferiores del cuerpo de algunos prisioneros para cocinarlos en los templos. Las otras partes del cuerpo, ya sin cabeza, eran cocinados en el barrio del guerrero responsable de la captura. Cocido el cuerpo, el victorioso recuperaba el fémur y lo colgaba en casa como trofeo (Escalante, 2005: 6). Ésta práctica unida a la decapitación ha sido documentada en altares, templos y plataformas, para los horizontes Clásico y Postclásico en Cholula (Serrano, 1972: 429-434), Teotenango (Zacarías, 1975: 365-409) y con los mexicas en Templo Mayor (López Lujan, 1993: 50). De igual forma, se ha logrado encontrar segmentos óseos humanos en las esquinas de los templos, como parte de las ceremonias de los sacrificios de fundación o de término de la construcción de un palacio o templo, como veremos más adelante en el capítulo II.

I.7.4. LA ANTROPOFAGIA.

Dentro de un contexto ritual, la antropofagia fue una de las maneras más efectivas de concretar el ejercicio sacrificial, y debe pensarse en el sentido de comunión sacramental. En esta acción sobresale un pensamiento de colectividad que se genera al compartir los diversos integrantes un mismo alimento, lo cual crea una estrecha relación entre ellos. Para Nájera (2003: 206-207) este rito presenta dos modalidades:

- 1) Donde la deidad es un participante más.
- 2) Donde el dios se convierte en el sacrificado al que se consume, previa deificación de la víctima, es decir, la misma deidad se ofrenda en sacrificio para ser asimilado por sus devotos y así los seres humanos consiguen transformarse en un solo ser con el dios,

fenómeno conocido como la teofagia (se come al dios para ser como él). El individuo inmolado, al empezar el ritual es supuestamente idéntico a la deidad, y en la duración del sacrificio, en el instante de su fallecimiento, esa identidad se transforma en una existencia religiosa.

La antropofagia ritual es aquella que se circunscribe exclusivamente al aspecto religioso y se asemeja con un intento de absorber la esencia espiritual de la víctima, modo que acata a un precepto de magia homeopática y a un pensamiento de transustanciación (Nájera, 2003: 206-207). En resumen, la antropofagia tiene como objetivo absorber la esencia vital de la víctima (por lo regular se trata de un personaje de la elite), adquirir sus fuerzas, aptitudes, energías y cualidades.

I.8. EL SACRIFICIO DE SÍ, EL SACRIFICIO DEL OTRO: LAS FORMAS BÁSICAS DEL SACRIFICIO.

Las formas básicas del sacrificio consisten en el derramamiento de sangre de un ser humano o animal como parte de un ritual. Entre las formas de sacrificio se destacan los concernientes a las divinidades; a las de consagración pertenecientes a contextos domésticos o edificaciones y las de exequias. En todos se le da fin a la vida del ser humano, y en algunos casos los animales son presentados a manera de ofrenda o acompañantes. Con relación a otros tipos de sacrificios como los conmemorados en tiempos determinados o relativos a fenómenos naturales y los adjuntos al ciclo vital, se emplean formas de autosacrificios, donde el individuo se perfora partes del cuerpo para obtener la sangre y ser ofrendada a los dioses.

I.8.1. LOS SACRIFICIOS CONCERNIENTES A LOS DIOSSES.

Los sacrificios concernientes a los dioses consisten en sacrificios de sangre que envuelven la muerte de una víctima humana, la cual se presentaba inmolada a manera de ofrenda a los dioses. Cabe citar aquí a Nájera:

El ser humano cree contribuir con sus ofrendas al buen funcionamiento del Universo, tanto en el estadio de la humanidad donde se supone que los dioses se nutren con sus dones, como en aquel en que sólo intenta influir en la voluntad de las divinidades. Al mismo tiempo revela su condición de

insuficiencia, se niega el derecho a existir por sí mismo y reconoce su dependencia hacia las fuerzas sobrenaturales, y ya que éstas fueron las que le otorgaron su vida y sustento, pretende, por medio del ritual de oblación, devolver parte de lo concedido a su fuente original (Nájera, 2003: 41-42).

De esta manera, el sacrificio en la cosmovisión mesoamericana fue un elemento primordial en la vida religiosa de una sociedad, ya que al realizar el ritual se buscaba honrar a las divinidades:

- 1) Por eso, el ser humano se convierte en el alimento básico de los dioses y ofrenda lo máspreciado, su sangre y su existencia, para que a través de la muerte brotara la vida.
- 2) Por eso la muerte de la víctima se efectuaba en los templos y altares de las grandes plazas, ya que son los escenarios rituales por excelencia para acercarse a lo sagrado.
- 3) Por eso el ser humano hacía celebraciones en torno a un acontecimiento o por una expiación, purgación o purificación.
- 4) Por eso va estar incorporado desde el nacimiento hasta la muerte de un ser humano.

Queda manifestado ese estrecho vínculo de dependencia entre los seres humanos y las deidades, de tal modo que los hechos de uno trascendencia en el otro y viceversa. Así por ejemplo, en el México antiguo, si al dios de la lluvia Tláloc no se le ofrecía sacrificios u ofrendas de niños, podría castigar a la población. En cambio, si se hacía el ritual, el dios complacía en que hubiese abundantes cosechas y prosperidad en la sociedad.

I.8.2. LOS SACRIFICIOS DE CONSAGRACIÓN PERTENECIENTES A CONTEXTOS DOMÉSTICOS O EDIFICACIONES.

Los sacrificios de consagración pertenecientes a contextos domésticos o edificaciones se vinculan a sacrificios de sangre de un ser humano o animal, realizados cuando se ha iniciado o finalizado la construcción de una gran obra arquitectónica. Los habitantes del norte del territorio central del Golfo edificaron sus habitaciones, templos y altares, en base a preceptos estilísticos tradicionales que obedecían en ocasiones a una señal primordial que detectó el arquetipo del espacio sagrado, el cual vuelve a repetirse en cada estructura, y ésta se interpreta como la instauración nueva del universo. Se pueden encontrar en la ciudad de El Tajín ciertos estándares sacros que se preservaron a través del tiempo. Uno de los ejemplos emblemáticos a

nivel religioso en esta ciudad y que quizás sea el más importante a nivel calendárico, es la Pirámide de los Nichos (imagen 9 y 10). Esta basamento superpuesto representa una reunión simbólica y del cosmos en la constitución de la estructura, ya que está conformado por trescientos sesenta y cinco nichos que correspondería a los trescientos sesenta y cinco días del año solar; además vista desde arriba presenta cuatro lados vinculados cada uno con el norte, sur, este y oeste, personificando así el universo entero tanto en tiempo como en espacio. Otros espacios religiosos serán el Edificio de las Columnas de El Tajín Chico, el Cerro del Oeste, la Xicalcolihqui y los 17 juegos de pelotas, siendo los más importantes el del Sur y el del Norte. Lo que se buscaba al enterrar una víctima o parte de ella debajo de las viviendas, en las esquinas, en las escaleras o la parte superior de los templos, era la bendición, consagración y protección de la estructura y de los individuos que la habitaban, ya que permanecería la energía sagrada. La creencia de inhumar al muerto bajo un edificio o unidad habitacional, pudo asimismo haber sido la contestación al miedo a cualquier aspecto nuevo, o bien tendría el propósito de restaurar aquello que se le pide a la madre tierra, a la diosa telúrica, ya que se le arrebató el terreno para el cultivo de granos y verduras. El hombre se inmiscuye en los dominios del mundo sacro y puede provocar la furia de ese espíritu y por ello hace falta sacrificar algo a cambio. La planeación y construcción de templos, altares y basamentos superpuestos, son ideados como espacios sagrados donde la elite gobernante encuentra un espacio para acercarse a lo sacro. Al igual, la edificación de una vivienda representara para la clase trabajadora su espacio de culto para acercarse a lo sagrado. No es extraño que las sociedades mesoamericanas erigieran nuevas construcciones sobre los edificios ya existentes; esto nos prueba la persistente existencialidad de los espacios santificados que responden a una manifestación sagrada original, la cual no fue seleccionada por el ser humano, sino que se manifestó por distintos medios, como por ejemplo a través de una acción que se revela como divina o bien por una orientación cosmológica (Nájera, 2003: 195-198). Finalmente, en la civilización de El Tajín así como otros asentamientos mesoamericanos, la ciudad, los templos, los altares, los juegos de pelota y la morada están santificados en parte o en su conjunto, por un ritual cosmogónico o por un simbolismo. Toda edificación y toda consagración de una nueva construcción equivalen en cierta manera a un nuevo origen, a una nueva existencia. Y todo principio repite ese comienzo primordial en que el cosmos vio la luz por primera vez.



Imagen 9. Pirámide de los Nichos de El Tajín.
Foto: Raúl Rocha García.



Imagen 10. Pirámide de los Nichos de El Tajín.
Foto: Raúl Rocha García.

Por esta razón, instalarse, en cualquier lugar, edificar un poblado o simplemente una morada, representa una grave decisión, pues la vida del ser humano se compromete con ello: se trata, en resumen, de fundar su propio “mundo” y de asumir el compromiso de conservarlo y renovarlo (Eliade, 1998: 46).

I.8.3. LOS SACRIFICIOS DE EXEQUIAS.

Los sacrificios de exequias se definen como la preservación de relaciones en el otro mundo. Así por ejemplo, cuando muere un gobernante, un “sacerdote” o algún gran guerrero, puede llevarse a la tumba no sólo sus objetos personales sino también esclavos, criados y animales, los cuales fungen como acompañantes y sirvientes a la otra existencia. Los sacrificios de exequias responden a un pensamiento de que los difuntos son más potentes que los vivos, su fuerza y perseverancia son superiores, a ellos se les imputa energía cósmica. Sin embargo los difuntos que despliegan su fuerza frente a los seres humanos pueden ser protectores o perjudiciales, de ahí la necesidad de congraciarse con ellos, pues son seres que han irrumpido en el mundo de lo sagrado (Nájera, 2003: 43).

En diversos entierros efectuados en Mesoamérica (Comas *et al.*, 1974; Ruz, 1968) se han encontrado evidencias de acompañantes humanos y animales, junto con diversos objetos que incluían accesorios de ornamento, atavíos, accesorios menstrales y herramientas utilitarias. El objetivo era que el personaje principal llevase consigo sus pertenencias en su paso hacia otra manera de vida. A su vez, los mamíferos como el venado, el perro y algunas aves como el guajolote, fungían como guías de estas almas en su recorrido hacia el inframundo. López Austin, para el Altiplano Central, afirma:

...se llamaban *pepechtin* o *teteo inepechhuan* (“lechos” o “los lechos de los dioses”), hombres que eran muertos para servir de compañeros de muerte. Los *teteo imixiptlahuan* o “imágenes” necesitaban una adecuada compañía de servidores en su camino al más allá, y estos servidores eran los *teteo inepechhuan* (López Austin, 2008a: 434)... Esta práctica creían también aprovecharla los señores: sus cuerpos se enterraban con un grupo de criados cuyos *teyolia* continuarían brindando sus servicios domésticos al de su amo en el camino de la muerte (López Austin, 2008a: 435).

Por otro lado, llama la atención cómo se realizaban las inhumaciones, ya que los personajes principales en diversas ocasiones son deificados. Al parecer los individuos alcanzan el rango

de divinidades, como así ha sido documentado en diversos relieves escultóricos de El Tajín. Si aprobamos la deificación de los gobernantes, el fallecimiento de los acompañantes sería un sacrificio, y no sólo el proporcionar al muerto de sirvientes ya que es una deidad a quien se le ofrendan vidas, para conciliarse con ella y prosiga suministrando a los seres humanos con todo lo indispensable en su “otra” vida o existencia.¹⁵ Además de esta explicación, cabe la probabilidad de que los individuos inhumados, al mismo tiempo que sirvieran de acompañantes y ofrendas a su señor, estarían fungiendo también como obsequios o regalos a los dioses (Nájera, 2003: 203).

I.9. LOS AUTOSACRIFICIOS: EL ACTO PERSONAL DE COMUNICACIÓN CON LOS DIOS.

Los antiguos grupos mesoamericanos realizaban el autosacrificio por diversos motivos: por agradecimiento a las deidades, por mandato de los religiosos o los especialistas en la magia, por la severa enseñanza en los templos y por los rituales calendáricos asociados a los dioses. El autosacrificio es una práctica que se celebraba con gran solemnidad y de manera íntima como acto individual de comunicación con lo sagrado. En este contexto hubo una serie de procesos:

- 1) El individuo se preparaba y entraba en una etapa donde hay restricciones para evitar ser contaminado. Estas limitaciones consistían en no tener relaciones sexuales e higiene personal y por ende, evitan estar en sus casas.
- 2) Además de su sangre, quien realizaba el ritual llevaba consigo plantas y animales que son ofrendados a las deidades.
- 3) Hubo diversos sitios donde se realiza el ritual, siendo las montañas y las cuevas, los espacios sagrados por excelencia para acercarse a los dioses. Eliade, al respecto, menciona:

...la montaña figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el cielo y la Tierra; se cree, por tanto, que se halla en el Centro del mundo... Habida cuenta de que la montaña

¹⁵ Martha Ilea Nájera. Conferencia: “Ritual” impartida en el Diplomado “Pasado y Presente de los Mayas: Historia, Arte y Religión”, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 21 de junio de 2007.

sagrada es un *axis mundi* que une la Tierra al cielo, toca al cielo de algún modo... (Eliade, 1998: 33).

El ritual era sistematizado a toda la sociedad, siendo la distinción del rango social el tipo de objeto de autosacrificio así como el material con que eran manufacturados: se llegaron a utilizar huesos afilados, espinas y lancetas de obsidiana. Para el Altiplano Central, Sahagún al referirse a los objetos de sacrificio, afirma:

En este mismo día agujeraban las orejas a todos los niños y niñas que habían nacido en los tres años pasados; agujerábselas con un punzón de hueso y después se las ensalmaban con plumas de papagayo... (Sahagún, 2006: 149).

La víctima se la introducía en sitios especiales del cuerpo, donde había mayor irrigación sanguínea, de tal manera que la sangre fluía rápida y abundantemente: se perforaban los órganos genitales, la lengua, los lóbulos de las orejas, brazos y piernas; con el objetivo de ofrendar lo máspreciado de su ser a lo sagrado: su sangre, que de manera simbólica permitía la comunicación con los dioses y éstos a su vez no sólo le daban continuidad al universo sino también cumplían los favores pedidos. Nájera y Landa, para las áreas Maya y el Altiplano Central, nos dicen lo siguiente:

una de las formas más comunes de autosacrificio era perforarse la lengua y pasar por el orificio diversos objetos; y qué mejor que los gobernantes, los representantes o descendientes de los dioses en la tierra, se autosacrificaran en los momentos importantes de su existencia y cooperaran, por este medio, a la estabilidad del universo” (Nájera, 2003: 82).

Landa, por su parte, afirma: “que hacían sacrificios con su propia sangre cortándose unas veces las orejas a la redonda, por pedazos, y así las dejaban por señal. Otras veces se agujeraban las mejillas, otras el labio de abajo; otras se sajaban partes de sus cuerpos; otras se agujeraban las lenguas, al soslayo, por los lados, y pasaban por los agujeros unas pajas con grandísimo dolor; otras, se harpaban lo superfluo del miembro vergonzoso dejándolo como las orejas... (Landa, 1986: 49).

Al ofrecer la sangre como ofrenda, se mandaba la fuerza de los seres humanos a las divinidades y ellos la devolvían en forma de poder sacro. La automutilación era una práctica regida de acuerdo a las festividades marcadas en el calendario; siendo los nobles, la clase “sacerdotal” así como los guerreros, quienes ofrendaban su sangre no solo para la supervivencia grupal sino también la de los dioses:

También podría tratarse de un ritual celebrado con motivo de la victoria en una contienda, la presentación de un heredero, y en el caso de los autosacrificios femeninos, se puede pensar en la purificación de la madre por el nacimiento de un nuevo gobernante, o bien algún rito celebrado por la consorte del dirigente (Nájera, 2003: 82).

I.9.1. LOS AUTOSACRIFICIOS CONMEMORADOS EN TIEMPOS DETERMINADOS.

Los autosacrificios conmemorados en tiempos determinados se tratan de autosacrificios humanos celebrados a los dioses para emprender la siembra y la cosecha, o si ocurrió una inundación o hubo sequía. El primer aspecto consiste de ofrendas de sangre con animales, alimentos y flores, que se realizaron en un inicio con el motivo de propiciar la productividad de la tierra, después de la tumba, roza y quema. En Mesoamérica, Sahagún (2006: 78) refiriéndose a los mexicas, comenta que en el primer día del cuarto mes llamado *uey tozoztli*, se efectuaba una fiesta en honor al dios del maíz nombrado *Cintéotl*. Antes de llegar la festividad, ayunaban durante cuatro días. Iniciada la fiesta los individuos adornaban sus casas y los dioses, con flores y unos ramos llamados *acxóyatl*:

En esta fiesta ponían espadañas a las puertas de las casas; ensangrentábanlas con sangre de las orejas o de las espinillas... Después de esto iban por los maizales, y traían cañas de maíz –que aún estaba pequeño- y componíanlas con flores, e ibanlas a poder delante de sus dioses a la casa que llamaban *calpulli*, y también ponían comida delante de ellos... y todas las muchachas llevaba a cuestras mazorcas de maíz del año pasado, e iban en procesión a presentarlas a la diosa *Chicomecóatl*, y tornábanlas otra vez a su casa como cosa bendita, y de allí tomaban la semilla para sembrar el año venidero... Hacían de masa que llaman *tzoalli* la imagen de esta diosa, en el patio de su *cu*, y delante de ella ofrecían todo género de maíz y todo género de frijoles, y todo género de chía, porque decían que ella era la autora y dadora de aquellas cosas que son mantenimientos para vivir la gente (Sahagún, 2006: 78).

Finalizado la maduración de los cereales y vegetales, nuevamente se realiza el ritual para empezar la cosecha, asociado a una serie de celebraciones o festividades donde se le agradece a las deidades por la productividad obtenida:

En el Códice Madrid 95a están cuatro personajes, dos de ellos representan al dios Itzamná, otro es una figura femenina y otra masculina, todos se punzan las orejas y su sangre cae sobre semillas de cacao que necesitan del líquido sanguíneo para su crecimiento. Este pasaje se puede asociar con un rito que tenían los pipiles en el que las semillas se reunían en pequeñas jícaras y las enterraban junto a los altares; sobre ellas se depositaba un brasero con diversas resinas y cuatro sacerdotes se autosacrificaban diversas partes del cuerpo y, o bien untaban al ídolo con la sangre, o se pasaban por las heridas ciertas pajillas que después quemaban. Era una forma de hacer llegar el sacrificio a las deidades que habitaban en el cielo. Después de esta ceremonia, los sacerdotes mandaban a los

campesinos a tener relaciones sexuales con sus mujeres, de esta forma se cargaban de energía fecundante y por magia simpatética, aquello que sembraban, fructificaría (Nájera, 2003: 71).

Conjuntamente hubo otros tipos de autosacrificios que se efectuaban cuando terminaba un período, los cuales son establecidos por el tiempo, buscando en determinadas épocas del año renovar el cosmos, revalidando los vínculos de coalición y acuerdos. En la cultura de El Tajín, la estructura de la Pirámide de los Nichos será un sistema calendárico que fije el tiempo y éste siga su curso en torno a ceremonias y festividades. Frente a ella, un altar en la cual se efectuaban rituales tanto del sacrificio como del autosacrificio.

Finalmente, hubo otros casos en la cual se realizaba la misma ceremonia del ritual (ofrendas de sangre con animales, alimentos y flores) cuando existía una devastación. Así serían los sucesos naturales como las inundaciones y las sequías, que llevarían a la destrucción de las siembras y a la interrupción de las redes comerciales. En esta dinámica, Nájera afirma:

Sus padecimientos tenían un sentido, respondían a un orden cuyo valor no era discutido; transformaban el dolor de una experiencia negativa, a una espiritual positiva, donde no sólo se valoraba el sufrimiento, sino que se buscaba, por sus cualidades salvadoras, dotándolo de un profundo significado, que en última instancia alejaba padecimientos más terribles como sequías, exceso de lluvias, enfermedades, hambres, etcétera (Nájera, 2003: 103).

I.9.2. LOS AUTOSACRIFICIOS ADJUNTOS AL CICLO VITAL.

Los autosacrificios adjuntos al ciclo vital son aquellos realizados en momentos importantes de la vida de un ser humano, es decir, el nacimiento, la pubertad, la adolescencia, el matrimonio, la enfermedad y la muerte, entre otras. Podría decirse que es una especie de muerte para renacer a la vida de la adolescencia, a la adultez, etc. Las ceremonias vinculadas a los ritos del ciclo de vida de un individuo, como pueden ser el parto, el matrimonio, la muerte y los de ascensión al poder de un nuevo regente, conjuntamente se acompañaban de autosacrificios de sangre, no sólo del individuo que realiza el rito de paso, sino también de las personas involucradas (Nájera, 2003: 46). El derramamiento de sangre por parte del iniciado se realizaba con la finalidad de transformar su condición social y religiosa; reafirmando los valores de la comunidad. Este ritual es una ceremonia marcada por el universo de lo sagrado traspasado por el manejo de símbolos, con el vínculo a ciertas tradiciones religiosas sobre la

naturaleza de la vida y la muerte, para obtener esa comunicación con los dioses. La finalidad de este tipo de autosacrificios es ofrecer una organización, una disposición y una coherencia a la vida de los individuos a través de ceremonias constantes, serias e interactivas, distinguidas por estar enérgicamente relacionadas a hechos simbólicos. Los rituales efectuados le permitían a quien realiza el autosacrificio percibir no sólo como es su universo sino también concebir cuál es su rol en el entretejido de los valores sociales, un complejo cultural determinado por su grupo poblacional y que va estar regido por normas. El autosacrificio permitía la transición de una vida a la otra, la cual esta cargada de incertidumbre, ya que es un nuevo comienzo. Transiciones naturales y socioculturales que van a marcar la vida de un ser humano. Todo es un cambio en cada ciclo de vida, en cada rito de paso: la pubertad simboliza una distinción y manifestación del estatus sexual; el matrimonio es un pacto entre familias que representa la entrada a un adulto con responsabilidades de crear un grupo familiar, de protección mutua y de seguridad a la descendencia, y la muerte es el compromiso de comunicarte con lo sacro. Tomando como ejemplo otras áreas de Mesoamérica he podido desarrollar los antecedentes del hecho religioso, aspectos que permitirán explicar el ritual de sacrificio humano en la civilización de El Tajín.

CAPÍTULO II

MUERTE SACRIFICIAL:

EN BUSCA DE SUS HUELLAS EN LA POBLACIÓN

DE LA REGIÓN DE EL TAJÍN

CAPÍTULO II
MUERTE SACRIFICIAL:
EN BUSCA DE SUS HUELLAS EN LA POBLACIÓN DE LA REGIÓN DE EL TAJÍN

La colección osteológica¹⁶ que procede de la región de El Tajín está conformada por 63 individuos y en el cuadro 5 se presenta su distribución por período arqueológico.

Cuadro 5	
Distribución de la muestra ósea de la región de El Tajín de acuerdo al período arqueológico.	
Período	Número de individuos
Clásico temprano (ca.350-600dC.)	11
Clásico tardío (ca.600-900dC.)	15
Epiclásico local (ca.900-1100dC.)	32
Postclásico temprano (ca.1100-1300dC.)	6
Total	64

El estado de preservación general de la muestra es fragmentada y no se tiene ningún individuo completo. Es importante mencionar que hipotéticamente se establece para cada uno de los individuos su posible estrato social, obedeciendo a tres aspectos principales: los objetos que se asocian a la inhumación, el lugar donde fue hallado el entierro y los edificios que se asocian al muerto. De igual manera se propone cual pudo ser el tipo de hecho religioso, sobretodo para aquellos entierros -no todos- procedentes de El Tajín.¹⁷ Con base en el lugar donde fue

¹⁶ Los objetivos y metas de las excavaciones de Morgadal Grande, Cerro Grande y Tajín Congregación –ciudades de procedencia de los entierros- los estableció el Dr. Arturo Pascual Soto, en el marco del seminario del proyecto Cerro Grande (PAPIIT IN 401701 y CONACyT 34912H).

¹⁷ En este sentido, desde el año 2006 se iniciaron los trámites para poder consultar el informe de osteología de El Tajín realizado por el antropólogo físico Jaime Ortega. Dicho informe fue entregado para su evaluación al Consejo de Arqueología, quedando una copia en el archivo del Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz. Al no tener la autorización para consultar el informe, el contexto de las inhumaciones se obtuvo de un artículo publicado por el autor y otro en coautoría. Se infiere el hecho religioso a partir del lugar donde fue enterrado el individuo, ya que los artículos no presentan todos los elementos para construir el tipo de ritual. Es importante señalar que se hizo la revisión en el Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México, pero no se encontró una copia del informe.

inhumado el muerto, se sugiere cual pudo haber sido el tipo de ritual, ya que hay una intención por parte del grupo religioso de consagrar el evento religioso.

II.1. EL CLÁSICO TEMPRANO (CA.350-600dC.).

Para este período arqueológico se tienen documentadas diez prácticas rituales distribuidas en las ciudades de Morgadal Grande y Cerro Grande. A continuación se describe las características de las muestras de los sitios y las posibles prácticas sangrientas que se realizaron a cada uno de los individuos.

II.1.1. LOS ENTIERROS DE MORGADAL GRANDE.

La colección osteológica que representa a la ciudad de Morgadal Grande está compuesta por 7 individuos¹⁸, de diferentes sexos y edades a la muerte. En el cuadro 6 se muestra la distribución de la muestra de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad.

Cuadro 6			
Distribución de la muestra ósea de Morgadal Grande de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
Sitio	Entierro	Sexo	Edad
La Palmera	CG3/E.1	Masculino	21-35
La Palmera	CG3/E.1	Masculino	36-55
La Palmera	CG3/E.2	Indeterminable	4-6
La Palmera	CG3/E.3	Indeterminable	36-55
La Palmera	CG3/E.4	Indeterminable	21-35
La Palmera	CG3/E.5	Indeterminable	21-35
Plataforma C Sur UH04/1	EP6B/E.1	Indeterminable	21-35
Plataforma C Sur UH04/1	EP6B/E.2	Indeterminable	21-35
Número de individuos			8

¹⁸ Los entierros los recuperé en las temporadas de campo 1998C (3 al 16 de diciembre) y 2000A (20 de mayo al 3 de junio), con el financiamiento de los proyectos El Tajín (PAPIIT IN400798) y Morgadal Grande (PAPIIT IN400196 y CONACyT 25107H), todos a cargo por el Dr. Arturo Pascual Soto. Corresponden a los trabajos de las excavaciones de prueba 10 (EP7) de la Palmera y 6B (EP6B) de la Plataforma C Sur de Morgadal Grande.

En el cuadro 7 se presenta el sistema de enterramiento, el cual permite contextualizar cada una de las inhumaciones. Esta sistematización se realizó de acuerdo a la clasificación de las formas de enterramiento prehispánico en México propuesta por Romano (1974: 109), y se basa en las siguientes notaciones: tipo (directo o indirecto), clase (primaria o secundaria), número (individual o colectivo), forma (flexionada, extendida, irregular o sedente), variedad (decúbito lateral, dorsal o ventral) y lado (derecho o izquierdo). Cada uno de los códigos fueron explicados detalladamente en el capítulo anterior.

Cuadro 7						
Sistema de enterramiento de Morgadal Grande.						
Entierro	Tipo	Clase	Número	Forma	Variedad	Lado
CG3/E.1	Directo	Primario	Colectivo	Flexionada	Indeterminable	Indeterminable
CG3/E.1	Directo	Primario	Colectivo	Sedente		
CG3/E.2	Directo	Secundario	Colectivo	Removido	Removido	Removido
CG3/E.3	Directo	Secundario	Colectivo	Removido	Removido	Removido
CG3/E.4	Directo	Secundario	Colectivo	Removido	Removido	Removido
CG3/E.5	Directo	Secundario	Colectivo	Removido	Removido	Removido
EP6B/E.1	Directo	Secundario	Individual			
EP6B/E.2	Directo	Secundario	Individual			

Los entierros CG3/.E.1-5 proceden de un lugar llamado La Palmera y el entierro EP6B/E.2 de la Plataforma C-Sur, todos de la ciudad de Morgadal Grande:

- Los dos individuos adultos masculinos que corresponden al entierro CG3/E.1 y el niño del entierro CG3/E.2 fechado para el *ca.*530dC. (Pascual, 2006: 349), al parecer fueron inhumados en una zona habitacional, como así lo indica los materiales asociados: barro cocido, un objeto de piedra arenisca, un canto de río, navajillas y cerámicas (Sittón, 2001: 87-88). El personaje principal –datado a través de fechamientos absolutos con doble calibración para el año *ca.*530dC. (Pascual, 2006: 349)- corresponde a un adulto medio (36-55 años) (imagen 11), basándome en el hecho de que portaba en su cabeza una vasija capital y la posición en la que fue enterrado, es decir, sedente: ambos aspectos implicaban una distinción social en el mundo prehispánico. El adulto joven (21-35 años) así como el niño de segunda infancia (4-6 años), posiblemente fueron parte de un ritual de sacrificio de exequias, es decir, que los mataron para que acompañaran al adulto

medio. Es interesante observar que los individuos adultos presentaban patologías infecciosas, que les permitían seguir con sus actividades cotidianas. En contra parte, el infante era un niño saludable. Esto lo menciono, porque se tiene la idea de que las personas enfermas son siempre las sacrificadas, ya que no son productivas para la sociedad (cf. Hernández, 2002). Por el lugar donde se encontró la inhumación, es decir, una zona habitacional, podría pensarse que quizás se llevó un ritual de consagración relacionado a un contexto doméstico. Finalmente, se encontraron varios huesos largos de un perro (*Canis familiaris* o *Canis latrans*)¹⁹ y un diente de tapir (*Tapirella sairidii*), asociados a los entierros.



Imagen 11. Entierro CG3/E.1 de La Palmera.
Fragmentos de huesos largos de un adulto medio (36-55 años) masculino.
Foto: Mair Augusto Sittón Moreno.
Proyecto El Tajín.

¹⁹ Los análisis paleozoológicos de las excavaciones EP1, EP2, EP3, EP4, EP5, EP6, EP7 de Morgadal Grande y la EE1, EP1 de Cerro Grande, se realizaron en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México por la antropóloga física Luz De`hni Porras Valdovinos (2000). Del mismo modo, estas investigaciones se volvieron a realizar incluyendo otras excavaciones: EP8, EP9, EP9B, EP6B de Morgadal Grande y la EE2 de Cerro Grande en la Facultad de Ciencias (Laboratorio de Vertebrados Terrestres) de la Universidad Nacional Autónoma de México, por la Maestra en Ciencias Graciela Gómez Álvarez.

- Poco se pudo realizar para dilucidar si se trataba de un ritual o no, los eventos correspondientes al adulto medio (36-55 años) del entierro CG3/E.3, así como de los adultos jóvenes (21-35 años) de los entierros CG3/E.4-5, ya que sus contextos fueron removidos. Como en el caso anterior, puedo inferir que posiblemente correspondan a rituales de consagración pertenecientes a un contexto doméstico. Junto al evento inhumatorio, fueron encontrados un yugo (el cual tendrá un fuerte vínculo con los juegos de pelota), una costilla de venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y huesos largos de la Clase Ave. Es importante comentar que a partir de esta época (ca.350-600dC.), animales como el venado y el perro se convertirán en los acompañantes de los muertos por excelencia en la región El Tajín.
- Los entierros EP6B/E.1-2 proceden de la Plataforma C Sur UH04/1 del sitio arqueológico de Morgadal Grande [EP6B –excavación de prueba- unidad C,2 (UH4)]. Se trata del fragmento de un fémur (imagen 12) y un omóplato humano posiblemente de adulto joven (21-35 años), que fueron colocados en una de las esquinas del Templo Rojo.²⁰ Este evento podría tratarse de un ritual de sacrificio de consagración de edificaciones o de fundación, el cual pudo llevarse a cabo al final de la construcción. Como parte de la ofrenda fueron colocados objetos cerámicos, estuco, barro, enlucido, carbón, huesos de animal de Clase Ave (Ardeidae o Tinamú) y Mammalia, y pintura mural negra y roja.

II.1.2. LOS ENTIERROS DE CERRO GRANDE.

La serie que corresponde a la ciudad de Cerro Grande está conformada por 3 individuos²¹, de diferentes sexos y edades a la muerte. En el cuadro 8 se presenta la distribución de la muestra de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad.

²⁰ El Dr. Arturo Pascual Soto designó a esta edificación con el nombre de Templo Rojo de Morgadal Grande (Pascual, 2006: 105).

²¹ Los entierros los recuperé en la temporada de campo 2004A (26 de marzo al 7 de abril), con el financiamiento del proyecto Cerro Grande (PAPIIT IN401701) a cargo del Dr. Arturo Pascual Soto. Corresponden a los trabajos de la excavación de prueba 4 (EP4) y recorridos en superficie del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande.



Imagen 12. Entierro EP6B/E.2 de la Plataforma C Sur de Morgadal Grande.
 Fragmento de fémur.
 Foto: Mair Augusto Sittón Moreno.
 Proyecto El Tajín.

Cuadro 8			
Distribución de la muestra ósea de Cerro Grande de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
Sitio	Entierro	Sexo	Edad
Altar Central de la Plaza Central	CG1/CT2	Masculino	18-20
Altar Central de la Plaza Central	Asociado a CT2	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Central	CG1/E.1	Indeterminable	36-55
Número de individuos			3

En el cuadro 9 se muestra el sistema de enterramiento de acuerdo a la clasificación propuesta por Romano (1974: 109) para las formas de inhumaciones realizadas en Mesoamérica.

Cuadro 9						
Sistema de enterramiento de Cerro Grande.						
Entierro	Tipo	Clase	Número	Forma	Variedad	Lado
CG1/CT2	Directo	Secundario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
Asociado a CT2	Directo	Secundario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
CG1/E.1	Directo	Secundario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable

El cráneo trofeo 2 representa la primera evidencia cultural de este tipo de práctica realizada en la región de El Tajín. El cráneo formó parte de una gran ofrenda del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande (imagen 13) y fue colocado debajo de otro cráneo trofeo catalogado como número 1 (CG1/CT1) (Sittón, 2006: 38), en una de las esquinas de la estructura, como lo indicó la excavación de prueba 4 (EP4) (imagen 14). No hablaremos de este último (CG1/CT1) porque cuando se realizaron los fechamientos absolutos con doble calibración, éste fue datado hacia los años *ca.*1,170-1280dC. En cambio, el cráneo trofeo 2 (CG1/CT2) corresponde a los años *ca.*390-550dC. con fechas calibradas, correspondiendo al período Clásico temprano (*ca.*350-600dC.)²².

Ahora bien, es importante hacer la mención que el Altar mide 21m2 y sólo se han excavado 3m2. De esta manera, lo que presentaremos a continuación es una aproximación de las posibles actividades religiosas que sucedieron en este espacio sagrado. Antes de pasar al análisis, trataremos de dar respuesta primero a cuatro interrogantes:

- ¿Este individuo es un prisionero? Para esta época había un conflicto entre varias ciudades microestados como El Tajín, Cerro Grande, Morgadal Grande, Vista Hermosa y La Concha, entre otras; que se disputaban el control político del norte de la selva tropical lluviosa central de Veracruz (*cf.*Pascual, 2009). El prisionero masculino subadulto (18-20 años) tal vez proviene de alguna de estas ciudades, las cuales contendían con Cerro Grande por el dominio cultural de la región. A nivel religioso, no se esperaría que el individuo sacrificado fuese un personaje de la elite de la ciudad de Cerro Grande. Más bien correspondería a un individuo de las ciudades mencionadas, y esto determinado por la situación política que vive la región.
- ¿Era un personaje de la elite? Debajo del cráneo trofeo 2 fueron ubicados dos dientes: un primer premolar y un incisivo lateral, posiblemente de un adulto joven (21-35 años). Aquellos individuos que se le colocaban dientes como ofrenda en las inhumaciones, en el simbolismo religioso trataba de una manera de representar su vitalidad y procreación (Biedermann, 1993: 152).

²² Los fechamientos fueron realizados por el Laboratorio Beta Analytic de la ciudad de Miami, Florida. Los datos correspondientes a las fechas calibradas fueron proporcionados por el Dr. Arturo Pascual Soto.

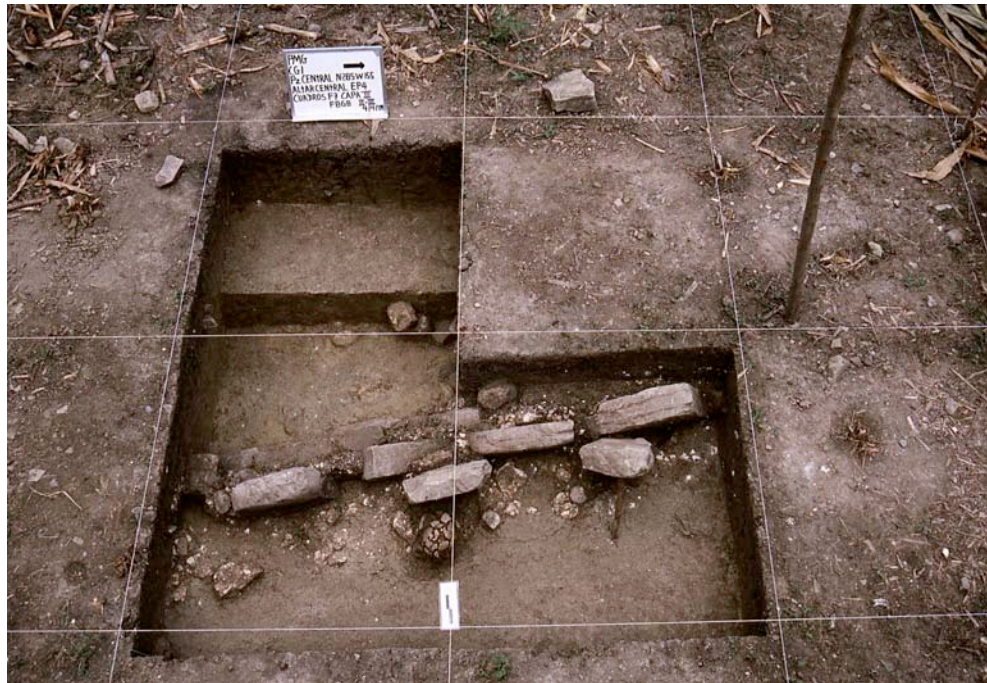


Imagen 13. Cráneos trofeos 1 y 2 del Altar Central de Cerro Grande. Excavación de prueba EP4.
Foto: Mair Augusto Sittón Moreno.
Proyecto El Tajín.



Imagen 14. Cráneos trofeos 1 y 2 del Altar Central de Cerro Grande. Excavación de prueba EP4.
Foto: Mair Augusto Sittón Moreno.
Proyecto El Tajín.

Además, los dientes simbolizaban la toma de posesión y la adaptación, es decir, el empleo de una fuerza dominadora (Revilla, 1995: 132).²³ En este marco, es posible que el cautivo quizás pudiese tratarse de un gobernante, “sacerdote” o un guerrero (imagen 15 y 16),²⁴ ya que son los únicos individuos que simbólicamente en la sociedad, se vinculan con la fuerza y la fertilidad. La ofrenda tenía como objetivo hacer énfasis de que se trataba de la captura de un personaje importante.

- ¿La actividad religiosa se asocia al sacrificio? A nivel morfológico se encontraron huellas de corte en atlas y axis, que sugiere como una deposición final del cadáver, la práctica de sacrificio por decapitación.
- ¿Se trata de un cráneo trofeo? El sacrificio justificaba la guerra, ya que se obtenían las cabezas de los individuos más deseados: los gobernantes, “los sacerdotes” o los guerreros, que conservan la energía fundamental para revitalizar a los dioses en sus diversas funciones divinas. La guerra y la captura de prisioneros se transforman en un medio de elevación en la estratificación social, y se transfiguran en un juego divino. Como hemos mencionado con anterioridad, los cráneos trofeos se conseguían a partir de los conflictos regionales o interregionales.

En relación con los eventos religiosos realizados en el espacio sagrado del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, es un reflejo de las grandes festividades que se celebran en honor a los dioses, por un triunfo en la guerra o por la fertilidad.

²³ Perder los dientes es ser despojado de fuerza agresiva, de juventud, de protección: es un símbolo de desilusión, de amputación, de fractura. Es la pérdida de la fuerza vital (Chevalier *et al.*, 1988: 417). Por otro lado, Biedermann (1993), Chevalier *et al.* (1988) y Revilla (1995), no hacen especificación de la sociedad al que se refieren, y es posible que esta concepción de la pérdida de los dientes pueda extenderse a Mesoamérica. Por motivos no del todo demostrados, los dientes tienen usualmente el sentido simbólico de vitalidad.

²⁴ Utilizando la metodología de Richard Neave (Wilkinson, 2004), los diseñadores y comunicadores visuales Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar, y la Mtra. Lilia Escorcía Hernández, logramos reconstruir el rostro que pudo haber tenido este personaje de la elite decapitado y que corresponde al cráneo trofeo catalogado como número 2 (CG1/CT2). La metodología permite realizar una estimación facial cuando no se tienen algunos huesos de la cara. Es importante mencionar que el Programa de Reconstrucción Facial pudo llevarse a cabo gracias al apoyo del Dr. Arturo Pascual Soto que a través de sus proyectos El Tajín en tiempos de cambio (PAPIIT Especial IN401205 y CONACyT 46429H) y Los Laberintos del Poder (PAPIIT IN402608), nos proporcionó el material y el instrumental necesario para darle vida a este individuo de la civilización de El Tajín. La propuesta de la reconstrucción facial forma parte de una investigación de tesis de licenciatura denominada “La ilustración científica de cráneos trofeo en la región de El Tajín” (Coyote *et al.*, 2009).



Imagen 15. Armado total del elemento óseo.
Cráneo trofeo 2 (CG1/CT2).

Ilustración en acuarela: María Guadalupe Coyote Rivera.
Foto: María Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar
Tomado de Coyote *et al.*, 2009.
Asesoría: antropólogo físico Mtro. Mair Sittón.
Proyecto El Tajín.

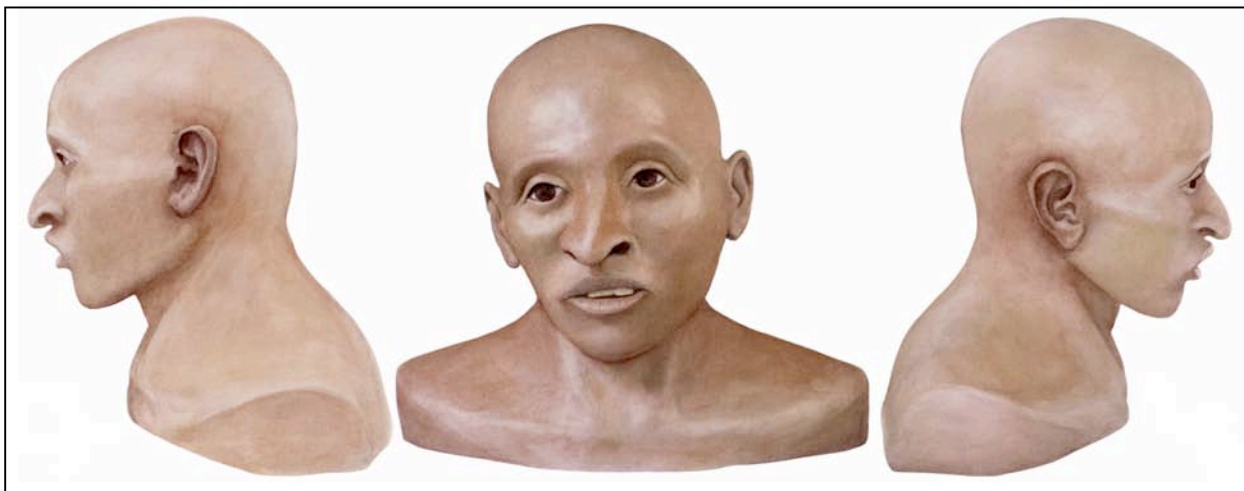


Imagen 16. Cráneo trofeo 2 (CG1/CT2). Altar Central de Cerro Grande.
Modelado de piel en plastilina: María Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar.
Foto: María Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar
Tomado de Coyote *et al.*, 2009.
Asesorías: antropólogos físicos Mtro. Mair Sittón y Mtra. Lilia Escorcía.
Proyecto El Tajín.

Hubo un ritual de sacrificio por decapitación, donde es pensable suponer que la cabeza fue tomada por un “sacerdote” y la ubicó intencionalmente como ofrenda en la parte interna de un talud. Mientras tanto en todo el proceso ceremonial y ritual eran espectadores todas las clases sociales, integrándose como una unidad en la dinámica religiosa. En conjunto seres humanos con diversas vestimentas y adornos, tocando música y bailando, ocupaban poco a poco estos espacios para consagrarse con los dioses. Por último, en este lugar se encontró como ofrenda conchas de mar, algunos fragmentos de platos de cerámica y abundante pintura, vestigios de un antiguo mural.

Finalmente, se ubicó en superficie un molar de un adulto medio (36-55 años). Según los fechamientos absolutos con doble calibración, correspondería alrededor del año *ca.*590dC. (Pascual, 2006: 348). En este sentido, el individuo también forma parte de los rituales concernientes a los dioses, un evento registrado 40 años después del cráneo trofeo 2.

II.2. EL CLÁSICO TARDÍO (CA.600-900DC.).

Para este período arqueológico se ha encontrado evidencias de quince prácticas rituales distribuidas en las ciudades de El Tajín y Tajín Congregación. A continuación se describe las características más importantes de la serie y los posibles hechos religiosos que se realizaron para cada una de las inhumaciones.

II.2.1. LOS ENTIERROS DE EL TAJÍN.

La muestra ósea que representa a la ciudad de El Tajín está estructurada por 8 individuos, de diferentes sexos y edades a la muerte. En el cuadro 10 se muestra la distribución de la serie de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad, y en el cuadro 11 se presenta el sistema de enterramiento, el cual permite reconstruir los eventos en torno a cada una de las inhumaciones. Como mencioné en el capítulo I, el procesamiento de datos se llevó a cabo mediante la codificación de las formas de enterramiento mesoamericano en México propuesta por Romano (1974: 109).

Cuadro 10			
Distribución de la muestra ósea de El Tajín de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
*Sitio	*Entierro	*Sexo	Edad
Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos	1	Masculino	21-35
Edificio 10	13b	Masculino	21-35
Edificio 17	14	Femenino	21-35
Edificio 16	18	Masculino	21-35
Edificio 16	19	Masculino	21-35
Edificio 16	21	Masculino	21-35
Edificio 16	22	Masculino	21-35
Edificio 20	23	Masculino	36-55
Número de individuos			8

* Datos tomados de Lira *et al.*, 2004: 89-116.

Cuadro 11						
Sistema de enterramiento de El Tajín.						
Entierro	*Tipo	*Clase	*Número	**Forma	**Variedad	**Lado
1	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
13b	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito dorsal	
14	Directo	Secundario	Individual	*Indeterminable	*Indeterminable	*Indeterminable
18	Directo	Primario	Individual	*Flexionada	*Decúbito lateral	*Izquierdo
19	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
21	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito dorsal	
22	Directo	Primario	Individual	*Flexionada	*Decúbito lateral	*Derecho
23	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito lateral	Derecho

* El análisis del Tipo, Clase y Número, así como algunos de la Forma, Variedad y Lado, fueron realizados por el antropólogo físico Mair Sittón.

** Datos tomados de Lira *et al.*, 2004: 89-116.

A continuación se realiza la descripción de cada una de las inhumaciones:

- El entierro 1 se descubrió en el adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de El Tajín Grande, bajo la calzada. Diferentes objetos fueron colocados como ofrenda: una cuenta de jade, una aguja de coral, dos orejeras de concha, dos dijes de caracol pequeños de hueso, un aro o colmillo de concha, fragmentos de huesos ave, un aro de concha y dos discos, uno de jadeíta y otro de hueso. No habían ollas o platos cerámicos (Lira *et al.*, 2004: 98 y 109). Hubo la intención de inhumar al muerto en un adoratorio. Estos espacios así como los altares, han mostrado rastros de rituales de sacrificio vinculados a los dioses. En este último sentido, tal vez relacionado con el dios

Tláloc, ya que la estructura forma parte del espacio sagrado de la Pirámide de los Nichos. Dicha edificación posiblemente está consagrada a la deidad de la Lluvia, sustentando la idea por los diversos relieves escultóricos en los cuales se manifiesta y que proceden de ese lugar. Se llevó a cabo un ritual, ya que faltaban los huesos de las manos y los pies, evidencias de desmembramiento. Por el tipo de ofrenda, este hombre adulto joven (21-35) posiblemente pertenecía a la clase alta. Por lo regular, son estas las personas elegidas para hablar con los dioses en nombre de la sociedad, los cuales se sacrificaban en lugares sagrados especiales como los adoratorios y los altares.

- El entierro 13b se encontró en el Edificio 10 junto con fragmentos de estucos y aplanados de la escalinata, y una ofrenda compuesta por sólo tiosos de cerámica (Lira *et al.*, 2004: 109). Como hay una intención de que el entierro quede sellado por la escalinata, se sugiere que el ritual celebrado posiblemente trata de un sacrificio de consagración de finiquito de la obra. Muy cerca del Juego de Pelota Sur, el Edificio 10 es una estructura con funciones de tipo administrativas y lo sacrificado fue un hombre adulto joven (21-35) quizás de clase media o baja, indicación que se basa en los objetos asociados, principalmente cerámica doméstica.

- El entierro 14 procede del Edificio 17 y se localizó dentro del muro del último cuerpo constructivo, entre piedras y grava (Lira *et al.*, 2004: 109). La inhumación que se llevó a cabo quizás corresponde a un ritual de consagración de finiquito perteneciente a la obra. Es imaginable que hubo un sacrificio ya que hay una intención de ubicar al difunto en la última etapa de edificación de la estructura, es decir, cuando está por concluir. Conciérne a una mujer joven adulta (21-35), a la cual se le pusieron cinco fragmentos de navajas y uno de lítica, tal vez utilizado para telar (Lira *et al.*, 2004: 109). Con respecto a las navajas de obsidiana, al parecer en la región existe la costumbre de colocarlas arriba o abajo de los cuerpos de las víctimas, como así sucedió también en el entierro 2, 3 y 11 del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande. Tal vez quiénes realizaron esta ofrenda de navajas, están representando que la víctima murió a través del sacrificio. Situado entre los Edificios 14 y 27, el 17 es un templo con funciones de índole administrativa. Considero que tal vez este individuo es una especialista de tiempo completo y por ende, de la clase media.

Ahora bien, las siguientes cuatro inhumaciones provienen de los alrededores del Edificio 16 de la Plaza del Arroyo:

- El entierro 18 se descubrió frente a la esquina suroeste del edificio, bajo las piedras lajas de la plaza. Como objetos asociados llevaba un malacate y tiestos cerámicos (Lira *et al.*, 2004: 108).
- El entierro 19 se ubicó bajo la calzada, frente de la fachada sur de la estructura, entre aluvión y tierra arcillosa. No le fue colocado ofrendas (Lira *et al.*, 2004: 108).
- El entierro 21 se encontró igualmente al sur de la edificación y bajo la plaza, pero ésta vez entre arcillas de lutita y grava. Se le halló una ofrenda compuesta por unas piernas de una figurilla y cuatro vasijas: una le cubría el cráneo, otra es del tipo anaranjada sin desgrasante, una es de bandas ásperas y otra corresponde al tipo café negruzca doméstica (Lira *et al.*, 2004: 108).
- El entierro 22 apareció sin ofrendas frente a la esquina sureste del templo, bajo las piedras lajas de la plaza, en un núcleo de arcilla y lutita, y sobre un cama de piedra bola (Lira *et al.*, 2004: 108).

Los cuatro esqueletos enterrados frente a la fachada sur del Edificio 16 tal vez se vinculaban a rituales de sacrificios de consagración de finiquito, pertenecientes al término de una gran obra o parte de ella, como lo fue la Plaza del Arroyo. Hay una intención por parte de los “sacerdotes” de inhumarlos bajo piedras lajas y sería imaginable que fueron sacrificados para consagrar el lugar. En este espacio se estructuró un mercado donde se vendían o intercambiaban los productos que se producían y elaboraban en la región. A su vez, también llegaban de otros lugares bienes suntuarios, manufacturas adquiridas por la elite. Los personajes corresponden a cuatro adultos jóvenes (21-35), tres de ellos (entierro 18, 19 y 22) quizás eran de clase baja, es decir, los que no tienen ofrendas o se le colocaron pocos elementos cerámicos. En cambio, el otro individuo (entierro 21) probablemente era de la elite, ya que la costumbre de colocar vasijas capitales en las inhumaciones, era un símbolo de distinción social.

