



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL ALMA DE LAS COSAS. OFRENDAS DE DEDICACIÓN EN LA
ARQUITECTURA MESOAMERICANA. EL CASO DEL SITIO ZANJA ZAPUPE,
VERACRUZ

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

PRESENTA:
DELFINO PÉREZ BLAS

TUTOR
DRA. ANNICK JO ELVIRE DANEELS VERRIEST
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

COMITÉ TUTOR
DR. LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
DRA. MARÍA EUGENIA MALDONADO VITE
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

Con dedicación a ellas y ellos,

A quienes en campo han colaborado conmigo.

Con su tenacidad, entusiasmo y compañerismo

“St. Agustin says the pontiff sacrificed to Rusor, which must be Rursor, a personification of the re-turn, of the eternal re-volution and re-newal of the Universe; codem revolvuntur, sid Varro, and it is as well not to forget that the Word Universe itself means “the One that turns” or “the turning of the One”

John O’Neill: The night of the gods: An inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism. 1897, V. II: 604

“San Agustín dice: el sacerdote sacrificó a *Rusor*, lo cual debió de haber sido a *Rursor*, una personificación del retorno, de la eterna re-evolución y renovación del Universo. *Todo de nuevo gira sobre sí mismo*, dijo Varro. Y conviene no olvidar que la palabra *Universo* significa “el Uno que gira” o “el giro del Uno” [traducción mía]

Agradecimientos

En primer lugar, mi gratitud y cariño a mis compañeros trabajadores de la comunidad Mata de Caña, por su profesionalismo, pasión y paciencia con la que día a día fueron descubriendo los diferentes contextos aquí analizados. No solamente por excavar impecablemente, hacer dibujos a diferentes escalas, tener siempre un rígido control de los niveles y dimensiones de la retícula, sino por su compañía amiga; por las mil historias de los “viejos cuastecos” y porque un día, iremos a buscar “el caballito de mar” escondido en el gran cerro.

Como siempre, mi gratitud y admiración a la Dra. Annick Dannels, que ha guiado el curso de mi escueta vida académica, siempre tratando de “aterrizarme” y encausar el desborde con el que suelo presentarle mis ideas. Por tu amistad y chocolates, muchas gracias.

Al Dr. Leonardo López Luján, por haber aceptado asesorar esta tesis. Por su sabiduría y tiempo dirigidos siempre a corregir errores y a aportar ideas. Muchas gracias.

A la Dra. Maria Eugenia Maldonado Vite. No sólo por haberme invitado al proyecto de excavación de donde derivaron los datos para esta tesis, sino porque también me facilitó su uso y haber aceptado ser parte del comité de evaluación. Por escucharme y tener fe en mi, muchas gracias.

Al Dr. Alan R. Sandstrom por la gran humanidad y sapiencia con la que me guió hacia nuevas perspectivas en el contenido de esta tesis. Gracias.

Al Dr. Gabriell Kruell por sus comentarios sugerentes en clase y un atento espíritu crítico, siempre presente en la lectura de esta investigación. Gracias.

También deseo expresar mi gratitud a los doctores Pedro Pitarch y Valentina Vapnarsky, por sus comentarios a las ideas expuestas en torno a este trabajo. Sus puntos de vista desde sus respectivas líneas de investigación, abrieron un nuevo cause para este trabajo.

Gracias a mi amada familia, por su eterno apoyo incondicional. Gracias Cristina, por tu amor. A ti Juan Cristóbal y a ti, Fernando, por ser mis hijos. Gracias a mi loro Gumaro y a mi gata Timo, que me acompañaron en las tardes de trabajo, con calor, lluvia o frío, siempre con sus cantos y ronroneos, arruyaban el fluir de ideas y palabras.

Gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT (clave 165960), por su apoyo financiero. Al personal de la coordinación de Estudios Mesoamericanos, por su atenta y amable atención. A todos, muchas gracias.

Contenido

Agradecimientos	4
Introducción.....	1
CAPÍTULO 1.....	7
ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS.....	7
1.1 Introducción.....	8
1.2. Planteamiento del problema	10
1.3. Marco teórico	11
1.3.1. Ritual	11
1.4 El marco conceptual.....	15
1.4.1 La ofrenda.....	15
1.4.1.1 La ofrenda como don.....	17
1.4.1.2 La ofrenda como oblación	18
1.4.1.3 La ofrenda como depósito ritual.....	19
1.4.1.4 Los aspectos básicos	20
1.4.2 Ofrendas arquitectónicas	22
1.4.2.1 Ofrendas de dedicación y ofrendas de terminación	23
1.5 La centralidad.....	29
1.6 Hipótesis	33
1.7 Metodología	33
1.7.1 La forma simbólica.....	34
1.7.2 El discurso	35
1.7.2.1 El código en el discurso.....	36
1.8 Objetivos	38
1.9 Indicadores arqueológicos.....	39
1.9.1 Antecedentes.....	39
1.9.2 Indicadores	42
1.10 Comentarios.....	44
CAPÍTULO 2.....	45
DESCRIPCIÓN DEL CASO DE ESTUDIO	45
2.1 Introducción.....	46
2.2 Medio ambiente.....	46
2.3 Antecedentes de investigación en el área	48

2.4 El sitio Zanja Zapupe.....	50
2.4.1 Conjunto 3. Grupo C-3: Ofrendas	54
2.4.1.1 Ofrenda de la primera etapa constructiva	54
2.4.1.2 Ofrenda de la segunda etapa constructiva	56
2.4.1.3 Ofrendas de la tercera etapa constructiva	58
2.4.1.4 Ofrendas de la cuarta etapa constructiva	60
2.4.2 Sucesión de depósitos en el Grupo 3.....	63
2.4.2.1 Pozo 1	65
2.4.2.2 Fosa Anexo Este	69
2.4.3 Conjunto C. Grupo C-11. Ofrendas.....	72
2.4.3.1 Ofrendas de la primera etapa constructiva	73
2.4.3.2 Ofrendas de la segunda etapa constructiva.....	75
2.4.3.3 Ofrendas de la tercera etapa constructiva	78
2.4.3.4 Ofrendas de la cuarta etapa	79
2.4.4 Sucesión de ofrendas en el Grupo 11	80
2.4.4.1 1 Pozo 1	81
2.4.4.2 Plataforma Oeste	84
Depósito en plataforma oeste.....	84
2.5 Tipos de ofrenda en el sitio Zanja Zapupe.....	86
2.5.1 Ofrendas circulares.....	87
2.5.2 Tipo Espiral.....	88
2.5.3 Tipo Quincunce.....	90
2.5.4 Tipo Amorfa	92
2.5.5 Tipo Fálica	94
2.6 Disposición en el plano vertical	97
2.7 Composición de las ofrendas	99
2.8 Comentarios.....	102
CAPÍTULO 3.....	103
ASOCIACIÓN SIMBÓLICA DE CADA TIPO DE OFRENDA	103
3.1 Introducción.....	104
3.2 El modelo	104
3.3 Forma simbólica de la ofrenda circular	106
3.4 Forma simbólica de la ofrenda espiral	112
3.5 Forma simbólica de la ofrenda quincunce	115

3.6 Forma simbólica de la ofrenda amorfa	122
3.7 Forma simbólica de la ofrenda fálica	128
3.8 El significado del conjunto de las formas simbólicas	138
3.9 Comentarios	141
CAPÍTULO 4.....	142
LA ARTICULACIÓN DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE LAS OFRENDAS.....	142
4.1 Introducción.....	143
4.2 Primera relación: amorfa-quincunce	144
4.2.1 Ofrenda amorfa.....	144
4.2.1.1 Primera transición: El diluvio y la destrucción-creación	144
4.2.1.2 Segunda transición: Agua abajo-tierra arriba.....	150
4.2.2. Ofrenda en quincunce.....	154
4.2.2.1 Tercera transición: de superficie agreste a espacio ordenado	154
4.3 Segunda relación: quincunce-circular	158
4.3.1 Cuarta transición: de la tierra al cielo. La erección de los postes	158
4.3.2 Quinta transición. El círculo y su espacio interior	161
4.3.3 Sexta transición: la circumambulación	166
4.4 Tercera relación: tiempo-espacio	169
4.4 Cuarta Relación: el mundo	174
4.6 Comentarios	179
CAPÍTULO 5.....	181
EL MODELO DEL RITUAL DE OBLACIÓN	181
5.1 Introducción.....	182
5.2 Las formas simbólicas y sus relaciones.....	182
5.2.1 Primer operador: los gemelos	182
5.2.2 Segundo operador: el crepúsculo	188
5.2.3 Tercer operador: el norte	190
5.2.4 Cuarto operador: el viento.....	193
5.2.5 Quinto operador: la lluvia	196
5.2.6 Sexto operador: la decapitación.....	198
5.2.7 Séptimo operador: la siembra	200
5.2.8 Octavo operador: la aurora	202
5.2.9 Noveno operador: el remolino	204

5.2.10 Décimo operador: el centro-corazón	208
5.2.11 Onceavo operador: el árbol.....	210
5.3 Los mitos de la creación del mundo	215
5.3.1 La creación del mundo según el Chilam Balam de Chumayel.....	216
5.3.2 La creación del mundo, según la Historia de los mexicanos por sus pinturas	216
5.3.3 Primera estructura	217
5.3.4 Segunda estructura.....	218
5.4 La unión	219
5.5 La fundación.....	220
5.6 Comentarios.....	226
CAPÍTULO 6.....	227
LAS FORMAS SIMBÓLICAS EN OTROS CONTEXTOS.....	227
6.1 Introducción.....	228
6.2 Casos arqueológicos.....	230
6.2.1 Ceibal. Ofrendas del Sector A.....	230
6.2.1.1 Las ofrendas.....	231
6.2.2 Pirámide de la Luna. Teotihuacán. Entierros 2 y 6	237
6.2.2.1 Entierro 2.....	237
6.2.2.2 Entierro 6.....	238
6.2.2.3 Las formas de Zanja Zapupe en los Entierros 2 y 6 de la Pirámide de la Luna.....	239
6.2.3 El Palacio Quemado. Tula. Sala 2. Ofrenda 1	241
6.2.3.1 Ofrenda 1	242
6.2.3.2 Las formas de Zanja Zapupe en la ofrenda 1 de la Sala 2 del Palacio Quemado de Tula	243
6.3 Casos etnográficos.....	244
6.3.1 Rito del equinoccio de verano. Los chortís de Quezaltepeque, El Petén, Guatemala.....	244
6.3.1.1 Las formas de Zanja Zapupe en el ritual de equinoccio de verano chorti.	248
6.3.2 <i>Namawita Neixa</i> (danza de la lluvia). Huicholes de la comunidad <i>Keuruwit+a</i> , Jalisco	249
6.3.2.1 Las formas de Zanja Zapupe en el ritual de <i>Namawita Neixa</i>	252
6.3.3 El rito del Volador en diferentes áreas de Mesoamérica	253
6.3.3.1 Las formas de Zanja Zapupe en el ritual del volador	259
6.4 Comentarios.....	260

CAPÍTULO 7.....	262
Las formas simbólicas en Zanja Zapupe.....	262
7.1 Introducción.....	263
7.2 Grupo 3.....	264
7.2.1 Secuencia horizontal.....	264
7.2.2 Secuencia vertical de las ofrendas.....	272
7.2.2.1 Pozo 1-Patio	272
7.2.2.2 Fosa Anexo Este- Plataforma sur	275
7.3 Grupo 11	281
7.3.1 Secuencia horizontal.....	281
7.3.2 Secuencia vertical.....	283
Comentarios.....	285
CAPÍTULO 8.....	289
Las formas simbólicas de Zanja Zapupe en la mitología y ritual de la actual Huasteca..	289
8.1 Introducción.....	290
8.2 Grupo E.....	294
8.2.1 Sector A.....	294
8.2.1.1 Sección a	294
8.2.1.2 Sección b	303
8.2.2 Sector C.....	307
8.2.2.1 Sección c.....	307
8.2.2.2 Secciones d, e, f	310
8.3 Grupo D.....	312
8.3.1 Sector B.....	312
8.3.1.1 Secciones g y h.....	312
8.3.1.2 Sección i.....	314
8.4 Conjunto F. El mundo: vida, corazón y alma	319
8.5 Comentarios.....	321
CONCLUSIONES	323
Bibliografía.....	334
Anexo A.....	397
Ofrendas arquitectónicas en el sitio Zanja Zapupe	397
Anexo B.....	416

Las formas simbólicas en ofrendas mesoamericanas	416
--	-----

Introducción

Un día, teniendo pocos días de haber iniciado las excavaciones en el Grupo 11 de Zanja Zapupe, fui a la casa de Memo, un amigo colaborador de la comunidad Mata de Caña. Su abuelo se afanaba en construir la nueva cocina, pues la vieja ya se tambaleaba. Tenía que terminarla antes de que llegaran las lluvias. Esto se debía no sólo a cuestiones prácticas: zacate y otates secos, acceso a los bancos de arcilla y condiciones soleadas para el jornal. Había que acabarla antes del temporal, porque la abuela apuraba, decía que, si se construía durante las lluvias, el *tlecuil* no serviría, porque no tendría una buena lumbre y calentaría poco. “*Será más humo y ceniza, así no sirve p’ a cocinar*”, dijo la anciana. ¿por qué, doña Josefa? -le pregunté. Pero volvió a responder lo mismo y sin más, tomé el taco que me ofrecía.



El fogón viejo y el fogón nuevo en casa de Memo. Mata de Caña. Veracruz. DPB

Tiempo después comprendí lo que me quería decir, al leer acerca de los altares de la Huasteca. Configuran la visión vertical del mundo. La mesa altar es la superficie de la tierra, abajo, el inframundo y por arriba, la bóveda celeste. Esto se traslapa al típico fogón de la región. Por eso, a doña Josefa le preocupaba que llegaran las lluvias y su cocina no estuviera terminada, pues el fogón, simbólicamente, estaba expuesto a mojarse al estar sobre la superficie de la tierra. En la narrativa mítica, el Sol es un fogón, al llegar el temporal en el solsticio de verano, se expone a la humedad y a la tierra, y su luz y su fuego se opacan, y en esta condición se transforma a un estado frío y disuelto, lunar, como la ceniza. El fogón y el Sol, al ser fuego, para que sean fuertes y luminosos, tienen que surgir en época de secas, pero se gestan desde “abajo”, ambivalencia que se proyecta en su posición al interior de la cocina, en la esquina noreste. Los rumbos del agua y el sol, de muerte y vida, respectivamente.

Al igual que en la casa de Memo, en Zanja Zapupe nos encontramos con una serie de depósitos de carácter doméstico y agrario que, en sucesivas etapas constructivas señalan una constante remodelación de las estructuras arquitectónicas. Cada nueva construcción fue acompañada de una ceremonia de consagración en la cual se colocó un conjunto de ofrendas dedicatorias. La característica principal de éstas es el estado fragmentado de sus componentes. Son cosas rotas, separadas de su estructura básica. No obstante, unidas configuran formas, como quincunces y círculos, por ejemplo.

Estas evidencias son como las palabras de doña Josefa. Nos quieren decir algo, pero al igual que las frases de la abuela, sólo son ecos de algo, de un mensaje que esta ahí. Poder descubrirlo es el objetivo de esta tesis. Para lograrlo, nos dirigimos a reconstruir el estado fragmentario, no de las ofrendas sino del pensamiento y conceptos que se hallan dispersos, girando en torno a un tema que marca el principio, esto es, el paradigma cosmológico. Pero dada la vastedad y particularidad de mitos y rituales involucrados en este complejo, seguí la lógica de considerar aquellos en los que se identificara las formas y connotaciones fundacionales de los depósitos dedicatorios del asentamiento.

Dada la atención a la forma como el medio principal de comunicación de las ofrendas, consideré su contenido como un aspecto más que secundario, como normativo, en términos de ejecución ritual, es decir, indicador de la variabilidad en la reiteración simbólica del mensaje, sumado a la dificultad que ofreció su estado fragmentado. Sobre esto, debo advertir al lector, que las ofrendas mencionadas no son imagen del ideal de un hallazgo arqueológico de este tipo, que llegan a crear un sentimiento de haber obtenido un trofeo al descubrirlo, al conformar disposiciones de piezas completas de escultura, cerámica, objetos líticos y otros constituyentes, que se apegan a un grato sentido estético. Cosa contraria, las nuestras por su composición de cosas rotas y desdibujadas son confusas, pudieron incluso pasar desapercibidas, y su material colectado en una bolsa con una etiqueta de información genérica.

Así, la fragmentación y las formas constituyen nuestra herramienta básica. A lo largo de este trabajo, descubriremos cómo interactúan al representar ritualmente un ciclo de destrucción-creación como una forma de la expresión mítica de la centralidad en un acto fundacional. Dando significado a la fundación no sólo del mundo, sino en su proyección profana, al de las cosas que hay en él, como son las construcciones de los humanos, tales como las de Zanja Zapupe.

En el Capítulo 1, desarrollamos la propuesta teórica y metodológica que nos orienta. Nos fue necesario descubrir en el concepto de ritual las características esenciales que marcan las pautas y procedimientos de su ejecución, para poder así, evaluar qué elementos de la liturgia están presentes en el registro arqueológico. Del mismo modo, nos enfocamos a una breve disertación en torno al término *ofrenda*, dado que fue imprescindible dejar asentado que, aun por su carácter simple y disímil, las ofrendas de Zanja Zapupe cumplieron con fines similares a los de otras con funciones semejantes, pero con características formales diferentes.

También abordamos la importancia de la centralidad como pauta para el acto fundacional. Esto es un punto importante, porque descubriremos que las ofrendas de Zanja Zapupe representan un aspecto poco estudiado de la cosmología mesoamericana, que es el de la significación escénica en las ofrendas como medio de expresión ritual de este acto.

A continuación, el criterio por el que abordamos el significado de las formas, para lo cual, la propuesta de Ernst Cassirer y sus *formas simbólicas* se constituyó en la herramienta analítica que nos permitió seguir básicamente una metodología comparativa, aunado a las ideas y conceptos que retomamos de la Historia de las religiones y de la Antropología estructuralista; así como algunas nociones de semiótica.

En el Capítulo 2 presentamos de manera generalizada el cuerpo de datos y su contexto. En él, el lector podrá apreciar los diferentes tipos de ofrendas y su disposición en las cuatro etapas del sitio. Nuestro interés no sólo es mostrar el depósito, también la sucesión y conexión dada en cada plano constructivo, así como la manera en que éstos se establecen a través de la secuencia constructiva. Los recursos utilizados nos indican la presencia de uno de los principales constituyentes del ritual, que es el de la reiteración y uso de paralelismos para hacer efectiva y eficaz la comunicación. Asimismo, la ubicación de las ofrendas localizadas en los depósitos excavados de Zanja Zapupe, constata que uno de los principales atributos imputados a la centralidad, la posición central en un espacio arquitectónico, no se cumple en esta disposición ritual, lo que nos lleva al análisis de una alternativa para la representación de esta propiedad. Ésta consiste en analizar a la centralidad no bajo el aspecto estrictamente geométrico, sino como un símbolo de creación fundacional, resultado de la síntesis del uso del espacio y la acción ritual mediante la cual se remite al mítico centro del universo.

En el Capítulo 3 iniciamos el procedimiento metodológico para construir el modelo interpretativo de las ofrendas. Analizamos el significado de cada una de las formas

implicadas, de su interpretación tanto en contextos arqueológicos como etnográficos, con el fin de demarcar el patrón de significados atribuidos y con ello establecer semejanzas y diferencias, con lo que cada forma se constituye en una unidad simbólica, en una estructura individual con relaciones significativas con el resto del conjunto.

El Capítulo 4 tiene como objetivo demostrar cómo cada estructura se concatena con las otras a través de relaciones que, de acuerdo con las significaciones documentadas, denominamos *transiciones*. Con esto se configuran estructuras que se hacen más complejas en tanto estas transiciones van hilando una red de conexiones en que se ven comprometidas todas las formas, por lo que tenemos así un sistema que sirve de base a nuestro modelo.

En el Capítulo 5 revisamos el modo en que estas relaciones son posibles, ¿qué es lo que permite el flujo de las transiciones y el carácter cíclico de la estructura? Encontramos que en los significados de cada forma simbólica existen signos polivalentes que, debido al contexto, se transforman en significantes que se pueden ubicar en una y otra forma, por lo que son entidades sujetas a la transitividad, transformación e inversión. A éstos los denominamos *operadores* del sistema y en la narrativa son utilizados para explicar los cambios y transiciones de un plano cósmico a otro: lo axial, la muerte, los gemelos, la espiral y lo fálico, son algunos. Los operadores son fundamentales para dar consistencia y dinamismo a la unión estructural; por ejemplo, la unión de la forma circular y quince a su vez configura una tercera estructura, que es la imagen mandálica del mundo; lo amorfo y la espiral o lo fálico direccionado al norte significan la estructura del inframundo. Así, se van uniendo las diferentes estructuras para configurar el proceso simbólico de la creación cósmica. Y con esto, la propuesta de nuestro modelo.

En el Capítulo 6 presentamos, con fines comparativos, la compilación de seis ejemplos que en Mesoamérica utilizan las formas simbólicas citadas en la ejecución ritual. Un primer bloque lo conforman tres ejemplos de ofrendas arquitectónicas de contextos arqueológicos procedentes de espacios y tiempos diferentes en Mesoamérica. En este caso, para el periodo Preclásico, ofrendas del Grupo E de Ceibal, en el Petén de Guatemala; los entierros 6 y 2 de la Pirámide de la Luna, para el periodo Clásico y, tercero, la ofrenda 1 de la Sala 2 del Palacio Quemado de Tula, para el periodo Postclásico.

El segundo bloque se constituye por tres ejemplos de carácter etnográfico, dos ejecutadas en ceremonias de petición de lluvias. Se trata del ritual chorti del equinoccio de verano y el otro, en la fiesta cora de Namawita Neixa. El tercero, el ritual del Volador, aunque ha perdido

su contexto original, gracias al análisis de investigadores como Galinier y Stresser-Péan, sabemos que su función básica fue con fines agrarios.

En el Capítulo 7, conjugando lo anterior, aplicamos la viabilidad del modelo a nuestro propio contexto. Analizamos el entramado de significaciones en el que las ofrendas están insertas, se trata de lo que consideramos una forma del código cuya convencionalidad permitió a los oferentes y espectadores, reconocer y aceptar el escenario mítico que mediante el ritual de renovación se constituía ante ellos. La secuencia cosmogónica se dibuja ante la presencia de las formas y sus relaciones: la destrucción-sacrificio del mundo terminado, mediante la imagen caótica de la ofrenda amorfa, cual diluvio con objetos sin forma y que, a su vez, es la representación del sacrificio del monstruo primordial. En seguida la emersión del mundo terrestre, ordenado y delimitado por la forma del quincunce. A continuación, la separación del cielo, simbolizado por el círculo envolvente. Emergido el mundo, era necesario un nuevo sacrificio para la resurrección del Sol-Maíz; pero para ello, el Sol de la tarde debe sacrificarse, dirigirse hacia el norte, a la temporada de lluvias, el punto solsticial que le permite su contacto con la Tierra. El punto hierogámico. Tal transgresión, se indica, se suscita en un contexto de pecado, de suciedad sexual, simbolizado por la basura ritual, del *tlazolli* que es significado por la ofrenda amorfa, ahora ritualmente controlada. Así, lo fálico y lo caótico de la noche de lluvia diluvial, son el contexto por el que descienden a través de la espiral, las simientes del sol crepuscular hacia la matriz terrestre. En ella se gestará el nuevo brote, representado por una nueva figura fálica, colocada en lo vertical y en el centro, emergiendo desde el vórtice de la espiral en una dirección axial y ascendente hacia el centro del quincunce y del círculo: el maíz para la tierra y el Sol para el cielo.

Con el Capítulo 8 cerramos nuestra tesis, en él vertimos la interpretación de nuestro modelo al contexto actual del complejo entramado cultural de la Huasteca, región a la que pertenece Zanja Zapupe. Pudimos constatar que dicho espacio no es ajeno al uso de las formas simbólicas en los diferentes rituales que, a lo largo del año, se llevan a cabo, ya sea de carácter terapéutico, agrario, constructivo, por nacimiento o funerario. En ellos encontramos los símbolos de la creación del mundo, en diferente grado y jerarquía, pero siempre entrelazados por un fondo común que, la mayoría de las veces, es inexplicable en su uso, pero cuya creencia se sabe efectiva en su aplicación, tal como el deseo de doña Josefa, de que no se mojara su fogón.

Al final de la tesis hemos dispuesto dos anexos. El A señala el contenido del total de ofrendas localizadas en la excavación de los dos grupos intervenidos en Zanja Zapupe. El lector podrá verificar la variabilidad de contenidos sobre el canon de las formas.

El Anexo B, presenta de manera breve, algunas ofrendas arqueológicas, la mayoría de ellas, de otras áreas de Mesoamérica. Fueron seleccionadas, en primer lugar, porque son de las pocas documentadas con las formas de interés. En segundo, porque se vinculan a eventos de renovación arquitectónica y, tercero, porque la mayoría de ellas se interpretan bajo un argumento de carácter cosmogónico.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

“Nuestros ritos crean un montón de pequeños submundos, sin relación entre sí.

Los ritos de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente”.

Mary Douglas.

Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, 1973: 97

1.1 Introducción

En los cimientos de algunas de las estructuras del sitio de tradición cultural huasteca, Zanja Zapupe, Veracruz, hemos registrado una serie de ofrendas que se colocaron al momento de la edificación de los edificios o bien, cuando éstos se ampliaron o se anexaron otros elementos. Por tal motivo las documentamos como ofrendas de dedicación a las nuevas construcciones, puestas de manera sistemática y repetitiva en cada secuencia arquitectónica a través de una serie de depósitos de objetos de diversos materiales, eligiendo espacios determinados para este fin. No obstante, no se observó una homogeneidad de contenido en ellas, salvo en las características de sus componentes, ya que la mayor parte de éstos fueron fragmentos de vasijas, figurillas, navajillas, concha o piedras, entre otras cosas.

El carácter heterogéneo del que hacemos mención radica principalmente en la diferencia de las formas en que se colocaron estas ofrendas, de las que identificamos cinco tipos. También se distinguen por la extensión, el contenido y el número de componentes; sin embargo, a pesar de estas diferencias, se encontraron asociadas en los planos horizontales que demarcaron el sellado de una etapa constructiva por una nueva, así como por la continuidad vertical entre ellas, manifestada en la mayoría de los casos a través de pisos y rellenos, por lo que estas formas estuvieron inscritas en una misma secuencia de colocación, demostrando una memoria clara de dónde estaba colocada la ofrenda anterior y la intención de poner la nueva ofrenda inmediatamente encima de la precedente, aunque fuera de distinto tipo. Este vínculo espacial y contextual nos lleva a considerarlas como una serie o conjunto cuya deposición estuvo orientada a hacer patente la convivencia entre estos cinco tipos de ofrendas, es decir, por la intención de establecer relaciones entre ellas. Por tal motivo, un cuestionamiento surgió cuando tratamos de comprender cuál fue la relación de estructura que guardaron entre sí, así como su jerarquía y significado, pero, sobre todo, ¿cuál fue el orden subyacente que articuló cinco modos de depósito para celebrar un mismo evento de consagración arquitectónica?

Considerando a cada ofrenda como una unidad, nos lleva a plantearlas como elementos independientes con una función específica que les permitieron integrarse en este juego de relaciones y en el escenario de actos que conformaron el medio ritual por el que se les dio significado. Observadas como unidades funcionales y significativas inmersas en un sistema más amplio, nos obliga a una primera síntesis donde estas entidades sean definidas bajo una forma conceptual que sirva para articularlas en un esquema general, pero que al mismo tiempo las particularice en las funciones en las que se cobijan sus formas diferentes.

Entendida como la expresión material de una oblación (López Luján, 1993), la ofrenda se constituye como eslabón de una cadena de actos desarrollados durante un evento ritual que sintetiza diversos procedimientos llevados a cabo bajo un esquema religioso. Este es el escenario en el que toma significado una ofrenda y con el que se hace práctica su función. Pero de igual modo, requerimos enmarcar la particularidad de cada uno de estos depósitos, teniendo en mente la diferencia funcional que hemos subrayado, por lo tanto, discutiremos los tipos de ofrenda que se encuentran asociadas a eventos arquitectónicos con el fin de identificar los rasgos que caracterizan a cada tipo localizado por nosotros.

Una parte sustancial de esta tesis es identificar el carácter de las ofrendas mencionadas, así como el definir a qué tipo de ritual se vincularon, para establecer los lazos por los que el ámbito arquitectónico se liga con otros campos de la vida social y religiosa de la comunidad que erigió estas construcciones. Para indagar sobre esto último es necesario que establezcamos el camino de actos y concepciones a los que obedeció la colocación de dichos depósitos. Por tal motivo, como segundo objetivo metodológico, abordaremos diversos planteamientos de la teoría del ritual para delinear una línea interpretativa acerca de la colocación de ofrendas disímiles en un mismo contexto.

De lo anterior, la segunda parte de este capítulo plantea el significado de una ofrenda y el de un ritual, que independientemente de la tendencia teórica a la que se dirija, son conceptos del dominio de la práctica religiosa, en la que se involucran tanto actos como ideas y percepciones. Como actos, tenemos la evidencia material de las ofrendas mismas. Ahora bien, ¿cómo acercarnos a estas formas conceptuales a través de los materiales? Esto hace necesario señalar algunos enfoques en el ámbito de la arqueología que abordan esta problemática, el modo en que sea posible reconocer los indicadores materiales que representen un carácter ritual.

Finalmente, ya discutida la premisa teórica y metodológica que nos permita establecer las bases para el análisis de los datos contextuales, pasaremos a un procedimiento de síntesis en que plantearemos los indicadores arqueológicos que articulen las características y comportamiento de la evidencia material con el de las propuestas hipotéticas y metodológicas que habremos de señalar. Las premisas de este capítulo serán un precedente para definir la expresión material del ritual por identificar, del que propondremos un modelo que interprete los lineamientos conceptuales y de escenificación material de las conductas e ideas de la práctica religiosa que los habitantes de este sitio expresaron al momento de edificar sus construcciones.

1.2. Planteamiento del problema

De lo anterior, podemos plantear las siguientes preguntas:

- a). Los contextos excavados en el sitio Zanja Zapupe, Veracruz, demuestran que en algunas de sus estructuras se colocaron fragmentos de objetos, agrupados en formas y espacios delimitados, indicando una correspondencia con los eventos constructivos de edificación y ampliación de la arquitectura del lugar. Estos depósitos presentan formas diferentes. ¿Podemos definir a estos depósitos como ofrendas?
- b). El análisis del contexto nos señala que estos depósitos no son eventos aislados, sino que se encuentran en los mismos planos de superficie y relacionados con planos inferiores a través del depósito de relleno. ¿Hay una estructura que organice las relaciones entre estos depósitos y oriente las diferencias de formas y funciones?
- c). A través de la secuencia constructiva se registraron cinco tipos diferentes de estos depósitos, relacionados a los eventos de renovación arquitectónica. ¿Las ofrendas en esta secuencia indican la existencia de un vínculo entre un ritual de fundación, un relato mítico y el evento arquitectónico?
- e). Si asumimos que la religión y cosmovisión de la cultura huasteca de este periodo compartieron elementos generales con la tradición mesoamericana. ¿en qué otros contextos arquitectónicos de Mesoamérica, a lo largo de su historia, tienen en sus depósitos rituales formas semejantes al de las ofrendas aquí analizadas?
- f). Las acciones rituales registradas en el sitio Zanja Zapupe pertenecen a un contexto de acciones rituales que en la región se habrán compartido como parte de un contexto cultural que en tiempo y espacio prevalecieron en la cosmovisión del área. ¿En este bagaje cultural de la Huasteca del periodo Postclásico, se encuentran modelos de depósitos semejantes al del sitio en cuestión?

La serie de preguntas anteriores representan en general el problema al que nos enfrentamos al abordar un contexto que se relaciona estrechamente al campo de la práctica religiosa de una sociedad prehispánica. Partimos de un solo ejemplo, la muestra de elementos materiales que en su mayor parte se encontraron fragmentados, algunos en agrupamientos aparentemente dispersos y casi todos colocados directamente sobre pisos o en rellenos, ninguno al interior de un continente elaborado expresamente para su colocación. Decimos que partimos de un solo ejemplo, porque sólo fueron registradas en nuestras unidades de excavación y no hemos encontrado una explicación referente a éstos en la literatura arqueológica de la región. En primera instancia, nos hicieron dudar acerca de que dichas condiciones (la de constituirse en su mayoría por pequeños fragmentos de tiestos y

pedras) incidieran en sus cualidades para ser consideradas como ofrendas, al entender que este es un término que se refiere a dones, presentes, regalos. Sin embargo, el patrón de repetición de su presencia nos llevó a pensar en la regularidad que caracteriza al acto ritual, de un ritual ejecutado en un sitio de menor categoría enclavado en una región de la Huasteca de la que se desconocen, en su mayor parte, sus características materiales. Por lo tanto ¿cómo dilucidar el significado de estos depósitos, asumiendo que efectivamente son ofrendas depositadas dentro de una ceremonia ritual, sin mayor información que la obtenida por nuestra excavación?

A lo anterior se suma el hecho de que, para explicar la representatividad de estos depósitos, se debe desentrañar el tipo de ritual al cual pertenece su oblación. De esta forma nuestra problemática se encuentra ante nuevos matices de indagación, puesto que se trata de otro aspecto que permanece oculto a los datos materiales, pero que ya no se remite a la connotación de las unidades de investigación. Ahora se presenta un problema más sintáctico del que arqueológicamente no tenemos información, de la región ni de la cultura Huasteca en general. Aquí el problema radica no sólo en indagar en la diferencia de formas y contenidos sino en funciones, significados y relaciones, y descubrir si tras la aparente individualidad yace un conjunto de estructuras y representaciones que, a su vez, se orientan y siguen las pautas de un todo mayor. Pero este todo, en la línea de la lógica del comportamiento social y religioso de Mesoamérica, encuentra sus vertientes en otras esferas, en el mítico, el cotidiano, económico y político ¿podemos encontrar estas vertientes y lograr relacionarlas con nuestros depósitos? Por tal motivo, será el concepto de ritual, uno de los principales componentes de la esfera religiosa, el que abordaremos en el desarrollo del marco teórico a utilizar en esta tesis.

1.3. Marco teórico

1.3.1. Ritual

Debido a que el ritual se constituye en uno de los principales componentes de un complejo religioso, son muchas las acepciones por las que se ha tratado de definir desde diferentes puntos de vista teóricos. A pesar de la amplia divergencia de conceptos, existe una serie de elementos que señalan acciones universales que lo caracterizan.

En primer lugar, se indica que uno de los hechos más distintivos es el de la periodicidad o reiteración de sus acciones. El ritual se conforma por una serie de actos repetitivos, llevados a cabo en tiempos y lugares determinados. La reiteración garantiza la estandarización de las acciones y es uno de los medios de su eficacia funcional (Bell, 2009: 20; Cazeneuve,

1971: 23; Rappaport, 1999: 23, 2001: 56). Al establecerse como un acto formal de manera repetida, renovando la creencia en seres míticos o sagrados, constituye una de las formas de canalizar el culto y las reglas de conducta establecidas en la esfera religiosa (Durkheim, 1982: 36; Duch, 2001: 186; Mauss, 1968: 36; Rappaport, 2001: 56; Turner, 2007:22). Es, por lo tanto, un recurso que fortalece la identidad y la memoria colectiva, de acuerdo con una repetición sujeta a un discurso estructurado (Monod Becquelin, Vapnarsky, Becquery y Breton, 2010: 102).

Otra característica del ritual es su acción conjuntiva. A través de él se sintetiza la unión de acción e ideas, de lo sagrado y lo profano, palabras y significados (Bell, 2009: 20; Lévi-Strauss, 1994: 58; Rappaport, 2009: 24). La ejecución ritual es un paso indispensable en el proceso de interacción entre actos y creencias, ya que, por medio de las segundas, las primeras se legitiman, a la vez que las creencias colectivas son afirmadas y aceptadas como reales. Es el acto ritual el medio por el que los oferentes entregan las oblaciones para que los dones sean al mismo tiempo objeto y esencia. Se trata de una característica importante al establecer, en ocasiones, un lazo con los mitos que, como parte del sistema de creencias, representan los códigos e imágenes con los que interaccionan las ejecuciones rituales. Esta representación se manifiesta a través de un sistema codificado de prácticas, contextualizadas en un tiempo-espacio determinado, con valor simbólico para sus actores en relación con una realidad profana y sagrada (Cassirer, 1971: 50; Mauss, 1991: 18, Mauss, 1968: 39). Un aspecto fundamental de la acción conjuntiva del ritual es que no siempre establece una relación lineal o continua, sino que a través de él se puede ligar conceptualmente la alternancia de tiempos y espacios como un mecanismo para comprender e imponer la repetición cíclica, su discontinuidad y división, por ejemplo, las estaciones del año, el día y la noche, la trascendencia de los espacios liminales, la siembra y la cosecha, entre otros. La alternancia de las diferencias constituye un límite que separa las dimensiones, una interrupción por la que el ritual permite ingresar a una zona liminal entre espacios y tiempos diferentes (Leach, 1964: 125-126; 1989: 47-48; Rappaport, 2001: 269-270). La conjunción, es entonces lo que permite la indexicalidad, el cadenamamiento de una temporalidad diferente, mítica, con el presente, el aquí y el ahora de la ejecución ritual. Su poder es evocativo (Haviland, 2000: 376-377, 396; Stasch, 2011: 160-161)

Un ritual es un acto simbólico y para convertirse en un sistema codificado es necesario que entre sus participantes se haya establecido un acto social, históricamente ya convenido, por medio del cual las actividades, expresiones y contenidos tomen un significado que haya

sido aprehendido y transmitido. Esto es lo que convierte a la ofrenda en un medio, cuya eficacia reside en la capacidad de establecer vínculos que garanticen esta comunicación al reconocerse la relación entre la cosa y la esencia, lo material y su fuerza anímica, lo cual sólo es posible si los códigos establecidos son comprendidos por los individuos y la comunidad, y entre éstos y la divinidad (Leach, 1989: 130; Lévi-Strauss, 1994: 59; Maisonneuve, 1991: 18; Mauss, 1968: 39; 1979: 162; Scarduelli, 1988: 32; Rappaport, 2001:63).

Es necesario que un ritual tenga una estructura determinada mediante la cual su ejecución se organiza jerárquicamente a través de una sucesión de formas, espacios, tiempos y significados, incluyendo gestos y expresiones orales como partes de los ritos que lo constituyen, es decir, hay un principio de formalidad en el que cada ritual tiene una estructura única, pero ninguno de los elementos que constituyen esta estructura es único a un ritual (Bell, 1998: 141; Rappaport, 1999: 26; 2001: 65; Scarduelli, 1988: 32; Turner, 2007: 21). Como condición de tener una estructura, el ritual debe ser material, socialmente subsecuente y poseer una vinculación lógica (Rappaport, 1999: 27). Este es un aspecto fundamental de esta actividad, representa la existencia de una estandarización de su ejecución, de acuerdo con su especialización funcional, lo que efectivamente garantice que la secuencia y contenidos del ritual sean un marco de referencia que permitan particularizar su temática. A través de la estructura se sintetiza lo que Rappaport señala como característica de toda ejecución ritual: la substanciación de la forma y la afirmación de la substancia (Rappaport, 1999: 29).

Por lo tanto, se desprende que los actos, la secuencia y los tiempos del ritual, se formalizan a través de un discurso, de un lenguaje estructurado, que es el mecanismo por el que se construyen significados a través de diferentes tropos que, como el difrasismo, el paralelismo, la metáfora y la metonimia, permiten la integración y expresión simbólica de los diferentes componentes del ritual, ya sea orales o materiales (Dehouve: 2008: 331, 2011: 157-158, 2015: 46-51; 2016:164-195; Field y Blackhorse, 2002: 217, 222; Haviland, 1992: 428; Mikulska, 2015b: 435; Monod Becquelin y Becquey, 2008: 120; Montes de Oca Vega, 2008: 227; Pitarch, 2013: 25; Vapnarsky, 2008: 161-162). Al mismo tiempo, se trata de una estructura que permite y requiere de la variación como parte misma de su eficacia (Dehouve, 2011: 159; Monod Becquelin, 2010: 105-16, 111; Vapnarsky, 2008: 162).

De lo anterior, podemos sintetizar un principio más: el de analogía, que está estrechamente relacionado al principio de formalidad. Esta condición deriva de la idea de que la invocación de las fuerzas se realiza bajo rituales específicos y mediante fórmulas determinadas. Así,

para el caso de prácticas dirigidas a deidades, se lleva a cabo un ceremonial regido por variables en los que se involucren las formas, contenidos y tiempos que sean reconocidas para tales fines, es decir, para que la estructura del ritual sea compatible con sus objetivos debe representar un punto de comparación, por ejemplo, el contenido de un mito. Por lo tanto, las formas del ritual deben ser específicas, siguiendo determinados campos, dominios y atributos, que en su conjunto representen semejanzas o diferencias que les permitan ser distintivas. Es mediante este principio que el ritual y la ofrenda cumplirían su papel como medios de comunicación en situaciones y con entidades determinadas (López Austin, 2013: 195; Rappaport, 2001:65). A su vez, representa la congruencia del ritual ante la particularidad: peticiones a deidades específicas, fiestas, eventos, lugares y deseos (Haviland, 1992: 428; Stasch, 2011: 160).

Finalmente, en el orden de la liturgia ritual hay elementos que transmiten mensajes que no necesariamente requieren de referentes materiales, pero que guardan una alta jerarquía en su representación, de mayor perdurabilidad y son relativamente invariantes, con marcada consistencia en su estructura y contenidos que le permiten ser resistentes al devenir. Esta representación es lo que se denomina el orden litúrgico u orden canónico (Rappaport, 2001: 96, 402), basado en principios simbólicos incuestionables, sustentados no sólo en la creencia sino en la aceptación social. Es este orden lo que sostiene la casi invariabilidad y reiteración de las principales formas del ritual, permitiendo la implementación de variaciones de carácter secundario, cambios en la normatividad de su ejecución (orden normativo), que son manifestados por el tipo de petición, durante contingencias en tiempos de crisis, por cuestiones de fortuna, en la particularidad cultural, e incluso, en la creatividad individual, pero manteniendo vigente la estructura y contenidos esenciales, por lo que cada tipo de variación mantiene su importancia particular y conserva los principios de su eficacia (Monod Becquelin, 2010: 105; Rappaport, 2001: 378-379). El orden canónico es al ritual lo que los asuntos nodales a los mitos (López Austin, 1998: 420), así como a los *mitemas*, las unidades constitutivas y complejas de un mito que permiten generar entramados de relaciones en una estructura (Lévi-Strauss, 1974: 233-234). Es este orden el que indica las formas y tiempos a seguir en toda ceremonia ritual, sus contenidos se corresponden a estructuras determinadas, en la aceptación y creencia acerca de un modelo que se repite en lugares y tiempos específicos señalados por el canon social, es un orden que tiene jerarquía y diferentes escalas que estandarizan desde el espacio y el lugar en que se distribuyen los asistentes hasta la disposición individual de los objetos de la ofrenda en sus

formas y momentos correspondientes, es en sí, la estructura general del ritual (Leach, 1989: 117).

Ahora bien, al ser la ofrenda parte de un conjunto de actos que de manera sistemática son ejecutados durante un ceremonial ritual, en el caso de un contexto arqueológico se deben considerar las características particulares a la naturaleza del objeto de estudio en relación a las formas que se han documentado etnográficamente. Aspecto que nos parece necesario para dar un sentido más amplio y diacrónico a los conceptos utilizados arqueológicamente.

1.4 El marco conceptual

1.4.1 La ofrenda

En términos arqueológicos se ha definido a la ofrenda como un depósito de carácter ritual que participa activamente en la formación del contexto arqueológico al ser parte del decremento del utillaje sistémico cuando este es incorporado al depósito, por ejemplo, durante un evento de construcción ciertos elementos son retirados del circuito de uso cotidiano para ser colocados como ofrendas en el depósito de un edificio (Schiffer, 1987:79; LaMotta y Schiffer 2002: 23-24). Por su parte, Coe (1959: 77) da el nombre de “*cache*” a objetos intencionalmente escondidos bajo un lugar específico con fines votivos, de dedicación, ofrecimiento o ceremonial, y considera que estas formas de ofrenda, por su contenido y posición se diferencian de los ajuares de entierros humanos. La ofrenda también se ha definido como un depósito ritual arqueológico que se coloca en espacios sagrados con un contenido específico de artículos considerados como rituales (Vázquez Campa, 2012: 14). O bien, que es un depósito discreto que contiene los residuos de una conducta ritual (Gonlin, 2007:93; Maxwell, 1996:32). Sin embargo, para que determinados contextos sean considerados la evidencia de un acto ritual, éstos deben observar ciertas condiciones, entre ellas, regularidad en su arreglo y contexto (Walker, 1995: 72). Una definición que la liga a un ámbito social mayor se refiere a éstas como partes de un complejo de relaciones sociales, reguladas y expresadas en un acto ritual (López Luján, 1993: 51). Por otra parte, debido a que los objetos de una ofrenda pueden participar en el intercambio de bienes relacionados a la interacción de élites, se relacionan las ofrendas en determinadas circunstancias con las esferas de circulación e intercambio regional (Brady, 1994: 70-71; Monaghan, 2009: 190).

En estas definiciones hay dos aspectos que caracterizan a una ofrenda: el carácter ritual y el ser parte de un depósito, lo que parece normal en argumentaciones de índole arqueológica; no obstante, lo anterior tiene utilidad para describir los depósitos encontrados

en el contexto arqueológico como un “*cache*”, una ofrenda que de acuerdo con Coe (1959) fue escondida y que ha permanecido enterrada, asociada a la estratigrafía. Sin embargo, en este caso, la información de la ofrenda se encuentra limitada a la evidencia que macro o microscópicamente haya sobrevivido, habiéndose perdido las trazas de otros elementos del ritual ejecutado, por lo que se requiere indagar en la literatura etnográfica y antropológica sobre la dinámica y complejidad en la que se describe el desarrollo del ritual como medio en el que se ejecuta el acto de ofrendar, como herramienta analítica para entender el significado de este último.

Nos enfocaremos en tres autores específicos, porque en ellos se puntualiza el papel que el acto de ofrendar juega durante un ritual y representan tres tendencias diferentes en que se sintetizan los objetivos de ofrecer a las fuerzas supernaturales un presente. Asimismo, cada uno de ellos, en el contexto histórico de su propuesta, propone un modelo en que se describen otros objetivos y relaciones en los que el ritual participa. De este modo, al abordar la propuesta de Marcel Mauss, se hace con el propósito de citar al autor que ha planteado uno de los principales conceptos en el ámbito del estudio de la religión primitiva, este es el de *don* y el carácter anímico y contractual que involucra. Por otra parte, el estudio de Cazeneuve, revela un análisis que ubica a la ofrenda en un lugar específico en el ritual religioso, al ser la parte material de un acto de oblación que no es aislado, sino que se vincula a otras formas del ritual, y como un acto simbólico que no separa de manera tajante la relación entre el hombre y las potencias, por lo que la oblación, junto con el sacrificio constituyen formas de comunicación y no de intermediación, como lo fue para Mauss.

Por su parte, Dehouve considera a la ofrenda como un acto que se realiza en un medio más complejo del que no se puede desvincular si se pretende comprender, está inserta, como ya lo había indicado Cazeneuve, en una estructura de relaciones simbólicas, pero esta autora indica la presencia de particularidades que hay que considerar en el análisis de dichas relaciones, esta es el carácter polisémico y relacional de los componentes de una ofrenda, el cual no es solamente unilateral, establecido a través del dominio del significado sobre el significante, sino que también el significante puede ser expresado con diferentes significados, algo que si bien Víctor Turner (2007) había ya definido como “*propiedad de condensación de los símbolos*”, Dehouve lo señala como elemento sustancial para la creación de significado en un modelo construido para representar concepciones del antiguo pensamiento mesoamericano, aún presentes en sociedades agrarias modernas

Con la revisión del trabajo de estos autores buscamos los elementos para identificar los principios de funcionalidad y significado de la ofrenda al interior de un contexto en el que

se involucren otros elementos, tanto materiales como conceptuales, que permitan vincular aspectos que aun pudieran parecer invisibles, pero que dan forma y significado a un depósito, complementando el aspecto tangible que registramos los arqueólogos.

1.4.1.1 La ofrenda como don

En primer lugar, se encuentran los elementos establecidos en la escuela funcionalista que Marcel Mauss (1979: 155-176) estructuró en 1925 a partir de datos etnográficos e históricos. En ellas el autor establece los principios del intercambio de cosas, de dones (presentes o regalos), que configuran un importante sistema de reciprocidad. Menciona que al ofrecer un don se lleva a cabo un acto social de carácter contractual, es un pacto de dar para recibir en el que de manera implícita se da por entendida una relación de compromisos y obligaciones. No solamente se comprometen objetos materiales en esta relación, sino que de manera intrínseca se involucra el alma de ellas, por lo que al corresponder entra en juego el honor y el prestigio, y con ellos el estatus y su reconocimiento. De acuerdo al autor, un don al momento de ser ofrecido a una deidad para solicitar sus favores y permisos, se convierte en una ofrenda. De esta manera, una ofrenda es un don que ha pasado del campo económico y social, al religioso, pero sin desligarse de ellos, por lo que en el intercambio suelen representarse elementos simbólicos para significarlos; se entiende que conserva sus propiedades, es decir, que por ambas partes (hombres y dioses) se ha establecido una relación de compromiso-obligación, lo que se ha dado exige volver al lugar al que pertenece. Así, el planteamiento del intercambio y ofrecimiento de cosas con la intención de recibir un valor que al menos sea recíproco o equivalente (lo que se denomina el contra-don), señala que este es un importante recurso de las sociedades para sustentar una serie de instituciones que se vinculaban con las relaciones sociales establecidas y con ello permitir su reproducción. Es decir, el ofrecer-devolver se convirtió en una estrategia social cuyo modelo de acción estaba determinada por las diferentes situaciones y objetivos que hacían necesaria su función, por tal motivo se adaptaron a convenciones y ritos específicos de acuerdo a cada situación.

Al relacionarlo con el sacrificio, señala que éste en principio es una ofrenda, pero la destrucción de un ser o una cosa al momento de practicarse en un ritual religioso cambia el significado de su naturaleza, al representarse un acto de transformación de la materia, por lo que es un hecho que sólo cobra significado en el campo religioso, requiriendo ser ejecutado por procedimientos, instrumentos y lugares específicos. Siguiendo a Durkheim,

al considerar lo sagrado separado de lo profano, la ofrenda sacrificada se constituye en un intermediario entre estas dos esferas (Hubert y Mauss, 1981).

1.4.1.2 La ofrenda como oblación

Por su parte, el sociólogo Jean Cazeneuve (1971) lleva a cabo un análisis acerca de la función de los ritos que el hombre efectúa como medio de preservar lo que el autor denomina la *condición humana*, constituida por el conjunto de condicionamientos que rodean al individuo y a la sociedad, incluyendo el medio natural y las relaciones sociales que enmarcan su existencia. Esta condición asegura al hombre estabilidad, vivir en un mundo de reglas y orden en el que el contacto de lo numinoso, lo sagrado, no amenace las normas establecidas. Para alejar la impureza que representa este contacto recurre a ritos de purificación, de control o tabú; pero para tratar de manipular lo numinoso, los individuos hacen acopio de los ritos mágicos, los cuales son la antítesis de los ritos anteriores. Tanto la magia como el tabú recurren a una serie de actos rituales específicos para lograr sus objetivos: plegarias y conjuros, manipulación de objetos a los que se les adjudica propiedades de asociación, similitud y contigüidad. Estos ritos pueden ser de carácter individual o colectivo. La eficacia de ambos rituales se encuentra tanto en el objeto como en el símbolo que utilizan. A su vez, para establecer una condición de equilibrio, de negociación entre la sociedad y lo numinoso, el hombre acude al ritual religioso como medio para resolver esta oposición, la que se pretende alcanzar a través de la consagración que da sentido a los ritos utilizados, estos son el de oblación, el de plegaria y el de sacrificio. Con éstos se trasciende la simple petición y se logra establecer una comunicación con lo sagrado, dándose así la posibilidad de trasponer la condición humana al plano numinoso. Es en el éxito de contactar con lo divino en donde reside la eficacia del ritual religioso y en donde los símbolos utilizados adquieren otra dimensión distinta al de la purificación y la magia, aunque en una ceremonia religiosa es viable que puedan ejecutarse, de manera accesoria, rituales de purificación y mágicos.

Siguiendo a este autor, como parte del ritual religioso, el rito de oblación es el acto mediante el cual, por una parte, se establece comunicación con lo sagrado a través de la entrega de objetos, ofrendas a las deidades, un acto que por lo general se acompaña de plegarias, con lo que se confirma la trascendencia de la entidad a la que se invoca. Un aspecto interesante se refiere a la relación con el sacrificio, al que considera una forma más completa que la ofrenda, e indica que en determinados ritos ambas formas concurren, por lo que hay ofrendas que son sacrificios y a la inversa, sacrificios que sólo son ofrendas. La ofrenda y

el sacrificio, en especial el que denomina sacrificio-comunión se basan en los principios de rescate y comunicación con la esfera sagrada, haciendo patente la participación de la condición humana con este plano (Cazeneuve, 1971: 240, 250). En esta forma de comunicación, basada en la plegaria, la oblación y sacrificio, los ejecutantes buscan inducir a la potencia numinosa a que produzca determinado efecto, y para tal fin, la representatividad de lo ofrendado juega un papel importante en su aspecto simbólico, señala en el significado de este don la necesidad que tiene el hombre y el uso que puede hacer la divinidad de él, entendiendo que ambos dependen de los principios cosmológicos que rigen al universo, por lo que el rito de oblación se entiende como un rito propiciatorio en el que hay que señalar que no hay una proporción directa entre lo que se pide y lo que se da, ya que para las potencias lo que importa es que sean reconocidas como tales. Así, permitir que la condición humana entable comunicación con lo numinoso, manteniendo ambas esferas separadas, expresa el carácter sintético con que este autor define lo sagrado (ibid., 242 y 250).

1.4.1.3 La ofrenda como depósito ritual

Por su parte, Danièle Dehouve, a partir de su investigación en la sierra tlapaneca del estado de Guerrero, propone el concepto de *depósito ritual*, evento que dimensiona en un mismo acto un sacrificio y la colocación de objetos como dones. La propuesta trasciende el aspecto unitario del simple ofrecimiento de bienes para hacerlo parte de un conjunto estructurado a partir de una morfología constante, definida a partir de la deposición sistemática de elementos materiales que son colocados numéricamente. La interpretación del significado de los componentes a través de la analogía y la contigüidad, hacen de la metáfora y la metonimia conceptos básicos en la creación de significados, el principal mecanismo se da mediante la utilización de las denominadas *series metonímicas* o enumeración de las partes para definir el todo a partir de sus características. Asimismo, considera que, el sacrificio como ofrenda, es uno de los actos rituales que conforman el ceremonial y cuya eficacia radica en los siguientes aspectos: la representación espacial de la creación del mundo utilizando formas y números en el plano horizontal, la imagen del quince y el número cuatro, así como su configuración vertical señalada por tres niveles (agua, tierra, aire); por constituirse en un acto figurativo utiliza símbolos y metáforas para representar cosas e ideas que pueden variar aún en un mismo objeto. Por este motivo, el sentido del depósito sólo es posible a través de la totalidad del mismo.

Por lo anterior, la autora considera que el principio de una ofrenda mesoamericana observa las características del depósito ritual, por lo que propone relacionarla en su estructura con ofrendas documentadas en este ámbito, citando los ejemplos de contextos arqueológicos registrados en los depósitos de fundación de la Pirámide de la Luna de Teotihuacán y del Templo Mayor de Tenochtitlán (Dehouve, 2007, 2008, 2010, 2011, 2013a, 2013b, 2015, 2016).

1.4.1.4 Los aspectos básicos

Retomemos los puntos de concordancia de los tres autores arriba mencionados.

1). La ofrenda se constituye como un don, un regalo, un objeto que sirve como presente (Mauss, 1979: 164; Cazeneuve, 1971: 240, 248; Dehouve, 2007: 65; 2010: 2013: 611).

2). Es parte de una negociación, un acto del que se espera un efecto o un contra don (Mauss, 1979: 167; Cazeneuve, 1971: 242-243; Dehouve, 2007: 79, 161).

3). El acto de ofrendar se encuentra en el plano religioso (Mauss, 2009: 153; Cazeneuve, 1971: 235; Dehouve, 2007: 60).

4). Se asocia al sacrificio (Cazeneuve, 1971; Dehouve, 2007: 130-131; 2010: 499; 2013: 607; Hubert y Mauss, 1981: 25; 236; Mauss, 1979: 174)

5). Se vincula a un acto ritual (Mauss, 1979: 173; Cazeneuve, 1971: 235; Dehouve, 2010; 500; 2013: 607)

6). Utiliza elementos simbólicos como forma de representación (Mauss, 1979: 164-165, 174; Cazeneuve, 1971: 188-189; Dehouve, 2007: 53; 200: 502, 505; 2013: 610, 612).

De igual manera hay puntos en los que no concuerdan los tres autores, pero que nos parecen relevantes:

1). El don posee un alma (Mauss, 1979: 167-168)

2). El acto de oblación es parte de una ceremonia que busca establecer comunicación con lo sagrado, su expresión material es la ofrenda (Cazeneuve, 1971: 204, 236; Dehouve, 2007: 56-57, 91; 2010: 5013; 2013: 607, 610).

3). El acto de oblación se inserta en una estructura cuya formalidad se representa por una morfología determinada y un conjunto de relaciones significativas (Dehouve, 2007: 56-57; 2010: 499-500; 2013: 608)

4). La eficacia ritual de la ofrenda reside en principios figurativos, entre ellos cosmogónicos, como es la representación de la creación del mundo (Dehouve, 2007: 215; 2013: 612-613).

A lo anterior añadimos el punto siguiente:

1). Hay un acto de intención en la ofrenda, el de la comunicación, este es lo que importa más que el intercambio, *“la ofrenda puede ser de escaso valor económico”* (López Luján, 1993: 57), ya que las deidades requieren más bien un acto de sumisión de los hombres hacia ello. Por lo tanto, la ofrenda, aunque sea de carácter banal, representa un acto metonímico (Leach, 1989; 114-115), lo que confirma el enunciado que señala que *“la parte vale lo que el todo”* (Durkheim, 1982: 215, 314), es decir, es una forma de tropo, una sinécdoque (Dehouve, 2007: 274; 2016: 195).

De lo que se ha expuesto líneas arriba, se puede argumentar que los principios básicos de una ofrenda tienen la función de ser un vehículo por el que se ofrece un bien a las fuerzas sobrenaturales a través de un acto ritual. Sin embargo, el hecho de dar para recibir, el ofrecimiento de un don mediante un evento de aparente carácter recíproco no es suficiente para entender nuestras ofrendas. Dado el aspecto residual de los depósitos a analizar (lo que se detallará en el siguiente capítulo), a simple vista pudiera parecer que el *“presente”* o *“regalo”* ofrecido no fuera agradable a una deidad si es que no hubiera de por medio una estructura de significaciones que no solo fueran expresiones simbólicas que por imitación representaran algún bien de intercambio (a la manera de los dones-talismanes que Mauss señala). Por el contrario, las significaciones que puedan encontrarse en las diferentes fases y actos que se relacionan a estas ofrendas en el proceso ritual del que derivan, amplían la posibilidad de entender el acto de oblación involucrado, ya que recordando a Cazeneuve y a Dehouve, el estudio de la totalidad es imprescindible para entender una parte de ésta. Esta totalidad, entendida como un sistema de relaciones significativas es lo que configura el contexto de oblación en el que se encuentra la ofrenda, implicando que sus componentes (aunque éstos seas fragmentos) son un medio de comunicación con lo sagrado, con la naturaleza, para pedir y esperar favores y deseos.

Bajo este rubro, el concepto de Danièle Dehouve sintetiza los aspectos básicos en que los otros autores fundamentan sus propuestas, además de sumar los principios de estructura, asociación de ofrenda y sacrificio, polisemia y figuración, representación cosmogónica y el haberse desarrollado a partir de ceremoniales pertenecientes a la realidad mesoamericana.

Por otra parte, subrayamos el carácter anímico que Marcel Mauss reconoce como parte esencial de los objetos ofrecidos, lo hacemos bajo el fundamento de que es esta entidad la que en parte podría justificar la forma polisémica del depósito, ubicándose en un plano que no se limite al aspecto transicional del intercambio de los dones comprometidos sino en función que en la concepción del mundo de los pueblos mesoamericanos, lo sobrenatural, la vida alterna de las cosas y seres, se encuentra en diferentes espacios y tiempos; que las fuerzas esenciales que los animan se encuentran en todo ámbito, desde el momento de su creación hasta el de la necesidad de su liberación al llegar su fin. En Mesoamérica el alma de las cosas es omnipresente (Guiteras Holmes, 1965; López Austin, 1998; Signorini y Lupo, 1989).

1.4.2 Ofrendas arquitectónicas

Al constituirse la ofrenda como la expresión material de un acto de oblación (Cazeneuve, 1971; López Luján, 1993), le es posible vincularse mediante este rito de ofrecimiento a diferentes tipos de rituales. Uno de ellos es el que se lleva a cabo durante un evento de construcción en el que la erección de un elemento arquitectónico conlleva etapas sucesivas que van desde la limpieza del terreno hasta la coronación por medio de una techumbre, a lo que hay que sumar las ampliaciones, remozamientos y adosamientos posteriores. En la actualidad, aún es posible observar rituales que se llevan a cabo durante este proceso, actos dedicados a darle alma al nuevo aposento y deseos de buena fortuna a sus habitantes; el rito de oblación documentado indica la presencia de ofrendas y sacrificio de animales, acompañado de plegarias y gestos como movimientos de circumambulación en dirección levógira alrededor de la casa o templo (Astor-Aguilera, 2010; Stross, 1998; Vogt, 1979). Es importante recalcar que los rituales relacionados a la construcción tienen una amplia presencia en las culturas antiguas. Se considera que la casa, el templo, un palacio, la aldea o ciudad, además de moradas o sedes, eran un microcosmos, la representación en escala del mundo en el que se vive, por ello la cosmogonía era un modelo a seguir en los ritos de dedicación a las nuevas construcciones (Eliade, 1988: 339; 1999: 56; Schwarz, 2008: 121); así, un poder era depositado en el espacio construido y éste se convierte en un lugar, un sitio en el que puede vivir lo sagrado (van der Leeuw, 1964: 381). De esta manera,

a través de la actividad arquitectónica se recrea un ambiente para la ejecución ritual y mediante su estudio nos ofrece herramientas para el análisis del fenómeno religioso, entre ellos, el referente a la creación de espacios rituales (Jones, 2007: 251).

En el evento arquitectónico los ritos de oblación son de suma significancia. Más adelante se verá que hay procedimientos convencionales que siguen las formas rituales y, por lo tanto, la colocación de ofrendas necesariamente se tuvo que atener a esta secuencia. Las evidencias arqueológicas identificadas como ofrendas han recibido diversos tipos de nominaciones, de acuerdo a la interpretación del contexto y de la etapa de seguimiento del ritual ejecutado. Por lo tanto, las hay correspondientes al acto de inicio de la construcción, otras que se ubican en la etapa de remodelación en su funcionamiento, así como aquellas que señalan el fin de su uso. Aunque por definición, de manera general las identifiquemos como ofrendas, “*caches*” o escondites, al ser la evidencia tangible de un acto de oblación que se encuentra enterrada, es necesario categorizarlas a partir de una funcionalidad que muchas veces no deja de ser hipotética, dado que la mayor parte de las veces se depende de un contexto restringido (por diferentes causas). A esto se suma que no solamente se trata de identificar la funcionalidad ritual sino también una supuesta diferencia de temporalidad, el lapso comprendido entre el inicio de la construcción y el fin de su uso.

1.4.2.1 Ofrendas de dedicación y ofrendas de terminación

Los ritos de fundación son parte de las ceremonias con las que un lugar se consagraba para ser habitado y se reconocía un territorio, se definía por diferentes acciones que demarcaban los derechos sobre el lugar por medio de significaciones de carácter político, militar, social, religioso y mágico. Estos actos eran variados: flechar hacia las cuatro direcciones, medir el espacio y colocar mojoneras, hacer procesiones, la pronunciación y ejecución de conjuros, entre otros. Uno de los elementos de estos ritos era el de la presentación de ofrendas y la construcción de templos (López Austin, 1995: 47-48; Sheseña Hernández, 2015: 88-90; Smith, 2006: 14). El ceremonial puede indicar diferentes niveles y tipos: el lugar en general, ciudades, conjuntos, edificios, que a su vez tienen variaciones de acuerdo con la función del espacio destinado. La fundación original o ideológica indica el primer establecimiento y de ella derivan otros tipos, como son las dinásticas (en el caso del área maya) y las político- administrativas. Este tipo de fundación y sus rituales tienen como sustento un modelo mítico o cosmogónico (Chase y Chase, 2006: 48), lo que recuerda que, al tomar posesión de un lugar, se procede a su transformación ritual, que va de lo que es natural, lo caótico, a lo humano, al orden de lo cultural. Eliade (2001: 10-12) señala que en

esta transformación se da forma y orden, el ritual de fundación crea el cosmos, hace real a las cosas, es decir, de acuerdo con la mentalidad de sus ejecutantes, las hace sagradas.

En el nivel arquitectónico, las ofrendas colocadas al momento de iniciar la construcción, son identificadas como de dedicación o consagración para el nuevo edificio. Es un acto que también se relaciona con la deposición de objetos de oblación en los eventos de ampliación y modificación arquitectónica o bien en relación a su posición respecto a los ejes axiales del edificio (Coe, 1959: 78; López Luján, 1993: 55). Por esta razón se asocian de manera inherente a un proceso de creación, de configuración de formas, las que pueden estar relacionadas a una representación espacial que semeja geometrías cosmogónicas como puede ser la del universo (López Luján: 1998: 179). Vinculadas a un proceso creativo, a este tipo de oblación también se les considera la vía para el otorgamiento de fuerzas que dotarán de alma, identidad y destino al edificio al cual están consagradas (Garber, Driver, Sullivan y Glassman, 1998: 128; López Luján, 1993: 236, 1998: 179; López Austin y López Luján, 2009).

Para identificarlas se deben de tomar en cuenta las variaciones contextuales y las posibilidades de significación en los atributos de estructuras y depósitos con los que se asocian; por ejemplo, cuando se plantea la disyuntiva de determinar si un entierro se dedica al edificio que se inaugura o viceversa, requiere el estudio de ejemplos a nivel regional y abordando otros campos de la esfera cognitiva y cultural de la población estudiada, lo que se refleja en la detección de uniformidades y patrones (Becker, 1993: 54-61). A lo anterior habrá que sumar la amplia gama de ofrendas que responden a las diversas manifestaciones rituales que se pueden ejecutar en un espacio arquitectónico sin que necesariamente estas tengan que ver con el carácter dedicatorio, sino como partes del conjunto de ceremonias rituales que en el edificio se ejecutan a lo largo de un ciclo festivo o por acciones contingentes (Guilhiem, 1999: 189; López Luján, 1998: 179-180; Chase y Chase, 2010: 108). Entre este tipo de oblaciones se encuentran las de conmemoración, calendáricas, expiación, coronación, funerarios, pedimento, entre otras; es esta pluralidad la que obliga a buscar regularidades en la forma de los depósitos, verlo desde dos puntos de vista: uno, a la ofrenda como unidad y el otro, en su relación con la totalidad de la estructura, por ejemplo, si hay depósitos que tienen preferencia hacia un espacio, a una orientación, a un edificio determinado, tipos de elementos depositados, su cantidad y orden; a lo que hay que agregar el de contextualizarlo con el conjunto arquitectónico adyacente (Chase y Chase, 1998: 303, 311-316; López Luján, 1993: 289). Es esta contextualización lo que posibilita identificar la

intencionalidad de un depósito de dedicación y la importancia de los artículos que lo constituyen como dones ofrecidos a las fuerzas supernaturales, tomando en cuenta el rasgo socialmente relevante de estos objetos (Osborne, 2004: 3).

Por su parte, las denominadas ofrendas de terminación son identificadas como aquellas que son colocadas para señalar el fin del uso de un espacio, edificio, escultura o elemento arquitectónico. Se trata de una forma de depósito que en algunas ocasiones se encuentra con huellas de haber sido expuesta al fuego o con cenizas asociadas, así como con pisos y edificios quemados. Suelen identificarse por una amplia dispersión de objetos rotos en edificios abandonados o en el proceso de su destrucción y que mediante un acto ritual fueron “*sacrificados*” o “*matados*” (Freidel y Schele, 1989: 234-235). Se ha propuesto que es a partir del contenido de estas ofrendas como se pueden diferenciar de las de dedicación, en el sentido de que éstas por lo general contienen objetos completos, mientras que las primeras se constituyen de fragmentos u objetos rotos (Garber, 1983: 804). A pesar de que la fragmentación de los objetos sea explicada por el carácter ritual con el que se llevó a cabo, al igual que con las ofrendas de dedicación, es necesario contextualizar la ubicación, posición y relación con otros elementos para diferenciarlo de un depósito accidental. Así, y como ejemplo, desde las primeras excavaciones controladas efectuadas en Teotihuacán, Linné (1942: 48) reporta que en uno de los cuartos del conjunto residencial de Xolalpan, observó una concentración sistemática de restos de incensarios, vasijas y fragmentos de escultura que fueron colocados sobre un piso que se relacionaba con un altar que fue destruido y quemado intencionalmente. En otra habitación, detalla el hallazgo de cientos de fragmentos dispersos que conformaron una de las esculturas de barro más emblemáticas de Xipe Totec, que había sido rota de manera intencional antes de sellar el piso sobre el que se encontró (ibid., 83-84). Este mismo patrón se ha registrado en otras áreas de Teotihuacán, en donde se han encontrado fragmentos dispersos de diversos artículos junto a evidencias de fuegos intencionales y colocados a ambos lados de escalinatas, sobre pisos o en la parte superior de un edificio, asociados a huellas de destrucción de elementos arquitectónicos, como altares y escalinatas (Manzanilla, 2002: 57; 2008: 126). Por lo tanto, también hay un elemento de intención de que el ritual haga aparecer esta disposición de ruptura, homogeneidad y dispersión. Esto es algo de sumo interés para nuestros propósitos, la fragmentación del depósito no como un acto accidental debido a procesos de formación del contexto o a conductas de desecho llevadas a cabo durante la vigencia del contexto sistémico (Schiffer, 1987; LaMota y Schiffer, 2002), sino, como un acto deliberado para construir significados; para ligar, mediante actos repetitivos y formalizados, una asociación

e identidad entre personas, ancestros, deidades y lugares, aún después de que las cosas y seres hubieran muerto. Esta es la función de lo que se ha denominado un “*depósito estructurado*”. Dadas estas condiciones, indica la premisa de un ritual cuyo depósito conceptualmente es diferente a los escondites de las ofrendas de terminación, principalmente a lo que se refiere a la intencionalidad de la fragmentación y a la creación del espacio ritual (Chapman, 2000: 48-49; Hill, 1985: 95-96; Richard y Thomas, 1984: 189, 218).

Por su parte, Diane y Arlen Chase indican que las ofrendas de terminación se encuentran colocadas en lugares específicos (asociados a pisos, nichos) a diferencia de los escondites que son colocados durante el proceso de construcción en los rellenos o en estructuras anteriores. Los autores proponen que, si los materiales encontrados sobre pisos son de carácter doméstico, se puede tratar de fases de abandono; pero si se identifica un acto ritual, si están rotos o quemados, indican una ofrenda de terminación. Estas ofrendas se encuentran dispersas y también, en ocasiones, asociadas a la mutilación del edificio (Chase y Chase, 1998: 301), lo cual puede ser representado con la desfiguración de esculturas y el desollamiento previo de cráneos enterrados en ofrendas de este tipo. Es así como, mientras la ofrenda de dedicación se relaciona con la creación de formas, las ofrendas de terminación se constituyen en su antítesis, ya no solo en el sentido de marcar un fin funcional, que es cuando se considera acabada la vida útil de una estructura o espacio, sino que la configuración de actos de incineración, mutilación, desmantelamiento, enterramiento (por lo general en eventos combinados), patentiza la presencia de procesos significativos, como son los de despersonalización o desfiguración, como formas de arrebatarse su personalidad e identidad, así como liberar el alma que previamente le había sido otorgada durante su consagración (Becker, 1993: 55; Boteler Mock, 1998: 116-119). La fragmentación, la ruptura de objetos colocados en la ofrenda de terminación de un edificio, puede tener su símil en el desgarramiento de la vestimenta de un prisionero antes de ser sacrificado, tal como es representado en los escenarios pictóricos mayas del Clásico tardío. En tal imagen se involucra un acto de deshacer la integridad de la materia de los objetos, de liberar su entidad anímica, la vestimenta desgarrada es un presagio del sacrificio final (Houston, 2014: 27), por lo que tal desgarramiento es un acto simbólico de la destrucción del estatus anterior, de despersonalización y pérdida de identidad (López Hernández, 2017: 265; Olivier, 2015: 614), pero también es transformar la condición ordenada de la ropa. Al revertirla como harapo, se tiene un desecho, una basura (una forma de *tlazolli*), como un estado de desgaste (Maffie, 2014: 280). Así, la desnudez es un paso

necesario en la disolución de la individualidad, es la preparación de la abertura hacia el camino de lo sagrado, por lo que hay una semejanza entre el acto sexual y el sacrificio (Bataille, 1997: 13). Esta ruptura y dispersión también se observa en la ceremonia del sacrificio del vicario de Tezcatlipoca durante la festividad de Toxcátl, entre los mexicas, cuando el representante de la deidad, camino al sacrificio, fue rompiendo una a una las flautas que utilizó durante el periodo de su investidura (Sahagún, 1982: Capítulo XXIV, 23; 108). Por lo que, este acto de destrucción de las cosas puede ser una condición no solamente del sacrificio de éstas, sino el de la metáfora con el que se preside el sacrificio de un tercero, de un estado de cosas y las formas que les dieron sentido.

Ahora bien, por la naturaleza de la operación constructiva, en el ámbito mesoamericano casi siempre se sigue una lógica de continuidad sobre un mismo espacio, es decir, al darse por finalizada la utilización de un elemento arquitectónico, sobre él se empieza a elevar la siguiente construcción, por tal motivo, en estas circunstancias los dos tipos de ofrenda se encuentran colocadas sobre un mismo plano, ambas se corresponden tanto espacial y conceptualmente en una colocación intermedia, ya que se puede considerar que una “*terminación*” se encuentra al mismo tiempo en el plano correspondiente al de una “*iniciación*” y viceversa, por lo que ambos conceptos pueden ubicarse de manera simultánea en el umbral de dos eventos. Esta ambigüedad ya se ha discutido con anterioridad al ser manifiesto que en una misma estructura se encuentren ofrendas que responden a variadas formas rituales o inversamente, que en un mismo acto ritual se pueden llevar a cabo diferentes tipos de oblación, entre ellos los que involucran un acto dual de dedicación-terminación (Boteler Mock, 1998: 5). Un ejemplo se describe para el sitio maya de Blackman Eddy, en Belize, en donde se registró una serie de vasos completos junto a un conjunto de tios fragmentados, ambos depósitos colocados en una ceremonia que se documentó como “*una combinación*” de dedicación-terminación llevada a cabo hacia el Clásico tardío (Garber, Driver, Sullivan y Glassman, 1998: 124-125); o bien, en las ofrendas dedicatorias de la Pirámide de la Luna, Teotihuacán (Entierros 2 y 6), en que restos óseos de aves fueron colocados junto a esqueletos de aves completas (Sugiyama, 2014: 288). Relacionado a esta idea de concordancia simultánea en la que se encuentran estos dos tipos de ofrenda en la erección de un nuevo espacio arquitectónico, es a lo que se asocia una concepción dual de creación-destrucción (Becker, 1993: 55-56), algo que de manera vaga y confusa quedó inscrito en el término genérico de cache o escondite (Coe, 1959: 74). Por este motivo, se ha propuesto que estos términos son insuficientes para comprender el proceso de deposición estratigráfica y ritual de ciertos contextos, ya que se

pueden encontrar ofrendas que tengan las características tanto de dedicación como de terminación, o bien, que se hallen entrelazadas en un mismo espacio; un ejemplo proviene de la excavación efectuada en la Estructura 63, de San Bartolo Petén, Guatemala. Al analizarse su depósito sobre un piso sellado, se identificaron objetos completos que de manera ordenada se dispusieron junto a una alta cantidad de fragmentos de tiestos dispersos y con evidencias de exposición al fuego, es decir, aparentemente hay una combinación de contenido, forma y ubicación de ambos tipos de ofrenda, y más que marcar dos sucesos diferentes, fueron colocadas para señalar el uso continuo de la estructura, lo que se define no como un inicio o un fin sino que ambos eventos están ligados a lo que se ha denominado una “*perpetuación*” (Craig, 2004: 9-10).

Bajo esta línea, se propone que lo que puede ser identificado de manera inicial como una ofrenda de terminación, en realidad señala un acto conjunto de consagración. Lo anterior se desprende de la implementación de un modelo de análisis cuantitativo, identificación de formas y tipos, y creación de mapas de distribución que permitieron proponer la hipótesis de que un ceremonial de sacralización fue precedido de un evento festivo en el que parte de los objetos cerámicos utilizados en el festín fueron rotos de manera ritual y sus fragmentos distribuidos sistemáticamente en espacios específicos de cuartos, patio y plaza del Grupo Guzmán, en el sitio El Palmar, Campeche, junto a ellos se colocaron cuidadosamente objetos completos (hachas, discos, cuchillos) y no hubo desprendimiento violento de elementos arquitectónicos. Así, la asociación de fragmentos de vasijas domésticas, discos y otros objetos que aparentemente corresponde a un patrón de dispersión aleatorio de terminación, puede al mismo tiempo significar un acto de consagración y reverencia antes de proceder al abandono del lugar (Tsukamoto, 2017).

El aspecto ambiguo que Boteler Mock ha señalado en la relación dedicación-terminación de determinadas ofrendas arquitectónicas, consideramos que no radica en el hecho de que sus funciones no implican diferentes significados de manera tajante, sino que ambas se corresponden en un mismo acto fáctico y simbólico, en el que efectivamente, sus funciones están demarcadas, pero en el que sus significados cobran un sentido dual y las entrelazan en un fin que marca el inicio y viceversa, ambos opuestos en la coincidencia de una unidad (Eliade, 1988: 357, Schwarz, 2008: 57). Esta unidad de significados bajo la que se colocan las ofrendas de dedicación y terminación, puede ser entendida identificando el ceremonial ritual que lo dirige, sus características y las relaciones que por ella se establecen, ya que,

por medio de éste, se creó un espacio, una zona de umbral en que fue posible la convivencia simultánea de eventos de fin e inicio.

1.5 La centralidad

Abordamos este término como un concepto simbólico y no estrictamente de una idea de simetría espacial. Así, el concepto de “*centro*” lo podemos enfocar hacia la fenomenología ritual de las ofrendas y relacionarla con la noción aplicada a:

- 1). Algunos casos de planeación arquitectónica en Mesoamérica, ya que en ambas formas se identifica un trasfondo de “*unión*” entre los diferentes planos del cosmos (Ashmore y Sabloff, 2002: 203; Manzanilla, 2000: 94, 107; Ramos, 2016: 116; Taube, 1998: 432).
- 2). Con en el ámbito agrícola y de gobierno. Desde el periodo Preclásico medio, el poder se considera proyectado desde el centro, al interpretarse que, en alguna de las hachas pulidas olmecas, el personaje central, imagen de un posible gobernante, es equivalente al Dios del Maíz, como árbol del mundo, el eje que conecta diferentes planos (Joralemon, 1996: 53; Bernal-García, 1994: 122; Reilly, 1996: 30; Schele, 1995: 107-108; Taube, 1998: 454).
- 3). De fundación. En la época de contacto, entre nahuas, consideraban que el centro era un lugar de creación, ambivalencia y forma circular, como el ombligo o “*tlaxicco*” (Códice Florentino. L. VI, fol. 17r). Lugar del universo, del comienzo de la vida y del calendario (Mikulska, 2010: 135-136; 2015b: 435; Taube, 1998: 432)
- 4). Espacio de contacto entre las fuerzas sobrenaturales y terrenas (López Austin, 1997: 89, 92; Taube, 1998: 427).
- 5) De autosacrificio y renacimiento (Taube, 2000b: 309).