Finalmente, el último esqueleto corresponde al Edificio 20:

- El entierro 23 se situó cerca de su fachada este, en tierra arcillosa, lutita y sobre un lecho de grava y de piedra bola. Sólo fragmentos de cerámica fueron colocados como

ofrenda (Lira *et al.*, 2004: 109). Este es un hombre adulto medio (36-55) que fue sacrificado en la misma dinámica ceremonial que los anteriores cuatro individuos. Es posible suponer de que se trató de un ritual de consagración de la finalización de la plaza o parte de ella, ya que hubo un intención de ubicar al muerto frente a la fechada este del Edificio 20. Tal vez este personaje pertenece a la clase baja, señalado por el material asociado.

II.2.2. LOS ENTIERROS DE TAJÍN CONGREGACIÓN.

La colección osteológica de la ciudad de Tajín Congregación está constituida por 7 individuos, de sexos indeterminables y diferentes edades a la muerte.²⁵ En el cuadro 12 se presenta la distribución de la colección de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad, y en el cuadro 13 se muestra el sistema de enterramiento, el cual concede la posibilidad de rehacer los hechos ceremoniales en torno a cada una de las inhumaciones. Las formas de enterramiento se establecieron de acuerdo a la clasificación de Romano (1974: 109) para Mesoamérica. Los entierros colectivos del sitio de Tajín Congregación fueron recuperados como parte de un salvamento arqueológico efectuado por el Proyecto Morgadal Grande. Aparecieron descontextualizados debido a la intervención no sólo de los animales, sino también de maquinaria pesada; determinando que fuese posible especificar la Forma, la Variedad y el Lado de los entierros, así como el material que les fue ofrendado.

A continuación efectuaré algunas señalizaciones en torno a las inhumaciones:

- El entierro colectivo PA1/E.1 está compuesto por tres individuos: uno de primera infancia (0-3), otro de segunda infancia (4-6) y un adulto joven (21-35).
- El entierro colectivo PA1/E.2 está integrado por dos infantes: uno de primera infancia (0-3) y uno de segunda infancia (4-6).
- El entierro colectivo PA1/E.3 está formado por dos niños: uno de primera infancia (0-3) y uno de segunda infancia (4-6).

²⁵ Los individuos fueron recuperados por el arqueólogo Ricardo Leonel Cruz Jiménez en la temporada de campo 1998A (5 al 20 de mayo), con el financiamiento del proyecto Morgadal Grande (PAPIIT IN400196) a cargo del Dr. Arturo Pascual Soto. Corresponden a un rescate arqueológico llevado a cabo en el poblado de Tajín Congregación.

Cuadro 12			
Distribución de la muestra ósea de Tajín Congregación de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
Sitio	Entierro	Sexo	Edad
Tajín Congregación PA1/E.1	1	Indeterminable	0-3
	2	Indeterminable	4-6
	3	Indeterminable	21-35
Tajín Congregación PA1/E.2	1	Indeterminable	0-3
	2	Indeterminable	4-6
Tajín Congregación PA1/E.3	1	Indeterminable	0-3
	2	Indeterminable	4-6
Número de individuos			7

Cuadro 13						
Sistema de enterramiento de Tajín Congregación.						
Entierro	Tipo	Clase	Número	Forma	Variedad	Lado
PA1/E.1/1	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
PA1/E.1/2	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
PA1/E.1/3	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
PA1/E.2/1	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
PA1/E.2/2	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
PA1/E.3/1	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
PA1/E.3/2	Directo	Primario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable

Al no tener suficientes datos que me permitan reconstruir la ceremonia, de manera hipotética sugiero que se puede tratar de un ritual concerniente a los dioses, principalmente Tláloc, basándome en la cantidad de infantes sacrificados. Mencioné en el desarrollo de esta investigación que Fray Bernardino de Sahagún (2006:77) ha detallado una serie de fiestas que efectuaban los mexicas, donde finalizada la ceremonia se sacrificaban niños y niñas en honor a Tláloc, para que mandase las lluvias y fuesen beneficiados los sembradíos, para luego obtener buenas cosechas.

II.3. EL EPICLÁSICO LOCAL (CA.900-1100DC.).

Para este período arqueológico se han ubicado treinta y dos entierros distribuidos en las ciudades de El Tajín, Morgadal Grande y Cerro Grande. A continuación se describe las características de las prácticas rituales efectuadas a cada uno de los individuos.

II.3.1. LOS ENTIERROS DE EL TAJÍN.

La serie esquelética que representa a la ciudad de El Tajín está conformada por 5 individuos, de diferentes sexos y edades a la muerte. En el Cuadro 14 se presenta la distribución de la colección de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad, y en el cuadro 15 se muestra el sistema de enterramiento, el cual proporciona una valiosa información para rehacer los eventos de cada una de las inhumaciones. Como mencioné en el capítulo I, la sistematización se estableció en base a la clasificación de las formas de enterramiento en Mesoamérica propuesta por Romano (1974: 109).

Cuadro 14			
Distribución de la muestra ósea de El Tajín de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
*Sitio	*Entierro	*Sexo	Edad
Xicalcolihqui	1	Masculino	21-35
Muro de Contención	12	Masculino	21-35
Edificio 7	17	Femenino	21-35
Edificio 26	20	Indeterminable	21-35
Plaza del Arroyo	28	Masculino	21-35
Número de individuos			5

* Datos tomados de Lira *et al.*, 2004: 89-116.

Cuadro 15						
Sistema de enterramiento de El Tajín.						
Entierro	*Tipo	*Clase	*Número	**Forma	**Variedad	**Lado
1	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
12	Directo	Primario	Individual	*Flexionada	*Decúbito lateral	*Derecho
17	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
20	Directo	Primario	Individual	*Flexionada	*Decúbito lateral	*Izquierdo
28	Directo	Primario	Individual	*Flexionada	*Decúbito dorsal	

* El análisis del Tipo, Clase y Número, así como algunos de la Forma, Variedad y Lado, fueron realizados por el antropólogo físico Mair Sittón.

** Datos tomados de Lira *et al.*, 2004: 89-116.

A continuación se describe el contexto arqueológico y los eventos rituales de cada uno de los entierros:

- El entierro 1 procede de debajo del nivel de la plaza de la Gran Xicalcolihqui. Se trata de un hombre adulto joven (21-35) al que se colocaron diversos objetos como ofrenda:

una vasija y una olla del tipo *Paso Real Exterior Burdo*, otra olla *Grisácea Burda*, un pulidor y seis fragmentos de navajillas de obsidiana (Lira *et al.*, 2004: 97-98 y 110). Es posible imaginar que el difunto fue colocado intencionalmente por los “sacerdotes” debajo de la plaza, como parte de un ritual de sacrificio concerniente a los dioses. La Xicalcolihqui es una edificación en forma de ofidio y es parte de un complejo de edificios tal vez consagrados al dios Tláloc. La gran serpiente está estrechamente relacionada con esta deidad, y quizás la ceremonia fue para sustentar al dios. Por la importancia que tiene esta edificación religiosa en la ciudad, considero que el personaje posiblemente pueda pertenecer a una clase media o a la elite.

- El entierro 12 fue ubicado sin ofrendas sobre gravilla y entre arcilla (imagen 17), en la capa I del Muro de Contención (Lira *et al.*, 2004: 110). Incumbe a un hombre adulto joven (21-35) sacrificado, tal vez con motivo de un ritual de consagración. En este caso en particular, de termino o finiquito de la obra. Al tener los pies mutilados, quizás puede ser un prisionero (imagen 18). La Barrera o Muro de Contención rodea parte de lo que se conoce como El Tajín Chico, espacio en el que se situaron edificaciones de carácter administrativo, religioso y político (Sittón, 2006: 133 y 135).
- El entierro 17 fue hallado entre escombros en el Juego de Pelota del Edificio 7. Se trata de una mujer adulta joven (21-35), quizás de clase media, a la que se le acomodaron como ofrenda varios objetos cerámicos y líticos: una olla del tipo *Paso Real Exterior Burdo*, tiestos cerámicos, fragmentos de mano de metate y tres platos de los tipos *Tres Picos* (Lira *et al.*, 2004: 103 y 113) (imagen 19). Es posible suponer que al ubicarse intencionalmente en el juego de pelota, el ritual sacrificial corresponde aquellos celebrados a los dioses. En el juego se recreaban diversas dinámicas del cosmos, y la muerte de esta mujer serviría como alimento a los dioses, para que mantuviesen esas interacciones y el transcurrir eterno del universo.
- El entierro 20 fue encontrado en la fachada norte del Edificio 26, a nivel de piso entre grava, arena y arcilla, y sin ofrendas (Lira *et al.*, 2004: 113). Ataño a un individuo de primera infancia (0-3), que quizás fue sacrificado con motivo de un ritual de termino de la edificación. Este infante posiblemente estaba enfermo y por eso fue muerto, ya que no iba ser productivo para la sociedad.



Imagen 17. Entierro 12 del Muro de Contención de El Tajín.
En decúbito lateral derecho y sin ofrendas.
Foto: Gerardo Vásquez Miranda y Eumelia Hernández Vásquez.
Proyecto El Tajín.



Imagen 18. Entierro 12 del Muro de Contención de El Tajín.
Pies mutilados.
Foto: Gerardo Vásquez Miranda y Eumelia Hernández Vásquez.
Proyecto El Tajín.

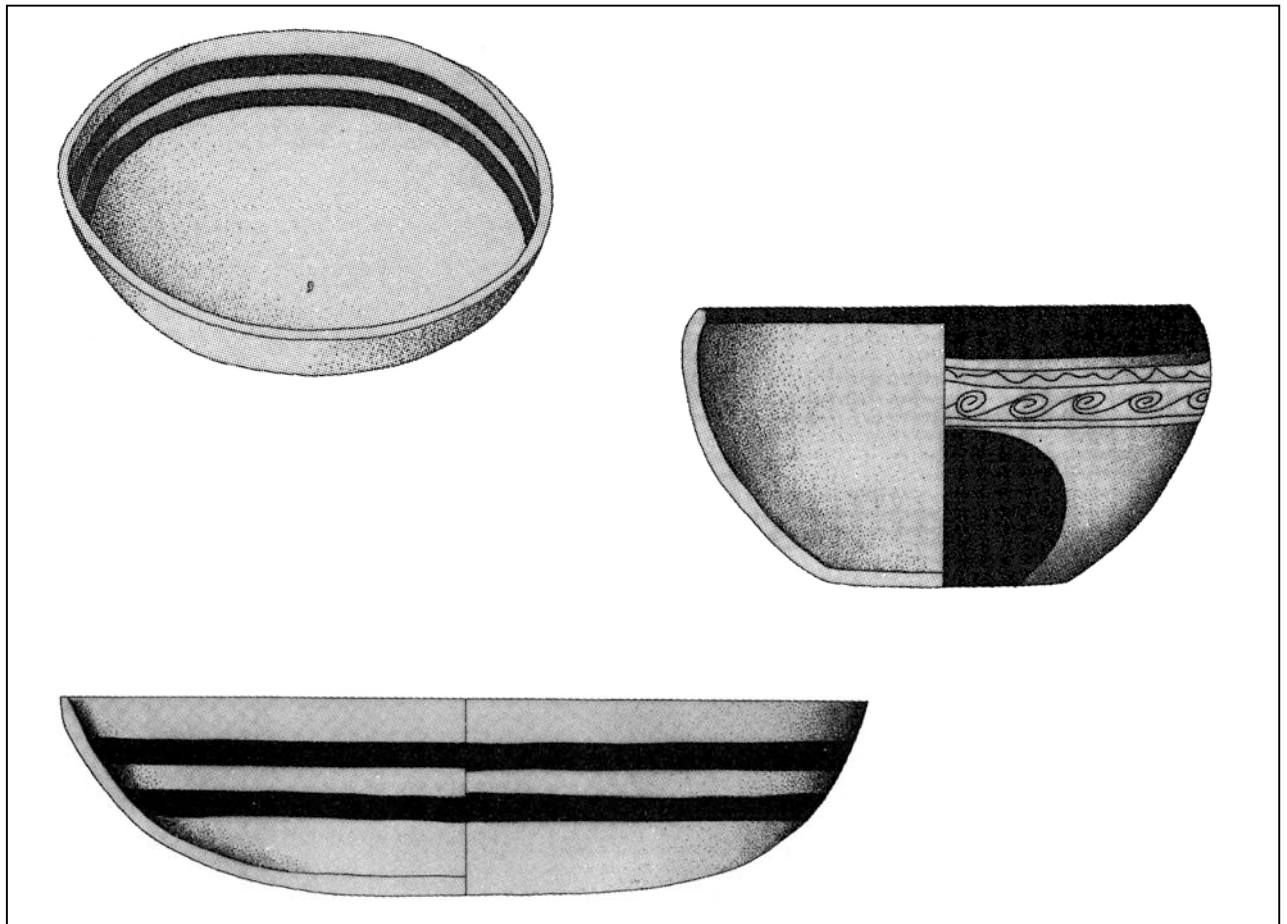


Imagen 19. Ofrendas cerámicas asociadas al entierro 17 del Juego de Pelota del Edificio 7 de El Tajín.
 Vasijas de los tipos *Tres Picos*.
 Tomado de Lira *et al.*, 2004.

Otra explicación sería que su fallecimiento obedeciese a estatutos establecidos por la elite gobernante, para regular el crecimiento poblacional (Sittón, 2006: 135).

- El entierro 28 procede de abajo de la calzada de la Plaza del Arroyo (Lira *et al.*, 2004: 115). Fueron colocadas algunas vasijas como ofrendas. Corresponde a la inhumación de un adulto joven masculino (21-35), quizás de clase media, y posiblemente muerto a causa de un ritual concerniente a un pequeño arreglo de la plaza, que implicó la consagración de la misma. En el entierro se observa la posición invertida de algunos huesos de las extremidades inferiores, sugiriendo que tal vez este hombre fue desmembrado (Sittón, 2006: 133) (imagen 20).



Imagen 20. Entierro 28 de la Plaza del Arroyo de El Tajín.
Foto: Gerardo Vásquez Miranda y Eumelia Hernández Vásquez.
Posición invertida de algunos huesos de las extremidades inferiores.
Proyecto El Tajín.

II.3.2. LOS ENTIERROS DE MORGADAL GRANDE.

La serie que corresponde a la ciudad de Morgadal Grande está compuesta por 25 individuos²⁶, de diferentes sexos y edades a la muerte (imagen 21 y 22). Se trata de la primera evidencia de un entierro colectivo en una excavación (EP11B) y que fue realizada en un altar de la región de El Tajín. Está constituido por 13 individuos principales y 12 asociados (imagen 23), estos últimos fueron colocados como ofrendas. De igual manera, ejemplifica de manera detallada diversas variantes del ritual de sacrificio, evidencias de prácticas culturales como lo son: la decapitación y el desmembramiento.

²⁶ En una primera etapa, los entierros 1 a 7a los recuperé en la temporada de campo 2002A (18 de mayo al 23 de junio) y en una segunda etapa, la responsabilidad estuvo a cargo de la antropóloga física Yadira Reyna Hernández y la arqueóloga Yanin Arenas Avila, quiénes exhumaron los individuos 7b al 13 en la temporada de campo 2002B (julio), con el financiamiento del proyecto Cerro Grande (PAPIIT IN401701 y CONACyT 34912H), a cargo del Dr. Arturo Pascual Soto. Corresponden a los trabajos de la excavación de prueba 11B (EP11B) del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande.



Imagen 21. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Entierros 1, 2, 3, 4, 5 y 6.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.



Imagen 22. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Entierros 7a-b, 8, 9, 10, 11, 12 y 13.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.

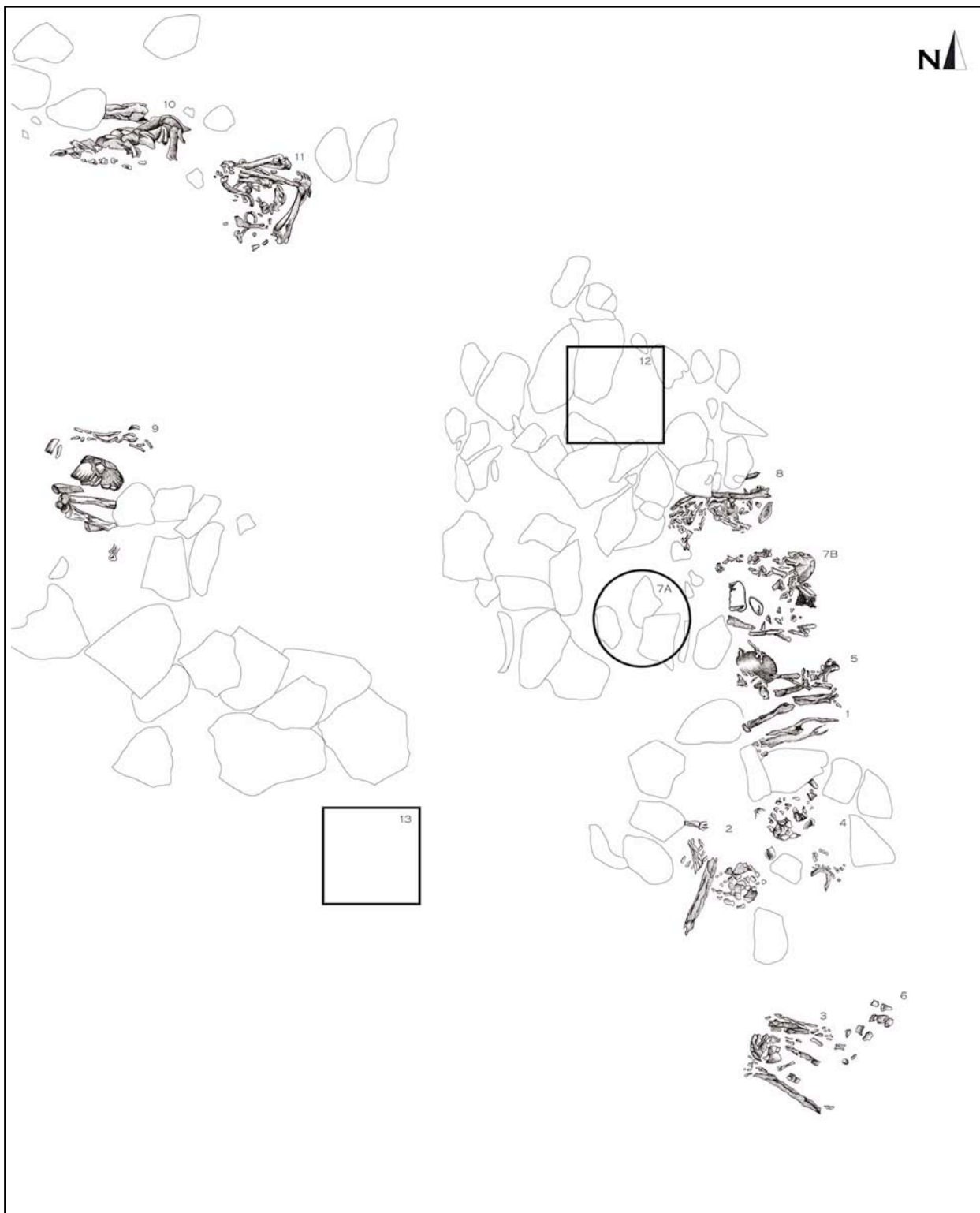


Imagen 23. Dibujo de planta.
Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Entierros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7a-b, 8, 9, 10, 11, 12 y 13.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

En el cuadro 16 se presenta la distribución de la muestra de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad.

Cuadro 16			
Distribución de la muestra ósea de Morgadal Grande de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
*Sitio	*Entierro	*Sexo	*Edad
Altar Central de la Plaza Norte	1	Femenino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	2	Femenino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	3	Femenino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	4	Femenino	18-20
Altar Central de la Plaza Norte	5	Femenino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	6	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	7a	Femenino	18-20
Altar Central de la Plaza Norte	7b	Masculino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	8	Femenino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	9	Masculino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	10	Femenino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	11	Masculino	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	12	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	13	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.2)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.4)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.7a)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.7b)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.8)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.9)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.10)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.11)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.11)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.12)	Indeterminable	21-35
Altar Central de la Plaza Norte	Asociado (Ind.13)	Indeterminable	21-35
Número de individuos			25

* Datos tomados de Sittón, 2007: 228.

En el cuadro 17 se muestra el sistema de enterramiento de acuerdo a la clasificación propuesta por Romano (1974: 109) para las formas de inhumaciones realizadas en Mesoamérica. Sólo se presenta la sistematización para 14 entierros, ya que los otros 11 son ofrendas a manera de dientes colocados en las extremidades de cada una de las inhumaciones.

Cuadro 17					
Sistema de enterramiento de Morgadal Grande (imagen 24).					
Entierro	*Tipo	*Clase	*Forma	*Variedad	*Lado
1	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
2	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
3	Directo	Primario	Irregular	Decúbito ventral	Rostro hacia el cenit
4	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Derecho
5	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Derecho
6	Directo	Primario	Removido	Removido	Removido
7a	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Derecho
7b	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
8	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Izquierdo
9	Directo	Primario	Flexionada	Decúbito lateral	Rostro hacia el nadir
10	Directo	Primario	Irregular	Decúbito ventral	Rostro hacia el nadir
11	Directo	Primario	Irregular	Decúbito ventral	Rostro hacia el cenit
12	Directo	Primario	Removido	Removido	Removido
13	Directo	Primario	Removido	Removido	Removido

* Datos tomados de Sittón, 2007: 225-226.

Ahora bien, en el Cuadro 18 se describe las ofrendas de cada uno de los entierros (imagen 25) del Altar Central de la Plaza Norte:

Cuadro 18	
Descripción del entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande.	
Entierro	*Descripción
1, 2 y 4	El individuo 1 es un adulto joven femenino (21-35). Los individuos 1, 2 y 4 estaban rodeados por un círculo de piedras. Se les asocia un caracol petrificado, dos almejas de río, una figurilla cerámica del tipo <i>San José Acateno</i> y una concentración de concha de mar que fueron ubicadas hacia el centro de los tres entierros.
2	Se trata de un adulto joven femenino (21-35). Tenía asociadas tres navajillas de obsidiana gris que fueron ubicadas: una a un lado del fémur izquierdo y las otras dos, fueron acomodadas abajo del cuerpo, todas procedentes de Zaragoza-Oyameles y dos almejas de río. Igualmente en el proceso de enterramiento, le fue colocado un primer premolar en el fémur derecho y dos caninos en la tibia derecha (1 adulto joven [21-35]).
3	Se refiere a un adulto joven femenino (21-35), que presenta mutilación dental del tipo F1 de la clasificación de Romero (1986) en dos caninos de la mandíbula. Tenía asociadas cinco navajillas de obsidiana gris procedentes de Zaragoza-Oyameles las cuales fueron colocadas de la siguiente manera: una arriba y dos abajo del cuerpo, dos a lado derecho del cuerpo; tres almejas de río y un fragmento de hueso largo de animal. En la inhumación el cráneo fue situado a un lado de la pelvis y la cara miraba hacia el cielo (parte derecha).
4	Es un Subadulto femenino (18-20). Se le asocian dos figurillas cerámicas del tipo San José Acateno ubicadas cerca del cráneo, tres conchas de mar y una almeja de río. Igualmente se le acomodaron cuatro incisivos centrales: dos a un lado del húmero izquierdo y dos a un lado del fémur derecho (1 adulto joven [21-35]). Finalmente, se le colocó un incisivo lateral a un lado del peroné derecho.

* Datos tomados de Sittón, 2007: 229.

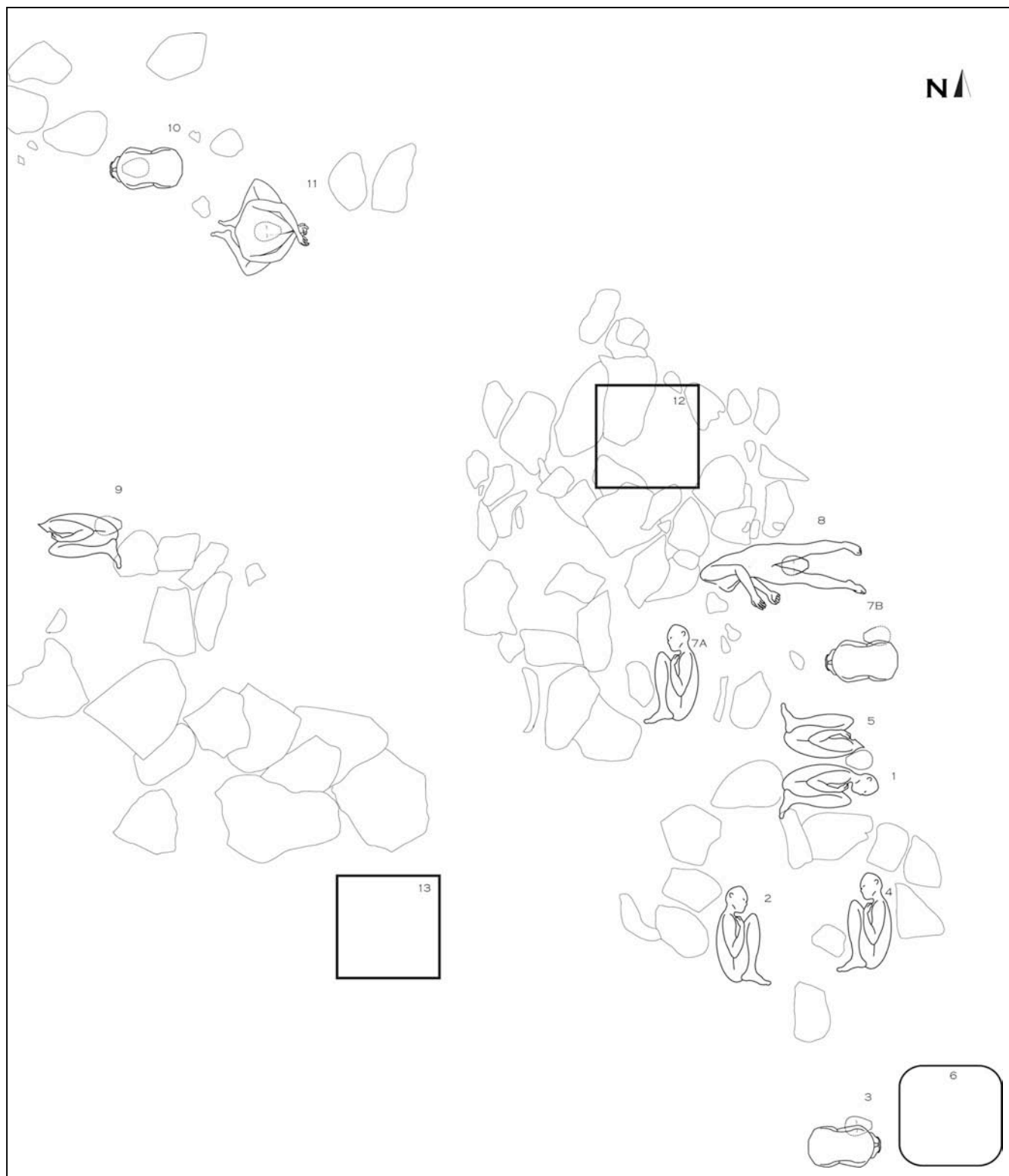


Imagen 24. Dibujo esquemático. Sistemas de enterramiento.
Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Entierros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7a-b, 8, 9, 10, 11, 12 y 13.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

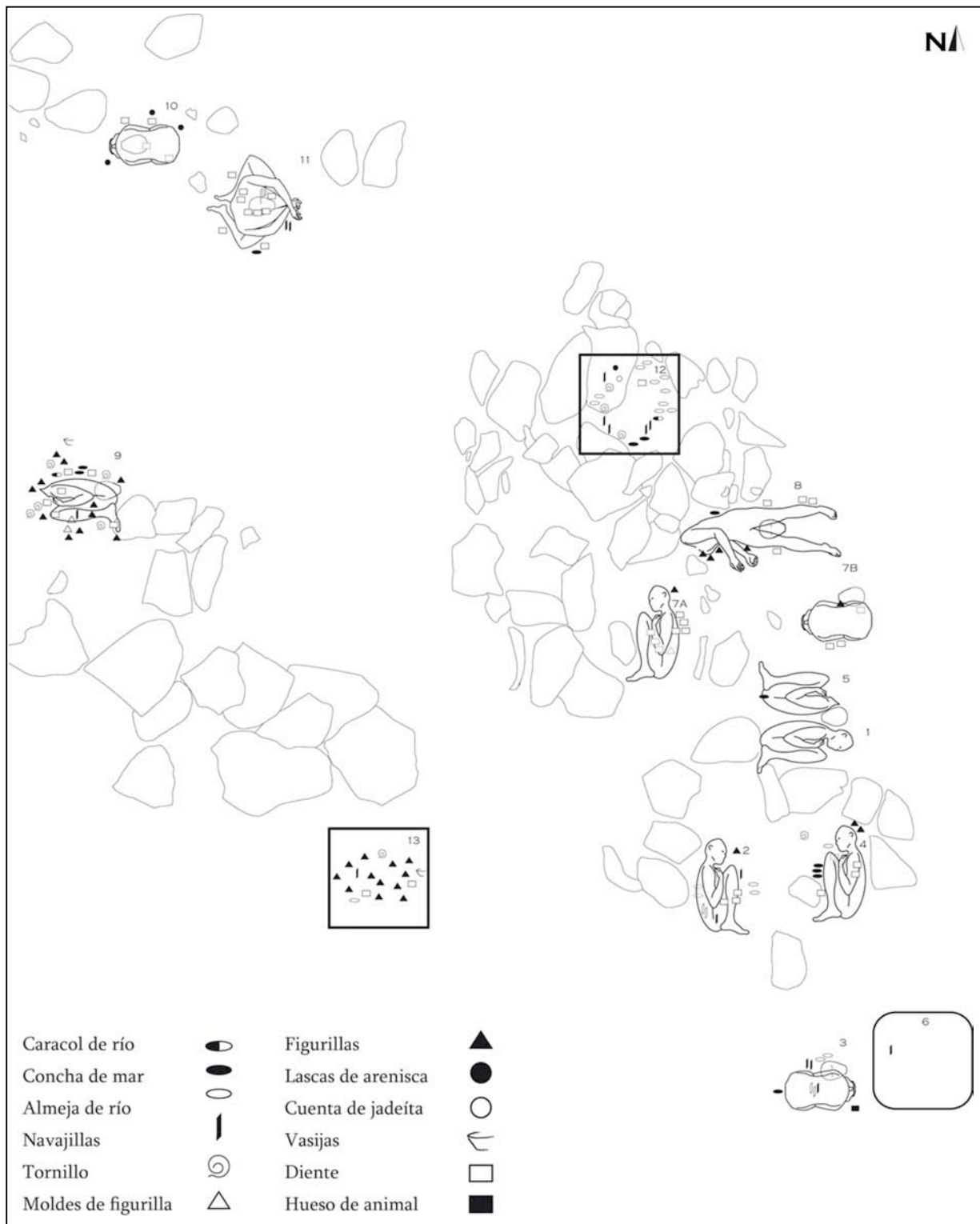


Imagen 25. Dibujo esquemático y con ofrendas.
 Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
 Entierros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7a-b, 8, 9, 10, 11, 12 y 13.
 Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

Cuadro 18	
Descripción del entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande	
Entierro	*Descripción
5	Corresponde a un adulto joven femenino (21-35) con mutilación dental del tipo C1 de la clasificación de Romero (1986) en un canino de la mandíbula. Se le adjuntó sólo una concha de mar que fue colocada encima del coxal izquierdo. El cráneo fue ubicado cerca de los omóplatos (parte izquierda) con la cara hacia el nadir. El entierro estuvo protegido por un círculo de piedras.
6	Se trata de un adulto joven (21-35). Debido a la destrucción de un 90% del esqueleto y del material por maquinaria agrícola pesada, quizás lo único que se le puede asociar a los restos es una navajilla de obsidiana gris procedente de Sinapécuaro.
7a	Es un Subadulto femenino (18-20), cuyos incisivos laterales del maxilar presentaban mutilación dental del tipo C1, los dos caninos de la mandíbula el tipo A2 y los dos incisivos laterales de la mandíbula el tipo D7 de la clasificación de Romero (1986). Se le asocian dos figurillas cerámicas del tipo San José Acateno ubicadas: una debajo del cuerpo y la otra, a un lado del cráneo. En el proceso de acomodo del cuerpo se le colocaron dos caninos en el radio derecho, un primer PM en el cúbito derecho, dos segundos M y dos primeros PM a un lado del omóplato izquierdo (1 adulto joven [21-35]) (imagen 26). El entierro estuvo rodeado por un círculo de piedras.
7b	Corresponde a un adulto joven masculino (21-35). Se le adjunta una figurilla cerámica del tipo San José Acateno ubicada a un lado del húmero izquierdo. En el proceso inhumatorio se le acomodaron un incisivo lateral a un lado del radio izquierdo y dos caninos a un lado del fémur derecho (1 adulto joven [21-35]). El cráneo fue ubicado a un lado de la pelvis (parte izquierda) (imagen 27). El entierro estuvo protegido por un círculo de piedras.
8	Es un adulto joven femenino (21-35), cuyos dos incisivos centrales de la mandíbula y el maxilar tienen mutilación dental del tipo F4 de la clasificación de Romero (1986). Se le asocia una concha de mar y cuatro figurillas cerámicas del tipo San José Acateno que fueron colocadas de la siguiente manera: una en el húmero derecho, una en el radio-cúbito derecho y dos en la escápula derecha. Igualmente, cuando se arregló el cuerpo se le acomodaron un canino de maxilar en el fémur izquierdo (con mutilación dental tipo A4), dos caninos de mandíbula en la tibia izquierda (con mutilación dental tipo A4) y un canino de maxilar en el fémur derecho (con mutilación dental del tipo A4) (1 adulto joven [21-35]). El cráneo fue ubicado entre los dos fémures, cerca de las manos (imagen 28). El individuo 8 presenta dos particularidades: está cubierto de arenisca quemada (piedra roja) y rodeado de un círculo de piedras.
9	Es un adulto joven masculino (21-35) ubicado debajo de una piedra. Se le incorporan dos conchas de mar, un caracol de río, una navajilla de obsidiana verde de la Sierra de Pachuca, once figurillas cerámicas del tipo San José Acateno, dos moldes de figurillas, dientes (1 adulto joven [21-35]), un apaxtle cerámico del tipo Paso Real Exterior Burdo variedad Paso Real y caracoles petrificados. Todos fueron acomodados alrededor del cuerpo. El cráneo fue ubicado a un lado de la pelvis (parte izquierda) y con la cara hacia el nadir (imagen 29).
10	Se trata de un adulto joven femenino (21-35). En el proceso inhumatorio se le acomodó un canino en las falanges derechas de la mano, un primer PM en las falanges izquierdas del pie, un segundo PM en las vértebras dorsales, un primer M en la rótula izquierda (1 adulto joven [21-35]) y tres lascas de areniscas alrededor del cuerpo. El cráneo fue ubicado entre los dos fémures y con la cara hacia el nadir (imagen 30).
11	Corresponde a un adulto joven masculino (21-35) cuyos incisivo central lateral y canino del maxilar, tienen mutilación dental del tipo C1 y los dos caninos de la mandíbula tienen mutilación dental del tipo F4, de la clasificación de Romero (1986). Se le adjuntaron una concha de mar y cuatro navajillas de obsidiana gris de Zaragoza-Oyameles: dos ubicadas a un lado del coxal izquierdo y dos debajo del cráneo. En el arreglo del cuerpo se le acomodaron varios dientes con mutilación dental. Siguiendo la clasificación de Romero (1986), estos fueron los resultados: un incisivo central de maxilar con mutilación dental tipo F4 en tibia y peroné derecho, un canino de maxilar con mutilación dental tipo B4 en vértebras cervicales y un incisivo central de maxilar con mutilación dental tipo F4 en vértebras dorsales. A su vez, se ubicaron otros dientes como ofrenda: un central de mandíbula con mutilación dental tipo C8 en clavícula derecha y dos incisivos laterales de mandíbula y un canino con mutilación dental tipo C1 en vértebras lumbares. Un primer PM fue colocado en el fémur izquierdo y un segundo PM en la tibia y peroné izquierdo, ambos sin mutilación (2 adultos jóvenes [21-35]). El cráneo fue situado a un lado de la pelvis (parte derecha) cerca de las manos y con la cara hacia el cenit. Las manos al parecer fueron atadas, ya que en el proceso de excavación estas se encontraban atrás de la espalda, una sobre la otra (imagen 31).

* Datos tomados de Sittón, 2007: 229.

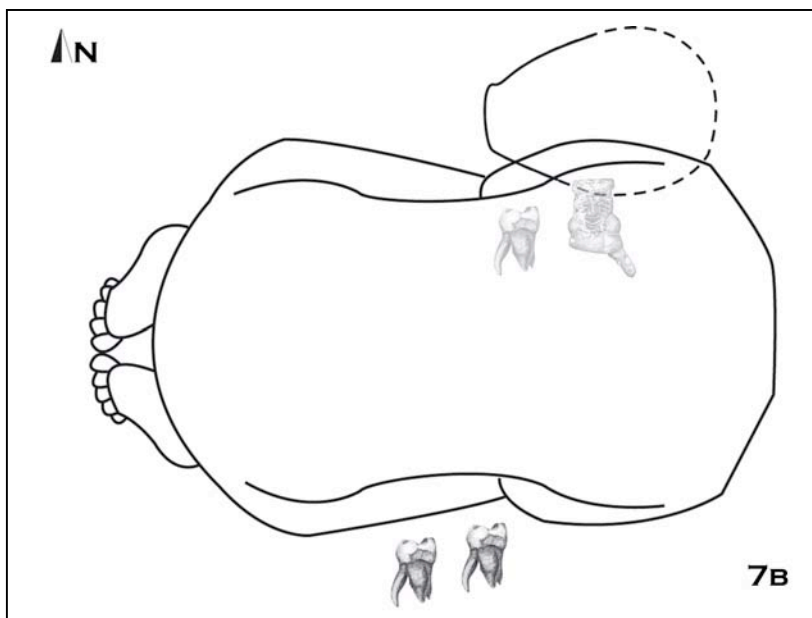
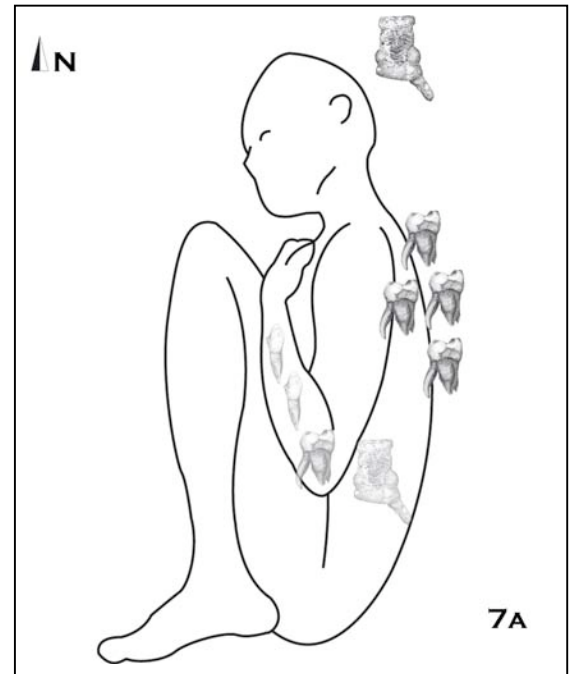


Imagen 26 y 27. Individuos 7a y 7b.

Dibujo esquemático con ofrendas.

Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.

Proyecto El Tajín.

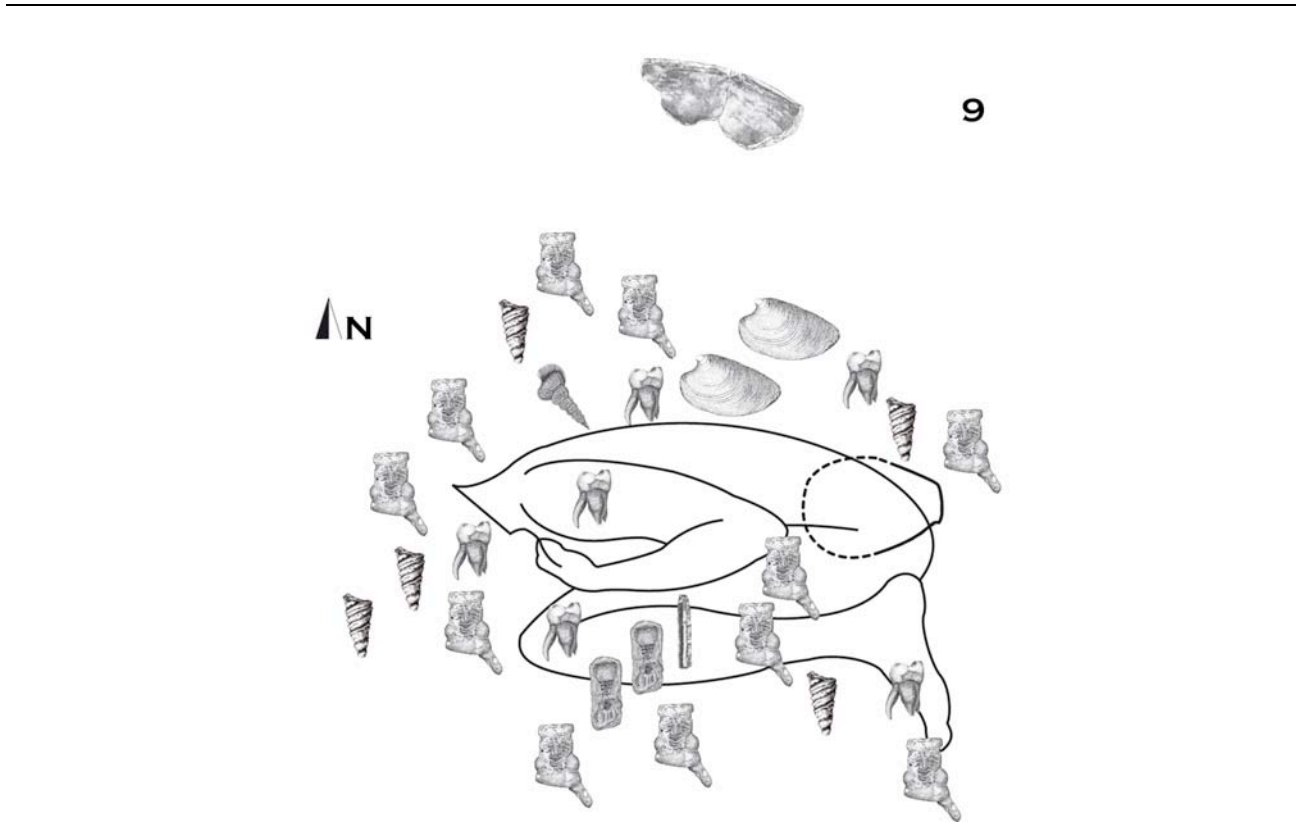
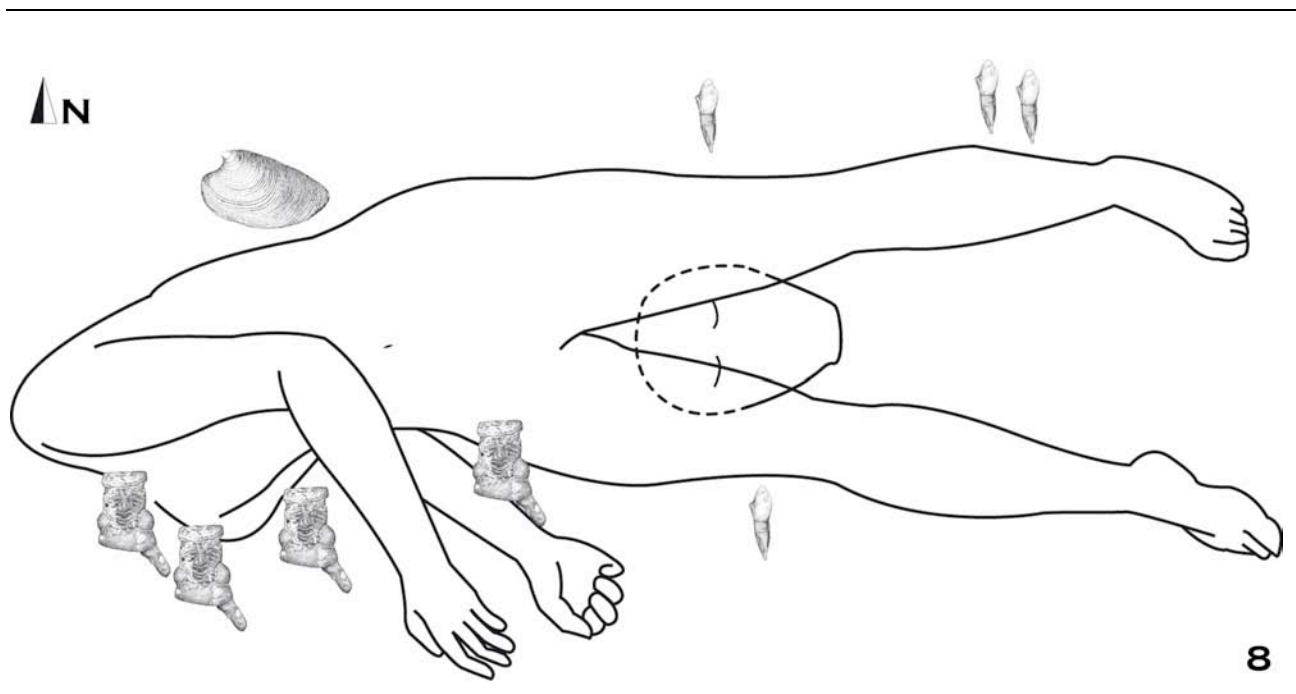


Imagen 28 y 29. Individuos 8 y 9. Dibujo esquemático con ofrendas.
Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.

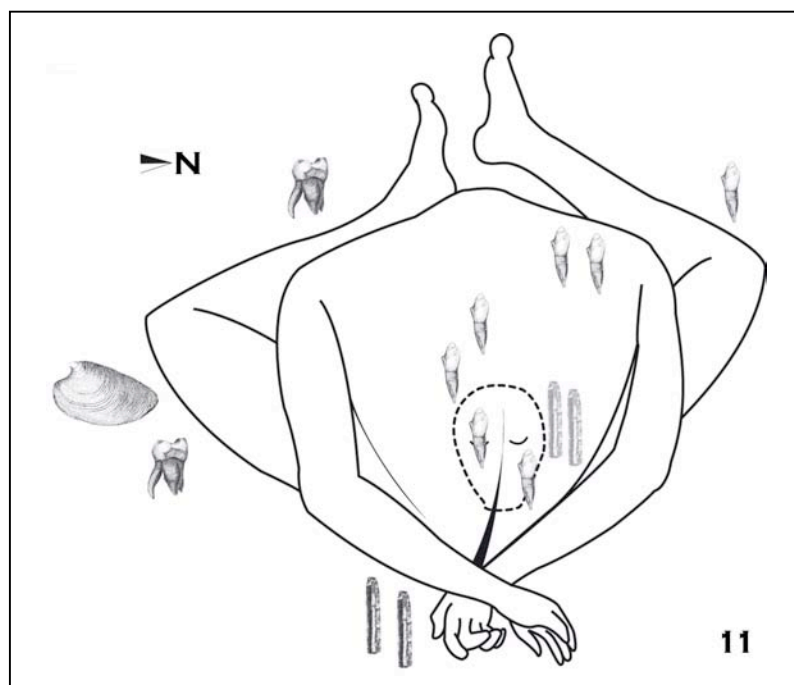
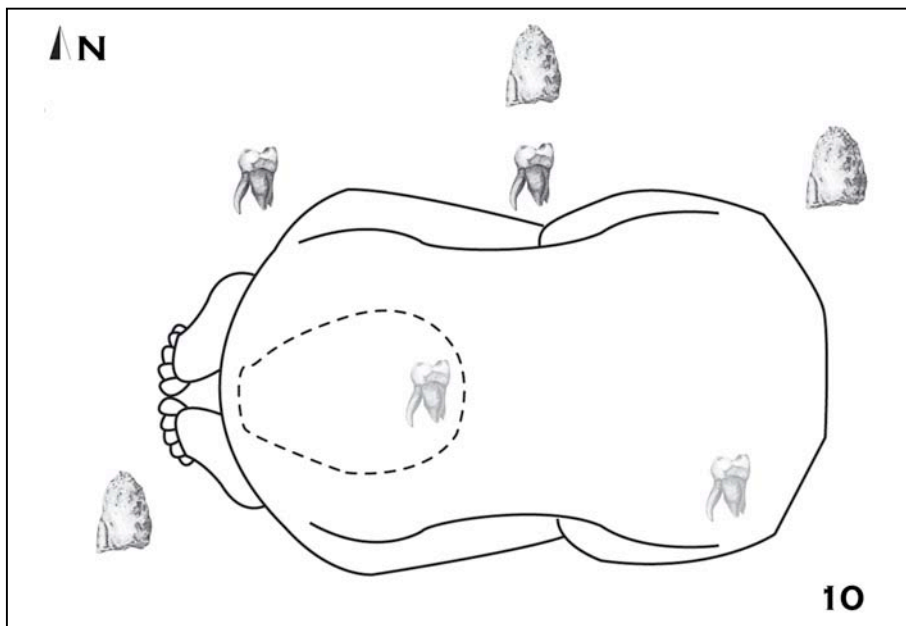


Imagen 30 y 31. Individuos 10 y 11.
Dibujo esquemático con ofrendas.
Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.

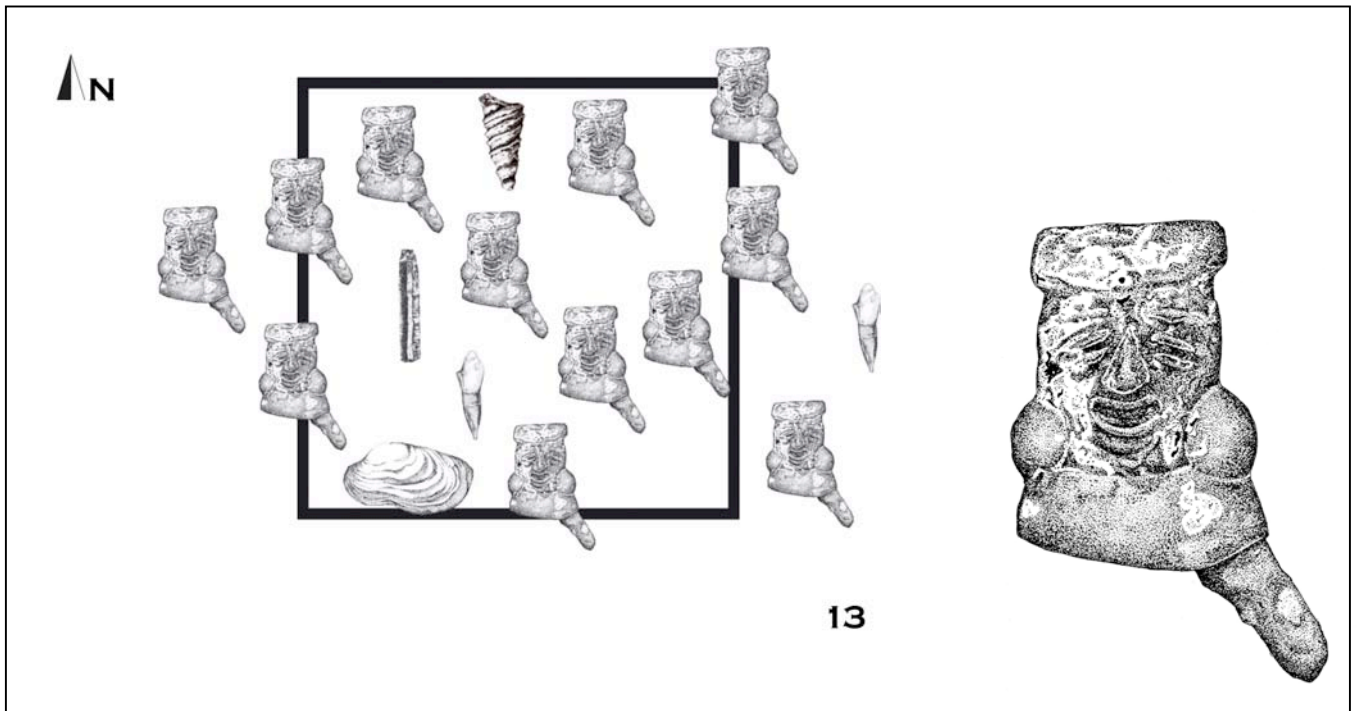


Imagen 34 y 35. Individuo 13: Removido. Dibujo esquemático de una figurilla *San José Acateno* y las ofrendas. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.

En relación a la evidencia de prácticas culturales ubicadas en el entierro, en el cuadro 19 se presentan los resultados de las ceremonias rituales. Existieron pruebas en trece de los catorce individuos que conformaron el entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, siendo el desmembramiento y la decapitación los ritos más recurrentes. La certidumbre para hablar de que existieron estas prácticas se basa (Sittón, 2007: 234):

- En el desmembramiento, debido a la manera en que se ubicaron los segmentos óseos del sujeto y en algunos casos separados. Se documentó principalmente en aquellos personajes colocados en decúbito ventral (individuos 10 y 11).
- En la decapitación, los cráneos fueron separados junto con el atlas, el axis, la tercera y cuarta vértebra cervical, y terminaron siendo puestos en secciones diferentes del cuerpo, es decir, cerca de los omóplatos (individuo 5), a un lado de la cadera (individuos 3, 7b y 9) y entre los dos fémures (individuos 8, 10 y 11).