Esta idea de centralidad definida por la presencia de un *axis* y una proyección cuadripartita, tiene diferentes medios de expresión, uno de ellos es el “*árbol cósmico*” (López Austin, 1994: 225; López Austin y López Luján, 2009: 94), otro es la imagen del “*monte sagrado*” (López Austin y López Luján, 2009: 127-129; Schwerin, 2011: 290; Taube, 2002: 433). De estas dos propiedades, la proyección cuadripartita, identificada principalmente bajo la figura del quincunce, es la más comunmente identificada; aunque la mayoría de las veces, como una entidad meramente horizontal, lo que, en nuestra opinión, marca un sesgo a la comprensión del concepto de centro en el pensamiento mesoamericano, ya que la propiedad de unión y equivalencia que es complementado por la coincidencia de los tres planos en lo vertical, suele no ser considerado, por lo que la centralidad puede convertirse

en un asunto geométrico más que de carácter ritual y cosmogónico, por ejemplo. Aspecto que ha sido criticado en el ámbito de algunos de los estudios sobre los arreglos arquitectónicos en el área maya (Smith, 2005: 218). Sin embargo, también se han identificado arreglos arquitectónicos como un cosmograma, al determinarse que, en algunos casos, la proyección cuadripartita tiene una estrecha liga con representaciones, símbolos y referentes que la vinculan a un *axis*, por lo que su planeación, efectivamente, está dictada por principios mítico-rituales (Aveni, 2001: 148-148, 218; López Austin y López Luján, 2009: 469; Mathews y Garber, 2004: 51; Šprajc, 2005: 211-212; 2009: 307).

James Maffie (2014: 356-363), señala que, efectivamente, en la metafísica azteca, el “*centro*” no es una cuestión de formalismo geométrico, sino un concepto que concibe un espacio de cruzamiento, lugar de entretejido, transformación, reciprocidad y competencia. Es el lugar de unión y disolución de identidades y creación de una tercera, diferente y con los atributos de éstas. Es un espacio dinámico y de comunicación de cosas, estados y entre capas verticales del cosmos. Es estar “*en medio*”, el lugar en que confluyen las diferentes formas de movimiento de la energía que conforman el universo, es el “*Nepantla*”.

Por otra parte, esta idea del centro como el lugar que vincula dinámicamente el “*arriba*” cálido y celeste, y el “*abajo*” terrestre y acuático, entre los nahuas es equivalente con la distribución de las entidades anímicas como el *tonalli* y el *ihiyotl*, alojado, uno, en la cabeza, y el segundo, en el hígado, espacios superior e inferior, respectivamente; y el *teyollía*, en el corazón, como entidad central y vital que armoniza el equilibrio entre tales fuerzas (López Austin, 2004. T. 1: 256-257). De este modo, las ofrendas de fundación en las estructuras domésticas, que son “*animadas*”, no podrían ser comprendidas del todo, si no se considera el *axis*, fáctico o simbólico, que se establece con el centro (Ichon, 1973: 293; Galinier, 1987: 104; Lok, 1987: 213-214; López Austin, 1998: 294-295; Vogt, 1979: 21, 86).

Por otra parte, desde el punto de vista de la historia de las religiones, Eliade menciona que el centro es un espacio de ruptura de nivel, desde el cual se establece una comunicación entre diferentes zonas cósmicas (Eliade, 1981: 42; 1988: 337). Es el punto de ordenamiento después del acto de creación, por lo que toda fundación se hace en donde hay un centro. Como símbolo de la creación, es un lugar de transformación del tiempo concreto en tiempo mítico (ibid., 1988: 337; 2001: 15, 17). En él se sintetiza un espacio en donde se ha manifestado una hierofanía o bien, en donde ésta se revela mediante el acto ritual (van der Leeuw, 1964: 374). La montaña sagrada, la ciudad, el templo o la casa, se constituyen en imágenes del mundo, en tanto que espacios que proyectan un *axis* (Eliade, 1981: 50, 1988: 335).

Del mismo modo, Eliade indica que existen varias formas de equiparar un edificio con el cosmos, es decir, *el lugar*, mítica y ritualmente construido a partir de un centro. Una de ellas es mediante la proyección cuadrupartita a partir de la instauración del *axis mundi*. Otra forma es que, mediante un ritual, se repita un acto creacionista, por ejemplo, “*el sacrificio primordial que ha dado origen al mundo*” (Eliade, 1981: 50-53); o bien, repetir el “*acto cosmogónico por excelencia: la creación del mundo*”, lo que recrea el simbolismo del centro (ibid, 2001: 17).

En Mesoamérica, quizá uno de los mejores ejemplos del primer caso se encuentra en el Templo Mayor de Tenochtitlán. Estructura investida con carácter cósmico por proyectar mediante diferentes símbolos direccionales los cuatro rumbos por cada una de sus fachadas, así como la configuración axial en la distribución vertical de sus cuerpos (López Austin y López Luján, 2009: 127, 469-471, 476; López Luján, 1993: 289-290; Matos Moctezuma, 1996: 110-111). Significado que se reconfigura en las ofrendas de consagración del denominado Complejo A, en cuyo arreglo horizontal se siguió la distribución de los ejes arquitectónicos de la construcción. Los elementos del contenido fueron agrupados en números rituales y el acomodo vertical en diferentes niveles que representan la línea axial del cosmos (López Luján, 1993: 116-117, 132-139; 1998: 177-178). En algunas de ellas, destaca la colocación en el centro de uno de los planos, la imagen de *Xiuhtecuhtli* y, en otros casos, la disposición de cráneos, lo que refuerza la idea de centralidad en el eje axial del depósito (ibid., 1993: 192, 260).

Por nuestra parte, tenemos que, en Zanja Zapupe, al menos para las etapas tres y cuatro, no se presenta una proyección cuadrupartita en el arreglo general de las estructuras aquí analizadas, ni las ofrendas se hallaron en los puntos centrales de las mismas, aunque algunas de ellas, en las esquinas (ofrendas S18-2, U18-3, S17-5, T11-1, del Grupo C-11, por ejemplo. Véase Imagen 2.19), por lo que no podemos hablar de un caso de proyección a los cuatro rumbos en sentido arquitectónico. Tampoco por la escasa altura y sencillez de los muros descubiertos, podemos definir su valor axial. Sin embargo, como evento constructivo, su equiparación con el cosmos, consideramos, le fue dado a través de sus ofrendas, hecho correspondiente a la segunda forma propuesta por Eliade: *la repetición de la creación del mundo*. Para que la forma narrativa de este acto sea definida por las ofrendas, es necesario identificar el mecanismo por el que se configuró una representación de este proceso mediante el uso de dichas formas y el contexto arquitectónico. Este mecanismo se formula con la conceptualización de un cosmograma que, en lo visual, sea la representación de un sistema de expresión ritual, gráfica y significativa, de un campo

simbólico más amplio, el cual, metafóricamente, utilizó este recurso como una de sus formas de manifestación (Mikulska, 2015a: 33; 2015b, 371-372).

En el campo de la configuración de formas, Rudolf Arnheim (1984: 4, 11) indica que el centro es un foco por el que no sólo se proyectan, sino que hacia él convergen las fuerzas que, a manera de líneas vectoriales, configuran un sistema radial que hace de este foco no un punto medio, sino un punto de equilibrio dinámico, dando lugar, en términos de organización espacial, al modelo concéntrico. Se propone que mediante el orden de circunscripción se tiene implícita la existencia de un centro y su periferia, y que éstos pueden desplazarse conforme a las exigencias de las transformaciones circundantes. Es el caso de las transformaciones sociales, como sucede actualmente en la sierra huasteca, en donde se documenta una reorganización concéntrica de las comunidades nahuas que se reestructuran en líneas de parentesco, práctica ritual y vecindad, ante el avance de la periferia mestiza (Sandstrom, 2000: 56). Lo que, de manera semejante, ha sido descrito en la organización de nahuas del centro de México al inicio de la colonia (Burkhart, 1989: 69), en la organización territorial centralista del *tukipa* huichol (Neurath, 2000: 117-119) o el centro, símbolo del presente y la moral para los chamulas (Gossen, 1974: 19).

A partir de la idea indicada por Arnheim, Ana Díaz propone que un cosmograma indígena, mas que basarse en el principio de circularidad, a la manera europea, son composiciones que se estructuran a partir de un principio de rotación, simetría y concetricidad, tienden al equilibrio y a la integración de sus componentes *“para conformar una totalidad – comprendida como la unidad armónica. Esta es una estructura que integra una confluencia de fuerzas complementarias (este-oeste, norte-sur, arriba-abajo) que pueden llevar una trayectoria que va de la periferia al centro o del centro a la periferia”* (Díaz Álvarez, 2011: 205). Su dinámica se sucede en un orden rotatorio, siguiendo una secuela cíclica en la que se turnan cada uno de sus segmentos *“para completar un sistema final”* (íbid.: 207). Ejemplos de ello se tienen en el calendario indígena, en el ritual de los voladores y *“en las epopeyas narradas en los mitos de creación”* (ídem.).

Así, consideramos el *“centro”*, como un símbolo de proyección e integración; de disolución, transformación y creación; de equilibrio y competencia; de consagración y armonía anímica; de concetricidad y circunscripción. Es viable representar sus componentes y relaciones mediante un cosmograma.

1.6 Hipótesis

De lo visto hasta ahora, suponemos la existencia de una liturgia que involucró, como parte de la oblación ejecutada, la colocación de las cinco formas de ofrenda que localizamos en el contexto arqueológico del sitio Zanja Zapupe. El considerar la colocación conjunta nos permite formular la idea de un sistema que las liga entre sí, con los espacios, las fases constructivas, el sitio y una esfera religiosa, bajo los vínculos de un lenguaje estructurado por un discurso ritual socialmente e históricamente aceptado. De esta manera, nuestra hipótesis es la siguiente:

Los cinco tipos de ofrendas registradas en el sitio Zanja Zapupe son constituyentes de una unidad significativa relacionada a cada cambio de la secuencia arquitectónica de los conjuntos en que se localizaron y que, como unidad, conforman un cosmograma. Esta unidad siguió las pautas y las formas de un lenguaje compuesto de diferentes formas de expresión, que estructuró cada uno de los significados de las ofrendas y sus relaciones, con el objetivo, delineado por un orden canónico y normativo, de representar ritualmente el acto mítico de la creación del mundo, como un medio de manifestar la centralidad del espacio arquitectónico de Zanja Zapupe y consagrar las estructuras como una imagen del cosmos.

1.7 Metodología

En este momento es oportuno mencionar que un aspecto básico del método a utilizar seguirá básicamente el procedimiento con el que López Luján (1993) resolvió algunos problemas semejantes a los nuestros. Este arqueólogo analizó el total de ofrendas encontradas en un contexto arquitectónico, en este caso las del Templo Mayor de Tenochtitlán, y decidió no considerar a éstas como el objetivo de su investigación sino como un medio para explicar el conjunto de éstas, sus relaciones y vínculo con otras esferas de la sociedad mexicana. Recalca que el significado de ofrenda es el de ofrecer dones como parte de las acciones llevadas a cabo durante un ritual que a su vez se desarrolló en una ceremonia litúrgica, es decir, se constituye en la expresión material de una oblación inserta en una estructura de relaciones que sólo es viable comprender mediante el estudio de la totalidad del contexto del que deriva la ofrenda. Pero esta totalidad también remite al conjunto de elementos de un contexto mayor “*con otras variantes del complejo significativo compartido de una misma cosmovisión, de una tradición compartida*”. Así, la lógica del desarrollo de la investigación de este autor sigue las pautas que lo conducen de las partes

al todo, la que nos parece conveniente para encontrar respuestas a nuestra problemática en función de que para explicar el significado de las ofrendas objeto de esta tesis, es necesario trascender su valoración en lo individual y enfocarnos a indagar sobre esta totalidad. Compartimos la idea de que este es el camino idóneo para comprender el significado de las oblaciones dentro del tramado de relaciones en el que se insertan al interior de la tradición mesoamericana.

1.7.1 La forma simbólica

Respecto a lo anterior, como primer paso, para tratar de identificar esta totalidad a partir de la fragmentación del contenido de los depósitos, nos enfocaremos en la forma como expresión de esta totalidad, de acuerdo a nuestra hipótesis, de que las cinco formas de ofrenda se pueden constituir en una unidad (un cosmograma). Para este análisis, decidimos partir de la generalidad morfológica como el principal elemento simbólico. En este apartado, la idea de objetivación de la realidad a partir de un proceso cognitivo, en el que ésta es interpretada para construir un mundo ordenado, propuesta por Ernst Cassirer (1963: 41), nos parece idónea, pues se considera que las cosas tienen un significado, un medio de designación por el que sean identificadas. Este medio es el símbolo, cuya función es la de dar un sentido a los objetos dentro de una estructura determinada (ibid., 56; 1972: 31-32). La posición del autor señala una estrecha relación entre el todo y las partes, de la unidad articulada que conforma una estructura de “*coexistencia*” a partir de la identificación de esta “*función simbólica de las formas*” (ibid., 1963: 38).

Así, para Cassirer, las formas simbólicas son medios funcionales por las cuales el hombre objetiva la interpretación del mundo que le rodea, a través de la significación de éste. Tales formas pueden encontrarse en diferentes esferas y bajo diversas expresiones simbólicas: en la lengua, el arte, la mitología; siendo el símbolo la unidad mínima de significación, permite, debido al carácter flexible y polisémico de éste, que se cree una imbricada red de relaciones entre diversos elementos materiales, conceptuales y emotivos (ibid., 1971: 49-50; 1972: 77). Esto es un medio por el que se consigue la universalización cultural al interior de una sociedad, en la que, si bien, existen diferentes niveles de integración, los símbolos que la manifiestan son comprendidos en sus respectivos niveles por una organización convencional que los hacen reconocibles en un todo, a partir de su individual correspondencia; es decir, es requisito que haya una aceptación y reconocimiento social de los símbolos creados, para que estos sean comprendidos en el contexto correspondiente (Cassirer, 1971: 50).

Si bien la propuesta del autor inicialmente se dirigió al análisis de la esfera mítica, no desestima la estrecha relación entre mito y rito, y concibe que la necesaria objetivación de lo sagrado, la vida mitológica, se expresa en la forma y los actos espaciales ejecutados durante el ritual (Cassirer, 1972: 135). No hay oposición, ya que comparten las mismas propiedades; uno, explicando lo discontinuo y, el otro, reconfigurando los elementos discretos en una misma totalidad (ídem.: 275). Siguiendo esta línea, Lévi-Strauss (1994: 343) apunta que mito y rito convergen en todo acto y conducta religiosa de cualquier sociedad, articulados por un incesante proceso de creación y reconstitución de fragmentaciones y continuidades. Dice Hocart (1975: 22-24), que el rito necesariamente se forja y desarrolla a partir de un precedente que orienta su contenido. Este precedente es el mito.

1.7.2 El discurso

En este rubro, es bajo un discurso, como compendio ordenado de frases y palabras, que la metáfora viene a lugar como expresión de sentido y cuya la lógica se manifiesta a través de él. El mundo se proyecta mediante lo que en el origen es instaurado, lo que rige los mensajes del mito y el ritual, y que sustenta el simbolismo a ser interpretado (Ricoeur, 1975: 146, 155). Por lo tanto, este autor considera al discurso como la entidad contextual que compagina una sucesión de frases, y como tal, es un texto y, en consecuencia, el significado de sus unidades se circunscribe a un determinado entramado de relaciones que aún bajo un encuentro polisémico, tiene un sentido metafórico unívoco a esta acción contextual (ibid.: 1972: 97). Pero cabe aclarar, que como texto no necesariamente se corresponde al campo de lo escrito, el discurso “*es un acontecimiento en forma de lenguaje*” (Ricoeur, 2008: 58) que es susceptible a la objetivación, en el que el hacer es una forma de enunciación, cuyo sentido, como en una acción escrita, hablada o ejecutada, es posible identificar debido a que posee una estructura que está dirigida a una serie de lectores “*que lo sepan leer*”, es decir, interpretar tal significado debido a la existencia de “*un acuerdo*” (ibid.: 63-64, 68-69). La posibilidad de esta universalización a través de un acuerdo, también fue señalada por Edward Sapir, quien indica que en el lenguaje humano hay una tendencia a organizar las formas gramaticales mediante formulaciones análogas, pues el lenguaje se mueve en torno a la formación de ideas y conceptos, cuya materia prima la constituyen las imágenes. Así, concepto e imagen, como expresiones de la cambiante realidad, son el foco de la comunicación humana (Sapir, 1954: 47-48). Entre estas formulaciones se encuentra la forma de establecer las relaciones y referencias en la construcción de una estructura discursiva, de que se establezcan los conceptos básicos o radicales, los de relación y los

de acentuación. El caso es que esta secuencia no está presente en todas las lenguas, pero aun la ausencia de alguno de los dos últimos, hace comprensible una oración, dada una convención existente y, sobre todo, por el contexto en el que se desarrolla la acción narrativa (ibid.: 105-106). En estas circunstancias, aunque haya ausencia de ciertas palabras, éstas se encuentran latentes en la estructura de la frase bajo el entendido de que hay una serie de elementos a los que se hace referencia. En todo ello, hay una imagen que socialmente ya ha sido definida, que permite vincularla simbólicamente, siempre y cuando en la expresión estén presentes los conceptos radicales y los de relación, elementos con los que se da el orden y acentuación requeridos y con lo que se particulariza un código, como forma de acuerdo social (ibid.: 109-110, 130, 138).

1.7.2.1 El código en el discurso

De lo anterior, asumimos que el arreglo de ofrendas del sitio Zanja Zapupe se encuentra bajo la estructura de un discurso tendiente a transmitir un mensaje que podía ser “leído” bajo una serie de reglas en cuya estructura se encontraba definida el uso de determinados símbolos pertinentes a determinados contextos. Se trata de un código, un sistema convencional de equivalencias (Eco, 1986: 47, 53); en consecuencia, el contexto bajo el que se llevó a cabo el arreglo delimitó el significado de los símbolos presentes en el mensaje propuesto. Así, cada elemento tuvo un significado de acuerdo con las relaciones establecidas en el entramado mítico-ritual correspondiente, de modo tal, que formas semejantes tenían otras connotaciones en contextos diferentes, puesto que el enunciado por el que se establece, es decir, el código contenido, sólo le es pertinente a él. Ahora bien, hemos comentado que, mediante el análisis etnográfico y lingüístico, se han identificado algunos de los mecanismos por los que se da significado a los objetos y eficacia a los procesos rituales. Así, por ejemplo, estrategias de redundancia y repetición, como lo es el paralelismo, permite la reiteración del mensaje deseado, a la vez que, a través de la variación, se permite la alteración secundaria y enmarcada de los componentes rituales. Del mismo modo, se acude a la utilización de recursos figurativos, metonímicos y metafóricos para sustentar el valor simbólico del ceremonial. La revisión de estas investigaciones nos ha permitido identificar, en primer lugar, algunos aspectos materiales del contexto ritual que analizamos, principalmente en lo que se refiere al uso de espacios, así como la reiteración en la colocación y la variación de los contenidos de las ofrendas.

En nuestro caso, para interpretar el código subyacente del depósito de las ofrendas arquitectónicas de Zanja Zapupe, recurriremos a la construcción de un modelo, de una

estructura forjada en un discurso en el que las unidades simbólicas (las formas de las ofrendas), estén presentes en un conjunto narrativo coherente para el paradigma cosmológico, en función de la existencia de paralelismos, e identificable por una trama figurativa, presente mediante el uso de imágenes. Esto permitirá identificar la posibilidad combinatoria del código derivado, haciendo viable comprender el mensaje subyacente en los procedimientos rituales de otros contextos, dentro del campo semántico correspondiente a dicho paradigma (Barthes, 1993: 248-249; Eco, 1986: 254; Rubio-Ferreres, 2000: 114).

Sin embargo, debemos tener presente que se trata de un texto incompleto, aunque contemos con elementos radicales y referentes (de acuerdo con Sapir), ya que analizamos los vestigios materiales de un ceremonial en el que elementos complementarios han desaparecido, por lo que el discurso tendrá intersticios, huecos en la secuencia, se trata de la ausencia de gestos, objetos y palabras. Pero, a su vez, es un escenario comunicativo, y como tal, se compone de un mensaje que se expresa a través de la lectura de dos o tres lenguajes coincidentes y simultáneos, complementarios entre sí, por lo que hay un carácter relacional en el sustrato de significados que los concatenan (Barthes, 2002: 11-14), lo que hace posible que, por otros medios, se logre reconfigurar los huecos existentes.

A lo anterior se suma que los denominados paralelismos y variaciones que los etnólogos documentan, son el resultado de las posibilidades de combinación que entre los elementos análogos se han introducido en el código. El mensaje se reitera recurriendo a la composición binaria entre los significados y significantes, más que una repetición, se trata de una redundancia informativa para la eficacia de la comunicación (Leach, 1989: 16; Mikulska, 2015b: 316). Así, hay un ordenamiento en el código, el cual restringe la posibilidad de huecos y de "ruido", al ser introducidos diferentes elementos, en este caso, objetos significantes que son coincidentes. Es este ordenamiento el que hace respetar una regla de equivalencias, presentes también en las variaciones (Eco, 1986: 38, 44-47, 125; Jakobson y Halle, 1980: 28). Como ejemplo, en las ofrendas de Zanja Zapupe, se tiene la presencia de una ofrenda circular con un hacha al centro, otras igualmente delineadas por un círculo, pero en lugar de un hacha se colocó un punzón, un soporte de vasija o una piedra en tal espacio. Las alternativas de estos objetos confluyen hacia un significado equivalente, de acuerdo con un contexto, pero no lo sería en otro. En esta serie, hay un elemento constante y distintivo (la forma circular), y las variantes que se van sustituyendo (piedra, flecha, punzón) tienen equivalencia metonímica por el acuerdo convencional implícito (Mikulska, 2008b: 80-82; 2015b: 389-390). Es decir, un campo de código es

válidamente ordenado para un contexto de ritual cosmogónico, pero no lo es para aquel en el que el complejo semántico sea dirigido a otro tipo de discurso. Por lo tanto, en el código debe existir el balance de un sistema en el que las reglas semánticas de los valores establecidos restrinjan las relaciones a una estructura, permitan una continuidad y excluya el “ruido” de lo que no es coincidente con éstas que, además, son aceptadas mediante una convención social, siendo esta equivalencia lo que permite la comunicación de un mensaje determinado (García Carpintero, 1996: 14; Jacobson, 1980: 106, 110-111; Ricoeur, 1980: 106, 256; 1981: 167; 2003: 17; 2008: 58-59). El código, al ser una estructura conceptual, recurre a estrategias que permitan la manifestación mental, tal es el caso de las metáforas, como medios de “*entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra*” (Lakoff y Johnson, 2004: 39-41). Es así que la configuración de formas, vertidas en imágenes escénicas o pictóricas, definió la pluralidad semiótica referente a diversos conceptos de la fenomenología del mundo, por lo que las expresiones materiales de conceptos fueron las “*metáforas visuales*” expresadas gráficamente (Mikulska, 2015a: 33, 62; 2015b: 377). Aún sin el uso de la palabra, las imágenes eran en sí, ya una forma textual en la que el conocimiento se estructuraba al dar sentido a la percepción que de la realidad se tenía (Johansson, 2004: 148). En este sentido, el uso de relaciones de formas, espacios, colores y tiempos determinados, seguía una selección de principios y codificación de los elementos pertinentes de esta realidad. Era un “*mostrar*”, una relación conceptual entre el emisor-receptor en la que se configuraba una dimensión pública, siendo un mecanismo de expresión ritual (Gruzinski, 2007: 60). Es así que, consideramos, las formas simbólicas de las ofrendas de Zanja Zapupe, son imágenes de un sistema conceptual delimitado por un código determinado, se trata, de acuerdo con Mikulska (2015b: 236), de un “*sistema de comunicación gráfica*”.

1.8 Objetivos

Una vez que tengamos una idea del conjunto de significaciones de las formas citadas, procederemos a ofrecer una propuesta de las relaciones que entre ellas pudieran establecerse, considerando que la coherencia a una totalidad de formas materiales se corresponde efectivamente a un ceremonial ritual que, a su vez, se vincule al acto de construcción arquitectónica y a un discurso mítico. Para franquear este paso, de la función simbólica de la evidencia material al de una narrativa ritual y mítica, habremos de proponer un modelo que construiremos a partir del análisis estructural de los componentes, cuyas relaciones nos permitan identificar elementos de un código subyacente.

Por lo tanto, en función de lo anterior, planteamos los siguientes objetivos:

- 1) Contextualizar los componentes del depósito con la esfera religiosa mesoamericana, expresada en documentos, escultura, pictografía y epigrafía.
- 2) Determinar la estructura y función de cada uno de los tipos de ofrenda registradas.
- 3) Proponer una interpretación de sus relaciones y conformación de una estructura que las vincule como unidad.
- 4) Proponer un modelo de ritual en el que se identifique la generalidad y particularidad litúrgica a partir de la hipótesis planteada.
- 5) Con este modelo establecer la relación escénica y gráfica del depósito con una narrativa mítica con la que sea posible revelar una asociación de ideas y acciones, es decir, identificar el simbolismo gráfico del ritual mediante la conceptualización de un cosmograma.
- 6) Definir el significado del modelo ritual en la vida social, económica y religiosa de la comunidad del sitio Zanja Zapupe durante el periodo Postclásico.
- 7) Determinar si el modelo propuesto es viable identificarlo en otros contextos de ofrenda arquitectónica de edificios de Mesoamérica durante la época prehispánica.
- 8) Determinar si el modelo propuesto se corresponde con rituales registrados etnográficamente.
- 9) Señalar la persistencia del orden canónico del modelo ritual propuesto.

1.9 Indicadores arqueológicos

1.9.1 Antecedentes

El estudio de evidencias materiales señaladas como ofrendas o como “*huellas*” de un ritual, ha traído consigo la discusión en torno a la pretensión de la arqueología de abordar lo inmaterial, asuntos ideológicos, religiosos, lo que atañe a las creencias, precisamente con el estudio del dato material. Desde la perspectiva de la arqueología cognitiva, por ejemplo, se debe de entender el cómo la humanidad construyó símbolos, lo que permitirá comprender las ideas subyacentes que rigieron la ejecución de determinado trabajo o la elaboración de objetos. Es a partir de este análisis con lo que, se considera, sería viable acceder a las formas de pensamiento pasadas a partir de sus restos (Renfrew, 1997^a: 3-5). Intentar abordar estas formas de pensamiento, requiere que el investigador no se enfoque en los significados que las cosas tuvieron según sus propios conceptos, sino en el significado que tuvieron para la gente que los produjo, sus concepciones y las respuestas

que éstas generaron. Se discurre que a partir de las trazas materiales se puede inferir lo que fue relevante para los portadores de esta forma de pensamiento (Renfrew, 2016: 3). De igual manera, la arqueología de la religión se enfrenta a los problemas metodológicos que implica el estudio de lo inmaterial en un campo tan general y abstracto como lo es el de la ideología. Reconociendo que no hay una metodología definida, los conceptos utilizados suelen caer en la ambigüedad, por ejemplo, el mismo término de ideología, el de ritual, entre otros (Insoll, 2001: 3-4). Si bien el enfoque de este autor se dirige precisamente hacia el estudio de la religión, y reconociendo que ésta abarca un amplio campo, busca alternativas para aproximarse al dominio de lo sagrado por medio de una perspectiva más específica. Para él, el estudio del ritual es una vía para acceder a esta totalidad (Insoll, 2004: 11-12). Al respecto, Joyce Marcus (1999) a partir de su trabajo en San José Mogote, Oaxaca, indica que es posible abordar este estudio, si se consideran tres de los componentes del ritual: el lugar de ejecución (entendido como el contexto espacial en que se efectuó), el contenido (las acciones rituales, entre ellas, el rito de oblación) y sus ejecutantes (los oficiantes y espectadores). Con estas tres categorías considera posible hacer agrupaciones en cuanto los usos, formas y estatus de los lugares de culto, así como de los implementos específicos que pudieran diferenciar acciones asociadas a género y jerarquía. Su interés se centró en identificar el cambio de las relaciones entre el ritual, la identidad y la cosmología a través de la evidencia material.

En esta misma línea, en el área maya, concretamente en Copán, y siguiendo la propuesta de Marcus, también se propone que sea en el contenido del ritual en donde se debe poner énfasis para el estudio de la función de una estructura, y para ello se debe destacar el análisis de las ofrendas (Gonlin, 2007: 93), aunque este investigador reconoce que no siempre se puede inferir sobre los ejecutantes de la ceremonia y que puede surgir cierta ambigüedad al tratar de identificar el estatus del lugar de culto. A su vez, Renfrew consideró proponer una lista con una serie de indicadores para identificar el acto ritual, entre los que destacan la caracterización de espacios, la estructura y el equipamiento de los objetos usados, la presencia de símbolos y de sacrificios, ofrendas de alimentos, bebidas y objetos votivos (Renfrew, 1997b: 51-52).

Por su parte, mediante la arqueología contextual se pretende la interpretación de los significados que se encuentran de manera inherente en los objetos materiales, ya que éstos representan conceptos, religiosos entre ellos, por lo que se requiere el análisis general del contexto en el que existen interrelaciones entre sus componentes (Hodder, 1982: 68-69; Hodder y Hutson; 2003: 172; Hodder, 2010: 17). Así, el análisis de una ofrenda debe

contemplar su relación con el ensamblaje y espacio arquitectónico (edificios, ejes, niveles, patrones de distribución, etapas de construcción). En una escala contigua, la ofrenda también debe analizarse en relación con su continente, así como al interior de ésta para detectar patrones de colocación y composición (López Luján, 1993: 146-148).

Otra forma de abordar este problema, es el de entender el denominado proceso de materialización de la religión, es decir, no considerar que el estudio de lo intangible, de las creencias, implica un problema al tratar de hacerlo por medio de lo material, en esto no debe haber contradicción, puesto que lo espiritual, lo religioso se plasma directamente en objetos, se expresa a través de una materialización. La arqueología sensorial considera que bajo las diferentes formas ideológicas subyacen sus expresiones materiales, y que es posible identificar los signos y símbolos, que son representaciones de la transformación de las ideas a entidades físicas, las expresiones de poder, económicas y aún, el de las entidades anímicas existentes en las cosas. Los objetos son producidos por la interacción de las personas y son expresiones de esta materialización, por lo que tienen significados que al ser estudiados permitiría el reconocimiento de prácticas sociales y económicas (DeMarrais, 2004: 11-12). Houston (2014) señala lo trascendente que puede ser la fenomenología de los objetos, de su materialidad como vía de expresión religiosa y de agencia; por ejemplo, la consistencia de la materia prima con la que son elaborados (duras o blandas, que crecen o están bajo tierra) es regida por la esencia animada de su naturaleza física, e incide en la forma y técnicas con las que son trabajadas y en el fin de sus representaciones, por lo que los mayas del Clásico buscaron la perpetuación de seres y cosas a través de su imitación en materias primas determinadas, como el jade, la concha y la piedra. Es a través del contacto con las cosas como los sentidos forman una idea del espacio y su forma, de la estética y de la construcción de referencias entre lo cotidiano y lo religioso, desde apreciar el olor del copal hasta crear un escenario propicio mediante la edificación de espacios especializados, no solo como entidades arquitectónicas sino como santuarios en que todos los sentidos experimenten simultáneamente lo divino (Houston, 2001; Plate, 2012), por ello el cuerpo es un instrumento, un artefacto cultural que al sentir y percibir crea un significado al interactuar con las cosas (Day, 2013). Esta interacción que crea espacios significativos es posible porque debido a la percepción surge la evocación, la memoria de lo que antes se ha percibido, ya sea individual o social, de ahí que uno de los aspectos fundamentales del acto ritual sea el de la repetición, la acumulación de actos que crean una memoria colectiva (Johnson, Crondall y Martindale, 2015). De esta manera, la materialidad de los objetos trasciende en su significado a un solo tiempo, está lleno de

una memoria en la que se integran múltiples significados derivados de la interacción, por lo que se acude al término de “*ensamblaje sensorial*” para definir una agrupación como una totalidad heterogénea de cuerpos, cosas, ideas, sustancias, afectos e información. En esta totalidad se integran lo sensorial, la materia y la memoria, por lo que a través de ella se pueden reproducir lugares por medio de la interacción y de la evocación, así que se propone una nueva ontología en la arqueología, la que también deberá trazar un carácter ontogenético, ya que la recreación geográfica acude a la evocación de los lugares míticos de los ancestros, pero esta visita también requiere recrear la materialidad del pasado. Con el ensamblaje sensorial se establece una liga entre las percepciones, los objetos, el tiempo y el espacio (Hamilakis, 2014: 126-143).

Son muchos los análisis de ofrendas que se han localizado en diferentes contextos mesoamericanos y que se han enfrentado al problema de interpretar el significado de los objetos que posiblemente se relacionaron a ceremonias rituales en su colocación (Barba, Ortiz, Link, López Luján y Lazos, 1996; Barba, Lazos, Ortiz, Link y López Luján, 1997; Bobo, 2004; Chase y Chase, 1998; Daneels, 2017; Garber, Driver, Sullivan y Glassman, 1998; Getino y Ortiz, 1997; Guilhiem, 1999; López Luján, 1993; 2015 ; López Luján y Sugiyama, 2017; López Monroy, 2008; Lucero, 2010; Mathews y Garber, 2004: 53; Ortiz y Rodríguez, 1997, 1999, 2004; Sugiyama y López Luján, 1998, 2006; Sugiyama y Sarabia, 2013, Walker y Lucero, 2000, entre otros). De acuerdo con el tipo de contexto, a las técnicas utilizadas y al enfoque dado, se han propuesto ideas sobre la relación de las entidades anímicas o sobrenaturales con la cosmogonía, con el espacio arquitectónico y la particularidad cultural de cada contexto, o bien, sobre determinados aspectos rituales. La convergencia de estos análisis se encuentra en el hecho de que es posible hacer interpretaciones de las implicaciones de carácter religioso de la evidencia material bajo la propuesta de determinados indicadores, la mayoría de ellos bajo el enfoque de una de las propuestas teóricas arriba mencionadas. Por nuestra parte, en función de la hipótesis y objetivos planteados, señalamos los siguientes.

1.9.2 Indicadores

- 1) Reiteración. Colocación de ofrendas en determinados espacios de manera repetitiva a lo largo de la secuencia constructiva, manifestando la intención de un lugar preferente. El lugar de su colocación indicará el haber sido considerado un espacio liminar.

De igual manera, la reiteración de formas, dimensiones, contenidos y arreglo de las ofrendas indicará un seguimiento estandarizado en el que las conductas de escenificación ritual persigan fines similares al de eventos anteriores.

- 2) La estructura de las ofrendas indica la acción conjuntiva del ritual, la unión de acción e ideas, manifestando relaciones en el plano espacial horizontal y vertical, así como asociación de formas y contenidos diferentes. La intención de colocar ofrendas aparentemente disímiles fue el de su conjugación en una unidad.
- 3) El carácter simbólico de las ofrendas indicará la existencia de un código aceptado y difundido, manifestado en diferentes formas: la práctica de ofrendas semejantes, descripción de representaciones análogas en documentos, pictografía, epigrafía y escultura; relatos míticos y rituales.
- 4) La formalidad del ritual se podrá identificar a través de una estructura en que se integren el carácter reiterativo, conjuntivo y simbólico. La expresión material de esta estructura es posible registrarla por la asociación de las diferentes formas de cada ofrenda, lo que expresará la síntesis de la secuencia ritual durante la oblación así como la jerarquía y el orden de colocación.
- 5) El principio analógico del ritual se indicará en la materialización de la unidad del depósito. Como imagen de una unidad, que es la estructura de un cosmograma, tendrá significados que permitirán compararla con referentes específicos, ya no de manera únicamente formal sino también en su significado. Hipotéticamente, el principal referente se hallará en un relato mítico, por lo que la estructura de la ofrenda indicará la representación material que la ceremonia ritual hizo de éste.
- 6) El orden canónico del ritual estará en la consistencia y reiteración de la estructura a través de la historia arquitectónica del sitio. La consistencia de ésta se encontrará en formas rituales semejantes registradas en otros tiempos y espacios de Mesoamérica, así como el de sus transformaciones en rituales y oblaciones registrados etnográficamente. La variación normativa se observará en la flexibilidad de formas y contenidos de depósitos semejantes colocados en cada evento constructivo; estos cambios normativos se identificarán mediante las particularidades materiales y de significado a lo largo de ejemplos registrados en la tradición religiosa mesoamericana (López Austin: 1998, 2001; López Austin y López Luján, 1996).

1.10 Comentarios

Con este primer capítulo, hemos planteado la referencia teórica y metodológica que seguiremos. Creemos viable considerar a cada ofrenda como partes de una totalidad, cuyo conjunto tuvo el objetivo de escenificar la repetición ritual del principio cosmogónico, medio por el que las estructuras de Zanja Zapupe fueron equiparadas al cosmos, bajo una forma poco estudiada en la arqueología mesoamericanista, en el que un sitio fue dotado de centralidad con depósitos dedicatorios que no sólo representarían la forma del mundo, sino que narrarían la creación de éste. Evento conceptualizado mediante un cosmograma.

Ahora, en el siguiente apartado, presentamos los datos de esta evidencia. En una primera apreciación, el lector habrá de observar, con cierta dificultad, que las formas constituidas se hacen a partir de fragmentos. Las ofrendas no están depositadas en contenedores que faciliten su identificación por la forma en la que se adapta el contenido, por ejemplo, una caja cuadrada, una fosa circular, una cista, una olla, por decir algunas. Esto, aunado al tamaño de los fragmentos utilizados, al tamaño mismo de las ofrendas, y al aparente caos en las que se encuentran, podrían contribuir a una incredulidad inicial acerca de las formas indicadas. Para minimizar esta posibilidad, hemos adjuntado una imagen de apoyo visual en algunos de los ejemplos citados.

Al final de esta tesis, se podrá consultar el Anexo A, en que se citan todas las ofrendas por nosotros registradas, así como sus datos básicos. En un segundo anexo, el lector podrá constatar la existencia de ofrendas con formas análogas en otros contextos de Mesoamérica.

CAPÍTULO 2

DESCRIPCIÓN DEL CASO DE ESTUDIO

“Todo objeto existe al mismo tiempo en muchas dimensiones significativas, y por ello, allí donde hay datos, es posible seguir exhaustivamente y hasta el final toda una densa red de asociaciones y contrastes hasta construir una interpretación del significado. La totalidad de las dimensiones de variación de cualquier objeto puede identificarse como el contexto del mismo objeto”

Ian Hodder. Interpretación en arqueología, 1988: 167

2.1 Introducción

El sitio Zanja Zapupe se encuentra en una zona intermedia entre la llanura costera del Golfo y la región montañosa de la Huasteca veracruzana. Su cerámica arqueológica comparte atributos con los materiales de la cultura huasteca del periodo Postclásico, abarcando la mayor parte de éste, aunque, de acuerdo con el análisis cerámico, pudo haber tenido un origen en el Clásico tardío, cuyo material se encontró en los rellenos. En este capítulo abordamos la información necesaria sobre estos aspectos, pero básicamente, el cuerpo de datos es de carácter técnico, el de ofrecer la referencia del comportamiento material de los depósitos colocados durante cada etapa constructiva efectuada en el lugar. Hay aspectos que son observables a simple vista como correspondientes a un acto ritual, como son la elección de determinados espacios, la coincidencia con un acto secular definido, en este caso, el acto constructivo, la repetición y lo liminar; así como la asociación espacial de las formas elegidas.

2.2 Medio ambiente

La información básica para la elaboración de esta tesis proviene de las excavaciones realizadas en el año de 2015, en el marco del Proyecto de Salvamento Arqueológico Autopista Tuxpan-Tampico, dependiente del Centro INAH-Veracruz, a cargo de la Dra. María Eugenia Maldonado Vite. Dicho trazo atraviesa un área importante de la Huasteca meridional, pasando por los municipios de Tuxpan, Tinajas, Naranjos, Gorostiza, Usuluama, Pánuco, entre otros, por lo que se registró una amplia gama de información arqueológica en función de los nichos ecológicos, formas topográficas y particularidades culturales de cada zona (Vite Maldonado, 2016a). Imagen 2.1.



Imagen 2.1. Ubicación general del tramo de autopista Tuxpan-Tampico. A partir de GoogleMap. DPB.

El sitio Zanja Zapupe se encuentra en el municipio de Chinampa de Gorostiza; geomorfológicamente, el área intervenida corresponde a la Provincia costera del Golfo de México, subprovincia planicie y lomeríos del norte, el cual consiste en el límite orográfico en el que hacen contacto las estribaciones inferiores de la Sierra Madre Oriental y las planicies aluviales de la región costera, hacia la sección centro-norte del estado de Veracruz. La topografía se define por un sistema de lomeríos intercomunicados por una red hidráulica de arroyos intermitentes y los afluentes permanentes del curso bajo de los ríos que desembocan en la costa del Golfo. Un ejemplo es el río Tancochín, que riega las tierras adyacentes al área trabajada, formando valles en un terreno que va desde el nivel del mar hasta unos 360 metros de altura, con excepción de elevaciones que alcanzan los 1200 metros de altura, como ejemplo, la sierra de Otontepec (Geissert Kientz, 1999: 28). Imagen 2.2.

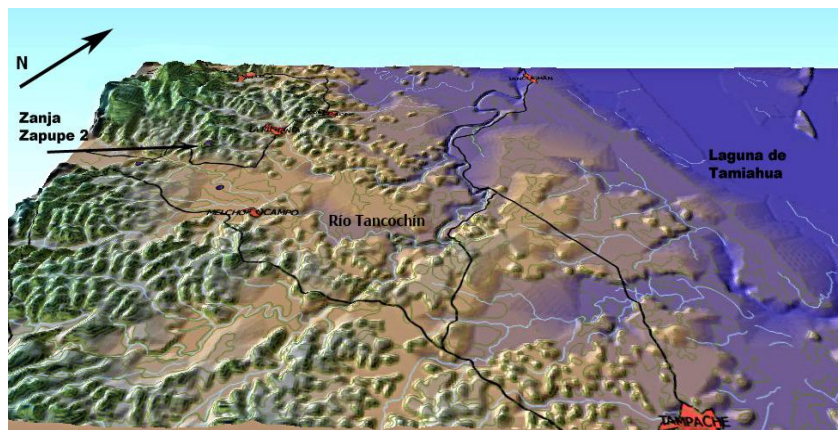


Imagen 2.2. Geomorfología del área de estudio. A partir de Carta INEGI F14D56. DPB.

Originalmente en el área había una rica combinación de cubierta vegetal que consistía principalmente de selva baja caducifolia y de sabana, así como de vegetación hidrófila en las áreas cercanas a los estereros y arroyos. En la actualidad, debido a la intensa modificación de esta cubierta y por la naturaleza somera de los suelos, sólo quedan algunos manchones dispersos en medio de pastizales inducidos y un dominio de vegetación secundaria y de áreas perturbadas (Ellis y Martínez Bello, 2010: 217). Imagen 2.3

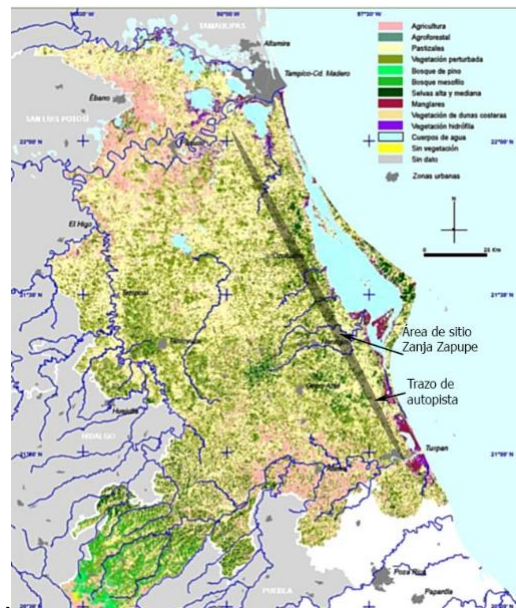


Imagen 2.3. Plano de tipo de vegetación en el área intervenida: A partir de Ellis y Martínez Bello, 2010. Mapa 2.

2.3 Antecedentes de investigación en el área

Respecto al trabajo de investigación arqueológica cercana al área, se tiene el recorrido intensivo que Gordon Ekholm (1953) realizó en el valle del río Tuxpan, en cuyo reporte indica la presencia de sitios monumentales asentados a las orillas de los ríos próximos a los terrenos aluviales. Del mismo modo, llevó a cabo las primeras excavaciones en el sitio de Tabuco, cercano a la ciudad de Tuxpan, a unos 50 kilómetros al sureste del sitio aquí analizado. Años más tarde, Ponciano Ortiz y Lourdes Aquino (1987) vuelven a hacer excavaciones en este mismo lugar, liberando parte de la plataforma principal, en donde encuentran una importante serie de entierros. Por su parte, en el año 2013, a partir de un salvamento arqueológico, María Eugenia Maldonado coordina un amplio programa de excavación, liberando una importante parte de la zona nuclear en el que, entre otras cosas, encuentra las evidencias de un embarcadero, así como los indicadores de una interesante secuencia arquitectónica (Maldonado Vite, 2016b).

Hacia la región de Tamiagua, Gerardo Gutiérrez realiza un estudio de patrón de asentamiento y aunque su muestra no fue rica en términos numéricos, le es suficiente para señalar la existencia de sitios importantes en esta zona de cotas bajas, a la vez que confirma que la región meridional, en la que se encuentra Zanja Zapupe, pertenece al área nuclear de ocupación huasteca y que la interacción con los espacios territoriales que demarcaban sus límites culturales siempre fue de carácter dinámico (Gutiérrez Mendoza, 1996; Ochoa y Gutiérrez: 2009: 78-80).

En mayo de 2017, el que suscribe realizó un salvamento arqueológico en el sitio de La Mina, en el municipio de Cerro Azul, vecino al de Gorostiza, en el que se encuentra Zanja Zapupe. En la excavación realizada tuvimos la oportunidad de liberar los cimientos de dos habitaciones del periodo Clásico tardío (caracterizado, entre otros, por material cerámico del tipo Zaquil Rojo y Pánuco Gris). Entre los elementos registrados se encuentra una ofrenda de tipo circular en los cimientos de la esquina sureste de una de las estructuras (Maldonado Vite, 2016a; Pérez Blas, 2017).

Respecto a la zona inmediata a la del sitio Zanja Zapupe, las evidencias en superficie habían sido registradas por los arqueólogos del proyecto Supervisión Arqueológica del Estudio Sismológico Tres Hermanos 3D Norte (Maldonado Vite, 2014, 2015; Maldonado Vite y Heredia Barrera, 2014). En este trabajo se documentó la existencia de una serie de sitios que se distribuyen en el sistema de lomeríos y pendientes cercanas a las tierras aluviales asociadas al río Tancochín y a sus afluentes. Un estudio inicial del patrón de asentamiento señala que, a partir de un centro nuclear, la distribución de los sitios aledaños obedeció a una jerarquización por tamaño y número de estructuras, siguiendo una distancia y área ecológica determinada. De esta manera, los asentamientos de segundo y tercer rango se distribuyeron en las inmediaciones de elevaciones topográficas consideradas como estratégicas (sobre las que se ubicaba un centro principal), teniendo un acceso privilegiado a las planicies aluviales. El resultado del análisis cerámico indica que la mayoría de estos sitios, entre ellos Zanja Zapupe, tienen una cronología perteneciente al periodo Posclásico (Maldonado Vite, 2014; Reza Martínez y García Dorantes, 2013). De este análisis, el sitio Zanja Zapupe fue clasificado en una jerarquía de tercer rango, de carácter doméstico-administrativo, conformado por estructuras menores a dos metros de altura y siguiendo un patrón disperso, dividido en tres conjuntos (A, B y C). No obstante, la caracterización del sitio como una unidad separada en estos tres conjuntos, deriva del criterio de vecindad que los arqueólogos de registro consideraron al documentarlo en campo, apoyados por la contemporaneidad y la semejanza del material cerámico

recolectado en superficie, por lo que no tenemos más datos acerca de sus funciones ni de sus relaciones, así que respetando la nomenclatura con el que fue registrado, conservamos la denominación de los agrupamientos, como es el caso del designado Conjunto C, el cual sería afectado por la traza de la autopista Tuxpan-Tampico, por lo que fue sujeto a trabajos de salvamento arqueológico. Imagen 2.4.

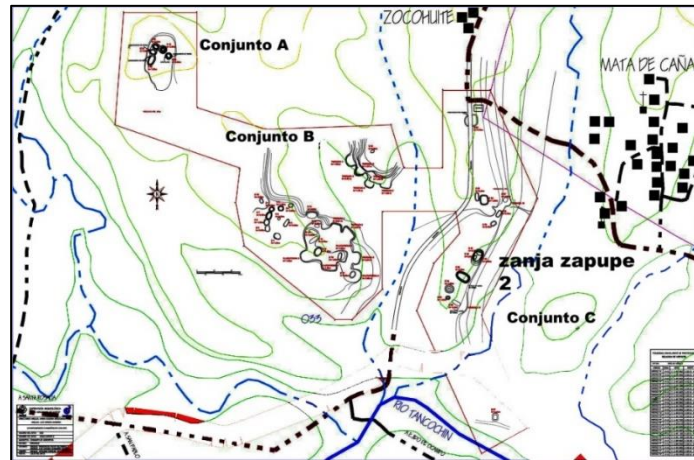


Imagen 2.4. Ubicación del sitio Zanja Zapupe. Redibujado de Maldonado, 2013. Ficha Zanja Zapupe.

2.4 El sitio Zanja Zapupe

El sitio se encuentra en el municipio de Chinampa de Gorostiza, a menos de 300 metros de la comunidad Mata de Caña. Al centro del Conjunto C, en la esquina sureste de la estructura de mayor dimensión, se tomó la coordenada UTM de referencia 640303E; 2361705N, Datum WGS 84, a una altura promedio de 60 metros sobre el nivel del mar. En línea recta se halla aproximadamente a 2.6 km al este de la conocida ciudad de Naranjos, uno de los principales centros entre la costa y la serranía, región en la que conviven mestizos con grupos de hablantes teenek, nahuas y otomíes (Baéz-Jorge, 2000:80; Sandstrom, 2000: 69). Esta relación, viendo en conjunto el comportamiento de los materiales arqueológicos, ya existía desde la época prehispánica mediante una marcada movilidad en el que la interacción de diversos grupos étnicos dejó su evidencia en las tradiciones cerámicas de una amplia región (Espinosa Ruíz, 2015; Michelet, 1996: 238, 251-263; Torres Rodríguez, 2009: 204).

El arreglo principal del Conjunto C del sitio, después de una limpieza intensiva de la vegetación como paso previo al proceso de excavación, se redefinió a partir de agrupaciones de plataformas con al menos una estructura, forman patios independientes y delimitados alrededor de una pequeña plaza. Se trata de estructuras de poca altura, la mayor de ellas no es mayor a un metro y medio, y en su mayoría no fueron detectadas

hasta que el área fue excavada, ya que en superficie tan sólo se observaban como pequeños promontorios en el potrero en el que se encontraron. Debido a estas nuevas delimitaciones, este conjunto C fue subdividido en conjuntos compuestos por un agrupamiento de plataformas asociadas por un patio. Tales agrupamientos fueron designados como Grupos, con un número ordinario del uno al once. De esta manera, en consiguiente, al referirnos a los Grupos C-3 y C-11, áreas excavadas por quien suscribe y materia de nuestro trabajo, lo hacemos bajo el entendido que éstos pertenecen al Conjunto C del sitio Zanja Zapupe 2. También cabe la aclaración que, en los otros grupos no excavados por nosotros, también hubo presencia de las formas de ofrendas aquí analizadas; aunque, desgraciadamente, éstas no fueron registradas por los arqueólogos responsables. Sin embargo, es importante mencionarlo para indicar que este tipo de depósito no fue privativo de los dos conjuntos aquí discutidas

Del mismo modo, la traza que configuraba al plano inicial de la imagen 2.4, tiene un cambio notorio, ya que recordemos que esta imagen se valió de una planimetría de superficie, aún con pastizal alto y tomado con un GPS manual. Los siguientes planos, fueron elaborados a partir de los resultados de excavación. Imagen 2.5 a 2.9.



Imagen 2.5. Sitio Zanja Zapupe. Estructura mayor del sitio. Conjunto C. Grupo C-3. Vista al oeste.



Imagen 2.6. Conjunto C. Grupo C-11, antes de su excavación.

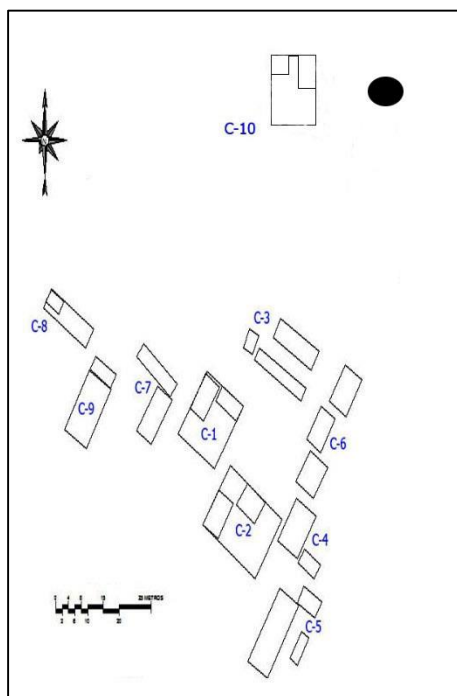


Imagen 2.7. Sitio Zanja Zapupe. Conjunto C. Distribución de grupos. Croquis a partir de datos de superficie. El Grupo C-11 no era visible en esta etapa, su ubicación se indica con el círculo negro. DPB

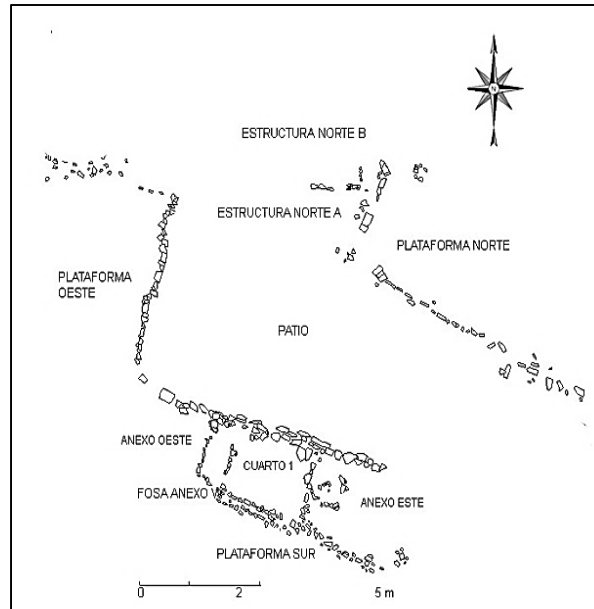


Imagen 2. 8. Grupo C-3. Elementos y espacios arquitectónicos al final de excavación. Las etapas son diferentes. DPB

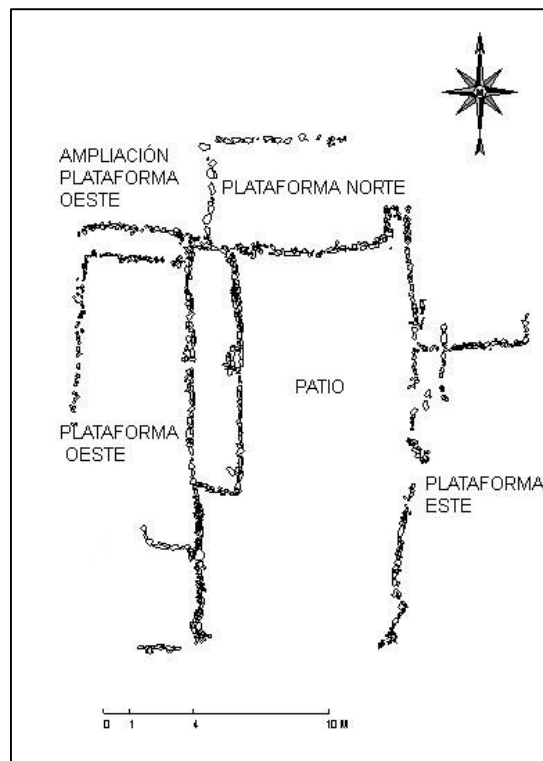


Imagen 2.9. Grupo C-11. Elementos y espacios arquitectónicos al fin de excavación. Las etapas son diferentes, pero la orientación al norte magnético se conservó. DPB

2.4.1 Conjunto 3. Grupo C-3: Ofrendas

En esta sección, por falta de espacio, nos enfocaremos en algunas de las ofrendas localizadas en los depósitos del Grupo 3 del sitio. La descripción de la totalidad de éstas, el lector puede consultarla en el Anexo A. Aquí referiremos los datos necesarios para contextualizar el depósito a analizar y la tipología de formas derivada. Hacemos hincapié en que éstas se localizaron de manera constante durante las cuatro etapas identificadas, ya sea sobre pisos sellados o rellenos constructivos. Obviamente, al excavar extensivamente la última etapa, las ofrendas pertenecientes a ella se encontraron en mayor número, mientras que aquellas pertenecientes a las tres etapas anteriores, por ser registradas mediante excavaciones de sondeo, fueron numéricamente menos. Asimismo, en términos descriptivos, mencionamos las formas de las ofrendas que identificamos: circular, quincunce, fálica, espiral y amorfa. El lector encontrará el debido desglose de cada tipo en el apartado 2.5.

Debemos advertir, que tratamos en torno a la continuidad espacial de la colocación de las ofrendas en su relación de unas con otras y con respecto a su vínculo con los pisos de la secuencia arquitectónica. No obstante, indicamos la existencia de una orientación diferencial en dicha secuencia de este Grupo 3, ya que los muros registrados de las dos primeras etapas están orientados al norte magnético, en tanto los de la tercera y cuarta etapa tienen un cambio radical hacia los 15°. Veremos más adelante, que en el Grupo 11 también se marca una orientación hacia el norte magnético, aunque en este caso, lo es en toda su secuencia.

Respecto a la retícula utilizada, para este grupo ésta fue orientada siguiendo la dirección del trazo de la autopista, a petición de la directora del proyecto. El eje de las abcisas fue rotulado con letras siguiendo el orden alfabético; en tanto el de las ordenadas con números ordinales en secuencia progresiva.

2.4.1.1 Ofrenda de la primera etapa constructiva

Localizada por un pozo de sondeo de 2x1 m. En éste se detectaron las acotaciones de la terraza natural, el proceso de nivelación y una sucesión de ofrendas que, a través de pisos y rellenos, se sucedieron de la primera a la tercera etapa. En el límite vertical inferior, en área de nivelación de la terraza natural se registró un pequeño quincunce hecho con cinco tiestos en vertical (Ofrenda PW,1-17. Véase Anexo A). A menos de diez centímetros por encima de ésta, y bajo nivel de un piso inferior, se documentó otra ofrenda en quincunce (PW-7), cuyo centro se señaló con una laja colocada verticalmente y un soporte puesto

también de forma vertical, así como tiestos dispersos asociados que registramos como ofrenda de tipo amorfa. A unos centímetros por encima de este conjunto, se encontraba una ofrenda con arreglo en espiral, colocada sobre el piso y adjunta a un muro correspondiente a la primera ocupación (véase imagen 2.12). Imagen 2.10 y 2.11.



Imagen 2.10. Depósito bajo piso primera etapa. Desplante de la plataforma. Primera ocupación. En rojo, lajas de piedra; azul, soporte de vasija colocado verticalmente; en verde, fragmentos de cuerpos de olla. Grupo C-3. Patio. Pozo 1. Nivel 15. Ofrenda PW-7

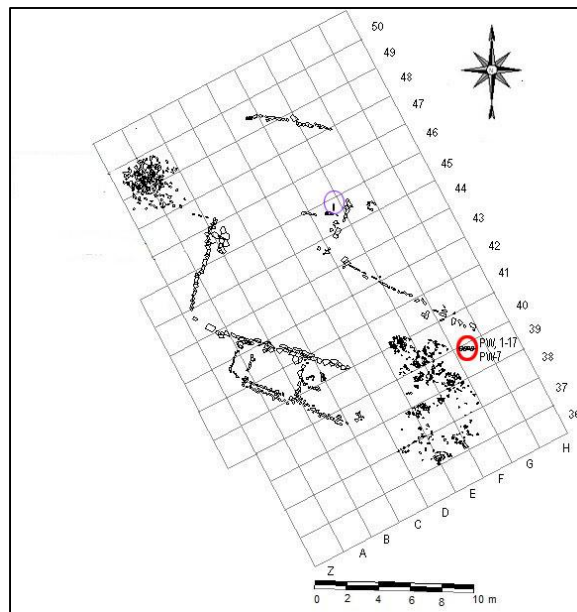


Imagen 2.11. Conjunto C. Grupo C-3. Fin de excavación. Ubicación de ofrenda y muro perteneciente a la primera etapa constructiva (círculo rojo. Véase imagen 2.17 y 2.35). El círculo azul señala la ubicación de la porción de otro muro perteneciente a la misma etapa. La mayor parte del conjunto pertenece a la tercera y cuarta etapas constructivas. DPB

2.4.1.2 Ofrenda de la segunda etapa constructiva

Localizada también en este pozo de sondeo, desplantando directamente sobre el nivel de piso de la primera etapa. Se trata de una espiral que, respecto al norte, marca ascenso levógiro; otra, es un círculo. Las dos con un elemento central. De igual manera, en el mismo nivel se registró una ofrenda de tipo quincunce conformada por un bloque de chapopote, un nódulo oblongo de cal apuntando al norte, pero posiblemente colocado originalmente de manera vertical, así como un tiesto grande clavado verticalmente y un par de lajas. Imagen 2.12.



Imagen 2.12. Conjunto de ofrendas sellando el primer nivel de construcción. Grupo C-3. Patio. Pozo 1. Nivel 14. Ofrendas PW-4,1 a PW-4,4. En rojo, un quincunce; en morado, una forma circular con elemento central; en verde, una espiral. En el perfil W se observa evidencia de un muro de esta primera etapa. DPB

Otra ofrenda relacionada a esta etapa, se encontró en la esquina noroeste de la estructura norte: es circular con un hacha colocada verticalmente hacia el lado norte. Debajo de ésta, una pequeña ofrenda en quincunce de lajas puestas verticalmente. Imagen 2.13 a 2.15.



Imagen 2.13. Grupo C-3. Estructura norte. Ofrenda circular, con elemento fállico (fragmento de mano de metate) al norte y una hachuela hacia el este. Debajo de esta ofrenda, una en forma de quince (ofrendas E44-1 y E44-2, respectivamente). DPB

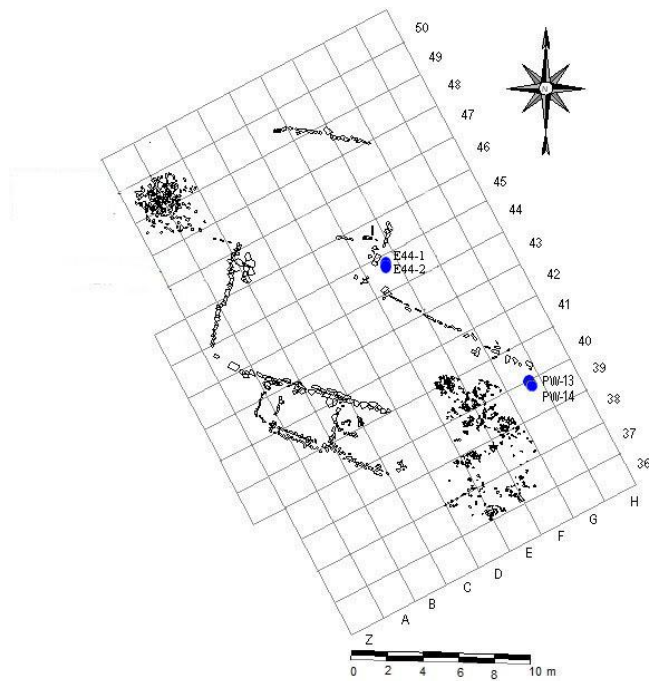


Imagen 2.14. Ubicación de ofrendas de la segunda etapa constructiva (círculo azul). DPB

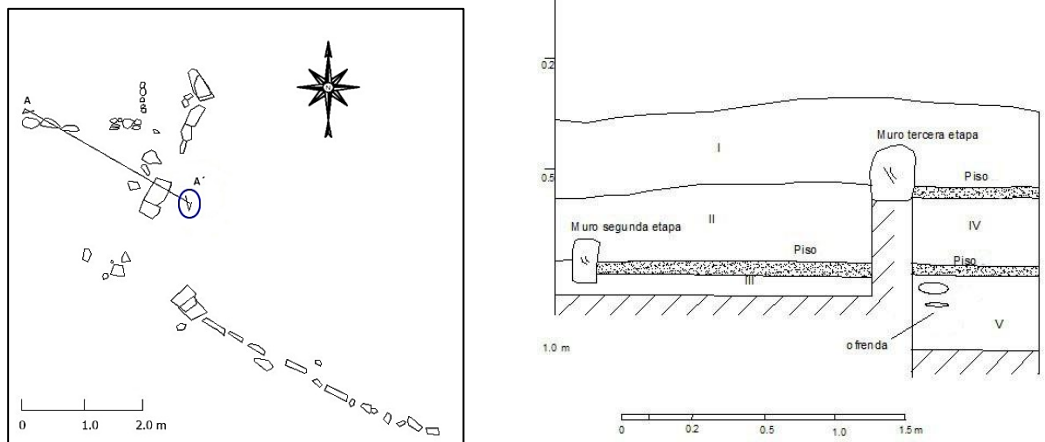


Imagen 2.15. Corte A-A'. Relación de muros de la segunda y tercera etapa. Derecha, perfil del corte A-A' y ubicación de ofrendas E44-1 y E44-2. DPB

2.4.1.3 Ofrendas de la tercera etapa constructiva

También son escasas en su registro. Un ejemplo es la ofrenda F40-1, un quince hallado en la parte sureste del patio, sobre el piso de la tercera etapa. Al sondearla, debajo de ella y sobre el piso de la segunda, se halló un depósito circular (F40-2). Otro ejemplo se detectó al lado sur del muro de la segunda etapa, sobre el piso exterior correspondiente se colocó un arreglo circular, posteriormente sellado por el relleno y el piso de la tercera etapa (ofrenda E45-1). Los otros casos provienen del Pozo 1, en el extremo noreste del patio y en la denominada Fosa Anexo Este, en la plataforma sur. Imágenes 2.16 a 2.18.



Imagen 2.16. A la izquierda ofrenda quince de la cuarta etapa, junto a la flecha norte. A la derecha, ofrenda de la tercera etapa subyacente a la ofrenda de la izquierda. La flecha en negro indica la piedra que servía como marcador. Las piedras en círculo amarillo indican el referente espacial (en diferente perspectiva).
 Grupo 3. Patio. Ofrendas F40-1 y F40-2. DPB

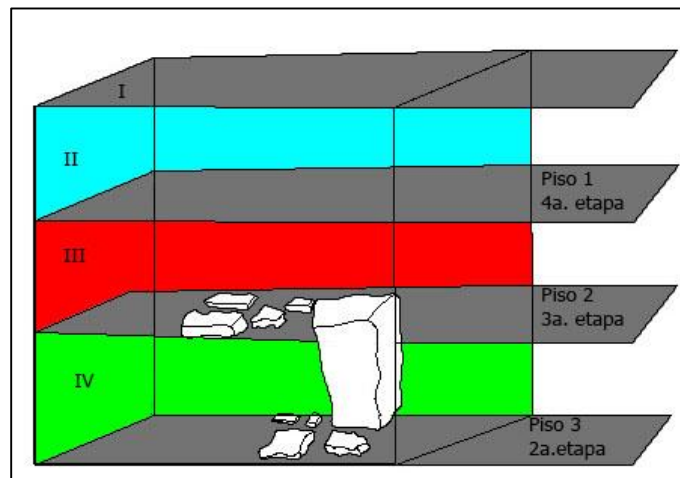


Imagen 2.17. Esquema de disposición de ofrendas de imagen 2.16. I (humus); II, capa erosionada de la cuarta etapa. III y IV rellenos constructivos. La piedra grande es el indicador marcado con una flecha en la imagen anterior. Se exageró su dimensión para que se aprecie su relación entre ambas ofrendas. DPB.

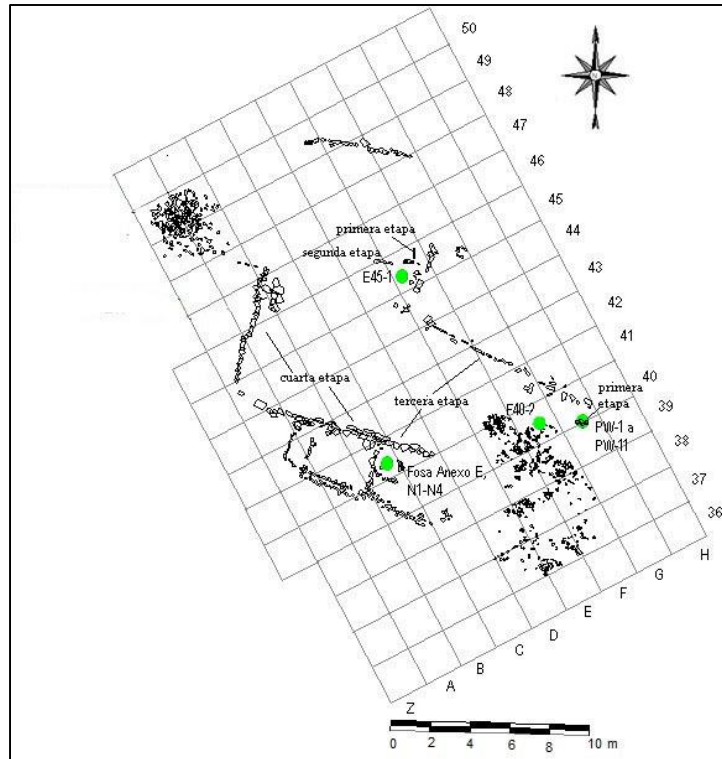


Imagen 2.18. Conjunto C. Grupo C-3. Fin de excavación. Ubicación de ofrendas pertenecientes a la tercera etapa constructiva (círculo verde). DPB.

2.4.1.4 Ofrendas de la cuarta etapa constructiva

Por el carácter extensivo de la primera etapa de excavación, fue posible localizar un importante número de ofrendas que fueron colocadas al inicio del último evento constructivo de este conjunto. La imagen 2.19 presenta los lugares en que fueron localizados los depósitos de ofrenda de esta etapa. En este punto, ya es patente que estos depósitos no se refieren a la colocación de un tipo particular de forma, sino que en general éstas se hallaron asociadas. En este nivel es en donde encontramos de manera mayoritaria la agrupación de los tipos identificados en un mismo espacio, como el patio o al interior de cuartos. En algunas de ellas, el elemento designado como fálico, en ocasiones fue colocado para sobresalir del nivel de la superficie de colocación, dada su morfología oblonga. Asimismo, se identificó una mayor variedad en el contenido de las ofrendas, sobre todo en las de tipo circular.

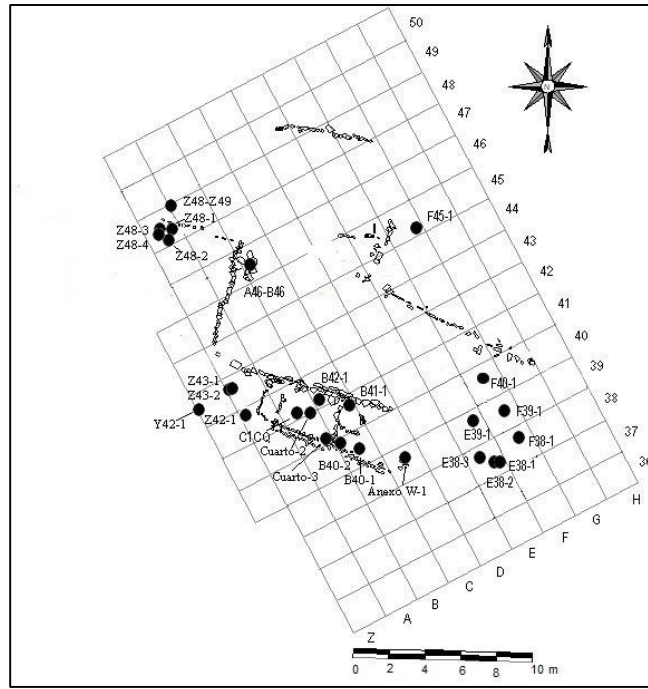


Imagen 2.19. Conjunto C. Grupo C-3. Fin de excavación. Ubicación de ofrendas pertenecientes a la cuarta etapa constructiva (círculo negro). DPB

En ciertas ocasiones, en el arreglo de las ofrendas aparecieron elementos que por sí mismos podrían manifestar una carga simbólica determinada. Tal es el caso de la ofrenda E39-1, localizada en el patio, destacando su forma circular de entre el campo de material disperso de objetos fragmentados dispuesto en el acceso este de dicho patio. En su interior se localizó un segundo arreglo, conformándose un quincunce con la disposición de los siguientes objetos: al norte, la cabeza de la figurilla de un perro; al oeste, un fragmento de navajilla en obsidiana negra; al sur, un nódulo de cal, y al este, una concha. En el centro, se colocaron de manera vertical otros cuatro objetos: tres tiestos y la mitad de un cascabel esférico de barro. Imagen 2.20.

Un segundo ejemplo se encuentra en la ofrenda F39-1, en el mismo plano de depósito. Consta de un arreglo circular en cuyo lado este fue colocado un sello con la imagen de Venus; al norte, el fragmento de una mano de metate, cuyo extremo distal apunta a esta dirección. En el centro se depositó una cama de ceniza y cal, así como otro fragmento de mano de metate, colocado verticalmente. Imagen 2.21



Imagen 2.20. Ofrenda E39-1. DPB



Imagen 2.21. Ofrenda F39-1. DPB

El contenido de las ofrendas, en la mayoría de los casos, estuvo constituido por elementos monotemáticos o con las mínimas variaciones. Por ejemplo, el conjunto de ofrendas halladas en el Anexo Este de la plataforma sur (véase Imagen 2.8), en cuyo contenido domina la presencia de piedras, tiestos o una combinación de ambos objetos. También se tiene el ejemplo de la ofrenda E38-1. La primera una forma circular conformada por tiestos de color naranja, excavada parcialmente. Debajo de ella se localizó otra ofrenda circular

(E38-2) elaborada con piedra ígnea color negro (escoria volcánica). El elemento central de ésta fue de tipo fálico, una piedra pómez de forma oblonga de color claro. A unos centímetros, en este nivel, parcialmente cubierta por un par de piedras, se localizó una ofrenda de tipo fálico (E38-3) apuntando hacia la dirección norte. Imagen 2.22 y 2.23



Imagen 2.22. Izquierda. Vista general de ofrendas en el Anexo Este sellando piso y altar circular de la tercera etapa. Derecha, detalle de una de las ofrendas circulares asociadas, que en su centro contiene una piedra de cal horneada junto a un elemento fálico (un soporte apuntando al norte) al oeste. Ofrenda B44-1. Grupo C-3.

DPB



Imagen 2.23. En blanco, ofrenda E38-1. Amarillo, ofrenda E38-2. En morado, ofrenda E38-3. DPB

2.4.2 Sucesión de depósitos en el Grupo 3

A partir de la imagen anterior, deseamos subrayar una vez más el carácter reiterativo y concatenado de algunos de los depósitos que logramos sondear a niveles inferiores. En este grupo destacan el registrado en el denominado Anexo E y el Cuarto 1 (ambos en la plataforma sur), y la deposición del Pozo 1, excavado al este del patio. En ellos se registró

una ininterrumpida secuencia de ofrendas, aún colocadas en los niveles correspondientes al relleno, así como en la superficie de los pisos a ser sellados. En todos los casos, la separación entre cada colocación llegó a ser menor a cinco centímetros. A este respecto, en el mencionado Pozo 1, registramos una secuencia que demuestra una concatenación intencional de las ofrendas. Por su parte en el interior del elemento circular al interior del llamado Anexo E, en la plataforma sur, a diferencia del depósito del Pozo 1, registramos un orden de la secuencia de los diferentes tipos de ofrendas, la cual consideramos como una secuencia hipotética. Imagen 2.24 y 2.25.

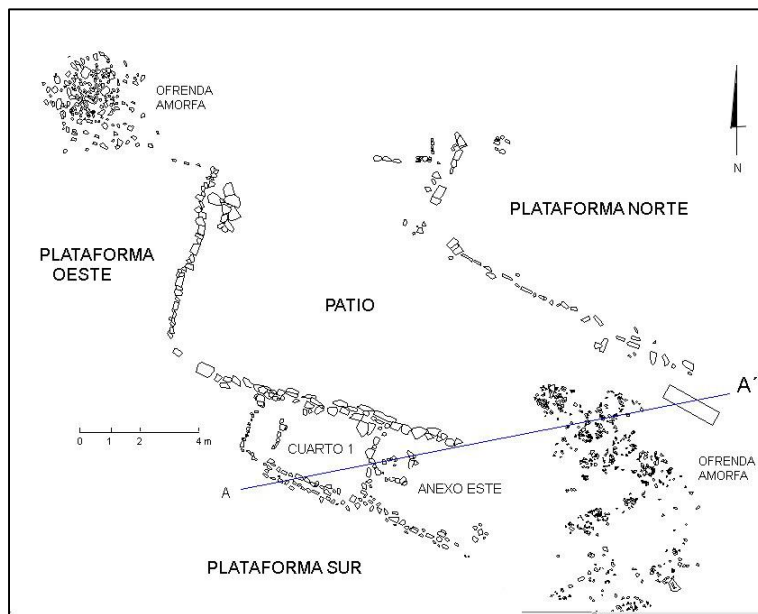


Imagen 2.24. Corte A-A' de ubicación de ofrendas. DPB

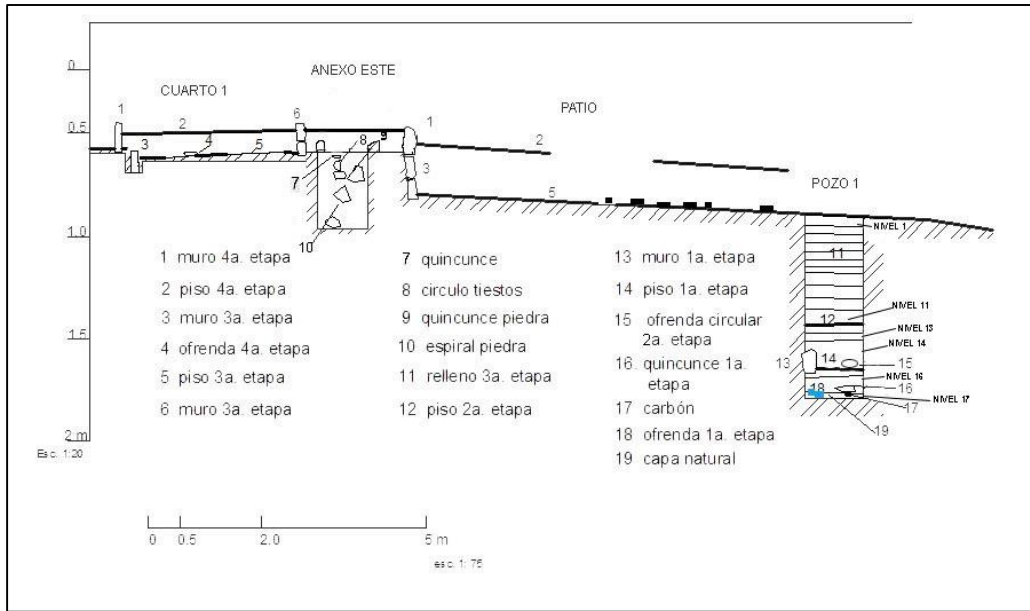


Imagen 2.25. Corte A-A' de imagen anterior. DPB

Por considerarlo de importancia para la comparación del contenido de los depósitos de ofrenda y para constatar la reiteración en el uso de formas en los distintos niveles, consideramos necesario presentar la secuencia del Pozo 1 (de modo sintetizado) y del altar del Anexo Este. Imagen 2.26 a 2.35

2.4.2.1 Pozo 1

Debajo del piso de la tercera etapa se halló la deposición de material disperso, un primer nivel del relleno subyacente; sin embargo, en este contexto y como parte del proceso de construcción de un lugar ritual, lo clasificamos como una ofrenda amorfa. Ofrenda PW,1-1



Nivel 3. Apenas unos centímetros debajo, hallamos separado por una capa de tierra que diferenciaba cada estrato, el acomodo cuadripartito de material diverso, como piedras, conchas, nódulos de cal y fragmentos de obsidiana, asociado a material disperso, principalmente piedras y tiestos (una ofrenda amorfa). Este depósito ordenado lo clasificamos como una ofrenda quincunce (PW, 1-3). En el centro fue colocado el fragmento de la esquina distal de un metate.



Nivel 6. Registramos una abundante cantidad de material, distribuido homogéneamente en un patrón horizontal. Al igual que en el piso sellado de la tercera etapa, en esta aparente homogeneidad (una ofrenda amorfa), distinguimos un arreglo circular conformada de piedras y tiestos colocados de manera vertical. El elemento central fue un tiesto. Ofrenda PW,1-6.



Nivel 8. Detectamos una ofrenda amorfa, definida en un patrón de grupos concentrados de tiestos, piedras, conchas y restos de lítica trabajada. La cantidad de material disminuye y se focaliza en un área que posteriormente constataríamos que era un espacio de cambio de pendiente de la terraza natural que fue rellenado durante la nivelación general del primer desplante. Ofrenda PW,1-8



En un nivel subsiguiente (10), persiste una sola concentración de material en una ofrenda amorfa. Se observa que la disposición de este depósito se mantiene en una línea vertical continua con la anterior. Ofrenda PW,1-10



Nivel 11. En el piso de la segunda ocupación se identificó, la colocación de una ofrenda que, mediante tiestos grandes o piedras cuyo extremo sobresalía, se interrelacionó a dos niveles inferiores, para seguir marcando una secuencia de colocación en un nivel más abajo. Dichos niveles, repetimos, se separaban por la colocación de una delgada capa de tierra que cubría cada “cama” de tiestos, a excepción de los mencionados marcadores. En este espacio se colocó una ofrenda circular (profundidad de la superficie al piso= 0.54 m y 1.42 m respecto al nivel base). PW,1-11.



Nivel 13. Debajo del piso de la segunda ocupación, se encontraba nuevamente un relleno, en el que se colocó una ofrenda amorfa. Ésta fue dispuesta en un espacio directamente debajo de la secuencia anterior. Ofrenda PW,1-13



Nivel 14. A continuación y sobre el piso de la primera ocupación, registramos un agrupamiento de ofrendas, ya descritas arriba. Ofrenda PW,1-14



Nivel 16. Debajo de esta primera superficie de ocupación y del nivel de desplante del muro, localizamos una ofrenda en quincunce formada principalmente por cinco lajas, la del centro clavada verticalmente. En el espacio interior registramos tiestos de olla y el soporte de una vasija, también



en disposición vertical, por lo que en el contexto es de carácter fálico. En el siguiente nivel, debajo de la laja central, se halló un pequeño nódulo de carbón. Ofrenda PW,1-16

En el nivel 17, de contacto de relleno con la terraza natural, desplante del asentamiento. Un pequeño quincunce con tiestos puestos verticalmente. Se observa evidencia de una capa de ceniza. A la derecha, el desnivel de la terraza natural. Por encima de esta ofrenda, restos del desplante de un muro de la primera etapa constructiva. Ofrenda PW,1-17



De abajo hacia arriba, tendríamos el siguiente comportamiento a partir de la presencia- ausencia de las formas simbólicas. Tabla 2.1

Nivel	Amorfa	quincunce	Circular	Fálica	etapa	estrato	observaciones
17		X		X	1ª.	natural	Nivel de desplante asentamiento. Capa VII
16		X		X	1ª.	relleno	relleno de terraza natural. Capa XV
14	X	X	X	X	2ª.	piso	Sellado de espacio de primera ocupación
13	X				2ª.	relleno	Capa XIV
11			X		2ª.	relleno	Capa XIV
10	X				3ª.	piso	Sellado de espacio de segunda ocupación
8	X				3ª.	relleno	Capa XIII
6	X		X	X	3ª.	relleno	Capa XIII
3	X	X			3ª.	relleno	Capa XIII
1	X				3ª.	relleno	Capa XIII
Sobre Piso 2	X	X	X	X	3ª.	piso	Sellado de espacio de tercera ocupación

III					4 ^a .	relleno	Capa III
Sobre Piso 1					4 ^a .	piso	Superficie de ocupación última etapa
II							Capa II. Posdeposición
I							Capa I. Posdeposición

Tabla 2.1 Secuencia de niveles de ofrenda en Pozo 1. Grupo 3. Zanja Zapupe.

2.4.2.2 Fosa Anexo Este

A diferencia del carácter aleatorio en la disposición vertical del depósito anterior, en el contexto del posible altar circular del Anexo E, perteneciente a la tercera etapa, sellado por el piso posterior de la cuarta etapa, localizamos una secuencia continua en la matriz de una misma capa, constituida por niveles de deposición de una serie de ofrendas en lo vertical. Este elemento circular inicialmente fue denominado “fosa” por la antropóloga física Elena Cuellar, quien atribuyó su semejanza con los túmulos funerarios de Tamtok, sondeados por ella. Al excavarlo, corroboramos que no era esta su función ni estructura. No obstante, la continuidad de las formas de ofrenda de dicho espacio, hipotéticamente la consideramos como la secuencia ideal que podría seguir la secuencia narrativa de los mitos utilizados para elaborar una faceta de nuestro modelo.

Una perspectiva de ésta se observa en la imagen 2.22. El depósito es el siguiente: Imagen 2.36 a 2.39

El primer nivel de colocación consiste en una ofrenda de tipo quincunce elaborada con un tiesto, una piedra oblonga, el fragmento medial de una mano de metate, un disco de cerámica (del fondo de un recipiente) al centro y la columela de un caracol, único elemento posiblemente colapsado en posición horizontal, pues el resto forma un quincunce de elementos en vertical. Ofrenda Fosa Anexo Este N1.



Debajo de este nivel se encuentra una ofrenda amorfa con la presencia de tiestos, ceniza, piedras, pedazos de concha, carbón y chapopote. Destacan dos fragmentos distales de manos de metate, alineados a la dirección norte (en amarillo). En el centro se empieza a configurar un arreglo circular tipo radial. Ofrenda Fosa Anexo Este N2.



Al nivel siguiente, y “ligado” al anterior, localizamos una ofrenda circular con fragmentos de olla, piedras y nódulos de cal en disposición radial y vertical, apuntando hacia un centro inferior. Hacia el norponiente persiste una importante cantidad de material disperso, parte de la ofrenda amorfa del nivel anterior. Ofrenda Fosa Anexo Este N3.



En seguida, al retirar los tiestos y nódulos, documentamos una espiral de ascenso levógiro, desplanta en la capa natural



de caliche. Clavada en la pared norte, a mitad del escalonamiento helicoidal, se observa una punta de proyectil en obsidiana (recuadro blanco), colocada en horizontal (en círculo amarillo). Ofrenda Fosa Anexo Este N4.



Si bien, al parecer no se trata de un depósito cerrado, como pensamos inicialmente, por las imágenes anteriores y el perfil visto en la Imagen 2.25, la secuencia anterior no presenta

interfaces horizontales que separen la colocación de cada ofrenda, tan sólo hay unos centímetros que separan a una de otra, estando en un mismo estrato, hecho reportado en otros depósitos rituales, como en Rancho Metepec, Teotihuacán (Delgado Rubio, 2000: 147) y Saturday Creek, en Belice (Lucero, 2010: 149), lo que nos lleva a suponer que dicha secuencia fue intencional.

Finalmente, en el siguiente gráfico se aprecia que ciertos lugares en que nos fue posible sondear más allá de los niveles de la cuarta y terceras etapas, se registraron ofrendas subyacentes. Imagen 2.40 y 2.41

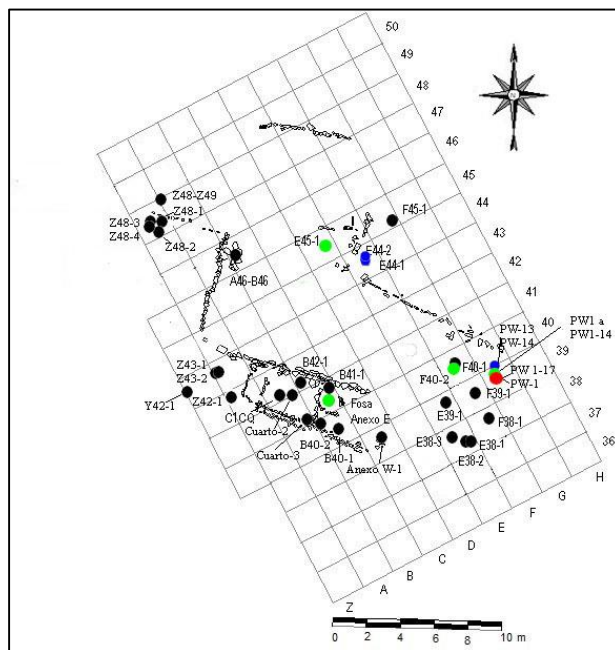


Imagen 2.40. Conjunto C. Grupo C-3. Fin de excavación. Ubicación general de ofrendas Todas las etapas. Rojo, primera etapa. Azul, segunda etapa; Verde, tercera etapa. Negro, cuarta etapa. DPB



Imagen 2.41. Secuencia arquitectónica y de colocación de ofrendas. Grupo C-3. Plataforma norte. Ofrenda segunda etapa: E44-1; ofrenda tercera etapa (E45-1); ofrenda cuarta etapa: F44-1. DPB

2.4.3 Conjunto C. Grupo C-11. Ofrendas

Este grupo y el numerado con el número 10, se encuentran a unos 75 metros al norte de la agrupación principal, en los límites de la loma sobre la que se halla el núcleo del asentamiento. Durante la prospección de superficie sólo se registró el grupo 10. Mientras que el 11, a pesar de estar a unos pasos de aquel, no fue percibido debido a la vegetación, por lo que no aparece en los primeros croquis del sitio. Ubicación que hemos agregado (Imagen 2.7 y 2.42). Para este caso, y dada la relativa lejanía de estos grupos respecto al conjunto principal, cambiamos la orientación de la retícula, ahora orientada al norte magnético. El eje de las abscisas se identificó con la secuencia alfabética, partiendo del Grupo 10 y el de las coordenadas por el orden progresivo de números ordinarios.

Este grupo se delimitó por la presencia de tres plataformas que circundaban un patio central, al menos lo identificado en la superficie de la tercera etapa, área de excavación extensiva. En este caso, su acceso era hacia el sur, de tal manera que el arreglo tenía una orientación norte-sur, como hemos mencionado, semejante a la de las dos primeras etapas del Grupo 3. Igualmente, se erigió sobre una pendiente de la loma en la que inicia el descenso topográfico hacia el arroyo cercano. El relleno sucesivo del espacio ocupado de esta pendiente marcó parte de los eventos con los que a través de pisos y rellenos se diseñaron las cuatro etapas constructivas que registramos.



Imagen 2.42. Ubicación del Grupo 11 del Conjunto 3 del sitio Zanja Zapupe. Redibujado de Maldonado, 2013. Ficha Zanja Zapupe. DPB

2.4.3.1 Ofrendas de la primera etapa constructiva

La primera de éstas fue localizada hacia el extremo este de la terraza natural, ya en el área de pendiente cercana al terreno de inundación. El piso señalado como de la primera etapa, en la siguiente imagen, corresponde en profundidad al piso inferior indicado en la imagen 2.48. Se trata de una ofrenda en espiral (B´13-1), asociada a un depósito amorfo (B´13-2). En el centro de la ofrenda apareció la cabeza emergente de un ave crestada, como fragmento de una figurilla cerámica, en ascenso levógiro. Imagen 2.43 y 2.44.



Imagen 2.43. Límite oriente de terraza, colocación de ofrendas sobre primer nivel de relleno. Grupo C-11. Plataforma Este. La ofrenda espiral (B'13-1) se halla al fondo. En tanto la amorfa (B'13-2), en primer plano.
DPB



Imagen 2.44. Ave crestada emergiendo del centro de ofrenda en espiral. Grupo C-11. Plataforma este.
Ofrenda B13-1. DPB

En el siguiente corte se indica la ubicación de la ofrenda anterior (círculo en extremo A')

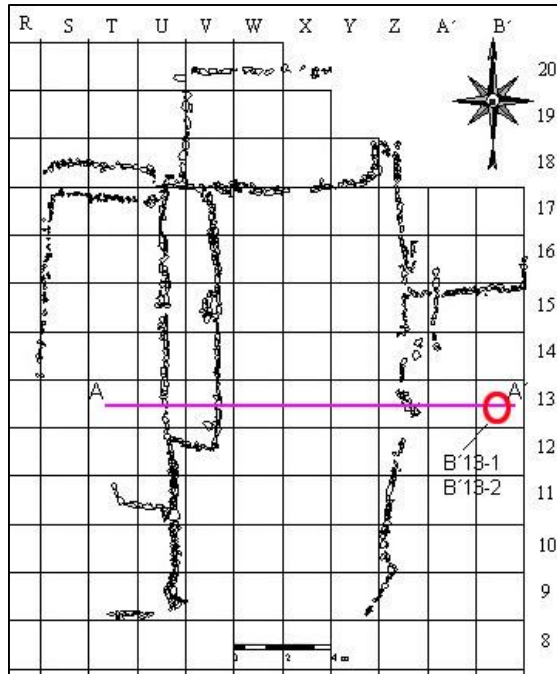


Imagen 2.45. Fin de excavación. Localización de ofrendas de la primera etapa constructiva. Círculo rojo. Línea de corte A-A'. Conjunto C. Grupo C-11. DPB

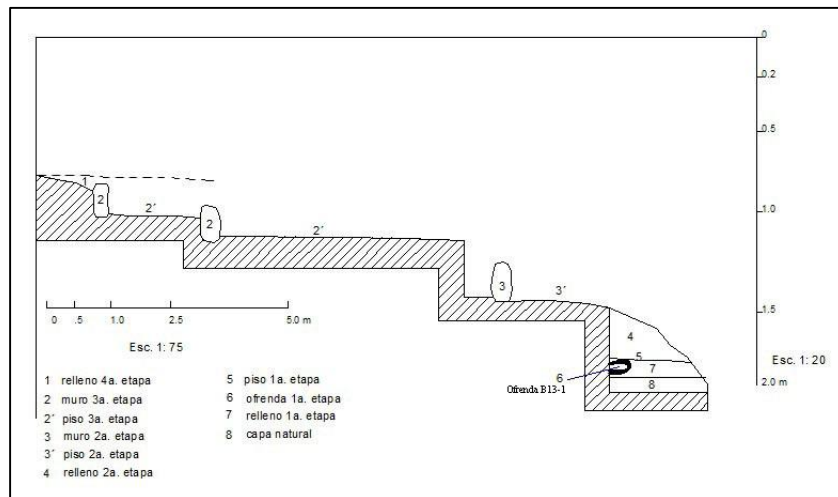


Imagen 2.46. Corte A-A' de imagen anterior. DPB

2.4.3.2 Ofrendas de la segunda etapa constructiva

Al haberse nivelado la parte este, la pendiente de la terraza, se continua con el programa de construcción y se erigen nuevos escalonamientos en la parte norte, a manera de terracedo. Entre las ofrendas que se localizaron pertenecientes a esta fase, se encuentra

el conjunto compuesto de una ofrenda circular (Z17-1), junto a una amorfa, ofrenda Z-Á (16-17)-1. La primera se formó con pequeñas lascas, concha de ostión, tiestos, caliche y una punta de proyectil, acomodada de tal manera que mediante su posición indica el movimiento curvilíneo y levógiro del arreglo. Otro conjunto se registró en el interior de la plataforma norte. En ella, adjunto a un alineamiento, se documentó un depósito amorfo (Y18-1) una ofrenda circular (Y18-2) y ya dentro del perfil, un elemento fálco alineado a la dirección norte (Y18-3). Imagen 2.47 a 2.51.



Imagen 2.47. A la izquierda, ofrenda circular, en donde la punta de proyectil indica el movimiento levógiro. Derecha. Se observa cómo, mediante esta ofrenda se sellaron los elementos de la primera etapa (piso XX), con el relleno y el muro (25) de la segunda, los que a su vez fueron cubiertos por la construcción de la tercera etapa (relleno XVI, muro 20 y piso XV). Conjunto C. Grupo C-11. Plataforma Este. Ofrenda Z17-1. Corte A-A' de imagen 2.49. DPB



Imagen 2.48. Ofrenda circular Y18-2 (en azul) y un elemento fálco, Y18-3, en el perfil (círculo blanco) y su proyección a la izquierda superior. Hacia el sur, evidencia de un alineamiento. Sellado de primera etapa constructiva. Grupo C-11. Plataforma Norte. Ofrendas y. Corte B-B' de imagen 2.49. DPB

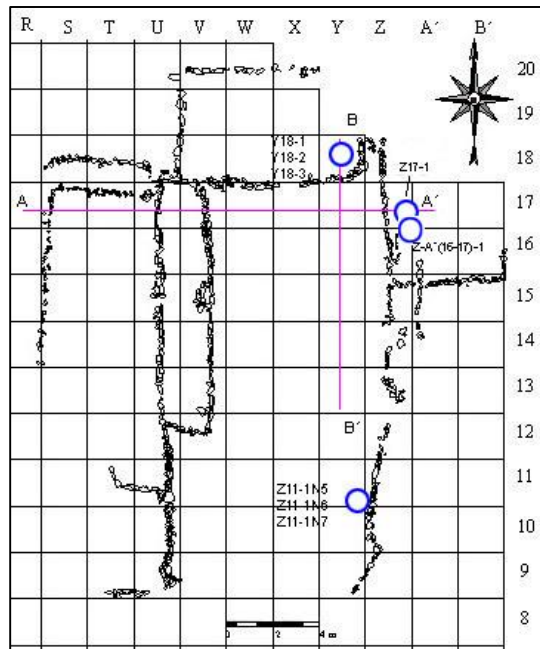


Imagen 2.49. Conjunto C. Grupo C-11. Fin de excavación. Localización de ofrendas de la segunda etapa constructiva. Círculos azules. DPB

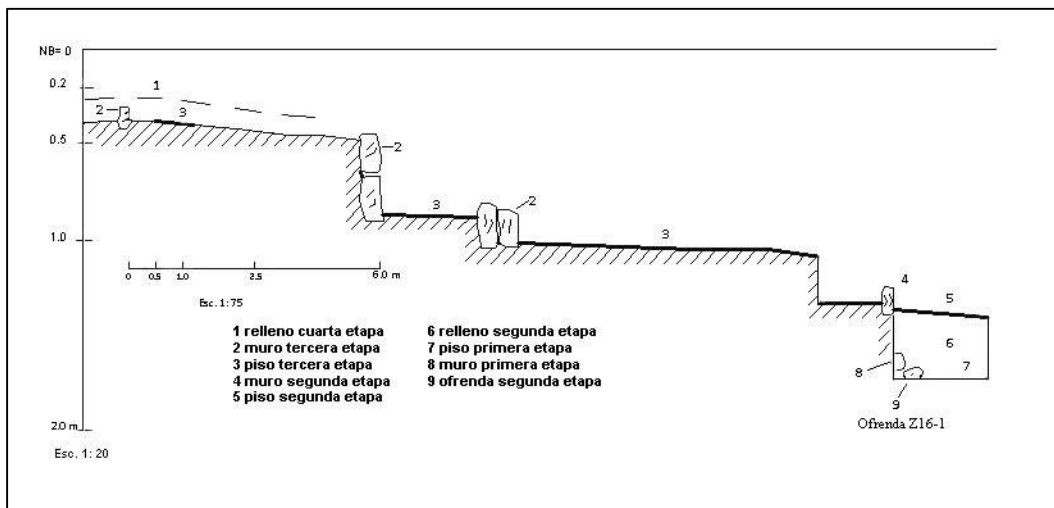


Imagen 2.50. Corte A-A' de imagen 2.47. Ubicación de ofrenda Z16-1. Imagen 2.47. DPB

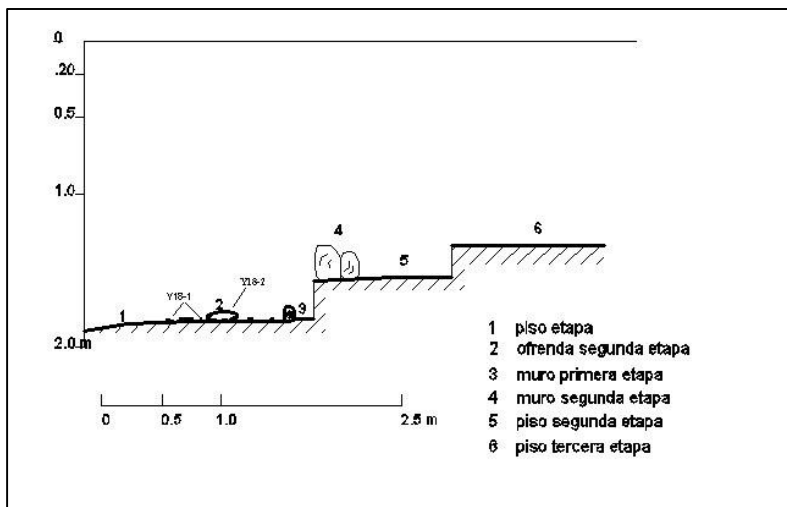


Imagen 2.51. Corte B-B' de imagen 2.49. Ubicación de ofrenda Y18-2. Imagen 2.48. DPB

2.4.3.3 Ofrendas de la tercera etapa constructiva

De las etapas arquitectónicas, las ofrendas de la tercera fueron localizadas en mínima cantidad, principalmente por las dificultades que implicaba ampliar los sondeos hacia niveles de la segunda fase. De igual manera, fue la oportunidad de confirmar el principio reiterativo del ritual que orientó su colocación, ya que, aunque aparecen nuevos escenarios arquitectónicos, hacia el sector oeste, el uso de formas siguió siendo semejante al de las primeras etapas, principalmente, siguiendo los ejes principales de las estructuras. Imagen 2.52 a 2.54.



Imagen 2.52. Ofrenda cuadrupartita sobre piso de la tercera etapa constructiva. Un elemento fállico, un pulidor, un tiesto y una concha (de sur a este, respectivamente). Grupo C-11. Plataforma este. Ofrenda B'15-1. Imagen remarcada a la derecha superior. DPB

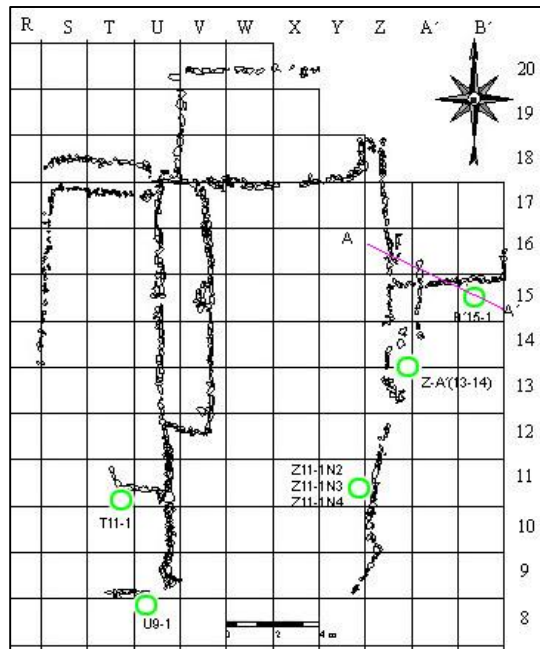


Imagen 2.53. Conjunto C. Grupo C-11. Ubicación de ofrendas de la tercera etapa constructiva (círculos verdes). Corte A-A'. DPB

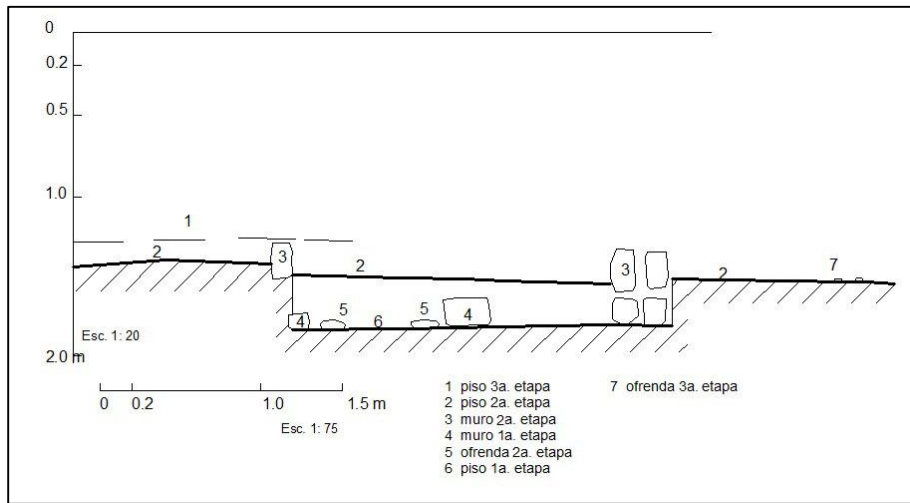


Imagen 2.54. Corte A-A' de imagen anterior. El número 5 señala la ofrenda circular Z6-1 (imagen 2.47), y el 7, la ofrenda en quince B15-1 (imagen 2.52). DPB

2.4.3.4 Ofrendas de la cuarta etapa

Principalmente al lado poniente del conjunto. El relleno de las estructuras al este significó un cambio radical del espacio, al quedar aprovechando el espacio frontal y nivelado con acceso al sur. La mayoría de las ofrendas de esta etapa quedaron resguardadas al lado

norte, anexas a una ampliación de la plataforma oeste. Las formas se mantienen igual, sin innovación sustancial. Imagen 2.55 y 2.56.



Imagen 2.55. Quince al lado norte de la estructura oeste. La colocación en vertical de los componentes y la forma en que fueron colocados dan un sentido de movimiento levógiro. Grupo C-11. Plataforma oeste. Ofrenda S18-3. DPB



Imagen 2.56. Ofrenda circular adjunta a ofrenda anterior. Se observan un soporte colocado verticalmente en el centro del círculo. Plataforma oeste. Ofrenda S18-2. DPB

2.4.4 Sucesión de ofrendas en el Grupo 11

A continuación, presentamos un par de ejemplos de concatenación en la secuencia vertical. El primer caso se localizó sobre la plataforma este y el segundo, en el patio, en el Pozo 1, adjunto a la plataforma oeste. Para la ocasión, suplicamos al lector un poco de paciencia, pero son ejemplos de suma importancia para el análisis del depósito.

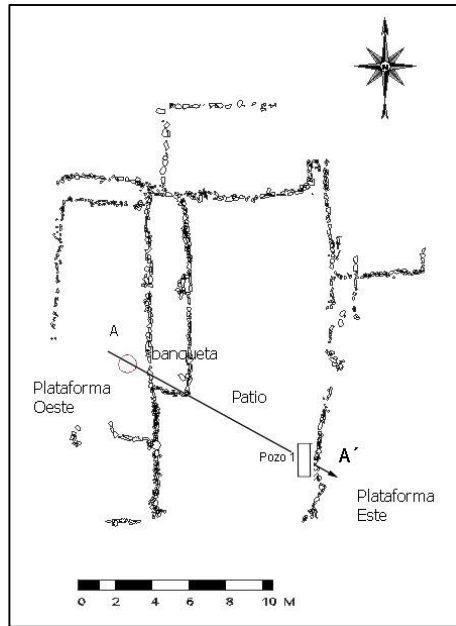


Imagen 2.57. Grupo 11 de Zanja Zapupe. Fin de excavación. Corte A-A'. Plataforma oeste a plataforma este.
DPB

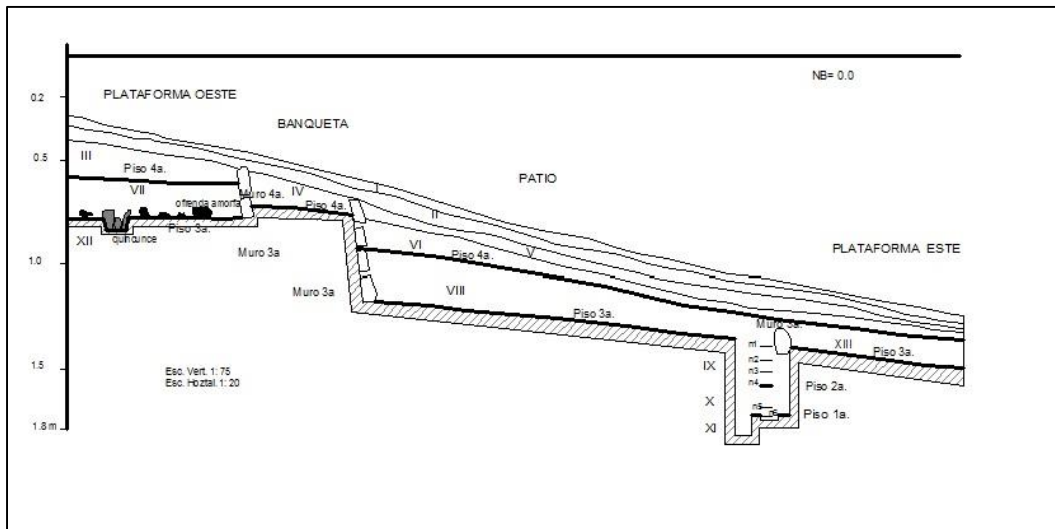


Imagen 2.58. Corte A-A' de la imagen 2.46. Para este gráfico se adecuó el orden progresivo de las capas.
DPB

2.4.4.1 1 Pozo 1

Depósito en el extremo sureste del patio (Pozo 1, círculo en extremo A' de imagen 2.59 a 2.65):

Primer nivel. Sobre el piso de la tercera etapa, junto al muro, se colocó una ofrenda espiral con un gran tepalcate al centro y de ascenso levógiro. Se observa el relleno de la cuarta etapa y el piso correspondiente en la porción inferior izquierda, en el pequeño cuadro adjunto a éste, se observa el piso cubierto de esta tercera fase. Ofrenda Z11-1N1. Al igual que en el depósito del Pozo 1 del Grupo 3, para éste, los niveles de ofrenda apenas estuvieron separados por unos cuantos centímetros de tierra.



A escasos centímetros, en un nivel inferior, ya en el relleno de la tercera etapa, se registró una ofrenda circular, compuesta por tiestos en vertical y una piedra al centro. Ofrenda Z11-1N2



En un tercer nivel, otra ofrenda circular, en este caso, constituidas por piedras y como elemento central un tiesto oblongo, colapsado y partido por la mitad. Éste, junto con el nivel anterior, se encontraron en el relleno de la tercera etapa. Ofrenda Z11-1N3



La ofrenda siguiente se encontró sobre el piso de la segunda etapa, por lo que es parte de la oblación arquitectónica de la tercera. La ubicación axial se continua con la colocación de dos ofrendas circulares.

Ofrenda Z11-1N4



Al extendernos al lado sur del pozo, descubrimos que este depósito se focalizaba únicamente en este punto, como se constata en los perfiles, al llegar al piso de la primera etapa, observamos que una ofrenda amorfa se introducía hacia el este (Ofrenda Z11-1N5), debajo de la plataforma. Al extremo sur del pozo, sobre el piso de la primera fase, detectamos una ofrenda circular que



mostraba un pequeño hundimiento al centro (Z1-1N6). De igual modo, la ofrenda circular del segundo piso “escalonaba” hacia este nivel inferior.

La secuencia de este muro superior se observa en la imagen 2.47, en la que se constata que sólo se trata de una hilada, con su relleno y piso respectivo, que como parte de la tercera etapa sellaron los niveles inferiores.

La tarde del último día sondeamos levemente, sin agotarla, la ofrenda circular del primer piso. Al hacerlo, constatamos que, nuevamente, ésta se transformó en una forma espiral de ascenso levógiro. En su centro, pudimos apreciar el fragmento de un cuello de olla, puesto en vertical.

Ofrenda Z11-1N7



Un pequeño sondeo nos indicó que el caliche natural se encontraba a escasos centímetros.



2.4.4.2 Plataforma Oeste

Depósito en plataforma oeste. Imagen 2.66 a 2.69:

A la izquierda se observa una ofrenda circular con un ligero hundimiento (U13-2) al extremo de una ofrenda amorfa (TU13-1). A la derecha, también en amarillo, un quincunce (U13-1).



En el siguiente nivel de esta ofrenda circular, se identificó que ésta adquiere una forma en espiral (U13-3).



A continuación, se conforma una ofrenda cuadripartita debajo de la espiral. Las piedras utilizadas como los cuatro soportes están puestas en vertical y se introducen en la capa de relleno.



En un nivel inferior, al interior del quincunce (U13-4), se observa un elemento emergente al centro, una hachuela de piedra tallada. En la imagen se identifica la dirección levógira de ascenso de la espiral



Al igual que el conjunto 3, la disposición de las ofrendas se distribuyó en las partes centrales, esquinas y ejes axiales de las estructuras y patio principal de este conjunto, sin continente específico, colocadas directamente sobre pisos y rellenos. La presencia de marcadores y niveles de disposición aseguraron, aunque documentada en menor grado que en el Grupo 3, la repetición periódica de colocación en los lugares elegidos y la permanencia del uso de las cinco formas invariantes de ofrendas, también señala la estandarización de su uso. Imagen 2.70 y 2.71

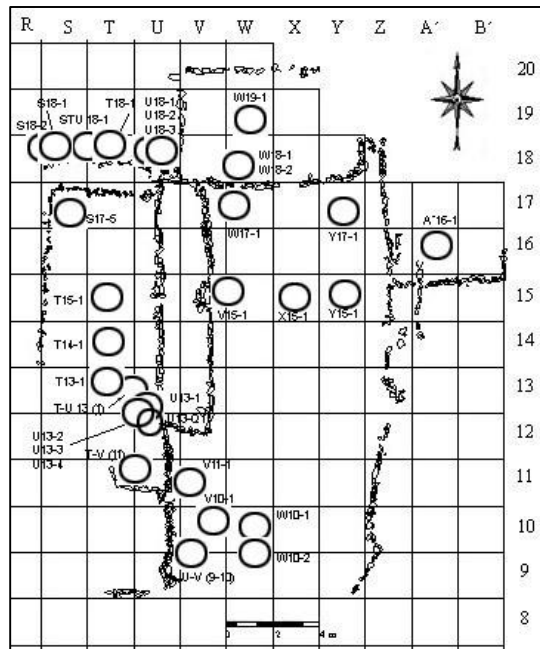


Imagen 2.70. Zanja Zapupe. Grupo 11. Ubicación de ofrendas de la cuarta etapa.

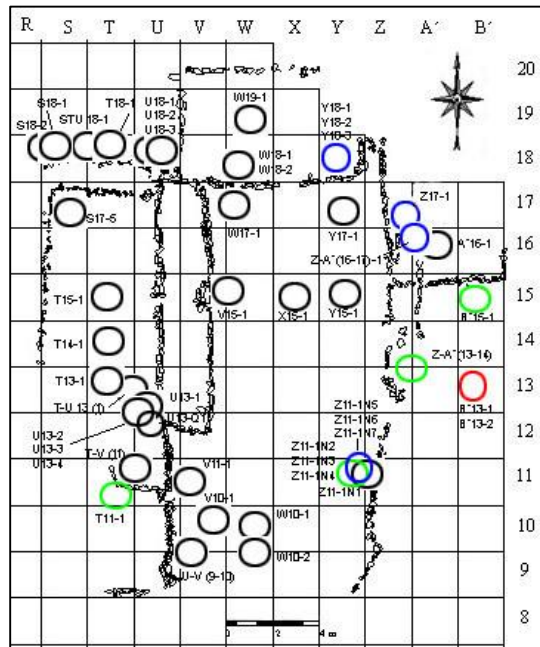


Imagen 2.71. Conjunto C. Grupo C-11. Fin de excavación. Localización de ofrendas de las cuatro etapas constructivas. Rojo, primera etapa. Azul, segunda etapa. Verde, tercera etapa. Negro, cuarta etapa. DPB

2.5 Tipos de ofrenda en el sitio Zanja Zapupe

La morfología de las ofrendas fue el principal criterio para agruparlas. Nos pareció el medio más simple y característico para hacerlo, ya que hubo una intención para que el observador

identificara la secuencia diferencial que participó en cada conjunto. Cosa que no sucedió con los contenidos, ya que estos fueron elementos que contribuían con su volumen a la configuración de las formas. Por lo tanto, será a partir del análisis de éstas como se identificará las relaciones contextuales del ritual ejecutado. Algunas de ellas serán exhibidas en el apartado correspondiente al de los conjuntos en que fueron encontradas y el resto podrán ser apreciadas en el anexo al final de esta tesis.

2.5.1 Ofrendas circulares

Se trata de formas circulares bien definidas mediante el arreglo de diferente clase de objetos. La mayoría de los ejemplos cuenta con un elemento central y en algunos se identifica la intención de plasmar un sentido de movimiento, que por la dirección dada a los objetos marcadores se identificó como levógiro, diferente a lo que podría ser una espiral, ya que no se trata de una línea que concéntricamente se aleja de un centro, aquí se trata de una curva cerrada. Los clasificamos de la siguiente manera:

- 1) Subtipo C-1. Forma circular a la que se le agrega un elemento central como el fragmento de un tiesto, un pulidor, figurilla, hachuela, disco cerámico o una piedra, generalmente en posición vertical. Imagen 2.72



Imagen 2.72. Ofrenda tipo C-1. El norte está marcado por la colocación de la regleta junto a la punta de proyectil colocada verticalmente. Grupo C-3. Plataforma sur. Ofrenda B40-1. DPB.

- 2). Subtipo C-2. En este caso la circunferencia es “rellenada”, formando un círculo completo con tiestos o piedras, o bien, la combinación de ambos que dan sentido de concetricidad. También se distingue un elemento central. Imagen 2.73.



Imagen 2.73. Ofrenda C-2. Ofrenda con escoria volcánica. Tezontle con una piedra pómez al centro. Grupo C-3. Patio. Ofrenda E38-2. DPB.

3). Subtipo C-3. Es el caso de que un arreglo radial se torne en una forma circular, Un quincunce en forma radial se representa en la ofrenda S18-3 (imagen 2.55). En el ejemplo que aquí ilustramos, un elemento fálico se halla al lado norte del círculo radial conformado. Imagen 2.74.



Imagen 2.74. Ofrenda C-3. Grupo C-11. Patio. Ofrenda W10-1. DPB.

2.5.2 Tipo Espiral

Una característica de esta forma es la de dar sentido a una dimensión vertical, siempre marcando un ascenso levógiro. En la mayoría de los casos tiene un elemento central colocado verticalmente. En algunos ejemplos es evidente su intrusión, de forma escalonada, a un piso o nivel inferior. Imagen 2.75 a 2.77



Imagen 2.75. Ofrenda espiral. Se observa el piso inferior sellado, en el que desplanta la ofrenda. La parte superior de ésta descansa sobre un nuevo piso. Grupo C-3. Patio. Ofrenda A46-B46. DPB.



Imagen 2.76. Ofrenda espiral. Grupo C-3. Anexo Este. Ofrenda Fosa Anexo Este. N.4. DPB



Imagen 2.77. Ofrenda espiral. Elaborada con tiestos colocados radialmente en forma vertical. En el centro una matriz de ceniza y cal, y un pulidor cerámico tipo “platanito” en posición vertical. Ofrenda F38-1. DPB.

2.5.3 Tipo Quincunce

Son aquellas con una configuración cuadripartita y un elemento central. En ocasiones representadas con cuatro objetos diferentes, o de carácter monotemático, como lajas, piedras o tiestos. También se consideraron representaciones de figuras con esta forma, así como arreglos cuadripartitos sin elemento central, aunque ambas formas fueron escasas. Imagen 2.78 a 2.81



Imagen 2.78. Ofrenda tipo quincunce (E39-1), en amarillo. Se encontró al interior de una ofrenda circular (azul). Como centro del quincunce se halló un arreglo cuadripartito. Le rodean elementos de una ofrenda amorfa (F41-F37). A la derecha imagen de apoyo visual. Grupo C-3. Patio. DPB.



Imagen 2.79. Ofrenda tipo quincunce. Grupo C-3. Patio. Ofrenda E40-1. DPB.



Imagen 2.80. Ofrenda tipo quincunce en movimiento de aspa, al centro el fondo de una vasija colocada verticalmente; en el lado sur, la Imagen de un pequeño falo elaborado en caliche. Ambos señalados en círculo en la imagen de apoyo visual de la derecha. Grupo C-3. Plataforma sur. Anexo W. Ofrenda Z43-1. DPB.



Imagen 2.81. Ofrenda tipo quincunce mediante un elemento cuadripartito al norte de una ofrenda circular. El centro de ésta la constituye el fondo de una vasija, a manera de medio disco. Grupo C-3. Plataforma sur. Cuarto 1. Ofrenda Z43-2. DPB.

2.5.4 Tipo Amorfa

El término amorfo se refiere a la extensión y disposición aparentemente caótica de estos depósitos, colocados en un agrupamiento de objetos dispersos que aparentaban una disposición descuidada, un amontonamiento o un área de desecho. Casi todos los objetos constituyentes fueron fragmentos, por lo que, de manera distintiva, el contenido de estos depósitos fue el más heterogéneo. Así, se compusieron de tiestos, piedras naturales, restos de lítica tallada y pulida, restos de sillería, de conchas, caliches, pequeños fragmentos óseos, chapopote, y algunos restos de figurillas, principalmente. Se colocaron sobre los pisos a clausurar, tanto al interior de las estructuras como en el patio, sellando accesos, pie de escalinatas y a lo largo de muros. Espacialmente se asociaron a las otras formas de ofrenda, con las que se encontraron unidas de manera inmediata. Imagen 2.82 a 2.85.

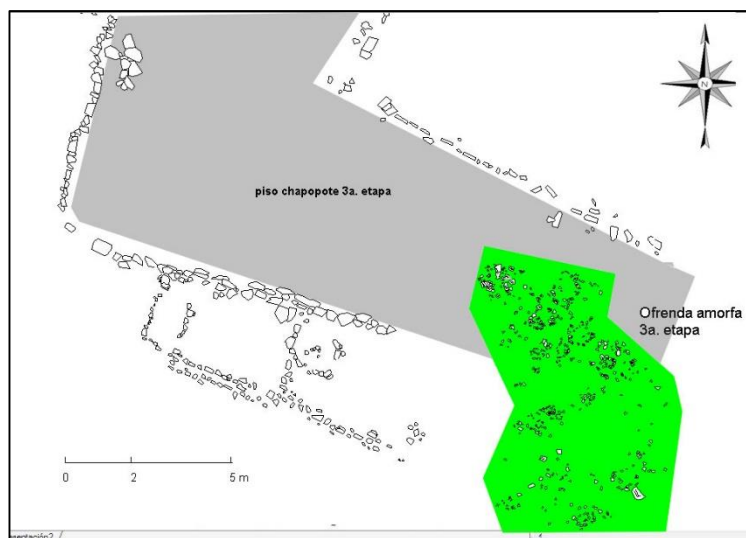


Imagen 2.82. Ofrenda tipo 4 en el acceso principal del patio del Grupo C-11. Esta aparente dispersión de objetos se asoció a la presencia de los otros tipos de ofrendas. Patrón que se aprecia en la parte derecha de la imagen. Ofrenda F41-F37. DPB.

De la imagen anterior, se observa que la plataforma sur, hacia el lado este y noreste, se encuentra en un espacio afectado, quizá por erosión, su probable dimensión se aprecia en la esquina sureste. La ofrenda amorfa fue colocada más allá del límite este del piso de la tercera etapa, para ser posteriormente cubierta por el relleno de la cuarta etapa.

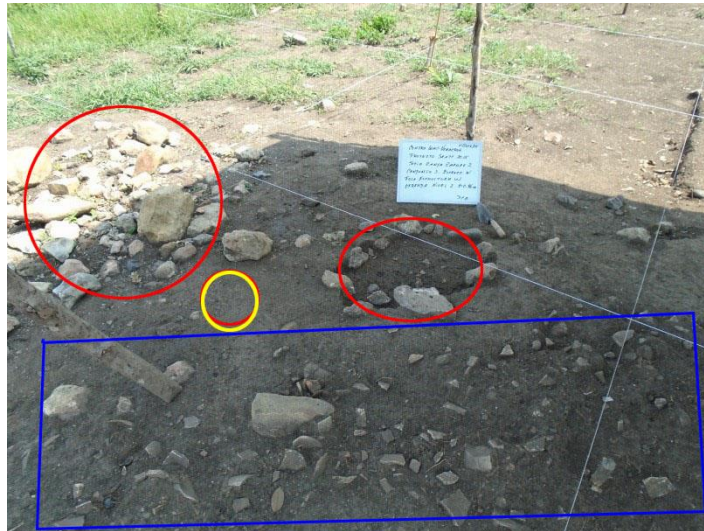


Imagen 2.83. Ofrenda amorfa (Z48-2, azul) asociada a ofrenda circular a la derecha (Z48-1, rojo). El círculo amarillo señala la ubicación de una ofrenda tipo 1 en un nivel inferior (Z48-3). Al fondo a izquierda, en rojo, ofrenda amorfa Z48-Z50. Grupo C-3. Plataforma oeste. DPB.



Imagen 2.84. Ofrenda tipo amorfa bajo la que destaca una ofrenda circular (C-3) en nivel inferior (círculo amarillo de imagen anterior). En el recuadro, a la derecha, en un segundo nivel inferior, un elemento central emergiendo; en este caso, una hachuela de piedra colocada de forma vertical. Grupo C-3. Plataforma oeste. Ofrenda Z48-3. DPB.

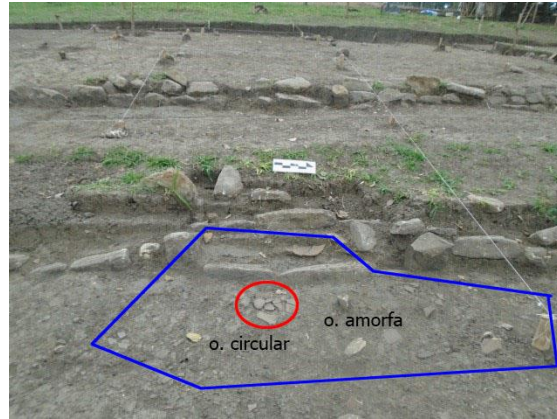


Imagen 2.85. Detalle de ofrenda tipo amorfa y ofrenda tipo C-2, sellando piso y acceso a escalinata. Grupo C-11. Patio. Ofrenda V15 b. DPB.

2.5.5 Tipo Fálica

Se puede considerar como elementos individuales que destacan por su forma alargada, distintiva en el contexto en el cual se colocaron. Su significado es explícito, aunque no hay un elemento que sea una representación fiel, propiamente hablando, del miembro viril, todas son formas figurativas. Fueron colocados horizontal o verticalmente. Se utilizaron soportes de vasijas, piedras pulidas, fragmentos de manos de metate, caliches tallados, perforadores y pulidores oblongos, así como hachas o puntas de proyectil. Siempre estuvieron acompañados de otros tipos de ofrenda. Al igual que la heterogeneidad de los materiales utilizados, los tamaños variaron, encontrándose ejemplares no mayores a cuatro centímetros y hasta un máximo de trece centímetros. Respecto a la orientación es un aspecto sustancial señalar que destacan elementos que claramente apuntan a la dirección norte, sobresaliendo mayoritariamente aquellos en posición horizontal; otros que se hallan al centro de las ofrendas y en, menor medida, fueron colocadas en otros puntos de éstas, por lo que suelen ser elementos individuales utilizados como partes integrantes de otras formas de ofrenda. Imagen 2.86 a 2.90.



Imagen 2.86. Ofrenda tipo fálica colocada integrada al norte de ofrenda tipo 3 (detalle en planta en el recuadro), sellando patio de la tercera etapa. Grupo C-11. Patio. Ofrenda Y17-1. DPB.



Imagen 2.87. Ofrenda tipo fálica (hachuela) al centro de ofrenda tipo C-1. Grupo C-3. Plataforma oeste. Ofrenda Z48-3. DPB.



Imagen 2.88. Ofrenda tipo fálica en piso sellado, señalando al norte. La ofrenda fue parcialmente cubierta con una piedra teniendo el cuidado de no romper el elemento. Al fondo ofrendas circulares. Grupo C-11. Patio. Ofrenda V10-1. DPB.



Imagen 2.89. Distribución de ofrenda tipo C-3 y ofrendas tipo fálico. Grupo C-11. Patio. Ofrenda W10-1 (derecha) y W10-4, a la izquierda. DPB.



Imagen 2.90. Ofrenda tipo fálica en piso de patio sellado. Un objeto es el soporte de una vasija colocado verticalmente, el otro un fragmento de calicho tallado y alisado. Grupo C-3. Patio. Ofrenda X15-1. DPB.

2.6 Disposición en el plano vertical

Un aspecto importante se observa en el hecho de que las ofrendas fueron depositadas directamente sobre los pisos sellados o dentro de los rellenos que fueron parte de alguna renovación arquitectónica. De igual modo, no se identificaron continentes explícitamente elaborados para su colocación: cajas de ofrenda, nichos, ollas o cistas; así que, a una escala mayor, los continentes de estos depósitos fueron el interior de las estructuras o patio principal de cada conjunto. Esta característica tuvo la intención de vincular de manera directa la disposición espacial de cada ofrenda con el de otras que se encontraban compartiendo el mismo plano en lo horizontal. No obstante, observamos que este plano no se limitó a una unidad estratigráfica, como lo puede ser un piso o una capa, sino que también hay una referencia al evento general en el que estas unidades se relacionaron en cada cambio de la secuencia arquitectónica, es decir, de piso a piso (en el que hubiera desplante de muros), contando los rellenos; por lo que hay una forma de concatenación del nivel posterior con el anterior y su encadenamiento a través de una deposición dirigida a este fin. Así, encontramos cuatro formas de conectar verticalmente ofrendas de temporalidades distintas:

La primera, mediante el uso de marcadores, principalmente metates o lajas, para ubicar en dónde se había colocado una ofrenda anterior que ya estaba sellada, para que en el lugar se dispusiera de una nueva, correspondiente a un nuevo programa arquitectónico.

La segunda forma permitió que la comunicación entre eventos se hiciera de modo escalonado desde el piso o capa sellada hacia el nivel siguiente, considerando la existencia de un marcador que permitiera el seguimiento. Imagen 2.91

La tercera forma se dio cuando un elemento de ellas tenía una proporción oblonga mayor que las otras, y sirvió para “amarrarse” con otro depósito a un nivel diferente, también, a manera de marcador. Imagen 2.92.

El cuarto modo en que se recurrió para que las ofrendas se contactaran fue el de colocar una sucesión de niveles, en ocasiones en grosores de tierra que llegaba a ser de dos centímetros; solía combinarse con el escalonamiento. Imagen 2.93.



Imagen 2.91. Izquierda. Ofrenda circular (Z48-1) asociada a ofrenda amorfa (Z48-Z49). Derecha. Debajo de éstas, un escalonamiento subyacente que llega a piso inferior sellado. Grupo C-3. Plataforma oeste. DPB.



Imagen 2.92. Presencia de un elemento oblongo que une dos ofrendas con escalonamiento asociado. Grupo C-11. Patio y plataforma norte. Ofrenda W17-1. DPB.

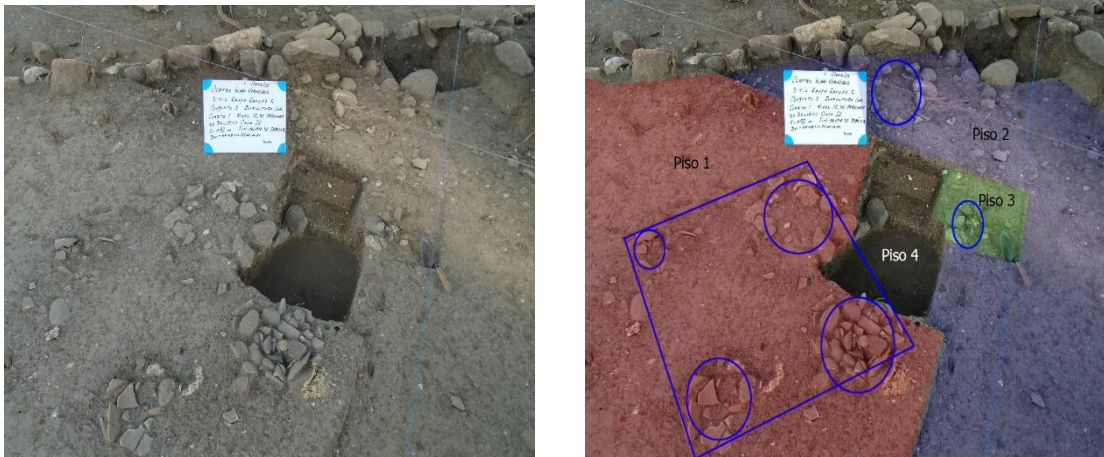


Imagen 2.93. Secuencia de pisos sellados en el proceso de crecimiento arquitectónico. Ofrendas asociadas, escalonamiento y arreglo cuadripartito en el primer plano. Grupo C-3. Cuarto 1. Ofrenda C1CQ, en primer plano. Al fondo, ofrenda B42-1. Derecha, imagen de apoyo. DPB.

2.7 Composición de las ofrendas

Finalmente, respecto al contenido de estas ofrendas, observamos que es con éste con el que se traza la forma de la misma. Hemos dicho que esta constitución fragmentaria es un rasgo distintivo y son escasas las que contienen un elemento completo. Como ejemplo, tomamos los elementos de las ofrendas del Grupo 3, ya que en campo ni en gabinete nos dio tiempo de evaluar las del Grupo 11. En el siguiente gráfico se observa que los tiestos son abundantes y, por su parte, la categoría de lítica es de menor proporción. Otra característica es que ninguno de estos fragmentos fue el de un objeto de valor, desde nuestro punto de vista (cerámica policroma, jadeíta, cobre, lapidaria, por ejemplo). Tabla 2.2

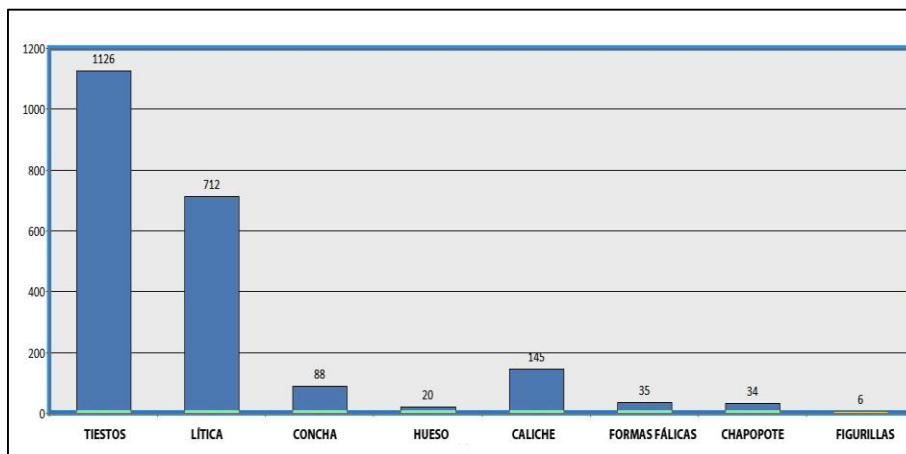


Tabla 2.2. Distribución cuantitativa de los componentes de ofrendas en el Conjunto 3.

La composición básica de estas ofrendas es de tiestos y de piedra irregular, la dimensión de los tiestos está en un rango de 2 a 8 centímetros y de las piedras en un promedio de 10 centímetros. En ocasiones se presentan fragmentos de hueso, de navajillas de obsidiana, conchas, restos de chapopote, figurillas e incluso en una de ellas se registró un fósil de amonita y en otra, la parte de una geoda con cuarzo cristalino. Entre los componentes destaca la continua presencia de trozos de una roca calcárea de color gris blanquecino que subyace en los estratos inferiores del sedimento natural del área, conocida localmente como caliche y que también suele encontrarse expuesta en afloramientos o en cantos y guijarros de río, de las que, consideramos, procede la materia prima de los ejemplares analizados. Tabla 2.3

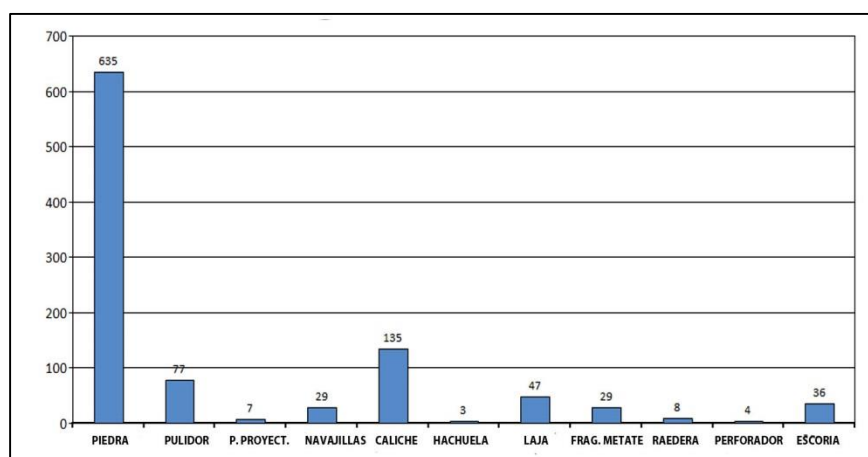


Tabla 2.3. Distribución total de elementos líticos en las ofrendas del conjunto 3

La heterogeneidad y la fragmentación son características invariables en cada tipo de ofrenda. La encontramos en todos los niveles y espacios. Los tiestos, en su gran mayoría, estaban erosionados, pero no podemos discernir si fue por un uso anterior a su fragmentación o por las condiciones de la matriz del suelo que los contuvo; cuestión que es más complicada debido al tamaño diminuto que la mayor de las veces observaron los tiestos. Respecto a los fragmentos de lítica tallada en obsidiana, se encontraron solo restos de navajillas, también sin ser mayores a los tres centímetros de longitud. Debido a esto último destacan los fragmentos de mano de mortero, puntas de proyectil y un perforador, que fungieron como elementos distintivos en las ofrendas. Por su parte, la inmensa cantidad de piedra utilizada para conformar las ofrendas, a excepción de algunas lajas, fueron cantos rodados irregulares, con un promedio de ocho a diez centímetros de diámetro. Los huesos fueron fragmentos astillados, el chapopote, generalmente en pequeñas nódulos o costras, sólo un bloque de éste se encontró formando parte de un quince de la primera etapa.

Quizá sólo las conchas y caracoles estuvieron completas, pero la mayor parte aparecieron fragmentadas. Pero, como hemos mencionado, en el contexto de una ofrenda amorfa aparecieron formas completas. Un caso interesante es la presencia de una imagen de suma importancia en la mitología creacionista de Mesoamérica: el ave crestada. Se registró con la cara dorsal hacia el suelo. Se trata de un tajador. Nuestra experiencia en el análisis de la lítica regional, nos dio indicaciones de que era un instrumento nuevo, sin uso, manufacturado en arenisca. El instrumento es de forma convexa con espiga, fue elaborado a partir de muescas, golpes de buril, perforaciones y lasqueos profundos que configuraron, además de la herramienta, una figura. Esto es lo que hemos denominado *lúdico* (Pérez Blas, 2016a). Imagen 2.94.



Imagen 2.94. Lúdico en ofrenda amorfa. Grupo C-11. Plataforma este. Ofrenda A-B (15-16)-1. DPB.

Sin huellas de uso aparentes, destaca perfectamente la figura de un ave crestada. El instrumento nuevo fue colocado para el fin de formar parte de la ofrenda amorfa. El carácter especializado de este instrumento, además de la calidad técnica y funcional, radica en que la imagen creada puede tener más de una faceta, suelen ser polimorfos. En este caso, visto de manera vertical, es la cabeza de un ave crestada; visto de manera horizontal, también se observa como un ave pequeña, también crestada. Llamamos a la ilusión óptica. Imagen 2.95.



Imagen 2.95. Lúdico en ofrenda amorfa. Izquierda. Tajador en posición de uso. Derecha, como lúdico

2.8 Comentarios

Estos son los datos que queremos distinguir como evidencia material de las ofrendas asociadas a los eventos de renovación constructiva de los grupos 3 y 11 del conjunto C del sitio Zanja Zapupe, Veracruz. Si bien la intención ha sido dar una referencia de las formas de ofrendas, el interés también se ha centrado en dar una descripción del modo en que se dispusieron a lo largo de la historia deposicional, ya que ésta presenta un continuum a través de la colocación de dichas formas de ofrenda, por lo que, junto con éstas, la concatenación también es un elemento relevante que asocia los espacios en lo horizontal y en lo vertical, un aspecto considerado durante el ritual de colocación, que a su vez, suma un significado más en la función simbólica de las formas a analizar.

CAPÍTULO 3

ASOCIACIÓN SIMBÓLICA DE CADA TIPO DE OFRENDA

“Busca la complejidad y ordenala”

Clifford Geertz. La interpretación de la cultura, 1973: 43

3.1 Introducción

En el capítulo anterior presentamos un panorama del contexto y disposición de algunas de las ofrendas registradas. Se han citado las formas utilizadas y un aspecto que se suma a uno de los principios rituales identificados, el de la repetición y la concatenación. A este propósito, hemos comentado que hay elementos que a simple vista son observados como parte de las características generales de un ritual. Esto es la forma básica en que podría darse por sentado el carácter ceremonial del contexto excavado. Se trata de aspectos que están ligados inicialmente como datos materiales de un contexto arqueológico, pero por su identificación con un ceremonial ritual, los objetos se vuelven contingentes y polivalentes. Ahora es necesario observarlos desde una estructura que defina esta polivalencia, tratarlos como entidades analógicas, buscando las relaciones de los objetos de manera lógica. Nuestro procedimiento sintético nos lleva a contemplar las posibilidades simbólicas de las formas y, por lo tanto, de las relaciones que por medio de éstas pueden entablar con otras, conformando paso a paso, dicha estructura. Con este procedimiento delineamos el modelo que, como representación de un sistema o conjunto interactivo, trata de interpretar el contexto con el que se forjó el simbolismo de la creación del mundo, subyacente en el ritual de colocación de las ofrendas en Zanja Zapupe.

3.2 El modelo

Se considera que un modelo es la representación de algo que, de manera abstracta o física incide en nuestra realidad; de manera general, se podría decir que constituye una realidad equivalente que tiende a un estado de perfección debido a que esta representación permite un modo de explicación fáctica o teórica (Ferrater Mora, 1984: 216). En términos operativos se trata de un instrumento que reproduce una entidad para que procedamos a su observación y manipulación, es en función del objeto reproducido y de los mecanismos y objetivos con los que se le trata, por lo que el modelo se puede dividir de la siguiente manera:

- 1) Modelo icónico. La representación es aproximada. Ideal para formas estáticas (fotografías, pinturas), no tiene todas las propiedades que el objeto representa, por ejemplo, un mapa no tiene relieve (Churchman, Russell y Arnoff: 1971: 158-159). También se les denomina réplicas por copiar el referente mediante escalas, un juguete por ejemplo (Díaz, 2005: 16)
- 2) Modelo analógico. En este caso, el modelo puede representar propiedades y es factible hacer cambios en ellos, por ejemplo, una gráfica, por lo que se usa en

situaciones que son de carácter dinámico como procesos o sistemas (Churman, Russell y Arnoff: 1971: 160); para el caso, se requiere un nivel de abstracción para identificar los elementos o propiedades cruciales de este sistema y definir sus funciones. También denominados modelos figurativos (Díaz, 2005: 17)

- 3) Modelo simbólico o formal. Este es de carácter más formal, en que el nivel de abstracción y expresión se vale de convencionalismos para explicar las relaciones del sistema, generalmente utilizado en el campo teórico de la ciencia como medio de explicación y predicción. Uso de símbolos lógicos y matemáticos (Díaz, 2005: 18; Churman, Russell y Arnoff: 1971: 158-159)

Por lo anterior, es el modelo simbólico el que aborda la posibilidad de la representación de algo que es complejo y dinámico, en el que se identifica un sistema o una estructura en el que los elementos que la constituyen establecen relaciones, de cuyo análisis es posible explicar o predecir el comportamiento de este conjunto. En estas relaciones, la forma de articulación de los componentes no es inmediatamente perceptible para las personas y, por lo tanto, la inferencia de estas no es posible desde la realidad sensible, por ello es que se recurre a un modelo con representaciones de lo abstracto. Así, se entrelazan las nociones de estructura y modelo simbólico, ya que éste tiene por objetivo representar y explicar las relaciones de la primera (Ferro, 2012: 8). Ya se trate de una estructura abstracta (lógica o matemática) o concreta (física o social), una condición que debe de cumplir un modelo es el de la formalidad en su exposición y contenido, utilizando expresiones y representaciones precisas que no den cabida a ambigüedades, por lo que el uso de metáforas, por ejemplo, no es aceptable (Díaz, 2005: 25). No obstante, desde el campo antropológico, Lévi-Strauss señala que, efectivamente, lo que se busca con un modelo es la representación de una totalidad determinada, pero en el caso de una sociedad, ésta no solamente proyecta la realidad, sino que la vive, por lo que al hacer una proyección, si bien hay una renuncia de dimensiones sensibles, a cambio obtiene la adquisición de una dimensión inteligible, en lo que esa experiencia de lo que se vive y se piensa busca una homologación con lo otro, y esto lo hace, precisamente, mediante el uso de la metáfora (Lévi-Strauss, 1994: 47). Las metáforas se constituyen en una importante materia de las denominadas transformaciones que se encuentran ligadas a las relaciones existentes en la estructura, de tal manera que relaciones y diferencias son parte de ese todo coherente a las que hay que revelar para que el modelo buscado cumpla con los principios explicativos y predictivos de la estructura estudiada (Lévi-Strauss, 1974: 301). Ernst Cassirer, considera que estas relaciones y diferencias derivan de las acciones como hechos sociales y que se amalgaman en

conjuntos integrados en el tiempo y en el espacio, por lo que la totalidad de la estructura en realidad es una totalidad de lo diverso, y como herramienta para su análisis, se encuentra lo que el autor llama un *juicio sintético*, con el que es posible comprender la unión de dos opuestos como una realidad, que a su vez enriquece pero hace más compleja a una realidad mayor, por lo que el hombre recurre al mito como modelo de explicación (Cassirer, 1972: 91-93).

De esta manera, el modelo que tratamos de identificar debemos entenderlo como el de la representación de una realidad que fue concebida en función de lo que en ella se vivió y lo que se concibió de ésta, como lo señala Lévi-Strauss. Las ofrendas de Zanja Zapupe, consideramos, representan una escenificación de esta concepción, a manera de un modelo icónico, pero obviamente es la representación también abstracta y simbólica de una totalidad que en cada uno de las formas utilizadas tuvo un recurso de expresión. Desde nuestra perspectiva, podríamos confundir el sentido de esta escenificación, al interpretarlo bajo una perspectiva de causa-efecto lineal, buscando un modelo que se adapte a las condiciones formales de nuestro punto de vista (Gerst, 1996: 163). Ahora bien, para identificar las relaciones y diferencias que constituyen la dinámica estructural del modelo buscado, de su simbolismo en general, será preciso indagar en los documentos que señalen el uso, principalmente ritual, en el que configure la presencia de las formas señaladas en las ofrendas aquí estudiadas, a recordar: quincunce, circular, amorfa, espiral y fálica. Descubrir por qué la diferencia morfológica se usó como una serie o conjunto de ofrendas disímiles reunidas en un mismo depósito ligado a la construcción. Esto nos dará pauta para revelar el modo en que se representó parte de esa realidad, pero también, mediante el modelo encontrado, comprender cómo a través de ese símil se pudo incidir en la realidad de los mismos oferentes (López Austin, 2004: 92)

3.3 Forma simbólica de la ofrenda circular

Geométricamente, el círculo se construye a partir de un centro, éste lo define y delimita hacia todas direcciones de forma radial y excéntrica (Arnheim, 1984: 20). En Mesoamérica, como en otras partes del mundo, el círculo era concebido como lo repetitivo, lo cíclico, cuyo punto de inicio era el mismo punto de regreso, era un símbolo de lo infinito y la eternidad, lo que era representado con la serpiente enroscada con la cola en la boca (Bordeaux, 1973: 24); este autor apunta que para los toltecas el círculo se figuraba en el centro del sol, y era un signo de movimiento, con el que se denotaba los cambios en el tiempo y en el espacio. Como elemento central en el signo *ollin*, es un signo de la creación (ibid., 25).

Por su parte, señala Torquemada, que había templos que eran construidos bajo la forma de la entidad a la que se advocaban para que:

“declarasen y manifestasen los oficios y efectos que se les atribuían y daban...el templo del sol su forma era redonda y la razón era porque así como el sol anda a la redonda, haciendo vuelta circular de oriente a poniente, con la cual vuelta y circulo alumbra todo el mundo y lo vivifica con sus rayos y calor; así su templo fuese redondo y en forma circular que demostrase este efecto” ... “y hacían el templo del dios aire también redondo, y la razón que daban era decir que así como el aire lo anda y rodea así se le había de dar casa que en su hechura manifestase sus efectos” (Torquemada, 1976, Libro VIII, cap. VII: 208).

Tezozómoc al referirnos acerca de las obligaciones que un nuevo tlatoani debía asumir al prepararse para tomar su cargo (en este caso Moctezuma II), señala que entre ellas estaba la de conocer el movimiento de algunas constelaciones y estrellas, como las del *Tianquiztli*, el *Colotxayac* y la denominada *Citlaltachtli*, “el norte y su rueda” (Tezozómoc, 1980, cap. 84: 296), término que quizá hacía alusión a la forma circular que las constelaciones parecen figurar alrededor de la estrella polar, haciéndolo parecer “*como el fondo de un barril*” (Schele y Freidel, 1999: 73).

A lo circular se atribuye la forma del movimiento de las fuerzas y entidades anímicas. López Austin (2004: 229), indica que el *tonalli* era insuflado con fuerza en giros desde el quinto cielo, al que identifica como *ilhuicatl mamalhuacoca* “*cielo donde está el giro*” y distingue, del Códice Vaticano A, su representación de cinco círculos, cuatro de ellos atravesados por una flecha. Y eran el sol y el calor, los principales portadores de esta fuerza, y su receptor, la cabeza (ibid., 230; López Luján, 1993: 37). Igual en forma de soplo se mueven otras fuerzas anímicas, el *teyolía* y el *ihiyotl* (López Austin, 2004: 253, 258-259).

Se creía que, como fuerza del destino, los seres humanos estamos sujetos a un caprichoso movimiento en giros al que nos sujeta la deidad suprema *Tloque Nahuaque*:

*En el centro de la palma de su mano nos
tiene colocados, nos está moviendo
a su antojo
nos estamos moviendo, como canicas
estamos dando vueltas,
sin rumbo nos remece*

Códice Florentino (León Portilla, 1979: 200)

O bien, el siguiente:

*Allí tú fuiste anclado, se nos impuso ley,
con regias palabras nos hizo dar giros,
ese nuestro dios por quien todo vive...
Como una turquesa por cuatro veces
nos hace girar cuatro veces
en Tamoanchan,
Tamoanchan que es la casa del
Dador de la Vida”*

Cantares Mexicanos, Ángel María Garibay, 1965

Una imagen evocadora a la anterior descripción, nos la ofrece Diego de Landa, quien menciona una serie de ceremonias que los mayas del siglo XVI realizaban en la conmemoración de los *bacabes* y los cinco días aciagos del calendario ritual de 260 días. Durante la fiesta anual dedicada a uno de estos *bacab*, entre ofrendas y sacrificios, se hacía una procesión circular levógira en que la imagen del cargador de ese año era desplazada, siguiendo esta dirección, a una de las cuatro mojoneras que se encontraban distribuidas en las direcciones cardinales ubicadas a la entrada del poblado, completando el movimiento de los cuatro cargadores en este circuito, en un periodo de cuatro años (Landa, 1986: XXXIV-XXXVIII).

Este aspecto de la procesión en movimiento de circumambulación, en el Capítulo 1 se comentó era uno de los medios rituales de fundación para consagrar un espacio o edificio; de igual modo, se considera que tenía estrechos lazos con las ceremonias de ascensión al poder de los gobernantes mayas. Este hecho parece confirmarse con la relectura epigráfica de los glifos T684 y T683, en los que se encuentra la raíz verbal *joy*, asociado a un elemento semicircular, el cual se había interpretado como “*ponerse la banda*” (Sheseña, 2015: 18). No obstante, este investigador apunta que, en la lectura completa del cartucho, que se lee: *joyaj ti ´ajawlel*, el verbo no es pasivo, sino activo y se lee en sentido de “*moverse concéntricamente*”. Para confirmar esta propuesta, el autor realizó una investigación de carácter lingüístico y etnográfico en comunidades mayas de los Altos de Chiapas, en los que corroboró que este verbo y sus variantes son utilizados en frases que indican el sentido de rodeo, vuelta, girar y, sobre todo, en las ceremonias de cambio de autoridad en las que el verbo refiere a la procesión circular alrededor de cuatro estaciones con el nuevo

gobernante en andas (ibid., 33-42). Así, asevera que en la Estela 4 de Copán, en el cartucho B3-B5, se lee: *joy-ya chan-te-chan-na*: “da vuelta por los cuatro árboles del cielo” -el gobernante recién ascendido Waxaklahun- (ibid., 50). De igual modo, en el dintel 30 de Yaxchilan la lectura: “*joy-ja ti ´ajaw le-le ya-Yaxun-Balam*”, lo lee: “hace procesión circular como autoridad Yaxun-Balam” (ibid., 63). De este modo, para él, la procesión circular confirma su función abarcadora del espacio cuadripartita y acto de importancia básica en las ceremonias fundacionales y de transmisión del poder, lo que justifica al hacer, entre otras lecturas, la de uno de los paneles del Templo XIX de Palenque: *yoyti...yax pik...k´ukúm kán nah chak*: “la supervisó Ch´a, quien dio la vuelta por la [casa] del Primer Ropaje...la Casa de la Concha, la Pluma...y la Gran Casa” (ibid.: 106).

Se considera que la forma circular representa el elemento que activa, otorga movimiento, permite el fluir de las cosas y que lo cuadripartito es lo estático, lo ya creado (una casa, por ejemplo), y que en su centro los dioses se aposentan; mientras que las demás acciones de las fuerzas divinas y de los ancestros se desarrollan en la periferia, en donde reside el tiempo-espacio de lo primordial (Gillespie, 2000: 139-140). Así, al centro se asocia a la inmovilidad, el reposo el poder del gobierno, de la fertilidad y la creación (ibid., 141). Siguiendo la propuesta de Lévi-Strauss de la *sociedad de casas*, esta autora considera que la disposición de las cosas sigue el patrón de contenedor-contenido en un modelo de distribución concéntrica, “*son anidados, circunscritos unos dentro de otros*” (ibid., 51). De esta manera, los contenedores son circulares porque circular es el movimiento de acción ritual que permite activar lo que está al interior: una casa, una milpa. Así, se da sentido cultural y cósmico al lugar, al permitir el flujo de fuerzas a través de esta forma de acción (ibid.: 56-57).

Por su parte, entre los coras se documentó que el universo es concebido como una unidad en la que los dioses y astros se mueven girando alrededor de la tierra (Preuss, 1998b: 413). A su vez, los mexicanos de Durango, también documentados por este autor, perciben lo circular como lo que envuelve, lo que crea una frontera de separación en cuyo interior se configura un espacio ritual, a la vez que práctico, como se descubre en el mito *de la estrella matutina y la mujer del frío*, en la que el héroe con sus flechas crea un espacio circular que mantiene alejado al frío de la noche. Al salir el sol, él ha sobrevivido y mata a la anciana representante del monte y de la tierra (Gutiérrez del Ángel, 2007: 71).

La dirección norte-sur (el arriba y el abajo), y la línea este-oeste, del plano horizontal, también estarían circunscritos en la contención general del mundo (Mathews y Garber,

2004: 50-51). La delimitación circular en el plano horizontal se da mediante el camino anular que marca el paso del sol al seguir su ruta este-oeste; perpendicular a ésta se crea otra circunferencia en el eje norte-sur, la que marca el camino del viento, también perpendicular al quince y a su punto central. El cruce de estos dos círculos forma un aspa o encrucijada, que se encuentra tanto en el plano celeste como en el inframundo, ambas con atributos semejantes (López Austin y López Luján, 2009: 132-134). Una forma en que ambas circunferencias se proyectaron fácticamente en el plano terrestre, al parecer se identifica en el escenario ritual del juego de pelota, donde la disposición transversal de la cancha sirve como ruta para la pelota, a la que se le adjudica ser la evocación de una víctima sacrificial (Zaccagnini, 2003: 10) o la representación de una cabeza decapitada, rememorando un pasaje del Popol Vuh (Schele y Miller, 1986: 244) o el sol, en su travesía por el eje este-oeste (Gillespie, 1991: 326). En este caso, la imagen circular está íntimamente ligada a la marcha del tiempo, al inframundo y al sacrificio.

Con la concepción anterior, los huicholes conciben al inframundo como un mar ubicado al poniente, en donde los muertos por pecados sexuales y por muerte violenta bailan en eternos movimientos circulares (Neurath, 2008: 121). Estos movimientos en giros son indispensables para que las almas se muevan y vayan de la periferia (el monte y bosques, el lugar de lo crudo) y regresen al lugar de los poblados, al centro de la casa, en donde está el fogón que cuece lo crudo, tal como lo piensan los nahuas de Cuetzálán, Puebla (Aramoni Burguete, 1990: 136-137), lo que nos recuerda el regreso circundante que los mayas del Clásico concebían en *Bolom Yakté* que iba de la periferia al lugar central (Gillespie y Joyce, 1998: 283).

En lo que se respecta al vínculo del círculo con el origen mítico del calendario de 260 días, se narra que el tlacuache es el representante del tiempo que todo lo devora, del poder creador de los ancianos y de la fuerza de la resurrección. Por tal motivo, es una de las deidades fundadoras, *Junajpu Wush*, cuyo numeral es el Uno. En el tiempo primordial le fue concedido que la disposición de sus doce tetas fuera en forma circular, con una al centro, para que alimentara a las trece crías sobrevivientes de las veinte nacidas. Es así, un símbolo del transcurrir mítico del calendario (Sotelo Santos, 2015: 114, 130-131).

Así, el movimiento que conforma lo circular se vincula a la transformación, el trasladarse de un estado a otro en un espacio-tiempo alterno mediante la metamorfosis, por lo que ritos que implican el dar una vuelta, un giro, una "*machincuepa*", permite a la fuerza anímica

trasladarse de la tierra al inframundo y viceversa, modo en que se desplaza a su “*disfraz, a su nahualli*” (López Austin, 2004, T.I: 428; Martínez González, 2011: 159, 177).

Por su parte, en la metafísica azteca, de acuerdo con Maffie, el movimiento-cambio del *olin* es la representación de la energía única (*teotl*) que se mueve en forma circular, de arriba a abajo y de un lado a otro, como el rebote de una pelota en el *tlachtli*. Sigue un camino redondeado, curvo, es centrado y centrador. *Olin* define movimientos de transformación y devenir que son curvilíneos y redondos. En él se unifican pares opuestos y complementarios, a la vez que competitivos (parejas *inamicas*) como lo son vida-muerte, día-noche, hombre-mujer, centrándolos en un solo proceso, en lo cíclico. Así, “*define la forma de la llegada de la vida, de la culminación cíclica, de la energía vital en general*” (Maffie, 2014: 185, 189-190).