Cuadro 19		
Evidencias de prácticas culturales.		
El sacrificio en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande.		
Individuo	*Sexo	*Ritual
1	Femenino	Desmembramiento
2	Femenino	Desmembramiento
3	Femenino	Decapitación
4	Femenino	Desmembramiento
5	Femenino	Decapitación
6	Removido	Removido
7a	Femenino	Desmembramiento
7b	Masculino	Decapitación
8	Femenino	Decapitación y desmembramiento
9	Masculino	Decapitación
10	Femenino	Decapitación y desmembramiento
11	Masculino	Decapitación y desmembramiento
12	Removido	Desmembramiento
13	Removido	Desmembramiento

* Datos tomados de Sittón, 2007: 235.

Es interesante mencionar que de los catorce individuos ocho son de sexo femenino, hecho que indica la importancia que tuvo la mujer durante el período Epiclásico local (ca.900-1100dC.). Los relieves del Edificio de las Columnas así como los de los Juegos de Pelota Sur y Norte, son un fuerte reflejo de su papel en el desarrollo cultural de las ciudades que conformaron la región de El Tajín. Así por ejemplo, el que aparece detrás del regente 13 Conejo en la columna con bajorrelieve 17 del Edificio de las Columnas (imagen 36), es indicativo de su valiosa participación en la toma de decisiones no sólo políticas, sino también religiosas. En este último aspecto, también hay otros frisos donde presencia rituales sangrientos y participa en recreaciones del universo. De esta manera, no es de extrañar lo acaecido como suceso histórico en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, donde no sólo fue la víctima y el alimento, sino también la que quizás mandó la realización de la celebración del ritual de sacrificio concerniente a los dioses, siendo reflejo de su poder durante esta época. Por otro lado, para poder establecer la importancia de cada uno de los individuos del entierro colectivo, en el cuadro 20 se muestra individualmente los objetos que estuvieron asociados a los entierros y en el cuadro 21 otras prácticas culturales, que permiten tal vez definir cuales son los indicadores para una distinción social.



Imagen 36. Columna con bajorrelieve 17 del Palacio del Gobernante, El Tajín Chico.

Una mujer participando en los actos de gobierno.

Dibujo: Ximena Forcada Velasco.

Proyecto El Tajín.

Cuadro 20														
Objetos asociados a cada entierro														
que permiten definir cuáles son los indicadores para una distinción social.														
<u>Entierro</u>	1	2	3	4	5	6	7a	7b	8	9	10	11	12	13
Objetos-ofrenda														
Almejas de río	✓	✓	✓	✓									✓	✓
Caracol petrificado	✓	✓		✓						✓			✓	✓
Caracol de río										✓				
Concha de mar	✓	✓		✓	✓				✓	✓		✓	✓	
Figurilla	✓	✓		✓			✓	✓	✓	✓				✓
Moldes de figurilla										✓				
Navajilla de obsidiana de Zaragoza-Oyameles		✓	✓									✓	✓	
Lasca de obsidiana de Zaragoza-Oyameles													✓	
Navajilla de obsidiana de Sinapécuaro						✓								
Navajilla de obsidiana de la Sierra de Pachuca										✓			✓	✓
Dientes		✓		✓			✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Dientes con mutilación dental									✓			✓		✓
Hueso de animal			✓											
Apaxtle										✓				
Lascas de arenisca											✓			
Cuenta de jadeíta													✓	
Vasija														✓
Sexo	F	F	F	F	F	I	F	M	F	M	F	M	I	I

Cuadro 21														
Otras prácticas culturales que permiten definir cuáles son los indicadores para una distinción social.														
Entierro Práctica	1	2	3	4	5	6	7a	7b	8	9	10	11	12	13
Círculo de piedras	✓	✓		✓	✓		✓	✓	✓				✓	
Mutilación dental			✓		✓		✓		✓			✓		
Manos atadas												✓		
Cubierto de arenisca quemada									✓					
Sexo	F	F	F	F	F	I	F	M	F	M	F	M	I	I

Considero que los individuos 8 y 12, son los de mayor relevancia en cuanto a la ofrenda, por lo que se podría inferir que la mujer adulta (21-25) asignada con el número 8, posee en su dentadura y tiene asociados, dientes con mutilación dental, y fue cubierta de arenisca quemada. Hay otra práctica muy parecida de cubrir los cuerpos con minerales. Ese es el caso del cinabrio, el cual era esparcido en los esqueletos y la indumentaria de inhumaciones llevadas a cabo, en el Occidente de México (*cf.*Cabrera, 1978), el Altiplano Central (*cf.*Gazzola, 2004) y el área Maya (*cf.*Pendergast, 1982; *cf.*Ruz, 1973) (Sittón, 2007: 226). Posiblemente se trata de una mujer de estrato alto, ya que al colocarla en la inhumación, además tuvieron el cuidado de proteger el cadáver con un círculo de piedras hacia el centro del altar. El individuo adulto (21-35) de sexo indeterminable y catalogado con el número 12, tiene varios elementos para considerarlo como alguien de un estrato social alto: le fue colocado varias navajillas que proceden del Centro de México, dientes y la más importante, una cuenta de jadeíta. A su vez, tuvieron el cuidado de proteger el entierro con un círculo de piedras, hacia el centro del altar.

Entre tanto, hacia el centro sur del altar se hallaron siete acompañantes: 1, 2 4, 5, 7a y 7b, de los cuales cinco son mujeres y uno es hombre:

- El individuo adulto (21-25) femenino inscrito con el número 1, considero que tal vez pueda ser de clase media, ya que tuvieron el cuidado de arreglar la inhumación con un círculo de piedras.
- El individuo adulto (21-25) femenino fichado con el número 2, quizás se trata de alguien de clase media o alta, ya que se le colocaron dientes en sus extremidades inferiores como ofrenda, y al igual que el individuo anterior, fue rodeado de piedras.

- El individuo subadulto (18-20) femenino clasificado con el número 4, posiblemente sea de clase media, ya que solo tiene dientes ofrendados y el arreglo circular de piedras.
- El individuo adulto (21-25) femenino ordenado con el número 5, ciertamente podría ser alguien de estrato social medio o alto, como así lo indica la mutilación dental. A su vez, estuvo también rodeado de piedras.
- El individuo subadulto (18-20) femenino registrado con el número 7a, tal vez sea alguien de estrato medio o alto, como así lo señala la mutilación dental. De igual manera, le fueron ubicados algunos dientes como ofrenda en las extremidades superiores y en el cinturón del omóplato, y un círculo de piedras lo protege.
- El individuo adulto (21-25) masculino sistematizado con el número 7b, quizás sea alguien de clase media, ya que se le colocaron dientes en extremidades superiores e inferiores, y al igual que los demás entierros, está ornamentado por piedras que le rodean.

Por el tipo de sistema de enterramiento en decúbito lateral y ventral, junto con la práctica de decapitación, considero que los individuos 3, 9, 10 y 11, pueden ser cautivos o prisioneros. Se trata de dos hombres y dos mujeres, que pudieron ser capturados en una batalla y en la posterior toma de la ciudad o población derrotada:

- El individuo adulto (21-25) femenino inscrito con el número 3, posiblemente sea alguien de clase media o alta como así lo indica la mutilación dental.
- El individuo adulto (21-25) masculino fichado con el número 9, ciertamente pudo ser un guerrero y por ende, pertenecer a la elite de su población de origen. Se le distinguió por colocarle como ofrenda una navajilla de obsidiana procedente de la Sierra de Pachuca, un apaxtle y dientes.
- El individuo adulto (21-25) femenino clasificado con el número 10, tal vez pertenezca a un estrato social medio, ya que se le puso como ofrenda dientes en columna vertebral y extremidades superiores e inferiores.
- El individuo adulto (21-25) masculino ordenado con el número 11, quizás se trata de un guerrero proveniente de la clase alta de la población con la cual se tuvo el conflicto. Probablemente era más importante que el guerrero catalogado como número 9, ya que

este tiene en su dentadura y posee como ofrenda, dientes con y sin mutilación dental. A su vez, se le ubicó varias navajillas de obsidiana procedentes de Zaragoza-Oyameles.

Por otra parte, los entierros 6 y 13 fueron removidos, haciendo difícil reconstrucción de su contexto:

- El individuo registrado con el número 6, de sexo y edad indeterminables, posiblemente sea alguien de clase media o alta, ya que se le asocia una navajilla de obsidiana procedente de Sinapécuaro.
- El individuo adulto (21-35) de sexo indeterminable y sistematizado con el número 13, ciertamente pudo ser un cautivo guerrero o especialista de tiempo completo, y forma parte de ese conjunto de entierros alejados del núcleo central del altar, los cuales fueron determinados como prisioneros. Se le destacó por colocarle como ofrenda dientes con mutilación dental y una navajilla de obsidiana de la Sierra de Pachuca.

Por último, se procederá a realizar algunas interpretaciones simbólicas en torno a los objetos asociados:

- Caracol petrificado y de río asociados a los individuos femeninos 1, 2, y 4, masculino 9 e indeterminables 12 y 13. El caracol es un símbolo de resurrección (Biedermann, 1993: 89) e indica la regeneración periódica. Muerte y renacimiento, cuestión del eterno retorno. Significa también la fertilidad y para el caso de los individuos femeninos, tiene un simbolismo sexual: semejanza con la vulva, principio femenino, elemento lunar, aparición y desaparición. Entre los mexicas, el caracol simboliza frecuentemente la concepción, la preñez y el nacimiento (Chevalier *et al.*, 1988: 250; Revilla, 1995: 83).
- Figurillas asociadas a los individuos femeninos 1, 2, 4, 7a y 8, masculinos 7b y 9 e indeterminable 13. Las figurillas tienen una significación religiosa: colocadas en las inhumaciones, debían ejercer una influencia tutelar sobre el muerto, el núcleo familiar y el poblado. Son símbolos de protección (Chevalier *et al.*, 1988: 498).
- Conchas de mar asociadas a los individuos femeninos 1, 2, 4, 5 y 8, masculinos 9 y 11 e indeterminable 12. A las conchas se les asocia con el simbolismo acuático y lunar, y se consideran femeninas, teniendo un simbolismo de fecundidad, sexo, vida, muerte y renacimiento. Su semejanza morfológica con el órgano sexual femenino refuerza estos significados y por ende, tendría un fuerte vínculo cuando se ofrenda junto con mujeres

(Kindersley, 2008: 69; Revilla, 1995: 109). Entre los mexicas, Teccaciztecatl, el de la concha, es el dios de la Luna. La concha marina, su símbolo, refiere a la matriz de la mujer y significa nacimiento y creación. La luna preside al nacimiento de la flora y de toda existencia en el planeta. En una de las áreas culturales de Mesoamérica, específicamente la Maya, la concha simboliza el mundo de los muertos y el reino subterráneo. Cuando se encuentra unida al glifo solar significa el Sol Negro, es decir, el astro solar en su función nocturna, cuando se traslada al inframundo. Por último, las conchas marinas cuando forman parte de los entierros se unen al difunto con el principio cosmológico Luna-Agua-Mujer, lo recrean y lo introducen en lo cósmico (Chevalier *et al.*, 1988: 332-333).

- Dientes asociados a los individuos femeninos 2, 4, 7a, 8 y 10, masculinos 7b, 9 y 11 e indeterminables 12 y 13. Para todos los sujetos sería un símbolo de vitalidad y procreación. A su vez, para los hombres de esperma (Biedermann, 1993: 152). Además, los dientes simbolizan la toma de posesión y la adaptación, es decir, el empleo de una fuerza dominadora (Revilla, 1995: 132). En este último sentido, son los casos de los prisioneros asignados con los números 9, 10, 11 y 13.
- Cuenta de jadeíta asociada a un individuo de sexo indeterminable 12. Su coloración evoca la flora, la fertilidad y el agua (Revilla, 1995: 219). Es un símbolo del espíritu, la pureza, el conocimiento y la osadía, conteniendo en sí el atributo de la inmortalidad (Biedermann, 1993: 247) y por semejanza, se asimila al hueso. En Mesoamérica la jadeíta era un símbolo de agua y de la flora naciente, debido a su coloración verdosa azulada. En el horizonte Clásico, los “sacerdotes” ofrendaban al dios de la lluvia, agua preciosa que contenía polvos de jade. La jadeíta es un símbolo de la lluvia fecundante para los pobladores del área Maya, y se transforma por extensión en símbolo de la sangre y del nuevo año. Con el nombre de chalcíuhatl, “agua preciosa”, la jadeíta simboliza la sangre de los sacrificios humanos ofrecidos a los dioses para su renovación (Chevalier *et al.*, 1988: 601), y ese es el caso no sólo de este individuo, sino también quizás para todos los que fueron partícipes de la inhumación.
- La arenisca quemada esparcida en el individuo femenino 8, el arreglo de piedras presente en los personajes femeninos 1, 2, 4, 5, 7a y 8, masculino 7b e indeterminable

12; el apaxtle en un sujeto masculino 9, y la vasija en el individuo de sexo indeterminable 13, son distinciones sociales.

- El hueso de animal aunque está presente en el individuo femenino 3, es un acompañante para todos los del entierro colectivo, en su viaje al mundo de los muertos.
- Las navajillas de obsidiana colocadas en los individuos femeninos 2, 3 y 5, masculinos 9 y 11 e indeterminables 12 y 13, por la posición en que fueron encontradas, tal vez evoquen al mismo acto de sacrificio, es decir, a la práctica. Se enfatiza que se decapitó, desmembró, y posiblemente se le extrajo el corazón, a la víctima.

Finalmente, es necesario efectuar algunas puntualizaciones:

- Es posible suponer cómo pudo haber organizado el ritual la elite de la ciudad de Morgadal Grande, ya que hubo un acomodo intencional de las inhumaciones. Los entierros 1, 2 y 4 están en decúbito lateral y aparecen en el sur del altar, viendo hacia el centro, espacio en que se les acomodaron un grupo nutrido de conchas de mar. Junto con ellos, aparece el entierro 3, el cual fue arreglado en decúbito ventral y su cabeza se colocó intencionalmente a un lado de la cadera (imagen 37). Los entierros 5, 7a, 7b y 8, se acomodaron en decúbito lateral, ventral e irregular hacia el centro del altar. Al 7b y 8 se les dispuso a propósito sus cabezas a un lado del hombro y entre las piernas, respectivamente (imagen 38). Hay una intención de acomodar a los muertos de esa manera. Por último, hacia el noroeste del altar se observan los entierros 10 y 11, a los cuales se les colocó el cráneo bajo su cuerpo, arreglados en decúbito ventral. A su vez, el entierro 11 tiene los brazos atados hacia su espalda. En ambos casos, nuevamente hay una atención por un lado de arreglar las cabezas y por otro lado, de amarrar una de las víctimas (imagen 39).
- Tenemos a dos personajes principales (individuo 8 y 12) y junto con ellos, doce acompañantes en este ritual de sacrificio concerniente a los dioses. De igual manera, estamos frente a un sacrificio de exequias, donde aparecen varios acompañantes de los dos individuos principales.
- De las ocho mujeres, cuatro fueron sacrificados por decapitación, siendo la sangre la fuente de regeneración de las energías de la tierra. De esta manera, también la ceremonia podría tener una fuerte connotación agrícola.

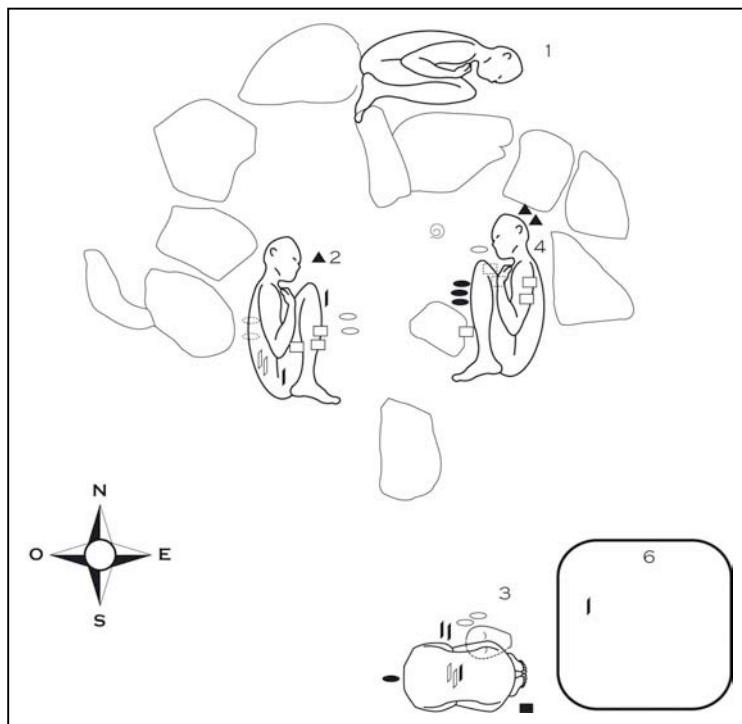


Imagen 37. Dibujo esquemático y con ofrendas.
Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B). Entierros 1, 2, 3, 4 y 6.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

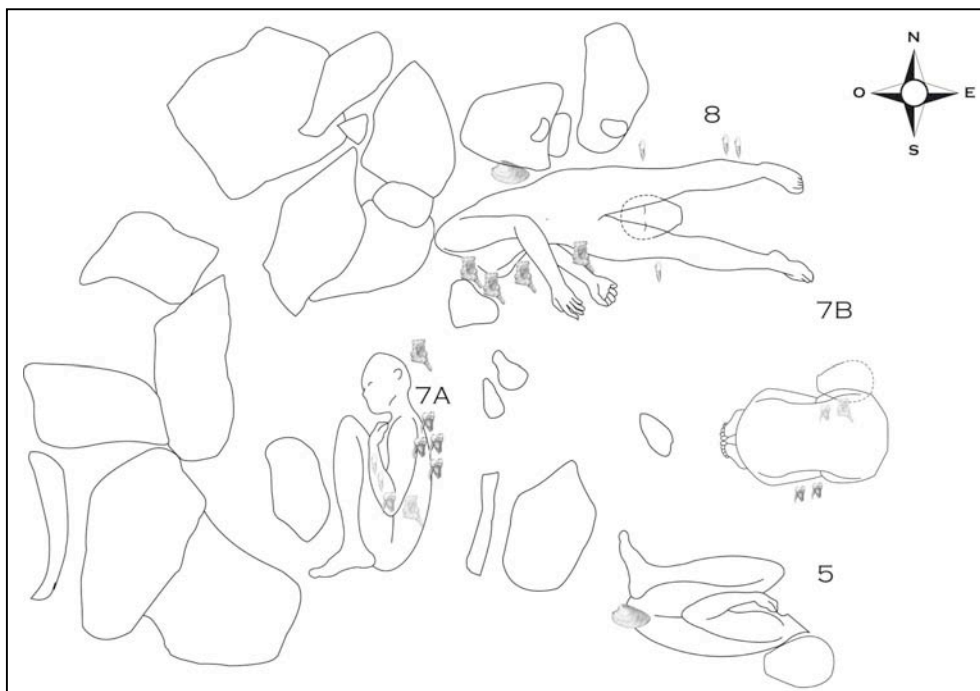


Imagen 38. Dibujo esquemático y con ofrendas.
Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B). Entierros 5, 7a, 7b y 8.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

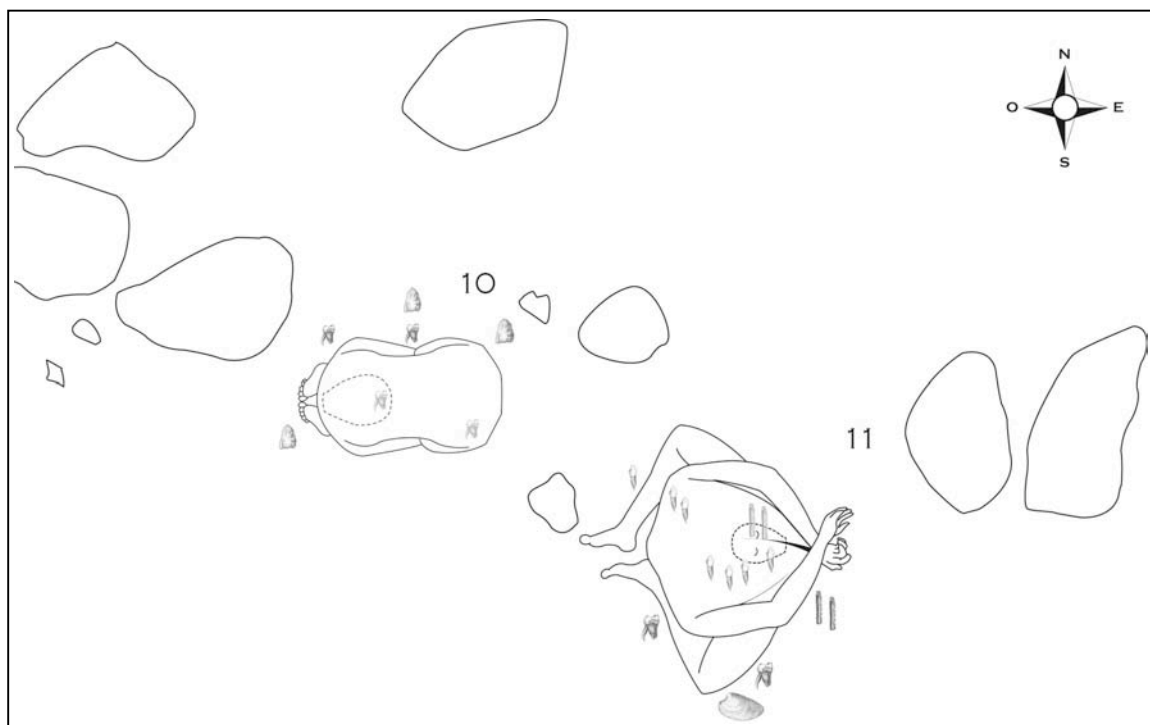


Imagen 39. Dibujo esquemático y con ofrendas.
 Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
 Entierros 10 y 11.
 Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
 Proyecto El Tajín.

II.3.3. LOS ENTIERROS DE CERRO GRANDE.

La colección procedente de la ciudad de Cerro Grande sólo consta de dos individuos, de diferentes sexos y edades a la muerte. En el cuadro 22 se presenta la distribución de la muestra de acuerdo con el sitio, número del entierro, sexo y la edad, y en el cuadro 23 se presenta el sistema de enterramiento de acuerdo a la sistematización establecida por Romano (1974: 109) para las formas de inhumaciones realizadas en la época prehispánica.

Cuadro 22			
Distribución de la muestra ósea de Cerro Grande de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
Sitio	Entierro	Sexo	Edad
Altar Central de la Plaza Central	CG1/CT1	Masculino	21-35
Altar Central de la Plaza Central	Asociado a CT1	Indeterminable	21-35
Número de individuos			2

Cuadro 23						
Sistema de enterramiento de Cerro Grande.						
Entierro	Tipo	Clase	Número	Forma	Variedad	Lado
CG1/CT1	Directo	Secundario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable
Asociado a CT1	Directo	Secundario	Colectivo	Indeterminable	Indeterminable	Indeterminable

Como mencioné al inicio del capítulo, el cráneo trofeo 1 (CT1) junto con el cráneo trofeo 2 (CT2) [el cual fue fechado para el Clásico temprano y medio (*ca.*350-600dC.)], representaron las primeras prácticas de ritual de sacrificio por decapitación, en su variedad trofeo, documentadas en la civilización de El Tajín. El cráneo trofeo 1 integro parte de una gran ofrenda celebrada en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande (imagen 40) y fue situado arriba de otro cráneo trofeo numerado como número 2 (CG1/CT2) (Sittón, 2006: 38), en una de las esquinas del altar, como así lo evidenció la excavación de prueba 4 (EP4).

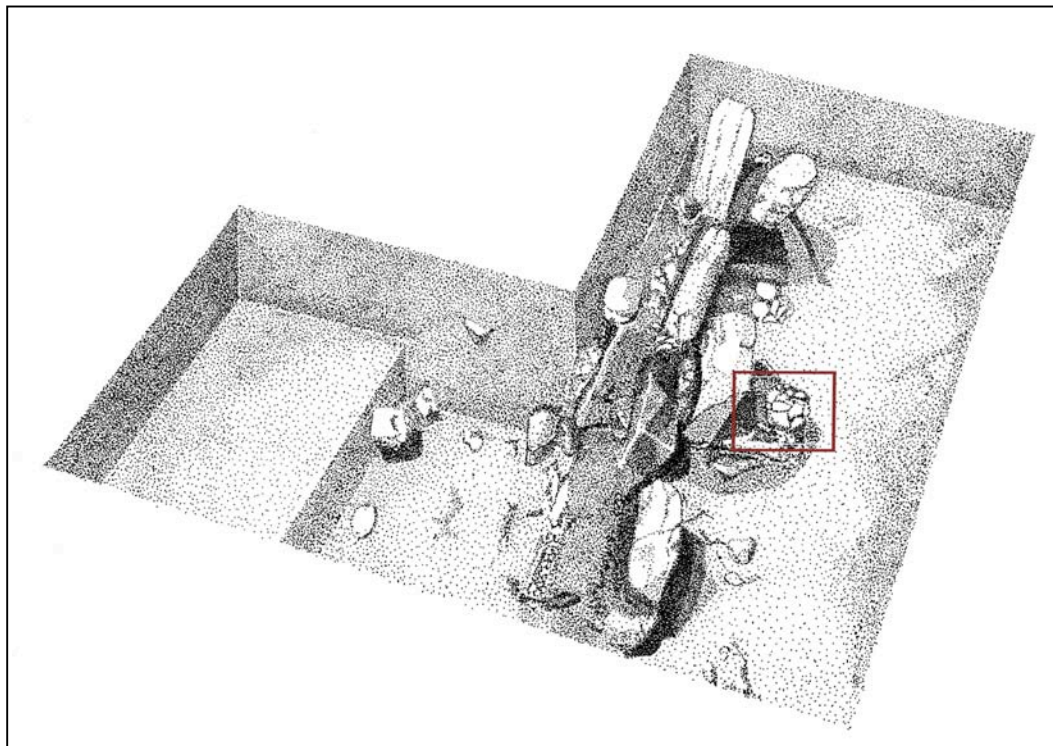


Imagen 40. Excavación de prueba 4 (EP4). Cráneo trofeo 1 (CG1/CT1).
Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande.
Dibujo: José Casto Camacho Sierra.
Proyecto El Tajín.

El cráneo trofeo 1 (CG1/CT1) concierne a las actividades religiosas propias del final de la cultura de El Tajín, es decir, el período Epiclásico local (*ca.*900-1100dC.), aunque el evento ritual fue registrado hacia los años *ca.*1,170-1280dC. con fechas calibradas. En este último sentido, representaría la recreación religiosa de los últimos sucesos registrados para una población que todavía tenía una alta densidad demográfica, como lo fue para esa época Cerro Grande. Durante ocho siglos, el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande se convirtió en un verdadero escenario de sacrificios sangrientos. Hacia el período Epiclásico local un individuo de la elite fue decapitado en este espacio sagrado, en honor a los dioses. Ahora bien, realizaré los mismos cuestionamientos que se realizaron para el cráneo trofeo 2 al que fue catalogado como número 1, ya que trata de rituales parecidos pero en épocas diferentes:

- ¿Este individuo es un prisionero? Para esta época se están presentando fuertes cambios culturales y quizás empiezan haber fricciones sociales no sólo entre las urbes de la región, sino también con otros grupos del Centro de Veracruz. Pero ¿Quién es éste individuo adulto joven (21-35 años) decapitado? Podemos dar dos explicaciones al respecto: la primera es que se trate de un gobernante enemigo, y que por aquellos conflictos sociales originados por territorialidad, haya sido capturado, descabezado y ofrendado a los dioses. La segunda es que se maneje como un personaje de la elite de la misma población y que debido a una disputa interna ya sea por territorio o dominio político-religioso, haya sido sacrificado en honor a los dioses.
- ¿Era un personaje de la elite? Arriba del cráneo trofeo 1 (CG1/CT1) fue colocado 1 diente que conformó la ofrenda: un primer molar, el cual quizás trate de un adulto joven (21-35 años). Indiqué para el caso del otro cráneo del Clásico temprano, que cuando se ofrenda un diente, es un símbolo de apropiación y de la potencia dominadora (Revilla, 1995: 132). En este sentido, es posible suponer que el prisionero sea un “gobernante-sacerdote” (imagen 41 y 42)²⁷ ya que son los únicos sujetos que simbólicamente en la cultura, se relacionan con la fuerza y la fertilidad. La ofrenda tenía como propósito hacer énfasis de que se trataba de la captura de un personaje de la elite.

²⁷ Mencioné al inicio del capítulo que la metodología utilizada para realizar la estimación facial fue la de Richard Neave (Wilkinson, 2004), y que el Programa de Reconstrucción facial se pudo llevar a cabo gracias al apoyo del Dr. Arturo Pascual Soto.



Imagen 41. Armado total del elemento óseo.

Cráneo trofeo 1 (CG1/CT1).

Ilustración en acuarela: María Guadalupe Coyote Rivera.

Foto: María Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar

Tomado de Coyote *et al.*, 2009.

Asesoría: antropólogo físico Mtro. Mair Sittón.

Proyecto El Tajín.



Imagen 42. Cráneo trofeo 1 (CG1/CT1). Altar Central de Cerro Grande.

Modelado de piel en plastilina: María Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar.

Foto: María Guadalupe Coyote Rivera y Moisés Benjamín Cruz Aguilar

Tomado de Coyote *et al.*, 2009.

Asesorías: antropólogos físicos Mtro. Mair Sittón y Mtra. Lilia Escorcía.

Proyecto El Tajín.

- ¿El hecho religioso se relaciona al sacrificio? En el análisis morfológico se encontraron marcas de corte en atlas y axis, que alude a la práctica de sacrificio por decapitación.
- ¿Se trata de un cráneo trofeo? He comentado que la guerra era un medio para obtener las cabezas de aquellos individuos más anhelados: “gobernantes”, “sacerdotes” y guerreros, los cuales guardan o mantienen la fuerza importante para revitalizar a los dioses en sus diversas actividades sagradas.

Con respecto al ritual llevado a cabo en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, es reflejo de las diversas festividades que llevan a cabo en honor a los dioses, por una victoria en la guerra o por rituales de fertilidad. El “gobernante” o personaje de la elite decapitado representó en su momento el alimento de los dioses, para que estos mantuviesen el transcurso eterno del cosmos. A través del ritual se les honra, y por eso el ser humano hacía celebraciones en torno a un acontecimiento o por una expiación, purgación o purificación. Otros objetos ofrendados con el individuo fueron conchas de mar, algunos fragmentos cerámicos y de pintura mural, vestigios de un antiguo mural. Finalmente llama la atención la ausencia de algunos huesos del cráneo, parte de los parietales y temporales. Quizás el espacio que aparece en el cráneo (imagen 41) puede estar sugiriendo que integró un tzompantli, es decir, que fue perforado por un palo para formar parte de una hilera de calaveras y puesto sobre el altar.

II.3.4. EL USO RITUAL DEL CUERPO.

Los seres humanos realizaban una serie de rituales para alterar su cuerpo en el mundo Mesoamericano. Las diversas partes del cuerpo eran empleadas como un lienzo sobre el que significar la identidad cultural, el poder o el estatus, honrar vínculos antiguos o sagrados, o bien indicar ritos de paso (Kindersley, 2008: 256). En la gama de alteraciones corporales y muchas de ellas producto del ritual de autosacrificio, podíamos encontrar mutilaciones de la cara, de la cabeza, de la piel, de los órganos sexuales y de los miembros superiores e inferiores. Había otras prácticas que tal vez tuvieron como objetivo el embellecimiento o bien, llevar a cabo una distinción social o la de pertenencia a un grupo. Eso son los casos de la deformación craneana y las mutilaciones o modificaciones intencionales de los dientes, es

decir, la decoración dental. Al respecto, nos dice Lagunas (1996: 90) que tanto Romero como Fastlicht están de acuerdo en que la mutilación (limadura o incrustación) se hacía en general con finalidades especialmente estéticas, con probables determinaciones de diferenciación social o aspecto mágico, siendo los hombres quienes más se "realzaban" con tal costumbre. Podía ser el propio individuo quien se hacía la mutilación o habían especialistas, sobre todo en el caso de la incrustación que requería de mayores experiencias y destrezas (Lagunas, 1996: 90). Durante toda la época de esplendor de la región de El Tajín, no existen evidencias documentadas sobre la deformación craneana. Sin embargo, si nos apegamos a las obras escultóricas y pictóricas, lo plasmado en ellas indicaría que tal vez existió tanto la deformación craneana tabular erecta como la oblicua. Pueden verse ejemplos de esto en el capítulo siguiente, en los relieves y la pintura mural del Edificio de las Columnas. Lo que respecta a la decoración dental, se ha documentado en la región de El Tajín principalmente en las ciudades de Morgadal Grande y Cerro Grande. Para su sistematización se utilizó como referencia la tabla de clasificación establecida por Romero (1958: 25) (imagen 43). La mayoría procede del Altar Central de la Plaza Norte y algunos del Altar Central de la Plaza Central de Morgadal Grande, y Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande (cuadro 24). Es importante señalar que algunos de los tipos identificados en la región de El Tajín, han sido documentados en otras áreas del Golfo de México. Así por ejemplo en la región huasteca, en los sitios de Tamuín, Isla del Idolo, Tenanquilcango, Tanquián y Las flores, y en los sitios de Cerro de las Mesas, Cerro Montoso, Quiahuiztlan y Tres Zapotes, en regiones de Veracruz (cf. Romero, 1958). De esta manera, a través de los corredores comerciales la técnica pudo haber viajado de la región de El Tajín, a otras zonas del norte, centro y sur de Veracruz, o viceversa. Con respecto a la mutilación dental presente en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, a continuación realizo su descripción:

- El adulto joven femenino con número 3 presentó un tipo de mutilación dental: la F1 (imagen 44) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- El adulto joven femenino con número 5 presentó un tipo de mutilación dental: la C1 (imagen 45) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- El subadulto femenino con número 7a presentó tres tipos de mutilación dental: la C1, A2 y D7 (imagen 46) de la clasificación de Romero (1958: 25).

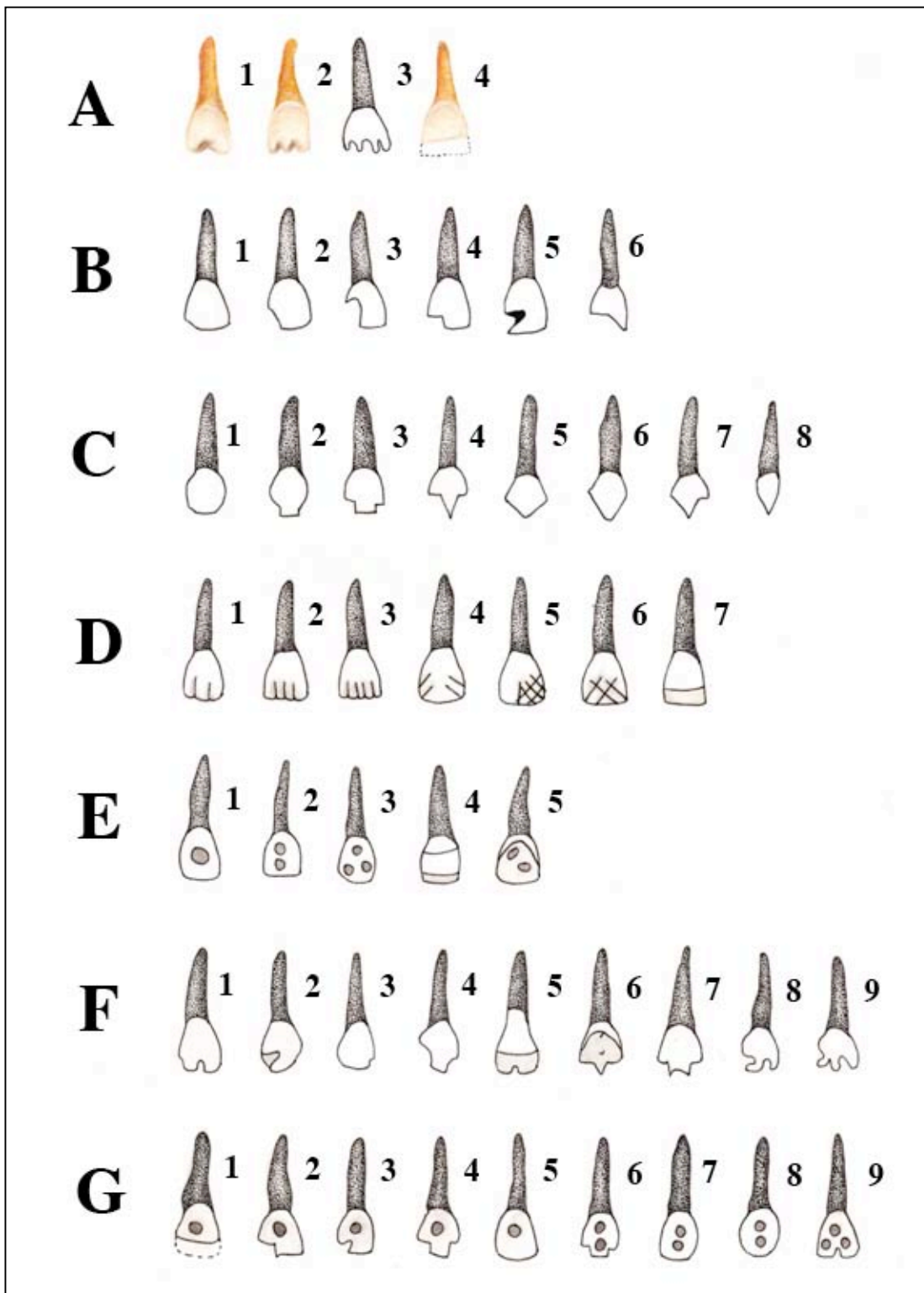


Imagen 43. Tabla de clasificación de la mutilación o decoración dental.

Mutilaciones dentarias prehispánicas del continente americano.

Tomado de Romero, 1958.

Ilustración: María Guadalupe Coyote Rivera.

Cuadro 24						
Evidencias de prácticas culturales						
Mutilación o decoración dental en Morgadal Grande						
Individuos	Sexo	Altar Central/Plaza Norte	Tipo	Altar Central/Plaza Central	Tipo	
3	Femenino	2 caninos de la mandíbula	F1			
5	Femenino	1 canino de mandíbula	C1			
7a	Femenino	2 laterales del maxilar	C1			
		2 caninos de la mandíbula	A2			
		2 laterales de la mandíbula	D7			
8	Femenino	2 centrales de la mandíbula	F4			
	Asociado a 8	Indeterminado	2 centrales del maxilar	F4		
		Indeterminado	2 canino de mandíbula	A4		
11	Masculino	2 canino de maxilar	A4			
		1 lateral de maxilar	C1			
		1 canino de maxilar	C1			
	Asociado a 11	Indeterminado	2 caninos de mandíbula	F4		
			1 central de mandíbula	C8		
			2 centrales de maxilar	F4		
Asociado a 13	Indeterminado	1 canino de maxilar	B4			
		2 laterales de mandíbula	C1			
		1 canino de maxilar	C1			
2	Indeterminado			1 canino de mandíbula	A4	
4	Indeterminado			1 canino de mandíbula	C3	
Mutilación o decoración dental en Cerro Grande						
CG1/CT1	Masculino			2 laterales de mandíbula	A1	
				2 caninos de mandíbula	A2	
				2 laterales de maxilar	A4	

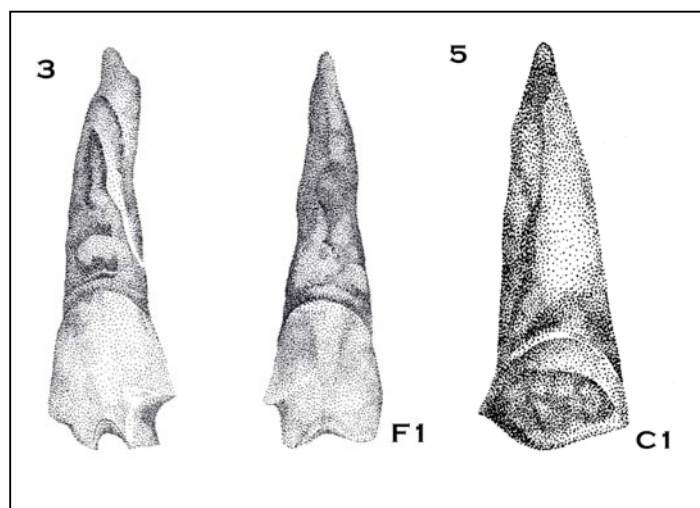


Imagen 44 y 45. Individuos 3 y 5. Dibujo esquemático de mutilación dental. Tipos F1 y C1.

Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.



Imagen 46. Individuo 7a. Dibujo esquemático de mutilación dental. Tipos D7 y C1. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.

- El adulto joven femenino con número 8 presentó un tipo de mutilación dental: la F4 (imagen 47) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- El adulto joven de sexo indeterminado asociado al 8 presentó un tipo de mutilación dental: la A4 (imagen 48) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- El adulto joven masculino con número 11 presentó dos tipos de mutilación dental: la C1 y F4 (imagen 49) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- Los adultos jóvenes de sexo indeterminado asociados al 11 presentaron cuatro tipos de mutilación dental: la C8, F4, B4 y la C1 (imagen 50) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- El adulto joven de sexo indeterminado asociado al 13 presentó dos tipos de mutilación dental: la B4 y la A4 (imagen 51) de la clasificación de Romero (1958: 25).

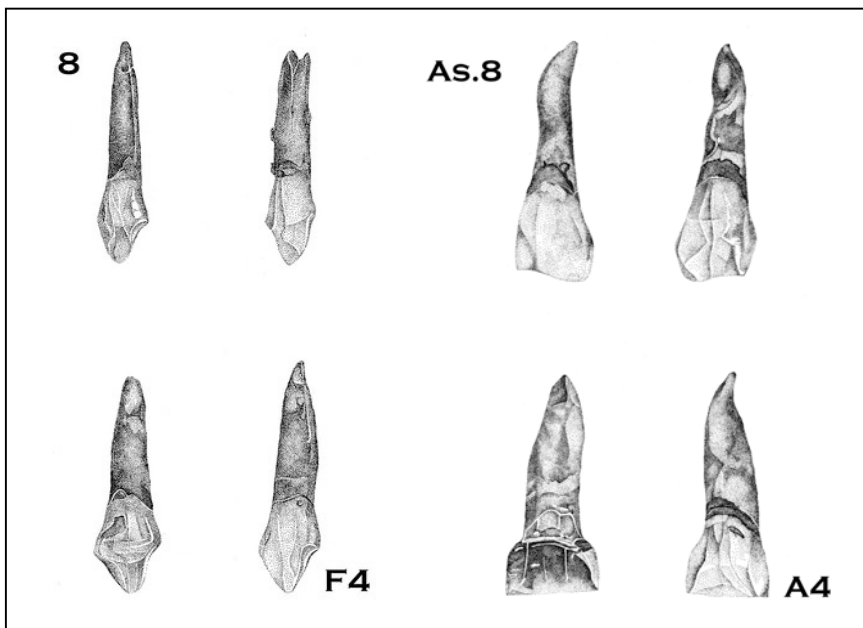


Imagen 47 y 48. Individuo 8 y asociado al 8. Dibujo esquemático de mutilación dental. Tipos F4 y A4.

Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

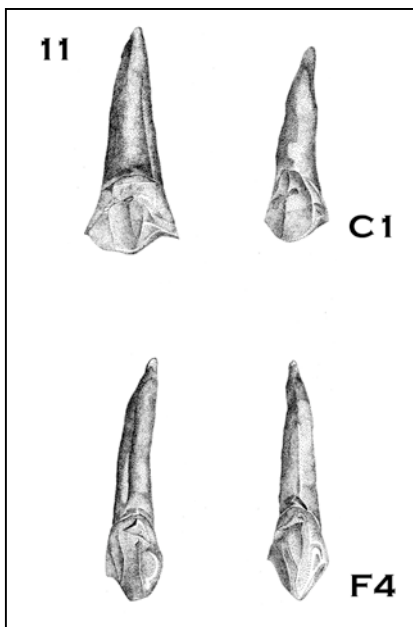


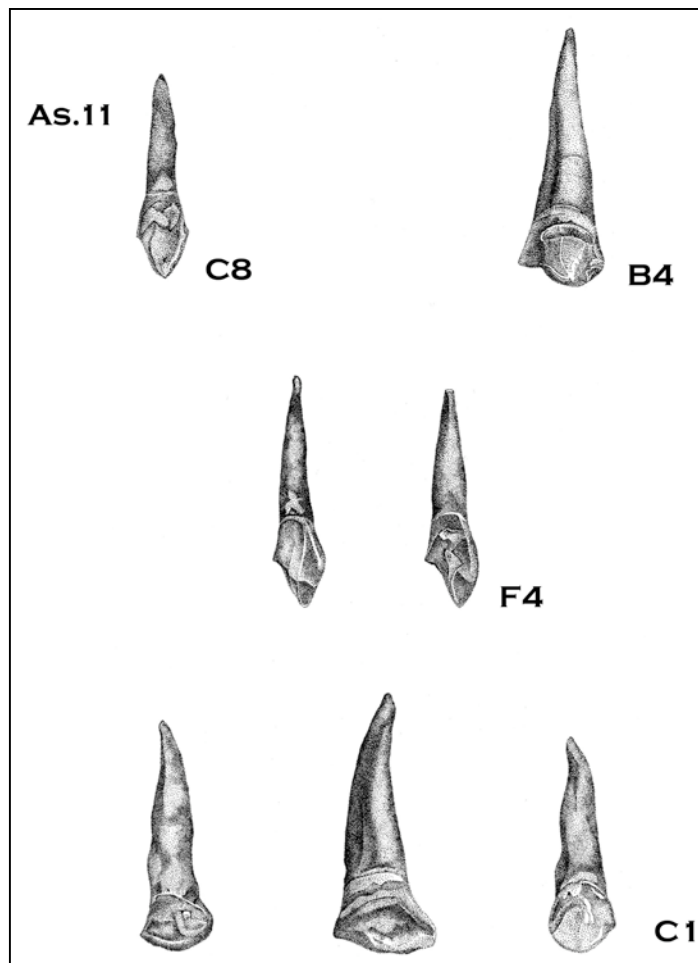
Imagen 49 y 50. Individuo 11 y asociado al 11.

Dibujo esquemático de mutilación dental.

Tipos B4, C1, C8 y F4.

Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B).

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.



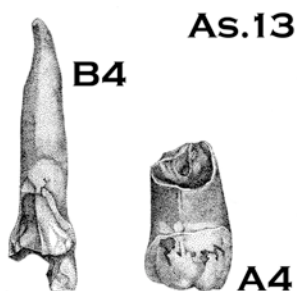


Imagen 51. Asociado al 13. Dibujo esquemático de mutilación dental. Tipos B4 y A4. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande (EP11B). Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

En relación a las modificaciones intencionales de los dientes presente en el Altar Central de la Plaza Central de Morgadal Grande, a continuación se realiza su descripción:

- El adulto joven de sexo indeterminado con número 2 presentó un tipo de mutilación dental: la A4 (imagen 52) de la clasificación de Romero (1958: 25).
- El adulto joven de sexo indeterminado con número 4 presentó un tipo de mutilación dental: la C3 (imagen 53) de la clasificación de Romero (1958: 25).

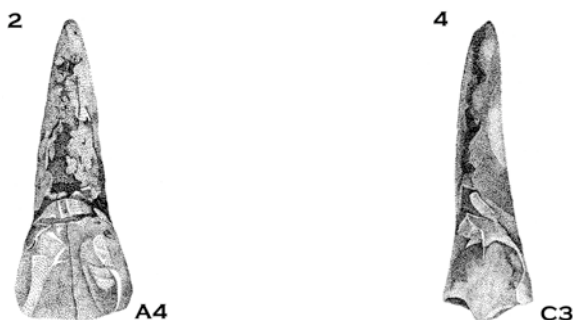


Imagen 52 y 53. Individuos 2 y 4. Dibujo esquemático de mutilación dental. Tipos A4 y C3. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Central de Morgadal Grande. Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

Por último, en el cráneo trofeo 1 del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande se detectaron dos casos de decoración dental:

- En el adulto joven de sexo masculino con clasificación CG1/CT1 presento los tipos A1, A2 y A4 (imagen 54) de la clasificación de Romero (1958: 25).

Finalmente, en relación a la mutilación dental del tipo A2 de la clasificación de Romero (1986: 25), su forma se parece a los dientes aserrados. En este sentido, el personaje simbólicamente toma uno de los atributos del dios Tláloc y lo representa en la tierra.

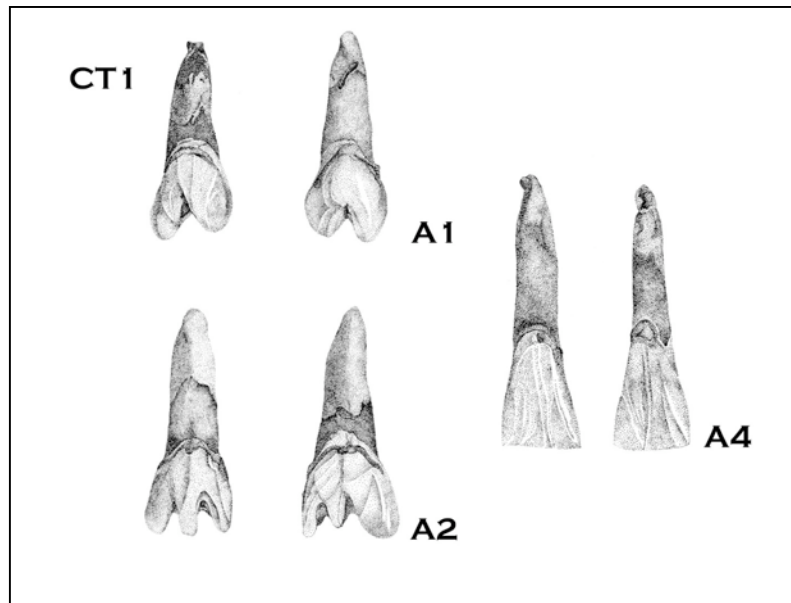


Imagen 54. Individuo CG1/CT1. Dibujo esquemático de mutilación dental. Entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande. Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

II.4. EL POSTCLÁSICO TEMPRANO (CA.1100-1300DC.).

Para este período arqueológico se ha ubicado evidencias de seis prácticas rituales distribuidas en la ciudad de El Tajín. A continuación se describe las particularidades más importantes de la colección y los posibles rituales de sangre que se realizaron para cada uno de los entierros.

II.4.1. LOS ENTIERROS DE EL TAJÍN.

La colección ósea que representa a la ciudad de El Tajín está integrada por 6 individuos, de diferentes sexos y edades a la muerte. En el cuadro 25 se muestra la distribución de la colección de acuerdo con la procedencia, número del entierro, el sexo y la edad, y en el cuadro 26 se presenta el sistema de enterramiento, el cual permite aproximarnos a los eventos inhumatorios de cada uno de los individuos. La sistematización se estableció siguiendo la clasificación de las formas de enterramiento del México antiguo propuesta por Romano (1974: 109), explicadas detalladamente en el capítulo I de esta investigación.

Cuadro 25			
Distribución de la muestra ósea de El Tajín de acuerdo al sitio, entierro, sexo y edad.			
*Sitio	*Entierro	*Sexo	Edad
Edificio 20	6	Indeterminable	36-55
Edificio 20	8	Femenino	36-55
Edificio 15	11	Femenino	21-35
Edificio 19	15	Masculino	21-35
Edificio 16	24	Masculino	36-55
Edificio 7-8	25	Femenino	21-35
Número de individuos			6

* Datos tomados de Lira *et al.*, 2004: 89-116.

Cuadro 26						
Sistema de enterramiento de El Tajín.						
Entierro	*Tipo	*Clase	*Número	**Forma	**Variedad	**Lado
6	Directo	Primario	Individual	Extendida	Decúbito dorsal	
8	Directo	Primario	Individual	Extendida	Decúbito dorsal	
11	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito dorsal	
15	Directo	Primario	Individual	Extendida	Decúbito dorsal	
24	Directo	Primario	Individual	Flexionada	Decúbito lateral	Derecho
25	Directo	Primario	Individual	*Flexionada	*Decúbito lateral	*Derecho

* El análisis del Tipo, Clase y Número, así como algunos de la Forma, Variedad y Lado, fueron realizados por el antropólogo físico Mair Sittón.