De lo anterior, acerca de la forma de la ofrenda circular, podemos plantear los siguientes puntos:

- 1) Evidencia de lo cíclico y el movimiento
- 2) Canal del fluir de las fuerzas anímicas y el destino
- 3) Ritualmente creado por la circumambulación
- 4) Asociado con el centro y la periferia
- 5) Relacionado al tiempo y al calendario
- 6) Geometría del orden y la circunscripción
- 7) Ligas con el poder y la fundación
- 8) Unificador
- 9) Condición de transformación
- 10) Presencia de luz y calor
- 11) Más abajo veremos que, en las ofrendas de Zanja Zapupe, esta forma se asocia, de acuerdo con sus características:

Con un elemento central, a la dirección este. Tipo C-1

Como “mancha”, asociado al inframundo y al sacrificio, con vínculos a la dirección poniente (tipos C-2 y C-3), aspecto que desarrollaremos en el Capítulo 5.

3.4 Forma simbólica de la ofrenda espiral

Entre las propiedades de la forma circular se encuentra el movimiento, la demarcación y lo cíclico. En términos generales, es una geometría concéntrica definida precisamente por la proyección de una circunferencia (su periferia), ya sea en lo horizontal o lo vertical, por lo tanto, la principal circunscripción a su figura es el centro. Entre centro y periferia la direccionalidad se orienta mediante múltiples vectores, pero destaca la proyección de un eje vertical perpendicular a su encrucijada, en términos del movimiento solar, sería el cenit y el nadir, respectivamente. Por su parte, la forma espiral, tiene contacto directo con este centro, su movimiento y extensión gira entorno a él; además, por su configuración, implica al mismo tiempo un movimiento vertical y horizontal; es dinámico y también tiende a la ciclicidad. Con esta forma se expresa de manera conjunta el movimiento de ascenso, descenso y traslación. Su forma evoca elementos como el viento, el agua y el fuego; y entidades como el aliento, la palabra y el espíritu. Y es partícipe del movimiento creacionista (Ortiz, 2005: 92, 96-97, 109).

Como símbolo se encuentra en una de las principales insignias de *Quetzalcóatl*, el *ehcacozcatl*, que lo vinculan a la dinámica del movimiento helicoidal, por lo que “es cosa en giros y dueño de los remolinos”, que hacen aparecer a esta divinidad en representaciones con el cuerpo convertido en un torzal, tal como aparece en el Códice Vindobonensis (López Austin, 1998: 310). Esta forma de movimiento se concibió en el paso vertical de las cosas, a través de un remolino en el agua, como el de Pantitlán, llevándolas de la tierra al contacto inferior con *Tláloc* (Graulich, 1990: 219; Sahagún, 1982: L. II, cap. XX, p.4); lo que, es similar en el caso del templo circular de *Quetzalcóatl*, que, en sentido inverso, rememoró un portal de donde emergieron las fuerzas y alimentos para la creación del hombre (Taube, 1986: 52). Esta forma, también relacionada a *Quetzalcóatl*, fue concebida en el Postclásico como un portal en forma de espejo-cueva de donde emergía la serpiente emplumada (Taube, 1986: 61-62). Pero es el desplazamiento helicoidal vertido en las ramas y tronco del árbol de Tamoanchan, en donde se sintetiza este concepto del movimiento radial de las potencias y entidades anímicas en todos los ámbitos del mundo. La espiral es un *axis* (López Austin, 1994: 93; 1998: 291-292; López Austin y López Luján, 2009: 308).

Respecto a las entidades anímicas, como el *tonalli*, de la que se menciona que abandona el cuerpo al momento de la muerte, es viable que algunas ofrendas de terminación de carácter funerario se relacionen con ella, como en el caso del complejo E, del Templo Mayor, con lo que se justificaría la presencia de objetos espirales, lo que podría “conectarse

con el camino helicoidal que seguía el alma” (López Luján, 1993: 236); a diferencia de este desprendimiento, en una ofrenda de dedicación la fuerza y el destino son concedidas a través de un movimiento también en hélice, tanto ascendente como descendente (López Luján, 1998: 179). Otra observación que este investigador realiza a estas formas en espiral, generalmente colocadas al centro de algunas ofrendas del Complejo A, y a la imagen asociada del signo *ollin* (“*como representación parcial del malinalli*”), es que ambos elementos configuran una dualidad de oposiciones. El autor descubre en esta dualidad de formas:

“un símbolo de la hierogamia, del entrelazamiento helicoidal de los flujos cálidos y masculinos con los fríos y femeninos que surcan el interior de los árboles cósmicos...es probable que con la espiral se haya querido reproducir un remolino, es decir, una zona liminar a través de la cual se distribuían los flujos divinos en la faz de la tierra o con el remolino la idea de la torción de las fuerzas” (López Luján, 1993: 259-260. Fig. 117 y 118).

Idea que es relevante para nuestro modelo y que es coincidente en la asociación de las formas quincunce, espiral y fálica de las ofrendas de Zanja Zapupe y en otras representaciones iconográficas.

Como metáfora del remolino de agua, la espiral se vincula al sacrificio, la muerte, y el inframundo, tal es el caso de la imagen del remolino de Pantitlán (Códice Florentino. Fol. 23. Imagen 5.11), como parte del conjunto de signos en que lo “*torcido*” o “*serpenteante*” remitía al poder mágico y visionario de la oscuridad y la noche (Jansen, 1997: 84-85, 89; Mikulska, 2015a: 60). En lo anterior, se incluye el fin de las cosas y de las personas, pero también el de un reino, una era o un mundo, y su transformación en un principio alternativo. Tal es el simbolismo de la imagen de la muerte de Moctezuma plasmada en el Códice Florentino, en donde se describe cómo el cuerpo del soberano es arrojado en la “*orilla del agua*”, espacio simbólico que demarca la entrada al inframundo, y asociado a la luna y Venus. Lugar de donde es sacado para llevarlo a *Copulco*, en donde es incinerado, emulando un ritual de Fuego Nuevo (Magaloni Kerpel, 2003: 35-37. Fig. 10; 2020: 58-59). En esta imagen se complementan la espiral y el quincunce, formado éste por cuatro remolinos de agua y el cuerpo del gobernante al centro, camino a su metamorfosis. Por lo que, en la espiral, el movimiento de rotación, a su vez implica un medio de transformación y traslación (López Austin, 2004, T.I: 428; Maffie, 2014: 263; Martínez González, 2011: 159, 177). Imagen 3.1



Imagen 3.1. El cadáver de Moctezuma arrojado en “*la orilla del agua*”. Códice Florentino. Libro XII. Fol. 447v. Tomado de Magaloni Kerpel, 2020

Para Maffie, en el panteísmo azteca, se concebía que la forma espiral era una expresión de la torsión con que el concepto de tejer enderezaba y daba orden a los *hilos* de la trama cósmica, especialmente los de la Tierra. Esta torsión daba poder, transformaba la condición y el estado de las cosas, entre diferentes tipos de cosas y entre diferentes capas verticales del cosmos. Se trata del movimiento-cambio del *malinalli* (Maffie, 2014: 263-266).

Por otra parte, en el estudio etnográfico de sociedades indígenas actuales, Galinier documentó que, entre los mazahuas, el remolino del agua es como el órgano succionador de la mujer (1990a: 264); mientras que, para los otomíes de la sierra, la espiral de los remolinos acuáticos sugiere a la divinidad lunar; en tanto los del viento, se asocian con el Señor del Mundo (Galinier, 1990b: 531-534, 582). Asimismo, el remolino de agua es el símbolo genésico y dinámico de la “*sirena*” (Lazcano Salgado, 2012: 368).

Entre los nahuas de Acatlán, Puebla, los vientos para las lluvias son invocados mediante los movimientos circulares a los que se somete a una espiral pintada en los extremos de un palo que es girado con los pies por un danzante, ubicado al centro de un círculo hecho por otro grupo de danzantes (Neff Nuixa, 2005: 40). En tanto para los huaves de la costa de Oaxaca, las almas viajan en los remolinos que traen lluvia y frío (Millán, 2007: 202).

Por su parte, Alfred Tozzer (1982: 180) registra, en su trabajo etnográfico con grupos lacandones, la concepción que éstos tienen acerca de la forma de desplazamiento de las almas al morir la persona:

“sobre la tierra hay siete cielos, cada uno con un hueco redondo en el centro. Una ceiba gigante crece en el centro de la tierra, eleva sus ramas a través de los huecos sucesivos hasta alcanzar el séptimo cielo. Por medio de este árbol los espíritus muertos ascienden de un mundo a otro hasta alcanzar el último”.

Para los mayas de las inmediaciones de la ciudad de Valladolid, Yucatán, cuando al morir una persona, se dice que su alma se desprende dando vueltas en giros alrededor del centro de la casa y ascendiendo verticalmente (Astor-Aguilera, 2010: 209). Y para los pipipes de Guatemala, hay seres que en el interior de una montaña suben y bajan en vuelos espirales (Shulte-Jena, 1946: 74).

De lo anterior, acerca de la forma de la ofrenda espiral, podemos plantear los siguientes puntos:

1. Relacionada a la centralidad
2. Es liminar
3. Inherente al orden y la transformación
4. Asociado a la imagen de Venus-Quetzalcóatl
5. Vía de tránsito del alma y el destino
6. Identificado con el sacrificio
7. Vínculo con el agua y el viento
8. Poder genésico
9. Movimiento horizontal de irradiación
10. Movimiento vertical de ascenso y descenso
11. El ascenso relacionado con el “arriba”, el norte y el cielo. El descenso con el “bajo”, el sur y el inframundo (Ashmore, 1991: 201). Así, el eje norte-sur es de oposición, pero complementario, ambos se identifican como el “*lugar de los muertos*”, siendo el sur un espacio de fertilidad de “*los seres huesudos*” (Mikulska, 2016: 140-142).
12. En el caso de las ofrendas en espiral, la mayoría tiene un elemento vertical al centro, en posición genésica y emergente de “abajo” a “arriba”, de sur a norte, por lo que atribuimos la asociación a la dirección sur.

3.5 Forma simbólica de la ofrenda quincunce

Una de las formas cuadriláteras más representadas en la imaginativa mesoamericana, es la que se caracteriza por representar cinco puntos, cuatro por lado y uno central, así como la forma en cruz que configura a su interior, este es el llamado quincunce. A este elemento

se le relaciona con el lugar de unión, tal como Laurette Sejourné lo hace al concebirlo como el lugar de encuentro de los principios opuestos (1962: 101. Fig. 5 y 6). Esta forma, para dicha investigadora es un símbolo que representa centralidad, se le encuentra asociada frecuentemente al dios del fuego, “*dios del centro*”, como símbolo que lo acompaña. Por su relación con el número cinco, lo vincula con el planeta Venus y su ciclo y, en consecuencia, con *Quetzalcóatl* (ibid., 103). Considera que una de sus variantes es la del cuadrilátero que tiene cuatro puntos en sus esquinas con el relieve en cruz hacia su centro, la denominada *cruz de k’an*, a la que también llama *cruz de Quetzalcóatl*, que entre sus acepciones tiene la de significar el encuentro del cielo con la tierra (ibid., 105). Sejourné menciona que el signo *ollin* azteca es una forma del quincunce en el que se sintetiza esta concepción de oposición y de unión de contrarios, en la que no necesariamente debe manifestarse un sentido de contradicción, sino también el de armonía (ibid., 109). Como símbolo asociado a *Xiuhtecuhtli*, confirma el carácter de éste como señor del centro, al ser la imagen que ocupó dicho lugar en algunas de las oblações dedicatorias del Templo Mayor de Tenochtitlán (López Luján, 1993: 191-192).

Por su parte, Alfonso Caso ve en el quincunce la relación que los números cuatro y cinco guardan respecto a las direcciones, tanto en el sentido horizontal como en el vertical, así como en la distribución y función de determinadas deidades (Caso, 1967: 21). En esta relación numérica, Díaz Álvarez (2011: 207, 228) propone que el quincunce es una de las formas que remiten a la organización egocéntrica de elementos espacio-temporales que se suceden por turnos de manera cíclica, por lo que su uso en la elaboración de cosmogramas fue recurrente. Como expresión gráfica, en él se expresa la simultaneidad del fin y el comienzo, ya que el número cuatro representa equilibrio, orden, energía de la plenitud. En tanto el cinco es exceso, desorden, vejez y caducidad; en consiguiente, el quincunce es una imagen de la transición (Maffie, 2014: 226; Mikulska, 2015b: 139).

Desde la época olmeca este símbolo tuvo una importante representación, especialmente en la imaginería expresada en su relación directa con el monstruo de la tierra, al mismo tiempo que denotaba su carácter liminal, al ser un acceso que dividía al mundo del reino sobrenatural; una metáfora del dominio terrestre y del mundo subterráneo y acuático sobre el que flotaba (Reilly, 1996: 37; 2005: 32. Fig. 16 y 35). Es desde este momento en que se indica su relación con Venus y Quetzalcóatl (Joralemon, 1971: 17, 21), y como una forma icónica en la que se expresaba el vínculo entre lo divino y el poder político (Knott Luther, 2010: 99-100).

Del mismo modo, se encuentran hachas pulidas que fueron grabadas con diferentes signos, entre ellos, los que se considera como la representación cuadripartita del cosmos. A manera de quincunce, suele aparecer en el centro la figura erguida de un personaje con los atributos del dios del maíz y distribuidas de manera bilateral a los lados, lo que se identifican como semillas de maíz (Taube, 2000: 302; 2004: 13). De igual manera, se le vincula como símbolo del poder y centralidad, por lo que suele asociarse a la figura del gobernante (Reilly, 1996: 38). Un aspecto que hay que resaltar es que algunas hachas pulidas no sólo sirven de soporte para este tipo de representación, sino que de manera directa a éstas se les vincula como símbolos del maíz, principalmente cuando son colocadas de manera vertical en ofrendas, con el filo hacia arriba, en una posición y figura que rememora la forma de los taparrabos masculinos y algunos tipos de estelas, por lo que tal posición vertical y central hace que estos elementos sean equivalentes con el árbol cósmico como eje del mundo (Taube, 1996: 51; 2000a: 303; 2004: 16, 18). Imagen 3.2

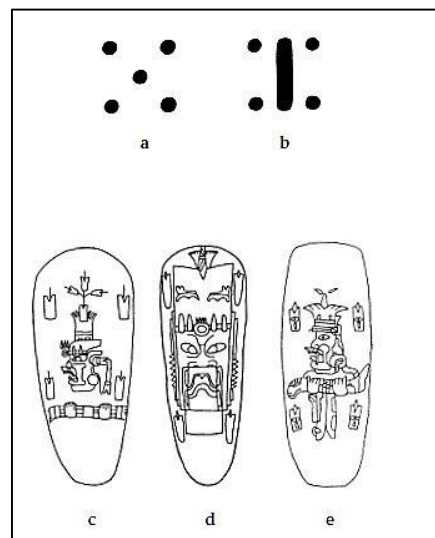


Imagen 3.2. Representación del dios del maíz en la parte central de la equivalencia del quincunce. Tomado de Taube, 2004. Figura 4.

Hacia el Preclásico tardío este elemento se ha registrado en medios de expresión de la iconografía pública, principalmente a través de estelas. El quincunce aparece como soporte central del que emerge en su nacimiento el Dios del Maíz. Este tipo de representaciones se enmarcan en un programa narrativo cuya temática es la creación, pero también el de exponer la idea de la centralidad y su relación con el poder político (Guernsey Kappelman, 2002: 68-73; 2006: 67-68). Imagen 3.3

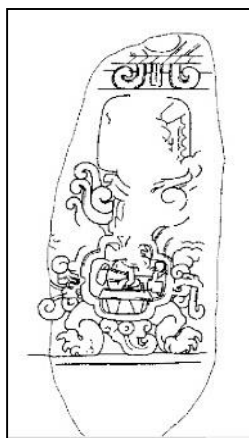


Imagen 3.3. Estela 8 de Izapan. Tomado de Guernsey Kappelman, 2002. Figura 5.1

Como emblema, el quincunce en el área maya se encuentra asociado a las diademas de los gobernantes, al pie de una figura principal, en la espalda del monstruo de la tierra (Spero, 1986: 187; Taube, 1983: 179; Taylor, 1978: 79) o debajo de árbol cósmico, en ambos casos, asociado a eventos de ascensión al poder, surgimiento de una deidad o a un sacrificio, por lo que también se le asocia a significados de transición y centralidad (Ingalls, 2012: 37-38; Taube, 2000b: 312); o bien, siendo parte de la división cuadripartita mediante la cual se percibía la organización política del territorio y del cosmos (Mathews y Garber, 2004: 49). Los mayas lo utilizaron como un importante signo del orden espacial, vinculado a la organización de la comunidad, al ser la imagen de los cuatro caminos que de su centro partían, al mismo tiempo que se relaciona al logograma de los cuatro caminos que conducen al *Xibalba* (Freidel y Schele, 1988: 559-560); por lo que también marcó la distribución de ciertos depósitos durante actos rituales, cumpliendo la función de un *mapa ritual* (Lucero, 2010: 144). A su vez, David Stuart, encuentra una asociación entre la forma del quincunce con el dios cuadripartita del periodo clásico maya, al que a su vez lo vincula con el monstruo de la tierra. El quincunce y el dios cuadripartita se encuentran en escenas en las que hay símbolos de sangre vertida en ceremonias de entronización (cita los ejemplos del Templo de las Cruces, en Palenque, y en la Estela 6 de Piedras Negras). El investigador destaca el rol de este dios como un elemento ligado al culto a los ancestros, a la sangre y al sol (Stuart, 1988: 199-201). A este periodo pertenecen las formas cruciformes de los contenedores de ofrendas localizadas en el sitio de Cival, Belice (Bauer, 2005: 29); así, como las que se encuentran en el desplante de la Estela A de la plaza principal de Copán (Schele y Mathews, 1998: 140), cimentada sobre una ofrenda en esta forma como medio para ubicarla “en el centro simbólico del mundo” (Newsome, 1998: 123).

Contenedores de este tipo, pertenecientes al periodo Postclásico, se localizaron en el recinto sagrado de México-Tenochtitlán, en depósitos localizados debajo del lugar en donde se colocaron braceros ceremoniales con atributos de una ceiba, el árbol sagrado (López Luján, 2006: 232-236), misma función que se ha señalado para estelas mayas en reminiscencia a las formas análogas de los hachas con las que se les ha comparado como representaciones del maíz y del árbol del mundo (Freidel, Schele y Parker, 2001: 73-74; Reilly, 2005: 34-36; Taube, 2004: 15-16); así como con el rayo (Stuart, 1996: 162). Imagen 3.4



Imagen 3.4 Continente de ofrenda en forma cruciforme. Cival, Belice. Tomado de Bauer, 2005. Figura 1.

Spero (1986: 187) anota que estos nichos cuadripartitos son la manifestación de la apertura abismal que comunica el inframundo con la superficie de la tierra y señala que una de los ejemplos iconográficos más destacados se encuentra en la imagen grabada en el cráneo de pecarí encontrado en la Tumba 1 de Copán. Describe la combinación del signo cuadrifoliado con la cabeza del monstruo Kawak, el glifo T528 (un apiñamiento de círculos, relacionados al maíz) y el glifo *pop*, una manta tejida, símbolo del poder. La forma cruciforme está rodeada de representaciones zoomorfas y de una figura esquelética, elementos vinculados al inframundo. A su vez, Kent Reilly resalta la parte central de esta imagen en la que dos individuos flanquean lo que interpreta como una estela sobre su altar zoomorfo, en un probable acto de envolver a la primera como símbolo de reverencia a los ancestros y al poder (Reilly, 2006: 15. Fig. 2).

Se considera que el quince es el asiento del mundo y de los gobernantes. Como elemento central, es el lugar de reposo y de ejercicio del poder, por lo que se establecen relaciones con lo que no es central y con lo que se supedita al gobierno. De esta manera,

aún en el área maya, se tiene el ejemplo de la relación del Dios L, con el Dios K y *Bolon Yokte*, estas dos últimas, deidades de los comerciantes, se consideran dioses itinerantes y viajeros constantes a la periferia, pero que mantienen relación con el centro, en donde se encuentra sentado en su trono el Dios L, al interior de su casa en forma de cruz (Gillespie y Joyce, 1998: 280-286).

A nivel pictográfico, principalmente en los códices nahuas, la fuerza semántica del mensaje de este signo suele dirigirse a la forma en que es concebido el mundo y como un medio de legitimación que, a través de una geometría definida, enmarca las formas del dominio humano emanado de un centro cósmico, un ejemplo se encuentra en el segundo folio del Códice Mendoza (Johansson, 2001: 97). Asimismo, representa la superficie de la tierra, dividida en cuatro segmentos con un ombligo al centro, tal como “*una flor de cuatro pétalos con una hendidura en medio en la que había una piedra verde, uno de los símbolos del mundo*” (López Austin, 2004: 65). Este orden geométrico se encuentra en el plano del *Tlalocan*, en la que el quincunce es formado por la cuádruple proyección de *Tláloc* con un quinto en medio, siendo los equivalentes de los árboles cósmicos, en cuyo centro se aposta el árbol de *Tamoanchan*, como árbol del mundo. De esta manera, el quincunce, al sintetizar esta extensión, simboliza presencia de la lluvia, de la tierra y del poder (López Austin, 1994: 180-187). Esta proyección hacia los cuatro puntos a partir de uno central, como *axis mundi*, es la que constituye el modelo regente en la forma en la que se distribuyen muchas comunidades actuales, en las que se representa el “*centro*”, como símbolo de la unión del cielo con el inframundo (López Austin y López Luján, 2009: 98-99).

El arreglo cuadripartito es el escenario por el que de forma cíclica se desplazan cuatro entidades del panteón maya ligadas a la creación, a la fertilidad y al poder. La circumambulación se cumplía en un ciclo dividido en cuatro fases de 819 días de la rueda calendárica (Bernal Romero, 2015: 64; Valencia Rivera, 2019: 162-127). En la Estela 1 de Copán, se lee un rito en la que cuatro personajes ligados a la fundación de esta ciudad, invocan a *B'olon K'awiiil*, deidad cuadripartita, con lo que se sientan las bases simbólicas de la fundación y del orden cuadripartito del mundo (Bernal Romero, 2015: 76).

Sobre uno de los significados de este signo, se encuentra la propuesta de Rubén Bonifaz, que basándose en un mito cosmogónico (Historia de los mexicanos por sus pinturas) que relata el sacrificio de la deidad *Atlalteutli* a manos de *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*. Ambas deidades, convertidas en serpientes separan a la primera en dos mitades, para hacerlo se cruzan para tomar los extremos opuestos con lo que marcan los cinco puntos del quincunce.

Así, para este autor, tal símbolo se vincula a la creación cosmogónica (Bonifaz Nuño, 1995: 19-21) y como también señala Taube (2004:13), indica que, tras los cinco puntos, se encuentra el significado del cuerpo humano cuyo tronco figura como el eje central del signo.

En la actualidad, los mixes consideran al quincunce como la traza hecha por los caminos seguidos por el Sol en los solsticios, a la vez que indica la inseminación de la Tierra por el astro (Lipp, 1991: 186); y para los chortis, el mundo se sustenta en un cuadrante en cuyo centro las cosas de la tierra van y vienen al inframundo y que tiene como rectores a los señores de los puntos solsticiales (Girard, 1962: 15, 26). Los coras narran que es el sustento del origen del mundo, la armazón de la espiral celestial y el hábitat de los hombres y los dioses (Preuss, 1998a: 257-258).

Esta forma de vías entrecruzadas, es otro modo en que se concibió el cómo se mueve la energía de *teotl* en la metafísica azteca, siguiendo a Maffie. Se trata del movimiento-cambio *nepantla*. En él, “*el medio*” o “*mitad*” es un espacio de interacción, reciprocidad y de incesante transformación en un proceso dual de creación-destrucción (Maffie, 2014: 356). Esta forma de cruzamiento define una intersección que “*centra*” la unión de dos elementos del que nace un tercero con parte de la identidad de cada uno de aquellos. En un proceso de entreteter las partes que se cruzan, en *nepantla*, aunque ambiguo, la unión de los elementos opuestos y complementarios (*anímicos*) es ordenadora, arregla y pone en su lugar. Lo cruciforme, flores cuatripétalos con un círculo al centro, el juego de pelota y el quincunce, entre otros, son ideogramas de *nepantla* (ibid., 401-403).

De lo anterior, acerca de la forma de la ofrenda en quincunce, podemos plantear los siguientes puntos:

- 1) Asociada a la estructura calendárica
- 2) Vinculada a la creación y al nacimiento
- 3) A la unión de opuestos complementarios
- 4) Geometría ordenada y ordenadora
- 5) Signo liminal
- 6) Asociado al árbol cósmico y al maíz
- 7) Al poder y a la fundación
- 8) Sede de procesos de transformación
- 9) Relacionado con la tierra y el inframundo
- 10) Espacio de transformación
- 11) Símbolo de la centralidad

3.6 Forma simbólica de la ofrenda amorfa

Como conjunto de elementos fragmentados y dispersos, este tipo de depósito, como lo hemos visto documentado en la literatura arqueológica, se le ha identificado como una ofrenda de terminación, representa el objeto que ha sido “*matado*” y desposeído de su fuerza anímica e identidad. Debido a este estado, es frecuente que, como un “*depósito estructurado*”, lo pasen por alto (Jhonson, 2018: 60), ya que la mayor parte de las veces, los arqueólogos lo consideramos como un evento accidental más que deliberado (Chapman y Gaydarska, 2007: 21). Su característica principal, a nuestra consideración, es reflejar el desorden de un fin en el que se han perdido las formas y dimensiones de lo original. Por eso, aunque se encuentren restos de diferentes objetos en su composición, todos ellos carecen de estas cualidades, se hallan igualados por el mismo estado, efectivamente, después de haber sido “*matados*”, la homologación es su condición. También hemos mencionado que se han encontrado evidencias de cenizas en algunos de estos depósitos, como lo ha sido en Teotihuacán y en el área maya, por lo que podremos pensar que ritualmente tuvieron un importante papel en el proceso de ruptura y colocación de los objetos; en el caso de los depósitos amorfos del sitio Zanja Zapupe, se identificó una matriz de ceniza. Por lo que las cenizas, en estos contextos, más que símbolos del fuego, podrían ser metáforas de la disolución y considerarse a sí mismo, parte del simbolismo de la fragmentación, así como de la fecundidad (Frazer, 1965: 725-726).

Si retomamos los significados de las características descritas para este depósito, veremos que corresponden a una forma de transformación, y como tal, a un sacrificio, el sacrificio significa la metamorfosis de la materia mediante un acto ritual (Eliade, 1988: 110; Hubert y Mauss, 1981: 12; Leach, 1964: 114-115; Van Baal, 1976: 161; van der Leeuw, 1964: 368). En el caso del sacrificio humano, se utiliza un sustituto que es alguien ajeno a la comunidad (un esclavo, un prisionero de guerra, un migrante, un transgresor) o quien es considerado no “*persona*” (un niño, un deforme, un enfermo mental), es decir, alguien que está fuera del círculo social sacrificante, más bien, fuera de su centro, es decir, se sacrifica lo que se encuentra en la periferia. Cuando se trata de cosas, éstas también deben ser puestas “*fuera*” del ámbito de uso social, funcionalmente dejan de ser parte de la comunidad, y ritualmente se colocan “*dentro*” de la esfera sagrada. Al igual que un ser humano o un animal, el objeto a ofrecer también debe de tener un dueño, ya sea personal o de manera colectiva, vía mediante la cual seres o cosas se convierten en *vicarios* (Girard, 1985: 281); así, al ofrecer un sacrificio como parte de una oblación, lo que importa es que se establece un vínculo entre el que ofrece, que da algo que le es propio, y la deidad a la que éste dedica,

que, en términos de reciprocidad, también dará algo de sí (Van Baal, 1976: 57; Widengren, 1976: 255). Por lo tanto, no siempre será el caso de que necesariamente haya sacrificios de víctimas vivas en un depósito ritual, como Dehouve (2013: 607) se preguntará. Al haber objetos como víctimas sustitutas, se cumple con el requisito de ejecución sacrificial en un acto de oblación, como una constante del ritual consagradorio en Mesoamérica (López Luján y Sugiyama, 2017: 88; Olivier y López Luján, 2010: 25-27; Sugiyama, 2014: 43; Sugiyama y López Luján, 2006: 56). La transformación es, por tanto, parte del acto consagradorio (Daneels, 2017: 180), al sintetizarse en el sacrificio lo que está en el centro y la periferia, lo limpio y lo contaminado, lo que está en su lugar o fuera de éste. La sacralidad es incluyente y conjuntiva (Maffie, 2014: 99).

De esta manera, este tipo de ofrenda representa el sacrificio de las cosas que, fragmentadas, se dispersaron en determinados espacios de los dos conjuntos. Pero en esta masa no podemos distinguir si fueron sacrificadas muchas cosas para hacer explícito el sacrificio multitudinario o si el conjunto de ellas significa el sacrificio de una unidad, o en todo caso, ambas posibilidades a la vez. Nosotros agregamos la imagen de lo caótico. A esto, veamos el siguiente relato que Fray Gregorio García recopiló en una comunidad de la mixteca a mediados del siglo XVII, acerca del origen del mundo:

“En el Año, i en el Día de la obscuridad, i tinieblas, antes que hubiese Días, ni Años, estando el Mundo en grande obscuridad, que todo era un chaos, i confusión, estaba la Tierra cubierta de Agua, sólo había limo, i lama sobre la haz de la Tierra” (García, 1729: 327-328).

Así, tenemos que Mircea Eliade menciona que es el agua la sustancia primordial en donde se gestan y nacen todas las formas, pero también la inmersión en ella provoca que las cosas se disuelvan para volver a su estado preformal, como camino de la regeneración hacia un nuevo nacimiento (Eliade, 1988: 178). Esta disolución a toda forma, es lo que equivale a la muerte en el plano humano, y en el cosmológico tiene un sentido catastrófico, como el de un diluvio (ibid.: 184). En este proceso de inmersión deviene la descomposición de las cosas, la pérdida de formas y de límites, se genera un caos y la fragmentación es equivalente a las tinieblas, puesto que nada se identifica ni distingue; hay una homologación que hace posible que todo se comunique, vivos y muertos, es lo que denomina la “*coincidencia de los opuestos*” (*coincidentia oppositorum*), en la que se abolen las formas, los espacios y también el tiempo. Esta noche-diluvio es una regresión, el caos que precede a una nueva creación (ibid.: 357).

Para René Girard, cuando en una sociedad desaparecen las diferencias de orden cultural, es que todo parece homologarse al perderse la distancia entre los individuos, hay una pérdida de equilibrio, principalmente en la concepción religiosa primitiva, en donde la paz, el orden y la fecundidad reposan en las diferencias culturales. La pérdida de esta diferencia conduce a la rivalidad y lucha, se dice que se ha llegado a una crisis sacrificial de la sociedad (Girard, 1983: 56-58). Para evitar la violencia se recurre a una víctima propiciatoria, el denominado "*chivo expiatorio*", a cuya muerte sacrificial, sobreviene la reestructuración social, vuelve la armonía a través del establecimiento de las diferencias (ibid., 101-110).

Otro aspecto de la forma homogénea que adquieren las cosas al producirse un evento de terminación, es el que propone Georges Balandier, al hablar del sentido entrópico que existe en la relación orden-caos del mundo, relación que tiene implícita la existencia de un movimiento violento, porque a final de cuentas, el orden existente nunca es un orden terminado y al tratar de resolverlo, en el mundo se genera una violencia devastadora; entonces, a la par se genera el desorden, es decir, el caos provocado por un cataclismo, como un diluvio, por ejemplo (Balandier, 1988: 227-228). En este sentido, Galinier encuentra que los otomíes también conciben el mundo en un constante proceso de entropía, que todo acto conlleva una pérdida de energía y un riesgo que puede conducir hacia el fraccionamiento de las cosas y a una pérdida de diferencias, por ejemplo, para ellos el final del coito es como un diluvio en el que el pene es tragado por la vagina dentada de la mujer. Este "*corte*" lo expone a una pérdida de autoridad frente al poder de ella, lo que conlleva a un estado de inversión (Galinier, 1998: 90).

Por otro lado, se menciona que el estado de indiferenciación fue el resultado de un hecho pecaminoso en el que un acto sexual cometido provocó la expulsión del paraíso de los dioses, lo que ocasionó una ruptura entre el cielo y la tierra, entendiéndose que la caída de la bóveda celeste significa un diluvio, en consecuencia, un estado de igualdad (Graulich, 1990: 207-208, 257). La transgresión, dada en un contexto de desorden, violencia y sexo, se ubica, paradójicamente, hacia el campo de lo sagrado, de la prohibición, hecho que, necesariamente requiere un tiempo y un lugar específico, como una hora determinada, una estación o una fiesta. Se trata del paso a lo que Bataille denomina de la discontinuidad a la continuidad, de lo profano a lo sagrado, paso que requiere una disolución, como en el plano erótico, en el que se rompe la estructura individual de cada ser, dando como resultado el estado de fusión, de irreconocibilidad de las formas. Implica

un estado de violencia en que el acto sexual es equivalente al del sacrificio (Bataille, 1997: 12-13, 49-50).

En consiguiente, en términos del dato arqueológico, aceptamos la propuesta de que la fragmentación representa un acto intencional del rompimiento de las cosas y su colocación en contextos específicos (Chapman, 2000: 49; Chapman y Gaydarska, 2007: 20; Brittain y Harris, 2010: 581), pero, en nuestro caso, consideramos que la finalidad de esto no fue el de dar continuidad a relaciones pragmáticas de la cadena producción-consumo y de las relaciones que enmarcan la identidad social, el llamado “*encadenamiento*” (Chapman, 2000: 19, 50, 110). Por nuestra parte, asumimos que el rompimiento de las cosas es la expresión de un acto conceptual, cuya materialidad da significado a un tiempo y un lugar, es la expresión de un cronotopo y la metáfora de un estado de la creación. Lo fragmentado es la condición de una transformación, como acto sacrificial, el eje de la oscilación en el fin y el principio, lo que es significado por una acción conjuntiva, que es, la pérdida de diferencias. Se trata de lo que los nahuas consideraban como un desecho ritual, el *tlazolli*, que, de acuerdo a su significado, es la basura, y como tal, producto de un desgaste y pérdida de energía, porque todo en este mundo está sometido a un proceso de degeneración que hace del *tlazolli* una fuerza semejante a la entropía (Maffie, 2014: 280). En el *tlazolli también* se halla el sentido del pecado sexual (Burkhart, 1989: 87; Sahagún, 1982. Vocabulario: 956; Siméon, 1981: 574), ya que, como algo sacrificado e indiferenciado, así como su vínculo con la transgresión, lo colocan como elemento representativo del fin de una era (Graulich, 1990: 106), pero también, la ruptura y el pecado están en el acto de creación (ibid., 291), siendo tal, que la basura se asocia a la generación y a la fecundidad (Olivier, 2018: 183). Así, la ofrenda amorfa de Zanja Zapupe, como restos fraccionados de diversas cosas colocadas en un espacio ritual, está delimitada por un área aledaña “*limpia*”, “*barrida*” expofeso; por lo tanto, barrido y basura se conjuntaron para significar un acto hierogámico (Capítulo 5). Este tipo de basura ritual es un *tlazolli*. En su configuración se hallan elementos de forma fálica y, como veremos más adelante, con direccionalidad al norte, hacia un tiempo-espacio de unión divina, en tanto que los fragmentos de las cosas, son una especie de “*semilla*”. Imagen 3.5



Imagen 3.5 Ofrenda Z-A'16-1 (detalle). Ofrenda amorfa con una figura fálica fraccionada apuntando al norte (recuadro). Grupo 11. Plataforma oeste. DPB.

Es, pues, parte del proceso de descomposición y recomposición en el que se halla el “*poder de fraccionamiento y restauración divina*” (López Austin, 1998: 81-82). Por lo que morir, es fragmentarse, es confusión, es un proceso de desunión de los elementos (ibid., 2004. T. 1: 357-358). Lo fraccionado de la ofrenda amorfa, como *tlazolli*, es polivalente, uno de cuyos significados es la de ser el equivalente a lo sacrificado, lo matado y desarticulado con fines creativos, por lo que, como menciona Ballandier, en tal disolución hay una equivalencia entre el acto erótico y el sacrificio que, ejercitado en una esfera sagrada, en este caso, es representado por un lugar del inframundo. De esta manera, el espacio en donde fueron arrojados los cuerpos descuartizados de Uno y Siete *Hunahpu* (nos narra el Popol-Vuh), se llamaba *Puk'bal Chan*, “*lugar de la desintegración o la dispersión*”, punto de donde emergería el árbol de jícaras en donde estaría la cabeza de 1 *Hunahpu*, quien fertilizará a *Xkik* (Akkeren, 2012: 155; Popol Vuh, 1985: 97; 2012: 125, 178). El mismo inframundo, el *Xibalba*, tiene la connotación del “*lugar oculto donde se aniquilan los huesos*”; “*lugar de la desaparición, del desvanecimiento de los muertos*” (Estrada, 1972: 272; Raynud, 1965: 40). Y para los nahuas, otro nombre del inframundo, *Ximoayan*, se relaciona con el término “*xima*”, que denota que las cosas disminuyen, pierden integridad; pero también como raíz de palabras como semen y semillas; así, *Ximoayan* es “*la parte del cosmos donde se da el proceso de reducción que lleva, por fin, a la semilla, al reinicio*” (López Austin, 1994: 222). De este modo, el estado de fragmentación es una condición de la creación, tal como el despedazamiento de *Tlalteótl* originó el cielo y la tierra (Graulich, 1999: 120) y el desmembramiento de *Coyolxauhqui*, una derrota militar que conllevó al triunfo fundacional de *Huitzilopochtli* (Aguilera, 2010a: 58).

En la ofrenda amorfa de Zanja Zapupe, reconocida como *tlazolli*, se encuentran las cosas rotas que, como desecho ritual, el rompimiento las despojó de su orden original, su estructura, por lo que interferían con el orden del mundo (Burkhart, 1989: 87, 89), pero conservando carácter relacional y materialidad (Newman, 2015: 43), así como el significado de su valor anterior (Chapman, 2000: 5, 26; Chapman y Gaydarska, 2007: 168; Houston e Inomata, 2009: 193; Jhonson, 2018: 60). Es decir, en términos de la teoría del ritual, se tiene la paradoja que aún en la ambigüedad, la basura conserva identidad, lo que la hace peligrosa. En este sentido, es una impureza, ya que está fuera de lugar, condición del sacrificio y emblema de la pérdida de la configuración del orden, por lo que significa poder, pero también peligro, carácter destructivo que implícitamente es un instrumento de creación (Douglas, 1973: 54, 60, 129, 213-214; Frazer, 1965: 682; Maffie, 2014: 280).

Esta ambigüedad la hace una entidad liminal y “*expresa el carácter caótico de la naturaleza*” (Burkhart, 1989: 89, 97), a lo que se añade la existencia de una discontinuidad con lo temporal, cuando esta funcionalidad se torna anacrónica para un nuevo periodo, tal como sucede con los enseres que deben ser rotos en la ceremonia de Fuego Nuevo (Hamman, 2008: 811). Por lo tanto, esta fuerza es necesario controlarla, pues su carga de ambigüedad, poder, muerte, indiferencia, impureza y sexo, la hacen entrópica, un sinónimo del caos (Sigal, 2011: 21, 24). Tales connotaciones se sintetizaron en el difrasismo “*teuhtli, tlazolli*”, “*el polvo, la basura*”, relacionado al acto carnal y como invocaciones de la diosa *Tlazolteotl*, así como al desorden y al pecado (Burkhart, 1989: 92; García Quintana, 2005: 333; Sigal, 2011: 101). Este carácter de sexualidad, ambigüedad y desorden han llevado al planteamiento de una estrecha relación entre el *tlazolli* y el agua diluvial, mediante los vínculos iconográficos entre *Tlazolteotl* y *Chalchiuhtlicue*, y dadas las relaciones de inversión, el *tlazolli* es de carácter fálico, pero “*emanado de la sexualidad femenina*” (Sigal, 2011: 130-133).

Posiblemente por estas condiciones es que en comunidades como Chunchucmil (Yucatán), la cerámica rota es acumulada en el lado poniente de los solares, dirección vinculada a la muerte y a la decadencia, pero también al lado fértil de las mujeres (Hutson y Stanton, 2007: 138-140). Los lacandones, después de la renovación de los braseros ceremoniales, rompen los ya usados, y sus restos, junto con los desechos de la ceremonia son llevados al lado poniente, señal del inicio de la siembra, de acuerdo con el registro realizado entre 1902 y 1905 (Tozzer, 1982: 162-163). Mientras, en Santiago Atitlán, el lunes de Semana Santa, hombres y niños barren la basura del templo, el polvo, las telarañas, se raspa la cera y

pintura vieja. Posteriormente estos desechos son llevados por las mujeres a adoratorios dedicados a la muerte, la enfermedad y la lluvia (Christenson, 2001: 93) y la acumulación de tiestos conforma la estructura del adoratorio que ocupa el lugar central de circuito ritual en el culto de iniciación adivinatoria en Momostenango (Tedlock, 1982: 70-71).

De lo anterior, acerca de la forma de la ofrenda amorfa, podemos plantear los siguientes puntos:

- 1) Indica fragmentación y dispersión
- 2) Imagen caótica y diluvial
- 3) Es pérdida de diferencias
- 4) Concepto de sacrificio
- 5) Símbolo de poder y peligro
- 6) Idea de desposesión anímica y pérdida de identidad
- 7) Contexto de transgresión y pecado sexual
- 8) Estado liminal de transformación, inversión y fin-creación
- 9) Ligada al inframundo
- 10) Relación con el agua, lo femenino y la fertilidad
- 11) Vínculo con la dirección poniente.

3.7 Forma simbólica de la ofrenda fálica

Como sucedía con algunos edificios que eran construidos siguiendo la forma que imitara los atributos de la fuerza o deidad a la que eran dedicados, tal como nos relató Tezozómoc, también hay objetos que buscaron ser representados no solamente por sus características físicas, sino también por sus diferentes atribuciones y significados. Como lo escribió un anticuario y pastor de la iglesia en Inglaterra del siglo XVIII:

"...not exist when the mystic symbols of the ancient worship were first adopted. As these symbols were intended to express abstract ideas by objects of sight, the contrivers of them naturally selected those objects whose characteristic properties seemed to have the greatest analogy with the Divine attributes which they wished to represent. In an age, therefore, when no prejudices of artificial decency existed, what more just and natural image could they find, by which to express their idea of the beneficent power of the great Creator, than that organ which endowed them with the power of procreation, and made them partakers, not only of the felicity of the Deity, but of his great characteristic attribute, that of multiplying his own image, communicating his blessings, and extending them to generations yet unborn" (Knight, 1786: 32)

“...no existe cuándo los símbolos místicos de la antigua adoración fueron adoptados por primera vez. Como estos símbolos estaban destinados a expresar ideas abstractas mediante objetos de la vista, los artífices de ellos seleccionaron naturalmente aquellos objetos cuyas propiedades características parecían tener la mayor analogía con los atributos Divinos que deseaban representar. En una era, por lo tanto, cuando no existían prejuicios de decencia artificial, qué imagen más justa y natural podían encontrar, mediante la cual expresar su idea del poder benéfico del gran Creador, que ese órgano que los dotaba con el poder de la procreación, y los hizo partícipes, no solo de la felicidad de la Deidad, sino de su gran atributo característico, el de multiplicar su propia imagen, comunicar sus bendiciones y extenderlas a las generaciones aún por nacer]. –traducción mía-

En este caso, las representaciones fálicas en Mesoamérica son parte de una iconografía que se sucede desde el periodo Preclásico, aunque la mayor parte de las veces en un ambiente descontextualizado, en las que el miembro viril se ha figurado en diferentes materiales, no siempre identificados como tales, o bien, vistos de manera accesoria, como símbolos de la fecundidad y del poder político y masculino (Ardren, 2011: 162; Muñoz Espinosa y Castañeda Reyes, 2007: 218-219). Al parecer, al momento del contacto la presencia de estas formas era de considerable importancia, al menos en la región de la costa, lo que causó admiración a los conquistadores cuando a su paso por las tierras del Golfo les llamó la atención la existencia de ciertos objetos:

“... y en estas provincias, particularmente en la de Pánuco, adoraron objetos indecentes y que tienen en sus mezquitas, y asimismo en las plazas juntamente con figuras obscenas de bulto” (El Conquistador anónimo, 1941: 37).

Su presencia figurativa ha sugerido la existencia de un culto dirigido a esta imagen como objeto individual, el denominado culto fálico, que como tal fue promovido como materia de estudio desde poco antes del primer tercio del siglo pasado, cuando el curador del antiguo Museo Nacional, Ramón Mena, se hizo a la tarea de reunir una buena cantidad de representaciones fálicas para colocarlas en una sala especial que serviría a una exposición y cuya guía estaría apoyada por un catálogo elaborado por él mismo (Solís Olguín, 2004: 60-63). Esta colección era basta, ya que reunía ejemplares de diferentes culturas y confeccionados de diversos materiales, prueba de *“la fuerza creadora antójeseles el fallo humano, digno por ello, de veneración y culto”* (Mena, 1926: 4). Aunque sin mayores datos, el autor señala que la forma fálica no se concentraba exclusivamente en el miembro viril, sino que también se usaban formas sustitutas para evocarla, tal como pájaros, chiles y serpientes. Del mismo modo, dirige la atención a las deidades que considera relacionadas

a este culto, como *Xochipilli*, *Macuilxóchitl*, *Tláloc* y aun el quincunce. Un asunto interesante es el de incluir a *Xipe Totec*, debido a los atributos que, de éste, considera fálicos, como lo es su gorro cónico y su bastón (ibid.: 7-10). Aspecto que más tarde retomaría Guy Stresser-Péan (1953: 223), al relacionar la forma cónica de los gorros huastecos como un símbolo de la fertilidad, y Solares Altamirano (2007: 213), al añadir que “*emulan la energía de lo fálico*”. De igual modo, se ha propuesto que la deformación craneal oblicua de la élite maya, fue un medio de establecer vínculos de identidad con la cabeza cónica del dios del Maíz (Geller, 2011: 254; Maza García de Alba, 2019: 182-183) o como la cabeza alargada de *Meconetzin*, dios equivalente a *Cintéotl*, entre los nahuas (Graulich, 1988: 230). Así, mediante la forma cónica de la cabeza, se simboliza a la mazorca de maíz (Houston, Stuart y Taube, 2006: 45).

Relacionado con lo anterior, la mayoría de las deidades mencionadas por Ramón Mena, serían asociadas a cultos de la fertilidad, en donde el elemento fálico tuviera importante participación como representante de las fuerzas germinativas del sol, por lo que se habla por primera vez de un acto de unión entre Cielo y Tierra para producir las plantas, lo que lleva a que estas deidades sean principalmente de carácter agrícola (Margáin, 1939: 387-390). Una imagen emblemática de la exposición, fue la escultura monumental fálica procedente de la comunidad de Yahualica, Hidalgo (Mena, 1926. Foto 1; Stresser-Péan, 2008: 51-52).

Por otra parte, Lorenzo Ochoa, revisa 11 figurillas con la representación de Ehécatl, provenientes de la región de Misantla, Veracruz y confirma la manera en que los grupos costeños deificaron este culto como un medio utilizado en ritos de fecundidad. Considera esta relación como parte de un probable rito de paso. Su relación con la zona costeña también le significa un vínculo con el culto agrícola de *Tlazoltéotl* (Ochoa, 1969: 171-172). Imagen 3.6.

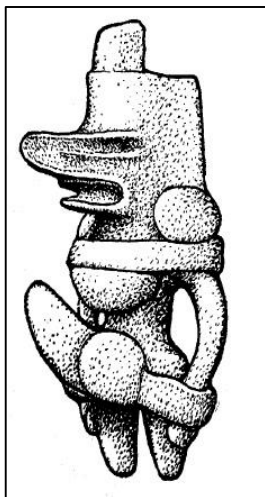


Imagen 3.6. Figura de Ehécatl fálico. Tomado de Ochoa, 1969. Figura 2.

Semejante a lo anterior, pero en la Cuenca de México, entre la región de Xico y Chalco, provienen esculturas pétreas con la representación de Ehécatl fálico, reportadas por José Luis Franco (1962: 5-8).

Un ejemplo que relaciona el miembro viril con la denominada fertilidad florida, se encuentra en una pintura descubierta en uno de los pisos del barrio de la Ventilla, Teotihuacán, correspondiente al periodo Clásico. En dicha imagen se observa a un personaje que en actitud de auto sacrificio sostiene su pene sangrante ante un chorro de agua proveniente de la parte superior, así, se mezcla su sangre con el agua para caer sobre las flores que coronan un par de magueyes (Baudez, 2017). Imagen 3.7

Una imagen pictográfica más se encuentra en la página 26 del códice Feyérváry-Mayer. En ella se observa la posible figura pintada de azul y portando un *anáhuatl* sobre el pecho, eyaculando con su "*pene florido*". Tezcatlipoca, según Muñoz Espinosa y Castañeda Reyes (2007: 214), o bien, Mixcóatl, de acuerdo con Olivier (2015: 427). Imagen 3.8



Imagen 3.7. Figura fálica en un piso de la Ventilla. Teotihuacán. Tomado de Baudez (2017). Figura 1.



Imagen 3.8. Deidad fálica con un *anáhuatl* en el pecho. Tomado del códice Fejérváry-Mayer, página 30.

Respecto a su relación con el escenario arquitectónico, las esculturas fálicas, en el caso de la región norte de la península de Yucatán, se ha mencionado que se debe a su vínculo con los espacios ligados al poder (Hernández Álvarez, 2013: 57), así como un medio de legitimación, de sustento religioso y de identidad, pero también como la expresión de la actividad agrícola (Amrhein, 2004: 2). Como parte de un programa arquitectónico se encuentran tanto en interiores como exteriores, en aparente sentido ritual como utilitario. Un ejemplo se halla en el llamado *Templo del Falo*, en Uxmal, sirviendo como una especie de arbotante o “*torbellino de agua*”. En el caso de su uso en arquitectura interior, se encuentran ocho ejemplares empotrados en las paredes de *La casa del falo*, en Chichen

Itzá, los que son interpretados en relación con el axis mundi, el árbol del mundo y la creación (Amrhein, 2004. Fig. 8 y 9). Imagen 3.9



Imagen 3.9. Falo en la terraza norte de Chichen Itzá. Tomado de Amrhein, 2004. Figura 4

Esta última imagen, la investigadora la interpreta como una probable función ritual con fines agrarios, fungiendo como elemento representativo en un campo de cultivo (Amrhein, 2004: 2). Esta idea tiene eco en el sitio de Cantona, Puebla, correspondiente al Epiclásico del Altiplano central, en donde fue registrada una ofrenda consistente en nueve falos de piedra “sobre un mascarón” al pie de la escalinata de la plaza central, denominada “*Plaza de la fertilidad de la tierra*” (García Cook y Merino Carrión, 1998: 211-212). Imagen 3.10. De igual modo, en el sitio de Tamtok, San Luis Potosí, fechado para el periodo Postclásico, fue hallada la escultura en piedra de un falo empotrado en la escalinata del edificio norte que da acceso a la plaza ceremonial de este sitio, único elemento de este tipo encontrado en contexto, por lo se denominó a este edificio “*montículo del falo de piedra*” (Stresser-Péan y Stresser-Péan, 2001: 253).

Por otra parte, hacia las tierras altas de Guatemala, siguiendo a Borhegyi (1969: 50) que, de acuerdo con “*crónicas antiguas*”, menciona que fue a causa de los grupos migratorios del altiplano mexicano, durante el Postclásico, quienes llevaron a estos lugares “*el culto de la idolatría y costumbres no naturales del culto fálico, adulterio, homosexualidad, sacrificio del corazón*”. Menciona el hallazgo de una caja de piedra labrada en cuyo interior se encontraba: “*el rostro del dios del fuego, la escultura de un falo humano, de animales y reminiscencias del dios Tláloc*”.

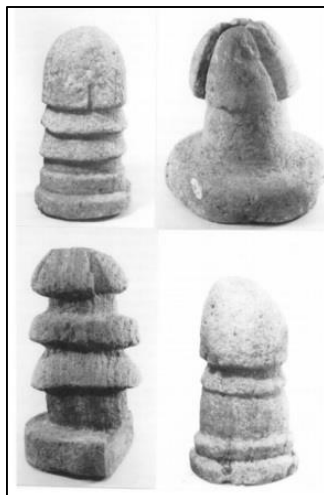


Imagen 3.10. Figuras fálicas de la plaza ceremonial de Cantona. Tomado de García Cook y Merino Carrión, 1998. Figura 21.

Efectivamente, en el periodo Postclásico, la presencia del elemento viril en el altiplano central es representado como uno de los protagonistas principales de una festividad de carácter agrícola, como fue la veintena de *Ochpaníztli*, entre los mexicas. La representación pictográfica de una de las ceremonias rituales de esta festividad refleja la percepción casi mítica que los aztecas tenían acerca de los huastecos y de su poder fecundador (Johansson, 2012: 67); así como la estrecha relación que el falo tenía con la deidad del maíz maduro, el nacimiento del nuevo maíz y con la diosa madre *Toci* (Códice Borbónico, p. 30, Durán, 2002: 184; Graulich, 1990; 1999: 128-130; Sahagún, 1974: 47; 1982, L. II. 19 y 20: 133).

Respecto a las representaciones fálicas, Lorenzo Ochoa señala que los objetos de este tipo que son identificados para el periodo Clásico, principalmente en el área maya, posiblemente tuvieron un ciclo evolutivo que desde el pasado configuró las formas y contextos en los que fueron utilizados posteriormente, en consecuencia, este tipo de representación debió de haber existido en periodos previos, entre los olmecas, por ejemplo, en cuyos elementos estilísticos identifica figuras falo fungiformes en las gotas de agua que caen sobre la cueva en el Relieve 1 de Chalcatzingo, Morelos (Ochoa, 1973: 124-125). De este modo, argumenta que las famosas figurillas femeninas de Tlatilco, símbolos de la fertilidad, pudieron haber tenido una contraparte, la fecundante, la que encuentra en una serie de figuras alargadas y fungiformes que vincula a la forma fálica, la que de igual modo presenta una serie evolutiva, por lo que hay variaciones que tienden al desarrollo figurativo de éstas. Recalca su liga directa con la fertilidad y destaca la importancia del aspecto fecundante de

las representaciones femeninas, pero también el del agente fecundador (ibid.: 135). Imagen 3.11

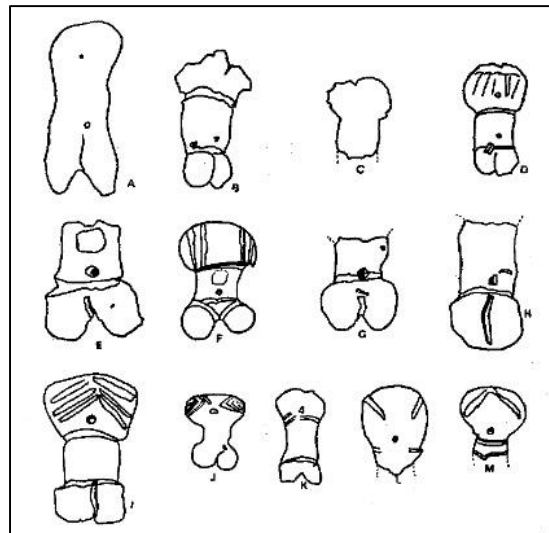


Figura 3.11. Evolución de figuras fálicas en Tlatilco. Tomado de Ochoa, 1973. Figura 5.

Por otra parte, para este mismo periodo, en el sitio olmeca de La Venta, se ha documentado que una columna fálica se hallaba delimitando el asentamiento hacia el norte, como parte de la narrativa material con la que se escenificó un hipotético ritual procesional, con lo que el elemento fálico adquiere connotaciones espaciales y fundacionales (Tate, 2012: 274). En suma, hay evidencia que, desde el inicio de la cultura mesoamericana, hubo un vínculo entre estas formas, la fertilidad y la creación. En la Cuenca de México, por ejemplo, Christine Niederberger (1976: 213, Lam. LXXIII. Foto 16), ilustra el fragmento de una figurilla con ausencia de brazos y boca, proveniente del contexto preclásico de Zohapilco, a la que le atribuye un sentido andrógino, misma que Blanca Solares (2015: 125) identifica como una imagen fálica en el que se unen atributos y poderes tanto masculinos y femeninos. Imagen 3.12

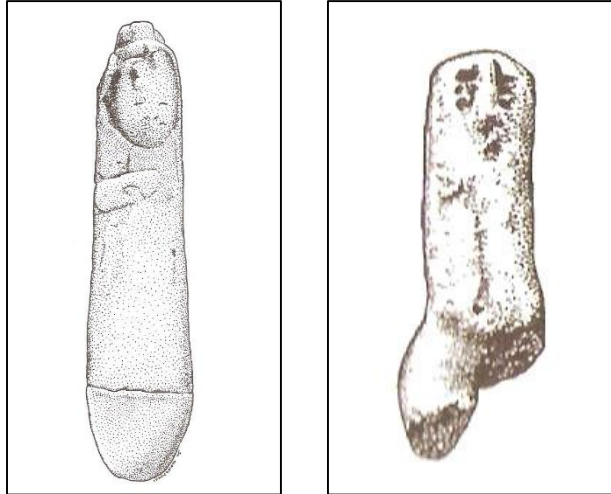


Imagen 3.12. Izquierda. Columna fálica al norte de la plaza principal de la Venta. Tomado de Tate, 2012.
 Imag. 9.7. Derecha. Figura fálica de Zohapilco. Tomado de Niederberger, 1976. Lámina LXXIII.

Por último, presentamos un par de imágenes de figuras de estilo olmeca, ambas de procedencia desconocida, la primera es identificada como “*el fetiche de una mazorca*” (Taube, 2004: 28); y la segunda, con dos “*formas de botella*” que son descritos como manos de mortero. Ambas con las representaciones del dios del Maíz. Imagen 3.13



Imagen 3.13. Izquierda. “Fetiche de mazorca (Taube, 2004. Figura 13). Derecha. “Botellas”. Tomado de **Olmec Word**. 1996, cat. 202

Terminamos con la idea que sugiere la existencia de una relación de significados entre la imagen fálica, el rayo y el pedernal, conjunto relacionado a la creación de vida (Groulich, 2016: 282; Olivier, 2015: 134, 137). Esta idea fue inicialmente sugerida por Eduard Seler,

que basado en una lámina del Códice Vaticano 3738, observa a una pareja cubierta parcialmente por una manta, símbolo de relaciones sexuales, a decir de este investigador, en medio de ellos se observa la presencia de un pedernal, asociado a dos cañas, cada una sobre cada personaje. De lo que el investigador interpreta una asociación entre el acto de hacer fuego y el acto sexual en el momento de la creación (Seler, 1980: 161).

Respecto a este poder fecundador del pedernal, Ruíz de Alarcón ilustra el siguiente ritual documentado en el siglo XVII, en el que describe la metáfora establecida entre la semilla de calabaza y la forma de la punta de pedernal:

“Otro conjuro para la siembra de calabazas”:

“Contigo hablo, mi madre la princesa tierra, que estas cariarriba; y a ti digo mi Padre vn conejo: en las palmas de tus manos pongo un pedernal, cúbrelo bien y apriétalo mucho en tus manos, no lo cudicien sus tios los que viuen en las casas de los que pican, o muerden que son los chichimecos bermejós” (Ruíz de Alarcón, 2012: Tratado III, Cap. 6: 272)

Quizá, como reminiscencia de lo anterior, aún los nahuas de la sierra de Guerrero, en una de sus peregrinaciones más importantes, hacia el *Oztotempa*, colectan piedrecillas del camino para revolverlas con las semillas de maíz que serán sembradas en sus milpas (Good Eshelman y Barrientos, 2005: 58). Aquí cabe notar, la sustitución metonímica que en el contexto creacionista representan las equivalencias de la piedra (Mikulska, 2015b: 397), en este ejemplo, el pedernal y su relación con las semillas de maíz, por lo que proponemos una relación entre la piedra-pedernal, la mazorca y el falo. Esta relación puede hallarse en el acto del auto sacrificio, al compararse el instrumento punzante de mortificación con el pizcador con el que se abre la hoja (Taube, 1983: 180), o bien, a partir de un texto de Boos Frank (1968: 2-3), que revisa un par de urnas zapotecas en las que describe que portan un falo-mazorca, así como una placa con la representación de una vagina en el pecho. Taube (ídem.) agrega que el lazo que portan corresponde a la forma de cuerda utilizada en el auto sacrificio. Imagen 3.14.

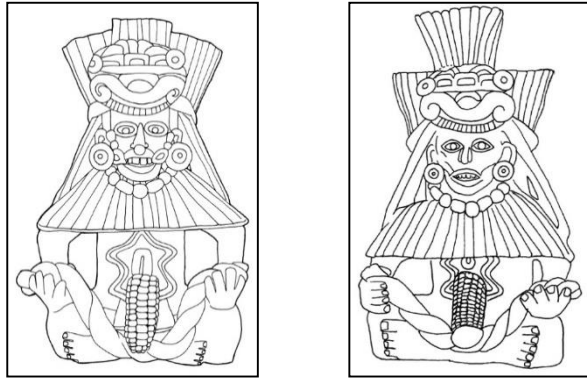


Figura 3.14. Urnas zapotecas con falo-mazorcas. Tomadas de Sellen, 2005.

Para finalizar, quizá convenga traer de nuevo a colación la idea acerca de que la forma cónica del gorro huasteco tiene un significado de fecundidad, a más decir, de representación falo-mazorca, lo que podría coincidir con el gorro de los huastecos presentado en la lámina 30 del Códice Borbónico.

Por lo anterior, podemos plantear los siguientes puntos relativos a la ofrenda de forma fálica

- 1) Referencia al sacrificio y a la creación
- 2) Vinculado al poder y lo masculino
- 3) Carácter fecundador
- 4) Relación con el agua, el semen y la sangre
- 5) Asociado al sol, al calor y a la luz
- 6) Vínculo con el maíz
- 7) Relacionado al rayo y al pedernal
- 8) Indicador de transgresión sexual
- 9) Es un *axis mundi*
- 10) Símbolo direccional del norte, el centro y el sur, éstos dos últimos, de acuerdo a la posición vertical de objetos en el vértice inferior de las ofrendas en espiral del sitio (Capítulo 5).

3.8 El significado del conjunto de las formas simbólicas

De lo anterior, para cada una de las formas hemos hecho una compilación de los significados a ellas atribuidas en el contexto mesoamericano. Las cinco conforman un sistema de atributos que corresponden a un tiempo y espacio determinado en la planimetría

cosmológica, presentándose una proyección cuadripartita en lo horizontal a partir de un centro, que es la forma del quincunce. Así, sintetizando el significado del conjunto de las cinco formas de ofrenda, tenemos:

Norte: forma fálica en horizontal y apuntando a esta dirección.

Poniente: ofrenda amorfa.

Sur: espiral

Este: forma circular con elemento central

Centro: quincunce

Tras un ordenamiento hipotético, tenemos un primer cosmograma (Imagen 3.15):

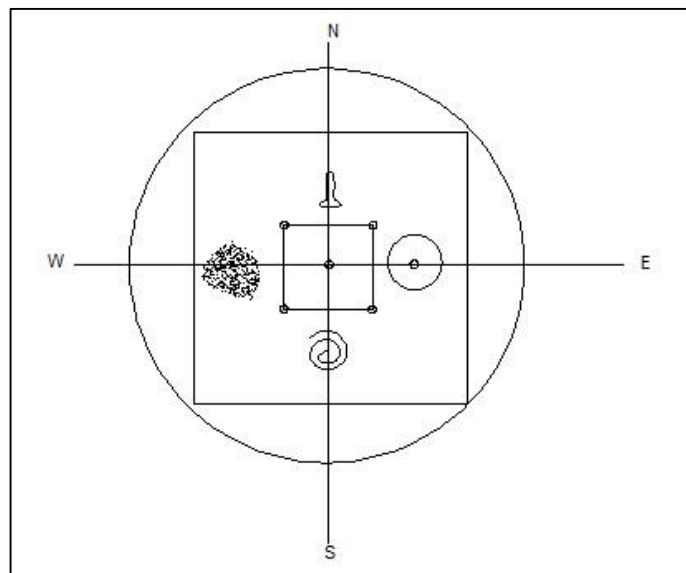


Imagen 3.15. Proyección cuadripartita a partir de un centro en la simbología del conjunto de las cinco formas simbólicas de las ofrendas de Zanja Zapupe. DPB.

En términos de Mikulska (2015b), tenemos un conjunto escénico de imágenes que, como unidad, representa un concepto mental, un “*sistema de comunicación gráfica*”, cuyos elementos, en su individualidad, tienen un significado propio y son representados por referentes de forma canónica o distintiva (un círculo, un falo, lo amorfo, la espiral o un quincunce) y cuya constitución es variable, asociada con la forma por sustituciones metonímicas que permiten que una misma forma se conforme de tiestos, piedras, o la combinación de ambas, por ejemplo. Estas unidades se integran en un contexto de relaciones trópicas que confieren al cosmograma propuesto una acción dinámica, concéntrica, de equilibrio e interacción entre las fuerzas opuestas y complementarias que

lo conforman, sistema mediante el cual fue posible hacer explícita la narrativa de la creación del mundo, siguiendo a Díaz Álvarez (2011).

Por tal motivo, es posible presentar un esquema hipotético que compare el significado de las formas de ofrenda y comportamiento de determinadas entidades opuestas pero complementarios que oscilen en torno a un centro. Un ejemplo, son las fuerzas anímicas, de acuerdo con la concepción cuerpo-cosmos propuesta por López Austin, entre los antiguos nahuas (López Austin, 2004. T.1) y de lo manifestado en el pensamiento de los actuales habitantes de la Huasteca, como veremos en el capítulo ocho. Así, del conjunto de semejanzas analizadas, tenemos lo siguiente: en el centro, el corazón, se encuentra el *teyolía*, en el lugar de equilibrio, el quincunce, lugar en el que nuevamente ha nacido, tras la acción de las aguas purificadoras y con una propiedad dual: “*caliente durante la vida, frío en la muerte*”, debido a su naturaleza fragmentaria (ibid., 254-255, 367). En la dirección este, el *tonalli* se manifiesta como fuerza solar, calórica, celeste, y ubicada en lo alto, en la “*cabeza*” pero tendiente a la fragmentación (ibid., 240), estado al que se dirige en el punto de escisión, al norte. En esta dirección, ha perdido poder calórico y “*disminuye su fuerza*” (ibid., 237), por lo que está yacente. En el oeste, el *tonalli* “*se cubre de polvo, de tlazollí*” y se ve envuelto en la transgresión sexual al relacionarse con el mundo húmedo, femenino y nocturno del *ihíyotl* (ibid., 243, 245, 261). En tanto, en el sur, el *tonalli* se regenera y en la purificación de la parte limpia del *ihíyotl* y de las aguas primordiales, nace nuevamente, concibiéndose que, “*ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital*” (ibid., 254). En el cuadrante sureste, el *tonalli* es envuelto en “*cueros redondos*”, en evolución conforme sube, abrazado primero en la espiral terrestre y, posteriormente, en un círculo celeste, el Sol, su portador, para que, erguido, irrumpa al amanecer, con su fuerza calórica y luminosa (ibid., 229-230). Una vez más, se identifica la lucha constante por mantener un equilibrio, balanceado en el centro-corazón, ya que la proyección dada en este centro, es equivalente a la partición del *tonalli* durante el embarazo, por lo que siempre hay una avidez de los gemelos por el calor (ibid., 287), resultando en un mecanismo más de movimiento y lucha de contrarios. Una idea semejante la señala Martínez González (2011: 67), al plantear un esquema que relaciona el complejo de entidades anímicas de los antiguos nahuas con los conceptos emanados del mito de la creación del sol. (Imagen 9.3, en capítulo de Conclusiones).

3.9 Comentarios

Con el análisis llevado a cabo en este capítulo, proponemos que la viabilidad de que las cinco formas de ofrenda de Zanja Zapupe en conjunto constituyan un sistema. La revisión de los atributos de cada una de ellas, en las fuentes mesoamericanas, les confiere propiedades que nos han permitido ubicarlas en el espacio de un cosmograma en que es posible identificar la proyección cuadripartita a partir de un centro, uno de las formas de centralidad e identidad con el cosmos. Sin embargo, la existencia de un *axis* no es aun del todo evidente, aunque podríamos indicarla de manera descriptiva por las propiedades y ubicación de las formas citadas. Para dilucidar claramente la existencia de este eje, es ahora necesario identificar las relaciones con las que interactúan los elementos de este primer cosmograma. Este será el objetivo del siguiente capítulo, el de encontrar los mecanismos mediante los cuales los tipos de ofrenda, como formas simbólicas, fueron conducidos a establecer relaciones, los vínculos que conformaron las agrupaciones o conjuntos en que los múltiples significados dan complejidad al sistema identificado, que requirió, no solamente la eficacia funcional de los distintos componentes, sino el de su integración. Veremos abajo, que el mecanismo integrador se da mediante la presencia de operadores que establecen líneas de comunicación entre las formas, dando un carácter dinámico y sistémico a la imagen del depósito. Sin embargo, esta estructuración es de sustrato conceptual, por lo que es a través de la narrativa mítica de donde los oferentes tomaron las distintas significaciones para los objetos elegidos para el caso.

CAPÍTULO 4

LA ARTICULACIÓN DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE LAS OFRENDAS

“la significación de cualquier depósito ritual no se encuentra en los materiales contenidos, sino en la naturaleza simbólica de su deposición. Aunque los materiales de los depósitos en contextos que no representan la élite parecen mundanos en comparación con los bienes exóticos de los otros contextos que sí lo son que, a pesar de las diferencias en los materiales, los depósitos representando la élite hasta los que representan los más humildes en la sociedad, sirvieron el mismo propósito”

Mathews y Garber. “Models of cosmic order...”, 2004: 57

4.1 Introducción

De las cinco formas definidas, hemos descrito las significaciones con las que se les ha identificado diacrónicamente de manera consistente. A su vez, cada una de estas es paralela al de otras expresiones con las que se manifiesta la función simbólica de la forma asociada:

Circular C-1: centralidad, movimiento, cielo, luz, poder emergente, sol, dirección este

Circular C-2 y C-3: centralidad, movimiento, tierra-agua, inframundo, poder genésico y de transformación, sol, dirección sur. Análogo a la espiral.

Espiral: centralidad, lugar genésico, aire-agua, inframundo, dirección sur. Análoga a C-2 y C-3.

Quincunce: centralidad, regeneración, emersión, orden, Tierra, centro.

Amorfo: sacrificio, terminación, diluvio, oscuridad, caos, sexo/pecado, dirección poniente.

Fálico: masculino, fecundación, calor, lluvia, maíz, sol, Venus, dirección centro-norte.

Señala Víctor Turner (2007: 52), que el ritual es un sistema significativo, una red articulada por sus asociaciones simbólicas. De este modo, las relaciones que se establecen entre las ofrendas de Zanja Zapupe, como objetos arreglados bajo una estructura seleccionada, se dirigen a establecer lazos de significación multilineal, proyectada de uno a otro lado y retroalimentando nuevas significaciones (Cassirer, 1963: 71). Para acceder a la trama principal de esta estructura, procederemos a establecer las relaciones básicas de uno a uno entre las formas y, posteriormente, acudiremos a las combinaciones que nos parezcan plausibles, hasta que podamos definir las relaciones nodales del sistema.

También es necesario aclarar en este punto, que buscaremos los elementos estructurales, sus relaciones y significados, delimitados a un aspecto de la cosmogonía: el de la destrucción-creación del mundo a través de un evento diluvial. La razón principal de esta delimitación es porque planteamos como hipótesis de trabajo, en primer lugar, que nuestra ofrenda amorfa tiene los atributos de este evento. En segundo lugar y, en consecuencia, hipotéticamente el progreso de la colocación de los demás tipos de oblación corresponde a la secuencia descrita en los textos de contenido mítico consultados, en los que este acto está involucrado. En tercer lugar, de no demarcar la idea a este evento, nos obligaría a una extensión que, consideramos, quedarían fuera de los objetivos de esta tesis, para abordar la problemática de la heterogénea secuencia de los mundos previamente creados y

destruidos aparte del acto diluvial, es decir, los correspondientes al Sol de viento, Sol del fuego, por ejemplo (Bonifaz Nuño, 1995: 11; Graulich, 1999: 20-29; Séjourné, 2004: 19; Rivera Dorado, 1982: 194), que, por lo demás, no hay garantía de que ésta fuera una idea generalizada en el desarrollo del pensamiento religioso en Mesoamérica.

Aclarado lo anterior, hemos de demostrar de qué manera nuestras ofrendas en conjunto representan simbólicamente el “*mundo*” y de qué forma recrean la narrativa mítica de su creación, no de la forma, sino de los elementos que le dan representatividad a la génesis cósmica, como lo son el nacimiento del árbol-maíz y del sol, como sus elementos axiales. Dada la complejidad, en este capítulo abordaremos la primera cuestión, en tanto la segunda la dejaremos para el siguiente.

4.2 Primera relación: amorfa-quincunce

4.2.1 Ofrenda amorfa

4.2.1.1 Primera transición: El diluvio y la destrucción-creación

En el capítulo precedente, debido a sus características formales, hemos interpretado a la ofrenda amorfa como la representación de un diluvio. La fragmentación, desorden, pérdida de formas, la transformación de las diferencias en una figuración homogénea nos hacen considerarla como la imagen de un evento catastrófico de anegación con el que se indica una metamorfosis, es, por tanto, una forma de sacrificio. Hemos hecho esta apreciación en términos de una perspectiva antropológica en general, pero también hemos visto que desde la narrativa mesoamericana podemos validar esta analogía con los ejemplos que hemos citado. Este evento destructivo es imprescindible en la mitología mesoamericana del fin de una era, se puede resumir desde la imagen pictórica del Códice Vaticano 3738 (folio. 4.v) y en la secuencia de creación del Códice Vindobonensis (folio 47 y 48), en las estelas 22 y 67 de Izapa, en la narrativa de la Leyenda de los Soles y la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, en el Popol Vuh y el Chilam Balam de Chumayel, por ejemplo.

Para nuestro caso, nos interesan algunos de los significados que se encuentran bajo esta imagen. Por ejemplo, uno de los rasgos del evento representado es el carácter dual. Por tal motivo, al final de un ciclo, las aguas destructivas de un diluvio portan la simiente de los nuevos actos por venir, tal es el caso de la historia de Tata y Nene flotando en el interior de un tronco, viajando con su mazorca de maíz que les sirvió de alimento (Leyenda de los Soles, 1945: 120), y que personifica la necesaria alternancia de los opuestos que romperá

el desequilibrio creado por lo indiferenciado (Graulich, 1990: 106). En este caso, la unión de contrarios (López Austin, 1995: 21; 1998: 446).

Siglos antes, en el área maya, esta idea de resurrección a partir de las aguas agitadas por olas fue significada en el Templo de la Cruz Foliada, en Palenque, ya que, de acuerdo con Dieter Dühling (2000, 44), la parte inferior del tronco principal o árbol del mundo, descansa sobre una serie de orlas o figuras espirales señaladas por el glifo T579, que para el autor representa la superficie del mar. Así, se encuentra la ambivalencia de una catástrofe, convertida por el potencial de la recreación, en algo primordial, portador de simientes ocupando el espacio inferior, punto de emersión y sustento del nuevo mundo. Esta divergencia, resalta una vez más el poder transformador y de recreación manifestado después del caos; en la historia mítica, aun el tiempo es vulnerable a la indiferenciación durante el episodio de la inundación. Debido al caos, su carácter cíclico y eterno se transforma y su transcurrir adolece de simultaneidad, pero se sucede en la linealidad del pasado, presente y futuro, sometido al devenir, cuando el mundo es ordenado y el cielo se sustenta con los cuatro árboles cósmicos (López Austin, 2009: 9), por lo que el diluvio cosmogónico representa una metáfora de la transformación del mundo y de la renovación del calendario (Taube, 1988: 9-10). El diluvio, es una entidad liminar del tiempo.

Hay un segundo aspecto relacionado con lo anterior, la presencia acuática en la totalidad de este nuevo mundo, el arriba y el abajo, la distancia establecida de un horizonte a otro, recordando que el agua que fue del diluvio bien puede volver a anegarla al surgir de debajo de la tierra o como lluvia torrencial que del cielo una vez más cae de manera incontrolada. Así era concebido por los mayas al representar la parte superior del cuerpo del cocodrilo cósmico, sobre el que se sustentaba la tierra emergida, con los cinco árboles que separaban la tierra del cielo, el cuerpo del saurio persistió como sustento, pero también como la advertencia latente de un nuevo torrente (ibid.: 170-171). Esta imagen bien puede estar representada en el término náhuatl *ilhuicaatl*, agua que se juntó con el cielo, término que se refería al océano, encontrándose al mismo tiempo la presencia del agua terrestre fusionándose con el agua celeste, por lo que se concebía al mundo como un envoltorio de agua, siendo un cielo acuoso, en el que la luna es parte de esta misma tierra, al ser la cabeza de la deidad terrestre *Tlaltecutli* (Sahagún, 1982, L. XI, Cap. XII, p. 1: 699; Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965; Graulich, 1990: 77). Se trata de un mar que se concibe envolviendo y sosteniendo a una tierra flotante, lleno de riqueza, pero también de peligro (Taube, 2010: 204). La bipolaridad de la insistente presencia del agua en los dos

polos del mundo, fue expresada en un plato del clásico maya (K1609), el “*Plato Cósmico*”, en el que se ve emergiendo de las aguas negras del diluvio al dios de las tormentas *Chac*, en forma de árbol, como protagonista dual de este evento de fin-principio (Beukers, 2013: 112. Fig. 6.11; García Barrios 2008: 173, 2015: 28; Stuart y Houston, 1994: 77); flanqueado por el monstruo cósmico de dos cabezas, por un lado, la que representa el sol cuadripartito, perseguido, al otro lado, por Venus de la tarde, significando el tiempo de las lluvias (Velásquez García, 2002: 429). Imagen 4. 1

También los nahuas de la Sierra Occidental, creen que de las aguas del diluvio provienen las aguas del mundo actual, pues a principios del siglo pasados, se contaba que, al cesar el diluvio, y después de que el cielo chocó con la tierra, éste fue bajando “*hasta estarse quieto*”, y entonces “*los ríos surgieron*”, según lo narrado a Preuss (1982: 155).



Imagen 4.1 “El Plato Cósmico” (K1609). Tomado de Beukers, 2013. Fig. 6.11

De lo anterior, se aprecia que la concepción del fin del mundo en el pensamiento mesoamericano, se vierte en la idea de una especie de cruce en la que el fin coincide con el principio, por lo que la temporalidad es reversible, lejos de ser absoluta (Johansson, 2013: 71). El proceso de creación implica la posibilidad de recomposición después de haber transitado por un evento destructivo, las cosas, el mundo, aun los muertos, se vuelven a integrar en el contexto de un espacio-tiempo que renueva el flujo calendárico (López Austin, 1998: 83). Este evento destructivo necesariamente se vincula con el inframundo, por lo que algunos seres con él asociados, se caracterizan por su capacidad de recomposición después de ser desmembrados (Mikulska, 2015b: 326-327). Los mayas del periodo Postclásico, vertieron estas ideas en las páginas del Códice de Dresde, como lo señalan

Vail y Hernández (2013: 85), en una sección de este documento se hace referencia a la inundación y al periodo de caos, en su página 74, seguido del establecimiento de un nuevo mundo mediante el proceso de recomposición emprendido por los *bacabes* (páginas 25-28). La descripción de esta imagen es comparable con el relato del Chilam Balam respecto a que en el *Katun 11 Ajau*, la tierra fue inundada y posteriormente reconstituida. A su vez, ambos relatos, siguiendo a estos autores, pueden tener una referencia ritual en el texto de Landa (2000: 96-103), cuando el obispo menciona la celebración de los días *wayeb*, los cinco días del fin de año que precedían la nueva cuenta calendárica, marcando el desplazamiento, al mismo tiempo que el rejuvenecimiento de los regentes en una transición que marcó el fin y el principio de año (Vail, 2013: 97, 107). Imagen 4.2



Imagen 4.2 Códice de Dresde, página 74. Fuente:
http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/6_dresden_fors_schele_pp60-74.pdf

La página 74 del citado códice ilustra un intenso flujo de agua brotando a chorros del hocico de una especie de serpiente con extremidades delanteras, identificada como un cocodrilo. Se trata del diluvio que, por el contexto del cuadro, se vincula al cielo nocturno y al poniente, De igual modo destaca la presencia de la diosa *Chac Chelk*, vertiendo agua de su cántaro, contribuyendo en la catástrofe, así como la lectura del término *nal*, maíz, elemento con el que en otros episodios *Chac Chel* moldeó a los primeros hombres, por lo que se recalca la idea de que hechos y personajes que participan en la destrucción, también están presentes en la recreación (ibid.:169). Sin embargo, John Carlson (2015: 213-214) considera que la escena de esta página no se trata de la representación del diluvio que marca el fin de un

mundo, sino que corresponde a una escena de los rituales de temporal agrícola vinculados a la petición de lluvias. A pesar de ello, la imagen pictórica del caimán cósmico se encuentra referida en los pasajes inscritos en el panel sur de la Plataforma XIX de Palenque, del Clásico tardío, aunque con atributos particulares que lo identifican como “*cocodrilo venado estelar*”, distintivo por el flujo de líquidos de su boca. La presencia de este saurio se relaciona al rito de ascensión de la deidad G1, acompañada de un ritual de decapitación de dicho cocodrilo, así como la mención de un personaje que barrena para hacer fuego (Stuart, 2005: 29, 68-73). Después del diluvio, el mundo es nuevamente constituido para la entronización celestial de G1, previa decapitación del ser primordial, con lo que se detiene el flujo incontrolado de agua. De igual modo, una ceremonia de fuego nuevo se realiza como primera señal de renovación. Este último evento es equiparable al fuego encendido por *Tata* y *Nene*, después que las aguas fueron retraídas, acontecimiento perteneciente a la mitología del centro de México (Leyenda de los Soles, 1945: 120; Velásquez García, 2006: 3-4).

En la actualidad, para los mayas chontales, al cocodrilo se le sigue considerando portador de poderes genésicos del agua, la produce y la hace circular (Lorente Fernández, 2018: 185); mientras que, en la mitología pame, en la sierra huasteca de Veracruz, se conmemora la hazaña del Sol-Maíz, quien cortó la lengua del lagarto con lo que evitó nuevos cataclismos diluviales (Hernández Alvarado y Heiras Rodríguez, 2012: 202; Williams García, 1997: 259); acto semejante al del niño-Maíz, que, en la mitología totonaca, cortó la lengua del cocodrilo y con ello controló la llegada de las lluvias (Ichon, 1973: 75). Bajo este aspecto, se podría considerar la figurilla del periodo clásico maya en que la imagen del dios Jaguar del inframundo, también concebido como la imagen nocturna del sol, montado sobre un cocodrilo, le sostiene el hocico, mientras blande en lo alto su hacha-relámpago (Finamore y Houston, 2010: 281-282). Imagen 4.3



Imagen 4.3 El dios Jaguar del Inframundo y el cocodrilo cósmico. Figurilla proveniente de Jaina. Tomado de Finamore y Houston, 2010. Lámina 96

De este modo, si bien se ha propuesto un rechazo a la visión escatológica y apocalíptica del fin de una era, principalmente entre mayas y mexicas (Pharo, 2014: 218-220), es evidente que, en la narrativa, se recurrió al control del estado caótico y su fuente, como requisito indispensable que diera paso a la siguiente creación. Este es el significado del sacrificio del saurio amenazante, como acción que da cabida al principio de una nueva vida, en este caso, se instituye como un acto cosmogónico. De este punto deriva el siguiente aspecto simbólico de las aguas del diluvio como agente cosmogónico y liminal. De un lado, conserva latente su lado amenazante, en el que es evidente el carácter destructivo de una fuerza que pudiera ser nuevamente incontenible. Este hecho, por una parte, lo vincula con la oscuridad, la muerte, el estar en el útero, la bisexualidad, e incluso con los eclipses, lo que podría coincidir con la lectura de sus glifos en la página 32 del Códice Madrid y en el Códice de Dresde, página 74, referente a un eclipse y del cual se derrama el agua del diluvio (Velásquez García, 2006: 6; Vail, 2015: 165, 184; Scandar, 2010: 16). Se trata de un estado de inversión respecto al orden de la estructura, en cuyo exceso llega a destruirla (Turner, 1988: 102, 109). Por otra parte, esta ambivalencia es peligro al mismo tiempo que poder. Se establece así, un juego entre formas articuladas y desarticuladas, que mediante el ritual se procura que estando en la primera, sea viable acercarse al poder de la segunda, evitando o controlando la contaminación emitida de ésta (Douglas, 1973: 136; Kostocová, 2009: 17-19). Esto significa que, a niveles cosmogónicos, el principal medio por el que el agua transita de un estado de destrucción purificadora al de purificadora y fecunda, es el acto de la recreación del mundo a través del sacrificio, estado con el cual su fuerza y contaminación son nuevamente dosificados. Hay un renacimiento de los dioses progenitores, así como la

erección del espacio para las nuevas formas de poder y del nuevo tiempo por venir (García Barrios, 2015: 24-24; Pugh, 2001: 248; Stuart, 2005: 177; Taube, Saturno, Stuart y Hurst, 2010: 21; Velásquez García, 2006: 4). La trilogía diluvio-sacrificio-emersión, traducida como caos-transformación-orden, se constituye en una primera estructura de transición.

4.2.1.2 Segunda transición: Agua abajo-tierra arriba

Tras el resurgimiento de la tierra, la fuerza acuática del diluvio, por un lado, se presenta como una condición de la creación; por otro, se constituye en parte de la ontología del nuevo mundo, para que ambos elementos durante esta fase formalicen la unidad sobre la que sea posible sustentar la existencia. Esta es la segunda transición con el que parte la creación, el de agua-caimán-tierra, que expresa otra forma de liminalidad del cocodrilo cósmico, el de estar en su parte inferior en contacto con las aguas primordiales, mientras que su parte superior, es el cuerpo terrestre. Esto sintetiza las condiciones para que sea el signo Uno Cocodrilo quien represente el inicio de la cuenta del calendario sagrado y ser, por lo tanto, símbolo de terminación y creación, a la vez que el sustento para la tercera transición: del orden de la tierra a la creación del cielo y el movimiento del tiempo (Caso, 1967: 8; Díaz Álvarez, 2009b: 36; Houston, 2010: 72; Taube, 2009). Vemos así, que la alternancia garantiza la continuidad en el que la transformación de la funcionalidad de un elemento, posibilita explicar la relación establecida entre dos eventos en el que éste se halle, por lo que la observación de John Carlson puede tener un significado complementario respecto a la imagen de la página 74 del Códice de Dresde, en el que considera que no se representa la acción destructora de un diluvio, sino la figuración bienhechora del acto ritual agrícola, idea que ya Eric Thompson había expresado al revisar la composición jeroglífica de los elementos y posiciones de los personajes de la citada página (Thompson, 1971: 88-89).

Como parte de la diferenciación después de que el mundo ha sido ordenado, el agua ya así dividida observa diferentes cualidades, el arriba y el abajo se transfieren a lo celeste y lo perteneciente al reino del inframundo, respectivamente; aunque por diferentes vías, tienen en común la propiedad de ser entidades fértiles: una cae del cielo y la otra se encuentra como reservorio y brota del interior de la tierra, ambas unidas por un principio básico: lo que está debajo de la tierra también está en el cielo. Idea que aún persiste entre los chamulas al hablar de las inversiones del mundo, cuando el sol ilumina el lugar de los muertos para dejar en oscuridad a la tierra y viceversa (Gossen, 1989: 43;), y ya expresada entre nahuas del siglo XVI (Códice Telleriano-Remensis; folio 20-r; Sahagún, 1982. L. II, Apéndice V: 17).

El siguiente paso para comprender la relación entre el reservorio de agua subterránea vinculada al diluvio y la tierra que sobre ella se sustenta, es el hecho de que este reservorio también es la fuente de las aguas pluviales y de la consiguiente lluvia que alimenta las diversas formas útiles y accesibles a los hombres, tales como ríos, manantiales, lagos, cenotes. A este respecto, Gerardus van der Leeuw apunta que, una de las formas de la creación, es aquella que requiere la acción ordenadora del material que, de un modo u otro, se encuentra presente como vestigio de una existencia previa: “*dominar el caos requiere la construcción a partir de esta materia fundamental ya existente*” (van der Leeuw, 1964: 550). Visto así, podremos sumar que, en la anegación otrora destructora, ahora controlada y ordenada bajo la tierra ya formada, también se encuentra la “*semilla*” de la clase agua, que al reproducirse se incorpora al mundo (López Austin, 1994: 161). Por lo que de las aguas primordiales es de donde emergerá el agua que sustenta al mundo. Imagen 4.4

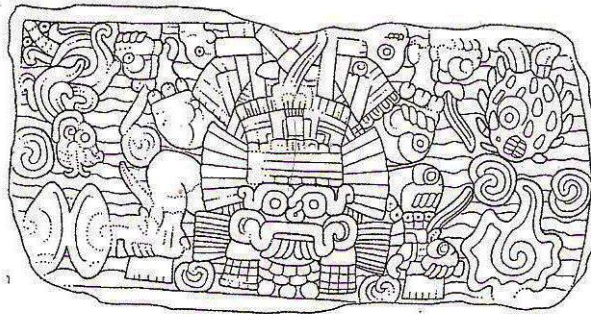


Imagen 4.4. Tlaloc en las aguas primordiales. Grabado en la base de una escultura mexicana de la misma deidad. Tomado de Taube, 2010. Fig. 1

De esta manera, el modelo propuesto por Reilly (2002: 134; 138-139), respecto al acomodo en el espacio de elementos vinculados a la tierra, el agua y el maíz, tuvieron fuertes lazos de pervivencia hasta el periodo Postclásico, en el que la combinación de éstos y su vínculo con las cuatro direcciones, partiendo de un centro, se representaron en el esquema simbólico de las *ayauhcalli* en la capital mexicana, por ejemplo, lo que destaca el estrecho lazo conceptual entre la fertilidad terrestre y la centralidad del *Tlalócan*, como pródigo sustento acuático (López Austin, 1995: 180; Mazzeto, 2014: 165-168). En este sentido, para los chorties, en el centro del mundo se encuentra el acceso a las aguas primordiales, al colocarse en el quincunce que lo representa, en un ritual de petición de lluvias, una pequeña canoa con cinco ranas y cinco peces. Dos cántaros de “*agua virgen*” son colocados al oriente y otros dos al poniente como símbolo del lazo entre las cuatro direcciones, el centro y el mundo subterráneo de la fecundidad prístina (Girard, 1962: 35). A este respecto,

recordemos que en la fiesta de cada ocho años denominada *Atemoztli*, entre los mexicas, se refiere que la imagen de *Tláloc* “se encontraba en medio del areito, a cuya honra bailaban y delante de ella estaba una balsa de agua en donde había culebras y ranas” (Sahagún, 1982, L II. Ap. I-15 y I-17: 157) Imagen 4. 5

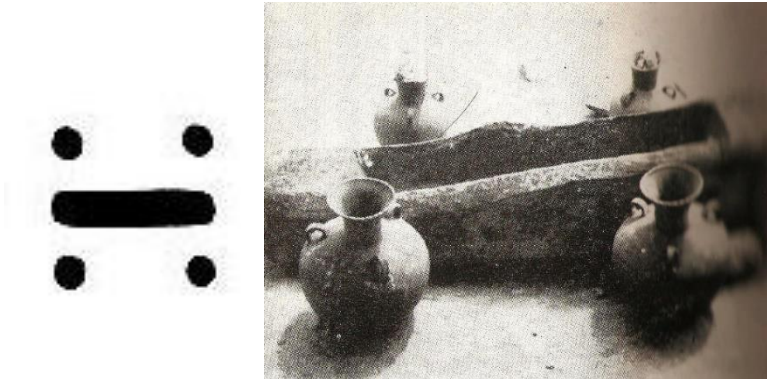


Imagen 4.5. Izquierda. Imagen del Preclásico olmeca de un quincunce con el centro longitudinal. A partir de Taube, 2004. Fig. 4. Derecha. Quincunce con una batea con agua y peces al centro. Tomado de Girard, 1962. Foto 23.

A nivel de planeación arquitectónica, podemos citar, entre otros ejemplos, el grupo principal del sitio de Mayapan, del periodo Postclásico, en la península de Yucatán. Se considera que los ejes principales que definieron el alineamiento del sitio se encuentran en este grupo, conformado por la distribución de los cuatro edificios llamados de las serpientes, dedicados al maíz, y que representan escenas de la creación y del peligro de una inevitable destrucción cósmica; mientras que en el centro se encuentran dos edificios asociados a un cenote, el cual es alimentado con las aguas pluviales canalizadas de vertederos, represas y ductos (Pugh, 2001: 247). Imagen 4.6



Imagen 4.6. Grupo Sur de Mayapan, al centro el cenote *Ch'en Mul*. Tomado de Pugh, 2001. Fig. 2

Timothy Pugh destaca que este grupo, el sur, en su eje central se compone de: un edificio cuadrangular radial, hacia el oeste (Q-159), el cenote al centro, y un edificio redondo al este (Q-152), lo que ubica al conjunto en general, en un escenario de representación cosmológica, principalmente el referente al viaje de Quetzalcóatl al inframundo, “*cuyo acceso estuvo representado por el cenote Ch'en Mul*” (ibid., 251). Conviene observar la ubicación del punto central en medio de dos formas simbólicas.

Si bien la tierra ha pasado por un proceso de inmersión-sumersión, le sigue el de regeneración, el de una nueva manifestación de formas y vida, gracias al poder germinativo del agua (Eliade, 1988: 178-179); por ello, para los otomíes en el agua se gestó el mundo, de ella emergieron el Sol y las semilla, las posibilidades de transformación se vinculan a ella: el crecimiento, la putrefacción, la disolución y mezcla de las cosas; además es dinámica, se encuentra en movimiento entre la superficie de la tierra y sus profundidades, a través del remolino (Lazcarro Salgado 2012: 368).

De esta forma, dilucidamos la relación entre el tipo de ofrenda amorfa y el quincunce, en que deducimos que la segunda forma significó el medio de controlar a la primera, es decir, la emersión terrestre rompió la imagen del espacio homogéneo del caos diluvial, a la vez que tuvo el potencial de fijar un punto de referencia y orientación, como indicio de la creación a partir del desorden previo (Eliade, 1981: 16). Esta es una metáfora del acto ritual de controlar el poder y peligro de lo indefinido y liminar para poder ingresarlo a un nuevo

estado (Douglas, 1973: 132-132). Sin embargo, para que esto ocurriera, fue necesario un nuevo sacrificio.

4.2.2. Ofrenda en quince

4.2.2.1 Tercera transición: de superficie agreste a espacio ordenado

De la relación agua-tierra, se obtienen dos estructuras, el de un medio de contención de simientes (el agua subterránea) y el del espacio para que éstas germinen (la tierra emergida); sin embargo, aún no hay un orden, el poder caótico del agua ha sido controlado mediante el sacrificio del cocodrilo cósmico, pero ahora es necesario un segundo sacrificio para controlar la parte terrestre del mismo. Esto parece ser una paradoja en la secuencia creativa, pero si consideramos que el primer sacrificio significó fragmentación-rompimiento como parte de un fin-caos; ahora se trata de una fragmentación-separación, como parte de un inicio-orden. Es un proceso de transformación en el que la trama mítica suele demostrar cómo los pedazos vuelven a configurar una unidad y de ésta emanan nuevos fragmentos (Campbell, 1996: 136-138).

Esto está implícito en la narración escrita del sacrificio de *Tlaltecútl*, la cual estaba “*llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje*” y que fue partida por *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, separándola, para hacer de ella el cielo y la tierra, respectivamente (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965: 108). Anteriormente hemos señalado la hipótesis de Bonifaz Nuño (1995: 21) acerca de que el quince tiene su origen en este descuartizamiento, ya que, según este autor, la acción ejecutada por las formas serpentinadas de las deidades perpetradoras constituye una separación en cuatro partes y el centro como punto de cruzamiento, por lo que, consideramos, esta división cuadrupartita se da tanto en la tierra como en el cielo, al ser ambos separados de una unidad. De ser así, el significado de esta narración mítica se hace coherente con uno de los principales complejos de la fenomenología religiosa de Mesoamérica, en el que una vez más, tras un sacrificio deviene el orden. Algo semejante fue apreciado por los mayas del periodo Postclásico, que veían el cuerpo rugoso del cocodrilo cósmico con sus protuberancias semejanando valles y elevaciones, así como sus cuatro extremidades apuntando a los cuatro puntos intercardinales (Taube, 2010: 204).

Por otra parte, en el capítulo anterior se asentó que el elemento cuadrupartito se vincula al centro, al orden, la proyección de espacios, la representación de la tierra y soporte de la vida. Lo anterior se puede sintetizar en la imagen central del muro norte de San Bartolo, del

Petén guatemalteco, del Preclásico tardío, en ella se ven emergiendo del guaje vital a cinco infantes exhalando formas espirales que, para los autores mencionados, representan la fuerza vital, el aliento básico (Saturno, Taube y Stuart, 2005: 18-21). Recordemos que los guajes son entidades genésicas en el mundo mesoamericano, como el árbol de guajes que el Popol Vuh relata, floreció la cabeza fertilizante de *Hun-Hunahpú* (Popol Vuh, 2006: 86) o un guaje, lugar del que nació el señor del agua, entre los nahuas de la Huasteca (Sandstrom, 2013: 42). Imagen 4. 7

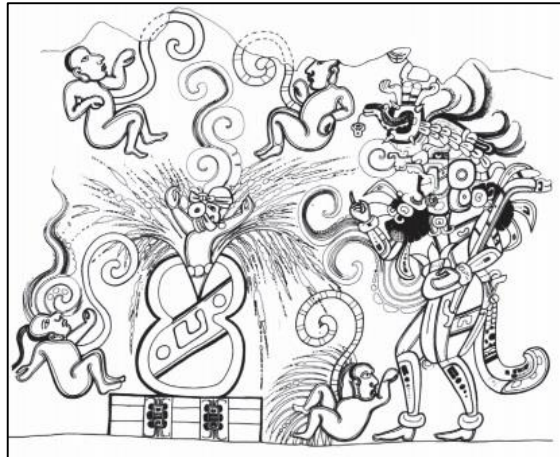


Imagen 4.7 Sección del Mural Norte de San Bartolo. El nacimiento a través del guaje. Tomado de Saturno *et al.*, 2005. Figura 9.

Este guaje matriz es la vía acuática y subterránea del surgimiento del Dios del Maíz (Saturno, Taube y Stuart, 2005: 9-10, 51). Por su parte, Timothy Knowlton (2010, 57-59) hace notar que en el relato del libro de Chilam Balam de Chumayel, previo a la inundación, la deidad celeste *Oxlahun Ti Ku* (relacionada al sol y a la lluvia) fue vejada, golpeada y desposeída de su “*canhel*” y removida de su posición en el cielo por parte de las deidades del inframundo. Éste, según el investigador, representa el aliento o viento asimilada a la fuerza de los *Chacs*. Por su parte, para Mercedes de la Garza, analizando distintas versiones del Chilam Balam, concluye que el “*canhel*”, Serpiente de Vida o “la insignia”, es “*el principio vital del cielo sin el cual el mundo es destruido*” (de la Garza, 1986: 173). Además, junto con esta Serpiente de Vida, a los señores del cielo les fueron arrebatadas sus plumas de quetzal, su semen y semillas (Popol Vuh, 2006: 88). Estos últimos elementos se asocian a las milpas y a la vegetación (Knowlton, 2010: 61). En este sentido, el análisis de las imágenes del muro poniente de San Bartolo identifican que hacia la sección norte de este cuadro se encuentra la representación zoomorfa del cocodrilo de la tierra, de cuya boca surgen borbotones de agua, como evento previo de la secuencia (Taube, Saturno,

Stuart y Hurst, 2010: 25), por lo que, en las tempranas imágenes de este mural, ya se identifica la dualidad pérdida-reposición relacionada con el de destrucción-creación. En consecuencia, el repliegue de las aguas no es un acto simple de la aparición de tierras secas con un sustrato húmedo, sino que las condiciones para la creación de vida le vienen dadas con esta nueva fuerza o aliento, pero, sobre todo, significa la reposición de la pérdida: las plumas de quetzal, el semen y la semilla, es decir, de su “*canhel*”.

De lo anterior, proponemos lo siguiente. Primero, tomando como modelo lo narrado en el Chilam Balam, tenemos que el diluvio no sólo significó la destrucción de una era anterior, su sumersión en el caos de la indiferenciación involucró nociones más profundas de desposesión: el de la fuerza vital y el de la pérdida del lugar en el cielo de las deidades celestes, con el consiguiente desequilibrio de la secuencia y continuidad temporal. Segundo, a través del análisis de los murales del sitio de San Bartolo es factible identificar que esta fuerza vital es nuevamente reintegrada a la tierra después de que ha sido recreada, surge hacia las cuatro direcciones como sustento divino desde su centro, mediante la figura del pequeño Dios del Maíz. Tercero. Nuevamente el carácter dual del agua, se presenta en su aspecto destructivo al emanar de la boca del cocodrilo terrestre, pero también en su carácter benéfico, al servir como lecho que envuelve el nacimiento de la deidad.

Por otro lado, hemos visto que la división cuadripartita con el lugar central, es parte inherente de la secuencia fundacional en Mesoamérica. Con ella se plantea el advenimiento de la regulación geométrica y simbólica del mundo, de la proyección, distribución y dimensionamiento de las nuevas fuerzas, que permitirán establecer los vínculos con otras esferas y con las que se completarán los siguientes ciclos, por ejemplo, el calendárico y el solar, así como el de la planeación humana de las ciudades (Coggins, 1980; López Austin, 2004: 175). Y desde la fundación del mundo este sentido de creación, de medida y frontera es aceptado como un don divino, tal como se relata en el Popol Vuh:

“Nos habéis dado la existencia...por ella hablamos y caminamos y conocemos lo que está en nosotros y fuera de nosotros...Así percibimos ya dónde descansan y se apoyan las cuatro esquinas del mundo, las cuales marcan los límites de lo que nos rodea por abajo y por arriba” (Popol Vuh, 2006: 35-36).

Gerardus van der Leeuw (1957: 326) indica que la creación implica no sólo una renovación, no se trata de un acto repetitivo, su cualidad es el carácter transformacional, el de dar nuevas perspectivas a las formas y calidades de los seres; por ejemplo, el espacio adquiere

posición y conmensurabilidad y se relaciona con el tiempo. Así, se tiene que, para nuestro caso, es que se dispone de una fisonomía sujeta al proceso de transformación, en el que se instale el lugar central y sus cuatro proyecciones, porque la tierra ya no sólo es la masiva espalda del lagarto, ahora se ha convertido en un lugar ordenado que queda delimitado en forma, por lo que de superficie irregular pasa a ser un espacio ordenado. Como vemos en las imágenes que figuran en los grabados de algunas de las hachas de piedra verde de la época olmeca, se representa la función geométrica de la proyección del eje central de este espacio, en el que la planta de maíz ocupa un lugar principal, y el saurio de la creación aún incide en el dominio terrestre, ya que, como soporte de la tierra, se encuentra flotando sobre las aguas primordiales, pero ahora de una tierra delimitada y distribuida (Reilly, 2005: 32). Del mismo modo, en la iconografía olmeca, las imágenes de estelas, hachas y taparrabos se traslapan con la imagen del árbol del mundo y se encuentran entre los primeros recursos simbólicos de validar las diferentes acepciones del lugar central (Taube, 2004: 16, 35), el cual, a partir de este periodo, se convierte en uno de los espacios referentes de consagración y símbolo focal por el que el acto ritual de escalonamiento se conduce a otros espacios igualmente sagrados, como lo es el de las alturas. Debemos recordar que ya se ha dado un primer escalonamiento de ascensión: entre un espacio superior (tierra) y uno inferior, el mundo acuático subyacente (Eliade, 1988: 114, 273; Stuart, 1998: 409). La solidificación definitiva de la tierra adquiere así un primer grado ambivalente, por una parte, la estabilidad y fuerza estática de la parte media y, por otra, el de la dinámica proyección de sus cuatro lados (Schwarz, 2008: 125), y al mismo tiempo se conecta a la muerte, a la resurrección y a la renovación proveniente del inframundo acuático, mediante el vientre del caimán-tierra (Beukers, 2013: 111). Por este motivo, León-Portilla (1979: 124) asevera que el concepto del universo nahua, es la forma cuatripartita que se abre en el ombligo de la tierra, proyectada en vertical y horizontal, consecuencia de ser algo amorfo e indiferenciado. Trazando una ruta específica dentro de la formalidad espacial de esta cuadratura, se abarcaban estos espacios ordenados: se asciende por el este y se desciende por el oeste (Rivera Dorado, 1986: 44); sin deslindarse del eje norte-sur, la izquierda y la derecha del mundo (León-Portilla, 2003: 201) o bien, el “*arriba*” y el “*abajo*”, respectivamente (Ashmore, 1991: 201). Lo cuadrilátero, entre los nahuas, es lo que delimita un territorio, una parcela o una casa. Se trata de un término que se refiere al trazo de una frontera (Johannson, 2016: 139).

De este apartado podemos subrayar lo siguiente: al recrearse el mundo, a la tierra se le reintegran las semillas y el maíz, así como su aliento vital. Como nuevo orden se sustenta

de una geometría cuadripartita definida y delimitada, emanada y regida por un lugar central, pero sin desligarse de las aguas primigenias. Para afirmar la nueva creación se requiere de un sacrificio, en este caso, el del cocodrilo prístino o el de una deidad telúrica, como *Tlaltecuhli*, como sustento y soporte de la vida (Graulich, 1990: 106, Jensen, 1975: 111). Pero sin que este sacrificio implique un deslinde, sino una nueva forma de articulación, por lo que el centro y la proyección del quince se vinculan de manera ordenada con el *axis* que le comunica con el inframundo.

4.3 Segunda relación: quince-circular

4.3.1 Cuarta transición: de la tierra al cielo. La erección de los postes

Habiéndose erigido el espacio terrestre como soporte sólido con un fecundo lecho acuático en su parte inferior. La segunda consecuencia de haber delimitado sus formas mediante el acto sacrificial, fue el de la separación de un nivel superior a través de la erección de cuatro postes cósmicos. Así, se narra que en el año *Uno Tochtli*:

“después de que se cayeron los cielos, y las aguas se llevaron a todos los macehuales que iban...ordenaron todos los cuatro dioses de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo...Y criados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipuca y Quetzalcoatl, se hicieron árboles grandes...Y con los hombres y árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como agora está” (Historia de los mexicanos por sus pinturas <HMPP>, 1965: 32).

Por su parte, en la *Histoire du Mechique* (1965: 105):

“Esta nueva creación atribuían los mexicanos al dios Tezcatlipuca y a otro llamado Ehecatl, los cuales dicen haber hecho el cielo de esta suerte. Había una diosa llamada Tlalteutl...por la boca de la cual entró el dios Tezcatlipuca y en su compañero llamado Ehecatl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo. Por lo cual los otros dioses muchos vinieron a ayudar a subirlo y una vez que fue puesto en alto, en donde ahora está, algunos de ellos quedaron sosteniéndolo para que no se caiga”.

Esta “*forma de peje*”, de caimán, con la que se reconocía a *Tlaltecuhli*, es equiparado al mitológico *Cipactli* del Altiplano, pero también al cocodrilo cósmico de la región maya, *Itzam Cab Ain* (Roys, 1933: 64; Seler, T. 1, 1988: 63; Taube, 2009: 6; 2010: 204). A su vez, Otro nombre de *Itzam Cab Ain*, es el de *Ah Uoh Puc*, equivalente al de *Dzibal pat ain*, el saurio

primordial cuya decapitación es narrada en la lectura de la Plataforma XIX del periodo Clásico de Palenque lo que hace que de las formas y significados se desprendan equivalencias en las funciones y hechos. Así, es comprensible que del acto sacrificial se proceda al de la creación (Knowlton, 2010: 75; Stuart, 2005: 29, 68-73).

Hemos revisado esta idea de un mundo sustentado y dividido por cuatro espacios. Ahora agregamos la idea de que cada proyección representa un grupo de atributos que derivan de la temporal fragmentación de la unidad central, que conserva y distribuye la esencia principal de su composición. Es decir, aún se trata de una fragmentación, pero ahora controlada. Esto explica, por ejemplo, la cuádruple representación de *Tláloc* referida en una caja de piedra procedente de Tzapán, en que cada imagen guarda la equivalencia principal respecto a las otras, esto es, el ser portador de las lluvias, pero con calidad, color, tiempo y dirección diferentes (López Austin, 1994: 180). Imagen que puede tener su homóloga en la página 26a del Códice Madrid. En el mural poniente de San Bartolo, una porción de esta secuencia está representada por los cinco árboles cósmicos. Junto a cuatro de ellos, está un joven a cuyo lado se halla un animal sacrificado como ofrenda, ésta es su “carga” propia, y dichos jóvenes, en conjunto, son identificados como los portadores del Año (Taube, Saturno, Stuart y Hurst, 2010: 19). Imagen 4.8

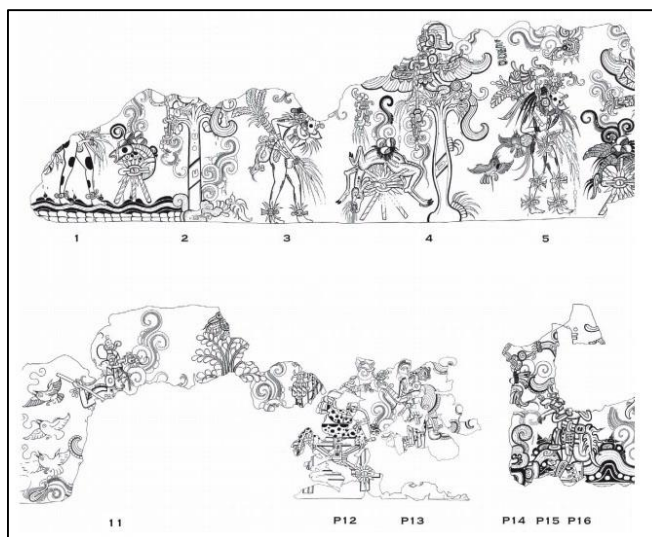


Imagen 4.8 Mural poniente de San Bartolo. Los cinco árboles cósmicos. Tomado de Taube, *et al.* 2010. Figura 7.

Volviendo al desciframiento de la Plataforma XIX de Palenque, se refiere que, sobre el cuerpo del cocodrilo decapitado, se colocan los cuatro árboles del mundo para levantar y sujetar el cielo (García Barrios, 2015: 12; Stuart, 2005: 69). La seriación referida en las mencionadas páginas 25 a 28 del Códice de Dresde, siendo las subsecuentes de la página

74. En estas páginas los *bacabes* miran hacia su respectiva esquina del mundo, iniciando al sur. El glifo con el verbo *tzák* (arreglar, poner orden, completar un acto) propone la idea que esta disposición es sistemática y secuencial, ya que delinea una sucesión en la que el cargador central se va desplazando dejando su lugar al siguiente en el nuevo orden dado al mundo tras el diluvio (Vail y Hernández, 2013: 99-101). Esto es significativo, dado que estos sostenes no son estáticos ni similares, pero están regidos por una armonía que señala un movimiento secuencial que, a manera de giro en contrasentido, son marcados por el ritmo del paso del tiempo. Hay una continuación de presencia, imagen y poder, el “cargador” se va sucediendo entre cada *bacab*, siguiendo el orden del tiempo (Landa, 2000: 99-102). A través del número de cinco, los portadores, mediante la proyección cuadripartita del quincunce y la secuencia circular del tiempo, marcan el orden sucesivo, hemos dicho, iniciando por el sur, siguiendo una secuencia levógira de transformación cualitativa (Mikulska, 2015b: 140).

Este carácter es dinámico y envolvente, al subrayarse que, además de que estos sostenes marcan el desplazamiento de fuerzas en el mundo cuadripartita, están cimentados en la parte inferior de este mundo, de donde sobresale el árbol central, por lo que, debido a la propiedad de proyección, los dioses de la lluvia son portadores del flujo de ésta, del poder y del tiempo (López Austin, 1994: 187, 223; 2004: 73). Para este autor, es el flujo de las fuerzas divinas lo que forma al tiempo a través de un movimiento helicoidal que comunica sus planos con el de los humanos (ibid., 1998: 76-77). Así es como la proyección de fuerzas se da en sentido horizontal y vertical, ya no hay arbitrariedad en ésta, se sigue un orden establecido, una reciprocidad emanada del eje central en el que se conjugan los elementos a distribuir: agua, color, fuego, vida, muerte. Al distribuirse en los cuatro rumbos y en el centro, formando el quincunce, la esencia de los seres se unifica y pluraliza en todos los dominios del cuadrante. Estos dominios se encuentran arriba y abajo, representado por el cruce horizontal y vertical de las geometrías anulares, en cuyo cruce, el *amaxalli*, se reproduce el orden cuadripartito tanto en el inframundo, la tierra y el cielo (López Austin y López Luján, 2009: 44, 98, 132-134).

De este modo, al enclavarse los cinco soportes en los cimientos del mundo y erigirse hacia lo alto, también configuran al interior del cielo la forma cuadrilátera, por lo que ésta no es exclusiva del plano terrestre (López Austin, 2016: 143; Valverde, 2000: 135). Aún en el inframundo, a través de los cuatro ejes se establecen puertas de entrada y salida, el centro como concentración de fuerzas y los portales para el contacto con la tierra y sus habitantes,

así como con los poderes celestiales (Knab, 1991: 39-40; Romero Sandoval, 2015: 97). Lo mismo creen los nahuas de Chicontepec, en la Huasteca, que conciben no sólo este orden cuadrangular en la tierra y el Mictlan, sino que, a través de esta forma unificada, se permite un escalonamiento que une ambos reinos con el reino celeste (Gómez Martínez, 2002: 63). Con este estado de transición, la tierra y su inframundo acuático establecen comunicación directa con la esfera celeste, al mismo tiempo que se patentan su separación. Se ha establecido así, el *axis*, que une los diferentes planos del cosmos en torno a un mundo cuadripartita. Hemos visto que el agua del diluvio se encuentra implícitamente en las partes inferiores, alimentadora y alimentada por el agua de lluvia, entendiéndose por este motivo que *Tláloc* no es sólo una deidad del agua pluvial, “*del Tlalocan surgen todas las aguas que vienen al mundo*” (López Austin, 1994: 184). Es decir, la condición de la transición es la ciclicidad. Así, a mediados del siglo pasado, aún lo entendían los chortis del Petén guatemalteco: “*lo que alguna vez está debajo de la tierra, vuelve a caer del cielo, como son las semillas, el agua y los dioses*” (Girard, 1962: 151). Imagen 4.9

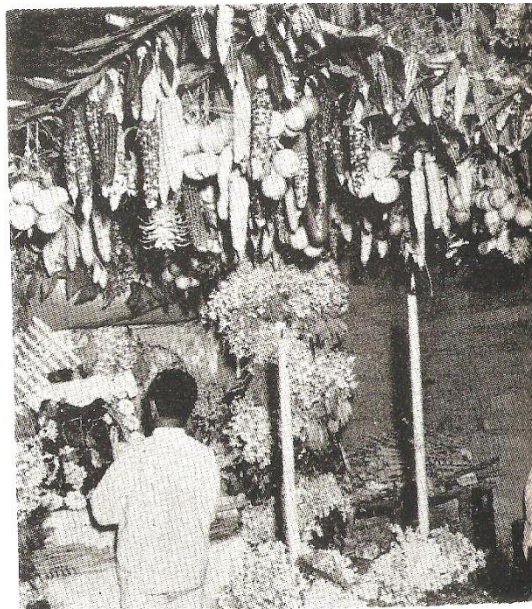


Imagen 4.9 “La lluvia del cielo”. Tomado de Girard, 1962. Foto 202.

4.3.2 Quinta transición. El círculo y su espacio interior

En la sección correspondiente en el capítulo anterior, referente a la importancia de la forma circular en Mesoamérica, nos hemos encontrado que ésta se asocia principalmente a la presencia de entidades divinas, anímicas, ancestrales y al movimiento, a ese flujo por el que se da la sucesión y continuidad de las fuerzas y del tiempo. Una vez más, con Diego

de Landa, vemos que detrás de la presencia de los *bacabes* y rituales asociados se encuentra el tiempo como la variable constante que marca el sentido y ritmo del desplazamiento, pero también es el mecanismo por el que se determina el posicionamiento espacial y la importancia ritual de la deidad en turno. En base a la descripción que dejó escrito Landa sobre la serie de rituales ejecutados para la realización de este ceremonial de año nuevo, Michael Coe reproduce la dirección que iba siguiendo el cambio de poder en una secuencia de cada cuatro años. Hace un diagrama en el que la configuración espacial cuadripartita queda enmarcada en el movimiento circular que las procesiones marcaban en las inmediaciones del poblado conforme se completaba cada ciclo (Coe, 1965: 101). Imagen 4. 10

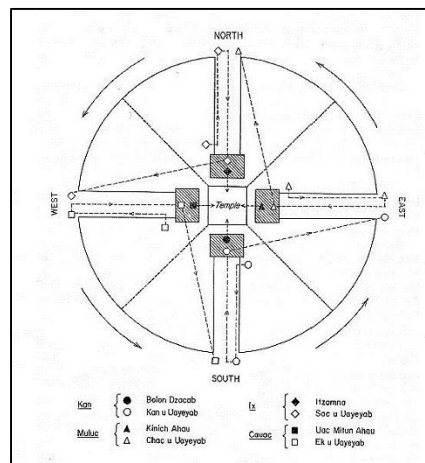


Imagen 4.10 Secuencia procesional del ritual de los wayeb. Tomado de Coe, 1965. Figura 1.

Señala Carmen Valverde en su análisis sobre el significado de la cruz entre los antiguos mayas, que mediante ésta se configuraba la forma terrestre y celeste, pero al quedar inscrita al interior de un círculo, es delimitada cuantitativamente por dicha forma, es decir, la longitud de sus brazos es equivalente y su intersección con el centro es simétrica, por lo que los fenómenos representados por la forma de cruz (el curso del sol, de los astros, las direcciones o rumbos) son regulados por la presencia de este círculo, del cual se desprende la noción de equilibrio (Valverde, 2000: 135-136) En el plano horizontal, por ejemplo, el horizonte de las salidas y puestas del sol de los equinoccios es lo que demarca el universo (González Torres, 1979: 141-142; 2016: 111-112). Para los aztecas, la espacialización de la tierra fue el resultado de esta demarcación cuadripartita de las salidas y puestas solsticiales, debido a la forma de movimiento-cambio, denominada *olin* (Maffie, 2014: 222-223). Esta idea de circunscripción persiste entre los actuales chamulas, para quienes los

tres planos del mundo están envueltos por los círculos que trazan el sol y la luna, que no solamente unen al cielo, a la tierra y al lugar de los muertos, sino que también los “*ponen en orden*” (Gossen, 1989: 43); mientras que, para los coras, danzar en círculos alrededor del patio es una forma de remitirse a los orígenes, en donde los antepasados viven danzando en su propio tiempo, “*danzar el mitote es recrear el mundo*” (Neurath, 2002: 81).

Hemos visto que con el modelo de la concentricidad de mundo se explican los diferentes niveles de integración y contenido en que se organizan las actuales sociedades nahuas de la Huasteca, en que la jerarquía territorial y los grados de cohesión e identidad comunal se gradúan conforme se parte de un elemento central (Sandstrom, 1996, 2000). Así, el círculo se constituye en una figura que representa equilibrio, orden, origen y poder, atributos otorgados en cuanto se permanece en su interior, es una figura de centralidad y delimitante de una geografía que así queda moldeada por pautas rituales, configurando a las diferencias en una unidad, en cuanto ésta permanezca cerrada a los peligros externos (Brotherston, 1997: 121, 131). A este respecto, el autor citado, sigue la propuesta de Barbara Mundy (1996), quien apunta que el equilibrio del mundo cultural, circunscrito a una forma circular, está garantizado en cuanto mantiene su espacio interior sellado, de manera significativa resguarda el espacio en el que se inscribe su centro. Como un ejemplo, Brotherston (1997: 122) cita la batalla de españoles y mexicas en el sitio de Tenochtitlán, ilustrada en el Mapa de Tlaxcala, en ella describe que conforme avanza la batalla, el círculo se reduce, quedando sus cuatro barrios, ya en una periferia que, a base de cuerpos desmembrados, señal del rompimiento del círculo mayor, reducen el mundo mexica a su centro original. Apunta el autor, que esto es una indicación de la disolución proveniente del exterior, que irrumpe e invierte el poder. Imagen 4.11

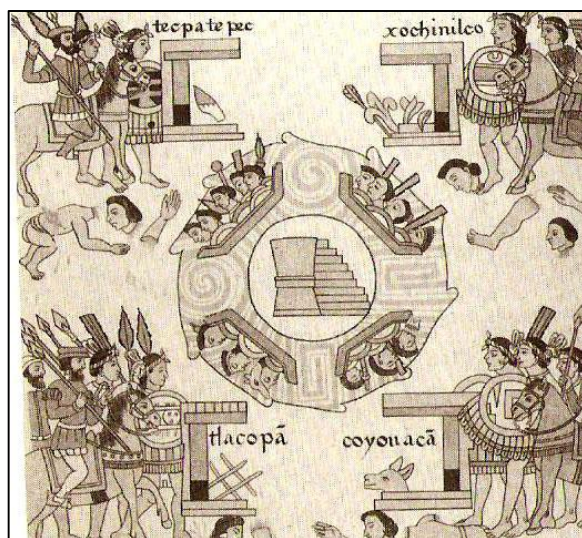


Imagen 4. 11 El sitio de Tenochtitlán. Mapa de Tlaxcala. Tomado de Brotherston, 1997. Fig.4

A lo anterior, podemos agregar que en la irrupción externa vuelve aparecer la semblanza de un proceso de destrucción, de la pérdida de formas, vista a través de la desarticulación de las cosas y los cuerpos, es una nueva imagen diluvial que anuncia la llegada de un nuevo orden. Se trata de la fragmentación de un mundo ordenado en la fluidez de las aguas caóticas, porque si bien la fundación equivale a una creación, “*toda destrucción de una ciudad equivale a una regresión al caos*” (Eliade, 1981: 31), por lo que, en un tiempo liminar, el viejo orden se ve desplazado por uno nuevo, identificado en el lugar que ocupan en el quincunce emergente las nuevas fuerzas (Magaloni Kempel, 2003: 29).

El recurso de apoyarse en textos e imágenes elaborados durante la época de contacto para ahondar en propuestas sobre hechos y conceptos existentes antes de ésta, es algo frecuente. Las principales críticas versan sobre el peligro que implica traslapar ideas que ya son dominantes, principalmente de carácter religioso y político y que conducen los intereses de quien supervisa o ejecuta dicha obra; por ejemplo, el de la imitación deliberada de la forma en que se estructuran los diferentes cielos del cosmos mesoamericano, que provendría de conceptos derivados de la obra renacentista que en Europa se encontraba vigente (Díaz Álvarez, 2009b: 39-41; Nielsen y Reunert, 2015: 27-28, 53), ante lo cual se ha dado una amplia respuesta (López Austin, 2016).

Para nuestro caso, contra el señalamiento de que en la ilustración anterior se pudiera encontrar plasmada la influencia de una concepción artística europea, Alessandra Russo indica la existencia de una concepción cosmológica mesoamericana que vertió en la cartografía colonial representaciones pictóricas construidas a partir de un principio espacial

circular ya presente desde la época prehispánica, para lo que cita diversos ejemplos (Russo, 2005); algo similar es descrito por Knowlton y Vail (2010: 729), acerca de la nueva geometría constituida, una especie de híbrido, en el que hay conceptos de origen europeo, pero bajo formas e ideas de la tradición indígena. Uno de los sustentos de la vigencia de una tradición local es el análisis de la distribución concéntrica, que al igual que en algunos formatos cuadripartitos ilustrados en ciertos códices, como el Borgia, la Historia Tolteca Chichimeca y el Florentino, resaltan la centralidad de un elemento que se encuentra rodeado de bandas que representan glifos calendáricos, principalmente (O'Neill, 2006: 62-64); a lo que se suma que, en las ilustraciones cartográficas indígenas, domina el concepto de la forma de organización y política del Altépetl, más que las características reales del territorio (Asselbergs, 2011: 231). Estos son ecos de la forma tradicional mesoamericana en que este concepto fue llevado a la práctica como una estrategia para mantener la proyección de lugares y gentes alrededor del lugar central, el cual, fue configurado en la cartografía del siglo XVI (Mundy, 1996: 116). Imagen 4. 14



Imagen 4. 14 Izquierda. “Genealogía Circular”. Texcoco. Fecha de creación: circa 1550-1580. Fuente: Benson Latin American Collection. University of Texas at Austin. Bdmx.mx/documental/genealogía-circular. Derecha. Mapa de Quauhchechollan, Puebla. 1546. (Tomado de Asselbergs, 2011).

No obstante, Díaz Álvarez (2011: 205) hace la observación que, si bien el círculo es un importante modelo envolvente, éste adolece de la diferenciación simultánea de sus segmentos interiores, por lo que, al considerarlo por sí solo, no se puede hablar de la

existencia de una totalidad, una unidad armónica. Para ello, es necesaria que esta integración y diferenciación sea dada por la demarcación del espacio circunscrito, conformando un diagrama concéntrico con la complementariedad del quince, para lo que se requiere un movimiento rotatorio o circumbalatorio.

4.3.3 Sexta transición: la circumambulación

Un ejemplo de cómo el círculo está significado con atribuciones que otorgan sacralidad a su interior, y principalmente a su centro, se encuentra narrado en la condición que *Mictlantecuhtli* impuso a *Quetzalcóatl*, cuando éste bajó al *Mictlán* a buscar los huesos sagrados:

“haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso” (León Portilla, 1979: 183).

Delimitar mediante el círculo es una condición de la sacralización, la cual sólo es posible mediante el acto creativo de dar orden al caos, el que puede estar en la noche, la lluvia, la periferia y el inframundo. Este orden permite el amanecer, la emersión, la centralidad y la salida del mundo de los muertos. Es así que, en su batalla contra los *centzonhuitznahuac*, *Huitzilopochtli* logra someterlos tras envolverlos cuatro veces en un círculo, como *Quetzalcóatl* al trono de *Mictlantecuhtli*:

“Cuatro veces los hizo dar vueltas. En vano trataban de hacer algo en contra de él, en vano se revolían contra él al son de los cascabeles y hacían golpear sus escudos. Nada pudieron hacer, nada pudieron lograr, con nada pudieron defenderse”. (*Cantos y crónicas del México Antiguo*, 2003: 40)

Por otra parte, está referido que el acto de dar cuatro vueltas alrededor de algo, ritualmente significa un principio de consagración, se dice que se trata de una tetralogía que es fundamental para completar el ceremonial de dedicación, que es el principio fundacional (Johansson, 1999: 108). Quizá este principio tenga su origen en que el acto mítico de la unión del círculo con el cuadrado es, a su vez, un acto hierogámico, es decir, de unión sagrada (Eliade, 1988: 222; Johansson, 1997: 74). Imagen 4.15

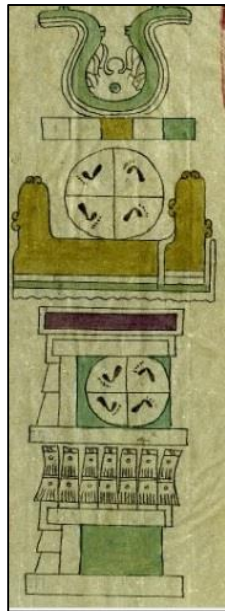


Imagen 4.15 Circumambulaci3n en un territorio (arriba) y en un templo (abajo). C3dico Vindobonensis. F. 7.
 Fuente: http://pueblosoriginarios.com/meso/oaxaca/mixteca/uindo_anverso.html

Sahag3n nos ofrece el ejemplo de una variante de esta forma tetral3gica, mediante uno de los rituales que se llevaban a cabo en la fiesta de Etzalcualiztli:

“...luego sobre las esteras ponían cuatro chalchihuites redondos, a manera de bolillas y luego daban al sátrapa un garabatico teñido con azul; con este garabato tocaba a cada una de las bolillas, y en tocando hacía un ademán como retrayendo la mano, y daba una vuelta, y luego iba a tocar a la otra y hacía lo mismo, y así tocaba a todas las cuatro con sus voltezuelas”. (Sahag3n, 1982, Libro II, 71: 118).

De esto 3ltimo, se desprende, como se ha visto arriba, que el circundar cuatro elementos (que pueden ser cuatro esquinas), tambi3n representa y da significado a esta denominada tetral3gia, que no es m3s que el contenido cuadripartito que queda circunscrito. As3, el hecho de rodear ritualmente un objeto o un espacio mediante un acto procesional, es delimitarlo, encerrarlo y separarlo de un espacio profano, protegiendo su interior a trav3s de un movimiento que al mismo tiempo le concede, mediante el ritual, una temporalidad diferente. Como anotamos en el Cap3tulo 3, los ejemplos etnogr3ficos, hist3ricos y las descripciones epigr3ficas del acto de circumambular, describen que, mediante 3ste, al aposento reci3n edificado le es otorgado la sacralidad de la construcci3n primigenia, la que, a su vez, la obtuvo de los procedimientos ejecutados durante la creaci3n. Se suman actos que proporcionan los elementos que refuerzan el rodeo, el principal de ellos, adem3s de las oraciones, actos y dones, es el de propiciar el encuentro de elementos contrarios. L3pez

Austin (1998: 295) ha demostrado que durante el ritual de *calmamalihua* (descrito por Durán), la distribución en los cuatro ángulos de la casa de pulque y un tizón significa el encuentro de opuestos con lo que se conlleva al movimiento helicoidal. Los ejemplos nos proveen de información en que las variaciones de estos elementos conllevan un significado análogo, entre ellos, el de la sustitución de velas-aguardiente (Vogt, 1979: 85), entre otros. Una de las variantes principales es la de sahumar. Este acto, como rito obligado, se ha identificado en la epigrafía de contextos arquitectónicos de dedicación en algunos sitios del clásico maya, entre ellos Piedras Negras, Yaxchilan y Copán. Se acompañan de glifos en los que se describe “*su activación*”, tanto política, social o ritual, lo cual es semejante a otros textos encontrados en objetos, por ejemplo, vasos, en los que se describe un mensaje de tal dedicación (Stuart, 1998: 373-374). Este investigador cita el caso del Dintel 56 de Yaxchilan, y del análisis estructural de los glifos leídos, descifra: “*el fuego entra en su casa*”. En el Trono 1 de Piedras Negras, el texto correspondiente dice: “*la casa incensada, la casa del Rayo, es la casa del gobernante*” (ibid.: 389). Al comparar con ejemplos etnográficos proporcionados por Vogt y Guiteras-Holmes, deduce que esta “*activación*” es equivalente a “*otorgar alma*” a la estructura (ibid., 393-394). Para Stuart, el medio de dar vida y sentido cosmológico al acto de “*activación*”, es la presencia del fuego mismo. Al estar incluido el signo de *Kin*, símbolo del sol, en el verbo “*incensar*”, hace una alusión de que, al sahumar, el sol, como fuego “*entra a la casa*”, otorgando calor y fuerza, como una hoguera (ibid.: 395, 417). Se trata de una acción equivalente al ritual de *tlemamalli*, “*encender el fuego*”, en la mitología de nahuas históricos, ejecutado para inaugurar nuevos edificios (Kirchhoff, Odena Güemes y Reyes García, 1989: 203. Nota 2).

Podemos agregar, que también en el acto de sahumar, se elevan los roleos del humo aromático. Son giros que no sólo adquieren este movimiento por la naturaleza caliente de la materia de la que proviene, sino también, porque el movimiento que impulsa al sahumador es circular. En este acto de dedicación descrito por Stuart, a través de la ilustración del verbo “*incensar*” o sahumar, vemos que, en algunas ocasiones, se encuentran unidos elementos cuadripartitos circunscritos. Imagen 4.16



Imagen 4.16 Izquierda. Verbo maya “sahumar” y un brasero con su inscripción (d). Tomado de Stuart, 1998.

Fig. 11. Izquierda. Sahumadores mexicas. Fuente Arqueología Mexicana
<http://arqueologiamexicana.mx/sahumadores>

En el caso de los sahumadores mexicas que hemos citado, el elemento cuadripartito se encuentra circundado por el cuerpo circular de la cazoleta, que como el signo *Kin*, conforma una unidad semántica. Elementos semejantes se encuentran en los braseros ilustrados en las láminas V y VII del Códice Borbónico (Durand-Forest, Rousseau, Cucuel y Szpirglas, 2000: 45-46)

4.4 Tercera relación: tiempo-espacio

Vogt dice que los tzotziles al rodear en sentido levógiro una casa recién hecha para inaugurarla, ejecutan un recurso ritual de sacralización para centralizarla, pero también para reproducir el sentido normal del tiempo alrededor de ella, como imagen del mundo, de no hacerlo, éste se puede invertir o detener. No obstante, saben que hay ocasiones que esto puede suceder, una pausa en el tiempo; por ejemplo, cuando en un ritual de curación se da un intermedio en lo que sana el enfermo (Vogt, 1979: 74-76) o cuando se “*hace un agujero en el tiempo*”, evitando usar sonidos de percusión durante un periodo que permita el ritual; sin embargo, esto sólo es posible en ritos de ciclo vital individual y no en los públicos y calendáricos (idem., 169). Esto significa que hay una concepción de la temporalización del espacio, que está regido por patrones determinados (Morton, 2012: 158-159).

Siguiendo lo anterior, Sahagún menciona que los mexicanos:

“en su infidelidad solían contar los años por cierta rueda con cuatro señales o figuras, conforme a las cuatro partes del mundo, de manera que cada año se contaba con la figura que era de cada una de las dichas partes... Así que, cada una de las dichas cuatro figuras, por el dicho orden, de trece en trece años, comienzan la cuenta de los años, y todas las cuatro multiplicándose... y con trece veces

cuatro se concluyen los cincuenta y dos años. Acabados los cincuenta y dos años...tornaba otra vez la cuenta a ce tochtli". (Sahagún, 1982, L. VII, Cap. VIII: 437-438). Imagen 4.17

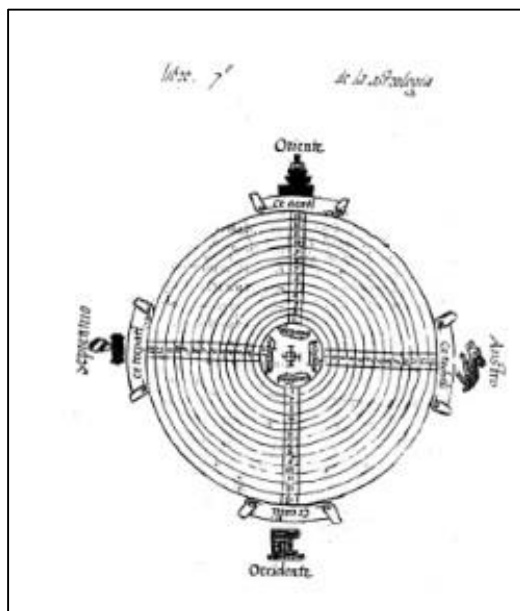


Imagen 4.17 La rueda del calendario. Tomado de Sahagún, 1982. L. VII

La descripción anterior nos remite nuevamente a la secuencia de la fiesta de fin de año que Diego de Landa describe, que como se refleja en la imagen que de ella elaboró Michael Coe (Imagen 4.10), es el desplazamiento, el movimiento repetitivo lo que da significado a la estacionalidad del espacio. Éste se mueve por el paso inexpugnable del tiempo, lineal para el hombre, cíclico para los dioses y para la recreación constante del mundo; a él se relaciona, por lo tanto, la idea de orden y desorden (Pharo, 2014: 43, 136). Recordando a Edmund Bordeaux, el concepto del movimiento del tiempo en el México antiguo se concibió bajo la forma del círculo, porque el paso de las cosas en el mundo es cíclico, sin principio ni fin, bajo la metáfora de la serpiente que se muerde la cola (Bordeaux, 1973: 24); misma idea que, había sido apuntada con anterioridad, al indicar que este movimiento cíclico conllevaba a la vez la muerte y elementos generadores como son las simientes de una nueva vida (Séjourné, 1962: 35).

Volviendo a Sahagún, éste describe el calendario ritual de 260 días o *Tonalpohualli* que, en el proceso ritual de su devenir, lleva a un ciclo de 52 años; mientras que Landa indica el desarrollo de rituales llevados a cabo durante el curso de un año de 365 días. No obstante, las ruedas que de ellas derivan, se dividen en cuatro secciones homogéneas, lo que corresponde a la división de 65 días del *Tonalpohualli*, de donde se desprende que los dos

calendarios están relacionados, con el subsiguiente vínculo con el ciclo de 52 años (Caso, 1967: 7; Díaz Álvarez, 2009a: 22; Pharo, 2014: 222-223; Stuart, 2004: 4). El tiempo nace después de que nacieron los cuatro dioses primordiales, pero antes de la aparición del señor del inframundo, del fraccionamiento de la tierra y de la creación del cielo (HMPP, 1965: 27-30), quizá por esta liga genésica con los seres primordiales, el flujo del tiempo en el esquema del *Tonapohualli* se sujeta al dominio espacial cuadripartita y se mueve a su alrededor desde el centro combinado con una distribución intercardinal, como se representa en el códice Fejérváry-Mayer, en cuyos espacios se distribuye la posición de veinte grupos de trece días, fluyendo en sentido levógiro, iniciando en *Uno Cipactli*, describiendo círculos alrededor del centro y envolviendo la cruz, alcanzando una nueva dirección cada 65 días (Aveni, 1991: 181; Boone, 2007: 115). Imagen 4.18

De igual modo, un plato del periodo Clásico maya presenta al Dios del Maíz en medio de un círculo que se divide en cuatro grupos con los signos de cinco días cada uno. Stuart propone que cada serie inicia con un posible portador del año, relacionado a una dirección cardinal: *Ik'*, *Manik*, *Eb* o *Kaban*. Esta secuencia cíclica permite proponer al investigador que la relación del calendario de 365 días con los portadores pertenecientes al de 260 días, ya existía desde el periodo Clásico (Stuart, 2004: 4). Imagen 4.19

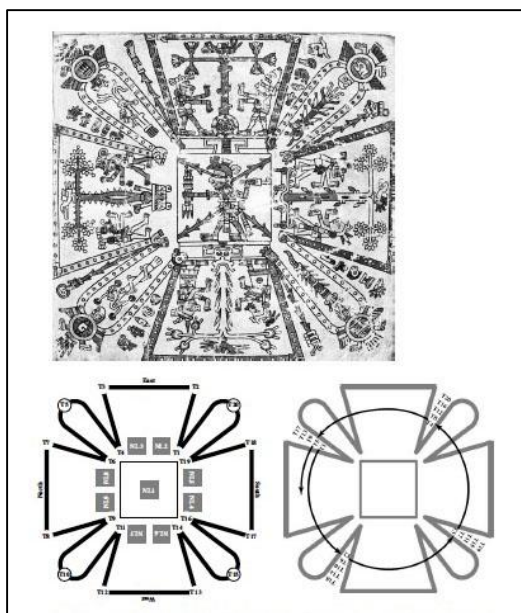


Imagen 4.18 El flujo del tiempo en una estructura cuadripartita. Tomado de Boone, 2007. Fig. 65



Imagen 4.19 El Dios del Maíz con cuatro series de cinco días en el borde interior. Tomado de Stuart, 2004. Figura 5.

A su vez, Karl Taube propone que los mapas coloniales circulares mayas, las ruedas de los *katunes*, son representaciones de un concepto prehispánico del mundo circular, compara las esculturas de tortugas con su caparazón redondo dividido en cuadrantes, con marcas circulares a su alrededor y un centro, como representaciones prehispánicas de esta percepción, por lo que propone que los mayas concebían efectivamente los ciclos calendáricos como ruedas y que éstas y los lomos divididos de las esculturas de tortugas, serían ambas, representaciones del mundo, tal y como está señalado en el texto inscrito en la rueda de katunes del Chilam Balam de Kaua (Taube, 1988: 14-15; 2010: 212). Imagen 4. 20 y 4.21

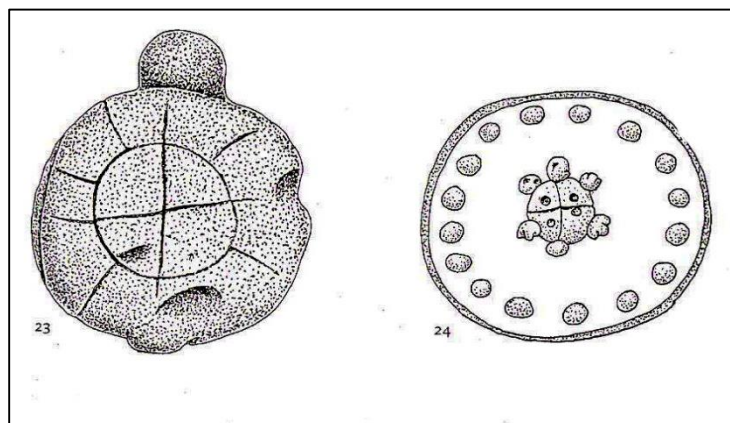


Imagen 4.20 Izquierda. Escultura de tortuga. Mayapan, Estructura R-87, periodo Postclásico. Derecha. Fondo de vasija de Kaminaljuyu. Clásico Temprano. Tomado de Taube, 2010. Figuras 23 y 24.

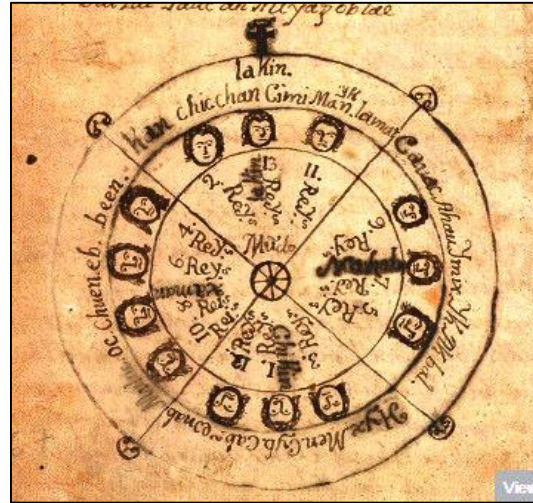


Imagen 4.21 Izquierda. El paso del sol y la “tierra” al centro. Fuente. Chilam Balam de Chumayel (circa 1775-1800) www.pud.princeton.edu/viewer.php?obj=0z7808w5/x#page27/modelup. Derecha. Rueda de katunes con el “Mundo” al centro. Fuente: Chilam Balam de Kaua (circa 1824). www.pudl.princeton.edu/viewer.php?obj=zs25x9219#page/40mode/2up

Bajo lo visto, se identifica que el concepto de tiempo y espacio unidos, fraguan en la materialidad de la representación al quince al interior del círculo, que, por lo que hemos revisado, comprende el orden cuadripartito dado a la creación, sujeto a su vez al orden del movimiento del tiempo en su devenir. Ambas figuras unidas constituyen un símbolo, que como se indicó en la rueda de los katunes del Chilam Balam de Kaua, se identificó como el “Mundo”, representación y significado que también prevaleció entre los mayas de la época prehispánica, como lo señala Taube. De esta manera, el curso del tiempo en una estructura cuadripartita podría ser considerada mediante un flujo circular (López Austin, López Luján y Sugiyama, 1991: 98-100; López Luján y Santos, 2012. 26-27; Sugiyama, 2004: 115; Guilliem, 1999).

Un importante elemento con este signo fue utilizado como marcador de la orientación astronómica y arquitectónica en el contexto de la fundación y ordenamiento espacial de importantes sitios mesoamericanos. Es el caso de los denominados “*marcadores astronómicos*” o “*cruz punteada*”, la mayoría de ellos con incisiones en número de 13 y 20 puntos, haciendo un total de 260, tal como en los códices Feyérváry-Mayer y Madrid. Se trata de uno o varios círculos concéntricos con una cruz al centro, semejantes al signo central del lomo de la tortuga de Mayapan y al de la rueda del Chilam Balam de Kaua. Se encuentran identificadas de manera clara al menos desde el periodo Clásico, en una amplia geografía de Mesoamérica. Al vincularse a la planificación de la traza urbana, se asocia su

ubicación en puntos en donde se marcan líneas solsticiales o a determinadas marcas del paisaje. No obstante, al ser dominante la orientación arquitectónica siguiendo un patrón de salidas y puestas del sol en el horizonte, de acuerdo a intervalos que siguen múltiplos de 13 y 20 días, entonces, estas cruces, como herramientas utilizadas en el proceso de alineación, como ésta misma, son mayoritariamente de carácter calendárico (Aveni y Hartung, 1985: 3; Aveni, 1989: 112; 1991: 255-262; 2005: 43; Aveni, Hartung y Buckingham, 1978: 268; Aveni y Hartung, 1979: 38-39; Caretta y Lelgemann, 2012: 8; Galindo y Klapp, 2009: 210; Malmstrom, 1973: 940-941; Šprajc, 2005: 211; Šprajc y Sánchez Nava, 2015: 27, 81; Šprajc, Sánchez Nava y Cañas, 2016: 43-46). Imagen 4.22

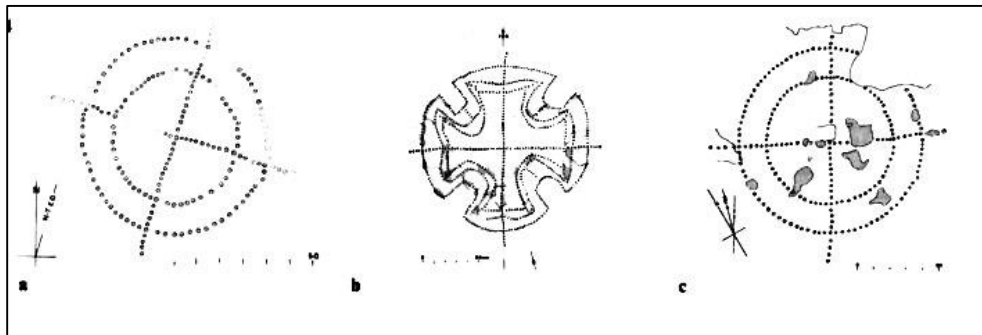


Imagen 4.22 Ejemplos de “cruz punteada”. Tomado de Aveni y Hortung, 1985. Fig. 4

4.4 Cuarta Relación: el mundo

De este modo, consideramos que el elemento circular tiene un importante papel en el conjunto del depósito. Como elemento individual hemos tratado de exponer sus principales atributos. En el capítulo anterior, mediante la síntesis de algunos de los trabajos etnográficos citados, se resalta su estrecho vínculo con la dirección y el movimiento solar, y con el principio conceptual cuadripartita, por lo que se vincula como una forma que se forja a través del movimiento celeste, o que está directamente relacionado a él; así, en una primera instancia, se podría agregar su cualidad celeste como otro de los significados de esta forma:

“Y sobre todas estas cosas de avisos, consejos, el tener especial cuidado se levantaron a medianoche, llaman Yohualictqui Mamalhuaztli (las llaves de San Pedro) de las estrellas del cielo, Citlaltachtli, el norte y su rueda, y Tianquitzli (las Cabrillas), la Estrella del Alacrán figurado (Colotlyxayac), son significadas las cuatro partes del mundo guiadas por el cielo”. (Alvarado Tezozómoc, 1980: 296).

Una vez más, ya no es fortuita la presencia de esta forma al aparecer junto a quincunces en los conjuntos de ofrendas, como tampoco lo es la colocación vertical de la mayoría de los elementos en éstos últimos tipos de ofrenda, o las formas escalonadas que hemos descrito (lo que profundizaremos más adelante). Si en el seguimiento de las páginas del Códice de Dresde, el desciframiento de la Plataforma XIX de Palenque y las imágenes de los murales de San Bartolo, principalmente, los especialistas nos han ofrecido un cuadro de la secuencia de la creación, desde la destrucción del mundo previo por un lago-mar-diluvio, la creación de la tierra-quincunce, hasta la erección de los postes-árboles y su circunscripción en el tiempo-cielo. La síntesis de esta narrativa conlleva los elementos básicos de un acto fundacional, de la creación y ordenamiento de un nuevo espacio. Fray Juan de Tovar, respecto a la fundación de México-Tenochtitlán, narra que:

“Lo cual oído todos fueron de muy buena gana al lugar del tunal, y cortando céspedes los más gruesos que podían de aquellos carrizales, hicieron un asiento cuadrado junto al mismo tunal para fundamento de la ermita en el cual fundaron una pequeña y pobre casa a manera de humilladero, cubierta de paja de la que había en la misma laguna porque no se podían extender más...”
(Manuscrito Tovar, circa 1585: 12).

Pero más explícita es la imagen que acompaña su texto:



Imagen 4.23. La Fundación de México. Tomado de Fray Juan de Tovar (circa 1585). J.C. Brown Library

Se ha resaltado que la mayor parte de la información que formó el manuscrito de este fraile jesuita provino de la obra de Diego Durán y éste, de la denominada *Crónica X*, también es

cierto que hay elementos que destacan por sí mismos, por ejemplo, el intento de correlación del calendario indígena con la del juliano. Por otra parte, si bien en la copia de los textos incurrió en importantes omisiones, en la obra pictórica se encuentran elementos iconográficos anteriores a la obra de Durán (Battcock y Dávila Montoya, 2017: 721). Por tal motivo, nos parece pertinente subrayar la riqueza iconográfica que deriva de esta lámina. Destacamos los siguientes elementos:

1. El cuerpo líquido espiral de la laguna como base del conjunto principal
2. La forma cuadripartita pétreo, sustento del árbol-nopal
3. El camino helicoidal, trazado mediante imágenes de pisadas, de la base inferior a la forma cuadripartita pasando por la espiral
4. El águila como símbolo solar
5. El escudo emblema: El quincunce al interior del círculo

A continuación, volvemos a citar un fragmento de la historia mítica de la creación del mundo en la narrativa nahua:

" Había una diosa llamada Tlalteutl...por la boca de la cual entró el dios Tezcatlipuca y en su compañero llamado Ehecatl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo" (Histoire du Mechique, 1965: 105).

Bajo esta descripción entendemos que los pilares y el cielo se levantaron del corazón de la tierra, de su centro como ombligo-corazón. Los atributos iconográficos en los que se encuentra las formas geométricas aquí discutidas, principalmente el quincunce y el círculo envolvente, como se ha visto en la lámina citada del Manuscrito Tovar, se hallan asociadas a determinadas representaciones en contextos fundacionales. Como ejemplo, consideramos la clasificación de Matos, en las que estos elementos se encuentran en el denominado Grupo A de esculturas con la imagen de *Tlaltecuctli*, grupo en el que también encontramos el círculo envolviendo al quincunce:

"lo primero que llama la atención es el símbolo circular que cubre la parte central del pecho de la deidad. En medio de él vemos el llamado 'quincunce' o elemento cruciforme que nos está indicando el centro y los cuatro rumbos del universo". (Matos Moctezuma, 1997: 25). Imagen 4.24



Imagen 4.24. Tlaltecuhтли. Tomado de López Luján, 2010.

El autor apunta que esta deidad representa la centralidad del mundo que, a su vez, estando en una encrucijada, simbolizada, por ejemplo, en el Templo Mayor de Tenochtitlán, es simultáneamente el eje por el que se lleva al nivel celeste y al inframundo (íbid.: 34). La variedad de representaciones de la misma se debe a los distintos atributos que toma en diferentes momentos: de tierra fecunda, como vagina dentada, como devoradora de cadáveres, como centro de los diversos niveles del cosmos y como la tierra que descansa sobre las aguas primordiales (ibid, 36). A lo que se suma el de su doble papel en el acto de destrucción y creación, deidad dema que, como señala Jansen, es el origen de una geografía y plantas comestibles para el hombre (López Luján, 2010: 25, 86, 108, 115; López Luján y Santos, 2012: 33).

De este modo, consideramos que la forma geométrica constituida por el quincunce al interior del círculo, en el esquema del fraile Tovar, se expresa en sus dos dimensiones, por un lado, visto en planta, al igual que en las imágenes del Grupo A, de la clasificación de Matos Moctezuma, de *Tlaltecuhтли*; por otro, en la perspectiva vertical, es una imagen pictórica de fundación. Lo que queremos decir, es que la representación del quincunce al interior del círculo, como símbolo mandálico, es la síntesis conceptual de las diferentes relaciones con las que se estructura el mundo en la visión prehispánica. Nuestra idea es que se trata de un símbolo con el que se tenía comprendida la estructuración del inframundo y su paso helicoidal hacia el mundo cuadripartita y la emersión central del poste cósmico, tal como en la imagen de Tovar se plasman ambos conceptos. Es decir, la imagen del círculo y el quincunce es una sinécdoque de la totalidad del mundo.

Un ejemplo en que esta doble perspectiva se combina, se encuentra en la figura del malacate y su uso, ya que en su parte central se encontraba la perforación del astil, hendidura donde confluían los diseños del quincunce y enmarcando a éste “*en una distribución mandálica de flor, cruz o rueda, encerrada dentro del círculo mágico, lo cual constituye una expresión del mundo*” (Ramírez Martínez, 2000: 33); así como la energía solar, el orden espacial y temporal del universo, su creación y el movimiento cíclico (Brumfiel, 2007: 99). Asimismo, esta combinación de elementos es un símbolo del coito (Sullivan, 1982: 14), lo que apoya la idea de que la unión del círculo y el cuadrado es una representación hierogámica (Johansson, 1997: 74). Así, pudiera haber una analogía con la unión sexual, tanto humana como divina en la combinación giratoria del huso (masculino) y el malacate (femenina), en una acción no sólo de índole sexual, sino transformativa, creadora, similar a la forma y función del palo de hacer fuego y la tabla en la que se apoya (Maffie, 2014: 292-293).

Bajo este esquema se representa, por ejemplo, la escena del renacimiento de Pacal, en el Templo de la Cruz Foliada, en Palenque, durante el Clásico maya, o bien, en las diferentes escenas asociadas del mural de San Bartolo, la Estela 5 de Izapa, la narrativa del Templo XIX de Palenque y la de la mitología nahua y maya de la época colonial. Del mismo modo, mediante otros recursos semánticos, con el uso de este símbolo se sintetizó la emersión de la tierra y su ordenamiento cuadripartita, la elevación mediante los postes o árboles del nivel celeste; así como la consagración dada por el movimiento del tiempo, de las fuerzas sagradas y de la unidad liminal del círculo. Este conjunto constituyó, como se ha apuntado arriba, el concepto del *Mundo*, una concepción sintética de los cielos en donde residen algunos dioses, los astros, el hombre y los muertos (León-Portilla, 1979: 115-116; López Austin, 2004: 61-64), esto es: “*el mundo propiamente*” como señala la glosa del Códice Telleriano-Remensis. Imagen 4.25

Al igual que en el Manuscrito Tovar, consideramos la problemática que envuelve el contenido de este códice: la secuencia en los folios, el traslape de diferentes tipos de glosas, la confusión en la correlación calendárica (Cristiani Montoro, 2010: 185-186; Iwaniszewski, 2004: 170-173; Jansen, 1984: 76). Pero como en aquél, la independencia de la elaboración pictórica se hace evidente mediante la representación iconográfica que son comunes a otros escenarios prehispánicos (Quiñones Ebert, 1995: 138, 336), por lo que también tomamos en cuenta esta imagen como una representación en perspectiva vertical del círculo envolviendo al quincunce, que como hemos visto, representan la unidad del

inframundo acuático con la tierra y el cielo enmarcado en el orden cuadripartita, conjunto a su vez delineado por la envoltura circular que garantiza equilibrio, orden, movimiento, tiempo, poder, diferencia, centralidad, entre otros, lo que constituye el conjunto final de lo que se ha denominado “Mundo”.



Imagen 4.25 A partir de Códice Telleriano-Remensis. Foja 20r. Fuente: www.famsi.org/spanish/research/loubat/Telleriano-Remensis/page_20r.jpg

Por otra parte, esta imagen podría considerarse una forma de opuesto complementario de la representación fundacional de la lámina del Manuscrito Tovar, en la que el sol es una entidad emergente. En la imagen anterior, al contrario, es un ser opaco, descendente, con atributos de Tláloc, señal de su próximo descenso al inframundo acuático, nuevamente hacia el diluvio subyacente, por lo que el “mundo”, en general, no es un estado de equilibrio final, como lo había indicado Balandier, sino un permanente estado liminal en el que los ritos son el medio por el que se busca mantener el control de una posible pérdida definitiva del orden, porque paradójicamente, el movimiento, creador de éste, es un tipo de desorden (Balandier, 1988: 25; Douglas, 1973: 64). No obstante, la estructura semántica se mantiene, en tanto el significado de los referentes varía de acuerdo a la secuencia narrativa.

4.6 Comentarios

En este capítulo, hemos tratado de desarrollar el primer bosquejo de nuestro modelo. Creemos haber reunido los elementos necesarios, que partiendo de manera general en lo presentado en el Capítulo 3, conjugan las funciones simbólicas de tres formas: lo amorfo, el quince y lo circular. Si bien tendríamos el conjunto de lo que se denomina “mundo”,

para ser acorde a una de las líneas narrativas de la cosmogonía mesoamericana, nos hacen falta otros elementos trascendentes, como es el nacimiento del Sol y del maíz, así como el viaje al inframundo. No obstante, notamos que sólo tenemos las formas, los componentes de estructuras en el sistema. Hace falta discernir en torno a las relaciones establecidas entre ellas. Arqueológicamente estas no son observables, pero tampoco lo eran desde el momento mismo de crear la escena ritual, ya que dichas relaciones estaban codificadas por una estructura mítica y ritual mediante la cual la articulación se sustentaba y con ello el significado conjunto del mensaje. Por lo tanto, antes de proponer un modelo interpretativo, es necesario tratar de encontrar algunos medios relacionales entre las estructuras de las formas, el vínculo que alimenta y da significado al sistema en un transfondo cíclico de muerte, fecundación y resurrección. Estos medios relacionales son denominados *operadores*.

CAPÍTULO 5

EL MODELO DEL RITUAL DE OBLACIÓN

“la única manera religiosa de considerar una muerte consiste en encontrarla y en experimentarla como una parte, como un complemento, como una condición sagrada de la vida y no en separarla de ella, en hacerla un argumento contra ella. Los antiguos decoraban sus sarcófagos con símbolos de la vida y de la fecundidad, incluso con símbolos obscenos. En la religión antigua, lo sagrado se confundía con frecuencia con lo obscuro. Aquellos hombres sabían honrar a la muerte”

Thomas Mann: “La montaña mágica”

5.1 Introducción

En el capítulo 3 la revisión general de la presencia de las formas fálicas en determinados contextos, se ha descrito en función de un significado relacionado a la fertilidad, la masculinidad, el sol y el poder, principalmente; aunque la mayoría de las veces, en el caso de los ejemplos arqueológicos, esta es una inferencia derivada únicamente por la forma, sin una mayor asociación a una estructura ritual que lo vinculara a un complejo religioso, por lo que su presencia es reducida a la visión particularista de un denominado “culto fálico”, esto, sin considerar la descontextualización en que la mayoría de los ejemplares son recuperados. Para las ofrendas de nuestro sitio, tenemos, por un lado, lo fálico como parte del sistema configurado por las representaciones de lo cuadripartito y circular, al tener elementos verticales en su centro; por otro, observamos que también mantiene una relación con algunos depósitos amorfos, al presentarse en la forma direccionada al norte y en posición horizontal. De igual modo, se presenta asociado a la espiral que presenta elementos verticales en su centro. Esta relación tríadica con los diferentes tipos de ofrenda, representa la ubicuidad y los atributos de transformación e inversión que le son imputados al significado de lo fálico en la narrativa, en que el tiempo-espacio intermedio se encuentra en lo amorfo, símbolo del caos hierogámico; enseguida, el elemento fecundado en el centro del inframundo es representado por el elemento emergente en el vértice inferior de la espiral. A continuación, el viaje emergente y la resurrección en el centro de la tierra y del cielo, como elemento vertical al centro del quincunce y del círculo.