** Datos tomados de Lira *et al.*, 2004: 89-116.

A continuación se describe la reconstrucción de los hechos inhumatorios de cada uno de los personajes:

- El entierro 6 procede del Edificio 20 de la Plaza del Arroyo, entre escombros. Se trata de un individuo adulto medio (36-55) y de sexo indeterminable, al cual se le asocia un cajete *Negrusco Burdo*, una olla y dos fragmentos de otros dos cajetes (Lira *et al.*, 2004: 111). Para esta época, quizás las plazas públicas mantienen sus dinámicas de mercado, al igual que los edificios administrativos. Al no tener los suficientes elementos que permitan reconstruir el ritual, tal vez el individuo muerto se vincula a un ritual de contextos domésticos o de consagración de algún espacio de la propia plaza, y posiblemente su función social estaba relacionada a un grupo que se dedicaba a tareas específicas.
- El entierro 8 se encontró entre escombros, en otra sección del Edificio 20. Corresponde a una mujer de edad adulto medio (36-55), a la cual se le asocia dos cajetes del tipo *Gómez Pasta Fina* (Lira *et al.*, 2004: 111). Al igual que el entierro 6, el ritual efectuado al individuo 8 posiblemente se vincula también a contextos domésticos. Tal vez es una mujer que pertenece a un grupo de la sociedad que se dedicaba a ciertas actividades específicas o de la elite. No se tienen los elementos suficientes para confirmar estos hechos, así como el tipo de ritual celebrado.
- El entierro 11 se descubrió en el cuerpo superior del Edificio 15, con tierra quemada. Diferentes objetos fueron colocados como ofrendas: un cajete del tipo *Russi Rojo sobre Bayo*, variedad *Gaya*; una vasija del tipo *Rojo sobre crema* de pasta fina (imagen 55) y un plato *Negro sobre Rojo de Pasta Rojiza* (imagen 56) (Lira *et al.*, 2004: 102 y 113). Concierne a una mujer adulta joven (21-35), quizás una “gobernante”, ya que su variada ofrenda indica que es un personaje trascendental dentro de la sociedad, es decir, de la elite. Posiblemente su muerte se relaciona a un ritual destinado a los dioses o de finiquito de la obra. Sea cualquiera de los dos eventos, es pensable que haya una intención de colocar el entierro en la última etapa constructiva del edificio.
- El entierro 15 se situó al pie de la escalinata norte del Edificio 19 de la Plaza del Arroyo. Se trata de un hombre adulto joven (21-35), al cual se le asocia una vasija *Huasteco Negro sobre Rojo de Pasta Rojiza* (imagen 57), una cuenta de molusco (concha) y un fragmento de posible pectoral de concha (Lira *et al.*, 2004: 101 y 112).



Imagen 55 y 56. Objetos asociados al entierro 11 del Edificio 15 de la ciudad de El Tajín.

Arriba: Una vasija del tipo *Rojo sobre crema* de pasta fina.

Abajo: Un plato *Negro sobre Rojo de Pasta Rojiza*.

Tomado de Lira *et al.*, 2004.



Imagen 57. Objetos asociados al entierro 15 del Edificio 19 de la ciudad de El Tajín.

Una vasija *Huasteco Negro sobre Rojo de Pasta Rojiza*.

Tomado de Lira *et al.*, 2004.

Al igual que la mujer anterior, este hombre tal vez sea un “gobernante”, basándome en los tipos de objetos que adornan la inhumación. Quizás también se trata de una muerte vinculada a rituales concernientes a los dioses y sobretodo porque hay una intención de ubicar al muerto al pie de la escalera.

- El entierro 24 se halló sobre la calzada de la fachada norte del Edificio 16 de la Plaza del Arroyo. Es un hombre adulto medio (36-55), al que le fue colocado como ofrenda una vasija del tipo *Café Rojiza Pintada Doméstica*, una olla con vertedera del tipo *Negro sobre Crema Huasteca* (imagen 58) con un malacate en el interior y una olla pequeña globular de pasta *Gris Burda* (Lira *et al.*, 2004: 99-101 y 111). Así como los personajes 11 y 15, el individuo 24 posiblemente trate de un “gobernante”, como así lo indica la variedad de objetos asociados. Tal vez el ritual nos remita a una ceremonia que se relaciona con los dioses o de consagración, ya que hay una intención de ubicar sobre la calzada al difunto.



Imagen 58. Objetos asociados al entierro 24 del Edificio 16 de la ciudad de El Tajín.
Una olla con vertedera del tipo *Negro sobre Crema Huasteca*.
Tomado de Lira *et al.*, 2004.

- El entierro 25 apareció en la fachada norte y sobre un bloque del muro de la cancha del Edificio 7-8. Es una mujer adulta joven (21-35), al cual se le colocaron como ofrenda un

fragmento de mango de cucharón con una figura que parece una serpiente (imagen 59), una cerámica del tipo *Anaranjado Rojizo Pulido (Terrazas Lustroso)* y otros fragmentos del tipo *Anaranjado Fino* (Lira *et al.*, 2004: 104).

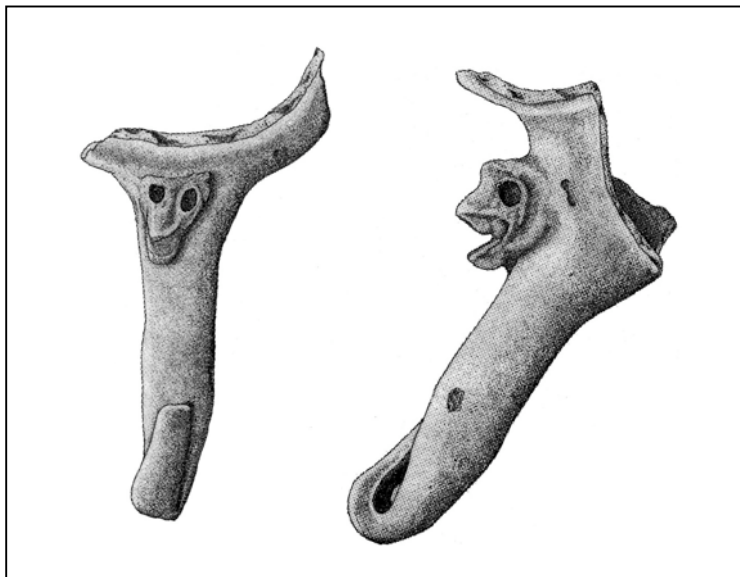


Imagen 59. Objetos asociados al entierro 25 de la cancha del Edificio 7-8 de la ciudad de El Tajín.
Un fragmento de mango de cucharón con una figura que parece una serpiente.
Tomado de Lira *et al.*, 2004.

Quizás esta mujer joven sea alguien perteneciente a un grupo que lleva a cabo actividades específicas o de la elite. Al ubicársele un mango con una figura de un ofidio, tal vez su muerte se vincule a la fertilidad y posiblemente también concierne a los dioses. Ya muerto el individuo, es posible inferir como el grupo religioso tuvo la intención de colocarlo sobre el bloque del muro de la cancha del juego de pelota y por lo tanto, suponer que hubo un ritual asociado a ellos.

CAPÍTULO III

SACRIFICIOS HUMANOS:

**TRAS SUS VESTIGIOS EN EL ARTE ESCULTÓRICO
Y PICTÓRICO DE LA CULTURA DE EL TAJÍN**

CAPÍTULO III
SACRIFICIOS HUMANOS:
TRAS SU REPRESENTACIÓN EN EL ARTE ESCULTÓRICO Y PICTÓRICO
DE LA CULTURA DE EL TAJÍN

La muestra de arte escultórico y pictórico de sacrificios humanos que proceden del Centro de Veracruz, está conformada al momento por 22 obras y en el cuadro 27 se presenta su distribución por período arqueológico.

Cuadro 27	
Distribución de las obras del Centro de Veracruz de acuerdo al período.	
Período	Subtotal
Clásico temprano (ca.350-600dC.)	2
Clásico tardío (ca.600-900dC.)	13
Epiclásico local (ca.900-1100dC.)	7
Total	22

Es importante mencionar que dentro de la colección hay algunos ejemplos del Sur de Veracruz como son los casos de las ciudades de Vista Hermosa, Las Higueras y Río Blanco.

III.1. EL CLÁSICO TEMPRANO (CA. 350-600dC.).

III.1.1. LA LÁPIDA DE APARICIO.

Es una obra que procede de la costa sur de Veracruz. En el bajorrelieve (imagen 60) se representa el sacrificio de sangre por decapitación de un personaje de la elite. El individuo se encuentra sentado sobre dos basamentos de piedra de un juego de pelota y luce como ornamentación dos collares, cada uno con sus cuentas horadadas en el centro, pulseras, rodilleras y ahorcas. Con relación a su vestuario, tiene un largo faldellín y una gran banda de cuatro lienzos, la cual se extiende atrás de su espalda. Ostenta un yugo que rodea su cintura y

una palma en su vientre. Su cuello y garganta es un nudo, y en este sentido Biedermann (1993: 324) nos dice que este tipo de representación corresponde a la unión simbólica del eje del mundo con el plano terrestre o el firmamento del cielo.

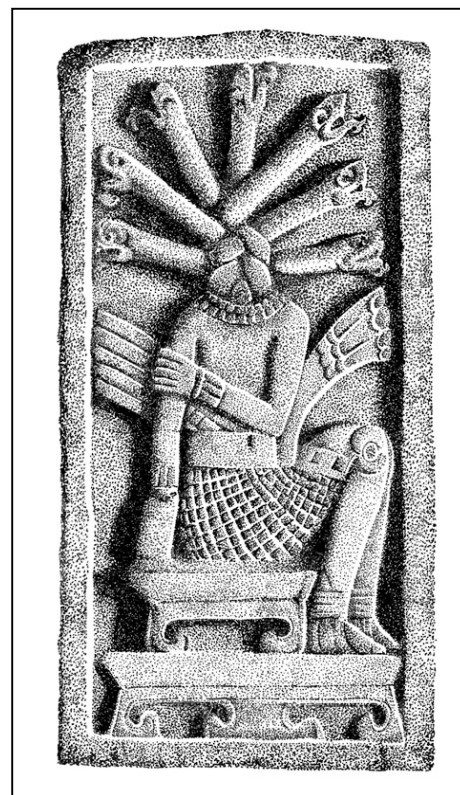


Imagen 60. Lápida de Aparicio.
La serpiente como símbolo de sangre.
Dibujo: Engelbert Chavarría Cruz.
Proyecto El Tajín.

De esta atadura surgen siete serpientes, representando todas ellas, la existencia e indicando el vínculo del ser humano y el medio. Los siete chorros de sangre convertidos en serpientes tienen como objetivo el dinamismo del cosmos, señalando con esto, la totalidad del espacio y la totalidad del tiempo. A su vez, cada una estaría destinada a la actividad energética de los cuatro horizontes y los tres planos del universo; las siete creando la totalidad del cosmos en movimiento. El ofidio representaría la sangre que los seres humanos y los animales ofrecen a los dioses en los propios rituales de fertilidad.

En el ritual la función primordial de los ofidios es su símbolo de la sangre, la energía vital en los ritos de fertilidad y como mediadores entre los seres humanos y las deidades, vinculadas a la fuerza de transformación o de sacralidad del ser humano. La serpiente es un origen de vida en los rituales de sacrificio, por ende, lo más pretencioso que el hombre o la mujer puede dar a los dioses para sustentarlos. Los ofidios también simbolizan el equilibrio y el eterno movimiento cósmico, base de la regeneración del universo. Representan la energía generadora de vida del universo y el constituyente primario acuático de la cual está creado el mundo. Es la gran madre tierra y la fuerza fecundante que surge del interior de ésta, permitiendo la producción y reproducción de la flora; pero a la vez es la energía tenaz, inconcebible, confusa e incomprensible que seduce hacia la muerte. Es el precepto dinámico de los océanos, los ríos y los lagos, y es la energía activa y reproductora del cielo que se expresa en forma de lluvia. Es la compañera y protectora del astro solar, y la enemiga acuática que lo sigue para ingerirlo; a la vez es el atributo eterno de la luna y el contrapuesto de las estrellas (*cf.* De la Garza, 2003: 140 y 267). Así, los ofidios significan los grandes opuestos del cosmos: masculino y femenino; orden y desorden; principio y fin; vida y muerte; cielo y tierra.

III.1.2. UN RELIEVE DE VISTA HERMOSA.

El ritual de decapitación es una práctica que debió generarse en etapas muy tempranas del período Clásico temprano (*ca.* 350-600dC.), con diferentes objetivos. Otro ejemplo es un relieve escultórico (imagen 61) procedente de la ciudad de Vista Hermosa, donde es pensable que un gobernante, “sacerdote” o un guerrero sujeta con su mano derecha, la cabeza de otro individuo de la elite, trofeo que no sólo simbolizaba el vigor, la resistencia o la fuerza del gobernante o guerrero victorioso, sino también el poderío y la jurisdicción de la propia sociedad a la cual representaba. El caso de la decapitación para obtener las cabezas como trofeos, tuvieron como fundamento ser parte de las grandes ofrendas que se ofrecían a los dioses por los diversos éxitos en las batallas o conflictos regionales. Terminadas las contiendas, las cabezas trofeos llegaron a ser parte de grandes ceremonias religiosas que se celebraban en los altares de las plazas públicas más importantes de cada una de las ciudades, donde eran ofrecidas a los dioses para que continuaran con la generación y regeneración del

cosmos. Esto ha sido documentado en el análisis osteológico de los cráneos trofeos del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande.



Imagen 61. Cabeza trofeo.
Relieve escultórico de la ciudad de Vista Hermosa.
Dibujo: Elsa Villaseñor Franco. Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

III.2. EL CLÁSICO TARDÍO (CA. 600-900DC.).

III.2.1. EL SACRIFICIO EN LA PIRÁMIDE DE LOS NICHOS.

De la Pirámide de los Nichos de la ciudad de El Tajín procede el Tablero con bajo relieve o Pieza número 37 (Castillo, 1995: 146 y 403). En la obra escultórica fue esculpida una cancha de un juego de pelota que representa el ritual de sacrificio por decapitación de un personaje de la elite (imagen 62). En el inciso anterior explicaba que al realizar este tipo de ceremonias, el objetivo era obtener la sangre para ofrecerla a las deidades y así ser beneficiados con sus complacencias, mismas que de manera sistemática se traducían en causas materiales como es la obtención de una mayor fertilidad en el medio, es decir, en los animales, las plantas y los seres humanos.

Con relación a la descripción de la escena, del lado izquierdo del bajo relieve aparece un personaje con cabeza de conejo, que quizás se trate de un gobernante del linaje de 13 Conejo. No debe extrañar su representación, ya que esta figura es esculpida en diversas escenas, presenciando diversos tipos de rituales de sacrificio. El regente aparece labrado con una banda doble que rodea su cintura, formando un nudo en la parte baja de su espalda y que se extiende sobre la superficie de una de las estructuras que forman el juego de pelota.

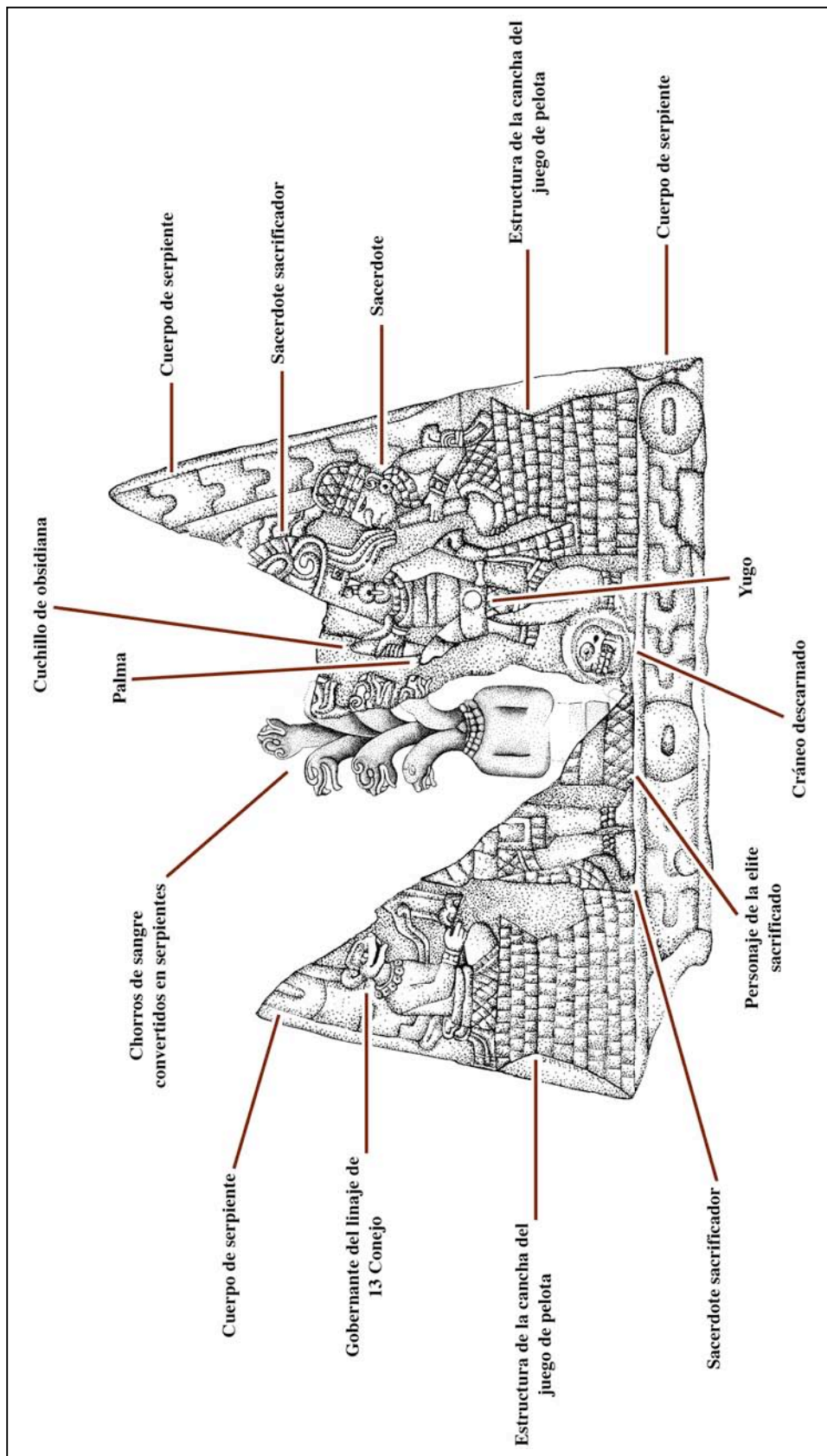


Imagen 62. Pieza o Tablero con bajorrelieve 37 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.

Ritual de sacrificio por decapitación de un guerrero.

Dibujo: Elsa Villaseñor Franco. Tomado de Castillo, 1995.

Reconstrucción hipotética central: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Proyecto El Tajín.

Además, presenta un faldellín con diseños geométricos, un collar formado por seis cuentas redondas con horadación en el centro, y en su muñeca del brazo derecho, lleva una pulsera compuesta de tres cuentas cuadrangulares, las cuales están sujetas a ambos lados por bandas lisas. Al parecer 13 Conejo porta un objeto en su mano derecha: su base esta formada por dos grandes piedras preciosas con un arreglo circular en el centro, a partir de la cual salen tres grandes plumas. Frente al gobernante aparece un “sacerdote”. Debido al estado fragmentario del bajorrelieve, sólo puede verse parte de su brazo derecho, de su cintura y la totalidad de sus piernas. Como el personaje anterior, tiene una banda que rodea su cintura, un faldellín con rombos que terminan en cuadrados y un máxtlatl. Este último se presenta como un largo paño que pasa entre las piernas, el cual se ceñía atándose en la cintura, de manera que los termines pendieran también entre las extremidades inferiores. La cola está elaborada de plumas y se puede determinar que gracias al vestuario de los otros personajes, esta forma parte de la banda cintural. Finalmente en ambos tobillos fueron colocados doble hileras de cuentas: la tobillera izquierda esta conformada por dos series de tres cuentas circulares, y la tobillera derecha esta integrada por dos sartales de tres y cuatro cuentas circulares en el primero y segundo nivel, respectivamente.

Del lado derecho del bajorrelieve hay otros dos personajes (imagen 63). El primero de ellos, el que se encuentra sentado, posiblemente se trata de un “sacerdote”. Muestra como vestuario un faldellín con diseños geométricos y una banda que rodea su cintura, la cual forma un nudo en la espalda baja. De este arreglo se extiende un pequeño fleco, que descansa en la superficie de la otra estructura que da forma al juego de pelota. Sostiene un gorro que en su parte superior tiene diseños romboidales, y en su frente y la parte posterior de su cabeza, le rodea dos bandas con dibujos rectangulares. Con relación a su ornamentación luce un collar de dos niveles formado por cinco y seis cuentas cuadrangulares en orden; una gran orejera circular con horadación en el centro y una pulsera en su muñeca izquierda conformada por tres cuentas circulares, sujetadas a ambos lados por bandas lisas. Por último, el personaje porta en su mano izquierda un objeto largo tubular. Frente a este individuo, quizás hay otro “sacerdote” que se encuentra parado en el juego de pelota. Como vestuario lleva un faldellín con diseños geométricos, un máxtlatl y una gruesa banda que forma en la espalda un nudo, del cual se extiende una larga cola de plumas de diseños rectangulares y cuadrados que llega a la altura de

las rodillas. Luce una tobillera en cada pierna, formada de dos hileras de cuentas rectangulares: tres en cada serie.

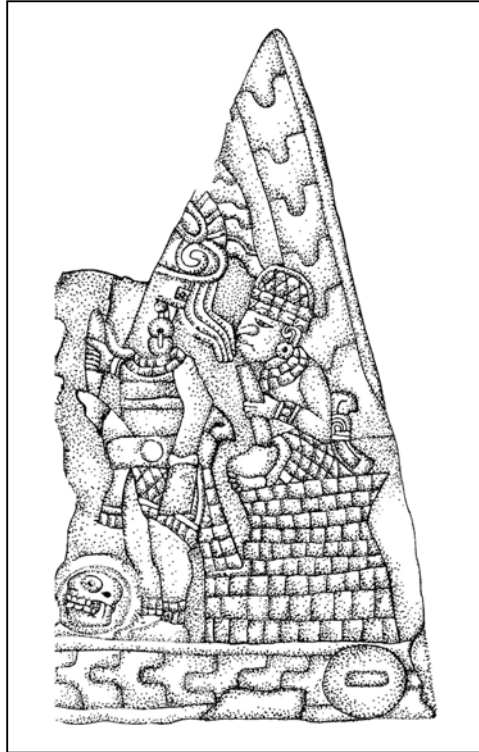


Imagen 63. Representación de dos “sacerdotes”.
Pieza o Tablero con bajorrelieve 37 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.
Dibujo: Elsa Villaseñor Franco. Tomado de Castillo, 1995.
Proyecto El Tajín.

A su vez, presenta orejera circular doble con horadación central, un collar doble de cinco cuentas rectangulares en cada sartal y una pulsera lisa en su muñeca derecha. Ostenta un yugo que rodea su cintura, y una palma al frente de su vientre. Con respecto a su tocado, porta un gran penacho que al parecer corresponde a la cabeza de una serpiente, de la cual salen cuatro plumas de su parte posterior. En la cabeza del ofidio puede observarse una voluta que surge del ojo, cinco grandes plumas que salen de su parte superior y un gran ojo abierto. Esta representación probablemente corresponde a una serpiente celeste o serpiente cielo en la forma ave-serpiente y en la variante serpiente emplumada (De la Garza, 2003: 156, 159, 163, 176,

178 y 182). Según el análisis efectuado por De la Garza (2003) en el área Maya, la serpiente celeste o serpiente cielo es un principio engendrador. Se vincula con la fertilidad, los astros, los seres terrenales, celestes y el cielo. Es el símbolo de la fuerza fecundante, base creadora del universo, de cuyas mandíbulas surgen, denotando origen, la lluvia, la sangre, la flora y el astro solar. Ejemplos son el (1.1.) Monstruo bicéfalo y (1.2.) el Ave-serpiente, los cuales representan la fuerza fecundante del cielo, la base vital cósmica, la fertilidad del cielo y la lluvia (De la Garza, 2003: 163, 176, 195 y 217). El Ave-serpiente presenta tres variantes (De la Garza, 2003: 156, 159, 163, 176, 178 y 182):

- (1.2.1.) El pájaro-serpiente. Simboliza la fertilidad celeste. En los relieves se representa con un ave que tiene encima de ala, la cabeza estilizada de la serpiente.
- (1.2.2.) La serpiente emplumada. Es un ofidio acuático y maravilloso, es decir, sagrado; es el agua primordial misma. Simboliza el agua celeste y es generadora de lluvia, representando la sustancia trascendental de la cual emerge el mundo, la fuerza engendradora del cielo. En las obras escultóricas se esculpe con características de ave y serpiente.
- (1.2.3.) El hombre-pájaro serpiente. Incorpora al hombre y a la mujer en esta representación de la fuerza fecundante de la naturaleza. Un ejemplo de cómo se representa es la siguiente: un pájaro con garras, cabeza de serpiente, lengua bífida, las fauces abiertas y dentro de ellas, una cabeza humana.

Por último, en la mano derecha, el “sacerdote” porta un cuchillo con el cual ejecutó el sacrificio sangriento. Mientras tanto, su mano izquierda, se encuentra introducida en una pequeña bolsa del propio faldellín. Finalmente, en el centro del bajorrelieve (imagen 64), del lado derecho del personaje de la elite sacrificado, vemos su cráneo descarnado, siendo la muerte parte sustancial en ese ciclo de generación y regeneración del cosmos.

Con respecto al marco del relieve parece corresponder a uno o dos cuerpos de ofidios, una escena que en su totalidad tiene un estrecho vínculo con la vida y el universo. Como hemos visto, es posible suponer que la serpiente participa en diversos rituales como medio de sacralización, o como fuerza protectora o dañina: ritos de sanación, ritos de pasaje, ritos de purificación, ritos sacrificiales y ritos agrícolas. Finalmente, el conejo representado como cabeza del gobernante tiene una fuerte relación con la diosa Tierra Madre, al simbolismo de

las aguas fecundantes y renovadoras, de la flora, de la regeneración perpetua de la existencia en todas sus maneras (Chevalier *et al.*, 1988: 645). De esta forma, el gobernante lleva consigo estas significaciones.

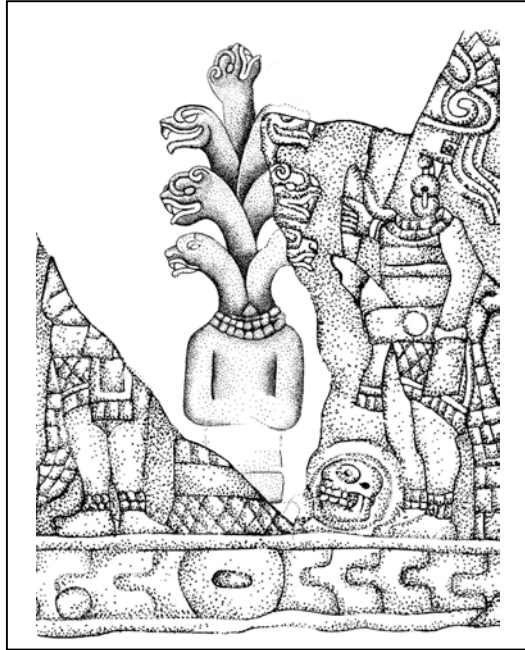


Imagen 64. Pieza o Tablero con bajorrelieve 37 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.
Un personaje de la elite decapitado y su cabeza descarnada.
Dibujo: Elsa Villaseñor Franco. Tomado de Castillo, 1995.
Reconstrucción hipotética central: Amanda Soledad Solís Espinoza. Proyecto El Tajín.

III.2.2. EL ÁRBOL CÓSMICO, EJE DEL MUNDO.

El árbol representa una expresión muy especial de las energías y del poder divino. Fue venerado en todas las culturas y en todos los tiempos, como morada de seres sobrenaturales (dioses, espíritus elementales) y desde siempre estuvo íntimamente vinculado con el destino del hombre y de la mujer. Como tiene sus raíces en el plano terrestre pero eleva sus ramas hacia el cielo es, al igual que el mismo humano, una imagen del “ser de dos mundos” y de la creación mediadora entre arriba y abajo. Los pobladores del México antiguo vivieron mucho tiempo con el árbol en una asociación intensiva. Por ello reconocían su manifestación y veían en él el inicio de la creación.

El árbol representaba ya sea de una manera ritual y concreta, ya sea mítica y cosmológica, o aun puramente simbólica, al cosmos vivo, regenerándose sin cesar. Así, es en virtud de su poder, es en virtud de lo que manifiesta como una realidad extrahumana, es decir, que se presenta al hombre bajo cierta forma, que da fruto y se regenera periódicamente, como el árbol se hace sagrado y se convierte en objeto religioso. Eliade (2007: 242-298) distingue siete interpretaciones principales del árbol o “los cultos de la vegetación” que se manifiestan todas alrededor de la idea del universo vivo en perpetua regeneración:

- El primer análisis es como eje del mundo o *axis mundi*: símbolo de los vínculos que se instituyen entre el plano terrestre y el celeste, alrededor del cual se agrupa el cosmos. Según un mito, durante su viaje místico, cuando el chamán sube al cielo trepa por un árbol que tiene nueve o siete escalones. Pero lo más frecuente es que efectúe esta ascensión en un poste sagrado que tiene también siete escalones y que, naturalmente, se supone que se encuentra en el centro del mundo. El pilar sagrado y el árbol son símbolo que equivalen al poste cósmico que sostiene al mundo y se encuentra en el centro del universo. Según el relato, el árbol expresa la realidad absoluta en su aspecto de norma, de punto fijo, sostén del cosmos. Es el punto de apoyo por excelencia. Por ello, la comunicación con el cielo sólo puede hacerse alrededor de él o incluso por su iniciativa (Eliade, 2007: 273-274).
- La segunda interpretación es el árbol cósmico, árbol de la vida. Sobre la base de un simbolismo común, las dos categorías de árboles, los de hoja caduca, y los de hoja perenne, están afectados por signos contrarios: una representa el cielo de las muertes y los renacimientos, la otra la inmortalidad de la vida; dos revelaciones distintas de una misma identidad (Chevalier *et al.*, 1988: 118-119). El árbol cósmico es también árbol de la vida, arquetipo sobre la cual se erige el eje cósmico tribal o, si se prefiere, es la proyección en lo total de un esquema familiar. Un ejemplo de árbol cósmico en Mesoamérica es el sagrado árbol Ceiba o Yaxché de los mayas yucatecos, que nace en el centro del mundo y sostiene los estratos del cielo. En cada uno de los cuatro rumbos del universo hay un árbol de esta clase que sirve como soporte angular del firmamento.
- La tercera explicación es el árbol ancestro. Es considerado como antepasado mítico de una tribu y está estrechamente vinculado con un culto lunar. El antepasado mítico,

asimilado a la luna, es simbolizado bajo la manera de una especie vegetal. Según un mito de Indochina, la humanidad entera fue abatida en el diluvio, salvo dos jóvenes , hermano y hermana, que escaparon como por milagro, en una calabaza. A pesar de su repulsión, ambos se desposan y la joven da a luz una calabaza. De sus granos, sembrados en la montaña y en la llanura, surgen los grupos raciales. Hay una solidaridad entre el ser humano y cierta especie vegetal, solidaridad pensada como un circuito continuo entre el nivel humano y el vegetal. Una existencia humana a la que se pone fin de forma violenta se prosigue en una planta; esta última, a su vez, si le sucede que es cortada o quemada , da nacimiento a un animal o a otra planta que acaba por recuperar la forma humana (Eliade, 2007: 274-275).

- El cuarto análisis es el árbol y los dioses. En cuanto ser sagrado ha sido objeto de un culto muy irradiado, o al menos ha estado relacionado fuertemente al culto de dioses y diosas, a los cuales se consagraban determinadas especies de árboles (Chevalier *et al.*, 1988: 121). El conjunto diosa-árbol es un “centro del mundo”, lugar donde se encuentra la fuente de vida, de juventud y de eternidad. La gran diosa es la imagen de la fuente indefinida de generación, de ese último fundamento de la realidad (Eliade, 2007: 262). Ejemplos de este árbol hay en Egipto, Mesopotamia y la India.
- La quinta descripción es el árbol polial y social. Simboliza el crecimiento del poder de un gobernante, de una nación, de una región, de una ciudad, de un pueblo y de una familia (Chevalier *et al.*, 1988: 122).
- La sexta interpretación es el árbol como una evolución continua. Es un símbolo de la unión de lo continuo y lo discontinuo. Las ramas, los ramos y el follaje están unidos y el árbol es unidad. Esto es lo que vuelve el tronco equivalente al árbol entero. Pero cuando se imagina al tronco destrozado y fracturado, su súbita rotura hace de la horquilla la representación sobria de la discontinuidad. La continuidad de la totalidad reúne la unidad central de su tronco y la discontinuidad periférica de su divergencia. Así la rama no es sólo una unidad diferenciada, sino también parte integrante de la totalidad al cual permanece atada. En la vía hacia la individualización del ser humano, que reside en disminuir lo múltiple a la unidad, el árbol significaría una progresión ordenada, el aspecto dinámico, y la probabilidad de expansión (Chevalier *et al.*, 1988: 123).

- Por último, la séptima explicación es el árbol invertido. Su procedencia se vincula con la influencia que tiene el astro solar y de la luz en el crecimiento de los seres vivos: de lo alto es de donde toman la existencia, abajo es a donde se esfuerzan en hacerla penetrar. De ahí esta inversión de las imágenes: el ramaje cumple el rol de las raíces, las raíces el de las ramas. La existencia viene del plano celeste y penetra en el plano terrestre. El árbol invertido es un ideograma que simboliza el cosmos. Los Lapones sacrifican cada año un buey en provecho del dios de la vegetación, y en esa ocasión se coloca un árbol cerca del altar, con las raíces hacia arriba y la copa en el suelo (Eliade, 2007: 262).

A partir de esta clasificación me interesa definir el árbol plasmado en el Panel 1 de la Pirámide de los Nichos y explicar cómo se concebía el universo para la civilización de El Tajín.

Los árboles son símbolos de vida, muerte y renovación. Se relacionaban con la fertilidad, la protección y la creación. Sujetados a la superficie terrestre pero alzados hasta el plano celeste, asociaban al Cielo, la Tierra y aguas fertilizantes como símbolos del cosmos y la creación. Con sus raíces en el inframundo, su tronco en el mundo de los seres y sus hojas rozando los cielos, simbolizaban desarrollo, fin y regeneración, y por lo tanto, eternidad (Kindersley, 2008: 97). Por el centro del mundo pasa el *axis mundi* como la ruta de comunicación cósmica, siendo sus símbolos primordiales el árbol cósmico y la montaña sagrada:

- El árbol cósmico pone en comunicación los tres niveles del universo:²⁸
 - ⤴ El inframundo, por sus raíces removiendo en las depresiones donde se entierran.
 - ⤴ El plano terrestre, por su tronco y primeras ramas.
 - ⤴ El plano celeste, por sus ramas superiores y su cúspide, cautivadas por la irradiación del cielo.

²⁸ Con relación a estas ideas, Schele y Freídle nos dicen para el área Maya, lo siguiente: “A través de aquel centro, los mayas veían un eje llamado Wacab Chan (“seis cielo” o “cielo elevado”). El eje que lo simbolizaba coexistía en los tres reinos verticales. Su tronco atravesaba de lado a lado el mundo intermedio; sus raíces se hundían por el nadir en la acuosa región inferior del otro mundo, mientras que sus ramas se remontaban hacia el cenit en la capa superior de la región celeste... El mundo de los seres humanos se comunicaba con el otro mundo a lo largo del eje del Wacab Chan que corría por el centro de la existencia. Éste no se localizaba en ningún lugar específico de la Tierra, sino que podía materializarse por medio de los ritos en cualquier punto del paisaje natural o de manufactura humana... Había dos grandes representaciones simbólicas de aquel eje central: el propio rey, quien lo traía a la existencia, y su análogo natural, el Árbol del Mundo” (Schele *et al*, 1999: 73-75).

Reptiles se extienden entre sus raíces, aves vuelan por su follaje: pone en correspondencia el mundo ctónico y el mundo uránico. Conjunta todos los elementos: el agua recorre su savia, la tierra se incorpora a su cuerpo a través de sus raíces, el aire sustenta sus hojas y frutos, el fuego emerge de su fricción (Chevalier *et al.*, 1988: 118).

- En el centro del mundo se ubica la montaña sagrada, lugar donde se encuentran la tierra y el cielo, la morada de los dioses y la expresión de la ascensión del ser humano. El simbolismo de la montaña implica el de la altura y el del centro. En cuanto elevada, vertical, alta y cercana al cielo, interviene el simbolismo de la trascendencia; en cuanto centro de las hierofanías atmosféricas y de diversas teofanías, participa del simbolismo de la manifestación. Observada desde lo alto, surge como la cima de una vertical; es el centro del mundo. Vista desde el horizonte, se muestra como la línea de una vertical, es el eje del mundo (Chevalier *et al.*, 1988: 722).

Los árboles cósmicos pueden tener diversas connotaciones en el mundo mesoamericano: soporte del cosmos, símbolo de la existencia, imagen del universo, teofanía cósmica (la aparición o la revelación de un dios [Eliade, 1998: 179]), entre otras. Chevalier y Cheerbrant, en este contexto, afirman:

El árbol pone así en comunicación los tres niveles del cosmos: el subterráneo, por sus raíces...; la superficie de la tierra, por su tronco...; las alturas, por sus ramas... Reptiles se arrastran entre sus raíces; aves vuelan por su ramaje: pone en relación el mundo ctónico y el mundo uránico. Reúne todos los elementos: el agua circula con su savia, la tierra se integra a su cuerpo por sus raíces, el aire alimenta sus hojas, el fuego surge de su frotamiento (Chevalier *et al.*, 1991: 118).

Ahora bien, hay muchas representaciones del árbol cósmico en el México antiguo. Los tres primeros ejemplos que mencionaré corresponden a la ciudad de Palenque del área Maya. En las esculturas aparecen junto: los cuatro rumbos del universo, los tres niveles cósmicos y el *axis mundi*:

- 1) El primer ejemplo es la losa del Templo de la Cruz Foliada. El árbol cósmico fue esculpido como planta de maíz en forma de cruz, sobre la cual hay una máscara del dios del sol a manera de dragón celeste. En el medio del árbol se forman serpientes bicéfalas y en la parte superior del eje vertical, se encuentra el pájaro-serpiente (De la Garza, 1998: 101-139). En el bajorrelieve, la tierra fue simbolizada por dos cabezas de seres

humanos en forma de mazorca de maíz, el inframundo por el rostro de un monstruo de la tierra y el cielo, por un ave celestial.²⁹

2-3) El segundo y tercer ejemplo son las losas de los Templos de la Cruz y las Inscripciones. En ambos casos son árboles-cruz estructurados por serpientes bicéfalas, sosteniendo en la parte alta el pájaro-serpiente y en la baja, símbolos del inframundo, de la noche y la tierra (De la Garza, 2007: 19). Aunado a esto, en el texto del tablero de la Cruz se menciona de cómo se instituye el árbol cósmico que aparta la tierra del cielo y con ello se establece el orden cósmico (Nájera, 2004: 5).

Por otro lado, según López Austin (2008a: 66) los árboles sagrados tenían la función de ser columnas que soportaban el cielo. Así el cuarto ejemplo corresponde al Altiplano Central (imagen 65) donde hay diversas concepciones en torno a las columnas ubicadas en los extremos del plano horizontal.

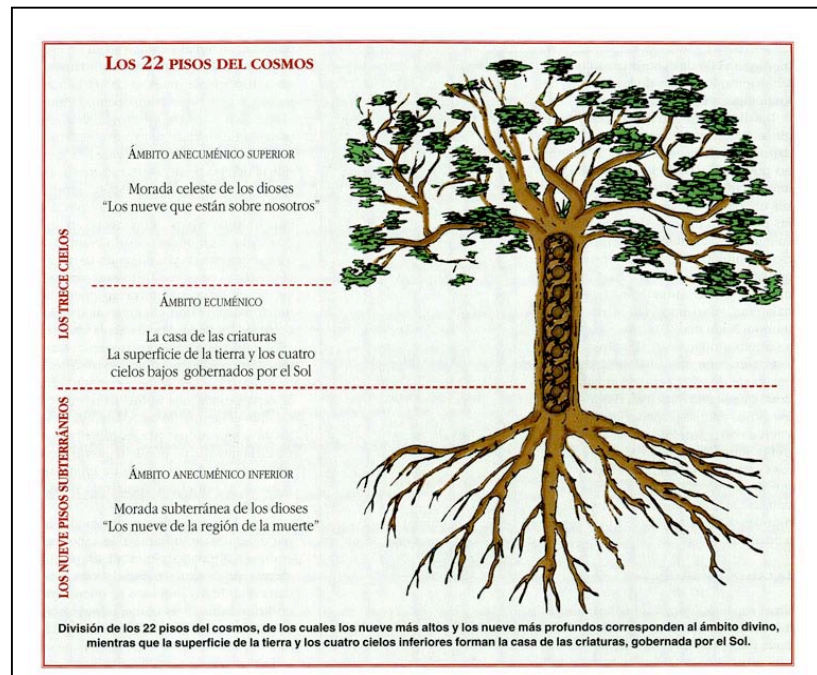


Imagen 65. El árbol cósmico, *axis mundi*.
La concepción del cosmos para los mexicas. Altiplano Central.
Tomado de López Austin, 2004.

²⁹ María del Carmen Valverde. Conferencia: "Religión mesoamericana: cultura maya", impartida en el Diplomado "Teoría e Historia de las Religiones", Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 3 y 29 de julio de 2008.

A continuación mencionaremos algunas de ellas:

- La primera se basa en que son cuatro grandes Tlaloque la columna sustentadora del cielo, los cuales mandaban las lluvias desde los horizontes de la tierra (López Austin, 2008a: 66).
- 4) La segunda dice que son cuatro los árboles cósmicos los que sostenían al cielo y representan los cuatro rumbos del universo: el Árbol del Este, el Árbol del Sur, el Árbol del Oeste y el Árbol del Norte (López Austin, 2008a: 69). A su vez, cada árbol simbolizaba un camino por el cual transitaban las deidades y sus fuerzas, para alcanzar el plano de la tierra. De los árboles irradiaban hacia el eje central del cosmos, las energías de las deidades del supra e inframundo, cambiando la existencia de acuerdo al turno de mando de los dioses (López Austin, 2008a: 66).

Finalmente, el quinto ejemplo de representaciones de árboles cósmicos corresponde a la región de estudio:

- 5) El Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de la ciudad de El Tajín (Kampen, 1972: 92) (imagen 66). En el relieve están representados el árbol que soporta el universo, el *axis mundi* y los tres niveles del universo: el inframundo, el plano terrestre y el cielo. Todo el cosmos sumaba 15 pisos:
- El inframundo posiblemente es 1 piso, en el cual habita un ser fantástico marino representado con 7 tentáculos: dos de los cuales sostienen al plano terrestre. Si volteamos el dibujo (imagen 67), en ambos lados de su cabeza como parte de sus atavíos, hay dos plumas: una larga que comienza en una cuenta con oradación en el centro y termina en uno de los tentáculos, y la otra sale de su cabeza y se curva, haciendo contacto con el plano terrestre. Tiene una cabeza ovoide con el ojo entre abierto, y en la garganta se pueden observar una serie de círculos que tal vez sean collares. Como parte de su cara, muestra lo que tal vez sean unos colmillos que se introducen en el plano horizontal, al parecer dando a entender que el ser mítico desea ingresar a la morada de los seres humanos. A este nivel del cosmos, López Austin (2004: 22) lo llamó el ámbito anecuménico inferior o región de la muerte, la casa subterránea de las deidades, la morada de los dioses:

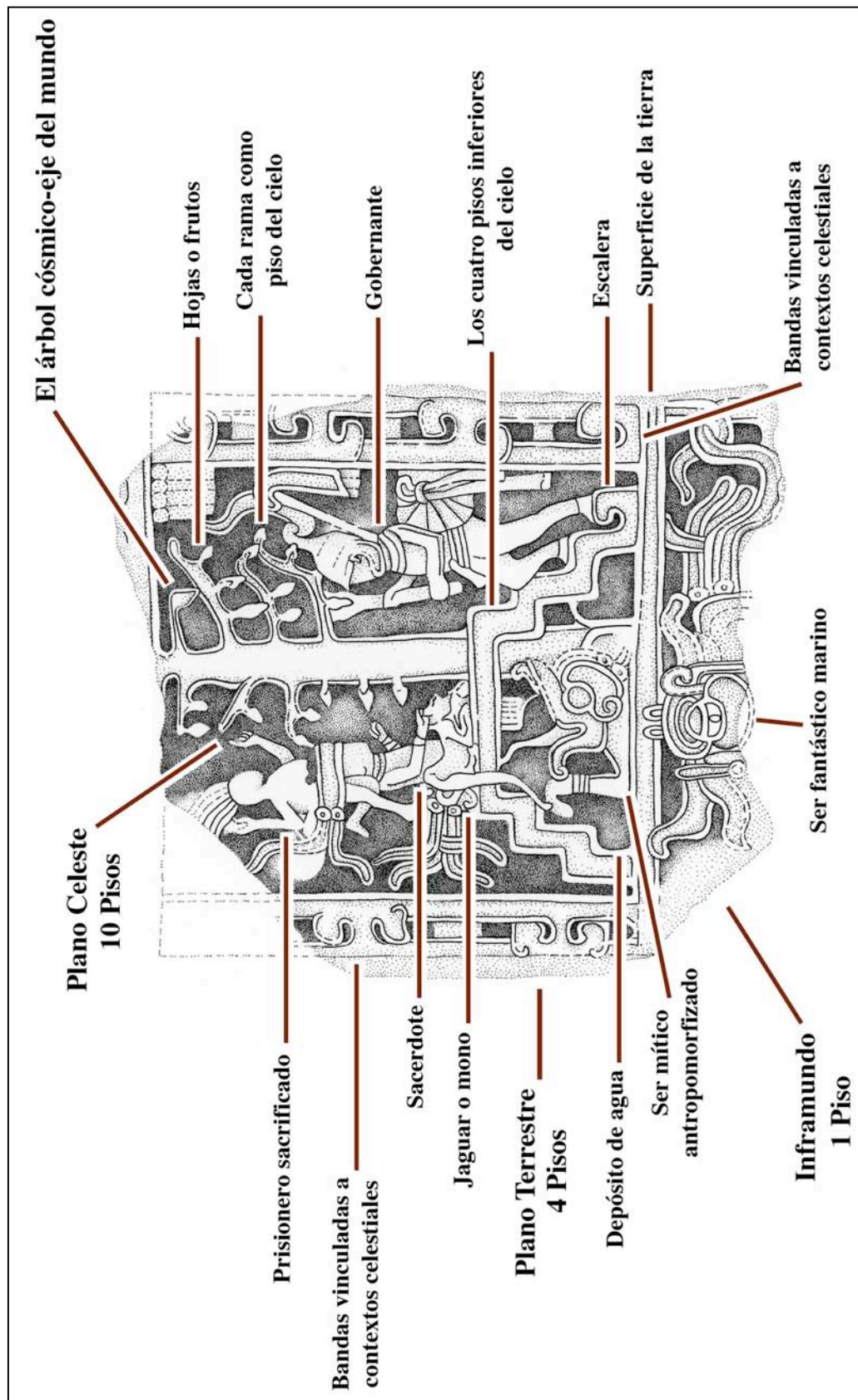


Imagen 66. Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín. Los niveles del cosmos y el árbol cósmico, eje del mundo. Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Tomado de Kampen, 1972.

El *axis mundi* es un elemento complejo: en su base se encuentra el frío Mictlan, Lugar de la Muerte. Sobre éste, el Tlalocan aparece como un gran recipiente que guarda los meteoros (lluvias, granizo, rayos), las aguas que formaran los manantiales, las fuerzas de la germinación y las “semillas-corazones”. Estas últimas son las sustancias divinas de los individuos muertos que esperan, bajo la tierra, la oportunidad de surgir de nuevo a la superficie. El Tlalocan está cubierto por una capa pétreo que es la cubierta del Monte Sagrado. Sobre el monte se yergue el Árbol Florido... (López Austin, 2008b: 33).

Siguiendo el Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, posiblemente el ser fantástico sea un enviado del propio dios Tláloc.

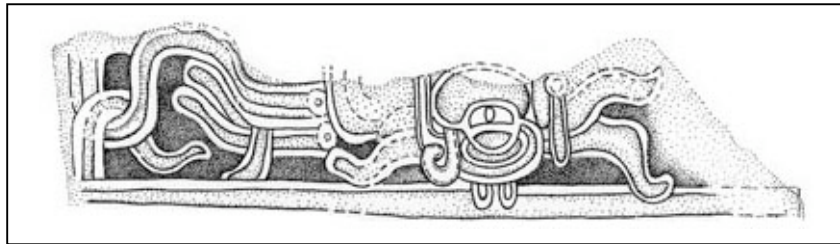


Imagen 67. Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.
Ser fantástico marino.

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972.

No es extraña la idea, ya que su paraíso es el Tlalocan donde rige a su voluntad. Por eso del inframundo salen muchos beneficios y maleficios que el propio dios manda: el agua que da vida a los seres del universo, así como muchos de los castigos que se manifiestan como fenómenos naturales (relámpagos, granizos, heladas, entre otras).

- El plano terrestre, abarcaba la superficie de la tierra y los cuatro pisos inferiores del cielo simbolizados a través de una escalera (imagen 68). En el panel puede observarse como las propias escaleras forman un depósito de agua, en la cual, el ser mítico del inframundo se introduce, irrumpiendo en el plano terrestre. Al penetrar en este espacio acuático, no sólo empieza adquirir propiedades terrestres sino también se antropomorfiza. Uno de sus apéndices se convirtió en un brazo y antebrazo humano, exceptuando su mano la cual conserva las características tentaculares. Lleva como adornos unas pulseras en la muñeca y dos cuentas con oradación central en su cabeza.

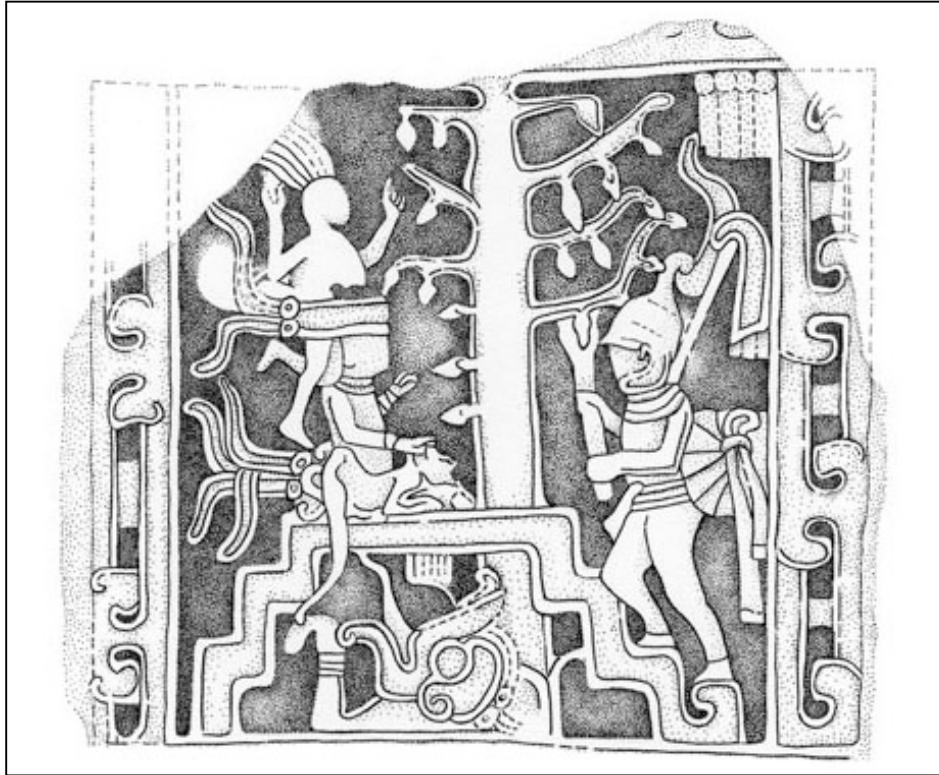


Imagen 68. Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.
La superficie de la tierra y los cuatro pisos inferiores del cielo.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972.

Su ojo ahora se encuentra cerrado y su boca completamente abierta, de la cual sale una larga lengua que llega a extenderse hasta la parte superior izquierda de la escalera, en dirección de un animal y dos seres humanos. En las escaleras o en los cuatro pisos inferiores del cielo, los dioses decidieron formar un mundo de luz y oscuridad ocupado por montañas y aguas, donde hubiese flora, fauna, lluvia, viento, fuego, tierra y rocas, pero sobretodo el dar vida a un ser que tuviese la capacidad de rendirles culto. De esta forma, las deidades y en este caso en particular, el ser fantástico marino-terrestre, es el creador de lo que hay en el plano terrestre y permeaba todo en la existencia de los individuos.

En el Panel 1 además encontramos la representación de tres seres humanos y un animal. El individuo de la derecha porta como vestimenta: sandalias, un cinturón que en la parte de su espalda finaliza con un gran bulto de tela, el cual se cierra a manera de lazo; tres

cuellos lisos y un gorro en su cabeza, el cual se extiende hacia detrás de sus orejas y se proyecta hacia la mandíbula. En su parte superior, termina en forma de cono y se inicia un arreglo en forma de trompa de la cual brotan cinco plumas: dos grandes y tres pequeñas. Del cuello sale un bastón de madera que le da soporte al arreglo de la cabeza. Quizás este individuo sea un gobernante: se dirige hacia el cuarto piso inferior del cielo, portando en sus manos una antorcha. Todo el culto quizás gire en torno a las festividades, las ceremonias y los rituales del fuego nuevo, cultos que tendrán un fuerte vínculo con la cuenta de 52 años.³⁰

Con relación al segundo individuo (imagen 69), este se encuentra sentado en la porción izquierda de la base del último piso del cielo, acariciando con su mano derecha un animal. De su cintura parte un arreglo que inicia con dos cuentas con oración en el centro y finaliza con cuatro plumas. En su muñeca derecha e izquierda lleva uno y dos brazaletes, respectivamente. Porta dos cuellos lisos y en su cabeza, una gran banda que se cierra en su parte posterior con dos cuentas con oraciones en el centro, y termina con dos plumas que se despliegan. Entre tanto, el atado del sombrero permite que en la parte posterior de la cabeza de este individuo, pueda sostener a un sujeto desnudo, el cual lleva los brazos flexionados y abiertos hacia arriba. Este sujeto sólo lleva como ornamentación seis plumas en su cabeza. Probablemente la escena trata de un “sacerdote” sosteniendo a un prisionero, ya que eran ellos los encargados de realizar la occisión ritual. El cautivo presenta una abertura en su estómago, indicador de sacrificio por extracción del corazón a través de la técnica del acercamiento subtorácico transdiafragmático (Robicsek *et al.*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60). Es importante mencionar lo valioso que fue no sólo el corazón, sino también la sangre como alimento de los dioses. Los “sacerdotes” realizaban la extracción del órgano estando el sujeto vivo y se lo ofrecían a los dioses. La sangre que se obtenía era

³⁰ Con relación a este calendario, para el Altiplano Central, Sahagún afirma: “el fin o intención de esta cuenta es renovar cada cincuenta y dos años el pacto o concierto, o juramento de servir a los ídolos, porque en el fin de los cincuenta y dos años hacían una muy solemne fiesta, y sacaban fuego nuevo, y apagaban todo lo viejo, y tomaban todas las provincias de esta Nueva España fuego nuevo. Entonces renovaban todas las estatuas de los ídolos y todas sus alhajas...” (Sahagún, 2006: 247).

untada en la boca de las deidades, fungiendo como alimento. López Austin, en este sentido, afirma:

La concepción de la dinámica cósmica como la lucha constante entre las fuerzas opuestas y complementarias implicaba la fatiga que daba lugar a los ciclos. Los dioses se agotaban al mover el mundo; era necesario que los fieles les entregaran el alimento indispensable para la reposición de sus fuerzas. El alimento de los dioses debía ser el más preciado: las primicias de las cosechas y la vida de los animales, pero también los corazones y la sangre de los hombres. Sólo con estos bienes podía garantizarse la continuidad de un mundo destinado a la desaparición (López Austin, 2008b: 35).

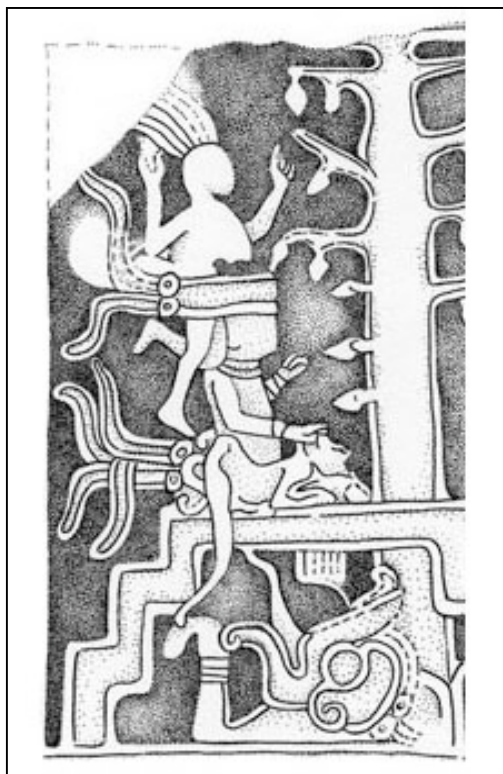


Imagen 69. Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.
Representación de los seres vivos en el plano terrestre.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972.

A esta región, López Austin (2004: 21-22) la denomina como el ámbito ecuménico donde se encuentran la casa de las criaturas, la superficie de la tierra y los cuatro cielos bajos regidos por el Sol:

En el espacio intermedio el Sol calienta a las criaturas. Es el rey de este mundo, pues fue el primer dios muerto y el primer resucitado. Sus dominios están formados por sustancia tangible, visible, pesada, vulnerable al paso del tiempo; sin embargo, son dominios intensamente poblados por dioses y entidades imperceptibles que todo lo transitan y lo invaden. Los tiempos, por ejemplo, son númenes que periódicamente irrumpen, transforman y abandonan el mundo. Los seres vivos germinan, crecen y se multiplican gracias a que son ocupados por los flujos de vigor enviados por los sobrenaturales. Los ciclos de transformación del mundo se rigen por la acción de los *dueños* y la de sus ejércitos de sirvientes invisibles, verdaderos administradores de los bienes terrenales (López Austin, 2004: 21).

Siguiendo con el Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, el animal representado probablemente se trata de un mono o un jaguar³¹ acostado sobre la superficie del cuarto piso inferior del cielo. Tanto sus extremidades superiores como inferiores están reunidas, su cabeza esta apoyada posiblemente en un bulto de tela, y su cola se extiende hacia el segundo piso del plano terrestre, haciendo contacto con el tentáculo izquierdo del ser mítico marino-terrestre.

Por otra parte, a un lado del ser fantástico marino-terrestre, en el centro de la tierra, se erigió el árbol del mundo (imagen 70), el soporte central de la casa cósmica, separando el cielo de la tierra, siendo su misión el de ser el canal de comunicación entre los pisos del universo. El tronco inicia en la base de la superficie terrestre, se extiende por los pisos inferiores del cielo y termina con 10 ramas: cada una por lo menos presenta una hoja o fruto, quizás cacao, como así se ha podido observar en varias obras de arte escultóricas del área Maya. En este sentido, quizás estemos también ante la versión del árbol cósmico como el árbol de vida y abundancia. Los árboles o la flora significan siempre a la existencia inextinguible, a la realidad total, a lo “sagrado” por excelencia. El árbol como arquetipo simbolizaba al universo y los dioses se expresaban dendromorfamente: la eternidad, la salud, la fertilidad y la exuberancia, están reunidos en la vegetación o los árboles; los seres humanos proceden de una especie vegetal; la existencia humana se cobija en las formas de la flora cuando es detenida por sutileza antes de su finalización; en un término, todo lo que es, todo lo que tiene existencia y es

³¹ En el examen de la candidatura a doctor en Estudios Mesoamericanos, celebrado el 2 de agosto de 2010 en el Instituto de Investigaciones Estéticas, la Dra. Martha Ilia Nájera Coronado mencionó que el animal representado podría tratarse de un jaguar.

originado, lo que está en condición de regeneración, se manifiesta por símbolos vegetales.

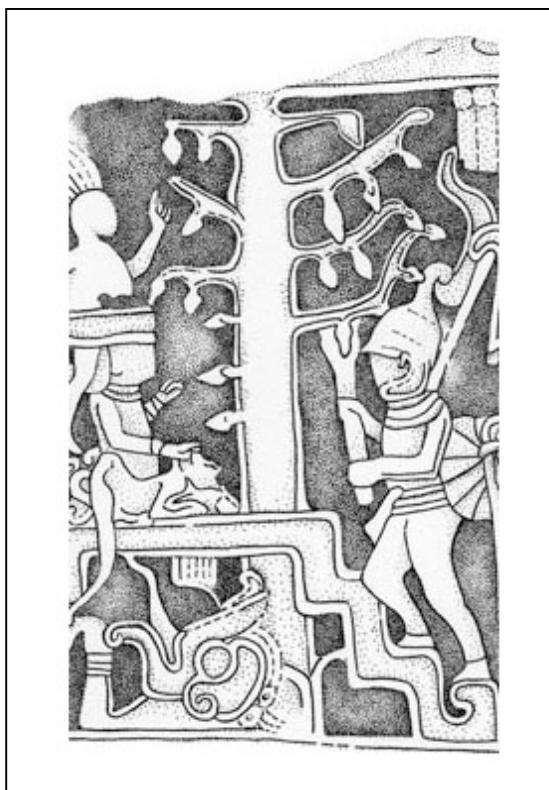


Imagen 70. Panel 1 de la Pirámide de los Nichos de El Tajín.
El árbol cósmico o del mundo.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972.

El universo fue simbolizado bajo la forma de un árbol porque, al igual que este último, se regenera periódicamente. La primavera es un renacimiento de la existencia total y por consiguiente de la existencia humana. Por esta acción cósmica, todas las energías de la creación vuelven a localizar su vigor primordial. La existencia es reintegrada completamente, todo empieza de nuevo; en un término, se repite la acción esencial de la formación cósmica, pues toda restitución es un nuevo nacimiento, un regreso a aquel tiempo mítico en que surgió inicialmente la forma en que se restituye (Eliade, 2007: 283).

- El cielo. Una segunda interpretación del árbol cósmico presente en el Panel 1, es que sus ramas significaban los 10 pisos del cielo y por ende, al igual que el inframundo, la casa de los dioses, gobernadores del universo. A este nivel del cosmos, López Austin (2004: 22) lo llamó el ámbito anecuménico superior o morada celeste de los dioses. Aunque tienen en el cosmos una región –no es exclusiva- pueden viajar por donde quieran. Eran seres poderosos que trascendían el espacio y el universo: gobernaban todos los aspectos de la existencia natural y cultural, de tal forma que los seres humanos los mantendrán y alimentaran, para que siga el orden cósmico. El niño o niña desde que nace tendrá un vínculo directo con las deidades, y sólo éste se romperá cuando el ser humano fallezca. De esta forma, se podían comunicar con los dioses a través de una serie de oraciones, siendo los sitios por excelencia para acercarse a lo sagrado, los templos y los altares.

Por último, en el relieve puede advertirse como el nivel terrestre así como el de los cielos, están enmarcados por bandas en su parte derecha e izquierda vinculadas a los contextos celestiales (Thompson, 1950: 142, 274; Rivera, 1986: 71). Finalmente, en la parte superior derecha se encuentran cuatro cuentas de piedra: de cada una salen placas rectangulares que se extienden hacia abajo del bajorrelieve.

Finalmente, de las siete interpretaciones del árbol que Eliade (2007: 243-244) distingue en diversas regiones del mundo a lo largo de la historia, el árbol de la ciudad de El Tajín tendría dos concepciones:

- ♣ La primera como eje del mundo, *axis mundi*. En este sentido, el tronco inicia en la tierra y sus ramas se elevan en el plano celeste, convirtiéndose en un símbolo de los vínculos que se instituyen entre el plano terrestre y el celeste. Al respecto, posee un carácter central, hasta tal punto que el “árbol del mundo” es un sinónimo del “eje del mundo” (Chevalier *et al.*, 1988: 118). Por él ascienden y bajan los gobernantes, interlocutores entre el plano celeste y el plano terrestre, representantes también del astro solar.

- ♣ La segunda interpretación sería como árbol de la vida, árbol cósmico. Es un árbol central donde su savia es el rocío celeste y sus frutos ofrecen la vida eterna (retorno al centro del ser, estado edénico), signos de la renovación cíclica. El árbol también tiene

asociaciones fálicas, masculinas y también se vincula con la Madre Tierra y los ritos de fertilidad (Kindersley, 2008: 97), pues como pudo verse para este caso, es portador de frutos. El árbol cósmico acaba por expresar no sólo al universo sino también la condición del hombre en el mundo.

Tocar un árbol implica y envuelve cierta concepción global de la realidad, de la conducta y de la vida, concepción que está contenida igualmente en el ideograma del árbol cósmico o en los mitos del árbol de vida; en un caso como en otro la existencia se manifiesta a través de un símbolo vegetal. Lo cual equivale a decir que la vegetación se convierte en una hierofanía, es decir, que encarna y revela lo sagrado, en la medida en que significa algo diferente de ella misma.

III.2.3. LOS JUEGOS SAGRADOS: LA DINÁMICA DEL COSMOS Y EL MOVIMIENTO ETERNO.

El juego de pelota es una de las expresiones culturales más significativas de Mesoamérica y podía simbolizar diversas concepciones: un suceso mítico, una representación cósmica, una ceremonia, un deporte, un rito de fertilidad, por mencionar los más importantes. De esta forma:

- Como suceso mítico: en el *Popol Vuh* (cf.1964), libro sagrado de los mayas, se relata un mito vinculado a dos partidos de juego de pelota que contraponen a los señores de Xibalbá del inframundo con dos pares de gemelos terrestres: por un lado, *Hun Hun Ahpu* y *Vucub Hun Ahpu*, y por otra parte, *Hun Ahpu* (*Junte`Ajaw*) y *Xbalanque* (*Yaxb`ahlam*). En el relato, los señores de Xibalbá vencen al primer par de gemelos. Los hijos de *Hun Hun Ahpu*, es decir, la segunda pareja de gemelos, posteriormente vencen a los señores del inframundo. Así, encontramos una estructura en dos tiempos: dos partidos, dos campos, una victoria y una derrota para cada bando. Según el libro sagrado, el juego de pelota es el espacio y el tiempo donde lucha el supramundo y el inframundo, los seres de la luz contra los seres de la oscuridad.
- En su representación cósmica: se le vinculaba con el desplazamiento del sol y con la marcha del universo; donde el curso se simbolizaba con la intervención o participación de la pelota.

- En su manifestación ceremonial para el mantenimiento del cosmos: se le ligaba con imágenes que presentaban al sacrificio en sus diversas variantes. El equilibrio del cosmos estaba también vinculado a los ritos de fertilidad, ya que la sangre derramada en la tierra del juego de pelota permitía el nacimiento de las plantas y el crecimiento de los granos para sustentar a la sociedad.
- Como deporte: es un juego simbólico, alegórico e imaginario de contenido ritual.
- En su expresión como rito de fertilidad: se le relacionaba con la representación de la flora y esqueletos humanos.

Además, podemos encontrar elementos asociados a las representaciones del juego de pelota como: jaguares, tortugas, serpientes, lirios acuáticos, cocodrilos, mariposas, sapos y caracoles, entre otros. Por ejemplo, en esta simbolización las mariposas y las serpientes son animales capaces de regenerarse. La tortuga, el cocodrilo y los sapos, son seres con la capacidad de habitar en ambientes acuáticos y terrestres. En el norte de la costa central de Veracruz pudimos observar en la Lápida de Aparicio, cómo la sangre se transforma en serpientes.

En estos espacios tendría lugar una serie de rituales ya sean de muerte, iniciación y renacimiento que justificaban el ejercicio o poder militar y el mandato político-religioso.³² Así, el sacrificio y en especial aquel realizado por decapitación, tuvo una vinculación directa con el juego de pelota, debido a la similitud entre la cabeza, la pelota y los astros. La cancha del juego de pelota es una estructura donde se recreaba la dinámica del cosmos, el movimiento eterno, el espacio donde se comunicaban los dioses y rotaban los astros. Es un lugar donde se efectuaban rituales de sacrificio para alimentar y sustentar a los dioses creadores. En base a este contexto, no en todos estos espacios se efectuaban juegos:

- En la ciudad de El Tajín existen diecisiete juegos de pelota. Dos en especial, muestran complejas escenas religiosas en sus relieves: el Juego de Pelota Sur y el Juego de Pelota Norte. Ambos contienen mitos, dioses, representaciones cósmicas, hechos religiosos y rituales ceremoniales ejecutados por personajes de la elite, expresiones de la sacralidad

³² Así por ejemplo, Sahagún para el Altiplano Central, nos dice: “después de haber hecho muchas ceremonias, los que habían de morir descendían del *cu* de *Huitzilopochtli*, uno vestido con los ornamentos del dios *Páinal*, y mataba cuatro de aquellos esclavos en el juego de pelota que estaba en el patio que llamaban *Teotlachtli*... (Sahagún, 2006: 88). ...dos a honra del dios *Amapan* y otros dos a honra del dios *Oappatzan*, cuyas estatuas estaban junto al *Tlachco*; en habiéndolos muerto arrastrábanlos...” (Sahagún, 2006: 140).

de los pobladores de la selva tropical lluviosa. Por último, es importante señalar que todos los juegos de pelota de la ciudad de El Tajín, tienen forma de I, no tienen marcadores y están limitados por taludes.

III.2.3.1. EL JUEGO DE PELOTA SUR DE EL TAJÍN.

Se encuentra a lo largo del lado sur del Edificio 5, y los tableros fueron ubicados en el centro y los extremos de cada muro. El Juego de Pelota Sur tendría una fuerte asociación con las festividades para el sustento del cosmos y los ritos de fertilidad, ya que los rituales terminan en varias de sus escenas, con sacrificios y autosacrificios de sangre. A continuación realizaré sólo la descripción de las escenas centrales que sugieren el ritual de sacrificio.

III.2.3.1.1. TABLERO SUROESTE.

Un personaje de la elite yace ahora acostado sobre un altar. Sobre él, un guerrero águila y un ser divino, y a sus lados, “sacerdotes” tocando instrumentos musicales para proteger la ceremonia. Este friso también ha sido denominado como Panel 2 (Kampen, 1972: 136-137) o Tablero con bajo relieve número 53 (Castillo, 1995: 166 y 413) (imagen 71). Considero que los individuos corresponden a personajes de la elite, por el tipo de vestuario, tocado y ornamentación que llevan:

- De izquierda a derecha, el primer personaje corresponde posiblemente a un “sacerdote”. Porta un gorro, arriba del cual sostiene el perfil de una serpiente celeste. Como parte de la ornamentación lleva una orejera tubular, una pulsera de cuatro tiras lisas en su mano derecha y un amarre de dos bandas lisas gruesas en su mano izquierda, las cuales caen hacia la pierna del guerrero que se encuentra acostado sobre un altar. Tiene diferentes elementos como vestuario: una larga capa de tres bordes que dan vuelta en su cuello y se extiende hacia atrás, hasta la altura de las rodillas. Dos gruesas bandas rodean su cintura y presenta un largo faldellín ribeteado en las orillas, y un máxtlatl con diseños diagonales entrecruzados, también ribeteado en los extremos y rematado por tres pequeñas plumas o flecos.

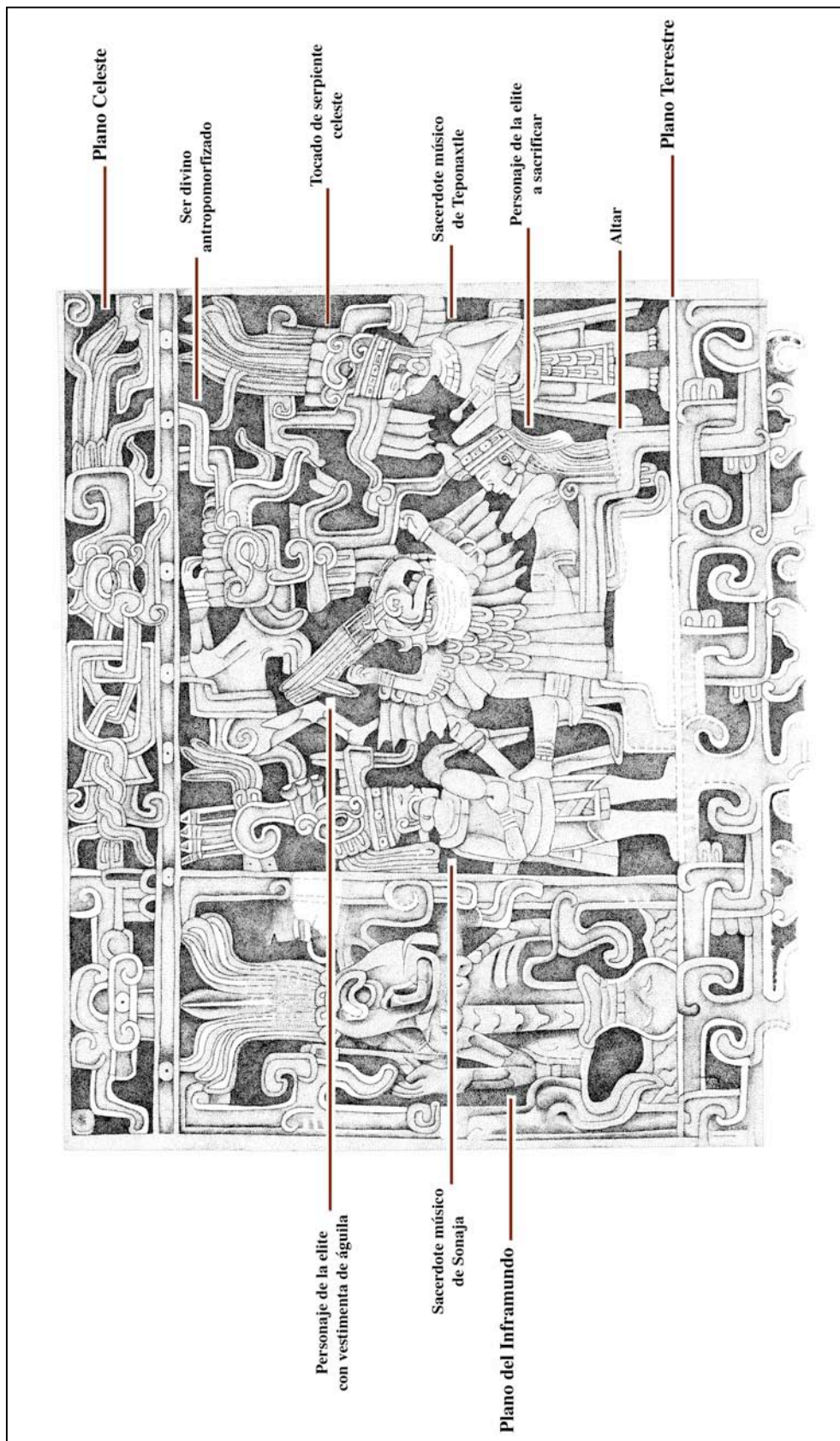


Imagen 71. Tablero Suroeste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Personajes llevando a cabo el ritual de sacrificio. Se tocan instrumentos musicales para proteger la ceremonia.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.
Proyecto El Tajín.

Entre su codo derecho y la franja, fueron colocadas dos cuentas cuadradas. El “sacerdote” sostiene en su mano derecha una sonaja, la cual porta dos largas plumas. La sonaja es un instrumento musical constituida por un calabazo asentado en un palo con cera o goma de copal, a la que se le metían sus propias semillas o rocas chicas (*cf.*Rivera, 1980).

- De lado izquierdo del friso quizás también hay otro “sacerdote”, un músico ahora de teponaxtle (imagen 72). Este personaje de la elite lleva un gorro, y el tocado termina con el perfil de un ofidio celeste. Como parte de la ornamentación usa una orejera con horadación central y un collar triple. Lleva dos pulseras lisas en ambos brazos y una ajorca en cada tobillo de cuatro cuentas circulares con horadación en el centro. Como vestuario sostiene en su cintura, una gruesa banda compuesta por cuatro bordes y que se anudan hacia atrás. Sólo se puede ver hacia el extremo derecho, donde está el codo izquierdo, parte del amarre. De este arreglo, caen dos bandas tejidas hasta los tobillos del músico. Además, porta un faldellín con ribetes en sus extremos, y un máxtlatl elaborado con ocho plumas recortadas, rematado por seis tiras cuadradas o flecos. Sostiene con su brazo derecho un objeto de música, y en su mano izquierda porta un elemento alargado y redondeado al inicio, y es con el cual lo hace sonar. Es un teponaxtle, un instrumento musical fibroso, hueco, con dos lengüetas con junturas. Se frotaba con un palillo largo envuelto con un hule en uno de sus extremos (*cf.*Rivera, 1980).

- Por otra parte, los personajes centrales corresponden a dos personajes de la elite. El primero se encuentra acostado en un altar de dos niveles, ribeteado en sus orillas. Como vestuario solamente se pueden ver cuatro bandas que rodean su cintura. Junto a ellas, una larga pluma que se extiende horizontalmente, finalizando en comba. Con relación al tocado, lleva un gorro de bandas lisas y cuentas circulares con horadación central. El siguiente personaje corresponde a un individuo de la elite con vestimenta de águila, el cual se encuentra colocado sobre el otro sujeto. Tiene una máscara de esta ave, con la boca y el ojo abierto. Arriba de su pico, le adorna un sartal de seis cuentas: tres circulares y tres rectangulares, las cuales caen hasta sus fauces. De hecho, con su pico está agarrando otro sartal de cuatro cuentas circulares. Pequeñas plumas rodean su cabeza y boca. Justo detrás de ellas, hay otras cinco que nos recuerdan la forma de las

escamas. Como tocado porta tres pequeñas plumas recortadas, sobre ella surgen otras tres largas plumas que se extienden hasta las costillas del ser fantástico.

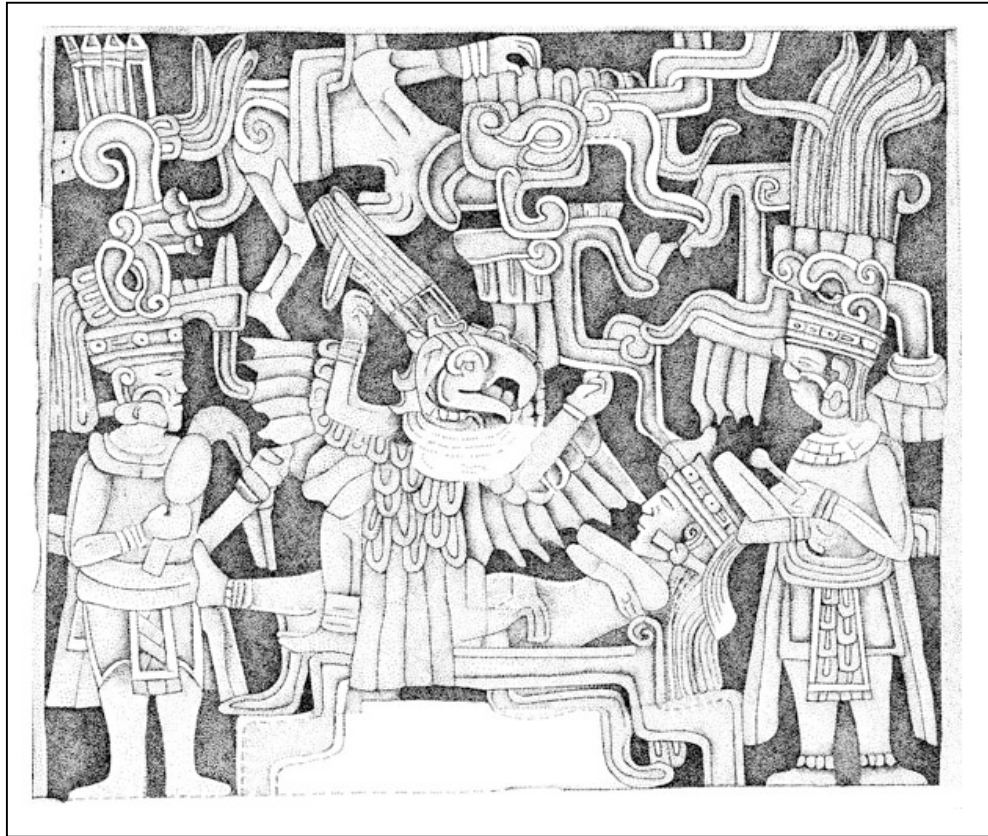


Imagen 72. Tablero Suroeste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Representación de dos “sacerdotes” músicos, dos personajes de la elite,
uno acostado y otro con vestimenta de águila, y un ser divino.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.
Proyecto El Tajín.

Respecto a la ornamentación, lleva tres cuellos de bandas lisas y pulseras en sus brazos: la muñeca izquierda tiene una sencilla, y la derecha dos lisas y dos sartaes de cuatro cuentas cuadradas. Con relación al vestuario, trae una camisa confeccionada de plumas. El brazo y antebrazo izquierdo está decorado por seis pequeñas plumas recortadas, desde la cual surgen ocho largas plumas. Entre tanto, su extremidad superior derecha la ornamenta ocho plumas cortas, a partir de la cual se muestran nueve plumas largas. En

su pecho fueron tallados once plumas de diferentes tamaños. Debajo de éstas, se extiende una larga falda de cuatro bandas verticales.

Por otro lado, arriba del personaje vestido de águila hay un ser divino antropomorfizado con las características propias de una serpiente celeste (imagen 73).

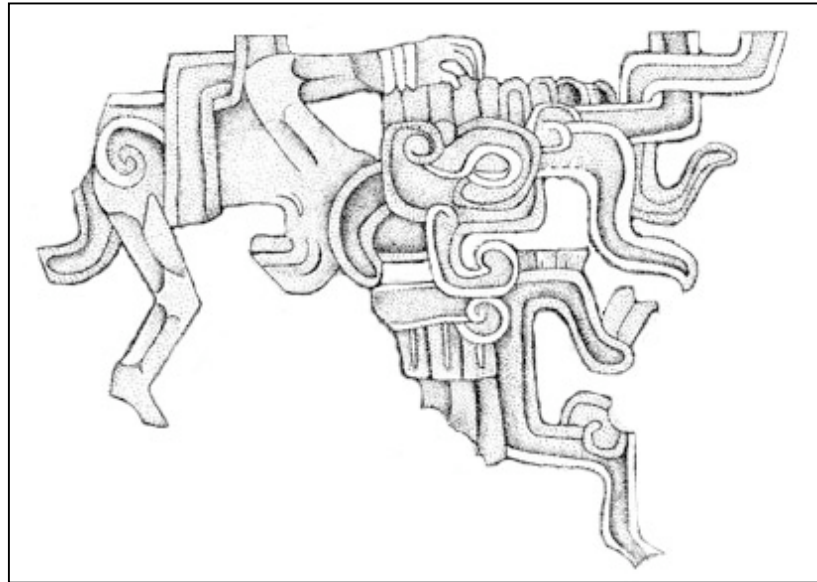


Imagen 73. Tablero Suroeste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Ser divino antropomorfizado con las características de una serpiente.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.
Proyecto El Tajín.

La cabeza está coronada por nueve plumas recortadas y frente a su ojo se originan cuatro plumas que conforman su maxilar: dos pequeñas recortadas, y dos largas, una de las cuales va hacia arriba y se entrelaza con otra de igual proporciones. En cuanto a la fisonomía del ser, presenta cuatro largas costillas que rozan el tocado del guerrero águila. El brazo derecho se flexiona hacia arriba y se alarga hasta las plumas que coronan el ser sagrado. Tiene dos huesos tanto en el brazo como el antebrazo. De la misma manera, las piernas están descarnadas, presentando dos huesos en ambas extremidades inferiores derechas, y sólo un hueso largo integra el miembro inferior izquierdo. Puede verse una voluta en su glúteo derecho. Únicamente el pie y la mano derecha no están descarnados. El ser antropomorfizado cuelga,

ya que está sujetado por una banda ribeteada en sus extremos, la cual rodea su cintura. Ésta faja proviene de la franja cielo. Como ornamentación porta una pulsera compuesta de tres correas lisas. La voluta en forma de pluma que origina del ojo, junto con otra pequeña que se encuentra debajo, dan inicio a su mandíbula. A partir de éstas se configura una larga pluma que se divide: una parte se extiende hacia delante, ornamentada en un principio por tres dientes y al final, por dos colmillos. La otra sección de la pluma toma una posición vertical y cae hacia el tocado del guerrero acostado en el altar.

Finalmente, con respecto a los hechos mostrados en el friso, es importante efectuar las siguientes aclaraciones:

- El ser antropomorfizado es un animal transformado que personifica a los dioses y junto con la deidad de la muerte, observan el ritual.
- En este relieve se muestra que la ceremonia contiene música. El sonido generado por la sonaja y el teponaxtle constituía una regla preservadora frente a las malas fuerzas en el transcurso del ritual y valía también como una ofrenda de sonido. Los guerreros, con el constante oír la reproducción invariable de resonancias homogéneas, adquirirían un cierto grado de trance, y junto a los efectos de la ingesta de bebidas o respirar algunas resinas en combustión, lograban un nivel distinto de conciencia de la existencia, para entrar así a un mundo diferente, el tiempo y el espacio sagrados primordiales para cualquier tipo de ritual o ceremonia (Nájera, 2003: 139).
- El orden cósmico mesoamericano se estructuró en la dualidad vida-muerte. Para mantener esa armonía, se efectuaban una serie de rituales, entre ellos el sacrificio de sangre, en el que se moría para renacer a la existencia. En el tablero suroeste, un personaje de la elite yace en un altar con el objetivo de ser sacrificado y ofrendado a los dioses, para que con su sangre las deidades puedan mantener el devenir del universo. Los dioses fueron el sello distintivo del cambio eterno de cosmos y de los seres humanos.
- Por último, el altar donde se encuentra acostado la víctima de sacrificio tal vez puede ser, la propia tumba del guerrero.
- Finalmente, en esta escena el individuo todavía está vivo y sería un paso antes del sacrificio.

III.2.3.1.2. TABLERO NORESTE.

En la escena central aparecen tres personajes de la elite realizando un ritual en la cancha del juego de pelota, espacio donde se ejecuta el sacrificio sangriento de un personaje de la elite por extracción del corazón. Mientras tanto, un ser divino antropomorfo baja en la escena donde yace el muerto, en busca de la sangre, el alimento que sustenta a los dioses (imagen 74). Este bajorrelieve es conocido también como Panel 2 (Kampen, 1972: 140-141) o Tablero con bajorrelieve número 55 (Castillo, 1995: 174 y 415).

El hecho religioso se lleva a cabo en el juego de pelota. En los extremos inferiores del friso se ubicaron las estructuras de la cancha, la cual está constituida por el talud, la cornisa y un pequeño muro. En el juego de pelota, dos “sacerdotes” sacrifican a un personaje de la elite como un ritual concerniente a las deidades. Otro “sacerdote” presencia la escena sentado en la cornisa derecha de la cancha. La determinación de quiénes eran estos personajes de la elite se basó en el tocado, el vestuario y la ornamentación:

- De izquierda a derecha, el primero es un “sacerdote” que sujeta el brazo derecho del individuo de la elite que se va a sacrificar. Porta como tocado un gorro de bandas lisas, dos de las cuales fueron confeccionadas con pequeñas plumas y la incrustación de tres cuentas con horadación en el centro. Frente a la tercera, cuarta y quinta banda, se le colocó una cuenta circular grande con horadación central, y encima del gorro se dispuso el perfil de una serpiente celeste. Con respecto a su ornamentación lleva un collar de cinco cuentas circulares en cada sartal, una pulsera triple de doce cuentas en su brazo derecho, cuatro cuentas cuadradas con horadación central en cada serie y dos cuentas rectangulares en sus rodillas, las cuales se amarran hacia atrás. Con relación a su vestuario, dos bandas lisas rodean su pecho y sostiene en su cintura, un yugo y una palma. Por último, ostenta un faldellín liso con dos diseños romboidales y remata en dos bandas escalonadas: la primera es lisa, y la segunda presenta tiras verticales y perpendiculares.
- El siguiente individuo corresponde a un personaje de la elite sacrificado (imagen 75). Porta un tocado de bandas lisas, una de las cuales fue confeccionada por cinco pequeñas plumas.

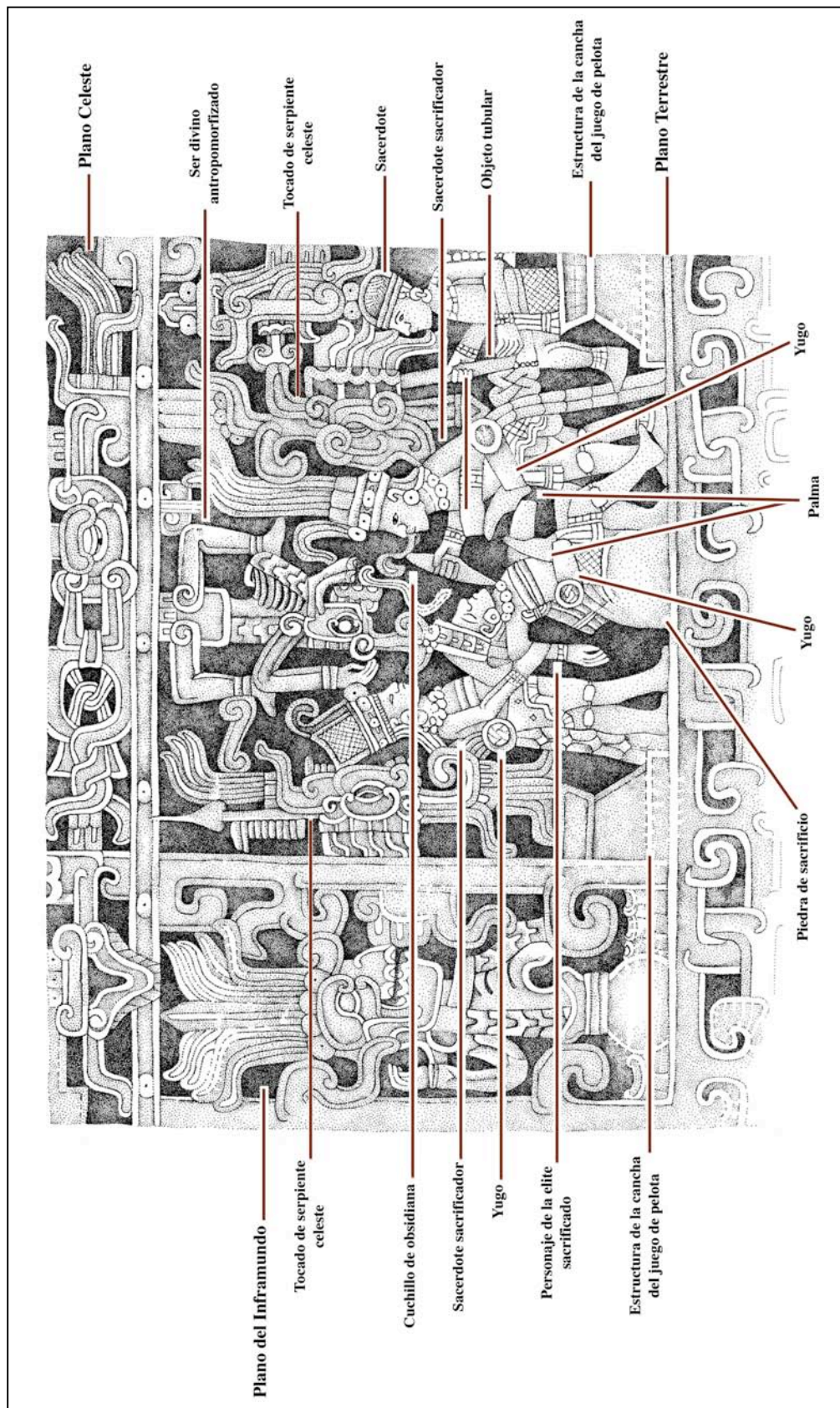


Imagen 74. Tablero Noreste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
 Ceremonia ritual en la cancha del juego de pelota: sacrificio sangriento de un personaje de la elite.
 Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
 Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.
 Proyecto El Tajín.

Con respecto a la ornamentación, usa una orejera circular con horadación central, una cuenta cuadrangular que se anuda detrás de la rodilla derecha, un collar compuesto por cuatro cuentas circulares con horadación en el centro y dos pulseras en su brazo derecho: una lisa y otra de tres cuentas circulares.

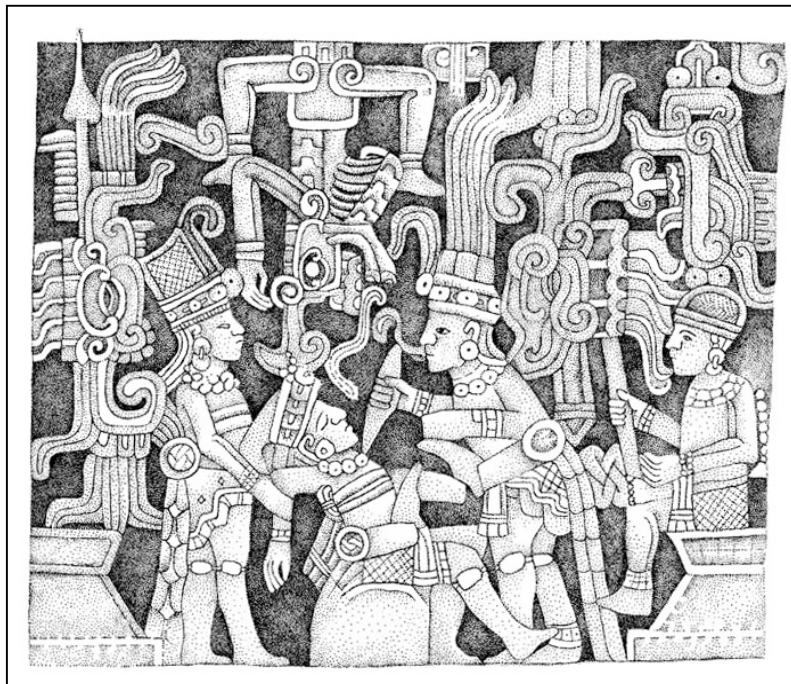


Imagen 75. Tablero Noreste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
“Sacerdotes” sacrificando a un personaje de la elite en un ritual concerniente a los dioses.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.
Proyecto El Tajín.

Con relación a su vestuario lleva una faja triple rodeando su pecho y se ata atrás en su espalda, desde la cual cae hasta la piedra de sacrificio. Utiliza un faldellín con diseños romboidales, ribeteado en su orilla por dibujos cuadriculados, y un máxtlatl de tres bandas que finalizan en dos tiras horizontales. Por último, sostiene un yugo y una palma en su cintura y vientre, respectivamente. Finalmente, la víctima yace sobre una piedra de sacrificio. El “sacerdote” descrito con anterioridad lo agarra de su brazo derecho y lo inclina hacia atrás.

- Otro individuo aparece junto a él: se trata de un “sacerdote”. Sostiene en su brazo derecho un cuchillo de obsidiana efectuando el sacrificio por extracción del corazón. Porta un gorro de tres bandas, dos lisas y a la segunda se le incrustó tres cuentas circulares. Frente a esta ornamentación aparece una cuenta circular con horadación en el centro, desde la cual aparece una larga pluma que se curva. Encima del gorro van seis plumas: tres pequeñas y tres largas. A un lado del tocado, el individuo también porta el perfil de una serpiente celeste que mira hacia la cancha del juego de pelota. Con relación a su ornamentación usa una orejera circular con horadación central, un collar de banda lisa y otro confeccionado con cuatro cuentas circulares con horadación en el centro, una pulsera de dos bandas lisas y tres cuentas circulares en su brazo derecho. Esas mismas particularidades fueron puestas en la pulsera izquierda, excepto que ahora las cuentas son cuadradas y llevan una pequeña pluma recortada. A su vez, emplea cuentas cuadradas que se anudan detrás de sus rodillas, y una ajorca triple en el tobillo derecho de dos bandas lisas y tres cuentas cuadradas con horadación central. Como vestuario utiliza un faldellín con diseños romboidales, ribeteado en sus orillas por dos bandas lisas escalonadas y tres gruesas plumas. Tiene un máxtlatl de tres tiras, rematadas por dos bandas horizontales y tres pequeñas plumas cuadradas a manera de fleco. Sostiene en su cintura y en el vientre, un yugo y una palma, respectivamente. Por último, el “sacerdote” tiene una boca pequeña de la cual sale la vírgula de la palabra.
- El último individuo de la elite posiblemente es un “sacerdote” espectador del ritual de sacrificio. Se encuentra sentado sobre la estructura arquitectónica derecha de la cancha (imagen 76). Porta como tocado un gorro que inicia con dos bandas lisas y ribetea toda la cabeza. En el centro hay diseños de líneas perpendiculares. Sobre el gorro fueron grabados dos cuentas circulares con horadación en el centro, desde la cual se muestra el perfil de una serpiente cielo. El “sacerdote” usa como ornamentación una orejera doble circular con horadación central, un collar de dos sartales en orden de cinco y siete cuentas rectangulares, dos pulseras en cada brazo de dos sartales de cuatro cuentas cuadradas, una ajorca triple de cuatro cuentas cuadradas en cada sartal, y detrás de su cuerpo sobre la espalda cuelga, un sartal de siete cuentas circulares. Como vestuario lleva una gruesa banda de tres niveles que rodea su cintura y con amarre hacia atrás, un

faldellín con diseños romboidales, y un máxtlatl de tres cintas terminadas con dos tiras horizontales y tres plumas cortas a manera de fleco. Es el único que se le aprecian los rasgos de los cinco dedos de ambas manos y uno de sus pies. Porta en su mano derecha un objeto tubular.



Imagen 76. Tablero Noreste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
“Sacerdote” espectador del ritual de sacrificio.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.
Proyecto El Tajín.

Entre tanto, sujetado por tres plumas cortas en la franja celeste se encuentra un ser divino antropomorfizado (imagen 77). Este está colgando en la escena donde se efectúa el sacrificio

sangriento, y su brazo derecho, cadera, así como sus piernas, no están descarnados y tienen las características de un ser humano. Cada una de sus extremidades inferiores lleva tobilleras de dos bandas lisas. Su columna está integrada por cuatro vértebras. De igual manera, hay otra en su pecho conformada de cinco vértebras a partir de la cual surgen ocho costillas, una de las cuales es falsa y abajo, el estómago se representó abierto. En su brazo derecho utiliza una pulsera de dos bandas lisas, y a su mano se le pueden ver los detalles de los cuatro dedos.

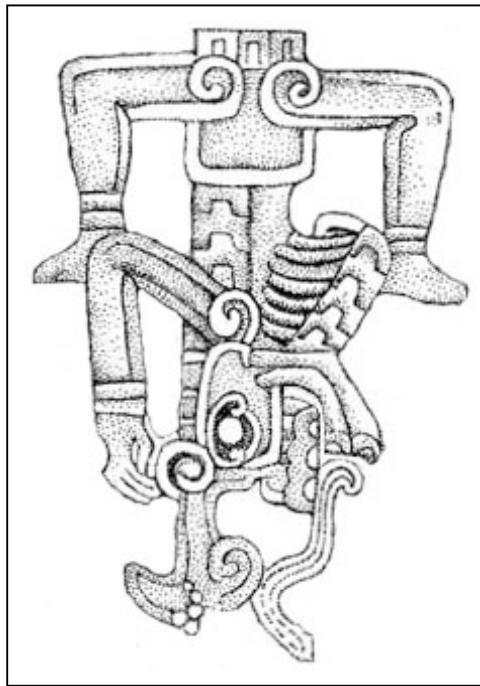


Imagen 77. Tablero Noreste. Juego de Pelota Sur de El Tajín.

Ser divino antropomorfizado.

Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.

Tomado de Kampen, 1972 y Castillo, 1995.

Proyecto El Tajín.

Su cabeza está coronada por cuatro plumas recortadas y una pequeña voluta. Desde su cara y pasando por otra voluta, se desprende una larga pluma que se divide: de lado derecho cuelga un sartal de cinco cuentas circulares que rozan el tocado del personaje de la elite. En su cara puede observarse un ojo abierto, y tres dientes en su maxilar y mandíbula. Esta última fue tallada con dos huesos. De su boca abierta brota una vírgula de la palabra.

Por otra parte, es trascendental hacer las siguientes señalizaciones en torno a los sucesos sagrados del bajorrelieve:

- Los seres míticos son los representantes de los dioses y junto con la deidad de la muerte, presencian la finalización del sacrificio sangriento.
- Esta etapa nos muestra el final del ritual de sangre: un sacrificio de un personaje de la elite en manos de dos “sacerdotes”. Uno de ellos toma un cuchillo de obsidiana y con su mano derecha, lo introduce en el pecho de la víctima. Posteriormente extraerá el corazón y la sangre para ofrecerla al ser antropomorfo, quién en representación de los dioses lo comerá y la beberá, para darle continuidad al cosmos. De hecho, puede verse en el friso como el ser antropomorfo ha bajado en la escena del sacrificio, en busca del alimento sagrado.
- Posiblemente la técnica utilizada para extraer el corazón fue la estereotomía axial media donde se secciona o fractura el esternón apareciendo cortes en las costillas y cuerpos vertebrales (Robicsek *et al.* , 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60).

III.2.3.1.3. TABLERO CENTRAL DEL SUR.

De los tableros del Juego de Pelota Sur de la ciudad de El Tajín, el Central del Sur es el único donde se escenifica claramente un autosacrificio, mediante la perforación del órgano genital (imagen 78). Este bajorrelieve también sea asignado con el nombre de Panel 5 (Kampen, 1972: 142-143) o Pieza número 57 (Castillo, 1995: 183 y 417). Arriba de las almenas y del gobernante que efectúa el ritual de autosacrificio, se ubicaron una deidad solar y un ser divino antropomorfo con rasgos de conejo. A la deidad solar sólo se le aprecia como tocado dos delgadas bandas en la parte superior. Con relación a su ornamentación, luce una pulsera triple de seis cuentas rectangulares en cada sartal. Debido al mal estado de preservación del tablero sólo se puede ver parte del perfil de su cara. Posiblemente en el hombro izquierdo sostiene un gran chalchihuite o bien una pelota, del cual se desprende una larga pluma y a un lado, detrás de su oreja, ostenta un adorno vertical alargado y que se tiende a la derecha en forma de hoja.

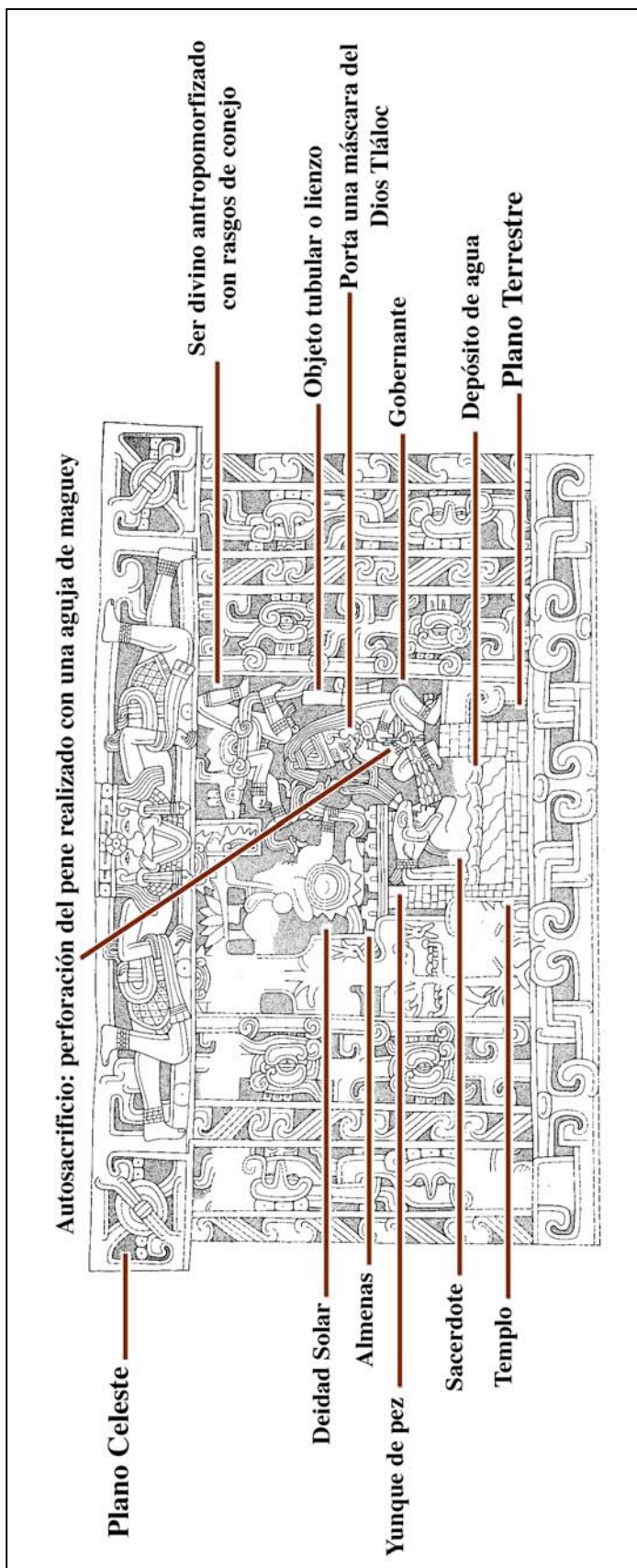


Imagen 78. Tablero Central del Sur. Juego de Pelota Sur de El Tajín. Gobernante llevando a cabo un autosacrificio con aguja de maguey. Tomado de Kampen, 1972.

Con respecto a su vestuario, tal vez rodeaba su cintura una gruesa banda. Esta suposición se basa en el hecho de que hacia los glúteos baja un lienzo triple, extendiéndose a un gran árbol. En el pecho y el estómago se simbolizó el astro solar, con tres bandas circulares en su centro. Sus piernas están cruzadas y se aprecian tres dedos de su pie izquierdo. En contraste, se observan los cinco dedos de la mano izquierda aferrando un cetro de poder, a manera de serpiente. El ofidio tiene como particularidades tres largas bandas que originan su cuerpo, un colmillo y una larga lengua bífida. Esta se une con otra serpiente a través de un cordón. Entre tanto, a lado derecho de la deidad solar aparece un ser divino antropomorfo (imagen 79). Este posee características humanas en extremidades superiores e inferiores, cuerpo de serpiente celeste y cabeza de conejo.