Un hecho importante es el dinamismo, la escenificación del transcurrir del tiempo que con este conjunto simbólico se otorga a la estructura. La idea de alternancia ya viene dada, en primer lugar, con las dos transiciones principales: de lo amorfo a lo cuadripartito y de lo cuadripartito a lo circular; pero también del lugar central como una forma simbólica de unión y tránsito para la perspectiva horizontal como para la vertical. Ahora es necesario identificar lo que permite la transición entre las estructuras, en la posibilidad de inversiones y en la transmutación. En este orden, las proyecciones tienen diferentes atribuciones y cargas simbólicas en el código, para descifrarlas se requiere conocer el origen primordial del hecho, así como el de sus actores. Este es el papel de los denominados *operadores*.

5.2 Las formas simbólicas y sus relaciones

5.2.1 Primer operador: los gemelos

Un temor constante en la sociedad es el de la *crisis sacrificial o crisis de las diferencias*, según René Girard (1983), citado en el Capítulo 3, cuando la violencia derivada por la

pérdida de diferencias amenaza a la sociedad y su orden. En este caso, la presencia de gemelos, con fuertes similitudes en el orden físico y cultural, hacen que con su aparición la violencia se vuelva una amenaza, ya que suelen considerarse el producto de un acto impuro, generalmente una transgresión sexual, son liminares, lo que motivó que en algunas sociedades uno los recursos profilácticos fuera el sacrificio de uno de ellos, pues juntos significaban la presencia de lo sagrado maléfico. Al ser el resultado de la división de fluidos, se mantienen en dos condiciones, al hacer que una unidad se divida en dos mitades (Lévi-Strauss, 1981: 52-53). Esta división de la unidad ha provocado que el nacimiento de gemelos se considere una paradoja, señal de un exceso de la fertilidad que puede constituirse en una bendición o en una amenaza social. Esta paradoja tiene implicaciones en lo sagrado, ya que “*desde el punto de vista místico, es uno, pero empíricamente son dos*” (Turner, 1988: 54-56). Así, Evans-Pritchard, en sus estudios entre los *nuer*, concluye que la presencia de gemelos contradice el orden cultural y religioso de la dualidad, contradicción que puede ser resuelta en el ceremonial ritual, en la que se es preciso dar por reconocido la unidad de la personalidad de los gemelos, en el plano sagrado, y su personalidad dual, en el empírico (1980: 152-153). Pero, esta dualidad no sólo tiene implicaciones de carácter incoativo, sino en lo ontológico y en lo ético, ya que mediante ellos interactúan dos mundos, uno está en el bien y el otro en el mal. Por ser signos de una transgresión, tienden hacia el lado agreste, periférico, en un “*mundo prolífico y fértil como el de los animales*” (Douglas, 1973: 223-224), por ello, en la antigüedad se les atribuyó poder sobre la naturaleza, especialmente en el viento y la lluvia, y como tal, eran símbolos de fecundidad (Frazer, 1965: 93-94, 173). Así, el mito de los gemelos se basa en una alegoría, la de la relación consustancial de dos entidades separadas, como pueden ser dos momentos equinocciales, la salida dual de un lucero, la dirección norte y sur del viento, por ejemplo (Ortiz, 2005: 369). Se trata de una relación especular entre dos cosas que son semejantes y que no están en contacto, pero sí encadenadas. La gemelidad es análoga a “*los dos lados opuestos de un pliegue*”, que se enfrentan a su reflejo, es una emulación (Foucault, 1966: 28-29, 36).

Por lo tanto, el temor a lo dual semejante no sólo es atribuido a la configuración física, sino a los poderes emanados de él, de tal manera que, para los nahuas del centro de México en el siglo XVI, su sola presencia alteraba o reconstituía los estados de calor o de color de ciertos lugares y cosas (López Austin, 1969: 94-95, 2004, T.1: 287; Sahagún, Lib. V, Apéndice: 285). Incluso, como mal augurio se corría el peligro de que uno de los padres muriera (Torquemada, Lib. VI, cap. XLVIII, 1986: 130). Entre los mixes, se evita la

concepción de cuates, mediante el tabú de la ingesta de frutas, vegetales o elotes “dobles” (Lipp, 1991: 116). Así, los gemelos eran incluidos dentro de la categoría de lo “monstruoso”, lo anómalo, como lo fueron los albinos, deformes, niños con doble remolino, que eran sacrificados en el sumidero de Pantitlán (Alvarado Tezozómoc, 1998: 62). De algún modo se relacionan al *tlazolli*, al ser ellos y sus padres portadores de la enfermedad denominada *tlazolmiquitzli*. También se les consideraba de naturaleza fría, pues en su gestación se había dado la partición del *tonalli*, motivo por el cual, siempre estaban ávidos de calor, pues representaban la partición de la entidad anímica (López Austin, 2004, T.1: 287)

Por ello, cuando al principio del mundo faltaba una dirección, la del sur (ya que el norte se conformaba por el mismo signo de un par de eras, que era 1-*Tecpatl*, pues dos fuegos se habían creado, el de *Tata* y *Nene*, y el de *Tezcatlipoca*), se gesta 1-*Tochtli* para el sur, escindiéndose de su dirección gemela, el norte. Esta separación permite el orden cuadripartito del mundo y el curso normal del tiempo (Johansson, 2016: 147). Quizá esta idea se refleje en el hecho de que *Quilaztli* fue considerada patrona del nacimiento de gemelos, y patrona de la región sur chinampera de la Cuenca, especialmente de Xochimilco (Robelo, 1905: 79; Seler, 1980. T. 2: 227-228, Torquemada, Lib. VI, cap. XXXI, 1986: 98-98). Como deidad de la parte alterna al norte, el *Mictlán*, a esta diosa se le identificaba con la vigía nocturna de la región sur, previo al fin de una era, ante el posible descenso fatal de las *tzitzimime* provenientes del cielo meridional (Taube, 1997: 133). A nuestra consideración, esta relación de la diosa con el tiempo, el fuego, los gemelos y la dirección norte-sur, se representó en el Códice Borbónico, en donde aparece *Quilaztli-Cihuacóatl* frente a *Xiuhtecuhtli*, en una imagen de espejo, en dos hojas diferentes, referentes a las fiestas de *Izcalli* y *Panquetzaliztli*, colocada a la derecha-norte y a la izquierda-sur, respectivamente. Hecho que confirma que la necesaria separación de los gemelos, efectivamente, tuvo implicaciones de carácter cósmico. Imagen 5.1.

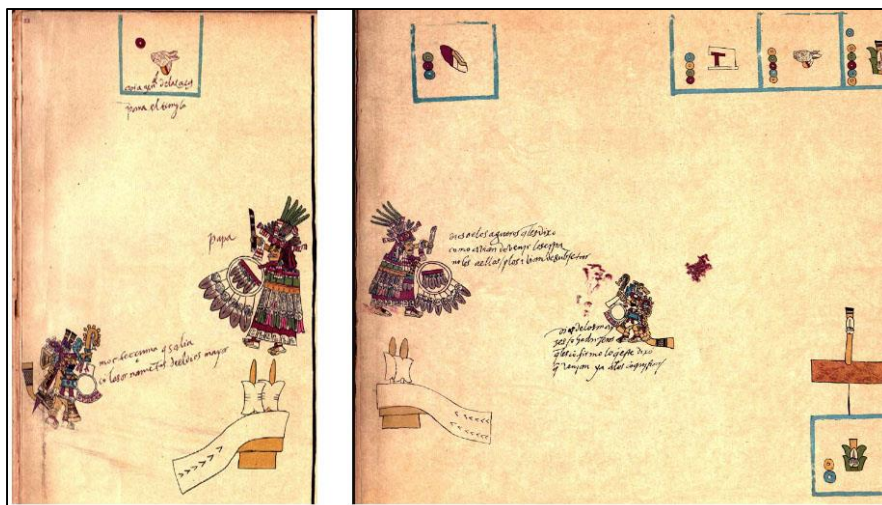


Imagen 5.1. Hojas 23 y 37 del Códice Borbónico. Fuente:
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs1.html>

Esta idea es complementaria, y cierra el círculo de lo cuatripartito, con el pensamiento maya, cuando los gemelos divinos se separan y se convierten en el Sol y la Luna, marcando la particularidad del eje este-oeste y confrontando lo reversible e irreversible del tiempo sagrado del inframundo y del mundo superior (Romero Sandoval, 2015: 98).

Aun cuando no se trate de gemelos, el parecido físico entre hermanos no se considera un buen auspicio, por lo que es necesario dotarlos de elementos contrastantes que signifiquen funciones opuestas y divergentes, pero complementarias, sin que al mismo tiempo rompan el círculo fraternal ni el de competencia (Lévi-Strauss, 1981: 162). Estas dos formas inicialmente unidas pero separadas por propiedades contrastantes, significa un conjunto único que representa de modo apartado la esencia de un poder sagrado inicial, por lo que, en este contraste, que crea competencia y cooperación, hay una dependencia en la que subyace la unidad. Por ejemplo, la transformación del sol luminoso en un sol decadente o de Venus matutino en la estrella vespertina, los coloca en tiempos y espacios extremos en una simetría contrastante al de sus pares opuestos, pero conservando ambos atributos primarios. Así, tras serle narrado el mito del nacimiento del astro luminoso, Jacinto de la Serna escribió:

“Pero preguntémosle a el Sol ¿cómo auiendo pasado per ignem et aquam y auiendose visto en tal calamitoso estado antes que se purificase en el fuego y se convirtiese en Sol, mudó tanto de estilo? ¿Que auiendo de salir por el oriente, que era su curso natural, salió por el Occidente y acometió a salir por el Sur y por el Norte?...Para condenar la razón de estado de los que solamente miran el Sol quando nace y no quando se pone, ofreciéndole sus dones y reverenciándolo solo en el oriente de

su gobierno; quiso salir por el Occidente para desengañarnos, que los Señores y Príncipes en todos tiempos pueden, y siempre son Soles, quando salen, y quando se ponen, y que nunca les falta poder para ayudar con la salud, y refrigerio del Norte, y destruir con los Sures enfermos” (Serna, 1892: 92).

Se tiene entonces, que ambas formas son dos aspectos de un mismo poder, se trata de una forma de fisión, propia de las deidades mesoamericanas (López Austin, 1983: 76; Neurath, 2002a: 159). Por eso, entre los actuales coras y nahuas de la Sierra Madre, tanto Venus como Cristo-Sol, se desdoblan en sus duplos, uno pecador y el otro arrepentido (Gutiérrez del Ángel, 2007: 107; Preuss, 1982: 75-81). Pero también, los gemelos pueden ser expresión de un modo de fusión de dos entidades en una unidad, en este caso, el par de hermanos, que como *Hunahpu* e *Ixbalanque* unidos luchan y cooperan para resucitar a su padre y terminar con las tinieblas del inframundo, y después emerger como nuevas luces, el Sol y la Luna (Coe, 1989: 177-178; Kóvac, 2014: 15). Los elementos también participan de esta dualidad, el agua, en la lluvia es fertilizadora, y en el interior de la tierra es fecundadora; la semilla del maíz da una planta tierna en la noche y mazorcas maduras al amanecer, nace en el cielo y crece en la tierra (Thompson, 1984: 345).

Pero como todo fenómeno venido de lo impuro, el temor al carácter nefasto de los gemelos es susceptible a la inversión al convertirlo en hecho benéfico, lo cual se logra mediante un marco ritual inmutable y determinado para someterlo a la regularidad estructural (Douglas, 1973: 54; Girard, 1983: 62-65; Turner, 1988:180). Aspecto que en determinados contextos pudo hacer posible la convivencia de los dobles, haciendo de ellos gemelos creadores, tal es el caso de *Tezcatlipoca-Quetzalcóatl*, o en el escenario político-social, con el ejercicio dual del *Tlatoani-Cihuacóatl* (Gillespie, 2005: 187-188; Olivier, 2011: 152). Sin embargo, el acto sacrificial persiste como un paso necesario para la separación ritual de los gemelos, es un mecanismo por el que se asignan diferencias y medio por el cual la desmesura es controlada, manteniendo en equilibrio los lados antagónicos (Henderson, 1997: 114). Este equilibrio trasciende en la muerte, transfigurando las características de los pares, al mismo tiempo que la resurrección significa un nuevo acto de creación; por ejemplo, *Quetzalcóatl* como Venus; el Sol y la Luna en *Hunahpú* e *Ixbalanqué*; la semilla y la mazorca. Es entonces que la gemelidad implica un ciclo de muerte y resurrección, siendo uno de los más paradigmáticos el de la planta del maíz, en donde se confirma que el inframundo fue un importante lugar para la regeneración del cosmos (Florescano, 2004: 21, 206: 366; Gómez Espinoza, 2011: 62; López Austin, 1994: 223; Rivera Dorado, 1982: 199) y en donde los gemelos jugaron un papel importante en el viaje al inframundo y nacimiento de esta planta,

y de la fertilidad en general (Neurath, 2000: 75-76; Taube, 1985: 177; Braakhuis, 1990: 126-128; 2009: 4-5).

De esta manera, el sol luminoso del día, tiene un hermano gemelo crepuscular, que en la noche se desplaza por una ruta opuesta y simétrica a la de éste, por el inframundo. Siendo el mismo sol, difieren en propiedades, pero hemos visto, conservan una esencia única; el primero es símbolo de la vida, de la luz, de los hombres, el sur-este, la cosecha y la guerra. El segundo se vincula a la tierra, a la muerte, al oscurecer, a las mujeres y los ancestros; al oeste-norte, la fecundidad, el nacimiento y al crecimiento del maíz. Uno para ser nace y el otro tiene que morir (Maffie, 2014: 204-205; Mendieta, Lib. II, cap. 1; 1993: Moreno, 1969: 170-171; Seler, 1988: 144; Šprajc, 1998b: 48). Otro ejemplo es Venus, fisionado en dos entidades: Matutino y Vespertino. Uno como Estrella de la mañana, comparte muchos atributos con el sol del día: se relaciona a la claridad, a la guerra, al hielo, al amanecer, al este, a la mazorca madura (Mathiowetz, Schaafsma, Coltman y Taube, 2015: 11-12; Šprajc, 1998b: 47; Thompson, 1984: 79). De forma análoga, el segundo comparte otras propiedades con el sol de la noche. Su mayor significado radica en el hecho de que uno aparece y el otro desaparece, como forma afín al sacrificio. Además de estas relaciones vinculantes, también se tiene que ambas son un medio de “*barrer*” el camino del Sol, son precursores de su salida y de su puesta. Venus es una forma de viento (Sahagún, Lib. I, cap. V, 1982: 32; Šprajc, 1998b: 48-49). Este hecho es de suma importancia en nuestro modelo, pues es el indicador de la partición de la entidad calórica señalada por López Austin y que representa una de las más importantes proyecciones cuatripartitas del mundo, lo que veremos más adelante.

La Etnografía actual demuestra que hay algunos aspectos que no son coincidentes respecto a la relación Venus-Maíz, ya que para la región del gran Nayar (Preuss, 2008b: 154; Neurath, 2002a: 161, 2017: 159), es Venus vespertino, el hermano mayor *Hatsikan*, quien representa la planta de maíz tierna y *Sautari*, el hermano menor, la mazorca madura, propia de la temporada de secas; mientras que para autores como Graulich (1998) y Šprajc (1998a, 1998b) la relación es inversa.

En suma, son una paradoja en sí. Por una parte, son portadores de la semejanza en la apariencia, lo que los hace complementos; a su vez, son esencialmente diferentes, se trata de la diferencia que los mantiene unidos en una consustancial oposición. Por lo tanto, nos dice Lévi-Strauss (1992: 102-103), la semejanza de los gemelos no es una igualdad verdadera, de ser así, el sistema en que interactúan caería en la inercia, ante la falta del

desequilibrio dinámico que implica su coactuación, pues esto significaría que la unidad de la que derivan es una entidad monolítica, de igualdad absoluta en sus constituyentes, sin posibilidad a la dualidad, a las relaciones de oposición y en donde la complementariedad no tiene lugar. En consecuencia, los gemelos son opuestos y divergentes en su íntima relación, en una necesaria relación antitética que mantiene una desigualdad relativa, un dualismo en desequilibrio en la semejanza de lo aparente, en las formas, para evitar que la homogeneidad se reintegre a la unidad de oposiciones de la que derivan (ídem., 289-292). Los gemelos son, entonces, seres oscilantes, inversamente simétricos y opuestos, articuladores de esta unidad. Señala Florescano (2016: 137) que son una forma mediadora en la contienda entre las fuerzas celestes y las del inframundo. Tejen redes, relaciones de unión para evitar la mutua anulación que “*no produce más que caos, diluvios y destrucción*”. Sin embargo, esta condición es parte del devenir producido por la operación dinámica de la diferencia, que lleva al cambio de las eras y de los mundos en la historia del cosmos (Olivier, 2011: 161).

Las formas asociadas a este operador son el fálico horizontal orientado al norte y fálico vertical al centro.

5.2.2 Segundo operador: el crepúsculo

El lapso del tiempo comprendido del crepúsculo a la aurora, es un estado de oscuridad, frío y humedad, se conjuga con las fuerzas telúricas y acuáticas. Al momento posterior de la aurora, nace la luz y llega el calor. Las oposiciones implicadas son múltiples. El sol poniente asociado a la derecha, a la tierra y al crepúsculo; el sol naciente del este, con la aurora, la izquierda y el cielo, y todo el conjunto con un torrente de agua (Preuss, 2008: 91). Esta idea del agua envolvente le fue transmitida a Alan Sandstrom por los nahuas de la sierra huasteca, al señalarle que “*el agua mantiene unido al mundo...brota del suelo, cae del cielo y se estanca en las charcas*” (Sandstrom, 1991: 332). Volviendo con Preuss, a partir de la ilustración de la lámina 16 del Códice Borbónico, el autor propone la circularidad del agua y del sol al llegar el crepúsculo del lado poniente. El agua se desplaza por el inframundo, en medio de una corriente circulatoria; mientras que el sol del atardecer, un sol con atributos de *Tláloc* en bulto funerario, es devorado por la tierra. A su lado, la figura de *Xólotl* reproduce una imagen del dios gemelo de *Quetzalcóatl*, como estrella de la tarde (ibid., 109). En la parte estelar que une ambos sentidos del flujo de agua, se encuentra el signo de Venus (Mathiowetz, Shaafsma, Coltman y Taube, 2015: 56). La confluencia de estas imágenes sustenta la propuesta de que Venus como estrella de la tarde tuvo una relevancia

importante para los pueblos mesoamericanos, debido a su vínculo con la temporada de lluvias, así como de su relación con el concepto de la serpiente emplumada y, por lo tanto, con *Quetzalcóatl*, en su advocación de *Xólotl* (Šprajc, 1996b: 89; 2008: 91). Imagen 5.2



Imagen 5. 2 Lámina 16 del Códice Borbónico. Fuente http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/images/Borbonicus_16.jpg

Uno de los principales atributos identificados con el crepúsculo es el concepto del descenso, que es proclive a transformarse en un renacer mediante la hierogamia (Johansson, 2004: 111). Como ejemplo de descensos de creación, se tiene el de *Quetzalcóatl* en su viaje al *Mictlán* para crear a los hombres (ibid.: 118). De igual manera, en un mito tepehua de la región huasteca, el Dios del Maíz descendió al inframundo para resucitar a su padre el Sol (Williams, 1972: 31). Para los chortis el descenso germinal del cielo se representa en las lluvias, junto con las cuales bajan los alimentos (Girard, 1963: 125). El descenso crepuscular, pues, es el camino hacia el ámbito nocturno, hacia la muerte, en la que *Quetzalcóatl* y el Sol, en el viaje acuático referido, sufren transformaciones, tal como sufre una metamorfosis el pene al dejar el mundo diurno y sumergirse en la oscuridad y humedad uterina, como piensan los otomíes, para quienes el clímax del coito significa un diluvio, una forma de sacrificio en que el hombre es vaciado de su sustancia en este mundo nocturno (Galinier, 1984: 45; 1998: 90); al igual que *Oxlaun-ti-Ku* que, durante el diluvio, perdió su “*canhel*”, su sustancia divina y fue “*arrojado sobre su espalda*”. Así, el descenso, conceptualmente puede considerarse como parte del principio unificador en la creación del mundo y su alternancia. Es parte de un ciclo en el que aun las deidades solares son

concebidas como “*tzitzimimes*”, elementos fertilizadores que renacían mediante el acto ritual, como el sacrificio. Los “*demonios fálicos de la fertilidad*”, según Preuss, eran seres celestes y terrestres que prodigaban la abundancia tras su descenso a la tierra y su actuar sexual desenfrenado, que sólo podía ser controlado mediante su sacrificio, lo que al mismo tiempo significaba un nuevo ascenso en forma de renacimiento o de un amanecer (Alcocer, 2008: 46-53). Para Debra Nagao (1985: 83), los mexicas compartían la creencia de este concepto de descenso-renacimiento, lo que se reflejó en la colocación de las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán, relacionadas a la acción de este movimiento, el cual confiere al plano vertical una importancia que no se tiene en la horizontalidad del cosmos, al encontrarse ahí las principales divisiones (Graulich, 1997: 150).

Las formas asociadas a este operador son el falico horizontal orientado al norte y la ofrenda amorfa.

5.2.3 Tercer operador: el norte

Las líneas horizontales del este y el poniente marcan los espacios transicionales del paso del Sol respecto al cielo y al inframundo. El punto de transición vertical está señalado por el cenit del mediodía, lugar después de cual se encuentra el camino descendente hacia el atardecer, coincidiendo con el lado poniente durante el crepúsculo, momento en que el sol, como símbolo celestial, da la apariencia de penetrar al interior de la Tierra. Según el *modelo del día* propuesto por Graulich, el transcurso del día, y sus asociaciones, son escalables a otras dimensiones temporales. Así, la noche es análoga a la temporada de lluvias, al nacimiento y crecimiento del maíz, y la salida del sol corresponde a la estación seca, por ejemplo (Graulich, 1999: 34-35). En la tarde inicia la temporada de lluvias, cuando se da la unión de contrarios para la fecundación. En este momento el sol se posiciona para iniciar su camino hacia la dirección norte, rumbo al punto del solsticio de verano, haciendo su viaje por el inframundo (ibid., 40). La peregrinación hacia esta dirección, para los aztecas, estuvo orientado por el signo 1 *Tecpal*, relacionado al carácter espermático de la lluvia y al nivel más bajo y reproductivo del inframundo (Johansson, 1999: 74, 79-80; 2000: 154). También es el lugar de *Tezcatlipoca*, como Sol-Tierra, el pedernal y los sacrificios (Olivier, 2018: 214; Seler, T. 1, 1988; 115-116). Hacia el norte, Venus alcanza su máxima conjunción y desaparece, poco después, el Dios del Maíz nace de la montaña mítica ubicada en esta dirección, tal como era concebido desde el periodo Postclásico temprano en el área maya, aunque parece seguir una tradición ya existente en el Clásico, según la lectura narrativa del

vaso K688 y en la página 9 del Códice Maya Mexicano, en la que el joven Dios del Maíz emerge de la montaña florida del norte (Velásquez García, 2018). Imagen 5.3

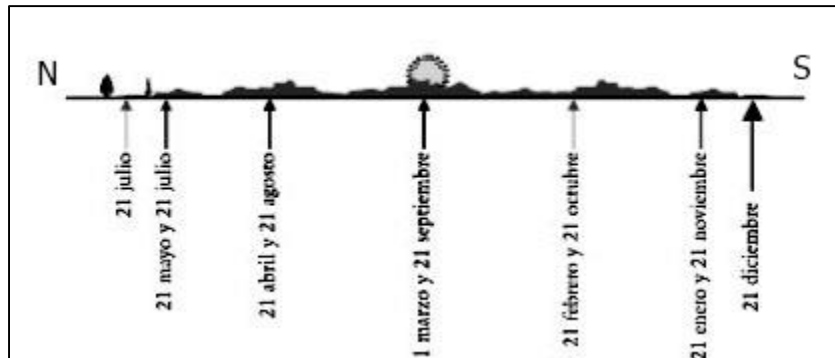


Imagen 5.3. Trayecto solsticial del Sol. Tomado de Galindo y Klapp, 2009. Figura 4.

Los textos mayas también relacionan el nacimiento del maíz tanto con las lluvias y la dirección norte como con la posición cenital del sol, el inicio de las siembras y la aparición de las Pléyades y Venus vespertino (Milbrath, 2014: 116). Hecho también compartido por los nahuas del periodo Postclásico (Garibay Kintana, 1995: 164; Melgarejo, 1975: 134). En el Clásico maya, al parecer este lugar fue ocupado por la constelación de Orión; no obstante, ambas constelaciones se encuentran en la región cenital, espacio estelar que era concebido como un heraldo anunciador de las lluvias (Velásquez García, 2006: 119-120). Por tal motivo, el Templo 22 de Copán, ubicado al norte del patio este, tiene decoraciones con el glifo de Venus asociada a un cuerpo serpentino. La fecha del templo coincide con el avistamiento de una de las conjunciones mayores del planeta, entre 700 y 900 d. C. (Closs, Aveni y Crowsley, 1984: 232-234); al igual que la alfarda norte del templo circular de Huexotla (Šprajc, 2008: 107); Para el periodo Epiclásico, en la sección norte del Edificio A de Cacaxtla, se interpreta la iconografía de Venus vespertino, la mata tierna del maíz y la lluvia, en contraposición a la sección sur, en la que los personajes portan emblemas de Venus matutino, Sol y maíz maduro (Graulich, 2001: 12-16). En otros ejemplos es considerado el norte a partir del horizonte solar en relación a la puesta de sol o a la conjunción máxima de Venus (Šprajc, 2005: 214-215; Šprajc y Sánchez Nava, 2015; Šprajc, Sánchez Nava y Cañas Ortiz, 2016). El norte también se encuentra en la percepción de “*arriba*” en gran parte de las sociedades mayas (Ashmore, 1991: 201). Lo que confirma el carácter liminal de este espacio, ya que también representó el lugar de descenso al inframundo, como vía de articulación y gestación (Johansson, 1997: 69; 1999: 80; Tedlock, 1982: 173).

Para los chamulas el norte es el lugar de las lluvias (Gossen, 1978: 57). Los huicholes conciben esta dirección como el punto en donde se unen el sol y la lluvia, lugar en que esta última es liberada por su hermano celeste (Preuss, 1996: 104). Idea semejante podría encontrarse en el simbolismo del 19 día del *Tonalpohualli* del Códice Borgia, el día del signo *Quiahuitl*, lluvia, cuyo regente es el Sol (Seler, T. 1, 1980: 153). El canto a la Estrella de la Mañana que Preuss documentó entre los coras de principios del siglo pasado, citado y traducido por Šprajc (1996b: 42; 2005: 95), menciona que ésta viene bailando del norte, trae las flores, las nubes y “*la vida como corona*”, advirtiéndose que estos son elementos asociados a Sauteri, la Estrella Vespertina. Se tiene así que la tarde, cuando se inician los preparativos agrícolas, previa a la temporada pluvial, momento coyuntural de destrucción-creación mítica, es conmemorada como el periodo del diluvio, pero también el de la siembra (Preuss, 2008b: 162). También en esta dirección, se observa la conjunción máxima de Venus, como estrella vespertina, coincidiendo con el inicio de la temporada de lluvias; a su vez, la conjunción inferior se ubica hacia el sur, en el oriente, correspondiendo al inicio de la temporada de secas (Šprajc, 1996a: 25; 1996b: 43; 2008: 95; 2005: 212).

Para los mayas del periodo Preclásico, el norte se relacionó con la noche, los orígenes, los ancestros, la vía láctea y la creación (Coggins, 2015:106-107), aunque el patrón seguido, al parecer, fue la estrella *Thuban*, que fue visible y dominó el horizonte como elemento estático al septentrión hacia el 2500 a.C. y cuya circumambulación de astros a su alrededor recreó para su observación el modelo de división cuadripartita arquitectónica, espacial y temporal en diversos asentamientos de este periodo (ibid., 108). Esto nos recuerda la mención acerca de la constelación *Citlaltachtli* y la descripción que de ésta tenían los mexicas en el siglo XVI: “*el norte y su rueda*”, que “*son significadas las cuatro partes del mundo guiadas por el cielo*” (Tezozómoc, 1980: 296). En la actualidad, el lugar de la estrella polar es ocupada por la denominada “*Polaris*”, a la que los mayas denominan “*el corazón del cielo*”, visible en esta posición desde el periodo Clásico, por lo que, a partir de la lectura de la Lápida de la Cruz de Palenque, se considera el espacio boreal como el eje por donde penetró el Árbol del Mundo (Freidel, Schele y Parker, 2001: 68-69). María Elena Bernal-García comenta que en realidad los mayas no consideraron a la estrella *Polaris* como el pivote del cielo, sino a la región en la que se encontraba, el norte, que era visto como algo oscuro, un hoyo negro alrededor del cual las constelaciones giraban, por ello, a estas constelaciones las llamaban *Xaman ek'* (“*lo que gira*”) o *yah pach xaman* -“*lo que cerca al norte*”- (Bernal-García, 1993: 70); pero este girar se hace siempre siguiendo la eclíptica celeste, por lo que los mayas, como muchos pueblos de Mesoamérica, concebían al cielo

como un cuenco, pero también como un cuadrado, “*por lo que el cielo fue la fuente de la estructura pura y el modelo para la forma cuadrada de la ciudad*” (ibid., 84; Coggins, 2015: 108; Grieder, 1987: 97).

López Austin y López Luján (2009: 188, 308) ofrecen un valioso análisis sobre un paraje de la fundación de Tenochtitlán descrito en la crónica de Tezozómoc y en el Códice Aubin. En ella, dichos autores subrayan la direccionalidad atribuida a los dos peñascos con sus respectivas cuevas que se entrecruzaban para indicar el centro fundacional como “*ombligo de la tierra*”, ya que en esta “*forma de cruz*”, el peñasco perteneciente al eje norte-sur, tenía la cueva y su acceso hacia el norte y su flujo de agua era azul; en tanto la del eje este-oeste, apuntaba su cueva hacia el oriente, y su flujo era de agua amarilla. Así, del centro emanan opuestos complementarios mediante un arreglo cuadripartita que tienen como principales opuestos la dirección este y norte, como significantes del fuego, nacimiento y agua, muerte, respectivamente. La referencia es a un eje horizontal (el norte-sur), que es acuático, en tanto el eje este-oeste se proyecta como un eje vertical, pues señala la salida del sol.

La forma asociada a este operador es el fálico horizontal orientado al norte.

5.2.4 Cuarto operador: el viento

Otra asociación importante con las lluvias, el oscurecer (representado por eclipses) y Venus (con *Quetzalcóatl*), es la del viento, elementos pertenecientes a una iconografía que se sugiere ya existente antes del periodo Postclásico, de acuerdo con la interpretación de la página 32 del Códice Madrid que Vail y Hernández realizan (2013: 174). En la parte superior de la hoja, describen a un dios venusino esgrimiendo una lanza en medio de un torrente; arriba, una banda celestial con el símbolo *lamat* de Venus y dos glifos de eclipses. Una serpiente azul muerde el centro de la banda. Abajo, la deidad de la lluvia *Chak Chel*, con una cortina de lluvia saliendo de su parte inferior, sostiene con su boca el glifo viento, mientras que otra serpiente azul envuelve su cintura. Imagen 5.4

De este modo, en su relación con Venus, se concibe que el viento es previo a la lluvia; al representarse con una espiral se asimila como una forma de respiración, de alma y se vincula a la serpiente emplumada. Con su fuerza arrastra el agua terrestre como nubes hacia el cielo (Taube, 2001: 105, 111, 115). También se encuentra en el *Mictlán*, como los nahuas de la Huasteca conciben a los aires malos, los “*ejecama*”, con los pies torcidos, por lo que “*caminan como loros*” (Sandstrom, 1991: 337).



Imagen 5.4 Códice Madrid. Página 32. Fuente http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/2_madrid_rosny_bb_pp22-56.pdf

El viento, al anteceder a la lluvia, es entendido como una forma de “*barrer*”, ya que limpia la tierra para que lleguen “*los dioses de las lluvias*” (Sahagún, Lib. I, 1982: 32; Torquemada, Lib. VI, cap. XXV, 1986: 86). Por ser una entidad dinámica y dueña de una gran fuerza, en el tiempo de la creación, por su acción fue posible el movimiento de los astros, mediante el sacrificio de otras deidades (Sahagún, L. VII, 1982: 434), por lo que también precide la salida del sol (Graulich, 1999: 206). El poder creacionista vincula al viento con la palabra, por lo que la voluta, como una espiral relaciona la fuerza fecunda del aire y la instauración (Maffie, 2014: 287; Ortiz, 2005: 92). Conjunto de conceptos que pueden sintetizarse en la imagen de la divinidad eólica como un ser fálico, por ejemplo, 9 Viento y *Ehécatl*.

Al vincular el cielo y la tierra mediante el “*barrido*”, éste se convierte en un elemento estructurante. *Coatlicue* barría cuando del cielo cayó la pluma que la dejó encinta (Johansson, 1999: 77-78), así como *Chimalma*, que después de barrer, engendró a *Quetzalcóatl* (Anales de Cuauhtitlán, 1945: 5; Códice Vaticano 3738, fol. 7r); al igual que *Otuanáka* (la dueña del maíz) barría el patio de la danza cuando fue preñada por *Tayaupá*, el Sol (Zingg, 1988: 219-220); y la esposa del rey tolteca *Quinatzin*, se casaría con él cuando terminará de barrer el templo (Anales de Cuauhtitlán, 1945: 18). Este carácter vinculante lo podemos apreciar en un bello canto-invocación del siglo XVI del Ritual de los Bacabes (Arzápalo Marín, 1987, Folio 62: 314):

*Habréis de sospechar,
que el viento
está en el centro de la flor,
en el centro del cielo
en el centro del inframundo;
en las cavernas del cielo,
en las cavernas de la tierra.
Por ello me puse en pie,
para echar mano del viento
que está en el centro de la flor.
Os he lanzado
hasta el centro del cielo,
hasta el centro del inframundo.
Trece veces me apoderé
de kaka Moson [“torbellino de fuego”]
y muchísimas veces caíste en mi poder
y me abrazaste ¡oh, viento!
que estás en los siete centros de la flor,
habéis de lanzarlo hasta el centro del inframundo.*

En este contexto son comprensibles las formas fálicas que del dios *Ehécatl* se registraron en el centro de Veracruz (Ochoa, 1969), la Cuenca de México (Franco, 1962) y la huasteca norte (Stresser-Péan y Stresser-Péan, 2001), considerando que es quien “*barre*” y equiparando sus atributos fálico-fecundantes con el de la escoba, objeto que, por sus materiales, funciones y propiedades, se le atribuye un principio de fertilidad (Burkhart, 1989: 95, 110; Johansson, 1999: 77; Sigal, 2011: 162). Aspecto que una vez más relaciona a Venus-*Quetzalcóatl* en el ámbito hierogámico, pero también con el acto creador de ordenar, de alejar el *tlazolli*, de llevarlo al lugar que le corresponde, la periferia (Maffie, 2014: 279).

Las formas asociadas a este operador es el fálico horizontal orientado al norte y la espiral.

5.2.5 Quinto operador: la lluvia

Señala Leach (1971: 127) que, en las sociedades primitivas, el tiempo se concibió como algo discontinuo, una secuencia de oscilaciones entre polos opuestos que se reflejaba en una repetición de inversiones: noche-día, seco-húmedo. Esta oscilación requiere de una tercera unidad que concatene estos dos polos, de aquello que oscila, que en un momento está en el día, y otro en la noche; entre la vida y la muerte, por ejemplo. Para el autor, es el alma este elemento oscilante, y alma y tiempo se concretizan en el semen, pródiga sustancia fecundadora que en la antigüedad se concebía como semen vida y semen muerte, a través de la médula y los huesos, respectivamente. Esta idea es afín al pensamiento nahua, para quienes en los huesos se encontraba la persistencia del alma o fuerza vital (López Austin, 2004: 177), a la vez que en éstos se hallaba la fuente generadora del semen a través de la médula (ibid., 190). Este mismo principio se encuentra entre los otomíes, que consideran que los huesos acumulan semen, que es producido en la médula espinal, por lo que los esqueletos son venerados como “*garantes de una vida futura*” (Galinier, 1990: 622). Como fuerza oscilante y cíclica en el tiempo, la relación alma-cuerpo se expresa en la liberación del *tonalli* durante la muerte, el sueño y el orgasmo, y en la reincorporación de las entidades anímicas durante la concepción y el nacimiento, como producto del sexo (López Austin, 2004: 244; Martínez González, 2011: 502).

Así, la metáfora del coito es la que provee una imagen primaria del tiempo, en la que se da el flujo y reflujo de la esencia sexual entre cielo y tierra a través de la lluvia como semen o entre el mundo y el inframundo con las semillas-semen (Leach, 1971: 127-128). El acto sexual primigenio no sólo tiene la función fecundadora. Para que el sentido de regeneración sea tal, se requiere que sean puestos en movimiento la fuerza y los gérmenes de la vida de un nivel a otro, que lo que estaba fragmentado se reintegre a la unidad recién creada, el movimiento de la vida es el fin de la hierogamia cósmica, a través de la lluvia (Eliade, 1988: 323). Por tal motivo, se narra que, después del orden del mundo, sobreviene el temporal fecundante que dará nacimiento al maíz (Díaz Cántara, 1990: 29-30; Garibay Kintana, 1995: 150-172; Histoire du Mechiq, 1965: 110; Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965: 33; Médiz Bolio, 1988: 88, 91; Roys, 1933: 102-104)

De lo anterior, en la interpretación de Knowlton (2010: 61), en el mundo maya la creación del mundo conlleva la creación del maíz, lo que coincide con la propuesta de Eliade, acerca de que el mundo habría sido recreado durante la época de lluvias, considerado un periodo cosmogónico ideal (Eliade, 1988: 359-361). Para esto, se requiere el ordenamiento que separe al cielo y a la tierra, romper con la condición previa de la unión de contrarios

prevaleciente durante el caos diluvial. Incluso, esta separación, a su vez, puede ser el efecto de un acto copular, como se sugiere en la forma en que *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* penetraron por la boca y el ombligo de la diosa telúrica para separar violentamente el cielo y la tierra (Graulich, 1990: 107; Histoire du Mechique, 1965: 106), o bien, cuando convertidos en serpientes (signo fálico) la separaron en dos mitades a partir de su espalda (Báez-Jorge, 2008: 35, 117; Histoire du Mechique, 1965: 108; López Hernández y Echeverría García, 2011: 85). Aquí, el acto copular se traduce al tener la espalda connotación sexual (Códice Mendoza, fol. 61 r; Durán, Vol. II, cap. XV, 2002: 151; Garibay Kintana, 1995: 153, 170; Houston, Stuart y Taube, 2006: 90-93; Ponce, 1892: 7; Roys, 1933: 52, 101; Sahagún, Lib. VI, 1982: 365; Lib. II, 1982: 132-133; Scandar, 2010: 49).

Un ejemplo de la relación copulación y lluvia, se encuentra en el rito de petición de lluvias ejecutada por sacerdotes chortis, del Petén guatemalteco, registrada a mediados del siglo pasado. Con tal ceremonia, recrearon el momento mítico en que las fuerzas del inframundo son incitadas a la procreación que dará nacimiento al maíz. Para esto, junto a una poza sagrada y con otras ofrendas, colocaron una pareja de guajolotes para que copularan continuamente en el lugar, junto a un quincunce, mientras durara el ceremonial, es decir, del crepúsculo al amanecer. Posteriormente, las aves fueron degolladas y su sangre vertida en una cava colocada bajo la mesa principal, “*el ombligo del mundo*”, considerada la “*vagina de la diosa tierra*”, procedimiento indispensable en el ritual para que con la lluvia la tierra produjera frutos (Girard, 1962: 85-93). Imagen 5.5



Imagen 5.5 Ceremonia de petición de lluvias chortí. Izquierda. Preparativos, las aves se mantienen separadas. Derecha. En la poza sagrada, junto a un quincunce, las aves son liberadas para copular. Tomado de Girard, 1962. Foto 48-49

La forma asociada a este operador es el fálico horizontal orientado al norte y la ofrenda amorfa.

5.2.6 Sexto operador: la decapitación

La propiciación de las lluvias es otra manera de invocar el descenso del semen fecundante del cielo, aunado al de la caída del cuchillo de pedernal, de la flecha clavada en la tierra y el de la caída de algunos dioses, hijos de la pareja divina, durante el acto fundacional (López Austin, 2014: 55). En estas formas se tiene implícito un acto de sacrificio, el cual también estará presente al final del viaje cíclico del Sol, cuando se dispone ya de la planta del maíz. Ahora, para que aparezca el hombre se lleva a cabo el autosacrificio del sangrado del pene, como se narra en uno de los episodios de la creación mítica náhuatl (Histoire du Mechique, 1965: 106). Ritualmente, este acto se reproduce durante algunas ceremonias de deshoje de mazorcas, cuando la lezna (pizcador) en forma de perforador es introducido en el *totomoztle* para hacer surgir al elote (Freidel, Schele y Parker, 2001: 203; Taube, 1985: 180). Este vínculo entre falo y punzamiento encuentra una relación entre los actuales mayas de las tierras bajas, pene (*ach* o *at*), es lo punzante como un dardo, que deja una sensación de quemadura o como el piquete de una avispa o de un escorpión (Houston, Stuart y Taube, 2006: 40). El escorpión, a su vez, se ha relacionado con Venus vespertino, como anuncio de la llegada de las lluvias (Šprajc, 1996: 95-96; Rodríguez Torres, 2002: 148), lo que se representa en el pilar norte de la subestructura III de Cacaxtla, en la que un joven porta insignias de Venus, sobre una corriente de agua. De su parte trasera emerge una cola de alacrán (Carlson, 1991: 221-222). Del mismo modo, la relación entre el rayo, el pene y el escorpión, fue recabada entre los tzotziles, a mediados del siglo pasado (Guiteras Holmes, 1965: 139, 236).

Un mito narrado por Hernando Ruíz de Alarcón menciona al penitente *Yappan*, quien fue seducido por *Xochiquétzal*, que instigada por una diosa celeste (*Citlalcueye*) y otra del agua (*Chalchitlicue*), acudió a seducirlo. Al sucumbir por su falta, *Yappan* fue decapitado y convertido en alacrán negro y condenado a vivir en la tierra sin veneno nocivo. Su carácter telúrico es contrastado por la presencia de su esposa "*la iluminada*", también decapitada, y convertida en un alacrán rojo y venenoso (Ruíz de Alarcón, 2003, Tratado VI, cap. XXXII). La participación de elementos celestes y acuáticos conjugados para la decapitación del penitente debido a su pecado sexual, lo estrechan a la interpretación del glifo T703 y sus variantes, en las que se representa un personaje cuya cabeza es sustituida por una forma fálica. Este glifo es descifrado como una representación de Venus vespertino (Echeverría García y López Hernández, 2010: 139; Closs, 1988: 806-807); asimismo, con lo señalado por Galinier (1984: 44), en torno a que, entre los otomíes, uno de los equivalentes simbólicos de la castración es la del hombre sin cabeza o el pene como cabeza, se tiene

una equivalencia entre decapitación y castración relacionados a la imagen de Venus vespertino y la lluvia. Descripción que nos recuerda las representaciones de la Imagen 3.12, ya señaladas por los autores respectivos como formas fálicas. Y con lo que podría evaluarse el papel de los cráneos, productos de decapitación ritual, como metáforas de frutos y semillas (Olivier, 2010: 471-472; 2015: 351); o incluso, con el acto de separar la mazorca de la planta (Caso, 1978: 65). Imagen 5.6

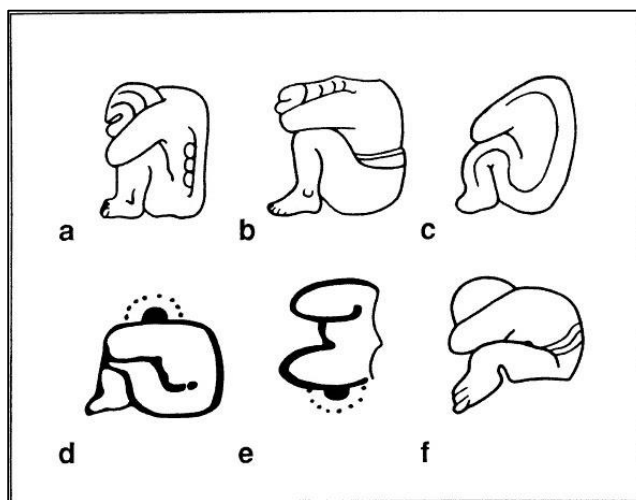


Imagen 5.6 Glifo T703 y sus variantes. Representación de Venus vespertino. a, b, c y f. Palenque; d y e. Códice de Dresde. Tomado de Closs, 1988. Fig. 1

Análogamente, siguiendo un análisis de asociaciones lingüísticas protonahuas, se ha documentado que los términos *alacrán*, *xolotl* y Venus están semióticamente unidos (Dakin, 2004: 211). A su vez, el término *xolotl* tiene sus raíces en la palabra que significa “*lo escindido*”, “*lo que está dividido*”, así como lo que está arrugado y lo que tiene un par (ibid.: 207). Esto sirve de base para el análisis respectivo en el que se propone que *tlamaquizqui* y *xolotl* son metáforas de la palabra náhuatl *tepoli*, pene. Términos con los que se identifica al que provee, por ejemplo, *Tláloc*, que proporciona líquido fertilizante (lluvia, orina) o fecundante (semen). También invoca a la capacidad de penetración, de circulación, de entrar y salir, que convierte la relación *tlamacazqui-xolotl-tepolli*, en el ser que provee, circula, es arrugado y escindido (Mikulska, 2011: 27, 33, 54-55). Esto refuerza la idea propuesta de que *Xólotl* es una deidad fálica, lo que es proporcional a una de las formas con las que se designa a *Quetzalcóatl*: *gran miembro de plumas de faisán*, por lo que, en sentido esotérico, el nombre de ambos connota al *tepoli* (Díaz Cíntora, 1990: 39-42). Imagen 5.7



Imagen 5.7. Izquierda. Códice Borgia, pag. 59. Fuente <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page59.jpg>. Derecha. Códice Porfirio Díaz, pag. 33. Fuente: <https://pueblosoriginarios.com/meso/oaxaca/cuicateca/codices.html>

De este modo, si bien se documenta un vínculo entre el alacrán, la transgresión sexual y la penitencia, también se debe observar que tal asociación depende del contexto en que se encuentra (Vásquez Galicia, 2015: 105).

La forma asociada a este operador es el fálico horizontal orientado al norte y la amorfa.

5.2.7 Séptimo operador: la siembra

El acto sexual, es un evento mediador, portador de lo oscilante, que también se puede sintetizar en el acto de sembrar, visto como una actividad práctica y religiosa (Eliade, 1988: 320-322). Para nuestro caso, se tiene que el agua-semilla-semen, como estructura simbólica descrita en el *Chilam Balam de Chumayel*, canaliza el actual concepto de la siembra como copulación entre los mayas peninsulares, para quienes una de las formas de nombrar al pene es el de *shé*, que suele ser equiparado con el de *xuulshé*, que también significan árbol, coa o bastón plantador; mientras, *nech*, semilla, es comparada con los testículos y con un panal (Nájera, 2000: 320-321). El semen (*hoy*), es equivalente con la savia, el agua y la miel (Morales Damián, 2006, 170; 2017: 33) y es parte de la estructura semántica del *itz*, el conjunto de secreciones que sirven como medios de comunicación con el otro mundo (Freidel, Schele y Parker, 2001: 208). Para los mexicas el símil del árbol con el falo y la coa es sugerido por Graulich (1990: 411, 1999: 406) en el análisis de los ritos de *Tlaxochimaco*; idea que parece ser confirmada en el actual Nayar, mediante la relación del baile agrícola de *Namawita Neixa*, en él, la lluvia también es comparada con los flujos seminales (Neurath, 2002: 280).

Lo anterior conforma un conjunto de asociaciones que, mediante el ceremonial agrícola y sus objetos, reproduce la concepción de que la Tierra-Mujer requiere ser fecundada por el Cielo-Hombre, ya que la vagina telúrica es equiparada con la vagina femenina; siembra con cúpula; pene con coa; semilla con semen; agua de lluvia-semen-semilla y cosecha con parto. La unidad analógica parte de la idea de la relación hombre-mujer como imagen de la hierogamia Cielo-Tierra (Alcina Franch, 1991: 65, 69; 1995: 319; Báez-Jorge, 2008: 156, 279-280; Heyden, 1986: 38; López Hernández y Echeverría García, 2011: 86). Comenta Durán, que observó cómo eran adornadas las coas con figuras de perros y monos, entre otras (Durán, T.II, 6º mes, 2002: 261). Ambos animales ligados al exceso sexual. A *Xólotl*, en el caso del perro (Seler, 1988, T.1: 144) y, en consecuencia, a su cercanía con la energía sexual y transformadora del *tlazolli* (Maffie, 2014: 209); mientras que el mono se vinculó estrechamente a *Xochipilli* y sus atributos sexuales y fecundantes (Echeverría García, 2015: 210; Seler, 1988, T.1: 100), pero también con el inframundo (Alvarado Tezozómoc, 1998: 91)

En el siglo XVII, se documentó en la sierra de Guerrero una invocación para la siembra, en la que esta metáfora da señales de una vieja tradición:

“Ea espiritado (palo), cuya dicha está en las lluvias, has tu oficio que ya han venido los espiritados, o los dioses (nubes), ahora voy a dejar al espiritado príncipe (maíz) entre otros que es siete culebras. Ea, vamos, que aquí está la espuertada diosa del pan que te llevará por el camino, que mucho ha que te tenía guardado en ella tu madre (la Diosa Ceres, o la mujer del que habla)” (Ruíz de Alarcón, 1988: 132).

A este respecto, si volvemos al análisis del término *tlamacazqui* (el denominado “*espiritado*”), se identifica la relación directa del palo sembrador como un sacerdote, un proveedor y también con el pene (Mikulska, 2011: 27, 33). Deseamos subrayar el hecho de que son dos los “*espiritados*” que participan: el palo-coa y el maíz, lo que se podría traducir como el sembrador y lo sembrado, a su vez, como significantes de dos gemelos.

Así, para los otomíes de la sierra, sembrar la tierra es copular con ella (Galinier, 1990: 544), lo mismo que para los huicholes (Shelton, 1997: 456); y para los nahuas de la sierra huasteca la analogía de la hierogamia con el acto sexual de los hombres se plasma en la creencia de que tanto la planta del maíz, como las personas, brotan de la tierra, considerada un útero (Sandstrom, 1991: 240-241). Se trata entonces, de un concepto en el que la fecundación de la tierra y la germinación para el nacimiento de los alimentos es equivalente a la fecundación de la matriz femenina para la procreación humana, implicando que los

elementos fecundantes como el sol, el agua, las semillas, se unían sexualmente a la tierra, como el hombre con la mujer (Margáin, 1945: 159).

La forma asociada a este operador es el fálico horizontal orientado al norte.

5.2.8 Octavo operador: la aurora

Entre las alternancias oscilantes mencionadas por Edmund Leach (1971: 127), se pueden considerar las formas transicionales entre la luz y la oscuridad, como lo son la aurora y el crepúsculo, vistas como formas liminares entre el día y la noche. El paso de un estado a otro requiere una lucha ordenadora entre la que se encuentra la oscuridad caótica. Visto de este modo, la creación implica una batalla en la que dioses luminosos u oscuros buscan salir victoriosos. Este es el denominado *Mito de la luz*. Se trata de una lucha que no tiene término, ya que la vida es una constante pugna entre los poderes de las tinieblas y el caos (dragón, serpiente, monstruo) contra las fuerzas ordenadoras de la luz, que, como el Sol o Venus, buscan la renovación a través del ascenso o la llegada luminosa de un nuevo amanecer (van der Leeuw, 1964: 557-560; 2014: 579). Y es que, en la oscuridad del caos, lo liminar corre el peligro de ser absorbido y superado, significando que las barreras se diluyan en un solo estado indiferenciado en donde las relaciones y la polaridad, entre ellas, las del sexo, desaparecen (Turner, 1988: 111). Con la luz, nuevamente se definen los límites, las formas se separan. Los principios antagónicos se delimitan y rompen con lo homogéneo y andrógino que amenaza en un prolongado estado diluvial, los sexos al demarcarse, son nuevamente funcionales y procreativos (Johansson, 1999: 89).

La lucha luz-oscuridad, implica la violencia que es necesaria para la creación, para la obtención de lo que estaba ausente, como lo fueron la luz solar y el sustento para la vida. *Nanahuatl* rompe a palos el *Totonacatépetl*, significando que con el nacimiento del Sol se producirán los ciclos del día y la noche, de vida-muerte y del maíz (López Austin y López Luján, 2004: 416); algo semejante atribuido a *Chac*, que hizo pedazos la roca que ocultaba de la luz a la semilla del maíz, con lo que ésta pudo crecer libremente (Thompson, 1984: 345). Bajo lo anterior, los zapotecos del siglo XVIII se referían a la dualidad creación-amanecer bajo el difrasismo *xèe cilla*, aludido como “*dar principio a las cosas*” (Tavárez, 2008b: 106).

Se ha visto que a partir del crepúsculo inicia el descenso de las entidades fertilizadoras. El poniente es un punto de unión que posibilita las transformaciones y marca la continuidad hacia la siguiente estación temporal, del transcurso del tiempo a través de la sucesión de los cargadores del año (Taube, 1997: 50-52). Deidades como *Quetzalcóatl* y *Xochipilli* se

invisten de sus atributos de fertilidad vespertina e inician su periplo al inframundo (Echeverría García, 2015: 210-211). Por otra parte, la aurora, colocada al este, al mismo tiempo representa el encuentro con la región sur, las estrellas y el inframundo, como el crepúsculo, es un estado liminar de luz y de agua, es necesaria la desecación para que amanezca y se disipe el peligro de un nuevo diluvio (Preuss, 2008a: 91). Los atributos de la aurora y del crepúsculo son similares, ambas son líneas divisorias, son opuestos que contrastan entre la luz y la oscuridad, el sacrificio de uno, la aurora, significa el triunfo de la luz. Entre ellos hay un elemento intermedio, que es el agua, por lo que es comprensible el aspecto oscilante de la lluvia.

Tezozómoc narra el nacimiento del *Huitzilopochtli* en el *Coatepec*, combate con las estrellas y la luna, que insistían en quedarse en el lugar que no era el definitivo, y cuyo paisaje ficticio era sustentado por la laguna que emanaba de un pozo enclavado a la mitad del juego de pelota. En la aurora, el dios solar termina su ascenso, ya que había nacido a la media noche, en el sur, y lanza su serpiente de fuego en el centro del manantial, confinando el mundo de agua y fertilidad en el fondo de un pozo, secando el paisaje al instante y obligando a proseguir con el peregrinaje (Alcocer, 1998: 57; Alvarado Tezozómoc, 1998: 32-37, Preuss, 2008a, 91). El lugar en que “*cayó la serpiente de fuego*” está señalado por el símbolo del círculo y el cuadrado, en la forma de un *chalchihuite*, sintetizando la centralidad del lugar.

Imagen 5.8

La forma asociada a este operador es el círculo con un elemento vertical al centro (tipo C-1)



Imagen 5.8 Códice Azcatitlán. Lámina 10. Fuente:
http://amoxcalli.org.mx/laminas.php?id=090_1&act=sig&ord_lamina=090_1_10

5.2.9 Noveno operador: el remolino

De la imagen anterior, retomamos la figura del *chalchihuite*, que indica la centralidad del paraíso lunar y acuático que es clausurado por la fuerza de la luz. Se trata del pozo abatido de donde emergía el agua que inundaba la tierra proveyéndola de semillas y frutos, pero inconsistente con una creación que todavía no se había completado. Aquí lo importante es la indicación del lugar central de donde emergen las fuerzas del inframundo en forma de un flujo, en este caso, de agua, mismo lugar por el que descendió la serpiente de fuego, símbolo del poder celeste. Esta ambivalencia de emersión-sumersión se plasmó en las imágenes correspondientes al noveno día (Agua) en el Códice Borgia. En ellos, Seler señala que dicho día está relacionado al *chalchihuite* y su regente es el fuego, “*quien habita en el centro de la tierra*”, pero como rayo “*es el señor del arriba y abajo*” y su animal, es el escorpión (Seler, 1980, T. I: 91-93), ser decapitado, arriba señalado, puede ser celeste bajo el color rojo de la venenosa “*iluminada*”, o ser ctónico bajo el negro del inocuo *Yapan*. Elementos, hemos visto, implicados en el acto procreativo. Este movimiento alterno de “*bajar y subir*” en un movimiento convergente hacia un mismo punto, se presenta en la forma espiral. Como ejemplo, se tiene la espiral bicolor representada en segundo plano en la página 53 del Códice Borgia, tiene dos connotaciones direccionales simultáneas; primero, el medio de descenso hacia el inframundo, en donde se encuentra *Cihuacóatl*, del semen-semillas de las dos deidades fálicas presentes; segundo, como medio de ascenso del árbol-maíz que surge del centro de esta misma deidad, paridora de gemelos (imagen 5.17). Otro ejemplo es el mono-*Ehécatl*, del metro Pino Suárez, como ser sexuado y fecundador, el

cual irrumpe hacia el inframundo en una verticalidad que se amoldó a los movimientos giratorios del centro de una espiral, y colocado en una estructura que en su historia arquitectónica alternó las formas del círculo y el rectángulo (Gussinyer, 1969a, 1969b, 1970).

La espiral se utilizó como metáfora de un remolino, de un pozo, un manantial o un sumidero. En la iconografía maya se describe que del “*pozo de las aguas negras*” emergen las aguas primordiales del diluvio, marcando el centro del mundo. Convencionalmente es representado como un círculo negro (Beukers, 2013: 112. Fig. 6.11; García Barrios, 2008: 173; 2015: 28; Stuart y Houston, 1994: 77). Por su parte, este círculo negro también se considera ser la representación de la pelota de hule en las pictografías del juego de pelota (Carreón Blaine, 2006: 158; Declerq, 2016: 95)

Lo anterior es consistente con lo indicado por Tezozómoc, de que el pozo azolvado de la narrativa del *Coatepec*, estaba en el centro del juego de pelota (Alvarado Tezozómoc, 1998: 33); siendo un hoyo negro representado en el centro de esta estructura en el Códice Borgía (Seler, 1980, T. II: 30). Este agujero tiene la equivalencia del hoyo por donde *Xquic* escapó del *Xibalbá*, así como con el remolino de *Pantitlán*, dada su relación con el inframundo, las aguas subterráneas y la luna (Graulich 1990: 248-249; Stuart y Houston, 1994: 71). Por lo que el círculo negro tiene connotaciones liminares como acceso a una “*obertura acuática en la tierra*”. Espacialmente significa el “*tillan*”, el “*lugar de la negrura*” (Declerq, 2016: 95), siendo análogo al “*pozo de las aguas negras*” de los mayas (Beukers, 2013: 112; García Barrios 2008: 173, 2015: 28).

En nuestro contexto, dada la información etnográfica y las ofrendas en espiral asociadas a la ofrenda amorfa y fálica, consideramos que se trata de este umbral, lugar de descenso-ascenso, centralidad y vinculado a la acción transformadora de lo hierogámico y genésico. Lo que es congruente con la sustitución que de esta forma circular negra suele hacerse en la pictografía maya, en la que dicho círculo es equivalente a una pelota de hule y esta se sustituye por una espiral (Ortiz, 2005: 168; Códice de Dresde, pag. 41; Stone, 2002: 35).

Imagen 5.9

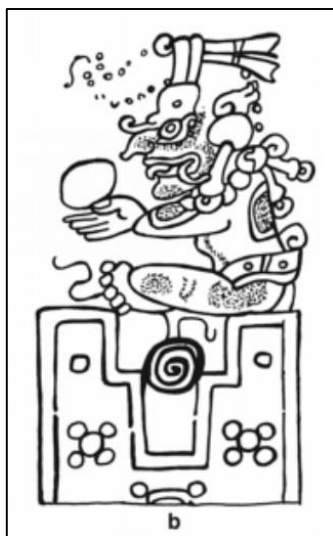


Imagen 5.9. Espiral como pelota de hule en el centro del juego de pelota. Tomado de Stone, 2002: Fig. 3b

Lo anterior traza una línea semántica en que los significados de los manantiales, sumideros y remolinos, considerados vías de acceso y salida del inframundo, sean equivalentes con pozos, cavas, fosas ceremoniales, hoyos de ofrenda y demás agujeros rituales cuyo fin es el de señalar el espacio liminar, equilibrio, sacrificio y genesis del centro, y su connotación equivalente al de la espiral de agua. Este valor se representa en las imágenes del demonio fálico sentado debajo de la mesa-centro en el carnaval de Ixhuatlán de Madero, en Veracruz y cuyo cetro tiene un diseño de espiral (Galinier, 1990b: 372-373; Imagen 8.4); así como el palo con diseño helicoidal en medio de la danza circular de los *Cotlatazin* en la ceremonia a los vientos y de petición de lluvia en la sierra de Guerrero (Neff Nuixa, 2005: 40). Imagen 5.10



Imagen 5.10 Danza de los cotlatlazin. Acatlán, Guerrero. Tomado de <https://www.youtube.com/watch?v=5pEx-Z59wwk>

Este doble flujo se registra en la actual región mixe, en donde la dirección de ascenso en sentido levógiro es marcada en las espirales de uso ritual benéfico, en tanto que las asociadas a lo nefasto y al inframundo, se hacen marcando espirales inversas, es decir, en que el ascenso es dextrógiro (Castillo Cisneros, 2015: 63). Del mismo modo, entre coras, al fin del sábado de gloria, los danzantes efectúan pasos en sentido horario porque “*andan deshaciendo lo que hicieron*”. Esta coreografía imita a la “*serpiente que se enrolla (ahora en sentido horario) y se desenrolla (en sentido levógiro)*” (Jauregui, 2003: 275).

El concepto de este doble fluir lo documentó Diego Durán, al recibir información ambigua en torno al remolino de Pantitlán, el cual, unas veces le fue descrito como un sumidero, entidad pasiva que amenazaba con sequía, otras, como un ojo de agua, agente potencial de inundación (Durán, 2002, T. II: 98). Sahagún describe que, tras arrojarle las ofrendas, “*se alborotaba el agua y echaba olas y espumas*” (Sahagún, 1982: L. I, Cap. XXV: 119). Imagen 5.11.

Esta concepción del doble movimiento de los remolinos la encontramos en la expresión gráfica de dos registros alejados en el tiempo-espacio. El primero, data del periodo preclásico maya, en la sección norte del mural de San Bartolo. En él, el niño dios del maíz emerge erecto y vertical de un guaje al centro de un quincunce formado por cuatro espirales emitidas por cuatro personajes (imagen 4.7). La otra, plasmada en el Códice Florentino, imagen nahua de la muerte de *Moctezuma*, cuando el cuerpo inerte y horizontal de éste es arrojado en el simbólico torrente de la “*orilla del agua*”, su cuerpo es el centro de un

quince de cuatro remolinos que lo llevarán a las profundidades del inframundo (Imagen 3.1)

Las formas asociadas a este operador son la espiral, el círculo concéntrico (C-2) y el círculo radial (C-3).



Imagen 5.11. El sumidero de Pantitlan. Tomado de Códice Florentino. Fol. 23. Biblioteca Mundial Digital <https://www.wdl.org/es/item/10612/view/1/79/>

5.2.10 Décimo operador: el centro-corazón

Dice Eliade, que la hierofanía requiere de un punto de orientación, una referencia que marque sacralidad, por lo que es una indicación de que el mundo no es homogéneo (Eliade, 1981: 15-16; 1988: 333). Una de sus particularidades es que es un punto proyectado “*en medio de la fluidez amorfa del espacio profano*”. Tiene como función, la de romper tal nivel, marcar la transición ontológica de las cosas y seres al ser la vía de tránsito entre niveles cósmicos, como son la Tierra y el Cielo (ibid., 1981: 40-41). Como espacio de manifestación sagrada, se trata de una entidad míticamente real y ritualmente construida, por lo que puede haber varios centros simultáneos y alternos (Eliade, 1981: 16, 28; 1988: 334; 1999: 43). Por emerger de lo amorfo diluvial, se significa por ser el lugar más alto, es el “*ombligo del mundo*” de donde surge la creación, generalmente, mediante el “*árbol del mundo*” (ibid., 1988: 337; 1999: 47).

El centro, al aparecer en medio del caos, permite el orden, por lo que es antitético a la desconfiguración. Es decir, si lo caótico, como lo es el *tlazolli*, desestructura al mundo, el

ombliigo-corazón nuevamente le da centro, una estructura. El dar este corazón, es proporcionar un principio, *“un germen a partir del cual pueda prosperar la vida”* (Johansson, 1999: 84). Lo que se manifiesta en un texto nahua del siglo XVI:

“y para hacer desaparecer, para echar fuera la basura y cambiar todo, frente a ella son tornados los corazones, son enderezados los corazones; ante Tlazoltéotl...” (García Quintana, 2005: 339).

Por tal motivo, los culhuas encontraron una forma más para ofender y mostrar la imposibilidad de un acto fundacional propio a los mexicas, cuando éstos al construir un templo en Tizapán, lo pretendieron consagrar con ofrendas de corazones hechos de objetos preciosos, pero en su lugar, los de Culhuacán pusieron corazones hechos de *“excrementos aguanosos, plumas viejas y ratones”*. Los mexicas, para contrarrestar esta disposición de basura, posteriormente sacrificaron a cuatro prisioneros en el centro del edificio, hecho tras el cual *“descendió el águila a este lugar”* (Anales de Tlatelolco, 1948: 39-41; Códice Aubin: 1902: 94; 1963: 40-41; Chimalpahin, 1982: 71; HMPP, 1965: 54).

La equiparación mesoamericana entre centro-corazón y alma se registra en diversos grupos indígenas, tanto prehispánicos como contemporáneos, tal es el caso entre los mayas (Bassie-Sweet, 2014: 48; Garza, 1978: 90, 112; Girard, 1949. T. III: 848; 1962: 96; Sotelo Santos, 1988: 57); nahuas (Eisey, 1976: 319; López Austin, 2004. T. I: 253-254); huicholes (Gutiérrez del Ángel, 2010: 122, 128, 136-137; Lumholtz, 1986: 64); otomíes (Galinier, 1990: 623, 2004: 198) y mixes (Castillo Cisneros, 2015: 67). La idea se refuerza con un ejemplo final, proveniente del remate superior del altar del siglo XVI de la catedral de Santiago Atitlán, Guatemala, en las tierras altas mayas. En él se plasmó la imagen de la cruz cristiana floreciendo de una mata de maíz (Jesucristo resucitando, como esta planta) y el lugar del cual emerge este árbol-maíz, bajo la nueva forma de representación, es un corazón hecho de dos círculos concéntricos (Christenson, 2001: 77, 103). Se trata del alma de Cristo-maíz que, al morir, resucitó del centro de una caña, según lo narrado por los nahuas de la Sierra Norte en el siglo XVIII (Gruzinski, 1988: 64), recreándose así, el símbolo del corazón como el equivalente conceptual del lugar central en Mesoamérica. Imagen 5.12

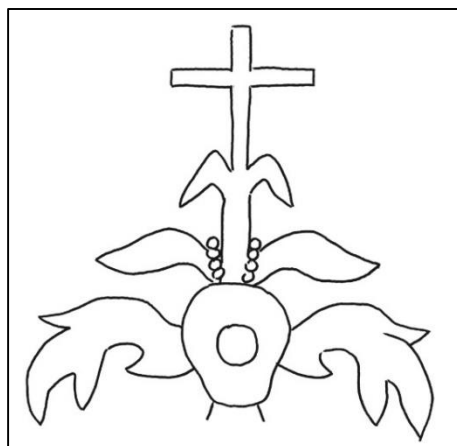


Imagen 5.12 El árbol-maíz en la cumbre del altar-montaña de la catedral de Santiago Atitlán. Guatemala. Tomado de Christenson, 2001. Fig. 5.1

Las formas asociadas a este operador son el fálico vertical y el quincunce

5.2.11 Onceavo operador: el árbol

El orden de la tierra conllevó a la aparición del árbol central, y para las sociedades agrarias, éste fue el símbolo de la mata del maíz (Knowlton, 2010: 61; Mediz Bolio, 1988: 89; Morales, 2017: 84; Roys, 1933: 52, 101). Una escena interesante relacionada a lo anterior está expuesta en el Mural 1 de la Habitación 44 del sitio de Tancah. En ella, un personaje porta en su espalda un yelmo de cocodrilo, sostiene en su mano lo que se interpreta como una mazorca. En el torso del saurio se observan los signos *Etz' nab* y *Ajaw*, nombres indicados en las fechas de la Plataforma XIX de Palenque, en las que se señala el día de la decapitación del caimán venado estelar (Scandar, 2010: 22; Stuart, 2005: 72). Siguiendo a Roys, acerca del término copular en el *Chilam Balam*, se destaca la importancia de la hierogamia entre cielo y tierra, pero también se apunta que no es el acto de la cópula fecundadora lo que crea el mundo, sino el de ordenar el caos, por lo que el orden es un acto fundacional (García Barrios, 2015: 23; Scandar, 2010: 75. Fig. 1.9). Así, al Dios del Maíz se le vincula con el *axis mundi*, el amanecer y con los cuatro rumbos, con la instauración del orden y su entronización en el centro del mundo (Girard, 1962: 96; Taube, Saturno, Stuart, Hurst, 2010: 66). De este modo, la planta del maíz no sólo es equiparada al árbol central en la ubicación axial del mundo, ya desde el periodo Preclásico (Reilly, 1994: 81-82; 1996: 39; 2005: 32; Taube, 2000: 303), sino que es uno de los significantes del complejo de emblemas del árbol, como también lo son la cruz, el hacha de jade, las plumas de quetzal y algunas formas de estelas (López Austin y López Luján, 2009: 96; Taube, 1996: 51; 2004: 18; 2010: 300-303).

Hemos visto, que el lugar central y su proyección cuadripartita se dio en todos los niveles del cosmos, por lo que los cargadores de la tierra “*son los cargadores del universo*” (Gossen, 1989: 22) y el *Man*, el Dios N como cargador, es el señor de la planicie, la montaña y el inframundo (Taube, 1988a: 114, 305). Esta idea del poste central persistente en el cosmos cuadripartita lo representaron los zapotecos de la sierra a mediados del siglo XVII (Tavárez, 2008a: 43), y refrenda, por lo tanto, la imagen conceptual de la persistencia de la forma de los cruzamientos en la verticalidad del cosmos: el Mundo del Cielo, el de la Tierra y el de la Muerte (López Austin, 1994: 94, 2016: 143; López Austin y López Luján, 20019: 132). Imagen 5.13

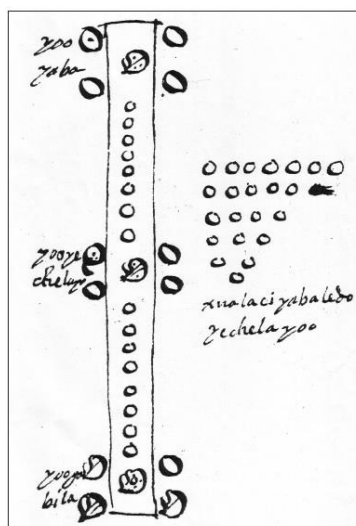


Imagen 5.13 Cosmos zapoteco. Tomado de Tavárez 2008a. Fig. 1

Respecto a la centralidad del maíz como árbol o planta en el pensamiento mítico y ritual, Michel Graulich no acepta esta idea, aduciendo que el único árbol con carácter central pudo haber sido el de *Tamoanchan*, idea que extiende al de algunas estructuras piramidales, como la del Templo Mayor de Tenochtitlán (2001: 6-9). No obstante, entre las imágenes iconográficas zapotecas se tiene la que se denomina el “*glifo de la milpa*”, en la que una mazorca o la semilla de maíz (glifo grano de maíz) están representadas al centro de un cartucho rectangular, figura de un mundo cuadripartita con el maíz germinando en medio, lo que es interpretado como un símbolo de la fertilidad (Sellen, 2007: 253-254; 2011: 84, 89; 2012: 179). De igual modo, entre las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, se documentaron ceremonias de siembra, también zapotecas, en las que la ofrenda principal se colocaba al centro de la milpa con invocaciones al rayo, o bien, en la actual comunidad de Santiago Xanica, en la cosecha, al quedar limpia la milpa, al centro

del campo se cava un hoyo donde se vierten sangre de un ave sacrificada para agradecer a la Tierra (González Pérez, 2016: 206-207). Entre los huastecos, la cruz-asiento donde el niño maíz descansó después de sembrar y circumambular la milpa de su madre la Tierra, está en el centro del sembradío (Oropeza Escobar, 2007: 191). Así, la imagen de Tavárez respecto al comportamiento central del orden cuadripartito en todos los niveles del cosmos es válido para la planta del maíz como elemento axial. Imagen 5. 14



Imagen 5.14. Urna zapoteca, periodo Clásico, con la imagen del dios Cocijó con el glifo Milpa en el pectoral. Tomado de González Pérez, 2016. Figura 14.

Siguiendo a Sellen, el autor considera que el glifo de la milpa es un sustituto del denominado tipo "E" o *Xoo*, que representa la división cuadripartita de la tierra. Con este vínculo se establece una semejanza semántica entre ambos elementos, por lo que hay representaciones que portan el glifo grano de maíz emergiendo del centro del glifo "E", que, además, se considera homólogo al signo "*ollin*" nahua (Sellen, 2012: 180). Imagen 5.15

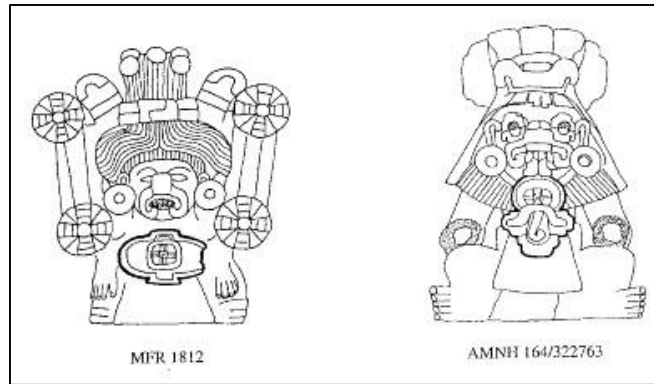


Imagen 5.15 Izquierda Urna con el glifo “E” en el pectoral. Derecha. Urna con el glifo “E” de cuyo centro emerge el glifo grano de maíz. Tomado de Sellen, 2012. Fig. 4.108

Otro ejemplo de esta forma de representación central de la planta de maíz, elaborada hacia el periodo Postclásico en la región del Altiplano, se expresó en la pictografía del Códice Borgia (al final de la secuencia de los cargadores de Año), imagen en la que el árbol-maíz surge del centro de *Cihuacóatl*, teniendo una espiral de agua bicolor como fondo. En la imagen, la deidad telúrica es fecundada por la acción fálica de las deidades solares *Quetzalcóatl* y *Xochipilli* (Spranz, 1975: 105, 361). Respecto a su relación con el ámbito de lo fálico, se ha documentado que los chamulas consideran que el maíz es caliente, pues provino de un trozo de la ingle del sol, la que incluía una parte de su vello púbico, que es el penacho de las fibras de la mazorca (Gossen, 1989: 63). A su vez, en la actual mitología cora, se encuentra un relato en que se menciona cómo el falo del Nazareno-Sol fue cortado por una vieja y envuelto en una hoja de maíz, a manera de tamal. Cuando lo llevó a cocer a la casa del Diablo, éste, en lugar del falo de Cristo, encontró su cabeza (Gutiérrez del Ángel, 2007: 107-108). Mito que sintetiza la relación falo-cabeza-Sol, Maíz. Imagen 5.16


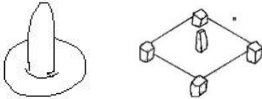

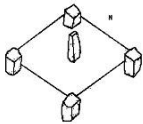
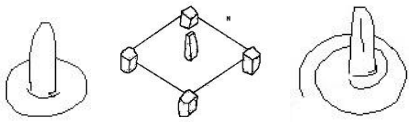


Imagen 5.16 El árbol-maíz surgiendo del centro de Cihuacóatl. Códice Borgia, lámina 53. Fuente: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_53.jpg

La forma asociada a este operador es la del falo central y vertical en círculo, quince y espiral.

Lo anterior, lo resumimos en el siguiente cuadro:

operador	Forma asociada	imagen
gemelos	Falo al norte, falo al centro	
crepúsculo	Amorfa y falo al norte	
norte	Falo al norte	
viento	Falo al norte, espiral	
lluvia	Falo al norte, amorfa	
decapitación	Falo al norte y amorfa	

siembra	Falo al norte, falo vertical	
aurora	Fálico al centro en círculo y quincunce	
remolino	Espiral, C-2, C-3	
centro-corazón	Fálico central y quincunce	
árbol	Fálico central en círculo, quincunce y espiral	

5.3 Los mitos de la creación del mundo

No hay un mito de creación en específico que nos haya guiado, la secuencia de los que se dispone es fragmentaria. Aludimos a lo expresado en documentos que tienen como fuente información del periodo del contacto y coloniales, como son la Leyenda de los Soles, Historia de los mexicanos por sus pinturas, Histoire du Mechique, el Popol Vuh y el *Chilam Balam*, principalmente. En todos ellos hay elementos en común que los van relacionando unos con otros de alguna manera: el monstruo primordial, el diluvio, la separación del cielo y la tierra, la instauración de postes, los gemelos, el acto sexual, el nacimiento del maíz. Como respaldo a esta información nos hemos valido de documentos de diversa índole, con lo cual hemos encontrado elementos que, consideramos, se han venido concatenado a nuestro cuerpo de datos.

No obstante, para que sea comprensible al lector el modelo que hemos de proponer acerca del significado de las ofrendas del sitio Zanja Zapupe y de su relación con la estructura básica de un modelo cosmológico mesoamericano, hemos elegido dos secuencias de la creación narrados en dos documentos que sitúan tal gesta en la región de México Central y en la región maya del altiplano guatemalteco. Ambas ubican esta narrativa, al menos para el periodo Postclásico, periodo afín al de las ofrendas del citado sitio de la Huasteca veracruzana.

5.3.1 La creación del mundo según el Chilam Balam de Chumayel

“Dentro del 11 Ajau Katún fue cuando salió Ah-Mucen Cab a vendar los ojos de los Trece cielos... Era el momento en que acababa de despertar la tierra...y fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve dioses. Y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras...Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro y fueron escupidos, y se los cargaron a las espaldas. Y fue robada su Serpiente de Vida...y con ella fueron cogidas sus plumas de quetzal. Y cogieron habas molidas junto con su semen y, junto con su corazón, semilla molida de calabaza y frijoles molidos. Y Él que es eterno lo envolvió y lo ató junto, y se fue al decimotercer piso del cielo”

“Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra. Entonces los Cuatro dioses, los Cuatro Bacab, lo nivelaron todo... Y se levantó el Primer Árbol Blanco, en el Norte. Y se levantó el arco del cielo...se levantó el Primer Árbol Negro... Y se levantó el primer árbol amarillo...Y se levantó la Gran Madre Ceiba Verde en medio del recuerdo de la destrucción de la tierra...A esa hora, Uuc-chechnal vino de la Séptima capa del cielo. Cuando bajó, pisó las espaldas de Itzám-cab-Aim...bajó mientras se limpiaban la tierra y el cielo...No había Sol, no había noche, no había luna. Se despertaron cuando estaba despertando la Tierra...y entonces amaneció para ellos”.

“Y entonces se alzó Chactenel Ahau, con su trono y su estera. Y llegó Zactémal, con su estera y su trono... Creían que eran dioses...pero no derramaban semillas, ni llovía agua...El día de Kan fue el día en que se amarró la carga del Eterno. Fue cuando bajó agua venida del cielo... Al mismo tiempo bajó Bolon Mayel...Y allí bajaron cuatro Gigantes que en ánforas de barro traían las mieles de las flores...De ellas salieron...las madres de las flores...Y entonces salió la flor que es efímera y metió el pecado de los Nueve dioses...Y bajó Piziimtec...al pie de la flor, y el que es Eterno lo transformó en colibrí. Y entonces chupó la miel de la flor...hasta lo más adentro de ella. Y entonces tomó por esposa a la flor vacía...Cuando se abrió el cáliz de esta flor, el Sol estaba dentro” (Médiz Bolio, Lib. V, 1988).

5.3.2 La creación del mundo, según la Historia de los mexicanos por sus pinturas

“Pasados seiscientos años luego del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, hijos de Tonacatecuhtli, y dijeron que era bien que ordenasen lo que había de hacer y la ley que había de tener. Y todos cometieron a Quetzalcoatl y Huitzilopochtli que ellos dos lo ordenasen. Hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual, por no ser entero, no relumbraba mucho, sino poco...Y luego criaron los cielos...e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli y en ella criaron a uno como peje grande, y de este peje hicieron la tierra...después estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecuctli, y píntala como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él” (HMPP, cap. II, 1965: 26-27)

“Y dicen que del primer hombre y mujer que hicieron...nació...un hijo, al cual dijeron Pilzintecuhtli, y porque le faltaba mujer con quien casarse, los dioses le hicieron de los cabellos de Xochiquétzal una mujer...Y viendo esto Tezcatlipoca se hizo sol para alumbrar...y dicen que lo que vemos no es sino la claridad del sol y no al sol, porque el sol sale a la mañana y viene hasta el medio día y de ahí se vuelve al oriente para salir otro día, y que de lo medio día hasta el ocaso parece es su claridad y no el sol, y que de noche no anda ni parece” (ibid., cap. III: 25).

“En el año postrero en que fue sol Chalchiutlicue...llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos...y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra. Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra...después que cesó el sol y llovió mucho –el cual año era tochtli-, ordenaron todos los cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo. Y para que los ayudasen criaron cuatro hombres...Y criados estos cuatro hombres, los dos dioses, Tezcatlipuca y Quetzalcoatl, se hicieron árboles grandes...Y con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como ahora está” (ibid., cap. V: 32).

“Después que el cielo fue levantado, los dioses dieron vida a la tierra...Y en el segundo año después del diluvio –que era acatl-, Tezcatlipuca...sacó lumbre de los palos...Desde este segundo año después del diluvio hasta el sexto...nació Cinteotl, hijo de Pilzintecuhtli...Dos años después, que fue el octavo del diluvio, los dioses crearon a los macehuales como antes los había” (ibid., cap. VI: 33).

“Y en el treceno año después de este segundo cuento de trece, que es el año 26 después del diluvio...quiso Quetzalcoatl que su hijo fuese sol...Y esto fecho, el Quetzalcoatl tomó a su hijo y lo arrojó en una gran lumbre, y de ahí salió fecho el sol para alumbrar la tierra”. (ibid., cap. VII: 35).

5.3.3 Primera estructura

Sintetizamos el relato del Chilam Balam (CHB). Lo ordenamos de la siguiente manera:

- A. Enfrentamiento entre los señores del cielo y los del inframundo, en donde los primeros son desposeídos de su fuerza vital, semen y semillas
- B. En consecuencia, el cielo se desploma, hay un diluvio
- C. La tierra y el cielo son separados al levantarse los Árboles. *Itzám-cab-Aim*, el cocodrilo-tierra, es fecundada por una entidad celeste.
- D. Surgen falsos dioses, que *“no hacían llover ni esparcían semillas”*.
- E. Llegan los cuatro gigantes con sus ollas y las *“mieles de las flores”*.
- F. Entre las flores se encuentra la *“flor efímera”* de la que *Pizimtec* chupó su cáliz.
- G. Nacimiento del Sol de esta flor.

De la Historia de los mexicanos por sus pinturas (HMPP), tenemos la siguiente secuencia:

- A. Se crean el fuego, el cielo, el agua y la tierra-*cipactli*
- B. Nacimiento de *Pilzintecuhtli* y su unión con una mujer proveniente de *Xochiquétzal*
- C. *Tezcatlipoca* se convierte en un sol falso
- D. Derrumbe del cielo sobre la tierra a causa del diluvio
- E. El cielo es levantado por los dioses y cuatro hombres. *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl* se convierten en árboles
- F. Se crea el fuego y nace *Cintéotl* y los macehuales
- G. Nacimiento del Sol.

Las formas de nuestras ofrendas las asociamos en función de los significados vistos en los capítulos 3 y 4, a las que podemos asociar con algunos pasajes de ambas narraciones:

Tipo de ofrenda	Significados	CHB	HMPP
Amorfa	Diluvio, desposesión, caos	A, B	C, D
quincunce	Desecación, orden espacial, definición cuadripartita. Separación del cielo y la tierra	C, E	A, E
Circular	Delimitación del espacio cuadripartito a través del orden temporal. Símbolo del movimiento celeste	D	F, G
fálica	Acto hierogámico	F	B
espiral		G	G

5.3.4 Segunda estructura

Así como el espacio encontró en el orden cuadripartito la forma y la conmensurabilidad, el tiempo lo encuentra en la circumambulación en la que se basa la medida calendárica, en lo cíclico que da vuelta para la coincidencia de un fin con un comienzo, rompiendo así la unilateralidad escatológica de la dirección lineal en donde el fin es irreversible. La concepción circular significa la sacralización del transcurrir espacio-temporal a través del mito y el ritual (van der Leeuw, 1957: 326, 341-345). Se tiene la estructura básica que sustenta al mundo, pero se requiere de la interacción entre sus componentes, de la circulación y movimiento de la vida a través del flujo del tiempo. En el tiempo mítico inserto en su modelo del día, señala Graulich que el mundo aún está en el atardecer, gobierna una

luz crepuscular en que las entidades fecundantes deben de cambiar de estatus, de sufrir una metamorfosis que le permitan el pasaje y adaptarse a la inversión del mundo, sin que esta transformación altere las cualidades que le garantizan el retorno al mundo del que partió. La condición es que los gemelos, por ejemplo, se desenvuelvan en un medio de simetrías opuestas, en el que las oposiciones guardan una equivalencia, representando así la posibilidad de tránsito. Es por ello, que el orden cuadripartito y circular se encuentran entrelazados en todos los planos del cosmos; por ejemplo, el Sol y Venus, vuelven al cielo diurno, pero también vienen de otro cielo, el nocturno (Mikulska, 2008a: 127); *Hunahpú* e *Ixbalamqué* del juego de pelota de la tierra se trasladan al juego de pelota del Inframundo; aunque deben vencer la batalla dada en este ingreso, si no, la confluencia de un transcurrir estático del tiempo en un espacio específico hará perder las diferencias de nuevo, y en este diluvio, el sol morirá y la luna permanecerá (Galinier, 1990: 510), lo que es equivalente al coito de los humanos, en el que la castración simbólica convierte al hombre en mujer y a la mujer, en un ser fálico (Galinier, 1984: 44).

5.4 La unión

El portador de la luz crepuscular es un ser fálico, como puede ser el sol de la tarde o Venus vespertino. De lo citado líneas arriba, tenemos el siguiente par de ecuaciones:

- 1) Pene~Xólotl~Venus vespertino=ofrenda fálica
- 2) Pene~Xochipilli~Pilzintecuhtli=ofrenda fálica

De donde:

- 3) Pene~sol vespertino~Venus vespertino=ofrenda fálica

De lo anterior, no queremos acertar que el Sol es igual a Venus, sino como lo indicamos, es equivalente en sus funciones fecundadoras. Para la siguiente fase, se requiere de una condicionante para evitar la generalización de que todas las ofrendas fálicas tengan significado de un pene como elemento fecundador. Esta condicionante es de carácter espacial y viene dada por la dirección norte, símbolo crepuscular, dirección de Venus vespertino y de la tarde estacional del Sol.

Entonces:

- 4) 3)↔ 3) está o apunta al Norte

El Norte se vincula a la noche y a la lluvia, equivalente en términos del *modelo del día*, a la temporada de lluvias. Tenemos la siguiente equivalencia:

5) 4) = Temporada de lluvias

Así, la ofrenda fálica que apunta o está colocada hacia la dirección norte, se inviste de los siguientes significados:

atardecer	lluvia	siembra	pedernal	savia	proveer	sacrificio	Hermano mayor
oscuridad	semillas	técpatl	agua	libar	Xólotl	pisar	diluvio
Sol vesp	coito	coa	flecha	miel	tlamacazqui	degollar	serpiente
Venus v.	semen	rayo	caña	oler	escorpión	castración	pene

5.5 La fundación

La estructura empieza a configurarse como un sistema al establecerse relaciones de interacción y movimiento. La primera transformación por la que pasan el Sol y Venus en el poniente, significa un movimiento en el tiempo de la tarde-noche y en el espacio norte-poniente. El Sol muere temporalmente al mutarse sus atributos por aquellos de la lluvia y la tierra; sin embargo, el devenir de la lucha cósmica hace necesario que la luz traspase este ambiente de tinieblas a través de renovar la circulación, de ir, salir y convertirse nuevamente en el “*proveedor*” (Mikuslka, 2011: 53-54). La gestación ha tenido lugar y es el momento de permitir que los frutos maduren, que la tierra se seque para acceder a la habitación de los espacios elegidos. Una nueva forma de batalla viene a lugar y está representada por la ruptura del himen uterino y el abandono de la región del nadir, condición para renacer y para que el atributo oscilatorio del acto sexual vea sus frutos a la luz del día. Así, tras la aurora, aparece lo seco, el inframundo es confinado, el Sol y Venus recuperan sus atributos masculinos y guerreros, los astros y estrellas nocturnas han sido sacrificadas (Mathiowetz, Schaafsma, Coltman y Taube, 2015: 19), significando la transformación en la que los gemelos opuestos aparecen victoriosos retomando su camino del amanecer al medio día, de sur a este, rumbo al camino cíclico. El nacimiento-fundación es la síntesis del orden dinámico espacio-temporal. El mundo se centra en la proyección principal del eje norte-sur (cenit-nadir), en la del este-oeste y el arriba-abajo (Graulich, 1990: 99; Mikulska, 2015b: 145). La alteridad del sistema permite el flujo de las fuerzas vitales y anímicas a través del

poste central y sus proyecciones (López Austin, 1994: 180, 187, 223; 2004: 73; López Austin y López Luján, 2009: 48, 78). A su vez, este eje axial se encuentra dentro de un complejo de equivalencias en el que cada significante tiene sus propios atributos de centralidad: árbol, poste, estela, pirámide, casa, planta de maíz, pero en todos ellos se encuentra el significado del ascenso-nacimiento-fundación.

De esta manera, las ofrendas fálicas del sitio Zanja Zapupe, representantes de la luz fecundadora, tienen sus gemelos en la otra forma de expresión priápica, la que no apunta hacia el Norte, por lo que de acuerdo con la ecuación 4), no son fálicas en el sentido de fecundación, sino que ahora, cumpliendo su condición de gemelo, conserva una cualidad esencial, pero tiene atributos opuestos al de aquel: es el pene fecundado: es el técpal-mazorca (Códice Borbónico, lám. 53), la mazorca-pene (Boos, 1968: 2-3; Sellen, 2005), el pene-mazorca mortificados (Freidel, Schele y Parker, 2001: 203; Taube, 1983: 180); cuyo olote, para los huicholes, es el pene del Padre Sol (Gutiérrez del Ángel, 2007: 108-109; 2014: 3). Sintetizando lo anterior, junto con el concepto hierogámico en el que se incluye la presencia del caimán-tortuga, la espalda sexual, la fecundidad, el maíz y el elemento fálico, se encuentran en el ceremonial ritual en el que, con un olote, se golpea el *Pat ?Ok*, el tambor “*espalda de tortuga*”, durante la ceremonia de cambio de cargo zinacanteco, para “*producir más maíz*” (Vogt, 1979: 208).

Así, se sigue la lógica de que el maíz es el hijo del Sol, recordando que *Cinteótl* nació de los amoríos de *Xochiquétzal* con *Pilzintecuhtli*. Pero también, *Xilonen*, mantiene relaciones con otras deidades, por lo que, en este contexto, *Quetzalcóatl*-Venus es otro fecundador, pero por los indicios de los documentos, el padre es, efectivamente, el Sol, considerando que éste fue el esposo de la diosa y siguiendo los principios de la fecundación a través de la hierofanía solar (Eliade, 1988: 154). Por tal motivo, el maíz adquiere equivalencias de su padre astral, es un símbolo fundacional (González Pérez, 2013: 99, 129; 2016: 208) y como ser creador, al ser sacrificado es simiente para nuevas generaciones, no sólo para una nueva planta, sino, incluso, para la formación de los hombres (Popol Vuh, 2006: 36, Preuss, 2008a: 154). Por ello, en el caso de las ofrendas ubicadas al centro y en vertical de las ofrendas en quince, circulares y en espiral, el complejo de significados asociados al Sol del amanecer, es el siguiente:

amanecer	seco	fundación	hacha	guerra	nacimiento
luz	maduración	árbol	pez	sacrificio	Este-sur
calor	orden	poste	cosecha	maíz	simiente

Conjuntando las dos formas de los gemelos astrales tenemos el respectivo juego de oposiciones principales:

Matutino (falo vertical)	Vespertino (falo horizontal al norte)
aurora	crepúsculo
sur-este	norte-oeste
ascenso	descenso
calor	frío
luz	oscuridad
seco	anegado
diferencias	indiferenciado
orden	caos
fundación	destrucción
fecundador	fecundado
hombre	mujer
maduro	simiente
cosecha	siembra
guerra	acto sexual
creación	terminación

El tipo de forma fálica que no está direccionada al norte, suele presentarse al interior de un elemento circular, espiral o cuadripartito, principalmente en el centro o siguiendo el eje de éstos. También están al centro del patio, el cual se configura como la milpa o el arreglo cuadripartita del mundo (Schele y Grube, 1990: 18), el cual ya es una estructura sistémica con orden espacial y temporal. Traemos a la mente el augurio de la siembra citado por Ruíz de Alarcón, en el que participan dos “*espiritados*” en la siembra, dos “*tlamacazquis*”, que se traducen en dos penes gemelos. Uno sembrador y el otro sembrado, lo que también trae a cuenta las dos formas de gemelos en que Venus se escinde en la tradición mítica de coras y huicholes: uno activo-sembrador y el otro pasivo-sembrado (Neurath, 2008: 201; 2017: 159; Preuss, 2008b: 163), uno de ellos trabajador, matutino, el otro nocturno y apegado a las aventuras sexuales (Preuss, 1982: 79-81). De esta manera, ambas formas fálicas, las direccionadas al norte y las que se hallan al centro de otras ofrendas, conjuntamente establecen la siguiente relación: Sol vespertino-Sol matutino; Sol que declina-Sol que nace; Sol vertical celeste-Sol horizontal terrestre; Sol fecundador-Sol fecundado.

De lo anterior, se documenta una urna con una variante del glifo milpa en el tocado de un personaje del periodo Clásico temprano. En ella, el glifo del grano del maíz sale del centro de un círculo concéntrico con cuatro esquinas semejantes a la forma de una mazorca. Adam Sellen realiza un ejercicio girando este elemento a 90° y obtiene una imagen aproximada en tres dimensiones y con ella considera que se trata de la abstracción de la milpa, y la proyección central en cuatro esquinas con la planta de maíz en el centro del conjunto (Sellen, 2012: 179). Este elemento analizado por el autor, nos permite observar que dicha planta es un elemento axial del conjunto círculo-quincunce emergiendo de centro telúrico-acuático. El círculo es concéntrico, tendiendo a ser una espiral, lo que nos parece congruente con su posición en el centro genésico del quincunce y como vía emergente de la planta de maíz. Imagen 5. 17

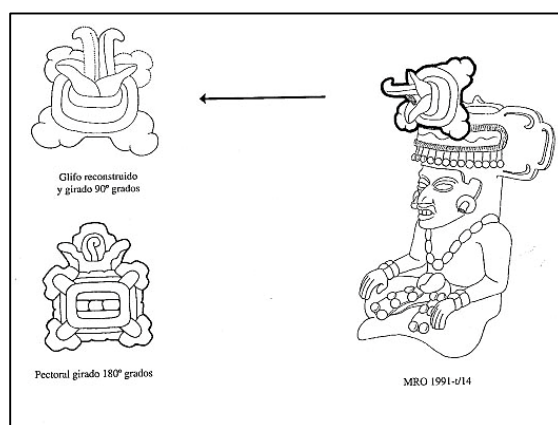


Imagen 5.17. Variante del glifo milpa. Planta de maíz emergiendo de milpa y círculo. Tomado de Sellen, 2012. Fig. 4.107

Esta imagen de la milpa en el glifo zapoteco, mantiene una semejanza con el glifo maya para plaza o patio (Schele y Grube, fig. 6); esto, y la analogía entre el falo y la mazorca, quizá tenga relación con el hecho de que elementos fálicos se encontraran relacionados con las plazas de Cantona (García Cook y Merino Carrión, 1998: 211-212), Tamtok (Stresser-Péan y Stresser-Péan, 2001: 253), una terraza de Chichen Itzá (Amrhein, 2004: 2), y los patios de los grupos C-3 y C11 de Zanja Zapupe. A su vez, la palabra maya para plaza, es la misma para océano: “*nab*” (Schele y Grube, 1990: 4), coincidiendo con la imagen cuadrifoliada que, desde el periodo Preclásico, es significada como un portal al inframundo (Bernal-García, 1993: 224). Imagen 5. 18



Imagen 5.18. Glifo maya para plaza o patio. Altar G-1 de Copán. Tomado de Schele y Grube, 1990. Fig. 6.

Otro diseño cuadripartito, de cuyo centro emerge la planta del maíz, se encuentra en la losa A22, del conjunto de losas encontradas al pie del Templo Mayor de Tenochtitlán, en ella, *“la planta del maíz representaría el árbol cósmico que se yergue en el ombligo del universo, indicado por el chalchihuite en tanto símbolo de la centralidad”* (López Luján y González López, 2014: 20-33). También hacemos notar la concetricidad del círculo. Imagen 5.19



Imagen 5.19. Losa A22 al pie poniente del Templo Mayor de Tenochtitlán. El árbol-maíz. Tomado de López Luján y González López, 2014.

Un último ejemplo se encuentra en la imagen de lo que se ha identificado como la tapa de un cáliz del siglo XVI, proveniente de un templo franciscano no identificado del estado de Hidalgo. Los materiales y técnica de manufactura son de carácter prehispánico (Fillooy Naval, Solís Olguín y Navarrijo Ornelas, 2007: 91-92). Se trata de una obra de plumería que consta de un círculo en el que se inscribe un remolino de agua, en cuyo centro se halla un rectángulo y del cual surge, también en su centro, un elemento vertical amarillo. Si bien el significado de este conjunto se ha apuntado a una representación asociada al simbolismo prehispánico, en su interpretación se ha dado un peso importante al contexto de la liturgia cristiana. Así, Nicholson y Quiñones Keber (1983: 151), señalan que el elemento vertical y

rectangular se asocian al cultivo de la tierra con una coa; o bien, en función del análisis de los colores, se argumenta la preponderancia visual de la fluidez de las corrientes de agua y la fertilidad de la tierra (Filloy Nadal y Navarijo Ornelas, 2015: 257); así como la unión de la tierra, el agua y el fuego (Russo, 2014: 33-35). Por su parte, Solís Olgún y Velasco Alonso (2002: 482), lo vinculan a la liturgia católica de acuerdo a su asociación funcional con el cáliz y el agua sagrada relacionada con un remolino y con lo que identifica como una lanza (el elemento vertical emergente). Misma línea que propone que el elemento vertical es una coa que golpea una piedra, de la que fluye el agua sacramental (Escalante Gonzalbo, 2021: 71). Otra propuesta es de Alfonso Lacadena que, mediante un análisis silábico de los logogramas de la composición, alude a un texto en el que se puede leer la representación de un viñedo y, por extensión, la presencia del agua y el vino como elementos sacramentales (García Barrios, 2019: 339). Imagen 5.20



Imagen 5.20. Cobre cáliz de plumas del siglo XVI. Tomado de García Barrios, 2019. Fig. 1

En nuestra opinión, nuevamente se tiene el símbolo cosmogónico de la emersión de las aguas del inframundo (que observan movimiento levógiro) del elemento vertical, del maíz-sol-Jesucristo, como sujeto iridiscente del centro terrestre. La concetricidad amarilla circunscribe el contexto del alba luminosa en que el renacimiento tiene lugar. Se trata de un símbolo fundacional prehispánico, del acto consagratorio por excelencia que se integró al sacramento de la liturgia cristiana, en ambas, como ceremonial ritual, se conjuga el acto de purificación, sacrificio y resurrección. Integración semejante que en otro contexto de celebración religiosa cristiana se halla actualmente en la fiesta de Semana Santa en Santiago Atitlán, Guatemala, cuando la imagen de Cristo crucificado es introducida en el

hoyo circular debajo del altar, denominado “*la puerta del inframundo*”, símbolo del lago de Atitlán. Representa su muerte e ingreso al mundo subterráneo, “*la cruz es plantada tal como una semilla en la tierra. Cristo en la Cruz así renace, igual como una nueva planta de maíz*” (Chistenson, 2001: 74-77). No obstante, su actualidad, el simbolismo de este ritual se representa en el remate superior del altar del siglo XVI, símil de los tres volcanes que se yerguen sobre el lago, de donde brota la cruz-planta de maíz (Imagen 5.12).

5.6 Comentarios

Consideramos que este modelo, nos da una referencia del contenido conceptual del ceremonial que fue ejecutado en la recreación arquitectónica del sitio Zanja Zapupe: la escena del diluvio, el mundo recreado en el orden cuadripartito del espacio y en el temporal de lo circular. Indudablemente, el elemento central es el que otorga uniformidad y consistencia a este nuevo orden. Se trata de un signo de lo emergente, representado de diversas maneras en las variaciones de la escenografía ritual, un ejemplo es la figurilla de ave crestada registrada verticalmente al interior de una ofrenda fundacional (Imagen 2.44), por tal motivo, es sintomático que otra imagen de ave crestada se encontrara en posición yacente y boca abajo en medio de una ofrenda amorfa (Imagen 2.93), símbolo de la destrucción de una era anterior.

Por otro lado, la articulación y coherencia estructural fue dada por la representación fálica, que sustenta la alternancia de una lucha constante en el tiempo y el espacio, en la que intervienen formas de gemelos divinos, símbolos de la oposición y la complementariedad. No obstante, falta articular un hecho esencial, una tercera estructura que permita el viaje al inframundo, la parte axial inferior del mundo, la cual es representada en Zanja Zapupe por la ofrenda espiral, que junto con el orden mandálico y la acción fálica de los gemelos, otorgó el sustento básico de Mesoamérica, el Maíz, que hizo posible el advenimiento de los hombres, pero también, la consagración del mundo y de lo que sería creado por el hombre, esto es, el alma de las cosas, proceso que culmina con la creación de un mundo-era. Pero esta segunda parte del modelo, hemos elegido presentarla más adelante, ya que es necesario aún dar otros pasos.

CAPÍTULO 6

LAS FORMAS SIMBÓLICAS EN OTROS CONTEXTOS

“la ceremonia comporta igualmente la ejecución de complejos dibujos sobre la arena que simbolizan las diferentes etapas de la creación y la historia mítica de los dioses de los antepasados y de la humanidad. Estos dibujos (que recuerdan extraordinariamente los mandalas indo-tibetanos) reactualizan uno tras otro los acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos míticos”

Mircea Eliade: Mito y realidad. 1981: 32

“Luego que el sacerdote se sienta, toma una jícara redonda. La apoya de boca contra el suelo y haciéndola girar, deja señalado un círculo en cuyo interior describe los diámetros cortados en ángulos rectos para producir un símbolo del mundo”

Carl Lumholtz: El México desconocido...1970. T. 1: 357-358

6.1 Introducción

El modelo que proponemos en el capítulo anterior, lo hemos desarrollado con la idea de que la función de las formas simbólicas de las ofrendas colocadas en el depósito de Zanja Zapupe lo hacen bajo un simbolismo cosmogónico. Ésto indica, que el ceremonial en que fueron colocadas, siguió las pautas de un orden regido por la práctica de creencias religiosas que giraron en torno a la idea de un mundo creado a partir de la renovación de objetos y cualidades provenientes de una era anterior. El caos, la fragmentación, la recreación y la restitución, constituyeron ingredientes básicos para que este mundo haya sido ordenado como el nuevo soporte para la llegada de la luz y del maíz naciente, siguiendo la premisa de la construcción de un eje axial. Recrear este evento para los habitantes de este sitio era un paso indispensable en la secuencia de construcción de nuevos espacios arquitectónicos. Hemos recurrido a la documentación de ideas y conceptos que se encuentran dispersos en la narrativa cosmogónica mesoamericana. En consecuencia, si nuestro modelo en su construcción se comprende de esta información, debe ser viable que, en términos arqueológicos, encontremos formas de depósitos de carácter fundacional que en otras áreas observen formas parecidas. Ahora nuestra intención es hacer una revisión comparativa con tres ejemplos de contextos arqueológicos y tres de carácter etnográfico; el objetivo es evaluar las semejanzas y diferencias que la presencia o ausencia de estas formas puede significar en situaciones específicas, correspondientes a otros espacios, tiempos y contextos culturales. Como resultado de esto, en el próximo capítulo (Capítulo 7) podremos evaluar la pertinencia particular de este tipo de depósito en el sitio Zanja Zapupe, de su singularidad en relación con ofrendas semejantes reportadas en el área y sus vínculos culturales con la Huasteca en general, así como como con otras áreas culturales.

Hemos elegido tres contextos arqueológicos de carácter arquitectónico de diferentes ejemplos mesoamericanos, lo que ofrece la posibilidad de un análisis de carácter diacrónico cultural. Uno de los contextos a revisar pertenece al sitio maya de Ceibal, enclavado en el Petén guatemalteco y cuyos depósitos elegidos se han fechado para el periodo Preclásico medio. El segundo se encuentra en la gran urbe de Teotihuacán, en el Altiplano Central, de donde se revisa una ofrenda del periodo Clásico, colocada en una de las ampliaciones arquitectónicas de la Pirámide de la Luna. El tercero corresponde al de un depósito registrado en la zona nuclear del sitio de Tula, también del Altiplano, y vinculado al periodo Postclásico temprano.

Una segunda parte de esta sección, se dirige a la revisión de casos de carácter etnográfico, en donde la presencia de las formas y relaciones estructurales de los conceptos analizados están contenidos en ceremonias rituales. En este caso, para evitar un bucle epistémico, no nos dirigimos a rituales que estén enfocados directamente al acto fundacional de una estructura arquitectónica, pues tales ejemplos presentan en lo sustantivo el aspecto primario de la proyección cuadripartita, esto es, el de colocación de ofrendas en las cuatro esquinas y al centro del recinto (Durán, 1982, T. 1, cap. VII: 77-78; Castellanos Mora, 2015: 95; Freidel, Schele y Parker, 2001: 232-233; Galinier, 2004: 64; Pérez López, 1990: 96; Stross, 1998: 36; Vogt, 1979: 85, 1998: 26). Otros, hacen énfasis en la circumambulación (Alcorn, 1984: 115; Gómez Martínez, 2002: 118; Köler, 2007: 278) y en contados casos se ofrece una línea explicativa del elemento axial involucrado (López Austin, 1998: 294-295; Lok, 1987: 213-214; Preuss, 1998: 318). En esta ocasión, para enriquecer la propuesta de que el acto de sacralización de un edificio deriva de un modelo cosmogónico que es utilizado en diversas esferas rituales, hemos elegido dos ejemplos que nos permitan distinguir la existencia de las formas utilizadas en rituales que están encaminados a representar la recreación cósmica con las implicaciones de las evidencias de una era anterior, la noche, la transgresión, las lluvias, el amanecer y el nacimiento del maíz y de una era más para el hombre. Para tal caso, abordaremos dos ceremonias registradas a lo largo del siglo pasado. Uno, entre los chortís del Petén guatemalteco y, el segundo, con los huicholes, en la sierra de Jalisco. El tercer ejemplo lo abordaremos con la descripción y análisis, por parte de algunos autores, del ritual del *palo del volador*, no solamente porque manifiesta de manera primaria el uso simbólico de dos formas que son de nuestro interés, el círculo y el cuadrado, sino que su presencia se describe e ilustra en documentos del siglo XVI hasta la actualidad, y constituye una ceremonia festiva y popular, dentro del ámbito religioso, de amplia difusión en la historia de la región huasteca.

6.2 Casos arqueológicos

6.2.1 Ceibal. Ofrendas del Sector A

Ceibal es el mayor de los asentamientos de las tierras bajas mayas que se encuentran en las márgenes del río de La Pasión, en la región selvática del Petén, Guatemala (Imagen 6.1). Con una considerable extensión espacial y temporal, fue objeto de amplias investigaciones por parte de la Universidad de Harvard, durante la segunda mitad de la década de los 60s. (Willey, Smith, Tourtellot y Graham, 1975). Posteriormente, la investigación en el sitio es retomada por el Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún, cuyo trabajo se dirige a identificar los indicadores de las relaciones interregionales de la élite, la secuencia del crecimiento y los orígenes de la sociedad maya en la región (Castillo Aguilar e Inomata, 2011, 2012; Pinzón e Inomata, 2015). Este ejemplo fue elegido porque observa formas y disposiciones muy semejantes a los de Zanja Zapupe.



Imagen 6.1. Ubicación del sitio de Ceibal. Tomado de Aoyama *et al.*, 2017. Fig. 1

Con estos objetivos, las estrategias de intervención programadas por este proyecto, se enfocaron a la exploración del Sector A, en donde se encuentra el denominado Grupo E, espacio de importantes connotaciones rituales, lugar en que el sondeo de la plaza principal y edificios aledaños permite la excavación de depósitos del periodo Preclásico medio, los más tempranos del sitio (Aoyama *et al.*, 2017:408; Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 402; Pinzón e Inomata, 2015: 8).

6.2.1.1 Las ofrendas

Destacan de manera notable un conjunto de ofrendas en arreglo cuadripartito en una fosa circular envolvente o con un círculo cavado al centro, la mayoría de ellas localizadas en el eje este-oeste de la plaza principal del Conjunto A. De igual modo, se tiene el hallazgo de entierros humanos múltiples que se configuran bajo este arreglo, considerados para esta tesis, no por el evento funerario en sí, sino por el uso de las formas simbólicas en el ceremonial funerario. Estos depósitos, en su mayor parte, fueron encontrados en estratos pertenecientes al periodo Preclásico medio a tardío. Citamos los siguientes ejemplos.

6.2.1.1.1 Ofrendas tipo quince

La primera ofrenda de tipo quince, la denominada como Escondite 7, fue registrada durante los trabajos de excavación del Proyecto de la Universidad de Harvard (Smith, 1982: 115, 118, 245; fig. 189) y consistió en una fosa cuadriforme excavada en el sascab natural de la plaza principal. En cada brazo de la cruz así formada, se colocó una vasija y un hacha de piedra verde. Su propósito dedicatorio se definió “*como desconocido*” (ídem: 243). Por otra parte, el resto de ofrendas fundacionales de rasgos semejantes han sido documentados por los integrantes del Proyecto Ceibal-Petexbatún. Un ejemplo es el Escondite 171, descrito como una ofrenda cuadripartita con vasijas colocadas en cada uno de los brazos, excepto en el brazo norte. En el centro de este escondite, se colocó un perforador y un pectoral de jadeíta. De igual modo, y al igual que el Escondite 7, reportado por Smith, se colocaron hachas en cada brazo, aunque en número diferente (Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 411-412. Fig. 7). Imagen 6.2



Imagen 6.2. Izquierda. Escondite 171 de Ceibal. Tomado de Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017. Fig. 7. Derecha. Zanja Zapupe. Ofrenda Anexo W-1. Grupo C-3.

Escondite 160. Se trata de una fosa excavada en el sascab, cuadriforme con un círculo central socavado a mayor profundidad. Los brazos de la cruz se alinean a los cuatro puntos cardinales y en cada uno de ellos se colocó un hacha de piedra verde en forma vertical con el filo apuntando hacia arriba, excepto la del lado norte que, de manera horizontal, su filo señala hacia esta misma dirección. En el centro se colocó un hacha, también verticalmente, acompañada de una esfera de cuarzo y pigmento rojo (Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 411; Castillo e Inomata, 2012: 15; Inomata y Triadan, 2015: 71). Imagen 6.3



Imagen 6.3. Izquierda. Escondite 160, Ceibal. Tomado de Inomata 2017. Fig. 5. Derecha. Ofrenda en quincunce (S18-3), Zanja Zapupe, Conjunto 11

6.2.1.1.2 Ofrendas tipo circular

El Escondite 138, una ofrenda cuyas cuatro hachas constituyentes se acomodaron de forma circular conformando una forma de flor, inclinadas sobre la fosa circular que las contuvo. Se compara con una ofrenda circular, también dispuesta en “*pétalos de flor*”, registrada en el sitio de El Manatí, Veracruz (Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 406; Castillo Aguilar e Inomata, 2011: 99, foto 12.4; Inomata y Triadan, 2015: 64, fig. 10).

El Escondite 176, fechado para el periodo Preclásico tardío y sobre un piso, constituido por 15 fragmentos cerámicos arreglados en forma circular, rodeando una vasija miniatura colapsada, en cuyo interior se había colocado un hacha en posición vertical con el filo apoyado en la base de la vasija; además, junto con los tiestos, se dispusieron cuentas de collar, pero sin horadar (Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 413; Pinzón e Inomata, 2015: 9, fig. 11 y 12). Imagen 6.4



Imagen 6.4. Izquierda. Escondite 176. Ceibal. A la derecha, restitución de la vasija y su contenido, de acuerdo con los autores. Tomado de Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017. Fig. 8. Derecha. Ofrenda circular (Z48-2 y Z48-4). Zanja Zapupe. Conjunto 11. En ambos ejemplos, el elemento central es un hacha.

Por otra parte, en la denominada Estructura Domingo, en el sector oeste de la plaza principal, sellando un piso y asociado a un depósito de ceniza y tepalcates, se registró un elemento en forma de círculo, al que se documentó como “*intrusión circular rellena de tiestos*”. Se le consideró el posible marcador de un entierro o una ofrenda. Al excavar, “*no se encontró nada*” (Castillo Aguilar e Inomata, 2012: 92). De igual manera, el Escondite 155, es descrito como una pequeña fosa circular que contenía una cuchara fragmentada de estilo olmeca, colocada de forma vertical en el centro de dicha fosa (Castillo Aguilar e Inomata, 2012: 14. Fig. 8.9). Imagen 6.5



Imagen 6.5. Izquierda. Elemento circular sobre piso sellado con ofrenda amorfa de tiestos y ceniza. Ceibal. Tomado de Castillo e Inomata, 2012. Fig. 8.9. Derecha. Zanja Zapupe. En primer plano, ofrenda circular (U13-Q1) vinculado a ofrenda amorfa de tiestos y ceniza, así como con formas cuadripartitas y fállicas. Conjunto 11.

6.2.1.1. 3 Entierros y formas simbólicas en Ceibal

Entierro 146. Por los materiales utilizados y el nivel estratigráfico en el que se registró, se le asigna una temporalidad del Preclásico medio, también depositado en el eje E-W de la

plaza principal. Consiste en el registro de los restos de un infante en posición sedente colocado entre dos planos de colocación de ofrendas. En la parte superior se ubicaron dos platos, uno de ellos puesto de canto, en posición vertical; así como una laja, también puesta verticalmente; a un lado de ésta se encontraba un segundo plato, pero colocado en posición horizontal. En el fondo de la fosa, debajo del infante, se acomodaron cuatro núcleos poliédricos de obsidiana agotados, uno para cada esquina intercardinal. En el centro se dispuso una cuenta de jade sin terminar, el fragmento de una pieza de magnetita trabajada y pequeñas conchas marinas, a manera de cuentas. Hacia el lado oeste, se registró el fragmento de un tubo cerámico con su parte distal apuntando hacia el norte (Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 416; Palomo, 2013: 9). Imagen 6.6 y 6.7

En el caso del Entierro 153, también localizado en el eje E-W de la plaza principal, se tiene que el tratamiento mortuorio de los cuerpos de infantes involucró su colocación en el arreglo cuadripartito de la fosa, los restos de un quinto cuerpo fueron dispuestos en el lado suroeste de la misma. A cada miembro del arreglo cuadriforme se le colocó un núcleo poliédrico de obsidiana que apuntaba hacia el centro; mientras que, el núcleo del centro apuntaba hacia el norte. De igual modo, junto a cada núcleo se colocó una cuenta de piedra verde, excepto, al de la dirección norte, en donde, en su lugar, se puso el fragmento de un hacha de piedra verde. En el centro, se sustituye la cuenta por una piedra pulida (Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: 413; Pinzón e Inomata, 2015: 10).



Imagen 6.6. Elementos colocados en el Entierro 146, en la posición aproximada de su localización original, de acuerdo con los autores. Tomado de Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017: Fig. 11. Derecha. Zanja Zapupe. Ofrenda B44-1. Grupo 3. Como elementos fálcos, ambos objetos al poniente apuntan al norte.

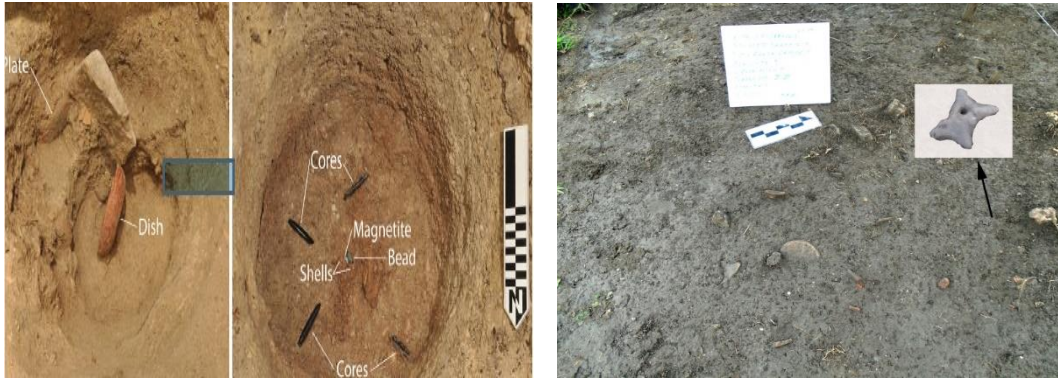


Imagen 6.7. Entierro 146. Tomado de Aoyama, Inomata, Pinzón y Palomo, 2017. Fig. 10. Derecha. Zanja Zapupe, Conjunto 3. Ofrenda circular (Z43-1) con el fondo de una vasija a manera de disco puesto verticalmente al centro. Se asocia a un objeto cuadripartita.

Un caso más, es el de los escondites 103 y 104. El primero es un importante depósito de tiestos, ceniza y algunas formas cilíndricas talladas en piedra caliza, que fue sellado por un piso y fechado para el periodo 125-200 d.C. Este depósito corta la ofrenda 104, fechada hacia 50-125 d. C. El escondite 104 consistía en una fosa circular que contuvo un arreglo en quince de piedras cilíndricas (Inomata, 2017: 207). Imagen 6.8

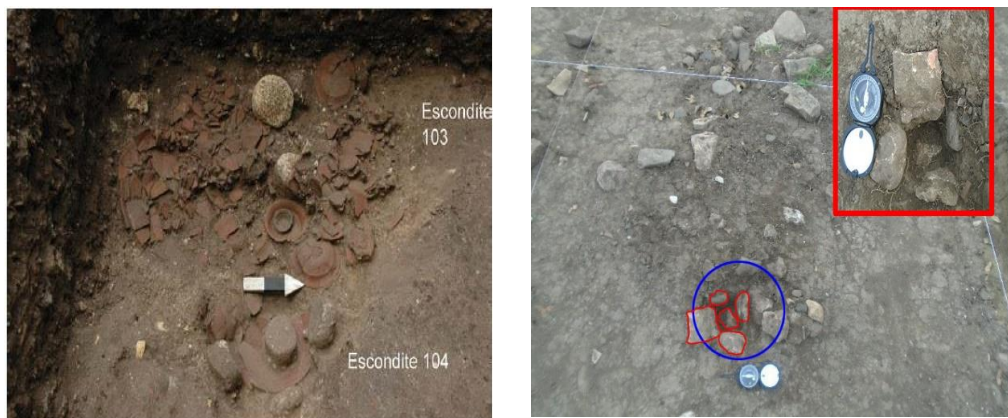


Imagen 6.8 Izquierda. Escondite 103 cortando al Escondite 104. Tomado de Inomata, 2017. Fig. 7. Derecha. Detalle de ofrenda quince (U13-3), bajo una ofrenda circular. Ambas asociadas a una ofrenda amorfa.

6.2.1.1.4 Las formas de Zanja Zapupe en las ofrendas de Ceibal

Destaca la presencia de lo cuadripartito asociado a lo circular, principalmente mediante una fosa cavada; aunque también se presenta de modo independiente a ésta, vinculadas a lo amorfo, como sucede en el Escondite 103, en donde lo amorfo, circular y quince, se combinan en un escenario de clausura. Los arreglos cuadripartitos que se presentan en Ceibal, en general son parecidos a los de Zanja Zapupe, en donde faltan las crucetas

trazadas en el tepetate para unir los brazos; mientras que la fosa circular guarda una relación isomorfa con el tipo de ofrenda circular, como sucede en la Estructura Domingo y el Escondite 176. Imagen 6.5

De igual manera, en Zanja Zapupe, las piedras o tiestos colocadas al centro de las ofrendas, en lugar de las hachas de piedra verde, se encuentran dispuestas en su mayor parte de manera vertical. En este sentido, también es importante que, en ciertas formas circulares, el elemento al centro, fue colocado para sobresalir mediante su posición vertical. Imagen 6.3 y 6.4

La forma circular de ofrenda se asocia al diseño cuadripartito, amorfo o fálico, como vimos en el ejemplo anterior. En los siguientes ejemplos, esta asociación se halla en contextos de terminación. Imagen 6.5 y 6.6

De acuerdo con lo descrito líneas arriba, en algunas ofrendas de Ceibal la dirección norte se distingue por un señalamiento, principalmente en las ofrendas en quince. Igualmente se menciona la alternancia de objetos colocados horizontal y verticalmente, como son platos, lajas, hachas o núcleos poliédricos, incluso un tubo cerámico colocado en el eje norte-sur, junto a una ofrenda quince. Imagen 6.7

Sin duda, un elemento característico es el disco colocado verticalmente, junto a otro en posición horizontal, registrados en el Entierro 146. Lo interesante es que, en el área maya, esta forma de disco, dispuesta de tal manera en contextos de ofrendas fundacionales, se reportan en el sitio preclásico de Cival, en que se indica la presencia de un disco de cerámica “*con engobe rojo, obtenido de la base reutilizada de una vasija rota*” (Bauer, 2005: 28). En el sitio clásico de Saturday Creek, en Belice, excavado por Lisa Lucero, quien detectó en el centro de un montículo, en el desplante del edificio, un depósito circular de tiestos y ceniza, en el que fueron colocados en el fondo y en su parte superior, respectivamente, un disco de cerámica, proveniente del “*fondo reciclado de una vasija*” (Lucero, 2010: 149). A su vez, en Guatemala, en la costa del Pacífico, en el sitio preclásico del Ujuxte, se registran discos semejantes, provenientes de fondos recortados de vasijas, asociados a cruces de cerámica (interpretadas como cosmogramas), en el desplante del montículo 2 del sitio (Guernsey y Love, 2005: 42-43. Fig. 6).

En Zanja Zapupe (Imagen 2.36, 2.79 y 6.8, derecha), estas formas de disco proveniente de una vasija recortada, son utilizadas como expresión análoga a la del elemento vertical, y como en los casos anteriores, ocupando un espacio central. Imagen 6.7

6.2.2 Pirámide de la Luna. Teotihuacán. Entierros 2 y 6

A partir de las exploraciones realizadas mediante calas transversales, en el interior de esta gran estructura por el Proyecto Pirámide de la Luna, durante el periodo comprendido de 1998 al año 2004, se documentó información acerca de la secuencia arquitectónica y de los eventos rituales que la acompañaron. Imagen 6.9

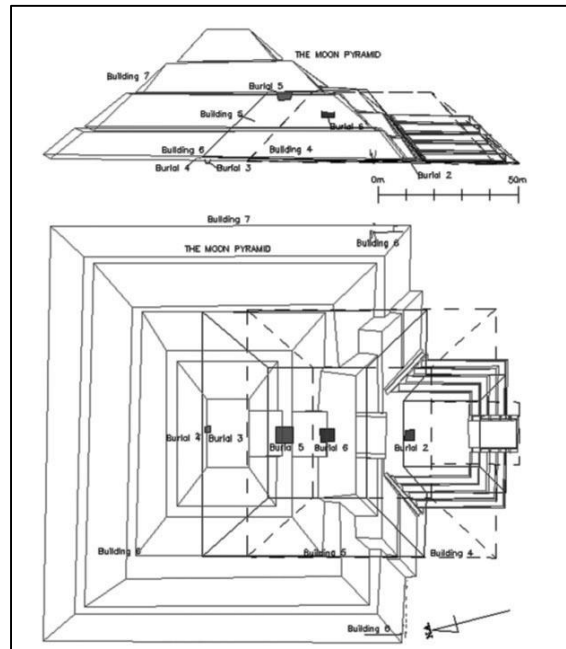


Imagen 6.9. Secuencia arquitectónica de la Pirámide de la Luna y ofrendas asociadas. Tomado de Sugiyama y López Luján, 2007. Fig.1

6.2.2.1 Entierro 2

Colocado hacia la fachada norte del Edificio 3 durante la construcción de un nuevo edificio, evento ocurrido en el lapso del tercer siglo después de Cristo. El entierro humano consiste en los restos de un individuo en posición sedente, acompañado de otros elementos de ofrenda. En el denominado Grupo 2, se describe una serie de arreglos dispuestos en el eje central este-oeste. El principal grupo de elementos está formado por dos conjuntos de nueve cuchillos de obsidiana cada uno, colocados radialmente formando un círculo. Sobre cada arreglo radial se colocó un espejo de pirita y pizarra. Enseguida, se colocó verticalmente sobre el espejo del lado norte, una figura antropomorfa masculina, mientras que en el del centro una femenina, “*ambas orientadas en sentidos opuestos y viéndose frente a frente*”. A su vez, el piso de la cámara se dividió en nueve intersecciones, en las que se colocaron nueve conjuntos de objetos acompañados de una importante cantidad de

puntas de proyectil, los restos de dos águilas, un collar con imitaciones de maxilares humanos en concha, entre otros. Adjunto a la pared este, se colocó el cuerpo de un individuo sacrificado, con las manos atadas a la espalda, acompañado de los restos de dos pumas y un lobo. Finalmente, de ocho vasijas Tlálóc, cinco de ellas formaron un quincunce (López Luján, 2015; Sugiyama y Cabrera Castro, 2007; Sugiyama, Cabrera Castro y López Luján, 2004; Sugiyama y López Luján, 2007). Imagen 6.10

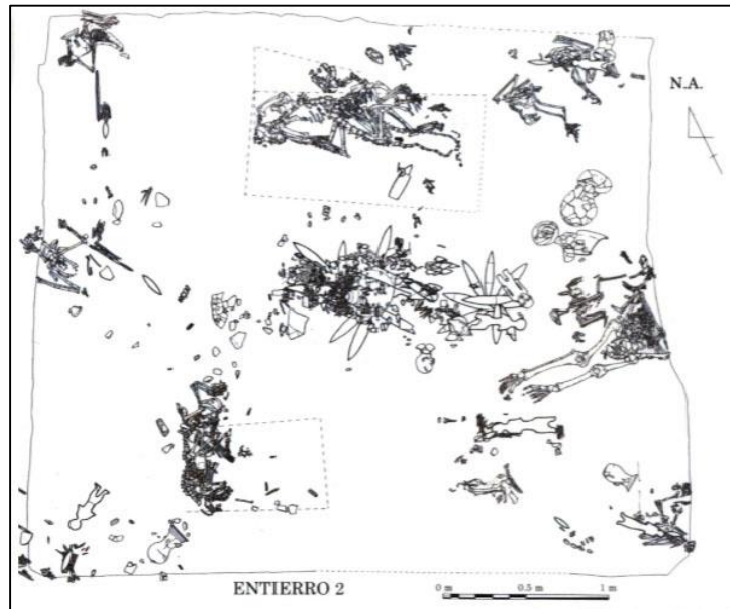


Imagen 6.10 Entierro 2 de la Pirámide de la Luna. Planta general. Tomado de Sugiyama y López Luján, 2007. Fig. 2.

6.2.2.2 Entierro 6

En la zona central del desplante del Edificio 5 del edificio, y cuya fecha se sitúa hacia el 250 d. C. del periodo Clásico, cuarta etapa de la Pirámide de la Luna. El entierro se conformó de 12 individuos sacrificados con los brazos amarrados detrás de la espalda. Dos de ellos colocados en el eje este-oeste, hacia el centro, y los restantes 10 en la pared norte del continente, los diez individuos, de sexo masculino, presentan evidencia de haber sido decapitados. Junto a ellos se puso una importante cantidad de objetos. De igual modo, se registraron dos círculos concéntricos con líneas radiales, ambos esgrafiados sobre el apisonado y debajo de un conjunto de excéntricos de obsidiana, también arreglados en forma de dos círculos radiales mediante pares formados por un cuchillo de forma ondulada y una serpiente vista de perfil. Sobre estos círculos de excéntricos se colocaron espejos redondos de pizarra y pirita. Sobre cada espejo se dispuso una figura antropomorfa en

posición vertical al centro. Asociados a los objetos y a los individuos, se halló una considerable cantidad de restos óseos de diferentes tipos de animales. En la secuencia ritual, se considera que uno de los últimos pasos consistió en la colocación de siete vasijas con el rostro del dios de las tormentas, cuatro de ellas puestas, cada una, en relación a uno de los puntos cardinales. El centro del depósito fue ocupado por un cuchillo de sacrificio. Todo el conjunto obedece quizá a los principios de consagración vinculados al sacrificio y celebración militarista (López Luján, 2015; Pereira y Chávez, 2006; Sugiyama y Cabrera Castro, 2007; Sugiyama, Cabrera Castro y López Luján, 2004; Sugiyama y López Luján, 2006, 2007). Imagen 6.11

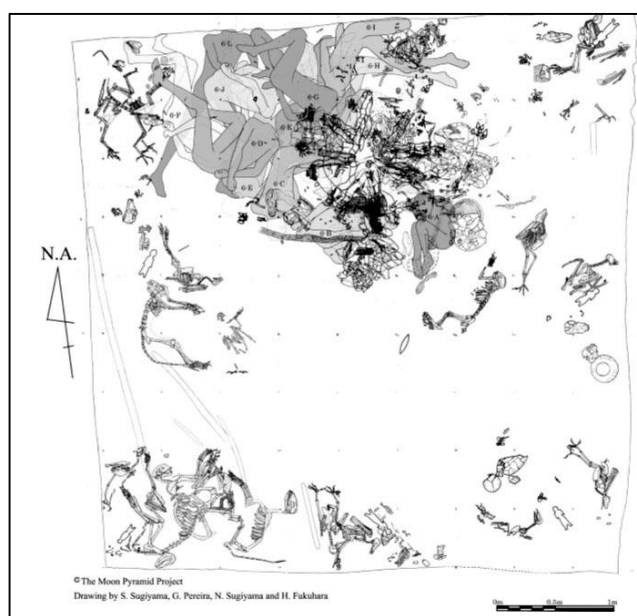


Imagen 6.11. Entierro 6 de la Pirámide de la Luna. Planta general. Tomado de Sugiyama y López Luján, 2007. Fig. 11.

6.2.2.3 Las formas de Zanja Zapupe en los Entierros 2 y 6 de la Pirámide de la Luna

Se encuentra la presencia del arreglo cuadripartita, especialmente formando un quincunce, definido en el Entierro 2, mediante la distribución de cinco de las vasijas Tláloc. A continuación, resalta la presencia de los dos círculos formados por la colocación radial de nueve cuchillos de obsidiana cada uno, cuya imagen de forma es reforzada por la colocación, sobre éste, de un espejo discoidal de pirita. En medio del círculo surge una figura erecta, en este caso, una imagen antropomorfa. Imagen 6.12.



Imagen 6.12 Izquierda. Zanja Zapupe. Ofrenda circular con una hachuela vertical al centro (Z48-4). Derecha. Dos ofrendas circulares con una figura antropomorfa vertical al centro. Entierro 2 de la Pirámide de la Luna. Teotihuacán. Tomado de Sugiyama y López Luján, 2007. Fig. 33 y 34.

Respecto al Entierro 6, se encuentra la presencia de dos círculos subyacentes al depósito principal, en este caso se trata de dos círculos esgrafiados en el apisonado, debajo de los dos círculos formados con los cuchillos de obsidiana. Esta simetría también la observamos en Zanja Zapupe, en que formas análogas se encontraban debajo de otras en posición superior, como lo ilustramos para algunos casos en el capítulo 2; por ejemplo, el depósito del Pozo 1, la ofrenda E38-1 y E38-2. Igualmente, al centro de cada forma circular se registró una forma en posición erecta.

Asimismo, lo amorfo está presente en las partes esqueléticas de aves que fueron colocadas junto al de restos completos (Sugiyama, 2014: 288). En cuanto el carácter cuadripartito se identifica con la colocación de una vasija con el rostro de Tláloc en cada esquina, aunque en el centro se colocó únicamente un cuchillo de obsidiana. No obstante, la centralidad apunta hacia el lado norte, en que se encuentra el mayor conjunto de cuerpos sacrificados, diez de ellos decapitados y de género masculino. Si recordamos la discusión en cuanto a la asociación de la decapitación con el aspecto fálico, venusino y solar en su posición septentrional, y si el lector nos permite adelantar uno de los puntos finales acerca de nuestro modelo, tenemos que la posición en espiral, que a nuestro parecer tiene el arreglo de los cuerpos colocados al norte de la cámara, haría comparable las imágenes siguientes. Imagen 6.13

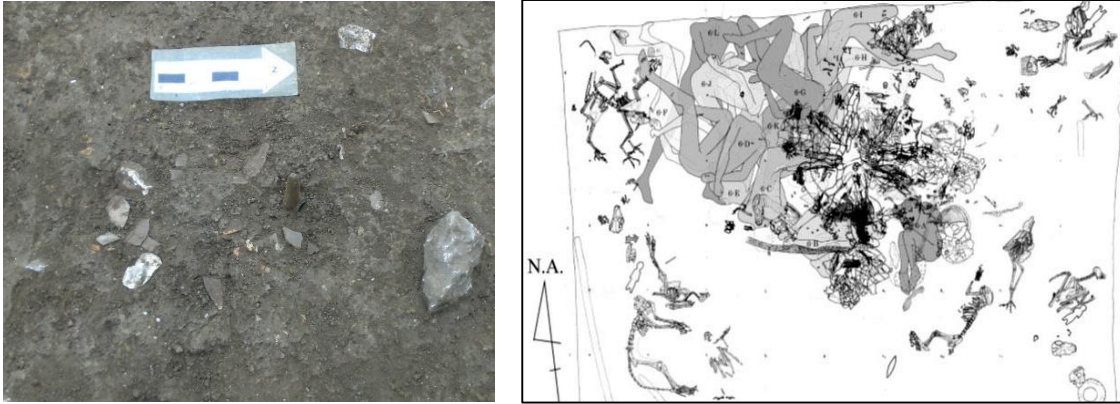


Imagen 6.13. Izquierda. Ofrenda en círculo radial (W10-1) de Zanja Zapupe con elemento fálico colocado al lado norte. Derecha. Sección norte del Entierro 6 de la Pirámide de la Luna, Teotihuacán. Círculos radiales con figuras antropomorfas al centro y, al extremo norte, conjunto de diez cuerpos masculinos decapitados. Hacia el extremo superior derecho se observa otra forma circular. A partir de Sugiyama y López Luján, 2007. Fig. 11

6.2.3 El Palacio Quemado. Tula. Sala 2. Ofrenda 1

A raíz de las exploraciones arqueológicas y de conservación que Robert H. Cobean dirigió entre los años de 1992 y 1993 en el sitio arqueológico de Tula, se registró el hallazgo de una serie de ofrendas de suma importancia para la interpretación de la secuencia arquitectónica de dicho espacio. Entre ellas destacan las registradas en la estratigrafía de la Sala 2 del Palacio Quemado, elemento central en el diseño arquitectónico de este recinto, que se encuentra sobre una plataforma ubicada al extremo norte de la plaza mayor. Al analizar la configuración formal de este conjunto, se indica que el posicionamiento y distribución de los componentes de la Sala 2, tanto los espacios y los elementos escultóricos e iconográficos, reproducen los cuatro rumbos cósmicos y el punto central, así como las distintas cualidades cósmicas que el sol y la luz adquieren conforme se desplazan por estos diferentes espacios (Estrada Hernández, 1994: 12, 32; Getino Granados y Figueroa Silva: 2003: 69-71). Imagen 6.14

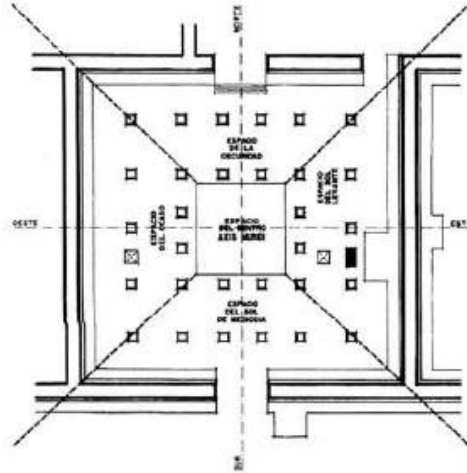


Imagen 6.14 El Palacio Quemado de Sala. Reproducción de los rumbos cósmicos en la Sala 2. Tomado de Getino Granados y Figueroa Silva, 2003. Fig. 4.

6.2.3.1 Ofrenda 1

Pertenece a la tercera etapa constructiva del recinto y fue colocada encima de la denominada ofrenda 2, depósito en el que se halló, entre otros elementos, un *xicolli* manufacturado con placas de concha. La ofrenda 1 se encontró en una fosa circular que se localizó al centro del patio (Estrada Hernández, 1994: 36-37), por lo que se considera como un elemento conceptual del *axis mundi*. De este depósito destaca un disco con mosaicos de turquesa que rodea el centro de pirita. Se destaca una disposición invertida, respecto a la Ofrenda 2, ya que el disco fue colocado al fondo del orificio y sobre él se colocaron cuatro arreglos de materiales marinos: al norte con cuentas de color rosa; al sur de pequeñas narigueras de concha en forma de luna; al este, el fragmento de un coral rojo; y al oeste, el exoesqueleto de un equinodermo (Getino Granados y Figueroa Silva: 2003: 74-75). Imagen 6.15

El espejo se divide en ocho secciones, que lo relaciona con los rumbos cósmicos y la representación de la serpiente *xiucóatl*, cuya cabeza se reproduce en cuatro ocasiones (ibid.: 77).

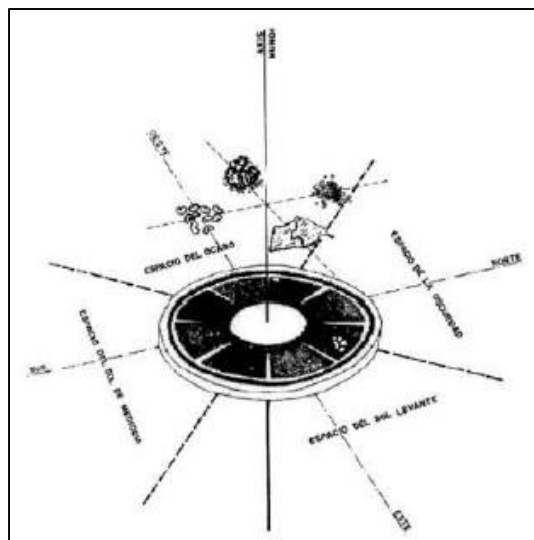


Imagen 6.15. Ofrenda 1 de la Sala 2 del Palacio Quemado de Tula. Tomado de Getino Granados y Figueroa Silva 2003, Fig. 6.

6.2.3.2 Las formas de Zanja Zapupe en la ofrenda 1 de la Sala 2 del Palacio Quemado de Tula

Se encuentran las dos formas principales. En primer lugar, el arreglo cuadripartito de los cuatro conjuntos de objetos marinos alineados a los puntos cardinales, asociado a éste, en su parte inferior y enmarcando la centralidad de éstos, el disco de turquesa como elemento isomorfo al círculo. Lo distintivo en el depósito es que, en la conjunción de las dos formas, el orden cuadripartito se identifica por la distribución de objetos que, si bien pertenecen al ámbito acuático, se organizan en distintos grupos, es decir, en este caso el orden normativo, mediante la diferencia de contenido, particulariza a las formas. Un caso semejante se encuentra en la ofrenda en quince (E39-1) contenida al interior de una circular (EF 39-40) de Zanja Zapupe, de los escasos depósitos de este sitio en que se encuentra que, siguiendo la pauta canónica, los contenidos del quince enmarcan diferentes significados del ritual de acuerdo con la particularidad de cada contexto. Imagen 2.77 y 6.16

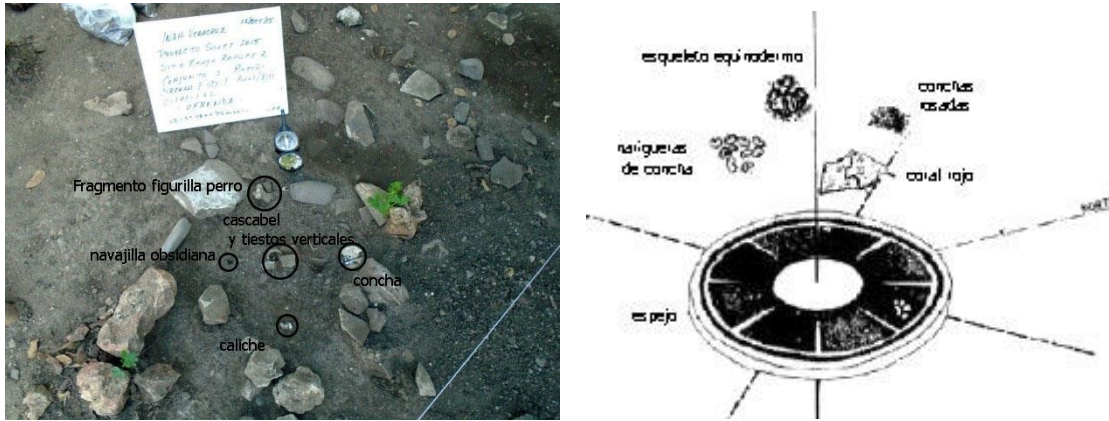


Imagen 6.16. Izquierda. Ofrenda tipo quince al interior de una circular (E39.1 y EF39-40) de Zanja Zapupe. Derecha. Ofrenda 1 de la Sala 2 del Palacio Quemado de Tula. A partir de Getino Granados y Figueroa Silva 2003, Fig. 6.

Esta ofrenda 2 del Palacio Quemado, observamos que se encuentra al centro del recinto, aspecto que no registramos en Zanja Zapupe. Asimismo, es necesario recordar, que esta ofrenda tolteca se encontraba en la parte superior de la Ofrenda 1, perteneciente a una etapa constructiva anterior; al mismo tiempo, una ofrenda de ocupación final, se encontraba encima de esta Ofrenda 2, es decir, también hay una forma de vinculación axial entre estos depósitos fundacionales.

Por otro lado, para este caso, no identificamos elementos de connotación fálica, salvo la mención que los autores consultados hacen respecto a informes previos, que mencionan el hallazgo de la cabeza de una escultura de un *Chac Moll* que sellaba la ocupación tolteca, mientras que el cuerpo decapitado se encontró en el eje norte. Sin embargo, no localizamos la información directa sobre este contexto, que, en todo caso, únicamente sería válida para una etapa determinada, que no es la que aquí revisamos.

De igual modo, tampoco se observan elementos que hagan referencia a un depósito de tipo amorfo.

6.3 Casos etnográficos

6.3.1 Rito del equinoccio de verano. Los chortís de Quezaltepeque, El Petén, Guatemala

Se trata de una ceremonia estrechamente ligada al rito de Año Nuevo, el cambio de poder para un nuevo grupo sacerdotal, así como el inicio del viaje del sol hacia “*la medianía del mundo*”, es decir, al punto cenital, lo que al mismo tiempo indica el comienzo de la temporada de lluvias y, por lo tanto, el de la siembra del maíz. De igual modo, marcan el

punto de coincidencia de los tres calendarios utilizados por este grupo, el de 360, 365 y 260 días, respectivamente, lo que se traduce como la recreación del mundo. Los campos de cultivo se preparan, se desmontan y se procede a la quema del rastrojo, al mismo tiempo que con una peregrinación a un manantial ubicado al poniente de la comunidad, los sacerdotes dan inicio a la conmemoración ritual del “*comienzo del mundo*”. Como representación de éste, tanto en el manantial como en el templo de la comunidad, se prepara una mesa con una ofrenda sobre un arreglo en quincunce orientado a los puntos solsticiales sobre un mantel cuya tela se cuida siempre que esté lo más tenso posible (Girard, 1962: 7-9, 20-21). Hemos de aclarar, que estas ceremonias fueron registradas en el año de 1956. Imagen 6.17

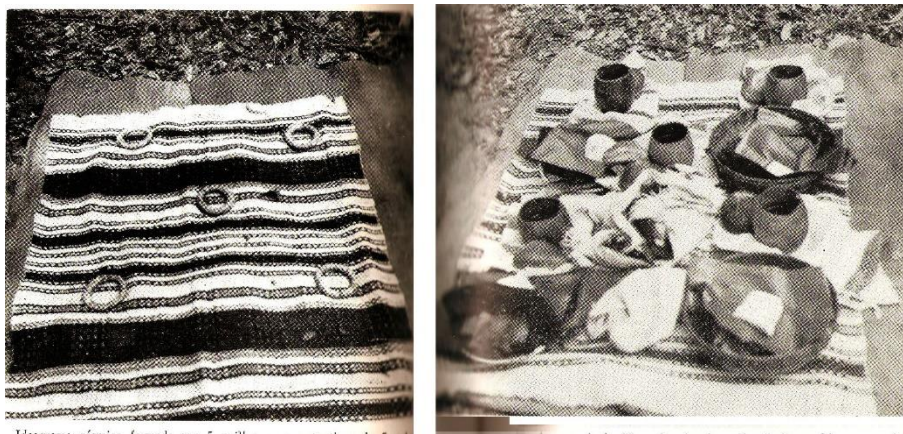


Imagen 6.17. Ofrenda en el manantial. Tomado de Girard, 1962. Fotos 9 y 10.

El día 24 de abril, Girard documenta los preparativos que se hicieron para el ritual nocturno ejecutado en la denominada *fuentesagrada*, continuación del rito anterior. Entre los preparativos culinarios para la ofrenda, destaca la presencia de dos guajolotes, macho y hembra, que son atados bajo la mesa principal, sin permitir que se unan. Esta unión es concedida, ya en el altar hecho junto a la fuente, las aves inician una serie de coitos que se consideran parte del ritual de fecundación, ya que al autor se le comentó que: “*la pareja de aves simboliza a la pareja divina*”. Se elaboran dos altares, ambos con el arreglo en quincunce, una mesa es para el cielo y la otra para la tierra. En esta segunda, se cava un hoyo en el centro. A media noche, se hacen las oraciones para que las deidades bajen a comer y cuando se considera que esto se ha hecho, se forma un gran círculo formado por los asistentes alrededor de los altares, para que se proceda a comer junto con los dioses (ibid.: 87-92).

Después, se vierte el contenido de las jícaras del altar de la tierra en la cava central de ésta. Un asistente se coloca al lado norte del hoyo, sosteniendo para su sacrificio al ave macho; mientras que, al lado sur, se coloca el que sostiene a la hembra. Su sangre y la bebida de maíz de las jícaras, se unen al verterlas en la cava (ibid.: 92-93). Imagen 6.18



Imagen 6.18. Vaciado de chilate en la cava central de la ofrenda de la tierra. Tomado de Girard, 1962: Foto 57

Hecho lo anterior, se colecta agua del manantial y son atrapados cinco peces y dos ranas, para ser colocados vivos, con esta agua, en la canoa central del altar elaborado en el santuario, por su posición y contenido se le considera como *“el corazón de la tierra”* (Imagen 4.5, derecha). Junto a este altar, en el templo se erige un nuevo enramado en la forma de una cruz (ibid.: 109-110). El suelo del templo es regado de manera continua. Se erige frente al altar una nueva mesa para la ofrenda de las deidades. En ella, una vez más, se configura un quincunce con cinco anillos de fibra, sobre los que se colocan, respectivamente, una jícara de chilate. Debajo del altar, al centro, se pone un cántaro con agua del manantial. Sobre cada jícara de chilate, se ponen dos pequeñas varas y un molinillo y sobre ellos un mantel que los cubre, *“como el techo cubre una casa”*. Enseguida, se disponen cuatro sillas, dos a cada lado de la mesa, en dirección este-oeste, conformándose así, un nuevo quincunce (ibid.: 114-115).

Antes del banquete a las deidades, se procede a un barrido ceremonial y al rito de *“levantar el cielo”*. En éste, los dos sacerdotes principales con sus esposas, se sientan uno frente a otro en cada silla dispuesta alrededor de la mesa. En un momento dado, se levantan y se sientan de manera simultánea que, de acuerdo con sus informantes, significa *“el*

levantamiento parejo del cielo por sus cuatro esquinas a un mismo tiempo" (ibid.; 115-116).

Imagen 6.19

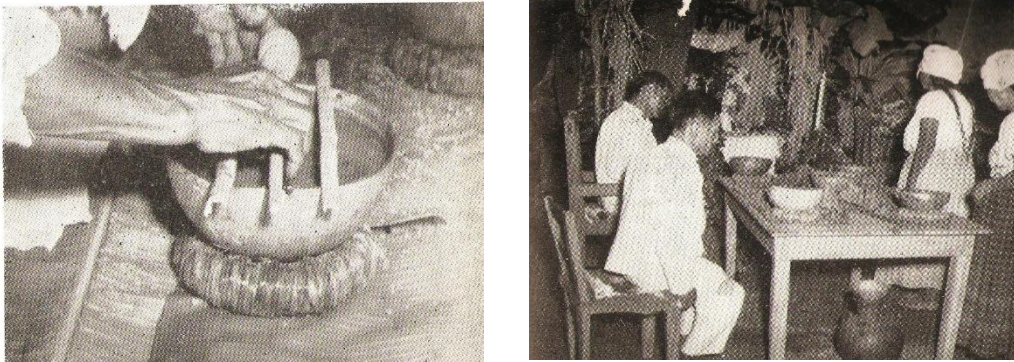


Imagen 6.19. Izquierda. Colocación de varas y molinillo sobre cada jícara de chilate. Derecha. Rito de "levantar el cielo". Tomado de Girard, 1962. Fotos 82 y 85.

Antes del amanecer del 25 de abril, los sacerdotes hacen un movimiento circumbalatorio, alrededor de la mesa, haciendo oraciones para que las deidades bajen a ésta e *"inicien su trabajo"* (ibid.: 120).

A la medianoche del 3 de mayo, tras un novenario a partir del rito de *"levantar el mundo"*, los sacerdotes destapan las cinco jícaras de chilate que permanecían cubiertas, tras una serie de oraciones, llevan a cabo *"el rito de alumbrar"*: acercan un ocote encendido a cada una de ellas, las alumbran por primera vez, después de los nueve días y se verifica el contenido de líquido en su interior. Acto seguido, los sacerdotes y sus ayudantes inician una procesión que rodea a la mesa, recogen las jícaras y salen formados al patio y en cada esquina de éste, siguiendo una nueva circumambulación, riegan el contenido de las jícaras, de acuerdo con su posición en la mesa. Hecho esto, regresan al interior del templo, dan una vuelta más alrededor de la mesa y se procede a la renovación de la misma y del árbol-cruz anteriormente erigido (ibid.: 138-139). Imagen 6.20.



Imagen 6.20. Izquierda. Rito de alumbramiento. Derecha. El árbol-cruz. Tomado de Girard, 1962. Fotos 92 y 100.

6.3.1.1 Las formas de Zanja Zapupe en el ritual de equinoccio de verano chorti

La disposición principal se encuentra en el conjunto de quincunces que se arreglan conforme a cada episodio ritual del ceremonial agrícola, ya sea en el escenario nocturno, relacionado al espacio poniente y húmedo del manantial, como en el matinal y oriente del santuario, ligado al acto fundacional del árbol-maíz y del “*nuevo mundo*”. Cada uno de estos eventos es “*cerrado*” con un círculo o un acto de circumambular el espacio, por lo que ambas formas se relacionan en una secuencia progresiva que va de este a poniente, del atardecer al amanecer, de formación y creación, con lo que se constata el paralelismo con el que conceptualmente se identifica la unidad de ambas formas en los diferentes planos. De igual manera, se dispone tanto del “*abajo*”, ya sea por el fondo de la fosa, como de los altares en el piso; así como de lo “*alto*”, el nivel de tierra sobre las fosas como la parte superior de los altares. En esta secuencia se encuentra como elemento intermedio, el acto copulativo de las dos aves, quienes a media noche representan el acto reproductivo, además de señalar el eje norte masculino-sur femenino, complementando el recorrido este-oeste que hombres y mujeres marcaron en el atardecer. Se trata de un acto simbólico que manifiesta la referencia a un eje axial estrechamente ligado al de la proyección del quincunce.

Subrayamos, para este caso, la temática cosmogónica imbricada con la de carácter agrícola: para que el árbol-maíz pueda ser erigido, debe primero indicarse el proceso creacionista a partir de las aguas primigenias representadas por el agua del manantial; enseguida el acto copulativo de las aves en el anochecer en el que simbólicamente se representa el aspecto fálico de las ofrendas de Zanja Zapupe, lo que es soportado por la posición norte del elemento masculino. Enseguida, la erección de postes, la definición de los niveles y jerarquía de los planos del mundo mediante el levantamiento y el alumbramiento de las jícaras. Finalmente, tras un acto de delimitar en un círculo el espacio a través de una procesión en el patio, se regó el contenido del chilate de las jícaras, a manera de lluvia, las cuatro esquinas circundantes. Finalmente, el nacimiento del árbol-maíz, surgiendo del centro de un círculo elaborado con mazorcas. Estos son aspectos que, de acuerdo con el modelo propuesto, son referentes del significado de las ofrendas de Zanja Zapupe, como discutiremos en el capítulo siguiente.

6.3.2 *Namawita Neixa* (danza de la lluvia). Huicholes de la comunidad *Keuruwit+a*, Jalisco
La importancia de ésta, es que se trata de una ceremonia que sigue al ritual de *Hikuri Neixa* o danza del peyote, que se efectúa al comienzo de la temporada de lluvias y del ciclo agrícola del maíz, en un lapso de tiempo en que se considera que el movimiento del sol lo lleva a su extremo norte, acercándose al denominado “*tukari*” o “*mediodía*”, por lo que se asocia de forma directa con la preparación del *coamil* (Neurath, 2002: 244, 246; 2003: 207-208). De esta manera, el ceremonial de *Namawita Neixa* se encuentra en el complejo ritual de las fiestas agrícolas que se desarrollan al interior del templo redondo del *tuki*, edificio al poniente del patio principal, de carácter terrestre y femenino. Esta ceremonia fue registrada por Johannes Neurath, entre los años de 1993 y 1996 en la comunidad huichola de *Keuruwit+a*, Jalisco.

La fiesta da inicio cuando el sol llega a su extremo norte, es decir, el solsticio de verano. Opuesta al solsticio de invierno y a la fiesta de Año Nuevo. Calendáricamente, este tiempo, el solsticio de verano, se halla en la oscuridad y el desgobierno, pero es la época en la que el maíz, en forma de semilla se siembra y crece. Asimismo, es tiempo en que prevalece el dominio de la diosa del maíz *Tatei Niwetsica*. Entre los ritos preparatorios se entregan los bastones de mando, pues se considera que se entra a una etapa sin gobierno, caótica. De igual forma, el *tuki*, simbólicamente, se convierte en un gran horno y en su interior, en el

hoyo central dedicado al dios del fuego, se cocina un gran pan de maíz, acto llevado a cabo por cinco hombres danzantes (Neurath, 2002: 243; 2003: 209).

Cinco peyoteros se encargan de elaborar una gran antorcha hecha de ocote y cuyo significado es el de ser un *hauri*, el árbol o vela que se encuentra en el centro del mundo y lo sostiene, al igual que los postes del interior del *tuki*, el templo ceremonial. Al segundo día, los danzantes salen a barrer el patio, en medio de una algarabía en la que se grita su condición de ser “*mujeres*”. Ya barrido el lugar, se coloca una ofrenda circular sobre una cama de zacate, luego, en un segundo círculo, se ponen trastos y paliacates alrededor de esta base. A continuación, uno de los peyoteros, sahúma cada uno de los cuatro rumbos, siendo acompañado por el representante de *Tamatsi*, el Hermano Mayor (Venus vespertino), quien va tocando un caracol. Al día siguiente, inician los cantos que, según Neurath y Preuss, se dirigen a evocar la entrada del sol en la tierra, el gran diluvio y el nacimiento del maíz (Neurath, 2002: 269-272; 2003: 210).

La tercera noche, al interior del *tuki*, inicia la danza principal. Participan cinco danzantes representantes de las diosas de la lluvia y de los rumbos del universo, los mismos que cocinaron el pan y barrieron el patio. De igual modo, hace su aparición la figura de *Takutsi Nakawe*: “*Nuestra Abuela, la Carne Vieja*”, personificación huichola del monstruo de la tierra mesoamericano, de acuerdo con Neurath (2002: 273; 2003: 212).

La forma circular del *tuki* y su posición al poniente del patio, contrastan con los de la forma cuadrupartita de los *xirite*, edificios ubicados al lado oriente, de connotación solar, a su vez, considerados como el “*Cerro Quemado*”, lugar mítico fundacional. Además, el *tuki*, se encuentra por debajo del nivel del patio, razones por las que es considerado el templo de dedicación al inframundo, a las lluvias, la tierra, el abajo, lo femenino, el sexo desenfrenado y la fertilidad; todo lo contrario, al “*arriba*” del oriente, lugar del *tieyari*, “*nuestro corazón*”, símbolo del orden, lo masculino y del alma cálida (Neurath, 2002: 274; 2003: 213).

Por tal motivo, las danzas de la siembra se ejecutan en este sitio. Los cinco émulos de las diosas de la lluvia y el representante de *Takutsi Nawake*, siguen una coreografía que en su mayor parte traza un baile en sentido levógiro, algunas veces saliendo al patio, pero en la mayoría del tiempo, realizada al interior del *tuki*. El *hauri*, es encendido en el lado oriente del patio, es llevado entonces en sones de canto y danza en cinco vueltas procesionales por el patio y finalmente llevado al interior del templo, colocado en el lado norte de éste y apagado con pasos frenéticos, pero armónicos de los cinco danzantes. La figura hecha de la diosa del maíz es desecha y las semillas repartidas entre los asistentes. Imagen 6.21

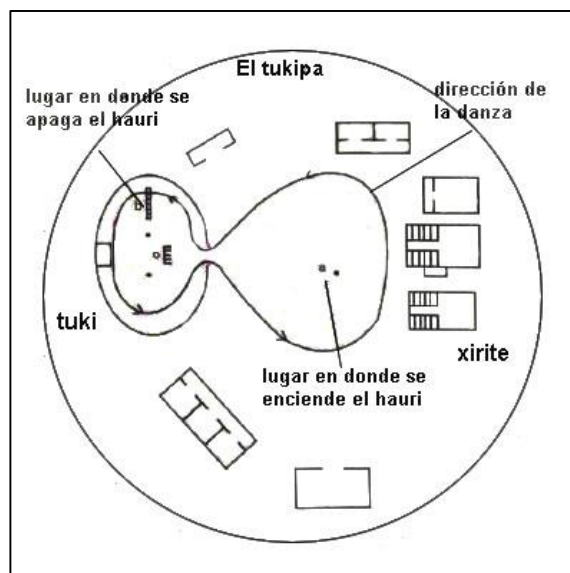


Imagen 6.21. Danza de Namawita Neixa. A partir de Neurath, 2002. Fig. 6

La noche del último día, la gente se dirige hacia el norte del *tukipa*, cerca de un arroyo. En el lugar, las semillas de una nueva figura de la diosa del maíz son repartidas a la gente. Se prepara una hoguera en la que se queman las hojas y los olotes utilizados para su manufactura, de igual manera, se incineran los restos del *hauri*, las escobas con las que se barrió el patio y las hojas con las que se elaboró el pan de maíz y los tamales. A continuación, las mujeres bendicen a los concurrentes y dirigen la procesión de vuelta al patio del *tukipa*, en donde dan una vuelta levógira para después, repetir otra en el interior del *tuki*. Al final, se hace un bautizo colectivo (Neurath, 2002: 278).