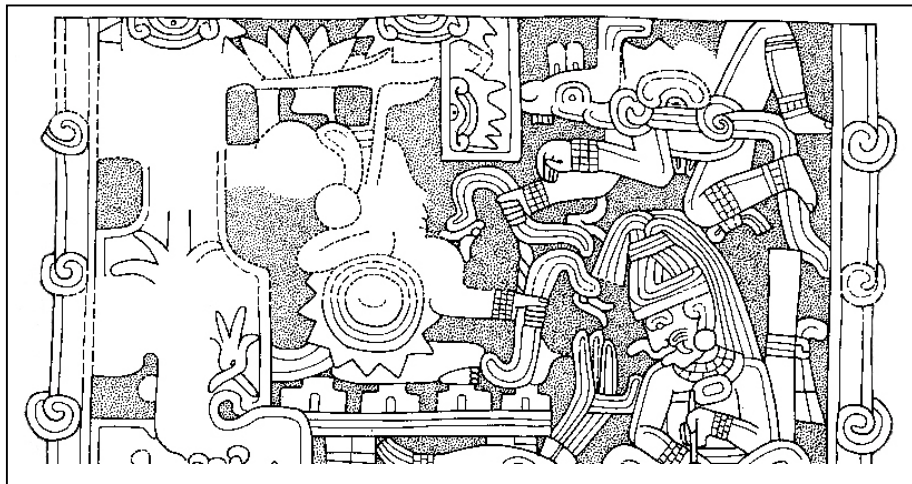


Imagen 79. Tablero Central del Sur. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Deidad solar y un ser divino antropomorfizado con rasgos de conejo.
Tomado de Kampen, 1972.

Como ornamentación muestra en su brazo izquierdo, una pulsera triple de cinco cuentas rectangulares en cada sartal. En cambio, en su brazo derecho exhibe otra triple con las mismas particularidades, excepto que una es completamente lisa. Se halla adornando debajo de su rodilla izquierda, un brazalete ternario de delgadas bandas y en la derecha, una manilla triple de cuentas cuadradas en el primer y segundo sartal, y circulares en la tercera serie. Esta última decoración tiene un lienzo tripartito que se une a la joya. Por último, ostenta ajorcas ternarias

compuestas de dos bandas lisas horizontales y una de tiras verticales. Con relación a su cabeza, se puede ver todos los rasgos de un conejo, es decir, nariz pequeña, ojo grande, una larga oreja y cuatro pequeños dientes. Arriba de su cabeza se grabó dos pequeñas plumas. Con respecto a su cuerpo, se trata de un ofidio cielo que tiene los siguientes detalles: una ceja curva, ojo abierto, pómulos formados por tres bandas y ambos lados, plumas en voluta. La cara es una gruesa pluma, ornamentada abajo por otras dos pequeñas. Tal vez la serpiente celeste está coronada por un adorno en forma de puntas. Finalmente, se pueden ver los trazos de sus cinco dedos de sus manos, y una uña en sus pies. Las extremidades inferiores están abiertas, y las superiores fueron dispuestas hacia delante, en dirección a la deidad solar. Con su mano derecha, sostiene un cetro de serpiente que fue labrada con las siguientes cualidades: cuerpo creado por tres delgadas bandas, lengua bífida y colmillos. En el extremo final quizás lleva dos pequeñas plumas. Este ofidio se une con una cuerda a la otra serpiente que porta la deidad solar.

Por otra parte, la escena de autosacrificio se celebra en una estructura que contiene un depósito de agua. En este se encuentra un “sacerdote” que ingiere la sangre del ritual efectuado por el gobernante. Al parecer toda la ceremonia se vincula con un rito de paso o bien un ritual de fertilidad (imagen 80). El templo tiene una gruesa losa de tres niveles como techumbre, ornamentadas por cuatro almenas. La base de la cimentación así como las tres columnas que sostienen el santuario, fueron creadas posiblemente a partir de lodo y paja. Algunos de los ladrillos son de forma cuadrangular y otros cuadrados. El interior de la estructura es un depósito de agua, como así lo indica las ondulaciones del líquido. Sentado en este depósito hay un “sacerdote” que porta un yelmo a manera de pez, envolviéndole toda la cabeza. No se logra identificar ningún elemento como vestuario debido a la preservación del friso, y podría suponerse que quizás está desnudo. Finalmente, frente al personaje de la elite se simbolizó el chorro de sangre proveniente del autosacrificio, dando a entender que será bebido por él.

Ahora bien, el gobernante se encuentra agachado sobre una de las columnas del santuario llevando a cabo un autosacrificio de sangre. Porta como tocado una delgada banda, desde la cual surge su largo cabello. Este se prolonga hacia arriba, siendo amarrado por tres delgadas tiras y dividiéndose en dos partes: una sección de la cabellera cae al frente, tocando la serpiente que sostiene la deidad solar, y la otra baja hasta los hombros.

Con relación a su ornamentación, lleva una orejera circular y un collar de dos sartales de cinco y siete cuentas rectangulares y cuadradas, en orden. Luce pulseras triples de cuatro cuentas cuadradas y rectangulares en cada sartal, tanto en su brazo derecho como izquierdo. Por último, exhibe ajorcas triples de cuatro cuentas cuadradas en el tobillo derecho. En contraste, las ajorcas triples del tobillo izquierdo son diferentes: una es lisa y las otras dos son de tres y cuatro cuentas cuadradas en cada sartal, respectivamente. Cada una de las tobilleras, con arreglo frontal.

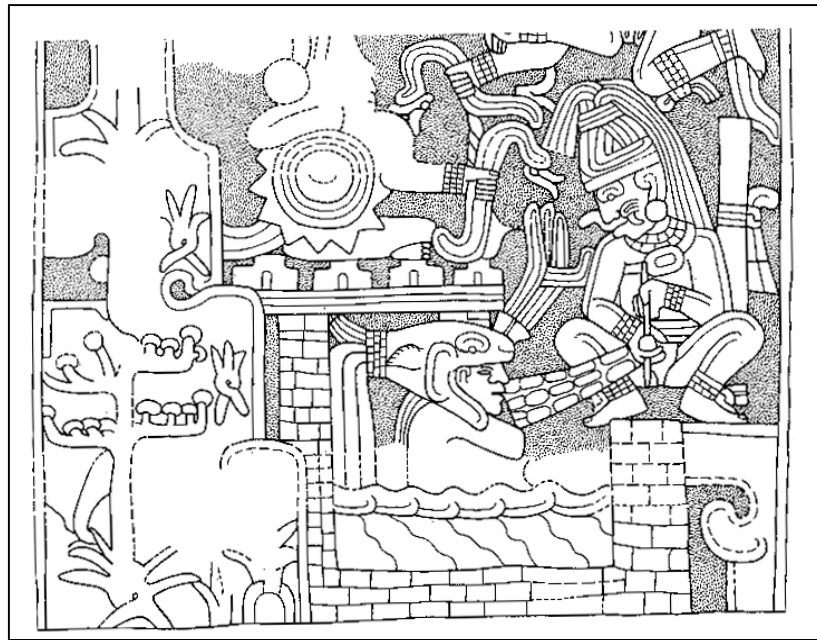


Imagen 80. Tablero Central del Sur. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Autosacrificio de un gobernante al parecer asociado a un rito de paso o bien a un ritual de fertilidad.
Tomado de Kampen, 1972.

Con respecto a su vestuario, ostenta un pectoral de diseño circular, sostenido por una delgada banda. A su vez, le fue confeccionada una gruesa banda de tres niveles que rodean su cintura. Por último, el regente tiene el ojo abierto, larga oreja, una ceja pequeña y al parecer revela la totalidad o parte de la máscara del dios Tláloc. En este sentido, se le talló la bigotera y el colmillo en forma de serpiente. Sostiene en su espalda un rollo amarrado por un lienzo de tres bandas que se anuda hacia atrás, originando un moño que cae con termines rectangulares

verticales. El rollo debe corresponder a un texto de tradición indígena confeccionado en cuero de venado y que hoy conocemos como códice. Finalmente, el gobernante efectúa un ritual de autosacrificio, introduciendo una aguja de maguey en su miembro eréctil. Puede observarse el chorro de sangre que cae de su órgano genital, hacia el rostro del “sacerdote”.

Explicadas las representaciones y los símbolos, es trascendental presentar algunos comentarios en torno a la ceremonia ejecutada en el tablero:

- El autosacrificio de sangre se llevó a cabo en un templo que posee una cámara de agua. En una primera instancia, la ceremonia puede corresponder a un ritual iniciático: el iniciado, en este caso un “sacerdote”, se humedece con el agua purificadora contenida en el depósito y la sangre del autosacrificio del gobernante con máscara de Tláloc. Generalmente pernocta en el recinto de agua, y acepta en los sueños o en condición de vela las revelaciones de los dioses. Este espacio cerrado a manera de cámara secreta simboliza el espacio de la muerte del hombre viejo y del nacimiento del hombre nuevo. La iniciación implicaba una parte de secreto y de separación, y la vida nueva que se establece, se inaugura en una innegable muerte, en una forma de abandono (Chevalier *et al.*, 1988: 240). La cámara es un espacio en el que se prepara el alma para empezar el transcurso que le guía a la consumación total: el conocimiento, la divinidad, la excelencia. El recinto es un lugar simbólico de la modificación de lo viejo en nuevo, del joven en adulto, del fallecido en perpetuo viviente (Deneb, 2001: 248).
- El regente ejecutante del autosacrificio, ostenta una media máscara del dios Tláloc, símbolo de la expresión de la existencia de la deidad. El individuo y para este caso el gobernante portador de la careta de la deidad, busca sentirse internamente transformado y en ese tiempo adquiere las características del dios que encarna. El enmascaramiento tiende a la transfiguración, a facilitar el traspaso de lo que se es a lo que se quiere ser; ésta es su representación mágica (Cirlot, 2007: 308).
- Con respecto a la aguja de maguey que utiliza el regente para perforarse el órgano genital, está vinculada simbólicamente al sílex de los cuchillos sacrificiales. Se perfora el pene porque es el símbolo de la perpetuación de la vida, de la fuerza activa y del poder en su propagación cósmica (Cirlot, 2007: 209). Energía creadora, fuente y conducto del semen, en cuanto origen activo. La sangre derramada es un vehículo de la

vida y simboliza todos los valores solidarios de la existencia, del fuego y del calor, que se emparentan con el astro solar (Chevalier *et al.*, 1988: 479, 494 y 909).

- El yunque o máscara de pez portada por el “sacerdote”, se relaciona al origen o la renovación cíclica. Se convierte en un símbolo de vida y de fecundidad, en razón de su extraordinaria potencia de reproducción y de la cantidad ilimitada de sus huevos (Chevalier *et al.*, 1988: 823 y 824). Esta renovación cíclica está estrechamente unida a los ritos de paso.
- La sangre del autosacrificio alimenta al dios Tláloc, quién complace con la lluvia fertilizadora; al dios Sol, el cual continúa con el transcurso del universo y al ser divino antropomorfizado, quién guarda las simbologías asociadas a la fertilidad, a la reproducción y a la renovación perpetua de la vida. En este sentido, en una segunda instancia, estaríamos frente a un ritual de fertilidad. Existió un culto al dios Tláloc por tres motivos principales: la importancia de la lluvia, su trascendencia de la fertilidad y su significación en los ciclos agrícolas. Estará presente en las sociedades del norte de la llanura costera central de Veracruz, no sólo en el espacio y tiempo sagrado, sino también en los fenómenos atmosféricos, la fertilidad, la vida cotidiana, en los ciclos periódicos y anuales, pero sobretodo en la armonía y estructuración del universo.
- El santuario esculpido en la escena se convierte en el centro del cosmos, un espacio sagrado por donde cruza el *axis mundi* y sitio de unión de los tres planos cósmicos. Conjunta todos los símbolos fundamentales que evocan al centro y el eje, la montaña y el ascenso, el árbol y el cenit: transformación espiritual en todos sus grados, comunicación total en los tres planos cósmicos: cielo, tierra e inframundo (Deneb, 2001: 258).
- Por último, se observan en el friso dos ojos astrales. En este sentido, en la glíptica maya los astros se representan frecuentemente como ojos, donde brotan relámpagos de luz (cf. Thompson, 1960).
- Finalmente, aparece un ser divino antropomorfizado. En este sentido puede ser el alma humana externa saliendo del cuerpo más o menos a voluntad, y lo puede realizar a manera de animal, lo cual es en cierta forma el semejante al nahual. El chamán transformado en animal viaja al plano celeste o al inframundo (González, 2001a: 108).

III.2.3.1.4. TABLERO CENTRAL DEL NORTE.

Este relieve escenifica un ritual de sacrificio por extracción del corazón (imagen 81). Este bajorrelieve también sea nombrado como Panel 6 (Kampen, 1972: 144-145) o Pieza número 56 (Castillo, 1995: 179 y 416). En la escena ritual fueron representados dos deidades, un “sacerdote” y un personaje de la elite a sacrificar. Sobre las almenas de un templo, se encuentran sentados los dioses de la lluvia y el viento: Tláloc y Ehécatl-Quetzalcóatl. La deidad de la lluvia tiene una banda lisa que rodea su ojo. Su cabello está dividido en secciones, alzándose como tocado y cayendo hacia atrás, anudándose por dos tiras que sostienen un arreglo. Por el estado fragmentario del tablero, no puede determinarse cuáles son los elementos del ornamento. Sólo una parte del cabello se extiende en la espalda baja. Con relación a su vestuario, exhibe un pectoral circular soportado por dos bandas, un lienzo doble que rodea su cintura y un faldellín liso que cubre sus extremidades inferiores. Porta un tejido de dos remates que se trenzan en su brazo izquierdo, bajando hasta el cuello del personaje de la elite sacrificado. La banda posee diseños cuadrados en un inicio, a la mitad y al final. El termine se prolonga a los lados, divididos por un tira vertical. Después del cuadro central, se le confeccionó un adorno en forma de abanico, rematado por una banda en toda la orilla. Con respecto a su ornamentación, luce una orejera circular con horadación central, una pulsera en su brazo derecho de dos bandas lisas y dos sartaes de cuatro cuentas cuadradas, y collares de tres sartaes. Por último, puede verse su bigotera, los colmillos que acaban siendo las fauces del dios, el ojo abierto, nariz gruesa, oreja larga y los detalles de los cinco dedos de sus manos. Finalmente, Tláloc ostenta en su mano derecha el símbolo del rayo y en la izquierda, un largo palo.

Por otro lado, acompañando a Tláloc se encuentra Ehécatl-Quetzalcóatl, el dios del viento y serpiente emplumada (imagen 82). Porta un tocado de una banda bordada por cuatro plumas pequeñas, sobre la cual se erige un adorno a manera de pico, ribeteado en sus orillas, y con diseños romboidales y puntos en el centro. Con relación a su vestuario, luce una banda doble que rodea su cintura, amarrándose en la espalda baja y originando un adorno en forma de moño. De este baja el lienzo, en dirección a un árbol. A su vez, lleva un largo faldellín con dibujos cuadrados y puntos centrales, acabado en dos bandas: una lisa y otra que incluye tiras verticales.

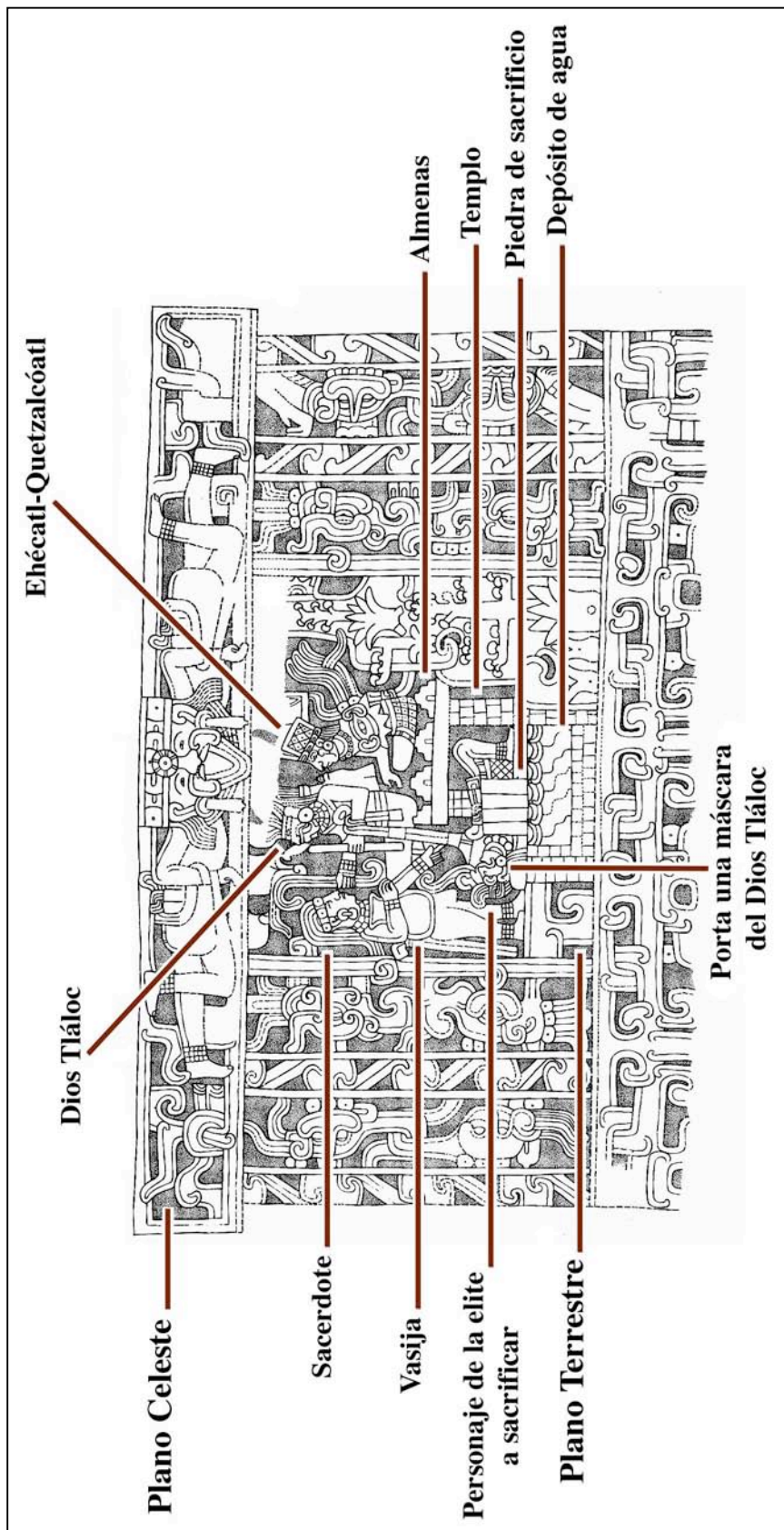


Imagen 81. Tablero Central del Norte. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Ritual de sacrificio por extracción del corazón.
Tomado de Kampen, 1972.

Con respecto a su ornamentación, presenta una orejera circular con horadación en el centro y dos collares: uno liso y otro de siete chalchihuites. Su pierna izquierda está flexionada, su mano derecha extendida, y su pecho y estómago, son la representación de la serpiente celeste. El ofidio tiene el ojo abierto, con ribetes en sus extremos y su cuerpo es estrellado. A la derecha de estos detalles, se esculpieron dos chalchihuites, desde la cual salen una pluma mediana, tres largas y entre ellas, nuevamente una mediana.

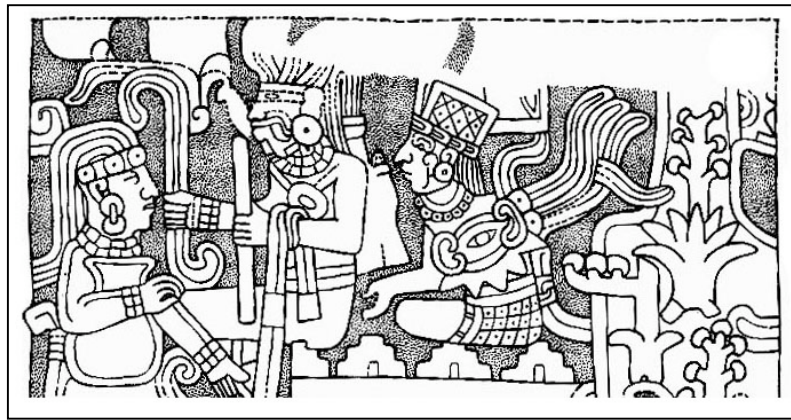


Imagen 82. Tablero Central del Norte. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
Tláloc y Ehécatl-Quetzalcóatl.
Tomado de Kampen, 1972.

Por el tipo de vestimenta los siguientes personajes posiblemente se tratan de un “sacerdote” y un personaje de la elite víctima de un sacrificio sangriento (imagen 83). El “sacerdote” se encuentra parado sobre una superficie plana. Porta una banda a la que se le incrustó tres cuentas circulares con horadación central. Con relación a su vestuario, tal vez llevaba una banda que rodeaba su cintura, ya que podemos ver el amarre en la espalda baja y del cual cae un lienzo doble. De igual manera, quizás llevaba un máxtlatl. Con respecto a su ornamentación, luce una orejera doble con horadación en el centro, un collar de dos series de cinco y seis cuentas cuadradas, en orden; pulseras dobles de tres cuentas cuadradas en cada brazo, y ajorcas de tres cuentas cuadradas en cada sartal. Finalmente, sostiene con su brazo derecho una vasija o jarrón, rematado en su orilla por una delgada banda. Con el izquierdo señala a la víctima de sacrificio.

Por otra parte, en la siguiente escena yace un personaje de la elite amarrado sobre la piedra de sacrificio. El ritual probablemente se llevó a cabo en el patio de un templo. La edificación presenta una losa como techo, sobre la cual fueron colocadas cuatro almenas. Tres columnas así como la base de la estructura, están hechas posiblemente de ladrillos de adobe. La piedra consta de cuatro columnas verticales, sobre la cual se dispuso a la víctima. El individuo tiene como vestuario un faldellín de diseños romboidales, rematado por una banda lisa y otra que incluye dos tiras verticales, y un máxtlatl de diseños geométricos que origina el símbolo *ollin*.

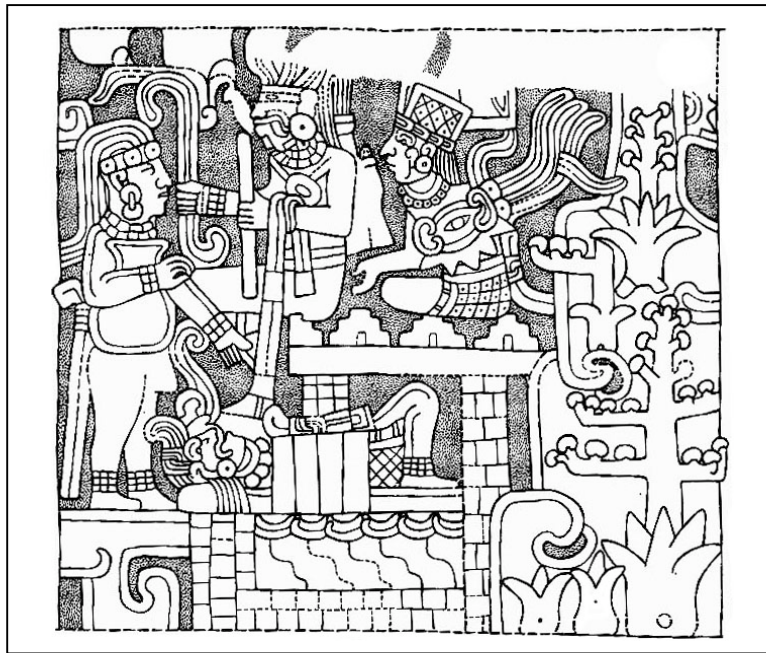


Imagen 83. Tablero Central del Norte. Juego de Pelota Sur de El Tajín.
“Sacerdote” portando un vasija y un personaje de la elite sobre la piedra de sacrificio.
Tomado de Kampen, 1972.

Con relación a su ornamentación, luce una orejera circular con horadación central, un collar liso y otro de cuatro chalchihuites, y ajorcas triples de cuatro cuentas cuadradas. Al parecer lleva una máscara de Tláloc, ya que crea en su boca, el bigote y colmillo de la deidad. Por último, sus brazos están amarrados hacia atrás por cinco cuerdas, y sus pies descansan sobre el piso interior del templo. Debajo de éste y la piedra de sacrificio, hay un depósito de agua, como así lo indica las ondulaciones del líquido.

Detallados los símbolos e imágenes centrales, es necesario exponer las interpretaciones que se vinculan con el hecho ritual del tablero:

- El ritual se lleva a cabo en una piedra de sacrificio ubicada en el patio o entrada de un templo. Se observan largos muros porque el espacio es un área de culto, separada del mundo profano. De esta forma, la estructura se implanta de acuerdo al modelo cosmológico del universo y reitera simbólicamente el orden del mundo. Pero también el templo se establece como la montaña de los dioses, centros del cosmos y sitios de unión del mundo de los dioses con el mundo de los seres humanos (Biedermann, 1993: 443). Por eso se puede ver encima de las almenas al dios de la lluvia, Tláloc y al gran señor de los vientos y serpiente emplumada, Ehécatl-Quetzalcóatl.
- El personaje de la elite sobre la piedra porta una máscara del dios de la lluvia, símbolo de la manifestación de la presencia de la entidad sobrenatural. El individuo al ponerse la careta de la deidad, lo que busca es sentirse interiormente transmutado y en ese tiempo se posesiona de las facultades del dios que las encarna (Biedermann, 1993: 300).
- El sujeto probablemente es muerto por extracción del corazón, a través de la técnica del acercamiento subtorácico transdiafragmático (Robicsek *et al*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al*, 2007: 58-60). La sangre recolectada en el sacrificio fue colocada en una jarra de barro y asida por el “sacerdote”. Este con su brazo derecho la sostiene y con su brazo izquierdo le indica al dios Tláloc, que el alimento sagrado es producto de una ofrenda de sangre en su honor. La deidad lleva un palo en su mano izquierda, el cual dará al “sacerdote” para que rompa el ánfora y pueda alimentarlos. La sangre, además de ser el líquido vital que funciona en los cuerpos de los dioses, era una vía primordial para fortalecer el astro solar, sobretodo después de haber realizado el recorrido nocturno por el inframundo, donde había quedado sin energías. De esta forma, el sólo podía sostener el orden universal.
- Por último, hay diversos elementos de agua esculpidos en el relieve. Tal vez apunta al hecho de que Tláloc, después de haber sido complacido con el alimento sagrado, mandó la lluvia fertilizadora necesaria para los terrenos de cultivos. Biedermann (1993: 284) comenta que la humedad proveniente del plano celeste, que estimulaba a la tierra a

generar fruto, se consideraba el esperma de un dios celeste enviado al útero terrestre. En este caso, la semilla es la del dios Tláloc.

Ahora bien, el Juego de Pelota Sur es un juego que durante su funcionamiento estuvo vinculado a lo sagrado. En este espacio se efectuaban una serie de rituales sociales que manifestaban y reforzaban a la manera de un símbolo, la cohesión de los grupos asentados en la ciudad. En este tipo de juego se iniciaban una serie de autosacrificios para propiciar el traslado del cosmos y la fertilidad del mundo. La muerte del individuo llegaba a su fin, no en estos lugares, sino en el Altar de la Pirámide de los Nichos, sitio que se halla muy cerca de este espacio sagrado. Este altar como muchos otros, se conservará como un espacio por excelencia para ejecutar el sacrificio de sangre. De esta manera, el corazón y la sangre de la víctima serían ofrecidos para alimentar a los dioses. Finalmente, el Juego de Pelota Sur es una obra escultórica rica a nivel simbólico y religioso, y de un alto nivel ornamental, herencia de la cultura de El Tajín para el mundo mesoamericano.

III.2.4. EL COMPLEJO YUGOS, HACHAS Y PALMAS.

La escultura menor denominada el complejo de yugos, hachas y palmas, es una manifestación artística que tuvo su origen en el área cultural del Golfo de México, específicamente en el Centro de Veracruz. Tiene una fuerte significación ritual que se vinculaba a los juegos de pelota y a los sistemas funerarios. Son tallados de piedra arenisca en bajorrelieve y tienen líneas sinuosas, a manera de entrelaces y volutas, con la representación de seres humanos y animales (Proskouriakoff, 1954: 61-121). Sólo explicaré las esculturas palmas, ya que son las únicas -por el momento- que presentan aspectos o escenas del ritual del sacrificio humano

III.2.4.1. PALMAS.

Las palmas poseen una forma estilizada y alargada de manera vertical o curva, que nos recuerdan las pencas de dicho árbol (Proskouriakoff, 1954; Sánchez, 1978). Estas esculturas en bajorrelieve pueden tener tres representaciones:

- Las que se observan de perfil y parecen alas de murciélago con complejos grabados de líneas curvas que se trenzan (Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz).

- Las que se ven con figuras animales, humanas y adornos, ocupando una área plana muy alargada. En este tipo de palmas se esculpieron diversas temáticas: manos y brazos, rituales de sacrificio sangrientos; gobernantes erigidos de pie en basamentos, altares o bancos de piedra; guerreros o gobernantes victoriosos, lagartos en posición descendente y zopilotes o buitres sentados en tronos, por citar algunos ejemplos (Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz y Museo Nacional de Antropología e Historia, México).
- Las que son de superficie lisas, pulimentadas y estilizadas (Museo Nacional de Antropología e Historia, México).

Con relación al empleo o funciones de las palmas y su connotación en el ritual, a continuación presento algunas hipótesis:

- Posiblemente fueron creadas algunas a partir de derivados animales o vegetales y pequeñas piedras (no hay evidencia arqueológica), con la intención de ser acomodadas sobre el cinturón, y al igual que las hachas, serían símbolos de fuerza, potencia y vigor, con un fuerte significado fálico. Son parte de los atavíos de los guerreros o gobernantes cuando participan en el juego de pelota del México antiguo, y sirven como protectores de vientre. De acuerdo a los análisis iconográficos llevados a cabo a lo largo de esta investigación, se ha visto su representación simbólica en la Lápida de Aparicio y en la ciudad de El Tajín, específicamente en la Pieza o Tablero con bajorrelieve 37 de la Pirámide de los Nichos (Castillo, 1995: 403), en los relieves del Juego de Pelota Sur (Tableros Noreste y Noroeste), por mencionar algunos ejemplos.
- Las acabadas en piedra fueron manufacturadas para ser ubicadas como ofrendas en personajes exclusivamente de la elite y simbólicamente estarían manifestando tres hechos esenciales:
 - ▲ Si lo esculpido fueron partes del cuerpo, representaría el sacrificio de sangre por decapitación y desmembramiento de un guerrero, “sacerdote” o gobernante. En cambio, si sólo es un guerrero o regente sosteniendo una cabeza trofeo, entonces sólo estamos frente a una decapitación de un individuo de clase alta, proveniente de aquellas poblaciones con las que habían conflictos regionales.

⤴ Si lo tallado eran gobernantes de pie en basamentos, altares o bancos de piedra, correspondería al retrato del individuo muerto y su representación nos remitiría a su simbolización como eje central y *axis mundi*.

⤴ Si lo grabado eran animales como la serpiente, estaríamos frente a evocaciones de fertilidad. En cambio, si fuese un águila referiría simbólicamente al sol y su traslado por el inframundo.

La palma colocada en una inhumación tiene como propósito que el personaje de la elite lleve a la otra vida una protección y continúe con el juego de pelota en el inframundo. Con su muerte, su sangre y corazón alimentará a los dioses, y éstos le darán continuidad al recorrido constante del universo. Sólo encontré un ejemplo de la costumbre de depositar palmas, como ofrendas en entierros: en Quelepa (Andrews, 1986: 58-59), sitio que pertenece al área Centroamérica.

Con respecto a las representaciones de los grabados, a continuación expongo algunos argumentos:

- Se representó un individuo decapitado y desmembrado en una escultura de bajorrelieve originaria del Centro de Veracruz (Aveleyra, 1964). Se trata de la captura de un gobernante o guerrero, el cual fue sacrificado en un ritual de consagración a los dioses (imagen 84 y 85). Probablemente en la ceremonia, en una primera instancia al individuo se le extrajo el corazón, luego se decapitó y finalmente, se desmembró. En el capítulo I de esta investigación mencionaba que el sacrificio de prisioneros obtenidos en una batalla, tenía como propósito convertirlos en ofrendas de sangre a las deidades, ya que gracias a ellos se pudo lograr una conquista y manejo de un territorio, que a la vez proporcionan de víctimas para el sacrificio. En este caso en particular, el corazón del personaje de la elite fue ofrecido a los dioses como una ofrenda rica en fuerza sagrada, renovando la energía divina y el ciclo del universo. Con relación a la sangre, también era una ofrenda consagrada a las deidades e implicaba la fuerza de los hombres, mujeres e infantes, la cual se mandaba a los dioses y ellos la regresaban en forma de fuerza divina. Con respecto al desmembramiento, los segmentos corporales pudieron tener diversos usos: ofrenda, consagración de edificaciones y antropofagia.



Imagen 84 y 85. Palma originaria del Centro de Veracruz.
 Representación de un personaje de la elite decapitado y desmembrado.
 Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza. Tomado de Aveyra, 1964.
 Proyecto El Tajín.

Otros dos casos que representan esta misma dinámica se describen a continuación: uno es el grabado de pie de un guerrero o gobernante victorioso en una palma originaria de Coatepec (Krickeberg, 1933: grabado número 27). Con su mano derecha está sosteniendo una cabeza trofeo como parte de otro ritual de consagración a los dioses (imagen 86). Con relación a las cabezas trofeos, Kindersley (2008: 111) menciona que a través de la decapitación, el guerrero o el gobernante pretendía posesionarse del espíritu o energía vital de su víctima para sí mismo, sus tierras y su sociedad. La caza de cabezas trofeos era un símbolo trascendental de la renovación de la fertilidad y la energía espiritual después de un fallecimiento en la población o de sembradíos arruinados, obteniendo bajos productos. En las escenas esculpidas, el ser humano se transforma en el

alimento primordial de los dioses y ofrenda lo máspreciado, su corazón, su sangre y su vida, para que a través de la muerte surgiera la existencia.



Imagen 86. Palma procedente de Coatepec, Veracruz.
Representación de un gobernante o guerrero sosteniendo una cabeza trofeo.
Tomado de Krickeberg, 1933.

El otro tallado corresponde al grabado de un individuo de pie, en una palma de procedencia desconocida. Trata de un personaje de la elite sacrificado y muestra un corte en el pecho (imagen 87), señal de una extracción del corazón por la técnica toracotomía transversal bilateral, donde la apertura se realiza a la altura de la quinta o sexta costilla (Robicsek *et al.*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60). Este es un claro ejemplo de cómo es ofrecido el corazón como alimento de los dioses, y ellos beneficiaran no sólo el transcurrir del ciclo cósmico, sino también las cosechas.

Finalmente, las esculturas en bajorrelieve de los segmentos corporales así como aquella que representa la totalidad del cuerpo, están grabadas en una palma del tipo de figuras humanas empleando toda la superficie plana y alargada.

Los yugos, las hachas y las palmas, simbolizan el bienestar para el individuo que va caminando hacia el inframundo.



Imagen 87. Guerrero sacrificado por extracción del corazón.
Palma de procedencia desconocida.
Tomado de Gendrop, 1970.

III.2.5. IMPRESIÓN DE UN MOLDE DEL ÁREA DE RÍO BLANCO.

Del territorio se tiene registro del ritual de sacrificio en una cerámica: por el tipo de vestimenta, se grabó un personaje de la elite en un tazón de cerámica mediante la técnica de la impresión de un molde (imagen 88). El individuo está sentado apoyándose a la superficie con su mano y pierna derecha, esta última, flexionada y extendida. Donde debía estar su cabeza, la impresión del molde dejó un círculo y cuatro bandas: dos curvas (a cada lado del círculo), una irregular y una con ribete, éstas dos sobre el adorno circular. Hay otra banda comba a un lado de su brazo derecho. Con relación a su vestuario, lleva una gruesa banda rectangular en el pecho, confeccionada con otro diseño hacia el centro de las mismas características y con

incrustaciones de cuatro chalchihuites. Tiene cinco bandas que rodean parte de su tronco y toda la cintura.

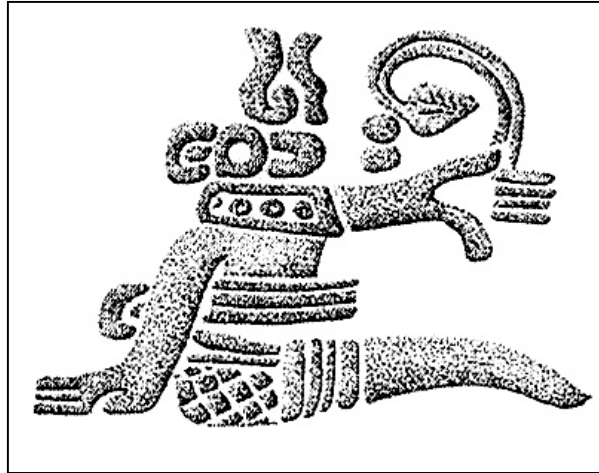


Imagen 88. Impresión de un molde en un tazón de cerámica originario del área de Río Blanco. Representación de un personaje de la elite decapitado. Tomado de Winning *et al.*, 1996.

Con respecto a su ornamentación, sólo luce ajorcas cuádruples de bandas lisas en la extremidad inferior derecha. Finalmente, surge de su palma izquierda un largo tallo que finaliza con una hoja.

En torno a lo descrito, es importante efectuar la siguiente puntualización:

- Estamos frente a un sacrificio de sangre por decapitación asociado a los rituales de fertilidad. Mencioné en el capítulo I que la decapitación tiene un vínculo simbólico con el cultivo del maíz, donde se sacrificaban a los dioses de la vegetación con la finalidad de restituir una energía sagrada. El sentido del ritual era una ideología en torno a la recreación periódica de las energías sagradas que precisan las cosechas. Tanto la fertilidad como la fecundidad envuelven en sí misma una consecución, y por ello, existe el peligro de que se acabe, de ahí la firme preocupación del ser humano por alcanzar dicha recreación. Por eso se observa cómo sale una planta de la mano del guerrero. El personaje de la elite que se decapita es deificado y simboliza el fallecimiento del dios mismo. Como es la deidad del Maíz, la petición sería que las siembras sean prósperas y

las cosechas abundantes. Los restos del decapitado son utilizados como granos de fertilidad en los terrenos utilizados como huertas (Nájera, 2003: 28 y 180-183).

III.2.6. OBRAS PICTOGRÁFICAS DE LAS HIGUERAS.

De la ciudad de Las Higueras se tiene documentado el ritual de sacrificio en dos murales pictográficos: del Mural del Templo proviene una obra pictográfica que se parece mucho a la Estela de Aparicio y al Tablero con bajo relieve o Pieza número 37 (Castillo, 1995: 146 y 403) de la Pirámide de los Nichos de la ciudad de El Tajín, donde un personaje de la elite fue decapitado en la cancha de un juego de pelota y surgen de su cuello, seis chorros de sangre convertidos en cuerpos de serpiente (imagen 89). Con relación a su ornamentación, ostenta un pectoral que se amarra atrás en el cuello y del cual cae un lienzo; luce una rodillera en su pierna derecha, compuesta de dos cuentas cuadradas con horadación en el centro, y lleva una pulsera lisa en su brazo derecho. Con respecto a su vestuario, presenta una gruesa banda alrededor de su cintura, la cual se anuda hacia atrás originando un adorno circular y cuatro lienzos que se extienden hacia arriba, y tiene un faldellín con remates de dos bandas. Posiblemente exhibe una sandalia en su pie izquierdo. Al parecer sostiene un yugo y una palma. Por último, este personaje de la elite está sentado sobre un balón que contiene su cabeza. El ritual se lleva a cabo en una cancha, ya que a los lados se pueden ver las estructuras del juego de pelota: las secciones de la derecha e izquierda tiene dos y un niveles, con diseños cuadrados, respectivamente.

Ahora bien, es importante señalar lo siguiente:

- En la representación un personaje de la elite ha sido sacrificado por decapitación. De su cuello brotan seis serpientes, símbolo de la fertilidad del ordenamiento de la esfera total del espacio cósmico. Se sienta sobre una cabeza, que puede estar simbolizando al astro solar y su recorrido en el universo. En este juego, el sol inmortal surge cada amanecer y desciende cada atardecer al inframundo; por consiguiente, puede llevar consigo a hombres y, al ocultarse, matarlos; pero, por otro lado, puede al mismo tiempo conducir a las almas a través de las áreas del inframundo y volverlas a trasladar al día siguiente, con la mañana, a la luz. Función ambivalente de psicopompo asesino y de hierofante iniciático (Chevalier *et al.*, 1988: 949).



Imagen 89. Mural del Templo de la ciudad de Las Higueras.
Personaje de la elite decapitado en la cancha de un juego de pelota.
Proyecto Pintura Mural Prehispánica en México.
Foto: Ernesto Peñaloza.

Por otro lado, del Mural del Templo procede otra obra pictográfica que escenifica la decapitación de un personaje de la elite (imagen 90). De izquierda a derecha, tres personajes de la elite fueron tallados en la pintura mural. Su asignación social se determinó por el tipo de vestimenta:

- El primero corresponde a un “sacerdote”. Muestra como vestuario una camisola de diseños romboidales, y dos gruesas bandas rodean su cintura, amarrándose hacia atrás y formando un disco circular con horadación central, del cual cae un lienzo. Probablemente lucía un tocado, ya que se puede ver como bajan una serie de bandas a su cuerpo. Hacia la espalda baja caen dos y al frente, seis de diferentes tamaños. Una de ellas baja hasta los tobillos y posee tres ribetes. Por último, sus extremidades inferiores están desnudas o descubiertas.
- El segundo es un personaje de la clase alta que prácticamente está desnudo. Sólo lleva como vestuario dos bandas que rodean su cintura y que se anudan hacia atrás, originando tres lienzos, y de su cuello cae una banda. Con su mano derecha va rodando un balón o disco, decorado con diseño circular en el centro y del cual se desprenden cuatro bandas en diferentes direcciones.
- El tercero es otro “sacerdote” y es el ejecutante del sacrificio sangriento por decapitación. Porta como vestuario una banda que rodea su cintura, creando al parecer un máxtlatl al frente, y atrás, un lienzo que al final se curva a manera de taparrabo. De su cuello cae un lienzo hasta las rodillas y finaliza en forma curva. A la altura de la espalda baja del individuo, este adorno exhibe una gruesa banda con la incrustación de un cuenta circular posiblemente con horadación central. Sostiene del cabello con su mano izquierda, la cabeza del individuo decapitado. Probablemente se trata de un sujeto proveniente de otra ciudad o poblado con los cuales se tenían conflictos, y fue capturado en una campaña militar o batalla por parte de la elite de la ciudad de Las Higueras. Su rostro fue representado con un ojo pequeño, nariz puntiaguda, boca cerrada, oreja pequeña, y de su cuello caen chorros de sangre en dos hileras de cuatro gotas.

Con respecto a los hechos descritos en la obra pictográfica, es importante efectuar la siguiente aclaración:

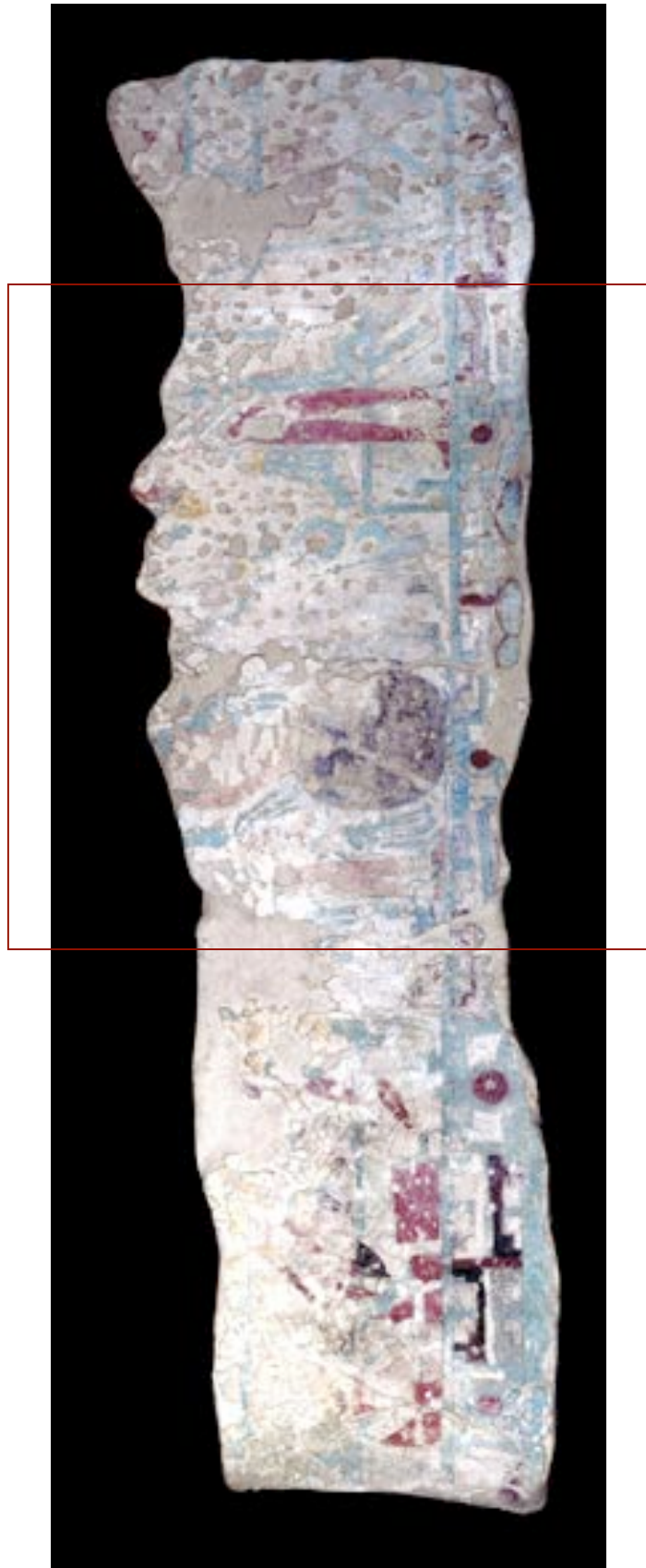


Imagen 90. Mural del Templo de la ciudad de Las Higueras.
Personaje de la élite decapitado en la cancha de un juego de pelota.
Proyecto Pintura Mural Prehispánica en México.
Foto: Ernesto Peñaloza.

- El balón o disco es un símbolo del sol y sus bandas representan la cuadruplicidad terrestre, y el círculo central, el soporte primordial del universo. Al rodarlo se recrea su recorrido diurno y nocturno, su traslado continuo en el cosmos.

III.3. EL EPICLÁSICO LOCAL (CA.900-1100dC.).

III.3.1. EL EDIFICIO DE LAS COLUMNAS.

Hacia el Epiclásico local (ca.900-1100dC.), quienes llevaban la dirección de la ciudad de El Tajín, decidieron establecer sus palacios y edificios administrativos en el área más alta del asentamiento, en un complejo llamado El Tajín Chico y coronando su jerarquía con el Edificio de las Columnas, morada de la dinastía del linaje de 13 Conejo.

En las columnas de la estructura se representaron acontecimientos históricos que posiblemente tratan de las victorias de guerras de los gobernantes y descendientes de 13 Conejo:

- Se esculpió el glifo de 13 Conejo³³ a un lado de algunos individuos. Probablemente refiere a varios soberanos y sus principales triunfos o conquistas, quizás alcanzadas durante el transcurso de los períodos Clásico tardío y Epiclásico local.
- Estas proezas fueron talladas en los bajorrelieves, y tal vez consistieron en el dominio de una ciudad, la victoria en varias batallas, evocando con esto la captura de un gobernante, prisioneros o cautivos de una o varias guerras.
- Se grabaron escenas de sacrificio: rituales vinculados a la fertilidad y a los dioses, en las cuales participaban personajes de la elite y prisioneros.

Ahora bien, se llevará a cabo el análisis religioso de aquellas escenas relacionadas con el ritual del sacrificio humano y que aparecen en los siguientes relieves del Edificio de las Columnas:

- Columna con bajorrelieve 1 (Castillo, 1995: 31 y 380) o Escultura 5 (Kampen, 1972: 166). Dos sacrificios de sangre aparecen en el bajorrelieve: hacia la izquierda se llevó a cabo una extracción del corazón y en la derecha, dos decapitaciones (imagen 91). En cuanto al sacrificio por extracción del corazón, probablemente corresponde a la muerte de un personaje de la elite.

³³ El glifo 13 Conejo ha sido identificado y descrito por Castillo (1995), Piña Chan *et al.* (1999) y Pascual (2006).

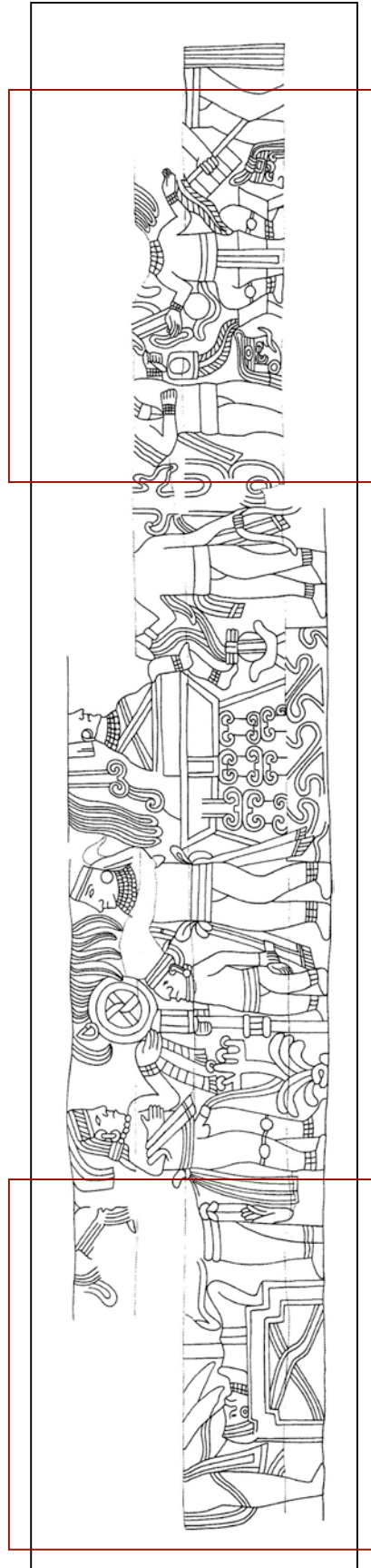


Imagen 91. Columna con bajorrelieve 1 o Escultura 5 del Edificio de las Columnas. El Tajín. Escenificación de dos sacrificios sangrientos por extracción del corazón y decapitación.

Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

Este fue colocado en un altar que presenta las siguientes características: dos niveles en su parte superior, que permiten el descanso de los pies y la cabeza del sacrificado, y aparecen en el centro bandas cruzadas con ribetes en sus orillas. Dos personajes son los que ejecutan el sacrificio: de acuerdo a su vestimenta posiblemente se trata de dos “sacerdotes”. De acuerdo a lo plasmado, ellos pudieron aplicar varias técnicas para extraer el corazón (Robicsek *et al.*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60): estereotomía axial media, toracotomía transversal izquierda, toracotomía transversal bilateral y acceso paraesternal. Se descartaría los métodos de acceso transabdominal vertical y acercamiento subtorácico transdiafragmático, debido a la posición del cuerpo donde el estómago no está lo suficientemente elevado. Finalmente, entre el pecho y el estómago, brota un tallo o una planta, indicando que a partir del sacrificio humano surge la vida. De esta manera, estaríamos frente a un ritual de sacrificio concerniente a los dioses y a la fertilidad, permitiendo la continuidad o recorrido constante del cosmos.

Por otro parte, con relación a la decapitación, de lado derecho de la escena fueron tallados dos cráneos trofeos. En el centro de la imagen aparece un gobernante del linaje de 13 Conejo, sentado en un banco de piedra rectangular y con dos soportes de piedra inclinados. En este sentido, explicaba en el desarrollo de esta investigación, que el regente se asume como *axis mundi* y junto con el altar, en el eje central del universo. Dos personajes fueron esculpidos a sus lados: posiblemente se trata de dos “sacerdotes”, quienes están sosteniendo bolsas de copal. Quizás fueron ellos los que realizaron el ritual de sacrificio por decapitación y colocaron las cabezas de dos individuos a los pies del gobernante de la ciudad de El Tajín. Estos personajes muertos tal vez corresponden a regentes, “sacerdotes” o guerreros capturados como prisioneros, en una batalla con una población con las cuales se tenía conflicto a nivel regional o en toda la costa central norte de Veracruz.

La forma en que se presentaron las cabezas trofeos, a un lado del gobernante de la dinastía de 13 Conejo, es un mensaje simbólico para los demás núcleos poblacionales, de que la ciudad de El Tajín domina y tiene el poder, no sólo en una basta región de la selva tropical lluviosa, sino también de las llanuras aluviales del Espinal y Coatzintla, y mantiene el control de las rutas comerciales.

- Columna con bajorrelieve 14 (Castillo, 1995: 54 y 383) o Escultura 7 (Kampen, 1972: 168). Al igual que la columna anterior, dos sacrificios sangrientos nuevamente fueron grabados en el relieve: tanto a la derecha como a la izquierda de la escena, se realizaron dos extracciones del corazón (imagen 92 y 93). Quizás se trata de dos cautivos o prisioneros gobernantes, “sacerdotes” o guerreros, capturados de batallas o conflictos regionales llevados a cabo en la región de El Tajín o zonas aledañas. Ambos se encuentran acostados en camas de piedra, donde su espalda cae en un pequeño espacio cuadrado que posee la propia piedra de sacrificio. Esto permite que el abdomen y la pelvis queden elevados, y la cabeza así como las extremidades superiores e inferiores, permanecen en el mismo nivel de la superficie de la estructura. Ambos individuos flexionan la pierna derecha, provocando alzar un poco más la cadera.³⁴ Los “sacerdotes” al abordarlos por el costado izquierdo, probablemente aplicaron las técnicas de acceso transabdominal vertical o la de acercamiento subtorácico transdiafragmático, donde los cortes se efectúan después que finaliza la caja torácica y empieza el abdomen o bien la disección se hace de forma tangencial en la porción inferior del esternón o de las costillas (Robicsek *et al.*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60). Esto permite introducir la mano con facilidad y sacar el corazón. el corte realizado a las víctimas brota una planta y un grueso tallo, sugiriendo el ritual un fuerte vínculo con la fertilidad.³⁵
- Columna con bajorrelieve 16 (Castillo, 1995: 58 y 384) o Escultura 9 (Kampen, 1972: 170). En la escena se presenta dos sacrificios de sangre por decapitación y extracción del corazón (imagen 94).

³⁴ El ejercicio para ésta técnica se llevó a cabo con sujetos vivos. En la tierra se hizo un espacio cuadrado y cuando el individuo dejó caer su espalda, efectivamente se elevó considerablemente la caja torácica. Ésto hace suponer que probablemente pudieron haber aplicado los métodos de acceso transabdominal o el de acercamiento subtorácico.

³⁵ A manera de ejemplo en Mesoamérica, particularmente en el área Maya se menciona lo siguiente: “...si observamos la página 3 del Códice Dresde: aquí un hombre, amarrado de pies y manos, yace sobre algo que funge como piedra sacrificial, que parece ser un tronco; el hombre tiene el pecho abierto y del lugar del corazón surge un árbol en cuyas ramas se posa un pájaro, símbolo celeste. Las raíces del tronco se convierten en cabezas de reptil, quizá representen la parte terrestre del cosmos, y el pájaro una alegoría celeste, así el árbol en el códice, simboliza un eje del mundo que surge del corazón y que contiene el germen de la vida; además podría expresar también que el cosmos entero se renueva gracias al hombre que da su corazón para alimentar las deidades” (Nájera, 2003: 145).

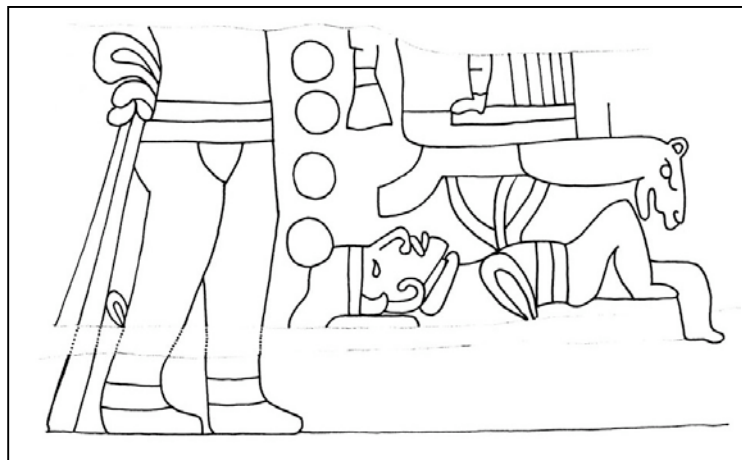


Imagen 92. Columna con bajorrelieve 14 o Escultura 7 del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Sacrificio por extracción del corazón.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco.
Propuesta de reintegración plástica.
Proyecto El Tajín.

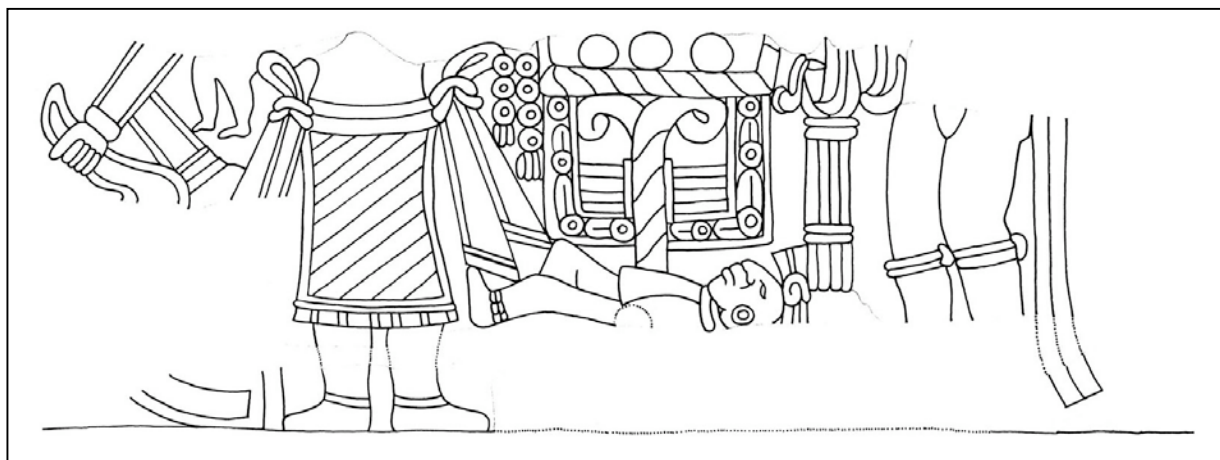


Imagen 93. Columna con bajorrelieve 14 o Escultura 7 del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Sacrificio por extracción del corazón.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco.
Propuesta de reintegración plástica.
Proyecto El Tajín.

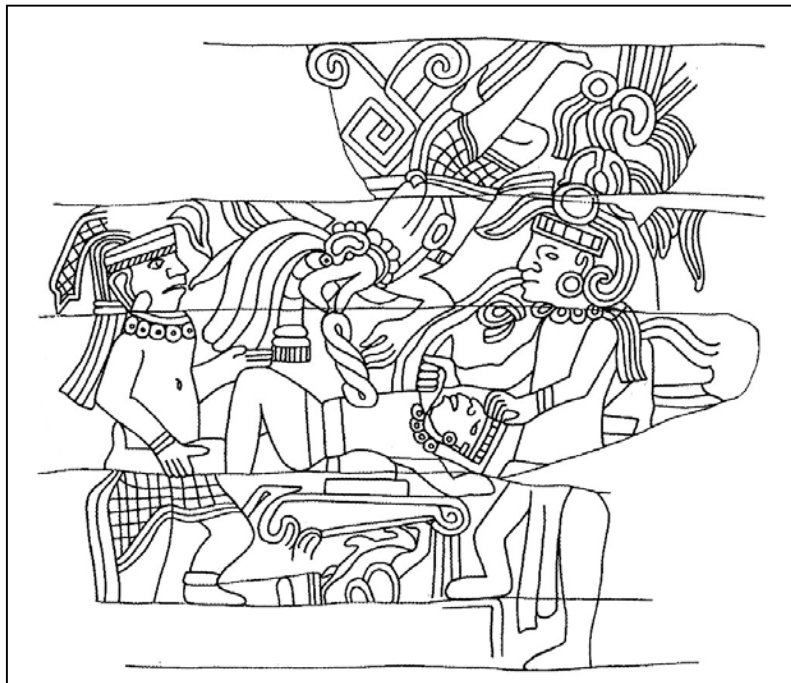


Imagen 94. Columna con basorrelieve 16 o Escultura 9 del Edificio de las Columnas. El Tajín.

Sacrificio sangriento por decapitación y extracción del corazón.

Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.

Tomado de Pascual, 2009.

Proyecto El Tajín.

La víctima tal vez pudo ser un gobernante, “sacerdote” o guerrero, capturado en una guerra, batalla o conflicto en la región de El Tajín o en la costa central de Veracruz. Dos “sacerdotes” colocan el individuo en un altar de dos niveles, y que tiene en su parte superior una piedra de sacrificio. Ellos son los que inician y finalizan el ritual:

♣ Plasmado de lado izquierdo del relieve, el “sacerdote” apoya su pie izquierdo en el primer nivel del altar, y con su brazo derecho sujeta la pierna derecha del sacrificado. Su mano izquierda detiene la extremidad inferior izquierda flexionada de la víctima.

♣ Ubicado en la parte derecha del basorrelieve, el otro “sacerdote” es quien ejecuta la decapitación. Su pie derecho descansa en el primer nivel del altar y su mano izquierda agarra la cabeza del individuo a sacrificar. Su mano derecha sostiene un cuchillo de obsidiana y justo lo lleva a la garganta de la víctima, dándole fin a la existencia del ser.

Ahora bien, quizás también pudo haber sacrificio por extracción del corazón, mediante las técnicas de acceso transabdominal vertical o la de acercamiento subtorácico transdiafragmático (Robicsek *et al.*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60). Esto lo menciono por una parte, debido a la posición elevada del estómago, donde el corte realizado debió haber permitido extraer el corazón sin dificultad, y por otro lado, a que en la escena central desciende un guerrero águila que al parecer extrae de la abertura, las vísceras de la víctima del sacrificio. El ave es una representación de los dioses, principalmente de la deidad solar (Cirlot, 2007: 71; Kindersley, 2008: 63). Viene por la sangre y el corazón, los cuales han sido ofrecidos por la sociedad de El Tajín para que el astro solar mantenga su eterno traslado en el universo. A su vez, su recorrido es determinante para que las poblaciones de la región sean beneficiadas por los productos agrícolas regidos por el calendario solar.

- Columna con bajorrelieve 20 (Castillo, 1995: 75 y 387) o Escultura 1 (Kampen, 1972: 162). En el relieve se muestra como hecho una decapitación y la captura de prisioneros de guerra (imagen 95). Quizás en la captura de prisioneros, lo primero que se procedía era a una humillación dentro del ritual. Esta llevaba como objetivo caracterizar a los cautivos de las batallas como seres inferiores, y que podían ser utilizados tanto para el ritual de sacrificio y autosacrificio, así como también ser incluidos al servicio de la integración social, es decir, como servidores domésticos. El daño que se le podía causar a la víctima podía ser físico y psicológico. El maltrato físico consistía en golpes, desgarres musculares, fracturas de huesos, cortes y punzadas, entre otros.

Evidencia de estos hechos pueden encontrarse en las obras pictóricas del Edificio de las Columnas, en donde uno o varios prisioneros han sido martirizados y sangran en diversas partes del cuerpo como: la cara (imagen 96), manos (imagen 97) y extremidades superiores e inferiores. A nivel psicológico, probablemente el cautivo en Mesoamérica pasaba por una serie de humillaciones físicas y verbales. A su vez, el presenciar torturas físicas o sacrificios de sus propios familiares, amigos y compañeros, provocaban su desmoralización, quebrantando su autoestima y su resistencia. Todo lo mencionado con anterioridad, es un indicativo de que la humillación y el sacrificio sangriento, van de la mano.

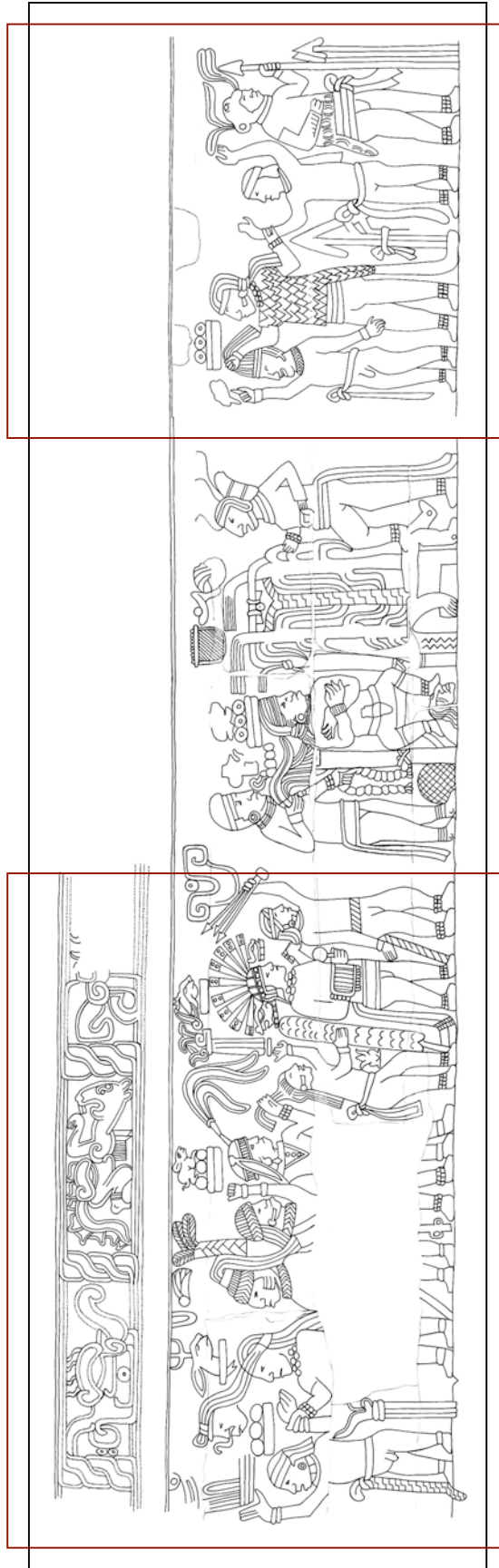


Imagen 95. Columna con bajo relieve 20 o Escultura 1 del Edificio de las Columnas. El Tajín.

La captura de prisioneros y un sacrificio sangriento.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

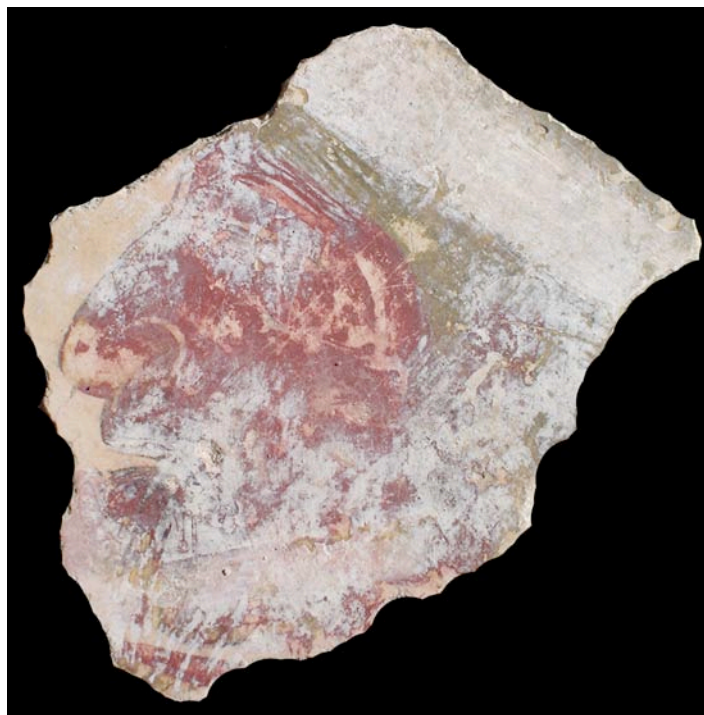


Imagen 96. Pintura mural del Edificio de las Columnas, El Tajín.
Humillación ritual. Sangre en la cara.

Foto: Arturo Pascual Soto.
Proyecto El Tajín.



Imagen 97. Pintura mural del Edificio de las Columnas, El Tajín.
Humillación ritual. Sangre en la mano.

Foto: Arturo Pascual Soto.
Proyecto El Tajín.

Otra posibilidad en la interpretación de la pintura mural del Edificio de las Columnas, es que se trata de un autosacrificio conmemorado en un tiempo determinado por parte del gobernante 13 Conejo o un “sacerdote”. Siguiendo con el discurso de los prisioneros, de lado izquierdo de la columna con bajorrelieve 20 o Escultura 1 del Edificio de las Columnas fueron esculpidos los guerreros de la ciudad de El Tajín, junto con otros personajes capturados en una batalla regional o guerra en la costa central de Veracruz (imagen 98). Dos de los guerreros están tomando a dos prisioneros por la muñeca y el cabello, y junto con otros cuatro individuos se dirigen hacia el gobernante de la dinastía o linaje de 13 Conejo. Al parecer los guerreros van en procesión y con música, ya que uno de ellos lleva un teponaxtle. A su vez, se puede observar algunos gestos de victoria: un guerrero con su puño izquierdo cerrado y alzado, y otro con el brazo izquierdo levantado y sosteniendo tres flechas, señales del éxito obtenido en la batalla y a favor de la ciudad de El Tajín. De lado derecho de la escena, nuevamente se repite la ceremonia. Se esculpieron dos guerreros y dos prisioneros (imagen 99). Uno de los guerreros de la elite de El Tajín, agarra a dos prisioneros por la muñeca y el cabello. En cambio, el otro guerrero sostiene una lanza con su brazo izquierdo. De igual manera, estos dos cautivos están siendo llevados hasta el soberano. Probablemente los cuatro prisioneros capturados sean guerreros de la elite de aquellas poblaciones con las cuales se tuvo el conflicto. Estos hombres desnudos presenciaron la muerte tal vez de su gobernante, como parte de la tortura psicológica.

Por otra parte, en el centro del bajorrelieve fue esculpido el gobernante 13 Conejo, junto con dos “sacerdotes” y un individuo decapitado. El regente se encuentra sobre un trono y con sus brazos cruzados. Sus pies descansan sobre la cabeza de un personaje decapitado, quizás otro gobernante capturado en la guerra donde se obtuvo la victoria (imagen 100). El cuerpo de la víctima yace sobre un banco de piedra, y el sacrificio fue llevado a cabo por los dos “sacerdotes”. Ellos probablemente aplicaron la técnica de toracotomía transversal bilateral (Robicsek *et al.*, 1984: 76-84; Pijoan, 1997; Tiesler *et al.*, 2007: 58-60), para extraer el corazón, como así lo indica el corte efectuado al inicio del vientre. Posteriormente decapitaron al individuo.

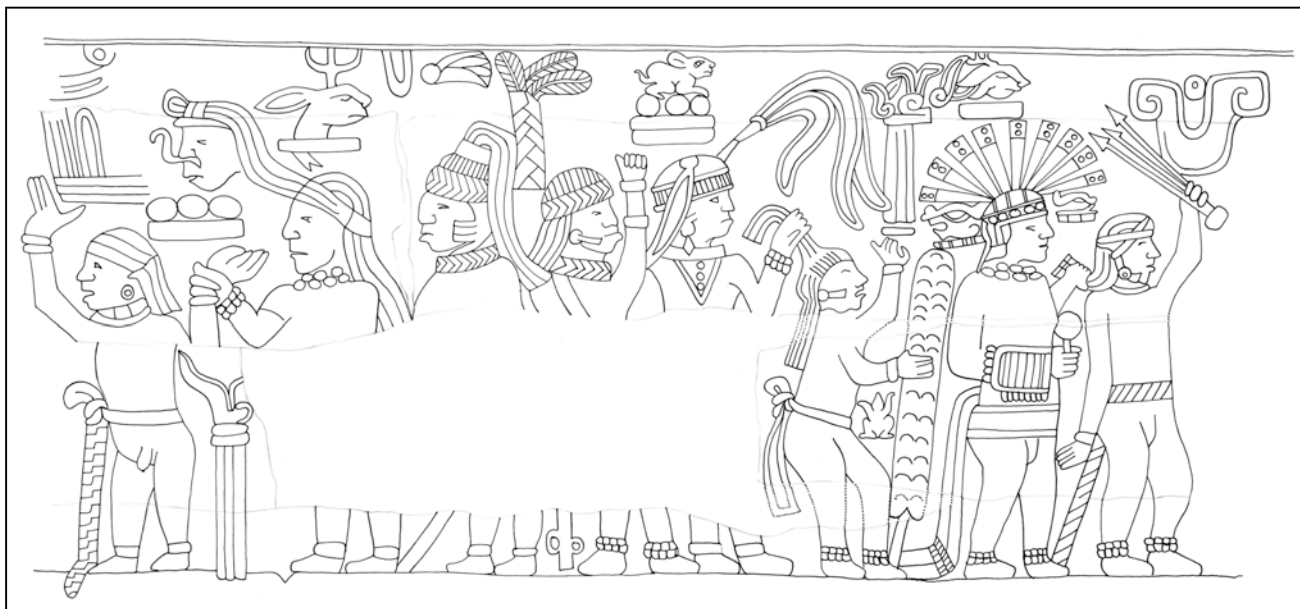


Imagen 98. Columna con bajorrelieve 20 o Escultura 1 del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Prisioneros o cautivos de una posible batalla.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

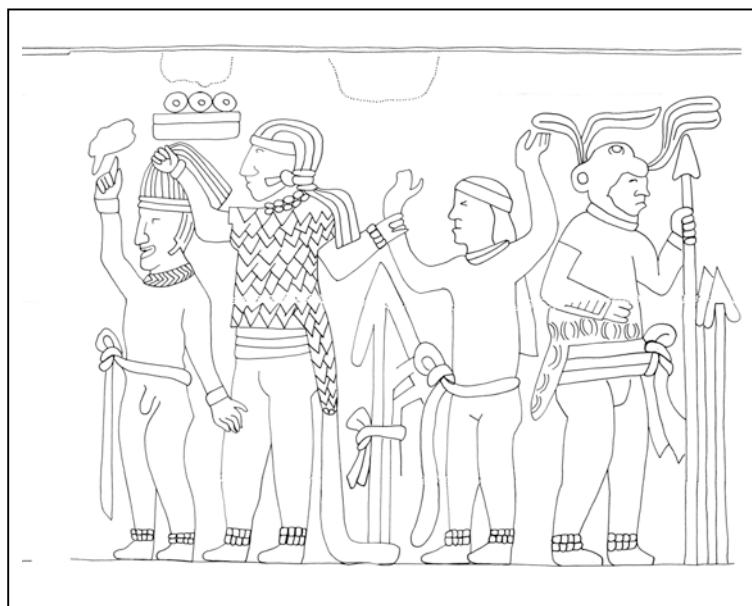


Imagen 99. Columna con bajorrelieve 20 o Escultura 1 del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Prisioneros o cautivos de una posible batalla.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

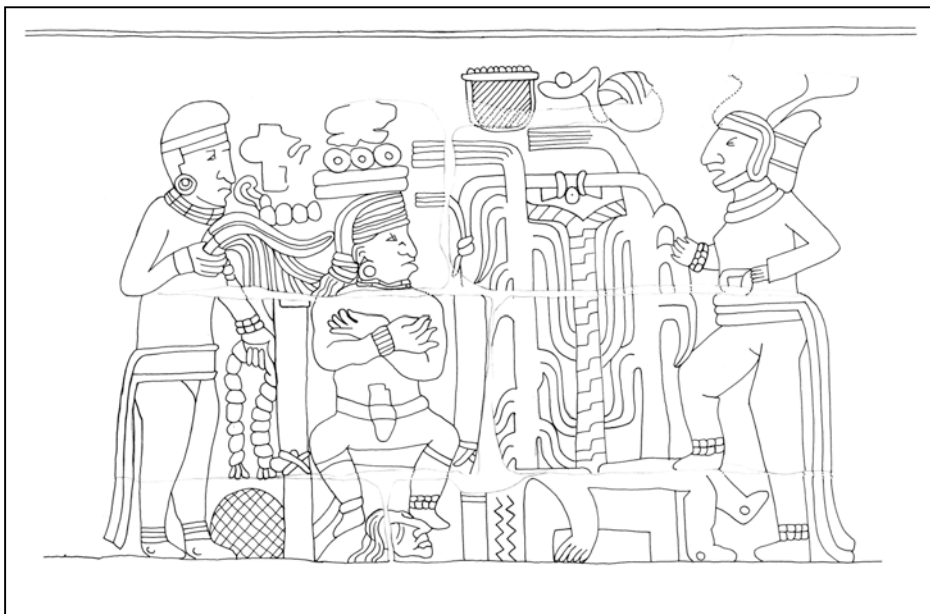


Imagen 100. Columna con bajorrelieve 20 o Escultura 1 del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Sacrificio por decapitación de un gobernante.

Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

Del corte del inicio del estómago así como del cuello, surgen dos largos tallos. En este aspecto, también podríamos relacionar este ritual con la fertilidad, donde la sangre implicaría la vitalidad de la esfera total del espacio cósmico. Por último, 13 Conejo junto con el altar, son símbolos de ejes centrales del universo y *axis mundi*.

CONSIDERACIONES:

**EN POS DEL SIGNIFICADO DEL HECHO RELIGIOSO
EN LA CIVILIZACIÓN DE EL TAJÍN**

CONSIDERACIONES:

EN POS DEL SIGNIFICADO DEL HECHO RELIGIOSO EN LA CIVILIZACIÓN DE EL TAJÍN.

La religión fue de los aspectos más importantes de la civilización de El Tajín. Las fiestas, los rituales, las ceremonias y los actos, fueron parte integral de diversos eventos de la vida sociopolítica y cultural; siendo trascendental para su establecimiento, el culto a seres sobrenaturales, los cuales simbólicamente estaban representados en la naturaleza y los fenómenos naturales como la lluvia, el relámpago, el trueno y el sol. Los individuos del área cultural encontraron en el arte, la manera de expresar estas necesidades, de significar el fenómeno, la manifestación y el hecho religioso, todos a través de símbolos.

LA MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO.

En el transcurso del período Clásico temprano (*ca.*350-600dC.), las sociedades asentadas en la llanura aluvial del Espinal adoptaron de los teotihuacanos a la deidad de la lluvia, Tláloc (imagen 101), y junto con la serpiente emplumada (imagen 102), serían los entes divinos a los cuales se les establecerían determinados cultos, haciendo de la región una sociedad politeísta, al igual que las demás áreas culturales de Mesoamérica. Esto es trascendental para conocer la devoción que experimentaron los grupos humanos que conformaron la cultura de El Tajín por sus dioses, ya que gracias ellos, éstos podían vivir en el plano terrestre. Los seres humanos fueron creados por el sacrificio de los dioses y deberán agradecerles brindándoles el líquido y el eje de su energía vital, es decir, su sangre y su corazón. Los alimentos ofrendados por ejemplo, servían para fortalecer al astro solar, quién después de su paso por el nadir, ofrecía su luz en el crepúsculo, exhausto por su lucha con los astros y estrellas del firmamento, brindándole un día más a los núcleos poblacionales. Estos hechos religiosos permitían sustentar el ciclo de vida de los dioses y los seres humanos, ya que se ofrendaba para que los seres sagrados les contestaran, y la única forma de entrar en contacto con los dioses era a través del ritual de sacrificio humano.

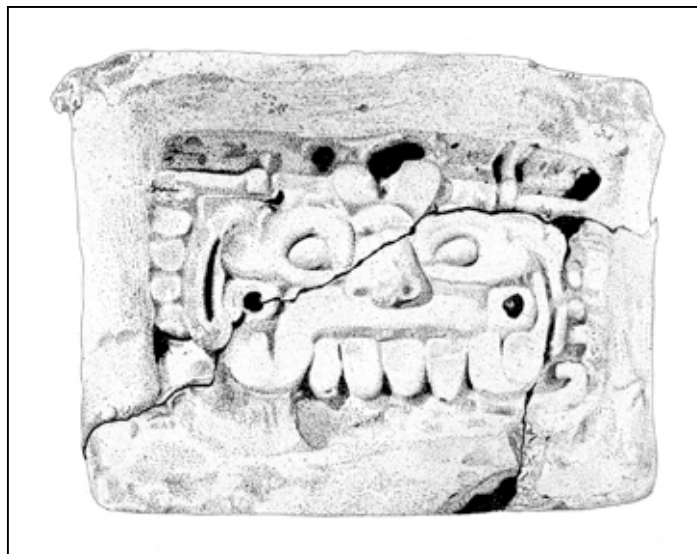


Imagen 101. Soporte rectangular con decoración incisa y calada del tipo Valenzuela Pulido.
Tláloc de Jicaltepec.
Dibujo: Elsa Villaseñor Franco. Tomado de Pascual, 2006.
Proyecto El Tajín.

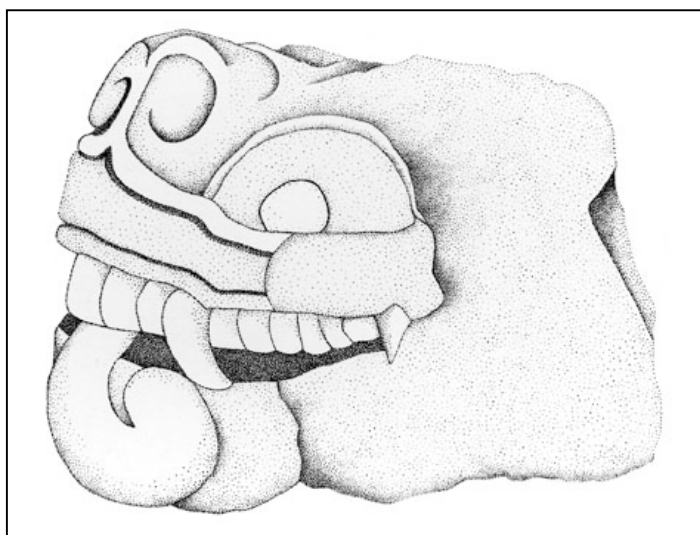


Imagen 102. Pieza 139 o Friso del Juego de Pelota. Montículo 27. El Tajín.
Representación de una serpiente.
Dibujo: Amanda Soledad Solís Espinoza.
Tomado de Castillo, 1995.

En Mesoamérica la práctica del sacrificio humano estuvo relacionada principalmente con la guerra, ya que se conseguían víctimas para el ritual. En las batallas el objetivo fue -en la medida de lo posible- no matar, sino más bien capturar a los personajes de la elite como gobernantes, “sacerdotes” y guerreros. Los enemigos posteriormente eran utilizados en rituales complejos, esencialmente en honor a los dioses del panteón mesoamericano. La región de El Tajín fue parte de esa realidad religiosa, y a continuación sintetizo cuales fueron las particularidades de los entierros y las preferencias en los hechos religiosos durante el período Clásico temprano, según la colección osteológica y las obras de arte del Centro de Veracruz:

- Las características de los once sistemas de enterramiento nos indican que son generalmente secundarios, directos, colectivos y de edad adulta. Llama la atención en un solo caso, de ubicar al individuo en posición sedente.
- Los individuos seleccionados para ser sacrificados son: tres masculinos y ocho indeterminables, de los cuales seis son adultos jóvenes (21-35 años), tres son adultos medios (36-55 años), uno es de la segunda infancia (4-6 años) y otro es un subadulto (18-20 años). No se puede determinar si hay una predilección por sexo, pero sí por edad, ya que hay una tendencia por sacrificar individuos jóvenes.
- En relación a las formas básicas de sacrificio, dos individuos son matados con motivo de un ritual de sacramento de un templo o de fundación de la obra, y tres fueron ofrecidos a los dioses. Posiblemente dos individuos fueron inmolados debido a la consagración perteneciente a un contexto doméstico y cuatro como parte de un sacrificio de exequias.
- En cuanto a la manera en que se ejecutaba la práctica de sacrificio, sólo en un caso se muestran huellas relacionadas con la decapitación y en otro, rastros vinculados al desmembramiento como una de las etapas terminales de la víctima.
- Finalmente, con respecto a las obras de arte, en dos esculturas del Centro de Veracruz, una llamada la Lápida de Aparicio y en otra procedente de Vista Hermosa, las imágenes religiosas muestran la práctica de sacrificio por decapitación.

Ya desde este período puede advertirse como el ritual del sacrificio humano ocupaba el centro del mundo de los pensamientos y de los actos sociopolíticos de la civilización de El Tajín, siendo el punto de inicio de los mitos y los cultos que aseguraban la estructura y la

reproducción cultural. La elite había establecido diversos hechos religiosos, para que por una parte, los dioses los beneficiarían y por otro lado, hubiese orden en el universo. El sacrificio de sangre fue una forma de muerte ritual que posibilitaba mantener la existencia, la vida y extenderla después de la muerte, y tener la sensación de manejar un cosmos que se advertía cambiante.

EL “REINADO” DE EL TAJÍN.

Hacia el período Clásico tardío (*ca.*600-900dC.), las poblaciones asentadas en la región de El Tajín estuvieron profundamente ligadas a su religión e ingresaron a su culto nuevas potencias sobrenaturales como el sol (imagen 103), y los dioses de la muerte y el viento, Mictlantecuhtli y Ehécatl-Quetzalcóatl; aunque sus entes divinos populares continuaron siendo el dios Tláloc y la serpiente emplumada (imagen 104). La práctica del sacrificio humano se convirtió en un hecho religioso reiterativo. Para los gobernantes de la dinastía de 13 Conejo, el derramamiento de sangre producto del autosacrificio y el sacrificio por decapitación y extracción del corazón, se convirtieron en intereses supremos. Se observa en la pintura mural y en el tallado de los relieves escultóricos del Centro de Veracruz, un auge portentoso en los sacrificios de personajes de la elite. A su vez, también existen en estas obras, una costumbre de ejercicio de occisión ritual humana bien establecida, a la que incumbiría sucesivamente diversas configuraciones y visiones con respecto a la política, la guerra, las estructuras de parentesco, las jerarquías y la organización social. Esta tradición estaría estrechamente vinculada al Juego de Pelota como un ritual de los gobernantes encargados de la regeneración y la vitalidad del universo. La costumbre privilegiaba un método de sacrificio por decapitación y extracción del corazón del cuerpo humano. En este contexto, de manera general se reúnen cuáles fueron las particularidades de las inhumaciones y las preferencias en los hechos religiosos, según la muestra ósea de la región de El Tajín y las obras de arte del Centro de Veracruz:

- Las características de los quince sistemas de enterramiento nos apuntan que generalmente son primarios, individuales –aunque también existen colectivos- y de edades tanto infantil como adulta. Hay una preferencia de colocarlos en posición flexionada, con una tendencia básica al decúbito lateral.

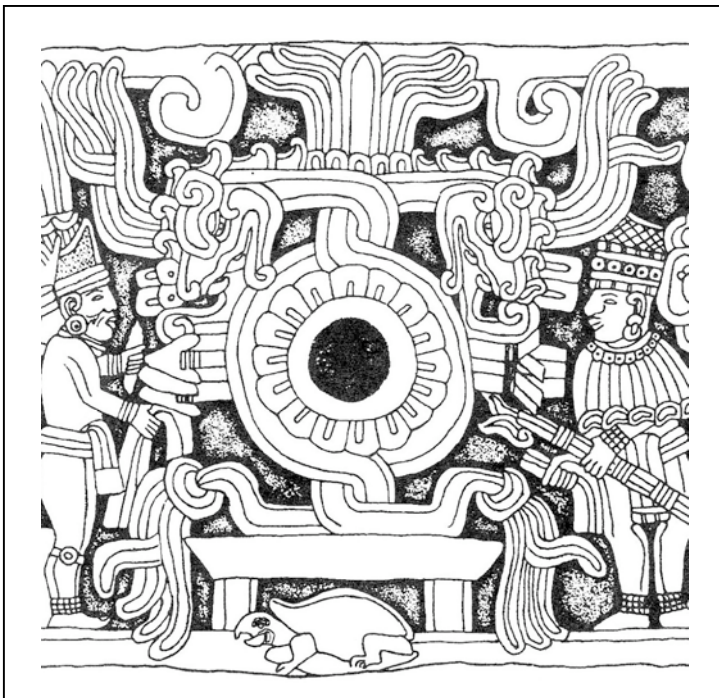


Imagen 103. Altar con bajorrelieve o Pieza 184 del Edificio 4 de la ciudad de El Tajín. Representación del astro solar. Tomado de Piña Chan *et al.*, 1999.

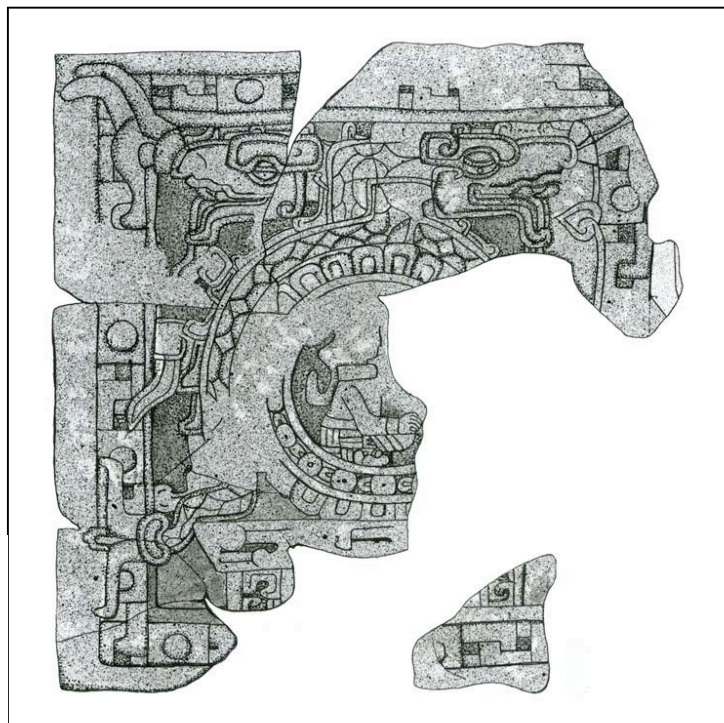


Imagen 104. Panel 8 o Tablero con bajorrelieve 29 de la Pirámide de los Nichos de la ciudad de El Tajín. La serpiente emplumada. Dibujo: Elsa Villaseñor Franco. Tomado de Tomado de Castillo, 1995 y Kampen, 1972. Proyecto El Tajín.

- Los sujetos elegidos para ser sacrificados son: siete masculinos, uno femenino y siete indeterminables, de los cuales ocho son adultos jóvenes (21-35 años), tres son de la primera infancia (0-3 años), otro es un adulto medio (36-55 años) y tres más son de la segunda infancia (4-6 años). Se puede establecer que sí hay una predilección por sexo y edad, ya que siete son hombres, todos adultos jóvenes. De igual manera, hay una tendencia por sacrificar infantes. Es importante mencionar que a los individuos de las primeras edades no se les puede determinar el sexo.
- Con respecto a las formas básicas de sacrificio, siete individuos fueron muertos debido a un ritual de consagración de una plaza o templo, siendo la ceremonia de fundación o finiquito de la obra, y ocho fueron ofrendados a los dioses.
- En cuanto a la forma en que se realizó el método de sacrificio, no hay huellas culturales en los quince individuos analizados. Se sugiere que fueron sacrificados únicamente por el lugar donde fue hallada la inhumación, y porque en un entierro en particular, el 1 del Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de la ciudad de El Tajín, faltaban sus manos y pies, evidencias de desmembramiento.
- Por último, el registro del sacrificio en las obras escultóricas y pictóricas, arroja los siguientes resultados:
 - ⤴ La práctica de la extracción del corazón: la técnica de acercamiento subtorácico transdiafragmático se presenta en el Panel 1 de la Pirámide de los Nichos y en el Tablero Central del Norte del Juego de Pelota Sur. De este último lugar, el Tablero Noreste muestra el procedimiento por estereotomía axial media. Todos los relieves son de la ciudad de El Tajín. En dos Palmas, una de procedencia desconocida, revela la práctica de toracotomía transversal bilateral y en la otra, originaria del Centro de Veracruz, prueba la existencia del método del acceso transabdominal vertical
 - ⤴ La práctica de la decapitación: se muestra en el Tablero 37 de la Pirámide de los Nichos de la ciudad de El Tajín, en dos Palmas del Centro de Veracruz y la ciudad de Coatepec, en la impresión de un molde de Río Blanco y dos murales de un templo de la ciudad de las Higueras.
- Se documenta por primera vez en dos bajorrelieves, rituales como:

animales como un ave (imagen 105) o como sucesores directos de las divinidades (imagen 106). Hierofanías que ya se habían presentado desde el período Clásico temprano (*ca.*350-600dC.).

En la religión de la civilización de El Tajín hubo un sistema donde se demostraba, se manifestaba y se legitimaba a los linajes del gobernante, las energías sobrenaturales, los entes divinos, y de como se instauraba las relaciones entre éstas y los regentes. Se esculpieron una serie de obras en El Tajín Chico patrocinadas por la elite, como espacios designados a diversas temáticas del hecho religioso y con las que se sintió identificada la sociedad general; siendo una forma de estrechar la relación entre el poder y la religión, concretando un eje trascendental para la afirmación de sus bases sociales, obteniéndose una correspondencia entre los relieves de los grandes edificios y la ostentación de los sacrificios sangrientos escenificados en estos lugares. La esfera política-religiosa plasmó diversas etapas del ritual del sacrificio en la pintura mural y la escultura, para poder obtener diversos favores por parte de los dioses. Dentro de este marco, a continuación se hace un compendio de cuales fueron las particularidades en los entierros y las preferencias en los rituales, según la serie ósea y las obras de arte de la región de El Tajín:

- Las características de los treinta y dos sistemas de enterramiento nos señalan que son habitualmente primarios, directos, correspondientes a una edad adulta y colocados en posición flexionada, con una tendencia básica al decúbito lateral, aunque también existe en menor medida el decúbito dorsal y ventral.
- Los individuos seleccionados para ser sacrificados son: siete masculinos, nueve femeninos y dieciséis indeterminables. Estos últimos, corresponden a dientes colocados como ofrendas y se consideraron como individuos de acuerdo al número mínimo de estos. Tomando en cuenta esta aclaración, si se puede determinar que si hay una preferencia por el sexo femenino en la ciudad de Morgadal Grande y por el sexo Masculino, en la ciudad de El Tajín. De igual manera, hay una tendencia por edad, ya que treinta son adultos jóvenes (21-35 años) y dos son adultos medios (36-55 años).
- En relación a las formas básicas de sacrificio, tres sujetos murieron debido a un ritual de consagración de un templo o de fundación o finiquito de la obra, y veintinueve fueron ofrendados a los dioses.

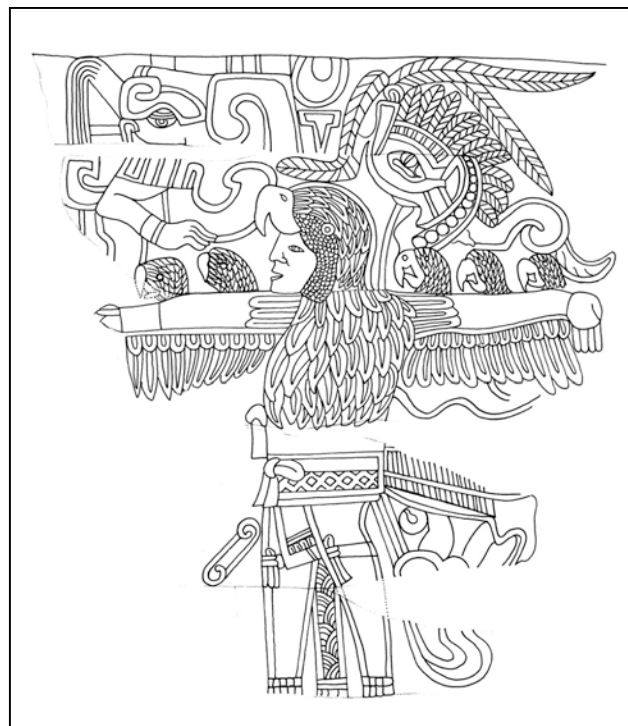


Imagen 105. Columna con bajorrelieve del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Gobernante adquiriendo las cualidades divinas de un ave.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

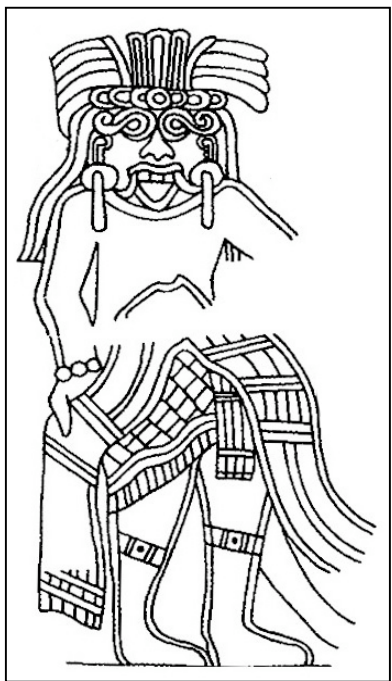


Imagen 106. Columna con bajorrelieve 17 del Edificio de las Columnas. El Tajín.
Gobernante como sucesor directo de la divinidad Tlaloc.
Dibujo: Jimena Forcada Velasco. Propuesta de reintegración plástica.
Tomado de Pascual, 2009.
Proyecto El Tajín.

- En cuanto a la manera en que se realizó la técnica de sacrificio, hay huellas culturales en trece individuos provenientes de la ciudad de Morgadal Grande. De éstos, nueve presentaban desmembramiento, siete decapitación, y tres las técnicas combinadas. Para el resto de la colección, se sugiere que fueron muertos en un ritual de sacrificio teniendo solo como base el sitio donde fue realizado el entierro y porque en un entierro en particular, el 12 del Muro de Contención de la ciudad de El Tajín, faltaban los pies, rastros de que pudo haber desmembramiento.
- Por último, sólo se tienen rastros del ritual sangriento en las obras de arte provenientes del Edificio de las Columnas de la ciudad de El Tajín:
 - ⤴ La extracción del corazón: la técnica de estereotomía axial media, toracotomía transversal izquierda, toracotomía transversal bilateral o el acceso paraesternal, pudieron ser aplicadas al sujeto que aparece acostado en la Columna con bajorrelieve 1 o Escultura 5. El procedimiento por acceso transabdominal vertical o el de acercamiento subtorácico transdiafragmático tal vez fueron aplicados a los dos sujetos acostados que se esculpieron en la Columna con bajorrelieve 14 o Escultura 7. Mismo caso sería para los individuos acostados en las Columnas con bajorrelieve 14 o Escultura 7 y con bajorrelieve 16 o Escultura 9.
 - ⤴ La decapitación: se presenta en las Columnas con bajorrelieve 1 o Escultura 5, con bajorrelieve 16 o Escultura 9 y con bajorrelieve 20 o Escultura 1.
- Se muestra por primera vez en dos bajorrelieves hechos como:
 - ⤴ La captura de prisioneros de guerra: aparece en la Columna con bajorrelieve 20 o Escultura 1. El ritual terminaba en un sacrificio por decapitación.
 - ⤴ La humillación ritual: se exhibe en dos fragmentos de pintura mural.
- La colección osteológica así como la evidencia artística de este período nos señalan, que las técnicas utilizadas para darle fin a la existencia de un individuo en un ritual de sacrificio fueron: la extracción del corazón y la decapitación. Al igual que el período anterior, se puede observar que no sólo en la escultura sino también en la colección osteológica, la combinación de dos técnicas de muerte ritual, es decir, que primero se extrajo el corazón a los individuos, luego se les decapitó y por último, se les desmembró. De igual manera se documenta en estas obras de arte, hechos como la captura de

prisioneros y actos como la humillación ritual, etapas iniciales del ritual de sacrificio humano.

En este escrito se ha puntualizado sobre la importancia de la sangre en el hecho religioso. La existencia y el alma de los personajes de la élite muertos en este tipo de rituales, constituyeron extensiones trascendentales del universo mismo. Era el líquido precioso que daba vida y desarrollo a los elementos del cosmos que los envolvía. El poder religioso de gobernantes, “sacerdotes” y guerreros, se manifestó a través de su sangre, su corazón y sus almas, personificando las fases universales de creación. Los seres humanos ofrecieron su sangre a los dioses como alimento, para que estos instauren hacia la eternidad diversos elementos que beneficiasen a la sociedad.

Por otro lado, ya desde este período las mujeres de la civilización de El Tajín empiezan a tener un rol trascendental en las dinámicas político-religiosas. Su figura y su intervención en las dinámicas culturales, llegaron a plasmarse en las obras escultóricas donde aparecen con sus atributos distintivos, y su influencia en la sociedad es reconocida en las inhumaciones en altares, donde se le colocaron varios acompañantes, como pudo verse en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande. Puede ser que éstas mujeres sean esposas, madres o gobernantes, y quizás las distinciones se hacen porque forman parte de un linaje.

LAS PRIMERAS LUCES DE UNA NUEVA ERA.

La autoridad de la mujer continuó hacia el período Postclásico temprano (*ca.* 1100-1300dC.), como así lo indican los ajuares funerarios. En los sistemas de enterramiento, las inhumaciones serán ricamente adornadas con vajillas cerámicas de influencia huasteca: se trataba de cajetes, vasijas, platos y mangos de cucharón, cerámicas con diseños elaborados, haciendo que la ofrenda fuese diversa. En relación a la religión, aunque no hay evidencia en las obras escultóricas y pictóricas de quiénes eran los dioses a los cuales se les rendían culto, probablemente a la deidad de la lluvia, del sol y a la serpiente emplumada, se les siga ofrendado y esto por lo simbolizado en todo el horizonte Clásico.

A continuación, en torno a las particularidades de las inhumaciones explico cuales fueron las preferencias para esta época, según la muestra ósea de la ciudad de El Tajín:

- Los entierros del período Postclásico temprano son directos, primarios, adultos, en posición extendida y flexionada, con un predominio del decúbito dorsal, aunque hay algunos casos en decúbito lateral.
- Los sujetos elegidos para ser sacrificados son: tres femeninos, dos masculinos y uno indeterminable, de los cuales tres son adultos jóvenes (21-35 años) y tres adultos medios (36-55 años). Se puede determinar que no hay un favoritismo por sexo y edad, ya que los números son correspondientes entre los sexos, y los adultos jóvenes y medios.
- Con respecto a las formas básicas de sacrificio, dos individuos fueron sacrificados debido a un ritual vinculado a contextos domésticos, y cuatro fueron ofrendados a los dioses.
- En cuanto a la manera en que se llevo a cabo la técnica de sacrificio, no hay huellas culturales en los seis individuos analizados. Nuevamente infiero que fueron sacrificados por el espacio donde fue encontrado el entierro.

En un estudio que realice hace algunos años (2006: 187-191), comentaba que una de las características religiosas que van a distinguir a las poblaciones de Morgadal Grande y Cerro Grande, de finales del siglo pasado (ca.1000-1100dC.) y el transcurso de este período, era la colocación de ofrendas en altares y en las plazas públicas; actos que al parecer trataban en su mayoría de tres tipos de rituales:

- 1) Los concernientes a los dioses: un ejemplo corresponde a la ofrenda catalogada como número 1 (Of.s I) de Morgadal Grande. Se trata de un individuo adulto joven (21-35 años) y de sexo indeterminable, que posiblemente fue sacrificado. Junto con él, fueron ubicados algunas vasijas de la variedad *Gómez* y *Tres Picos*. El contexto fue destruido debido a las actividades agrícolas que se realizan en el Altar Central de la Plaza Norte.
- 2) Los realizados en tiempos determinados: hay dos ejemplos de ofrendas entierros provenientes del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande. La primera de ellas corresponde a dos adultos, uno joven (21-35 años) y uno medio (36-55 años), y fue catalogada como CG1/Of.s II. Se depositaron con los muertos varias figurillas, vasijas, huesos de venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y otros restos de especies de animal indeterminados. La segunda ofrenda corresponde sólo a un adulto joven (21-35 años). Debido a la siembra de plantas de maíz, los materiales quedaron esparcidos en

el altar. Por último, hay una tercera ofrenda que proviene del Edificio 9 de la Plaza Poniente de Cerro Grande, constituida por tres adultos jóvenes (21-35 años). Junto con ellos fueron ubicados los restos de dos venados cola blanca y de otras especies indeterminados. El material cerámico que formó parte de la ofrenda, rodó por el talud oriente. Todos los individuos son de sexo indeterminables.

3) Los vinculados a contextos domésticos o edificaciones: se tratan de siete individuos adultos jóvenes (21-35 años) y de sexo indeterminable, que corresponden a secciones óseas expuestas en superficie, removidos por agentes culturales y naturales. Dos provienen de la Unidad Habitacional 11 de Morgadal Grande, uno de sitio El Chilar y cinco de El triunfo. El entierro número 3 proveniente de este último lugar, presentaba huellas de destazamiento (imagen 107 y 108).

Las actividades rituales realizadas sugieren que tal vez existieron las técnicas sacrificiales de extracción del corazón, decapitación y desmembramiento, en las ciudades de Cerro Grande y Morgadal Grande. Sólo en un caso hubo evidencias de marcas de destazamiento, como sucedió en el individuo del sitio El Triunfo. Además, en este último caso, el fragmento de fémur tenía huellas de exposición al fuego y de cocinado, aludiendo la posibilidad de que el individuo haya sido parte de un banquete ritual. Es importante mencionar, que en ambas ciudades, hay una tendencia por edad, ya que la mayoría son individuos jóvenes.

Por otro lado, llama la atención en algunas ofrendas, la presencia del venado. Estos animales son símbolos solares de fertilidad relacionados con la caza y con el dios (Kindersley, 2008: 55). De igual manera, representan la fecundidad, los ritmos del crecimiento y los renacimientos. El venado surge como el mediador entre el plano celeste y terrestre, como imagen del astro solar naciente y que se eleva hacia su cenit (Chevalier, 1988: 287). También se le vincula al árbol de la vida, por la similitud de su cornamenta con las ramas arbóreas. Sus cuernos, al renovarse periódicamente y por la tonalidad roja/sangre/fuego, hacia el ciervo la manifestación de la voluntad purificadora de los dioses (Cirilot, 2007: 135; Deneb, 2001: 167). Con este marco, pueden darse dos explicaciones de porque el venado cola blanca fue colocado en las ofrendas:

- Está vinculado con el sol y por ende, se sacrifica al dios. Los animales jóvenes tienen mucha sangre y mueren lentamente, donde su agonía es una fuente de potencia,

fertilidad, resistencia y juventud. Quien llevaba a cabo el ritual, necesitaba de ese poder para seguir gobernando o impartiendo justicia, gracias al sacrificio de la deidad.

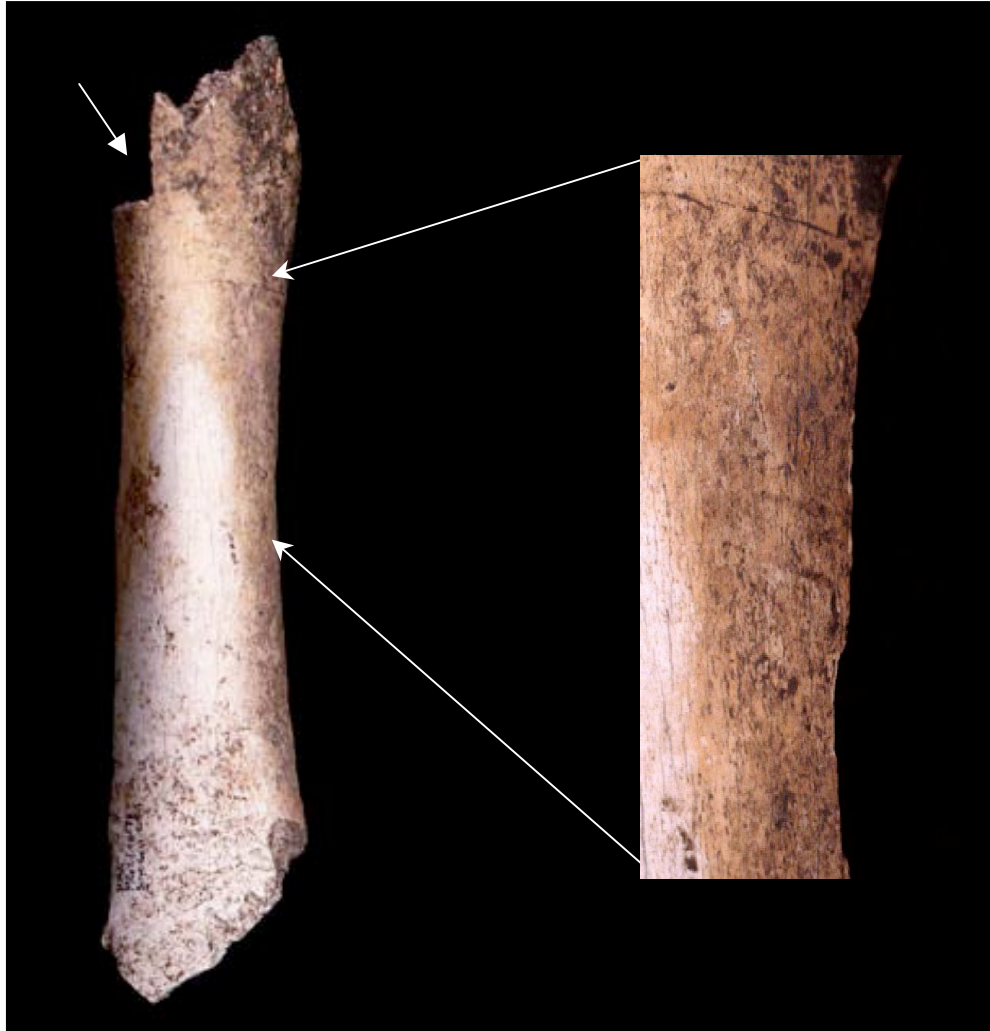


Imagen 107 y 108. Entierro 3. El Triunfo.
Presencia de huellas de corte: destazamiento.
Foto: Mair Augusto Sittón Moreno.
Proyecto El Tajín.

- Puede que haya sido colocado con los individuos para que fuese sus acompañantes en su viaje al inframundo, convirtiéndose en el sello conductor por excelencia de las poblaciones del posclásico asentadas en el norte de la costa central de Veracruz.

LA CONDUCTA RITUAL EN LAS CIUDADES.

La conducta es la manera con que los seres humanos se comportan en su vida cotidiana, sus acciones con respecto al medio en que habitan. El ritual sólo representa una conducta reiterativa bajo un hecho específico. Es decir, el ritual puede ser un comportamiento repetitivo, una celebración, un acto, una ceremonia, una festividad, etc. Los ritos son prácticas que tienen un significado simbólico, consistentes en sucesiones invariables de comportamientos repetidos en una temporalidad específica y que se suceden en un espacio físico determinado. Las conductas rituales puede ser públicas, privadas, preparadas, protocolarias y ceremoniales, como los eventos antes, en el transcurso o después de una inhumación o el sacrificio humano; en el culto a los dioses y fuerzas sagradas, donde hay una serie de reglas y costumbres para cumplir con el servicio divino.

El símbolo tiene las características concretas del comportamiento ritual, ya que hay un consenso en lo que representa o nos remite algo, ya sea por posesión de atributos parecidos o por asociación de sucesos o ideas. Por ejemplo, los símbolos esculpidos en el arte religioso de la civilización de El Tajín mostraban diversos aspectos de la cosmovisión de los grupos asentados en el Centro de Veracruz, ya que se llegaron a plasmar:

- Representaciones de los planos del universo.
- Representaciones de episodios míticos.
- Representaciones de dioses.
- Representaciones de personajes de la elite.
- Representaciones de prisioneros.
- Representaciones del sacrificio y autosacrificio humano.
- Representaciones de animales.
- Representaciones de seres fantásticos.
- Representaciones de dragones imaginarios.

Para los habitantes que formaron la cultura de El Tajín, la conducta ritual no sólo incluyó estos aspectos, sino también la ubicación de ofrendas y muertos; costumbres que proporcionaron los elementos para unificar los núcleos humanos de varios estratos sociales. La forma en que fueron colocados los entierros y los objetos asociados, junto con las obras escultóricas y pictóricas, permitirán no sólo adentrarnos en la conducta ritual, sino también introducirnos en

sí son de naturaleza pública o privada. En este contexto, se muestra en los cuadros 28, 29 y 30, el análisis por período arqueológico, sí hay semejanzas y diferencias en las conductas rituales entre las ciudades que conformaron la región de El Tajín:

Cuadro 28		
Semejanzas y diferencias en las conductas rituales entre las ciudades de la región de El Tajín.		
Período Clásico temprano (<i>ca.</i> 300-600dC.).		
	Semejanzas	
Conductas	Morgadal Grande	Cerro Grande
Sistemas de enterramiento	Son directos, secundarios, colectivos y de edad adulta.	
Ofrendas	Podemos encontrar tiestos cerámicos y moluscos.	
Rituales	Concernientes a los dioses.	
<hr/>		
	Diferencias	
Conductas	Morgadal Grande	Cerro Grande
Lugar del hallazgo	Unidades habitacionales y templos.	Altas centrales de plazas.
Rituales	De consagración de un templo y de exequias.	
Método de sacrificio (huesos)	Desmembramiento.	Decapitación.
<hr/>		
	Centro de Veracruz	
	Costa Sur	Vista Hermosa
Método de sacrificio (arte)	Decapitación.	Decapitación.

Cuadro 29		
Semejanzas y diferencias en las conductas rituales entre las ciudades de la región de El Tajín.		
Período Clásico tardío (<i>ca.</i> 600-900dC.).		
	Semejanzas	
Conductas	El Tajín	Tajín Congregación
Sistemas de enterramiento	Son directos y primarios.	
Rituales	Concernientes a los dioses.	
<hr/>		

Cuadro 29 (Continuación...)				
Semejanzas y diferencias en las conductas rituales entre las ciudades de la región de El Tajín.				
Período Clásico tardío (ca.600-900dC.).				
	Diferencias			
Conductas	El Tajín		Tajín Congregación	
Sistemas de enterramiento	Individuales, adultos, masculinos, en posición flexionada y en decúbito lateral tanto derecho como izquierdo.		Infantiles y colectivos.	
Lugar del hallazgo	Adoratorios o en diversas etapas constructivas de un edificio, colocándolos en esquinas, escalinatas y fachadas.		Descontextualizado.	
Ofrendas	Para los adoratorios consistían de cuentas de jade, de agujas de coral, de orejeras de conchas, de dijes en forma de caracol de hueso, de aros o colmillos de concha, de fragmentos de huesos de ave, de discos de jadeíta y hueso. En cambio, cuando son edificios se acostumbraba a ofrendar vasijas, figurillas, malacates, tiestos cerámicos, navajas de obsidiana y lítica.		Descontextualizado.	
Rituales	De consagración de un templo.			
Método de sacrificio (huesos)	Desmembramiento.			
<hr/>				
	Centro de Veracruz			
Método de sacrificio (arte)	Extracción del corazón	Decapitación	Desmembramiento	Autosacrificio
El Tajín	•	•		•
Centro	•	•	•	
Coatepec		•		
Río Blanco		•		
Las Higueras		•		

Cuadro 30			
Semejanzas y diferencias en las conductas rituales entre las ciudades de la región de El Tajín.			
Período Epiclásico local (ca.900-1100dC.).			
	Semejanzas		
Conductas	El Tajín	Morgadal Grande	Cerro Grande
Sistemas de enterramiento	Son directos y de edad adulta.	Son directos y de edad adulta.	Son directos y de edad adulta.
Rituales	Concernientes a los dioses en los tres sitios.		
<hr/>			

Cuadro 30 (Continuación...)			
Semejanzas y diferencias en las conductas rituales entre las ciudades de la región de El Tajín.			
Período Epiclásico local (ca.900-1100dC.).			
	Diferencias		
Conductas	El Tajín	Morgadal Grande	Cerro Grande
Sistemas de enterramiento	Primarios, flexionados, en posición decúbito lateral. individuales, masculinos y con el cuerpo de lado izquierdo.	Primarios, flexionados, en decúbito lateral, colectivos, con preponderancia femenina, y el cuerpo tanto de lado derecho como izquierdo.	Son secundarios y colectivos.
Lugar del hallazgo	En diversas etapas constructivas de un edificio, plazas, muros y juegos de pelota.	Altas centrales de plazas.	Altas centrales de plazas.
Ofrendas	Se acostumbra a depositar con el difunto, vasijas, ollas, pulidores, fragmentos de navajillas de obsidiana, fragmentos de mano de metate y platos.	Se ubican caracoles de río, caracoles petrificados, almejas, figurillas, conchas de mar, navajillas de obsidiana, dientes, moldes de figurillas, vasijas, tiestos cerámicos, lascas de arenisca, lascas de obsidiana, huesos de animal y cuentas de jadeíta.	Todavía no es un punto de comparación el altar de Cerro Grande, ya que sólo se excavó una pequeña parte. Se encontraron conchas de mar, algunos tiestos cerámicos y pintura mural.
Rituales	De finiquito de la obra.	De exequias.	De exequias.
Método de sacrificio (huesos)	Desmembramiento.	Decapitación y desmembramiento.	Decapitación.
<hr/>			
	Centro de Veracruz		
	El Tajín		
Método de sacrificio (arte)	Extracción del corazón.		Decapitación.

Hacia el Postclásico temprano y medio (ca.1100-1300dC.), las prácticas inhumatorias han cambiado en la región. En El Tajín por ejemplo los entierros son femeninos y masculinos adultos, directos, primarios, individuales, con una tendencia tanto a la forma flexionada como extendida, y en decúbito dorsal. En cambio, en sitios como Morgadal Grande, Cerro Grande y El Triunfo se vinculan a ofrendas-entierros. Estos son directos, secundarios, y los fragmentos óseos se agrupan junto con figurillas, vasijas, huesos de venado como de otros animales y tiestos cerámicos. A los entierros de El Tajín se les colocaba cajetes, ollas, vasijas, platos,

cuentas de molusco, pectorales de concha, malacates, fragmentos de mango de cucharón y tiestos cerámicos. Con respecto al área de hallazgo, en Morgadal Grande aparecen en altares, y en Cerro Grande en plazas públicas y altares. En el caso de El Triunfo posiblemente se asocie a un altar, y de El Tajín provienen de edificios, fachadas y calzadas. En torno a los rituales, en todos los sitios tendríamos festividades relacionadas a los dioses. Además, en El Tajín encontraríamos ceremonias relacionadas a contextos domésticos o consagración, y en Cerro Grande aquellos que se llevan a cabo en tiempos determinados.

Expuesto las similitudes y diferencias en la conductas rituales por temporalidades y entre los sitios de la región de El Tajín, es importante realizar las siguientes puntualizaciones:

1) En la mayoría de los casos, el evento inhumatorio así como la ubicación de las ofrendas ocurrió ante muy poca audiencia, ya sea dentro de un espacio público o privado. Sólo en tres eventos considero que pudo presentarse más auditorio, en lugares espaciados:

1.1) Cuando se celebraron los entierros de los edificios y la Plaza del Arroyo de El Tajín. Por ejemplo, los hallazgos de los individuos 18, 19, 21 y 22 del Edificio 16, y 23 del Edificio 20, todos del período Clásico tardío. El sujeto catalogado con el número 28 de la propia plaza para el período Epiclásico local, y los personajes clasificados con los números 6 y 15 de los Edificios 20 y 19, respectivamente, para el período Postclásico temprano.

1.2) Cuando se llevaron a cabo los entierros en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande para los períodos Clásico temprano y Epiclásico local. De igual manera, para los entierros-ofrendas del propio altar y la Plaza Poniente, para el período Postclásico temprano.

1.3) Cuando se realizó el entierro colectivo en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, para el período Epiclásico local.

2) Costumbres funerarias e inhumaciones pudieron haber sido eventos públicos o privados efectuados dentro de los basamentos con arquitectura pública. Ejemplos son los siguientes sucesos:

2.1) Actos públicos: trataría de la colocación del cráneo trofeo 2 (CG1/CT2) en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, para el período Clásico temprano. Los entierros 18, 19, 21 y 22 del Edificio 16, y 23 del Edificio 20 de la Plaza del Arroyo de

El Tajín, para el período Clásico tardío. La inhumación colectiva en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande y la ubicación del cráneo trofeo 1 (CG1/CT1) del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, para el período Epiclásico local. Por último, los individuos codificados con los números 6 y 8 del Edificio 20 de la Plaza del Arroyo de El Tajín, para el período Postclásico temprano.

2.2) Actos privados: corresponde a los entierros EP6B/1 y EP6B/2 del Templo Rojo de la Plataforma C Sur de Morgadal Grande, para el período Clásico temprano. El individuo con número 1 del Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, para el período Clásico tardío. Los personajes clasificados como 12 del Muro de Contención y 1 de la Xicalcolihqui de El Tajín, para el período Epiclásico local, y por último, las inhumaciones catalogadas como 24 de la calzada de la fachada norte del Edificio 16 y 15 al pie de la escalinata norte del Edificio 19, ambos de la Plaza del Arroyo, y los entierros 11 del cuerpo superior del Edificio 15 y 25 sobre un bloque del muro de la cancha del Edificio 7-8 (Juego de Pelota Sur), todos de la ciudad de El Tajín, para el período Postclásico temprano.

3) Hay espacios donde se realizaron inhumaciones que estuvieron restringidos a la asistencia e intervención del grupo doméstico. Trataría de los siguientes ejemplos:

3.1) La colocación de los individuos ordenados como EP6B/1 y EP6B/2 del Templo Rojo de la Plataforma C Sur de Morgadal Grande, para el período Clásico temprano.

3.2) El sujeto catalogado como número 1 del Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, para el período Clásico tardío.

3.3) Los entierros 1 de la Xicalcolihqui y el 12 del Muro de Contención de El Tajín, para el período Epiclásico local.

3.4) Las inhumaciones enumeradas como 24 del Edificio 16, la 15 del Edificio 19, el 11 del Edificio 15 y la 25 del Edificio 7-8, todas de la ciudad de El Tajín, para el período Postclásico temprano.

4) Otros eventos rituales tuvieron un mecanismo público y político. Es decir, los que se formalizaron en el núcleo o eje del asentamiento. Hay muy pocos casos en este sentido:

4.1) La ubicación del cráneo trofeo 2 (CG1/CT2) en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, para el período Clásico temprano.

- 4.2) El individuo clasificado como número 1 del Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, para el período Clásico tardío.
 - 4.3) El entierro colectivo del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande y la disposición del cráneo trofeo 1 (CG1/CT1) en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, para el período Epiclásico local.
 - 4.4) El personaje catalogado con el número 25 del Edificio 7-8 (Juego de Pelota Sur) de El Tajín, para el período Postclásico temprano.
- 5) En espacios públicos, una inhumación pudo llevarse a cabo dentro de un edificio con el propósito de concentrar lo ritual en ese lugar, y a la vez cada templo relacionado a un conjunto público pudo haber sido individualmente consagrado. Hay muy pocos ejemplos al respecto:
- 5.1) La ubicación de los individuos clasificados como EP6B/1 y EP6B/2 del Templo Rojo de la Plataforma C Sur de Morgadal Grande, para el período Clásico temprano.
 - 5.2) En los entierros 13b sellado en la escalinata del Edificio 10 y el 14 localizado dentro del muro del último cuerpo constructivo del Edificio 17 de El Tajín, para el período Clásico tardío.
 - 5.3) En la inhumación clasificada con el número 20 y encontrada en la fachada norte del Edificio 26 de El Tajín, para el período Epiclásico local.
 - 5.4) En los individuos enumerados como 8 y 11 de El Tajín, encontrados entre escombros del Edificio 20 y en el cuerpo superior del Edificio 15, respectivamente, para el período Postclásico temprano.
- 6) Se agregaron entierros a un mismo espacio consagrado, transformando esencialmente la obra a lo largo del tiempo. Correspondería a dos ejemplos específicos:
- 6.1.) La Plaza del Arroyo de El Tajín. Para el Clásico tardío se realizaron cinco inhumaciones en este lugar. Los entierros 18, 19, 21 y 22 se encontraron bajo las lajas de la plaza, frente a la fachada sur del Edificio 16. La misma característica sería para el entierro 23 del Edificio 20, sólo que ahora hacia su fachada este. Siglos después, para el período Epiclásico local, se vuelven a depositar debajo de la calzada un entierro, el número 28. Por último, la actividad se vuelve a repetir para el período Postclásico temprano, donde el entierro 24 se halló sobre la calzada de la plaza, frente a la fachada norte del Edificio 16.

6.2.) El Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande. En un primer evento inhumatorio, la colocación del cráneo trofeo 2 (CG1/CT2) en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, para el período Clásico temprano. En un segundo suceso, la ubicación del cráneo trofeo 1 (CG1/CT1) en el mismo lugar y varios siglos después, para el período Epiclásico local.

7) Se reutilizaron con el paso del tiempo una misma área de inhumación. Solamente hay dos ejemplos para este hecho:

7.1) Los dos individuos adultos masculinos que corresponden al entierro CG3/E.1 y el niño del entierro CG3/E.2 de la Palmera. Es posible que los dos adultos fueron enterrados primero, y luego años después, un niño, durante el transcurso del período Clásico temprano.

7.2) La ubicación del cráneo trofeo 2 (CG1/CT2) en el Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, en el transcurso del período Clásico temprano y posteriormente, se hizo una intrusión para colocarle encima el cráneo trofeo 1 (CG1/CT1), durante los años del período Epiclásico local.

8) Ubicación secuencial de diversas ofrendas dentro de una misma obra. Hasta el momento sólo se ha documentado en las múltiples ofrendas del entierro colectivo realizado en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, para el período Epiclásico local.

9) Hay una diferencia entre las ofrendas colocadas en altares y adoratorios, y aquellas dispuestas en edificios. En este sentido, las ofrendas del entierro 1 del Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, para el período Clásico tardío, y la del evento colectivo en el Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, para el período Epiclásico local; son ricas en materiales culturales en comparación con cualquier otra inhumación llevada a cabo en templos de la región. Las ofrendas de altares y adoratorios consistían de cerámicas, cuentas, agujas, discos, dijes, orejeras, moluscos, huesos de animal, figurillas, navajillas, dientes, moldes, vasijas y lascas. En cambio, la de edificaciones eran solo vasijas, platos, huesos de animal y moluscos.

10) Según la evidencia ósea, hay una distinción entre rituales sacrificiales en la arquitectura del centro de una ciudad y aquellos efectuados en edificaciones públicas. Por ejemplo:

10.1) La práctica de decapitación y desmembramiento se tiene reportado en altares y adoratorios. En el cráneo trofeo 2 (CG1/CT2) del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande, en el transcurso del período Clásico temprano. El entierro 1 del Adoratorio de la Plaza Poniente de la Pirámide de los Nichos de El Tajín, para el período Clásico tardío, y en varios de los individuos de la inhumación colectiva del Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande, para el período Epiclásico local. Igualmente, para esta temporalidad el cráneo trofeo 1 (CG1/CT1) del Altar Central de la Plaza Central de Cerro Grande.

10.2) La práctica de desmembramiento se tiene reportado en edificios y muros. Corresponde a los entierros EP6B/1 y EP6B/2 del Templo Rojo de la Plataforma C Sur de Morgadal Grande, para el período Clásico temprano y el individuo 12 del Muro de Contención de El Tajín, para el período Epiclásico local.

11) Obras llevadas a cabo fueron consagradas empleando un grupo de símbolos. En este sentido me refiero:

11.1) A la Pirámide de los Nichos, los Juegos de Pelota Sur y Norte, la Xicalcolihqui y el Edificio de las Columnas de la ciudad de El Tajín.

11.2) Los Murales del Templo de la ciudad de Las Higueras.

12) La elite de las ciudades se valieron del ritual para proporcionar sacralidad y poderío a su medio. Algunos actos derivados de hechos rituales se vinculaban a construcciones. Ejemplos son:

12.1) La escenificación del ritual de sacrificio por decapitación y extracción del corazón se narra en los bajorrelieves procedentes de la Pirámide de los Nichos, el Juego de Pelota Sur y Edificio de las Columnas de la ciudad de El Tajín.

12.2) La escenificación del ritual de sacrificio por decapitación se relata en los Murales del Templo de la ciudad de Las Higueras.

13) ¿ Las conductas rituales cambiaron a lo largo de los períodos arqueológicos?

13.1) En sí las prácticas inhumatorias se mantuvieron iguales y cambiaron algunas variantes. Por ejemplo, en todas las temporalidades encontraremos que los entierros son de Tipo directo y se alternaron aspectos como si son de Clase primario o secundario o de Número individual o colectivo. Hay una predominancia a la Forma flexionada, en la

Variedad decúbito lateral, tanto de Lado derecho como izquierdo, aunque también existieron los extendidos, en posición sedente y los irregulares.

13.2) De igual manera, para todas las épocas los tipos de rituales preferidos serán aquellos destinados a los dioses, de consagración de un templo y el de exequias, y que la técnica de darle muerte a los individuos probablemente fue la extracción del corazón, y posteriormente se realizaba como deposición final del cuerpo, la decapitación y el desmembramiento.

13.3) Entre las cosas que cambiaron, estas se vinculaban directamente con el ritual público o privado, con la sacralización de los espacios y elementos arquitectónicos, aspectos que ya expusimos con anterioridad.

14) Por último, ¿Por qué hubo sacrificio en los individuos de la colección osteológica de la región de El Tajín? Lo fundamento en cuatro motivos principales:

14.1) No hay patologías óseas graves.

14.2) No hay huellas de puntas de flecha.

14.3) No hay fracturas mal cuidadas, que por ejemplo pudiesen causar una osteomalacia.

14.4.) No hay la presencia del esternón y de la segunda a la sexta costilla del lado izquierdo.

Finalmente, el ritual de sacrificio humano unió a toda la sociedad y también articuló el grupo doméstico que no pertenecía a la elite, con el núcleo político-religioso de las ciudades de la civilización de El Tajín. En esta cultura como en otras áreas de Mesoamérica, el sacrificio humano tuvo como propósito revitalizar a los dioses, y la muerte de los individuos fue ese vehículo para el renacimiento y la renovación de lo sagrado. De ahí la repetición de actos sagrados llevados a cabo en edificios públicos o las grandes plazas de las ciudades de El Tajín, Morgadal Grande y Cerro Grande.

OBRAS CONSULTADAS

OBRAS CONSULTADAS

A

Abreu Gómez, Ermilo.

1980 *Popol Vuh. Antiguas leyendas del Quiché*, Ediciones Oasis, quinta edición, México.

Andrews V. E. Wyllys.

1986 *La arqueología de Quelepa, El Salvador*, Ministerio de Cultura y Comunicaciones, San Salvador, El Salvador.

Aramoni Burguete, María Elena

1998 *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan: un estudio comparado en México*, Tesis de Doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Arellanos Melgarejo, Ramón

2003 “Entierros humanos en Quiahuiztlan, Veracruz” en *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México*, Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (editores), primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 133-153, México.

Aveleyra Arroyo de Anda, Luis.

- 1964 *Obras selectas del arte prehispánico (Adquisiciones recientes)*, Secretaría de Educación Pública, Consejo para la planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología, primera edición, México.

B

Bass, William.

- 1971 *Human Osteology: A Laboratory and Field Manual of the Human Skeleton*, Missouri, Missouri Archaeological Society, University of Missouri, United States of American.

Bassie-Sweet, Karen.

- 1991 *From the Mouth of the Dark Cave: Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Norman: University of Oklahoma Press, United States of American.

- 1996 *At the Edge of the World: Caves and Late Classic Maya World View*, Norman: University of Oklahoma Press, United States of American.

Bernal, Ignacio y Andy Seuffert.

- 1970 *Yugos de la Colección del Museo Nacional de Antropología, Corpus Antiquitatum Americanensium*, México IV, Union Académique Internationale, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 6-47 e ilustraciones, México.

Biedermann, Hans.

1993 *Diccionario de símbolos*, traducción de Juan Godo Costa, Ediciones Paidós Ibérica, España.

Bocquet Appel, J. P. y C. Masset.

1982 “Farewell to paleodemography” in *Journal of Human Evolution*, 11: 321-333, United States of American.

Brothwell, D.R. and A.T. Sandison (editors).

1981 *Digging up bones. The excavation, treatment and study of human skeletal remains*, London, British Museum (Natural History), England.

C

Cabrera Castro, Rubén.

1978 “Recientes investigaciones arqueológicas en Michoacán” en *Jornadas de Historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, pp. 11-21, México.

Caso, Alfonso

1995 *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular 104, pp. 11-139, impreso en México, México.

Castillo Peña, Patricia.

1995 *La expresión simbólica del Tajín*, Colección Científica, Serie arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, primera edición, pp. 11-523, impreso en México, México.

Champeaux, Gerard de y Dom Sébastien Sterckx.

1989 *Introducción a los símbolos*, Ediciones Encuentro, Madrid, España.

Chavarría Cruz, Engelbert.

2008 *Reconstrucción virtual del Mural de las Guacamayas, Tajín, Edif. 14 ca. 850-950dC.*, Tesis de licenciatura en diseño y comunicación visual, Escuela Nacional de Artes Plásticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Chavero, Alfredo.

1953 *México a través de los siglos*, bajo la dirección de Vicente Riva Palacio, Editorial Cumbre, tomo 1: *Historia Antigua y de la Conquista*, libro quinto: *Grandeza y Ruina de México*, capítulo 1, México.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain.

1988 *Diccionario de los Símbolos*, Editorial Herder, segunda edición, Barcelona, España.

1991 *Diccionario de los Símbolos*, Editorial Herder, tercera edición, Barcelona, España.

Cirlot, Juan Eduardo.

2007 *Diccionario de Símbolos*, Ediciones Siruela, doceava edición, España.

Clavijero, Francisco Javier.

1982 *Historia Antigua de México*, Editorial Porrúa, S.A., colección "Sepan Cuantos...", número 29, México.

Coyote Rivera, María Guadalupe y Moisés Benjamín Cruz Aguilar.

2009 *La ilustración científica de cráneos trofeo en la región de El Tajín*, Tesis de licenciatura en diseño y comunicación visual, Escuela Nacional de Artes Plásticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

D

Daly, M. y M. Wilson.

1988 *Homicide*, Aldine de Gruyter, pp. 1-328, New York, United States of American.

Daneels, Annick.

2008 “Ball courts and politics in the lower Cotaxtla valley: a model to understand Classic Central Veracruz?” in *Classic Period cultural currents in Southern and Central Veracruz*, edited by Philip J. Arnold and Christopher A. Pool, Dumbarton Oaks, Harvard University Press, pp. 197-223, United States of American.

Davis, K. y J. Blake.

1956 “Social structure and fertility: an analytic framework”, *Economic Development and Cultural Change*, IV (3): 211-235, United States of American.

De la Garza, Mercedes.

1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Serie Cuadernos, número 14, México.

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, primera edición, México.

1995 *Aves sagradas de los Mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, primera edición, México.

1998 “Las fuerzas sagradas del universo maya” en *Los mayas del período Clásico*, Jaca Book, pp. 101-139, Milan, Italia.

2002 “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder” en *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, primera edición, volumen XXII, pp. 247-259, México.

2003 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, segunda reimpresión, México.

2007 “Palenque como *imago mundi* y la presencia de ella de Itzamná” en *Estudios de Cultura Maya*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, volumen XXX, pp. 15-36, México.

s/f “El sol, señor del tiempo y de la vida en la religion maya”, conferencia impartida en el Diplomado “Códices Mesoamericanos. Textos de Tradición Indígena”, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 23 de febrero de 2009, pp. 1-9, México.

Dembo, Adolfo y José Imbelloni.

1939 *Deformaciones intencionales del cuerpo humano de carácter étnico*, Humanior, Buenos Aires, Argentina.

Deneb, León.

2001 *Diccionario de Símbolos. Selección temática de los símbolos más universales, Diccionarios temáticos*, Editorial Biblioteca Nueva, España.

Díaz del Castillo, Bernal.

2005 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Editorial Porrúa, vigésimo segunda edición, México.

Durán, Fray Diego.

1967 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, Editora Nacional, tomo 1, libro 1, capítulo X, pp. 105-109, capítulo XI, pp. 111-117, México.

Duverger, Christian.

1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México.

E

Eliade, Mircea.

1996 “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en *Metodología de la historia de las religiones*, Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa (Comps.), Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, pp. 116-139, España.

1998 *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, España.

 2007 *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, decimonovena reimpresión, México.

Escalante Gonzalbo, Pablo.

2005 “Manos y pies en Mesoamerica. Segmentos y contextos” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen XII, número 71, pp. 1-8, México.

Edición Especial Arqueología Mexicana.

1998 *Imágenes del Museo Nacional de Antropología*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, fotografía de Michel Zabé, número 1, pp. 6-79, México.

F

Foncerrada de Molina, Marta.

1965 *La escultura arquitectónica de Uxmal*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, primera edición, Distrito Federal, México.

Fox, Robin.

1980 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Universidad, Tercera edición, España.

Freidel, David; Linda Schele and Joy Parker.

1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, William Morrow and Company, Inc., New York, United States of American.

Frenk Mora, Julio, Luis Bobadilla, Claudio Stern, Tomas Frejka y Rafael Lozano.

- 1991 "Elementos para una teoría de la transición en salud" en *Salud Pública de México*, Septiembre-Octubre, volumen 33, número 5, pp. 448-462, Distrito Federal, México.

G

Galindo Trejo, Jesús.

- 2003 "Astronomía y Calendario en El Tajín" en *Archaeologia della Costa del Golfo/Arqueología de la Costa del Golfo*, XXV Convegno Internazionale di Americanistica, pp. 387-389, mayo, Perugia, Italia.

García Payón, José.

- 1966 *Prehistoria de Mesoamérica. Excavaciones en Trapiche y Chalahuite, Veracruz, México, 1942, 1951 y 1959*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, número 31, Xalapa, Veracruz, México.

Gazzola, Julie.

- 2004 "Uso y significado del cinabrio en Teotihuacan" en la *Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Teotihuacan: la Costa del Golfo en tiempos teotihuacanos. Propuestas y perspectivas*, María Elena Ruiz Gallut, Arturo Pascual Soto (editores), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, primera edición, pp. 541-569, México.

Geertz, Clifford.

- 1992 *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Gendrop, Paul

1970 *Arte Prehispánico en Mesoamérica*, Editorial Trillas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Arquitectónicas, Escuela Nacional de Arquitectura, primera edición, México.

Gennep, Arnold Van.

1960 *The rites of passage*, Monika B. Vizedom y Gabrielle L. Café (trad.), University of Chicago, Illinois, United States of American.

Gilbert, B. M. and T. W. Mckern.

1973 "A method for aging the female os pubis" in *American Journal of Physical Anthropology*, number 38, pp. 31-38, United States of American.

González Torres, Yolotl.

1994 *El sacrificio humano entre los Mexicas*, Sección de Obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México.

2001a "Lo animal en la cosmovisión entre los nahuas y los mayas" en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, coordinado por Yolotl González Torres, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, Plaza y Valdés S.A. de C.V., primera edición, pp. 107-122, México.

2001b "El jaguar" en *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, coordinado por Yolotl González Torres, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, Plaza y Valdés S.A. de C.V., primera edición, pp. 123-144, México.

Grove, David C.

2007 “Cerros sagrados olmecas: montañas en la cosmovisión mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen XV, número 87, pp. 30-35, México.

Guénon, René.

1969 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, compilación póstuma establecida y presentada por Michel Valsan, traducción de Juan Valmard, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina.

H

Harris, Marvin y Eric B. Ross.

1987 *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, Madrid, España.

 1991 *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, Madrid, España.

Heyden, Doris.

1975 “Una interpretación de la cueva bajo la pirámide del Sol en Teotihuacan” in *American Antiquity*, volumen 40, number 2, april, pp. 131-146, United States of American.

1976 “Los ritos de paso en las cuevas” en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Época II, Instituto Nacional de Antropología e Historia, octubre-diciembre, pp. 17-26, México.

Hernández Espinosa, Patricia Olga.

2002 *La regulación del crecimiento de la población en el México prehispánico*, Tesis de doctorado en antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, División de Posgrado, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Historia de México.

----- Traducción de Ramón Rosales Munguía en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel Ma. Garibay K., Editorial Porrúa, pp. 91-120, México.

Holland, T.D.

1986 “Sex determination of fragmentary crania by analysis of the cranial base” in *American Journal of Physical Anthropology*, number 70, pp. 203-208, United States of American.

Holmes, William H.

1895-1897 *Archaeological Studies among the Ancient Cities of Mexico*, Field Columbian Museum, Anthropological Series, vol. 1, number 1 and 2, Chicago, Publication 16, pp. 309-321, United States of American.

Hooton, Ernest Albert.

1947 *Man from Ape*, The McMillan Company, New York, United States of American.

Hubert, H. y Marcel Mauss.

1946 *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, “El sacrificio”, Lautaro, Buenos Aires.

1970 “De la naturaleza y función del sacrificio” en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral Editores, Breve Biblioteca de Reforma, pp. 143-262, Barcelona, España.

I

Iscan, M. Y. and S. Loth.

1986 “Osteological manifestation of age in the adult” in Iscan M.Y. y K.A. Kennedy (eds.), *Reconstruction of Life from the Skeleton*, New York, Alan R. Liss, United States of American.

J

Jung, Carl Gustav.

2002 *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Editorial Trotta, volumen 9/1, Madrid, España.

K

Kampen, Michael Edwin.

1972 *The sculptures of El Tajín Veracruz, México*, University of Florida Press, Gainesville, pp. 1-195, United States of American.

Katzenberg, M. A., D. A. Herring and S. R. Saunders.

1996 "Weaning and infant mortality: evaluating the skeletal evidence" in *Yearbook of Physical Anthropology*, number 39, pp. 177-199, United States of American.

Kindersley, Dorling.

2008 *Signos y Símbolos. Guía ilustrada de su origen y significado*, Editorial Pearson Educación, Hong Kong.

Krickeberg, Walter.

1933 *Los Totonaca. Contribución a la Etnografía Histórica de la América Central*, una traducción de Porfirio Aguirre, Secretaria de Educación Pública, Publicaciones del Museo Nacional, México.

Krogman, W. M. and M. Y. Iscan.

1986 *The Human Skeleton in Forensic Medicine*, Springfield, Charles C. Thomas Publisher, 2da. ed., United States of American.

Kurt, Michel.

1969 "Un yugo "in situ" en Omealca, Ver." En *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, número 36, pp. 16-19, México, D.F.

L

Ladrón de Guevara, Sara.

2006 "Museo de Antropología de Xalapa" en *Edición Especial Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces,

Instituto Nacional de Antropología e Historia, fotografía de Rafael Doniz, número 22, pp. 42-43, México.

Landa, fray Diego de.

1986 *Relación de las cosas de Yucatán*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México.

1994 *Relación de las cosas de Yucatán*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México.

Leakey, Richard and Roger Lewin.

1977 *Origins*, New York: E.P. Dutton, New York, United States of American.

Lira López, Yamile.

1998 “El Tajín: una ciudad del centro-norte de Veracruz” en *XI Simposio de Investigaciones Antropológicas en Guatemala. 1997* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 953-961, Guatemala.

----- y Jaime Ortega Guevara.

2004 “Los entierros de El Tajín, Veracruz” en *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México*, Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (editores), primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 89-116, México.

López Austin, Alfredo.

1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, monografías número 15, México.

1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnología-Historia, Serie Antropológica, número 39, volumen 1, México.

1998 “Los ritos: un juego de definiciones” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen VI, número 34, pp. 4-17, México.

2004 “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen XII, número 69, pp. 20-29, México.

2008a *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnología-Historia, Serie Antropológica, número 39, volumen 1, México.

2008b “Los mexicas ante el cosmos” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen XVI, número 91, pp. 24-35, México.

López Luján, Leonardo.

1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Lovejoy, C.O., R.S. Meindl, R.P. Mensforth and T.J. Barton.

1985a "Multifactorial determination of skeletal age at death. A method and blind test of its accuracy" in *American Journal of Physical Anthropology*, number 68, pp. 1-14, United States of American.

M

Manzanilla, Linda.

2002 "El desarrollo de las ciudades mesoamericanas" en *Gran Historia de México Ilustrada. El Mundo Prehispánico*, Planeta de Agostini, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, primera edición, tomo 1, pp. 121-140, México.

Marquina, Ignacio.

1990 *Arquitectura Prehispánica*, Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaria de Educación Pública, México.

Mattoon, Mary Ann.

1980 *El análisis junguiano de los sueños*, trad. Inés Pardal, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Mauss, Marcel.

1979 "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas" en *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, pp. 153-263, Madrid, España.

McKern, W.T. and T.D. Stewart.

1957 "Skeletal age changes in young American males: Analyzed from the standpoint of age identification", *Technical report EP-45*, Natick Mass,

Environmental Protection Research Division, Quartermaster Research and Development Center, U.S. Army, United States of American.

Medellín Zenil, Alfonso.

1960 *Cerámicas del Totonacapan. Exploraciones Arqueológicas en el Centro de Veracruz*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

1975 “Jalapa Prehispánica” en *XIII Mesa Redonda Arqueología I: Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Centro de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 347-357, México.

Mediz Bolio, Antonio.

1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel: traducción del maya al castellano*, prólogo, introducción y notas por Mercedes de la Garza, Secretaria de Educación Pública, Cien de México, primera edición, pp. 9-191, México.

Meindl, R.S., O.C. Lovejoy, R. Mensforth y L. Don Carlos.

1985 “Accuracy and direction of error in the sexing of the skeleton: Implications for Paleodemography” in *American Journal of Physical Anthropology*, number 68, pp. 79-85, United States of American.

----- and C.O. Lovejoy.

1989 “Age changes in the pelvis: Implications for paleodemography” in M.Y. Iscan (editor), *Age Markers in the Human Skeleton*, Springfield, III: CC Thomas Publisher, pp. 137-168, United States of American.

----- and K.F. Russell.

1998a “Recent advances in method and theory in paleodemography” in *Annual Review of Anthropology*, number 27, pp. 375-399, United States of American.

-----, R. Mensforth and H. York.

1998b "Mortality, fertility and growth in the Kentucky Archaic: The paleodemography of the Ward Site, McLean County" in *Annual Review of Anthropology*, number 27, pp. 400-425, United States of American.

Meslin, Michel.

1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*, traducción G. Torrente Ballester, Ediciones Cristiandad (Academia Christiana, 5), Madrid, España.

Morante López, Rubén.

2005 *La pintura mural de Las Higueras, Veracruz*, Universidad Veracruzana, primera edición, Xalapa, México.

Minturn, Leigh and Jerry Stashak.

1982 "Infanticide as a terminal abortion procedure" in *Cross-Cultural Research*, volumen 17, number 1-2, pp. 70-90, SAGE Publications, United States of American.

Motolinía (Fray Toribio de Benavente).

1971 *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

N

Nájera Coronado, Martha Iliá.

2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Filológicas, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, primera reimpresión, pp. 9-279, México.

2003 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, primera reimpresión, pp. 11-277, México.

2004 “Del mito al ritual” en *Revista Digital Universitaria*, Coordinación de Publicaciones Digitales DGSCA-UNAM, volumen 5, número 6, pp. 1-18, México.

Navarrete, Carlos.

1984 *Guía para el estudio de los monumentos esculpidos de Chinkultic*, Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

O

Ochoa, Lorenzo.

2002 “Paisaje y cultura en Mesoamérica” en *Gran Historia de México Ilustrada. El Mundo Prehispánico*, Planeta de Agostini, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, primera edición, tomo 1, pp. 21-40, México.

Organización Mundial de la salud.

2006 “Constitución de la Organización Mundial de la Salud” en *Documentos básicos*, suplemento de la 45ª edición, pp. 1-20, Génova, Italia.

Ortega Guevara, Jaime.

2004 *Sistema funerario en Tajín*, informe técnico, archivo técnico del Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.

Otto, Rudolf.

1980 *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, España.

P

Panofsky, Erwin.

1955 *Meaning in the Visual Arts*, Peregrine Books, Oxford University Press, Inc., pp. 7-395, England.

Papeles de Nueva España.

----- Editado por Francisco del Paso y Troncoso, seis volúmenes, 1905-1906, Madrid, España.

Pascual Soto, Arturo.

1990 “El Tajín: la evolución de una antigua ciudad mesoamericana” en *Revista de la Universidad*, Universidad nacional Autónoma de México, números 469-470, pp. 46-49, México.

1997 *El Tajín en vísperas del Clásico tardío*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

2002 “El Tajín, First Approximations of a Civilization” en *Voices of Mexico*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, número 60, pp. 79-82, México.

2006 *El Tajín. En busca de los orígenes de una civilización*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 15-351, México.

2009 *El Tajín. Arte y política en tiempos de cambio*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Estéticas, México.

Pendergast, David M.

1982 “Ancient Maya mercury” in *Science*, number 217, Washington, pp. 533-535, United States of American.

Phenice, T. W.

1969 “A newly developed visual method of sexing the os pubis” in *American Journal of Physical Anthropology*, number 30, pp. 297-301, United States of American.

Pijoan Aguadé, María del Carmen.

1997a *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos: el caso del entierro número 14 de Tlatelolco, D.F.*, Tesis de Doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

----- y Josefina Mansilla.

1997b “Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México Prehispánico” en *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 193-212, México, D.F.

Piña Chan, Román.

1977 *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Antropología, primera edición, México.

----- y Patricia Castillo Peña.

1999 *Tajín. La ciudad del Dios Huracán*, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Antropología, primera edición, México.

Pomar, Juan Bautista.

1941 “Relaciones de Tezcoco” en *Relaciones de Tezcoco y la Nueva España*, edición por Chávez Hayhoe, pp. 3-64, México.

Proskouriakoff, Tatiana.

1954 “Varieties of Classic Central Veracruz Sculpture” in *Contributions to American Anthropology and History*, Carnegie Institution of Washington, number 58, pp. 61-121, Washington D.C., United States of American.

R

Recinos, Adrián.

1964 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción, introducción y notas por el autor. Fondo de Cultura Económica, Colección popular 11, séptima edición, pp. 1-184, México.

Revilla, Federico.

1995 *Diccionario de iconografía y simbología*, Editorial Cátedra, Arte Grandes Temas, segunda edición, España.

Rivera Dorado, Miguel.

1986 *La religión maya*, Alianza Universidad, pp. 1-227, Madrid, España.

Rivera, Roberto.

1980 *Los instrumentos musicales de los mayas*, Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Robicsek, Francis and Donald Hales.

1984 “Maya heart sacrifice: cultural perspective and surgical technique” en *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks, pp.49-90, United States of American.

Robles Álvarez, Irizelma

2002 “Organización política del México Antiguo” en Gran Historia de México Ilustrada. El Mundo Prehispánico, Planeta de Agostini, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, primera edición, tomo 1, pp. 41-60, México.

Román, J.A. y A. Torre Blanco.

1998 “Los sacrificios de niños en el Templo Mayor. Un enfoque interdisciplinario” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, número 31, pp. 28-33, México.

Romano Pacheco, Arturo.

1974 “Sistema de enterramientos” en *Antropología física: época prehispánica (México: panorama histórico y cultural)*, editado por Juan Comas, Samuel

Fastlicht, María Teresa Jaén, Sergio López, Arturo Romano, Javier Romero y Carlos Serrano, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Antropología Física, La Casa Chata, primera edición, pp. 85-111, México.

Romero, Javier.

1958 *Mutilaciones dentarias prehispánicas en México y América en general*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, Serie Investigaciones #3, pp. 23-62, México.

Ruz Lhuillier, Alberto.

1952 “Exploraciones en Palenque: 1951” en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, tomo V, número 33, pp. 47-66, México.

1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, Seminario de Cultura Maya, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1973 *El Templo de las Inscripciones, Palenque*, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Científica 7, México.

S

Sáenz A., César.

1960 *Xochicalco, Temporada 1960*, Departamento de Monumentos Prehispánicos, Instituto Nacional de Antropología e Historia MCMLXII, México.

Sahagún, fray Bernardino de.

2006 *Historia general de las cosas de Nueva España*, numeración, anotaciones y apéndices por Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, décima primera edición, pp. 21-1061, México.

Sánchez Olvera, Luis.

1978 *La Palma: un estudio temático-estilístico de microregiones en Veracruz Central*, Tesis de Doctorado, Universidad de Veracruz, Xalapa, México.

Sauri, Martí.

1973 “Los instrumentos y el hombre” en *Historia del mundo insólito, magia-ritos-símbolos*, Editorial Marín, volumen 3, pp. 173-181, Madrid, España.

Schele, Linda y David Freídle.

1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Scrimshaw, Susan.

1983 “Infanticide as deliberate fertility regulation” in *Determinants of Fertility in Developing Countries*, R. Lee and R. Bulatao (eds.), National Research Council, Population Committee, Academic Press, Inc., pp. 245-266, Washington, United States of America.

Serrano, Carlos.

1972 “Un sitio de entierros ceremoniales en Cholula, Puebla” en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 369-374, México.

Sesín, Maura y Guillermo Franco del Río.

2001 *Ablactación* en redmedica.com.mx/gfr/ablactacion.pdf, México.

Shook, Edwin M. and Elayne Marquis.

1996 *Secrets in stone: Yokes, Hachas and Palmas from Southern Mesoamerica* in Memoirs series, American Philosophical Society, volume 217, Philadelphia, United States of America.

Sittón Moreno, Mair Augusto.

2001 *La vida prehispánica en el ocaso de El Tajín: un estudio de salud, nutrición, estrés y enfermedad*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2004 “La vida cotidiana en El Tajín durante el Clásico temprano” en las *Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Teotihuacan: la Costa del Golfo en tiempos teotihuacanos. Propuestas y perspectivas*, María Elena Ruiz Gallut, Arturo Pascual Soto (editores), primera edición, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 453-468, México.

2006 *La desigualdad frente a la muerte: el Epiclásico local en la región de El Tajín*, Tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2007 “Ritual de sangre: El Altar Central de la Plaza Norte de Morgadal Grande” en *Estudios de Antropología Biológica*, Memorias del XIII Coloquio Internacional de Antropología Física “Juan Comas”, Magalí Civera Cerecedo y Martha Rebeca Herrera Bautista (editoras), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto

Nacional de Antropología e Historia y Asociación Mexicana de Antropología Biológica, Volumen XIII, pp. 221-247, México.

2010 “Más allá de la muerte: rituales y sistemas de enterramientos durante el Clásico temprano y medio en la región de El Tajín” en *Estudios Mesoamericanos. Revista del Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos*, Berenice Alcántara Rojas (editora), Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, Nueva Época, número 8, ISSN en trámite con número de folio 309, pp. 5-17, enero-junio, México.

Solanes Carrazo, María del Carmen y Enrique Vela Ramírez.

2000 “Atlas del México Prehispánico. Mapas de Períodos, Regiones y Culturas” en *Especial Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, número 5, pp. 6-80, México.

Sotelo Santos, Laura Elena.

2002 *Los dioses del códice madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, primera edición, pp. 13-212, México.

Sutherland, L.D. and J.M. Suchey.

1991 “Use of the ventral arc in pubic sex determination” in *Journal of Forensic Science*, number 36, pp. 501-511, United States of American.

T

Taube, Karl.

1994 “The birth vase: natal imagery in ancient Maya myth and ritual” in *Maya Vase Book*, Justin Herr (ed.), Kerr Associates, volumen 4, pp. 650-685, New York, United States of American.

Tedlock, Dennis.

1985 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, Touchstone, Simon and Schuster, New York, United States of American.

Thompson, Eric S.

1950 *Maya hieroglyphic writing: Introduction*, Carnegie Institution, pp. 1-347, Washington, United States of American.

1960 *Maya hieroglyphic writing: An Introduction*, University of Oklahoma, 2a. ed., United States of American.

1975 *Historia y religión de los mayas*, traducción de Félix Blanco, Siglo Veintiuno Editores, Antropología, México.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina.

2007 “El sacrificio humano por extracción de corazón. Una evaluación osteotafonómica de violencia ritual entre los mayas del Clásico” en *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, volumen XXX, pp. 57-78, México, D.F.

Todd, T.W.

1927 "Skeletal records of mortality" in *Scientific Monthly*, number 24, pp. 481-496, United States of American.

Torquemada, fray Juan de.

1975 *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, volumen II. México.

Torres Guzmán, Manuel.

2003 "Los entierros múltiples en la zona arqueológica de El Zapotal, Veracruz" en *Prácticas funerarias en la costa del Golfo de México*, Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (editores), primera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 203-212, México.

Turner, Víctor W.

1974 "Liminal to liminoid" in *play, flor and ritual: an essay in comparative symbology*, Rice University Studies, vol. 60, number 3, pp. 53-92, United States of American.

1977 "Variations on a theme of liminality" in *Secular Ritual*, Moore, S.F. and Myerhoff, B.G. (eds.), Assen, Ámsterdam: Van Gorcum, pp. 36-52, Holland.

1982 *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, Performing Arts Journal Publications, New Cork, United States of American.

U

Ubelaker, Douglas.

1989 *Human Skeletal Remains, Excavation, Analysis and Interpretation*, Washington, 2ª ed., Taraxacum, United States of American.

Uriarte, María Teresa.

2000 “Práctica y símbolos del juego de pelota. Mariposas, sapos, jaguares y estrellas” en *Arqueología Mexicana*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Raíces, Instituto Nacional de Antropología e Historia, volumen VIII, número 44, pp. 28-25, México.

V

Van der Leeuw, Gerard.

1964 *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vincent Thomas, Louis.

1993 *Antropología de la muerte*, traducción de Marcos Lara, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, pp. 7-645, México.

W

Wilkerson, S. Jeffrey K.

1970 “Un yugo “in situ” de la región del Tajín” en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Secretaría de Educación Pública, #41, Septiembre, pp. 41-44, México.

1987 *El Tajín, Una Guía para Visitantes*, Universidad Veracruzana, primera edición, pp. 10-76, México.

1991 "And they were sacrificed: the ritual ballgame of Northeastern Mesoamerica through time and space" in *The Ritual Ballgame of Mesoamerica*, University of Arizona Press, pp. 45-72, Tucson, United States of American.

1994 "The Garden City of El Pital: the Genesis of Classic Civilization in Eastern Mesoamerica" in *National Geographic Research Exploration*, 10 (1), pp. 56-71, United States of American.

Winning, Hasso Von y Nelly Gutiérrez Solana

1996 *La iconografía de la cerámica de Río Blanco, Veracruz*, Estudios y Fuentes del Arte en México LIV, Universidad nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, primera edición, México.

Z

Zacarías, María Patricia.

1975 "Los enterramientos" en *Teotenango, antiguo lugar de la muralla, II*, Román Piña Chan (ed.), Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo, pp. 365-409, Toluca, estado de México, México.