Neurath atribuye un patente simbolismo sexual en esta ceremonia, marcado por la concepción huichola de la relación matrimonial entre el hombre y el maíz. Siendo el *hauri* una representación del árbol cósmico, lo es también del elemento fálico. El autor considera que el movimiento dancístico de llevar al ocote encendido fuera y dentro del espacio femenino, que es el *tuki*, imita el coito entre el *axis mundi* y la tierra. Antes de apagarlo, en el interior del recinto, los émulos de las diosas de la lluvia, danzan alrededor de éste y con el sonido de sus pies reproducen el sonido de la misma al momento de apagarlo. Se trata de una lluvia-orgasmo con el que las deidades femeninas devoran al falo axial, con las implicaciones de la castración celeste a causa de la vagina dentada de la tierra. Así, de acuerdo con la concepción cosmogónica del Gran Nayar, en el ritual de *Namawita Neixa*, se reproducen las condiciones naturales del entorno. En el atardecer, en el solsticio de

verano, las fuerzas antagónicas se encuentran: después de un gran calor y sequía, a través de la lluvia, el mundo se regenera (Neurath, 2002: 279-280; 2003: 218-220).

6.3.2.1 Las formas de Zanja Zapupe en el ritual de *Namawita Neixa*

Destaca la oposición de las formas arquitectónicas que representan los elementos confrontados en el contenido del ritual: el *xirite*, de forma cuadripartita; y el *tuki*, de forma circular. Subrayamos que no es la forma de los edificios lo que buscamos comparar, puesto que en Zanja Zapupe no hay edificios redondos, sino que es, una vez más recalamos, el uso de las formas simbólicas en el acto ritual. Esta diferencia, siguiendo el simbolismo de la ceremonia, tiene implícita la oposición día-noche, secas-lluvias, cielo-tierra, oriente-poniente, arriba-abajo, vertical-horizontal, encendido-apagado, penetración-castración, nacimiento-gestación, planta-semilla y hombre-mujer, principalmente. El escenario básico se da en el espacio interior del *tuki*, que a su vez se define mediante una arquitectura ritual que combina lo circular, el quincunce y el centro (Gutiérrez del Ángel, 2010: 133; Lumholtz, 1970. T.2: 149; Neurath, 1996: 290-291; Preuss1998a: 68; Shaefer, 1996: 349; Zing, 2012, T. 1: 247). La operación de referencia direccional recae en el acto de movimiento este-oeste de las danzas con el *hauri*, y el espacio norte, como indicador del apagado del fuego de la antorcha.

El nacimiento del fuego y el maíz ocupan el simbolismo del espacio central del templo; mientras que el lado poniente también es remarcado por el movimiento alterno y opuesto, al ser el espacio por donde se introduce al inframundo. Así, los dos *teparis* (tapas que cubren las fosas circulares) tienen, la del lado este, símbolos solares, en tanto que la del poniente, suele estar marcada por una forma espiral (Faba Zuleta, 2006: 199; Gutiérrez del Ángel, 2010: 133, Kindl, 2003: 88, 232) que, hemos visto, marca por este rumbo y por el norte, el acceso al mundo inferior. Siguiendo a Neurath, la forma fálica y, por lo tanto, sexual del ritual, se acentúa por el carácter ígneo del *hauri*, en su posición vertical y masculina, pero que adquiere un doble sentido en cuanto es puesto en horizontal y es apagado, connotando una carga femenina y su tránsito celeste hacia el inframundo. El aspecto de la carga literal del sexo opuesto se narra en la mitología huichol, cuando en el inframundo el hombre carga con la vagina de sus compañeras sexuales (Medina Silva, 1996: 396-398). Este hecho es comparado con las formas fálicas de la región vecina de Chalchihuites, en donde se han hallado especímenes arqueológicos debajo de algunas casas, como formas fálicas abultadas, comparandose la narración mítica huichol acerca del viaje al inframundo

de los muertos, en medio de un vínculo sexual ligado al fuego del nadir y a la fertilidad (Aedo, 2003: 60-61; Medina Silva, 1996: 396).

Del mismo modo, esta inversión de lo masculino a lo femenino se representa mediante la participación de los cinco danzantes en actividades que en la cotidianidad son propias de las mujeres: cocinar, barrer, así como el asumir la representación de diosas femeninas. Además, remarcando la metáfora del inicio del equinoccio, representan fuerzas terrestres, con los dos círculos que previamente trazaron, uno con una base de zacate, símbolo de la Tierra (Olivier, 2006: 414; 2015: 389-390) y del significado acuático femenino de la época de siembra (Graulich, 1999: 169). La circunscripción ritual del zacate natural bien puede señalar el inicio de su proceso de “*torcimiento*”, de hacerlo una entidad agreste y desordenada a su transformación útil y ordenada mediante el ritual (Maffie, 2014: 263). La redundancia simbólica se da mediante el segundo círculo, en que colocaron trastes y paliacates.

Lo amorfo se encuentra en la conversión a cenizas de los residuos rituales. En este caso, ya como el *tlazolli* derivado del desecho ritual, se asocia al lado norte y a la cercanía de las aguas de un arroyo.

6.3.3 El rito del Volador en diferentes áreas de Mesoamérica

Principalmente es reconocido por el carácter comercial que en los últimos años han tenido sus representaciones en eventos de atracción turística, a lo que se suma el hecho de que se ha convertido en un importante recurso laboral más que ritual. No obstante, aún bajo estas condiciones conserva elementos sustanciales que definen su significado (Galinier, 2004: 166; López del Llano, 2015: 18). Como parte de la festividad popular, de importancia religiosa y elemento ceremonial, el rito del volador se sigue realizando principalmente en la región serrana de Puebla, Hidalgo y Veracruz, incluyendo la planicie costera del Golfo, lo que coincide con la distribución de las variedades de árboles que son utilizados como soportes o palos en el rito principal (Ortiz, Ramos Prado y Hernández Colorado, 2011: 5). Sin embargo, Walter Krickeberg señala que en los siglos XVI y XVII era una ceremonia importante que se ejecutaba en varias partes de México central (Krickeberg, 1933: 74), haciéndose uso de los recursos locales, como pinos y agaves (Stresser-Péan, 2016: 198). De este modo, Durán, la describe en el conjunto de danzas ejecutadas para “*el servicio de los dioses*”, destacando el tipo de vestimenta utilizada, que algunas veces “*eran de pájaros y otras de monas*” (2002, T. II: 200-201); mientras que Torquemada (1976, L. X, Cap. XXVIII: 434-435), la menciona como una ceremonia de la fertilidad y relacionada con la fiesta del

Fuego Nuevo, en los ciclos de 52 años. A su vez, los tlacuilos de los códices de la cañada cuicateca, en el siglo XVI, en la pictografía de los códices Porfirio Díaz y Fernández Leal, recurren a su ilustración para contextualizar su significado en relación con la guerra, el sacrificio y los eventos fundacionales de poder entre las élites de la región (Doesburg, 2001: 172-173). Imagen 6.22



Imagen 6.22. Páginas 10 y 11. Códice Porfirio Díaz. Fuente: <https://pueblosoriginarios.com/meso/oaxaca/cuicateca/codices.html>

Por su parte, Clavijero (1987, VII: 247), ya en el siglo XVIII y basado en Torquemada, la describe como un evento feriado, en el que los ejecutores se lanzaban al vacío disfrazados de aves; mientras que Boturini, hace mención de su importancia en la celebración cíclica del ritual del Fuego Nuevo, y como tal, tenía como advocación a *Xiutecuhtli*, cuyo movimiento vertical en línea recta ascendente es proyectada en la figura del palo. De la misma manera, como señor cuadripartito, preside la dirección de los cuatro puntos cardinales a través de la distribución de los rayos solares. Igualmente, la evocación calendárica se representa mediante los cuatro caracteres del año (*tochtli*, *ácatl*, *técpatl* y *calli*), figuradas en los cuatro voladores (Boturini Benaduci, 1990: 220-222). Para Krickeberg (1990: 160), el ritual del volador fue adoptado en otras regiones como sustituto del sacrificio gladiatorio practicado por los mexicas durante la fiesta de *Tlacaxipehualiztli*, al aducir un mismo significado de ambas ceremonias, que es el de simbolizar el origen celeste de las plantas comestibles; del mismo modo, propone una relación entre la ceremonia del volador y el ritual mexica de *Xocohuetzi*, en relación a la posible representación del descenso de las almas de los muertos para fecundar a la tierra (ibid., 162). En especial, considera que es un invento de los totonacas, en el que las almas muertas que descienden, provienen del

cielo después de ser sacrificadas por las flechas del Sol y Venus, por lo que también se relacionan a los sacrificios por flechamiento y de culto a la tierra (ídem., 1933: 74-75).

Estrechamente vinculados a las fiestas religiosas del convento de Tepeapulco, Hidalgo, se han registrado una importante serie de “*graffitis*” del palo volador pertenecientes al siglo XVI, ilustrados en sus muros (Tinoco Quesnel y Rodríguez Vásquez, 2012). Como acto de representación artística y religiosa, en su compilación, Mompradé y Gutiérrez (1976: 72-73) destacan que se trata de una danza relacionada con el culto cosmogónico, solar y calendárico, y en cuya escenografía se hace hincapié en el uso de cinco elementos como marcadores direccionales y medios de comunicación entre el mundo celeste y la tierra.

Dentro de esta amplia distribución espacio temporal, se ha documentado una importante cantidad de variaciones en los diferentes ámbitos que constituyen este ceremonial, ya sea en el número de participantes, la altura del palo, los ritos a ejecutar, las fechas de realización, por ejemplo. En este sentido, Jesús Jáuregui, considera que es viable tratar de identificar la estructura subyacente bajo la que se relacionan los diferentes componentes que constituyen lo que se identifican como variaciones dentro de esta articulación, y tras una revisión histórica y etnográfica de este ritual, hace un análisis comparativo de tipo estructural, tomando como punto de referencia la festividad de *Las Pachitas*, de la comunidad cora de El Rosario, Nayarit. En este análisis, el autor revisa los elementos que por analogía considera pertenecen a un grupo, el cual está conformado dentro de un sistema mítico ritual que combina los mismos elementos de diferentes maneras, de acuerdo con el contexto en el que se desenvuelven. Estas variaciones son las denominadas transformaciones, mediante las cuales los constituyentes de un sistema se van adaptando a diferentes circunstancias (Jáuregui, 2013: 21). Entre los elementos nucleares que este autor cita como expresiones de un referente mítico ritual, en este caso de carácter cosmogónico, se encuentra el énfasis en la delimitación espacial de la coreografía dancística de los cuatro rumbos y el punto central del mundo; así como el movimiento circular en sentido levógiro, además de que ambas ceremonias tienen como objetivo el de la petición de lluvias (ibid.: 39). Jáuregui destaca que entre ambas ceremonias es patente la disyuntiva sexual entre el arriba y el abajo, entre hombre y mujer y la relación sexual que de ello se desprende (ibid.: 45-46).

Por su parte, Jacques Galinier, en su análisis de las fiestas de carnaval observadas en la comunidad otomí de Huehuetlilla, en la sierra de Veracruz, discierne en torno del juego

implicado en el ceremonial, este acto lúdico es el de subir y bajar, llevado a cabo entre los representantes de los demonios de la fertilidad y de Cristo. Este evento es presidido por las imágenes de la pareja primordial: *hmuyanto* o “Señor con cabeza de viejo”, nombre esotérico del pene y de *horasu* “mujer que hace el amor”, divinidad de la lujuria, ambas imágenes colocadas al pie del poste, y ante las cuales los cuatro “*diablos*”, llenos de pecados, podredumbre y relacionados a la deidad del tejido, a lo femenino, bajan a la tierra para confesarse ante ellos. Mientras tanto, “*el que baila en el palo*”, el *nenza*, es la encarnación de fuerzas de carácter solar. Pero también, es un pájaro, tanto en término literal como metafórico, en relación con el pene. Este conjunto de elementos representa un movimiento de ascenso-descenso en torno al elemento fálico (Galinier, 1990: 342, 346, 395; 2004: 170-173); además, el eminente etnólogo apunta que, en el ámbito otomí, el palo del volador es comparado con los bastones de uso ceremonial. Asimismo, los nombres esotéricos de éste, lo identifican con un falo gigante e incluso con el de un cerro, como elemento que separa el cielo de la tierra, por tal motivo, esto justifica que la danza sea ejecutada en la cima de una elevación o en el centro de un espacio público, por lo que es identificado como un eje axial, la metáfora de una “*escalera del cielo*”. En consecuencia, el *nenza* siempre estará en el centro del mundo, de los cuatro demonios y de las cuatro esquinas (ibid., 1990: 396; 2004:174).

También en la región de la Huasteca sur, entre los tepehuas se ha recopilado información en torno a la centralidad del árbol cósmico y su relación con la danza del volador. En el tiempo ritual, la época de carnaval, tanto el poste como el árbol, unen a la tierra y al cielo (Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 221)

En esta misma región de la sierra, pero entre los vecinos huastecos y totonacos, Alan Ichon, años antes había anotado sus observaciones etnográficas acerca de diferentes rituales que los hablantes de totonaco llevaban a cabo durante ciertas festividades, entre ellas la de la danza del volador. El investigador afirma que, en el aspecto ideológico, tal ritual se fundamenta en el culto al sol y que los voladores son representaciones de aves asociadas a él, tal como lo registra Galinier entre los otomíes. Pero al mismo tiempo, es “*una danza del Agua*”, ya que, según lo documentado en la tradición oral, se trata de una danza que provino del mar, al Este, motivo que fundamenta que, al morir un danzante, su alma va hacia esta dirección, la de la estancia de los dioses. Tal destino está premeditado porque cada volador, desde su nacimiento, ya viene “*sin temor*”, pues su estrella protectora es Venus (Ichon, 1973: 389-390).

Para Guy Stresser-Péan, quien en el primer tercio del siglo pasado realizó un intenso trabajo etnográfico en las comunidades huastecas de San Luis Potosí, especialmente en el poblado de Tamalajás, es patente el carácter hierogámico del rito del volador, en la que el principio fecundante está dado por los rayos solares y el relámpago, como entidades celestes representadas por los danzantes, y el de la fecundidad (Tierra), cuya esencia es el agua y el frío, de tal manera que este principio trata de un descenso en el que estas fuerzas se mezclan y en la que los emisarios celestes bajan en forma de aves, representadas por los voladores (Stresser-Péan, 2008: 89-89). Esta forma descendente es el de las águilas del poniente, a su vez, sinónimo de las almas de aquellos que han muerto de forma trágica y que con su sangre riegan la tierra, a los que se les identifica como entidades nefastas (ibid., 2016: 63, 72). Los informantes de este investigador le comentaron que, opuesto y previo al descenso de los danzantes-águilas, se encuentra una serie de ritos preparatorios, que incluyen el momento de ascenso al palo y el ritual en la cima de éste. En esta fase, los danzantes representan pájaros carpinteros, aves solares que simbolizan el ánima del astro, motivo que evoca “*el mito de formación y la primera ascensión del sol*”, a la vez, que del mismo modo son las almas de los voladores que, en ese momento, son entidades benévolas (ibid.: 63-65).

También se le comentó, que el palo está plantado en las arenas del mar primigenio, y se le remite a la mítica región oriental de “*akanki*”, en donde cada mañana “*el sol parece surgir del fondo del océano*”. El término *akan*, a su vez se le identifica como poste, pilar, árbol. Así, el palo es un árbol y su parte superior es considerada la cima del mundo, un punto cenital, en donde se encuentra un cruce en el camino del sol, uno que va de oriente a poniente y el otro de norte a sur. Este cruce está simbolizado por los amarres en cruz en la parte superior del palo, constituyendo una forma del *ollin* (ibid.: 66-67, 204).

Stresser-Péan observa que en la ceremonia se reproducen dos momentos míticos: el de la primera aurora, con el ascenso solar de los danzantes y el de la hora crepuscular, con el vuelo hacia abajo de los mismos, en donde buscan proteger al sol en su descenso, con el sacrificio de su esfuerzo y aún de su vida. Son los cuatro árboles de las cuatro direcciones. Mientras tanto, el *k’ohal*, el capitán de los voladores, ha hecho rituales en la cima que van dirigidos a las deidades del agua mediante la aspersion de aguardiente, lo que significa el rocío y la lluvia del oriente, a la vez que invoca a las diosas de la tierra. Por lo tanto, según el autor, se trata de una petición para obtener la humedad necesaria para las cosechas,

con lo que se garantiza “*la salvación del mundo y la prosperidad para todos*”. (ibid.: 68-73, 218).

Un elemento importante, representante del principio masculino, es el fuego que, del cenit, baja a la tierra con efectos fecundantes bajo la imagen del fuego celestial, del relámpago que acompaña a la lluvia. Es el alma del sol, albergada en la cima del mundo, por lo que el *k’ohal*, con su flauta y como representante de la entidad ígnea y solar, evoca al dios joven *Cipak*, para los huastecos y, por sus atributos, al Xochipilli azteca (ibid.: 220).

Martha Iliá Nájera, siguiendo los esquemas trazados por Galinier y Stresser-Péan, en su análisis histórico aprecia la existencia de dos modelos en función de la representación escénica de los voladores. Uno de ellos, basado en la parafernalia asociada a los monos y la otra, a la de aves (a partir de lo manifestado por Durán y del análisis documental que realiza). El primero vinculado con lo terrestre, la fertilidad y la sexualidad. Mientras que el segundo, se basa en la asociación con el sol, el trueno y los rayos, lo celeste y la lluvia. Entre estas entidades se gesta una lucha continua, mediante la cual se logra la fertilidad de la naturaleza (Nájera Coronado, 2008: 56-58).

La autora hace un análisis del texto de Fernández de Oviedo, quien describe acerca del ritual del volador que los indios pipiles-nicarao realizaban hacia el año de 1528. Nájera interpreta a la figura central (el dios del cacao) como la simiente que asciende del inframundo, mientras que los dos niños descendentes, representan la conquista de la tierra y el agua fertilizadora (ibid.: 57). Continuando con su análisis, propone que, en ambos modelos, el árbol enmarca el juego de fertilidad descendente, la de los monos, personificaciones de la sexualidad desenfrenada, de los seres de un mundo anterior, el pecado, la podredumbre y la fertilidad. Con las formas aviares, sobreviene la complementariedad de la regeneración del mundo, el ascenso que reinicia el movimiento del Sol. Así, el ritual del volador es de carácter coyuntural, danza ejecutada en momentos de renovación, en las que el “*gran falo vuelve a penetrar la tierra y provoca una gran fertilidad, por ello recrea un mito cosmogónico*”, evento que reconfigura la centralidad, la direccionalidad cuadripartita y la circularidad del movimiento solar (ibid.: 68-69). Imagen 6.23

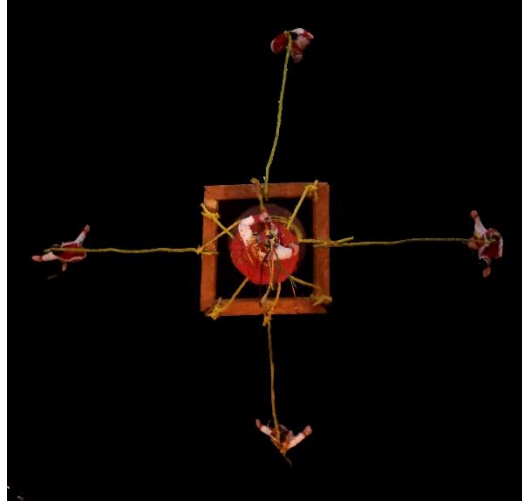
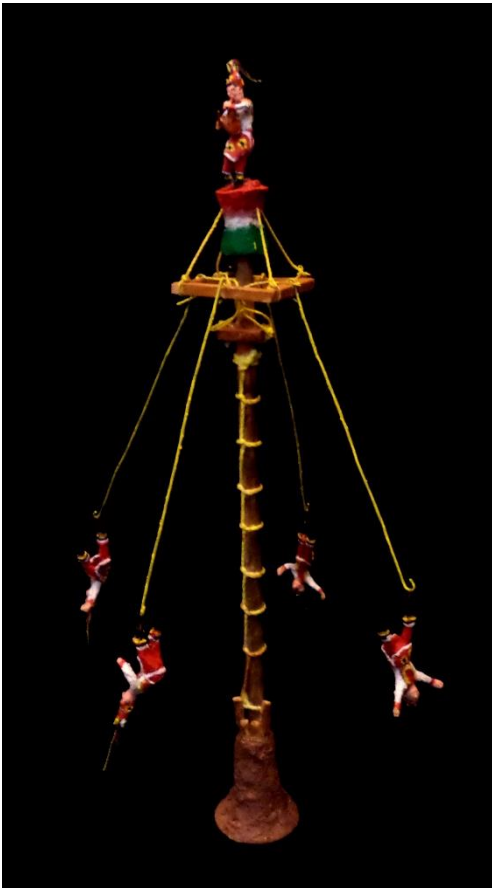


Imagen 6.23. El giro del volador. Vista frontal y en planta. Modelo a escala 1/35. Barro, madera y alambre.
Elaboró: Delfino Pérez Blas.

6.3.3.1 Las formas de Zanja Zapupe en el ritual del volador

Al igual que en los casos anteriores, la forma circular y el quince sobresalen como entidades escénicas básicas, teniendo un eje central que se presenta de forma vertical, bajo la idea de que tal eje es un medio de escalonamiento que une diferentes planos. Es alrededor del eje axial que las dos formas básicas tienen un punto de referencia, de oposición y complementariedad. A través del desplazamiento por tal eje, se genera el movimiento ascendente-descendente, lo que implica que la sexualidad nuevamente está implícita en la relación del plano celeste y el inframundo y al igual que en el caso del ritual huichol y el maya, uno de los objetivos del ritual es el de propiciar las lluvias previo a la época de la siembra del maíz.

Es de notar que en el ámbito descendente se simboliza una entidad solar, del rayo o del fuego. Una vez más, la fuerza lumínica y calórica que desciende en giros espirales a la tierra podría ser análoga a la imagen del Códice Mendoza (Fol. 3 v) en que el *mamalhuaztli* con el que se celebra una ceremonia de Fuego Nuevo en el año 2 Casa, se configura por la representación del palo giratorio, como *axis*, franqueado por cuatro volutas de humo, sobre la base rectangular que tiene pintadas tres especies de escamas, significando el cuerpo terrestre de *Cipactli*. Concepto que podría ser equivalente a la del *volador*. Imagen 6.24

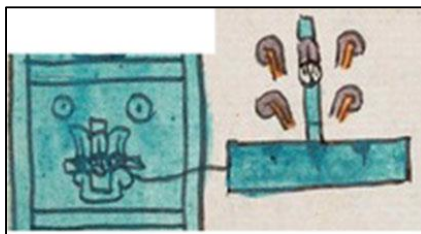


Imagen 6.24. Cartucho representando la ceremonia de Fuego Nuevo en el Año 2 Casa. Códice Mendoza. Fol. 3 v. Tomado de https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish&folio_number=9&type=v§ion=t

6.4 Comentarios

En los ejemplos a los que hemos acudido, resalta la presencia y asociación de formas que se vinculan a través de relaciones espaciales. En el caso de los contextos arqueológicos, en los que se observa la estructura recurrente de dos geometrías principales, a las que se vincula una referencia direccional. Esta relación es patente en los casos de carácter etnográfico, en los que se agrega el objetivo vivo del ritual, que utiliza estas formas en el desarrollo ceremonial que busca la regeneración del tiempo mítico, a través de sus lazos con la época de siembra y la época de lluvias, por lo que en la temporada de inicio de la siembra del maíz se recurre a la recreación del tiempo y acciones primigenias que conllevaron al nacimiento de esta planta.

De forma general, la alusión a la forma fálica, en el caso de las ofrendas de los contextos arqueológicos, no es explícita e, incluso, puede no estar presente, como parece ser en el contexto del ejemplo de Tula. Cosa contraria sucede con los ejemplos etnográficos, en donde la expresión sexual es explícita, e incluso, un elemento necesario para la eficacia del ritual, puesto que en esta forma recae una fuerte carga del simbolismo axial.

La forma amorfa tampoco aparece de manera directa en los ejemplos de Tula y en los casos etnográficos, salvo si consideramos la alusión a la lluvia y al uso ceremonial de la dirección poniente. A grandes rasgos, se nos presenta un indicador que nos habla de grandes similitudes en la forma y estructura de los depósitos de Zanja Zapupe con los casos de Ceibal y del ritual chorti, ambos de la región de las tierras altas mayas. El determinar la particularidad de Zanja Zapupe con su entorno cultural de la región huasteca nos podría permitir ahondar sobre esta relación de similitud, caso en que los tres ejemplos, parecen derivar de una estructura ritual y mítica en común.

CAPÍTULO 7

Las formas simbólicas en Zanja Zapupe

“Tras las minucias del caos, la mofa de la vida, detecta la pauta invisible; nuncia sus descubrimientos en el pigmento metafísico del espacio. Ni búsqueda de fórmulas, ni cruxificación de ideas, ni otra compulsión que la de crear. Incluso cuando el mundo va camino de su destrucción, hay un hombre que permanece en el centro, que queda fijo y anclado más sólidamente, más centrífugo, a medida que se acelera el proceso de disolución”

Henry Miller: Trópico de Cáncer

7.1 Introducción

Nuestro modelo deriva de la observación de las formas de las ofrendas de los grupos tres y once de Zanja Zapupe, y dada la naturaleza de los componentes fragmentarios de éstos, así como de la escasa información en el área, hemos planteado este modelo en función del análisis de la presencia de tales formas en otros ámbitos de la tradición mesoamericana, señalando de esta manera, que cada una de éstas tiene un significado en particular, y que en asociación conforman una estructura narrativa que aborda el esquema de un mito cosmogónico. Ahora nos es necesario corroborar que, efectivamente, este modelo es aplicable al análisis de las ofrendas de Zanja Zapupe.

Por otra parte, al recordar la naturaleza de la excavación llevada a cabo en el lugar, se justifica por qué solamente el nivel de la última ocupación tiene la mayor cobertura de liberación. La intención de mencionar esto se relaciona con el hecho de que fue en este nivel en donde encontramos la mayor cantidad de depósito de ofrendas. Nuestra estrategia de análisis se basa en uno de los principios que definen a un ritual, que es el de la relación reiterativa de paralelismos normativos bajo la persistencia de una estructura canónica. Ahora bien, una de las características de los depósitos analizados es la concatenación vertical entre diferentes niveles mediante el uso recurrente de formas que fueron colocadas por cada espacio horizontal sellado, siguiendo una línea imaginaria. De esta manera, planteamos que las formas y significado de lo depositado en la última etapa constructiva, conceptualmente es aplicable al de las ofrendas de las etapas anteriores, de tal manera que, aunque halladas en menor número, estas últimas son una equivalencia de aquellas. Esta manera de ligar intencionalmente la ubicación vertical de las ofrendas, manifiesta un principio de continuidad en la secuencia colocación del depósito. Esto nos habla de una reiteración ritual en el uso del espacio para la oblación, y quizá pueda ser interpretado como la creación de un *axis*. Sin embargo, esto no podría ser suficiente como recurso consagradorio, ya que, cómo símbolo fundacional, no tenemos la proyección cuadripartita a partir de un centro, es decir, de acuerdo con los planos de la ubicación general de ofrendas (imágenes 2.19 y 2.40), tanto el arreglo de las estructuras identificado en las dos últimas etapas ni la colocación de las oblaciones revela esta forma. Por lo tanto, de lo expuesto, demostraremos que, para la consagración de los edificios analizados, los oferentes recurrieron a una variable de este ceremonial.

La diversidad cultural y temporal de Mesoamérica también se plasmó en la percepción del mundo y en la forma en que éste se debió de haber originado, es decir, debió de existir una compleja trama cosmológica con la que los grupos culturales particularizaron los rituales de

fundación arquitectónica propios a su contexto. Hemos visto que entre estas variantes se encuentra el de la proyección cuadripartita a partir de un centro, otra es el de introducir fuego y sahumar el interior de la nueva estructura, otra puede combinar estas con la circumambulación, o bien, la representación de los niveles del cosmos. En ellas se encuentra el trasfondo común de dar significado al nacimiento del Sol, ya sea como entidad celeste, fuego o luz, y de la historia épica que le precede, que, es precisamente, la creación del mundo, por lo que en las formas y procedimientos rituales seguidos se configuran la forma básica de éste, el cual puede estar sintetizado en la figura del *chalchuihuite*, símbolo de centralidad que se plasma en diversos códices, como el de Azcatitlán y en la mayoría de los de extracción mixteca (Florescano, 2016: 64).

Apuntamos en el Capítulo 1, que otra posibilidad está en la representación de la secuencia creacionista. Nuestra hipótesis parte de esta idea y con ella hemos procurado encontrar el significado de cada forma simbólica del depósito de ofrenda en Zanja Zapupe, para hacer explícita esta narrativa discursiva, la cual se plasmó en cada plano arquitectónico, uniendo física y conceptualmente algunos de sus componentes para expresar que la secuencia se siguió en cada nuevo evento constructivo. Así, refrendamos la propuesta de que el depósito de las etapas tres y cuatro tiene equivalencia con el de las primeras etapas.

7.2 Grupo 3.

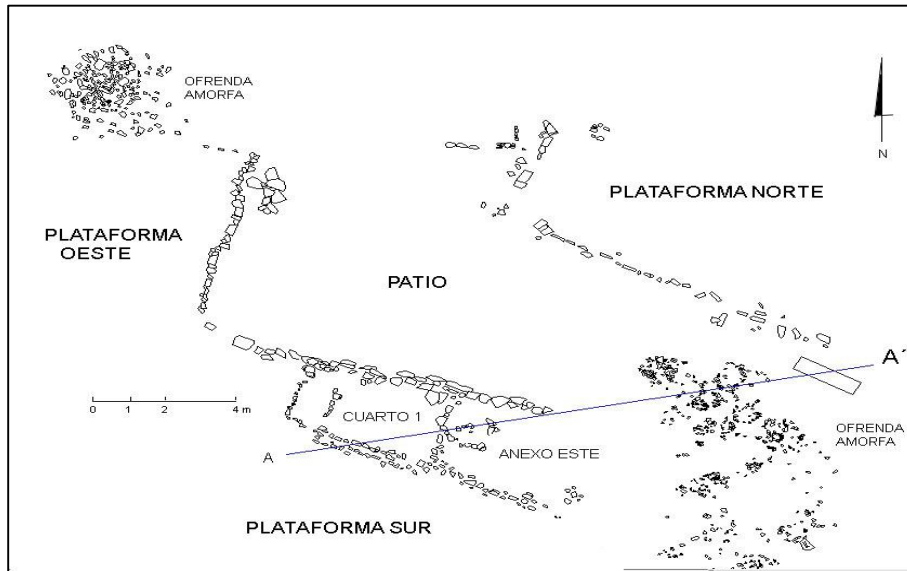
7.2.1 Secuencia horizontal

Basándonos en la imagen 2.24 del capítulo dos, nuevamente aquí reproducida, proponemos la siguiente secuencia:

En este nivel registramos dos ofrendas amorfas mayores. La primera, ubicada al extremo norponiente del conjunto. La consideramos como tal debido a la importante cantidad de piedra y tiestos que formaba un aglomerado casi circular, aunque por encontrarse en un área de pendiente de mayor exposición no la consideramos para nuestro análisis, ya que no era un elemento del todo sellado.

La segunda ofrenda amorfa mayor se halló hacia el acceso este del patio, en un área sellada por los restos del piso de la cuarta etapa y el relleno correspondiente. Ésta indica la presencia de una importante cantidad de objetos diversos, rotos y dispersos en una matriz terrosa y con abundante ceniza oscura, dispuestos sobre el piso de la tercera etapa. Se procedió a la clausura del acceso principal del patio, indicando, en un primer momento, el fin simbólico de la existencia de cosas y lugares físicos. La imagen de objetos fragmentados y revueltos ofrece una percepción semejante al de una inundación, la crecida de un río, por

ejemplo, en el que cosas deshechas e incompletas se revuelven en un cuerpo amorfo. Esta es la percepción mítica y significativa del diluvio. Imagen 7.1



Repetición de la imagen 2.24. Ubicación de ofrendas de la cuarta etapa constructiva. Grupo 3. Zanja Zapupe



Imagen 7.1 Izquierda. Zanja Zapupe. Ofrenda amorfa en acceso de patio. Detalle. Cuarta etapa. Derecha. Inundación actual. Tomado de https://www.youtube.com/watch?v=F_xijqse37Q&t=3028s

Hemos anotado que el criterio para no considerar esta disposición como evidencia de un área de actividad, basurero o acumulación por remoción intencional (Clayton, Driver y Kosakowsky, 2005: 119-120; Halperin y Foias, 2016: 135; Harrison, 1999: 196-197; Hutson y Stanton, 2007: 137; LaMotta y Schiffer, 2002: 22; McKee, 2002: 38; Navarro Farr, 2007: 705), es de carácter contextual; en este caso, su colocación en un área específica y con una superficie aledaña limpia, “*barrida*”. En segundo lugar, su asociación con determinados eventos conductuales, tal como el de un acto arquitectónico y, en tercero, la relación

espacial con otras formas de ofrenda. Lo anterior conforma el indicador de una actividad ritual específica que conllevó a la colocación intencional de objetos fragmentados en la secuencia estratigráfica vinculada a la renovación arquitectónica en la historia constructiva de Zanja Zapupe.

Esta relación que la colocación sistemática de objetos fragmentados guarda con otras formas de ofrenda, nos lleva a cuestionar el término con el que se ha identificado a este tipo de depósito, designado como un depósito de terminación e inmediatamente asociado al concepto general de destrucción, de lo “*desposeído*” o lo “*roto*” (Freidel, 1998: 189; Gámez Díaz, 2013: 173; Plagiario, Garber y Stanton, 2003: 71; Stanton, Brown y Plagiario, 2008: 235). En el caso del modelo propuesto y del tipo de ofrenda amorfa en Zanja Zapupe, este término sería insuficiente y tajante, ya que hemos asumido que este conjunto de objetos fragmentados constituye una primera estructura que se caracteriza por la ambigüedad. En ella reside, efectivamente, un fin, pero al mismo tiempo es un cuerpo de gestación simbólica, constituida por elementos que conformaron parte de una existencia funcional que termina, en este caso, piedras, tiestos, fragmentos de lítica tallada y pulida, de chapopote y de algunos huesos, ceniza, concha, conglomerados de cal y algunos fragmentos de figurillas. En suma, estamos de acuerdo con el principio que, en un contexto ritual, la presencia de la fragmentación es intencional (Chapman, 2000: 54; Garrow, 2012: 94; Hill, 1995: 97; Richard y Thomas, 1984: 195, 216).

Por ello, todos los elementos constituyentes de un conglomerado de cosas al ser rotas, se considera que ya no son las cosas que representan, pero conservan la esencia de las mismas, son “*semillas*” inmersas en este caos amorfo de objetos que dejaron de ser, y como los sedimentos aluviales que inundaban las planicies y terrazas de cultivo de la región costera, son una fuente simbólica de fertilidad. Esta forma de gestación tuvo la intención de que se manifestara de manera embrionaria, al colocar, en medio del aparente desorden, ofrendas con formas definidas: quincunces, circulares, espirales y fálicas. Estas serían, las “*formas completas*”, “*enteras*” por las que se ha definido el constituyente de una ofrenda de dedicación (Coe, 1957: 77; Garber, 1983: 802, 804; Koenig, 2014: 28). Por lo que, en nuestro caso, ambas formas de ofrendas están imbricadas, como lo corroboramos en el conjunto de ofrendas en una matriz de ofrenda amorfa, presentadas en las imágenes 2.10, 2.12, 2.20, 2.21, 2.22, 2.23, 2.47, 2.66, 2.71, 2.72, 2.77 y 2.83 del Capítulo 2, que ilustran las ofrendas PW-7, PW-4, 1 a PW-4,4; E39-1; F39-1; B44-1; E38-2 y E38-3; Z16-1; U13-2, TU13, TU13-1; B´40-1; E38-2 y E39-1, respectivamente; así como las imágenes 7.1, 7.4 y

7.28, de este capítulo; de tal modo, que esta asociación contextual las constituye en un mutuo complemento, por lo que aceptamos la propuesta que una ofrenda de dedicación, implica la convivencia alterna y contemporánea con una ofrenda de objetos fragmentados, denominada ofrenda de terminación (Boteler Mock, 1998: 5; Craig, 2004: 9-10; Freidel y Schele, 1989: 239; Garber, Driver, Sullivan y Glassman, 1998: 124-125, Tsukamoto, 2017).
Imagen 7.2

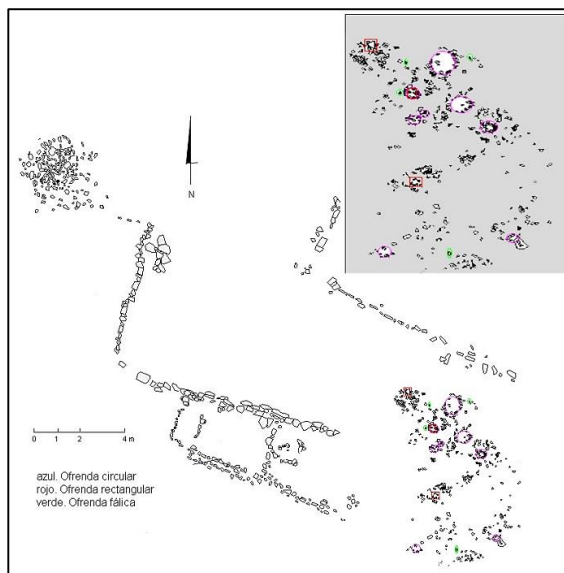


Imagen 7.2. Zanja Zapupe. Conjunto 3. Ofrenda de dedicación colocada en el patio central durante la cuarta etapa constructiva. En la esquina superior derecha una vista ampliada en la que se observa el patrón de formas entre el depósito amorfo. DPB.

De este modo, la salvedad a este evento diluvial, mítico y simbólico, es la emersión terrestre. La antítesis de lo amorfo acuático es una superficie definida, medible y delimitada, es la geometría del orden terrestre cuadripartito, principalmente mediante la figura del quincunce (Primera relación). Por este motivo, la secuencia ceremonial pudo proceder con la colocación de estas imágenes, siempre respetando la orientación a los ejes cardinales. La mayor parte de las veces se utilizaron objetos monotemáticos para formar una imagen, ya sea tiestos o piedras, principalmente, en otras, la menor de las ocasiones, se combinaron objetos diferenciados, como restos de figurillas, fragmentos de navajillas, tiestos, nódulos de cal, por ejemplo. No obstante, las variaciones, el significado se sujeta a la estructura narrativa principal, que es la manifestación de una superficie ordenada y diferenciada.

El caso de la ofrenda E39-1, señalada en el capítulo 2, ofrece un ejemplo de la normatividad ritual seguida, ya que el quincunce se formó con la colocación al norte, de una figura que

representa la cabeza de un perro; al oeste, el fragmento de una navajilla; al sur, un nódulo de cal; y al este, una concha. Al centro se colocaron otros cuatro objetos en orden cuadripartito: tres tiestos en posición vertical, y la mitad de un cascabel esférico de barro, también puesto verticalmente. Imagen 7.3

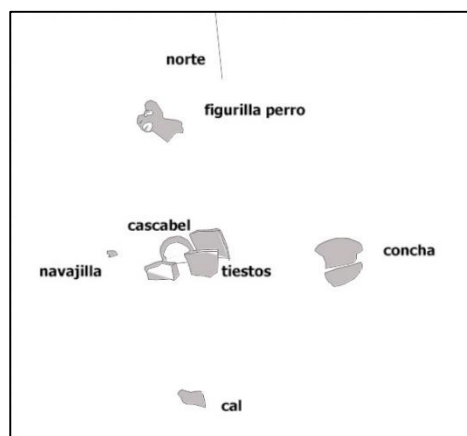


Imagen 7.3 Ofrenda tipo quince al interior de ofrenda circular. Véase imagen 7.4. A partir de imagen 2.20. Capítulo 2. Ofrenda E39-1. DPB.

Las formas de las ofrendas, hemos afirmado, son entidades simbólicas conformadas en sí mismas por un conjunto de significados que le confieren una unidad estructurada de representaciones. El modelo propuesto interpreta este conjunto de significaciones. En este caso, la normatividad ritual es explícita y no contradictoria con la estructura canónica propuesta. Sólo nos detendremos a descifrar algunos de los elementos dispuestos en el agrupamiento; por ejemplo, las características sexuales, solares y venusinas, así como su vínculo con el rayo, la muerte, la inversión y la transformación, de la representación del perro, al extremo norte del arreglo (Galiniér, 1990: 152, 259, 262, 589; Echeverría García y López Hernández, 2010: 156; Maffie, 2014: 204; Olivier, 2018: 208, 214; Seler, 1980, T.1: 97, 143-144; Trejo Barrientos, 2000: 48-49); o el nódulo de cal al extremo sur del eje, como elemento de oposición simbólica, asociado al sol del nadir, a lo femenino, a la muerte y resurrección, así como a la transformación del maíz en el inframundo (Guiteras Holmes, 1965: 114; Hollenbach, 1977: 144; Ichon, 1973: 182-183, 276; López Austin, 1966: 22, 1967: 18; Neurath, 2002: 161; Olivier, 2018: 207, nota 71; Preuss, 2008: 154). Lo importante es que la estructura canónica señala el surgimiento de un espacio diferenciado en medio de lo caótico de lo amorfo, unido y proyectado por un centro a través de sus ejes. A pesar de que se colocaran cinco piedras idénticas en vez de cinco elementos iconográficamente diferentes, la codificación del mensaje indica que la diferencia se tiene conceptualizada y

reforzada por la colocación, siguiendo ejes de referencia direccional, en este caso, de acuerdo a los cuatro rumbos. Esta referencia direccional es lo que garantiza el significado, por ejemplo, del eje norte-sur, separados por un centro. Así, el cuadrante norte-este, justifica la presencia solar de la figura del perro; mientras que el sur-este, la de la cal; dando paso al par semántico: sol celeste masculino- sol terrestre femenino; cenit-nadir, el mundo celeste y el de la muerte, por ejemplo (Coggins, 1982: 117; López Austin, 2016: 137, 143; López Austin y López Luján, 20019: 132), y trayendo a mente, el ceremonial nocturno chorti, en que el ave macho se colocó al norte, la hembra al sur, al medio la fosa, símbolo del centro. Así, aun la ausencia iconográfica remite a este significado. No obstante, esto solamente es aceptable y comprensible en tanto que cada ofrenda se identifica como parte de un conjunto simbólico que, en este caso, hila la secuencia narrativa.

Dentro de este conjunto simbólico, para el caso, de manera inmediata se tiene una ofrenda circular envolviendo al quince, lo que significa una segunda forma de ordenamiento, de acuerdo con lo que hemos analizado (Segunda relación). Se trata de la circunscripción del espacio-estático por el tiempo-movimiento. Orden geométrico equilibrado por la existencia de un centro. En la narrativa, el significado incurre en el hecho de que la bóveda celeste ha sido separada de la masa terrestre, y esta separación recae en cuatro postes ubicados con arreglo a un rumbo determinado y un espacio central. En el caso de la ofrenda anterior, se manifiesta una síntesis de esto, al ser el centro, el lugar de donde emergen simbólicamente los cuatro postes que sostienen dicha bóveda, a lo cual obedece su colocación vertical. En términos cosmogónicos, se trata del árbol mundo. A esto agregamos y como vimos en el Capítulo 1, que el centro es un punto hierogámico, razón por la que se pueda justificar, en este caso, la convivencia de formas rectas o convexas (tiestos) con cóncavas (cascabel), hecho que se considera un símbolo de encuentro sexual divino (Devereux, 1984: 145). Por lo que esta circunscripción delimita el espacio de unión de contrarios, evento que determina el flujo del tiempo (López Austin, 1994: 92-93; Graulich, 1999: 27), lo que nos remite a la Tercera relación del modelo y a la configuración del mundo (Cuarta Relación). Imagen 7.4

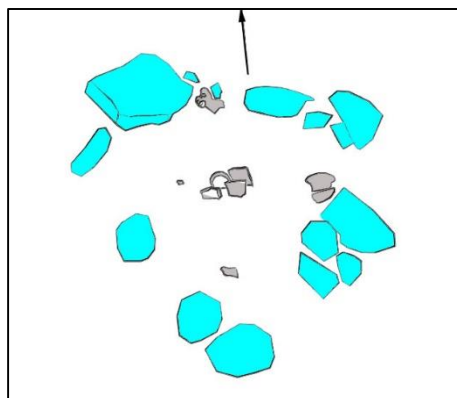


Imagen 7.4 Ofrenda circular y quince. A partir de imagen 2.20. Ofrenda E39-1. Capítulo 2. DPB.

Haciendo el seguimiento de la estructuración simbólica escenificada en este nivel horizontal de la ofrenda amorfa, aparentemente monolítica, colocada en el centro del patio principal del Grupo 3 de Zanja Zapupe, tenemos que el elemento fálico se suma al conjunto de significaciones acordes al modelo. Además de la particularidad de la representación fecundadora-fálica de la figura canina al extremo norte de la ofrenda E-39, vista arriba, se colocaron otros objetos que, como reiteración simbólica se identifican por la colocación en el eje norte-sur y cuya acción intencionada, por la repetición, se consideran no accidentales. Como ejemplos de elementos colocados de esta manera, se registraron fragmentos de manos de metate, de puntas de proyectil, soportes de vasijas y piedras oblongas. Con este hecho, se sintetiza la presencia simultánea de diferentes operadores: falo, norte, lluvia, crepúsculo, lluvia, decapitación y siembra. Imagen 7.5

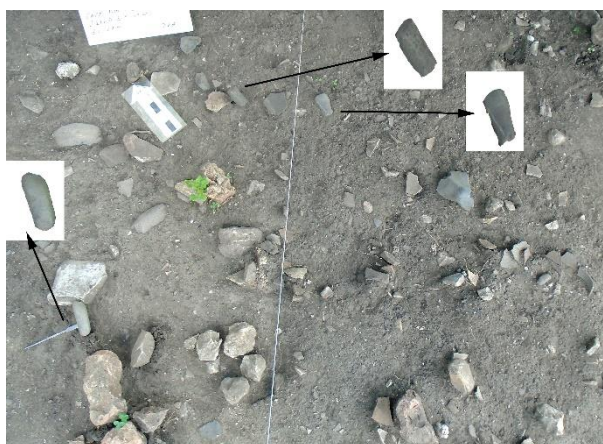


Imagen 7.5. Detalle de Ofrenda amorfa (F41-F37) al centro del patio del Grupo C-3, con tres fragmentos de manos de metate dispuestos a la dirección norte. DPB

Citamos un segundo ejemplo, en que se encuentra otra serie de operadores, en este caso, el árbol, el remolino, la aurora y los gemelos. En este caso, es la ofrenda F39-2, ya señalada en la Imagen 2.21 del Capítulo 2, la cual, repetimos a continuación



Imagen 2.21 (Capítulo 2). Ofrenda tipo espiral. En círculos, los fragmentos de manos de metate. Ofrenda F39-2. DBP.

En este caso, se observa el uso del elemento fálico direccionado al norte, como referencia a la presencia de un cronotopo recurrente que es el camino del sol y Venus hacia el anochecer, el verano y su unión con lo terrestre, como imagen de la época de lluvias. Por su parte, el lado este indica el amanecer, es un espacio de lo matutino y luminoso. En el ejemplo citado, tenemos, en primer lugar, dos objetos opuestos y complementarios. Al norte de la ofrenda, un elemento fálico (el fragmento de una mano de metate) y hacia el extremo este, un sello con la imagen de Venus (de acuerdo con Šprajc, 1996: 72, fig. 15b; Taube, 2015. Fig. 5.13c). Al interior de la ofrenda se regó cal y ceniza. Casi al centro del arreglo, se dispuso otro elemento oblongo, nuevamente el fragmento distal de una mano de metate, aún ligeramente en posición vertical (Imagen 7.5). Si bien en la ofrenda E-39, la dirección de la salida del sol fue indicada por una concha, símbolo marino y del nacimiento (Ortiz, 2005: 452; Séjourné, 1962: 50), y conforme al contexto y a la posición este de las aguas del Golfo para la región. En esta ocasión, la normatividad ritual hizo acopio de un equivalente, en este caso, un referencial de Venus matutino, asociado, al mismo tiempo, a la salida del sol, en contraposición a la referencia al sector norte.

El simbolismo del centro, es representado por otra variante, ya que si bien se puede considerar como un lugar de emergencia (del elemento oblongo), éste se asocia a una matriz acuosa, femenina y ligada al inframundo, como es la composición de cal y ceniza.

Lo oblongo nuevamente expresa lo fálico mediante el uso de manos de metate, símbolo de un pene cósmico en ejemplos etnográficos (Glockner, 2015: 247; Hollenbach, 1977: 144; Moreno Moncayo, 2015: 111; Vázquez, 1981: 142), y de acuerdo con nuestro modelo, elementos celestes que se conjugan con las fuerzas femeninas del inframundo. Sólo mencionamos, que el uso de manos de metate como sustitutos fálicos, es un hecho remarcado en ciertas aventuras de los gemelos míticos (Glockner, 2015: 247; Hollenbach: 1977: 144, 169). A su vez, la matriz general del mundo terrestre acuático femenino es la espiral, de la cual surge el elemento oblongo, pues el ascenso de ésta es en sentido levógiro, para contraponer su significado al del elemento fálico ubicado al septentrión; es decir, conformando el eje norte-sur.

Con este ejemplo, observamos que aun cuando se utilizaron elementos iconográficos, la estructura narrativa mantiene un mismo trasfondo y la variación, como esencia de la eficacia ritual, no utilizó dos veces un mismo recurso, expresando la existencia de un amplio código con equivalencias reconocidas. De modo tal, que, aunque se haya utilizado una sola vez un tipo específico de referente, se entendía la presencia de su simbolismo en otros elementos por la contextualidad del conjunto, por lo que, de acuerdo con el campo semántico creado, la estructura simbólica puede omitir la presencia inmediata de un elemento, en este caso, la forma cuatripartita, la que, no obstante, debe de estar presente en otros lugares contemporáneamente correspondientes al espacio ritual creado, como sucede con las formas fálicas de la imagen 7.5

7.2.2 Secuencia vertical de las ofrendas

7.2.2.1 Pozo 1-Patio

Así, en el límite poniente de la matriz de la ofrenda amorfa discutida, registramos la ofrenda en quince F40-1, como parte del conjunto de formas fálicas, circulares, cuatripartitas y amorfas asociadas en un mismo espacio de depósito contemporáneo y, por lo tanto, de la construcción de significados correspondientes a una narrativa determinada. El aspecto que queremos remarcar de este ejemplo, es que la liga horizontal se torna en relación vertical al corroborar que directamente debajo de este depósito se encontraba otra ofrenda, en este caso de tipo circular, que fue utilizada en otro momento para sellar el piso de una etapa anterior, la II, es decir, las ofrendas correspondientes a las etapas III y IV, se dispusieron en línea directa, tal como ilustramos en las imágenes 2.16 y 2.17, en el Capítulo 2. Este dato viene al caso, ya que, volviendo al corte correspondiente de la Imagen 2.25, indicamos el único sondeo intensivo mediante un pozo, con el que registramos la secuencia estratigráfica de esta parte del patio, subyacente al piso de la tercera etapa

En el apartado propio del Capítulo 2, también presentamos una secuencia de las ofrendas que íbamos encontrando consecutivamente conforme descubríamos cada nivel de rellenos y pisos que conformaron la secuencia de dicho pozo de sondeo. De este modo, en el espacio que sondeamos de modo intensivo, fuimos descubriendo la evidencia de una deposición extendida en lo horizontal, como se apreció en los perfiles, por lo que consideramos que el plano horizontal de cada evento constructivo fue acompañado por la colocación de un conjunto de ofrendas, semejantes a la documentada en el piso sellado de la tercera etapa, es decir, durante el evento arquitectónico llevado a cabo durante la cuarta etapa.

La asociación relacional de las diferentes formas simbólicas manifestadas en cada ofrenda colocada en este evento (Anexo A), nos permite proponer que esta combinación estructurada se halla en cada etapa anterior, hecho que se constata, principalmente, por el vínculo vertical establecido, el contacto físico y simbólico dado a través de marcadores, escalonamientos, uso de un mismo espacio vertical y la reiteración de formas, en sus respectivas variantes, entre cada secuencia arquitectónica. Así, ninguna forma es aleatoria ni aislada, sino que en el plano de deposición ritual fueron utilizadas sistemáticamente en el área a sellar, ya que esta fungió como un escenario de representación narrativa.

De lo anterior, presumimos que, de haber sido posible excavar un mayor espacio por cada plano constructivo sellado, fuera viable encontrar las cinco formas señaladas en diferentes variantes y combinaciones, tal como lo registramos en la última etapa, mayormente excavada. No obstante, la evidencia de esta estructura es posible deducirla por la asociación de las formas que llegan a encontrarse en una constante secuencia y concatenación de paralelismos, aun en la brevedad de los espacios excavados en niveles inferiores.

En el caso del Pozo 1, los pisos marcaron las principales divisiones estratigráficas y tanto en ellos como en los rellenos respectivos, la presencia de ofrendas delineó los niveles que marcamos en orden progresivo. Uno de estos pisos se asoció a una hilada de muro correspondiente en profundidad con el de la primera etapa constructiva. Ahora bien, debemos considerar la diferencia de orientación existente entre las dos primeras etapas constructivas del Grupo 3, orientadas al norte magnético, como la secuencia del Grupo 11, diferenciándose de la orientación a 15° de las etapas tres y cuatro de este Grupo 3. No está en los objetivos de esta tesis dar una explicación de esta diferencia, pero hacemos la observación que, a pesar de ésta, el uso de ofrendas con las formas citadas y su liga vertical

se conservó a pesar de los cambios dados a la dirección del arreglo arquitectónico, por lo que el posible motivo de este cambio (ya sea político, astronómico, social), no incidieron en la conducta ritual de la colocación de este tipo de ofrendas ni en su relación vertical en la historia constructiva.

Observamos en dicha descripción del depósito del Pozo 1, que la elaboración ritual del espacio a través de la colocación de ofrendas con una forma simbólica determinada, se da de modo lineal y prácticamente ininterrumpida. La aparente aleatoriedad de asociaciones, en sí misma es una indicación de que los cinco tipos de ofrendas pueden hallarse en un mismo plano, la restricción de su observación en conjunto por cada nivel se debe a lo reducido del espacio excavado; además, las formas y contenidos de los primeros depósitos no son tan diferentes a los utilizados en el último, siendo las variaciones quienes nutren la secuencia, por lo que la estructura narrativa se haya canónicamente establecida en la profundidad del crecimiento arquitectónico de este espacio. De lo anterior, para este pozo, desprendemos la imposibilidad de explicar la presencia de cada nivel de depósito atendiendo únicamente a la unidad de cada forma, ya que tendríamos por cada uno de ellos relaciones aleatorias, como ejemplo: a) quincunce y fállica; b) amorfa; c) circular; d) amorfa, circular, fállica; e) amorfa, quincunce, etcétera. Traduciendo al modelo establecido, tendríamos ligas fragmentadas de un relato. No obstante, la importancia radica en la reiteración de formas a través de la continuidad lineal y vertical, la continuidad horizontal también existe en la totalidad del plano de deposición, casos en los cuales se leen como una totalidad. Imagen 7.6

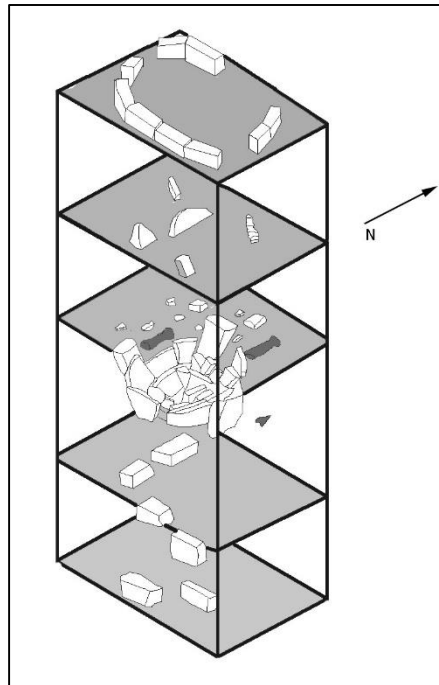


Imagen 7.7. Zanja Zapupe. Fosa Anexo E. Representación esquemática de la secuencia del depósito ritual (elementos fálcos en oscuro). DPB

Nuevamente tenemos indicadores que demuestran la no contingencia de la deposición registrada: reiteración de formas y asociación vertical en el espacio; de igual modo, las variaciones son sostenidas en la lógica de un complejo semántico, no por la presencia de elementos icónicos que señalen la referencialidad del contenido del modelo, sino por las formas y orientaciones que remiten a un significado, tal es el caso de la columela de la primera ofrenda, los dos fragmentos distales de manos de metate y la punta de proyectil de la última, pertenecientes al grupo de formas oblongas, en posición norte y en horizontal. Una vez más, la liga la encontramos en el uso de un eje axial central. Así, en primer lugar (de abajo para arriba), el contacto inferior está establecido por el extremo de la espiral, que en forma ascendente y central se dirige hacia la superficie, haciendo contacto con ésta en un plano circular. El contacto se da por un punto central, en una forma de remolino, ya que el vértice inferior de éste se conforma por un hundimiento al centro. En el nivel posterior inmediato, y haciendo contacto, se encuentra una ofrenda amorfa con el fraccionamiento de objetos diversos, destacando los dos distales de mano de metate direccionados al norte. Arriba de este plano, como una contigüidad superior, se observa la colocación de un quincunce, con un disco obtenido del fondo de una vasija colocado en vertical al centro (aspecto documentado en el área maya, como hemos visto en el capítulo anterior),

siguiendo el eje axial y el eje norte-sur. Finalmente, el conjunto es enmarcado por el ordenamiento circular del borde de piedras.

Este ejemplo, nos parece una variante importante, que tiene la particularidad de mostrarse en alineación vertical y que combina la centralidad mediante la proyección cuadripartita y la referencia al eje axial “*arriba-abajo*” o norte-sur, refrendado por el eje de la forma del círculo de piedra-el quincunce-lo amorfo-la espiral y el trayecto inferior de ésta y su contacto con el caliche. Una vez más, la direccionalidad de los elementos oblongos y la posición del medio disco del quincunce, marcan la redundancia de los significados de dirección. Los elementos articuladores son los fálicos, que se hallan en, al menos, dos niveles, y posiblemente en tres, ya que en el quincunce, la columela podría fungir como tal (además de ser otra espiral). La narración, se puede leer de manera inversa y cíclica, como lo sintetizamos en la narrativa del *Chilam Balam*.

Si elaboramos un esquema de lo anterior, el gráfico resultante, en parte guardaría cierto parecido con el de otra ofrenda de dedicación, en este caso, registrada en el sitio maya Blackman Eddy, Belice, en la que dos vasijas fueron colocadas labio a labio, y en la inferior, se dispuso de nueve lascas en espiral, hundidas en el *sascab*, y encima de ellas una capa de cenizas y restos de un roedor. Los autores consideran que en dicha ofrenda se representan los tres planos del mundo como una expresión de recreación cosmogónica, en que la espiral juega una “*especie de portal hacia el inframundo*” (Garber, Driver, Sullivan y Glasman, 1998: 126-127). Imagen 7.8

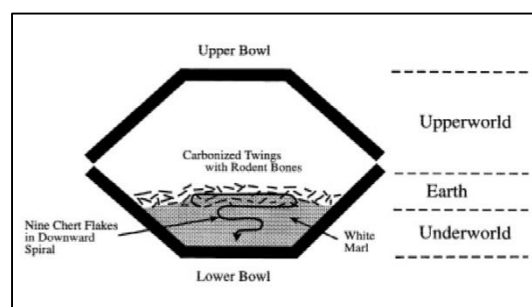


Imagen 7.8 . Esquema de ofrenda dedicatoria en el sitio maya Blackman Eddy, Belice. Tomado de Garber, Driver, Sullivan y Glasman, 1998

Considerando lo anterior, y bajo la rica gama de manifestaciones etnográficas que vinculan a la espiral con el inframundo y como elemento liminar que permite el ascenso de las fuerzas que lo habitan, tenemos que esta forma es una expresión simbólica por sí misma

que, ciertamente, deriva de la forma circular y que a ella se vincula por ser una expresión de movimiento, pero de un movimiento que las fuerzas adquieren en la parte inferior del mundo, tanto para entrar como para salir, ya sea el Sol, Venus, las semillas, el viento y los ancestros, por ejemplo. Por lo que la espiral, es el elemento vehículo de estas fuerzas ligadas al inframundo como espacio de regeneración cíclica, por ello, se vincula a la forma de creación-destrucción de lo amorfo, como es la fragmentación de objetos colocada en el nivel superior a ésta, en la secuencia de deposición de la fosa del Anexo E de Zanja Zapupe, y en la capa de cenizas y restos óseos de la ofrenda de Blackman Eddy. En otras palabras, en lo amorfo, en el movimiento de las aguas en que seres y cosas yacen de manera caótica, se encuentra el remolino que los conduce como semillas al inframundo, de donde renaceran y emergeran por esta misma vía, por un camino inverso.

Otro ejemplo de la conformación del eje norte-sur, esta vez significado horizontalmente, se encuentra en la disposición de dos ofrendas en las esquinas externas de los lados noreste y sureste, respectivamente, del Cuarto 1, ambas de la cuarta etapa. La primera es una ofrenda tipo C-1, con una piedra de cal al centro y un elemento fállico al poniente apuntando al norte (ofrenda B44-1), lo que nos recuerda la posición y forma del elemento fállico de la ofrenda del Entierro 146 de Ceibal (Imagen 6.7); la segunda, al sur, es una espiral (ofrenda B40-2), formada con diversos objetos y un punzón hecho con la concha de un ostión y colocado al centro de la figura. Imagen 7.9



Imagen 7.9. Izquierda. Anexo E. Posible altar y ofrenda en espiral al centro (tercera etapa). Al extremo inferior, en amarillo, ofrendas B44-1 y ofrenda B40-2, en esquina superior, ambas de la cuarta etapa. Derecha. Detalle de ofrenda espiral B40-2. Su ascenso es levógiro. DPB

Finalmente, en el siguiente gráfico y de lo anterior, observamos que la secuencia estratigráfica nos permite seguir la secuencia de deposición ritual tanto en lo vertical como en lo horizontal y su concatenación en diferentes planos. Al sumar la secuencia de los tres frentes de excavación, en la matriz resultante se puede apreciar que esta continuidad se encadena en los depósitos de la primera y segunda etapas, con las de la tercera y cuarta, de manera sucesiva. Imágenes 7.10 y 7.11

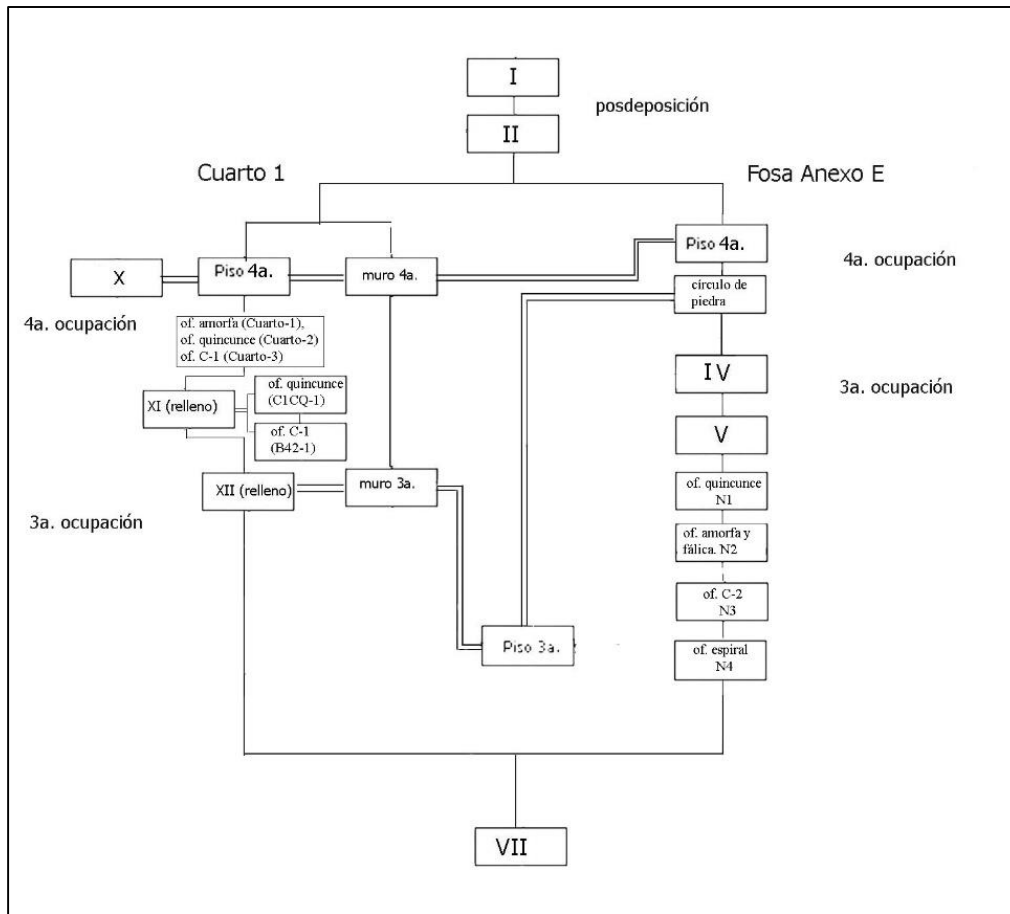


Imagen 7.10 Matriz de deposición en Anexo E y Cuarto 1. Plataforma sur. Grupo 3. Zanja Zapupe.

como se ilustra en la imagen 2.66 presentada en el Capítulo 2 y al conjunto de ofrendas circulares alineadas a un eje central sobre la misma (ofrendas de la serie T13 a T15 en el Anexo A). En estas imágenes se aprecia una perspectiva de esta ofrenda amorfa. Por ahora nuestro interés se centra en los detalles de uno de los principales elementos de este grupo. Por lectura práctica, repetimos aquí dicho gráfico. Imagen 2.57.

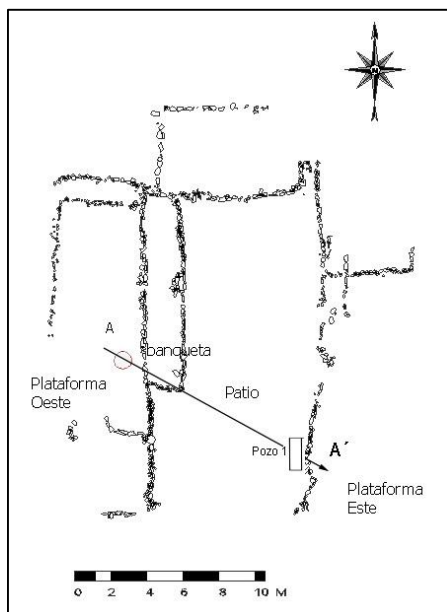


Imagen 2.57. Grupo 11 de Zanja Zapupe. Fin de excavación. Corte A-A'. Plataforma oeste-Pozo 1- Plataforma este

Repetimos la imagen que representa este hecho, en que, en el nivel inferior de una espiral, se halla un quincunce, de cuyo centro emerge una hachuela de piedra tallada. Se identifica la dirección levógira de ascenso de la espiral vinculada y la idea de irrupción desde lo profundo que el elemento vertical representa. Imagen 2.69



Imagen 2.69. Zanja Zapupe. Conjunto 11. Plataforma Oeste. Detalle de ofrenda amorfa (T-U 13 (1)), espiral (U13-2) y quincunce con elemento central emergente (U13-4).

7.3.2 Secuencia vertical

Por otro lado, al extremo del corte revisado, tenemos el depósito del Pozo 1, en cuyo apartado describimos la alternancia de formas circulares en la línea axial que une el depósito de la tercera etapa con el de la primera. Mediante el siguiente gráfico mostramos el esquema de la secuencia descrita en el Capítulo 2. Es necesario recalcar el sellado del primer piso, con una ofrenda que consta de una espiral con un tiesto en vertical en su centro. Imagen 2.64 y 7.12



Imagen 2.64 (Capítulo 2). Zanja Zapupe. Conjunto 11. Patio. Ofrenda espiral con elemento vertical emergente, al inicio de secuencia vertical del Pozo 1. DPB

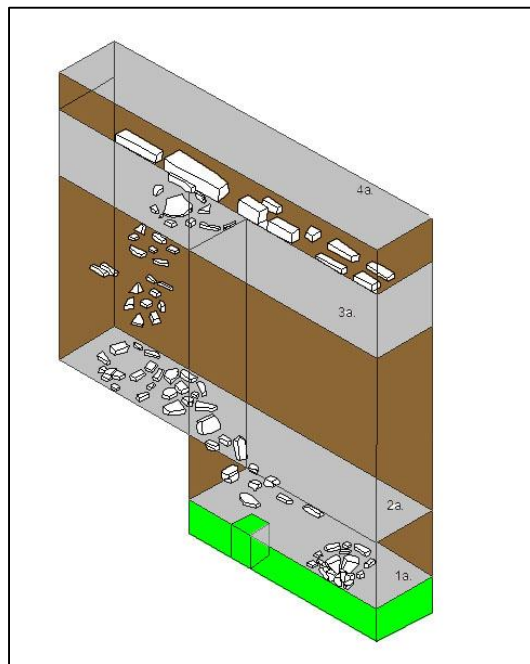


Imagen 7.12. Zanja Zapupe. Conjunto 11. Patio. Esquema de la distribución axial del depósito del Pozo 1 del Grupo 11. DPB

La serie anterior está delimitada por un eje axial que es directo en el sellado de la tercera y cuarta etapas y se conecta con la ofrenda amorfa que establece un vínculo con la ofrenda de la segunda etapa, sobre el primer piso. Nuestra pregunta giraba en torno a por qué en

esta serie no aparecen formas cuadripartitas o explícitamente fálicas. La primera respuesta que se nos vino a la mente fue el de lo estrecho del área excavada y que estos elementos quizá se encontraran en los planos horizontales subyacentes y no excavados de la plataforma, cosa que no es descartable dado el patrón observado. Sin embargo, consideramos que la línea de ofrendas, al ser colocada ligada a un eje orientado, paralelo al eje norte-sur del conjunto, marca por sí misma una secuencia: inicia con una espiral, se entrelaza con elementos circulares y se asocia al final con un círculo y una espiral adjunta, es decir, el seguimiento en la colocación de este conjunto constituye una unidad. Se trata de la porción del conjunto narrativo correspondiente a la descripción del camino inferior vinculada al inframundo, como está indicado por la secuencia narrativa inferior de la ofrenda del pozo del Anexo Este del Grupo 3, con la diferencia que aquella no está cortada por pisos, por lo que se sugiere una desposición simultánea, mientras que en ésta del Grupo 11, nos indica una deposición escalonada en 4 periodos constructivos. Es decir, la continuidad axial del depósito se hizo progresivamente, con el conocimiento de las formas sepultadas bajo los pisos y rellenos inferiores. La intención fue la de reproducir no sólo el *axis* en la continuidad de la deposición, sino la del simbolismo del eje norte-sur, implícita en la verticalidad del elemento emergente colocado en el vértice inferior de la primera espiral y la del sentido de ascenso levógiro de ésta y de la última. De este modo, es posible que la continuidad en el uso del espacio vertical para la colocación de ofrendas, efectivamente haya sido parte de la creación axial y central de la consagración.

En la siguiente matriz, en donde se describe la secuencia de deposición, se nos presenta una duda acerca de cómo graficar una deposición alternada, sin que haya una interfase que rompa la continuidad circundante. Es el caso de las ofrendas halladas en los rellenos, en este caso, de las formas circulares de la capa IX, debajo del piso de la tercera etapa entre el patio y la plataforma este del Pozo 1 de este grupo 11, y como observamos en el depósito de la Fosa Anexo Este, los niveles de ofrenda se colocan alternadamente dentro de un mismo estrato, por lo que en las áreas adjuntas su contacto es continuo. De ser formales, hubiéramos intercalado la secuencia: ofrenda circular 1/capa XI/ofrenda circular 2/capa XI, etcétera. Para sintetizar y aclarar la siguiente ilustración, y bajo este entendido, optamos por presentar la secuencia de ofrendas en contacto con dicha capa. Nuestro interés se centra, reiteramos, en describir que la secuencia, forma y significado en volumen de los depósitos rituales, se extiende a las superficies respectivas, como es el caso de los planos de depósito que nos fue posible seguir. Imagen 7.13

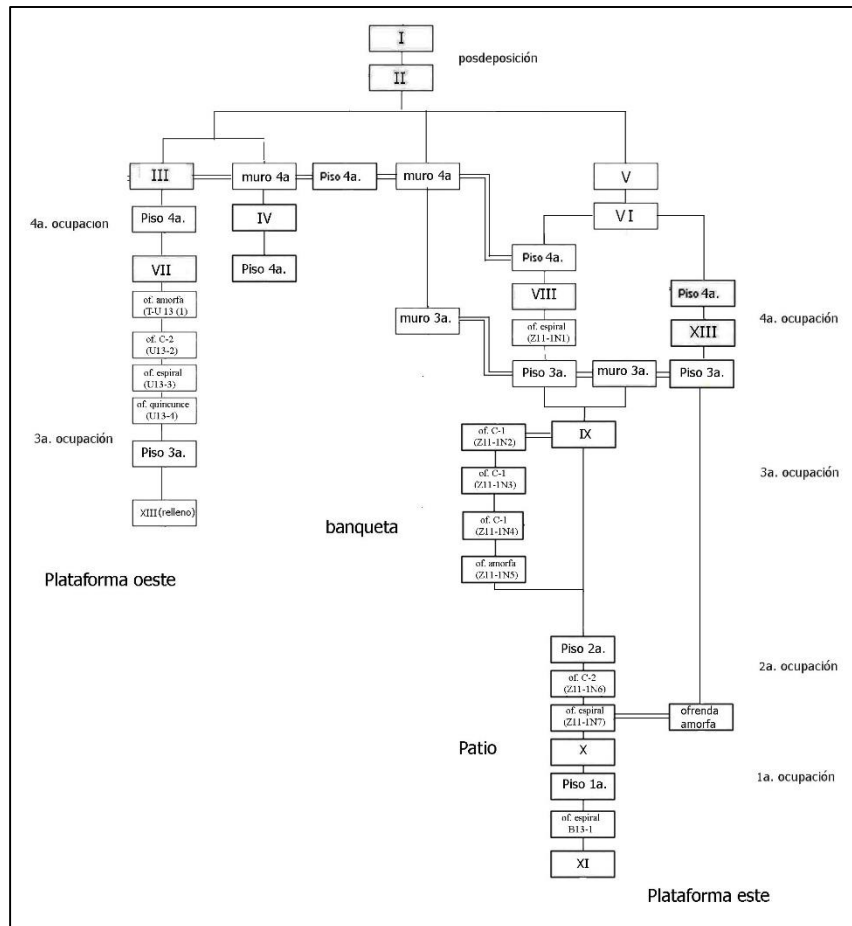


Imagen 7.13. Matriz de deposición del corte A-A' de la imagen 2.86

Comentarios

En este capítulo, hemos vuelto a la particularidad del significado de las formas simbólicas en las ofrendas de Zanja Zapupe. Después de proponer un modelo interpretativo derivado de la basta información existente en la historia cultural mesoamericana, y de tratar de enriquecerlo al comparar la existencia de estas formas en ejemplos de carácter arqueológico y etnográfico, volvemos para corroborar que tal propuesta es un medio viable que permite traducir la compleja red de significados no solamente del uso de dichas formas, sino de la estructura que las enlaza y de las relaciones que en diferentes campos se van unificando en torno a esta configuración. De tal manera, en esta sección, el uso del modelo nos permitió apreciar la importancia de lo heterogéneo fragmentado y disperso que, paradójicamente, tiene el significado de ser una unidad homogénea. En Zanja Zapupe nos encontramos con las representaciones rituales de este evento con las denominadas ofrendas amorfas, uno de los elementos ambiguos que conforman la complejidad

creacionista. Al estar siempre asociados a formas definidas, como la espiral, el quincunce, el círculo y lo fálico, confirmamos su carácter liminal y símbolo de la fecundación. Hemos discutido las posibilidades combinatorias del contenido de cada ofrenda, como recursos de variación y juegos de paralelismos que, no obstante, se sujetan a la trama de la estructura narrativa y del contexto ritual que orientó su colocación, por lo que, al interior de estas ofrendas, observamos formas con elementos monotemáticos o diferenciados por referentes iconográficos, pero siempre sujetos al orden canónico. Así, el tratar de explicar únicamente los contenidos, nos hubiera encasillado y hecho divagar por las posibilidades combinatorias de éstos, sin comprender que el significado de los mismos gira en torno a un conjunto simbólico. Es gracias a la idea de la existencia de una estructura reguladora que podemos comprender cómo el conjunto de formas se entrelaza entre sí y con el espacio utilizado, tanto en lo vertical como en lo horizontal. Es decir, el uso ritual del espacio fue de carácter tridimensional, estableciéndose una relación de *linealidad* entre los componentes del depósito para crear significado (Mikulska, 2015b: 237). En este complejo, el espacio no es concebible sin el concepto del tiempo. En lo horizontal, los cronotopos en las ofrendas se expresan mediante la orientación norte-centro. En lo vertical, por la concatenación este-centro de las mismas, pero, también, por la presencia de un elemento que, hemos visto en este despliegue de equivalencias, es el complemento de lo amorfo: la espiral, como metáfora del remolino; formas paralelas y analógicas a la serie de “*subestructuras*” con sus respectivas ofrendas que demarcan la historia deposicional de Zanja Zapupe, pues como el falo que apunta al norte descendente, la espiral también indica este camino, de modo pragmático, en el mismo sentido. En la espiral y su acceso en forma de remolino (las formas de ofrenda circular radiales y concéntricas) son una forma más de escalar el arriba-abajo-arriba. En su parte superior, en lo amorfo, significante de la temporada lluviosa y diluvial, se da el contexto para la hierogamia, en el caos de lo terrestre-acuático con el elemento fálico orientado al norte, condición del acceso de lo celeste a este medio. La espiral, al igual que la escalera, el marcador y la secuencia axial, por lo tanto, son el vehículo por donde desciende la semilla fecundada y de donde emergerá un ser naciente, en posición vertical, como *axis* del mundo. En la parte complementaria, en el mundo ordenado del círculo-quincunce, se expresó el lugar de la emersión, de la irrupción del maíz-sol, cuya plenitud está en el cenit, todo mediante la mediación de lo amorfo y lo fálico, elementos complementarios y estrechamente relacionados, intermediarios entre el sexo, la vida y la muerte. Lo amorfo es el medio de transformación; lo fálico, lo transformado e invertido,

tendiente a un ciclo de unificación y escisión que le permite la oscilación en diferentes planos, cual la tarea de los gemelos cósmicos.

En la revisión del contexto de deposición, observamos que no hay dos escenas que representen el mismo orden en la secuencia de formas, los ideales, en nuestra concepción, podrían ser los de la ofrenda del Anexo A y el conjunto de la ofrenda amorfa F41-F37, en el patio del Grupo 3, puesto que en tales depósitos podemos hacer una “lectura” de la secuencia narrativa siguiendo la secuencia de los cinco tipos de oblación presentes. No obstante, esta lectura “completa” no sería posible en otros conjuntos. La falta de una serie de los cinco tipos de ofrenda, de modo simultáneo, es decir, la cadena completa de la narración, hemos aducido que podría tratarse por la falta de espacio excavado. Pero también podría tratarse de la elección de “escenas” determinadas en la narración ritual, es decir, de colocar de manera intencional, sólo determinadas partes del discurso, de acuerdo al momento ritual, al uso de determinado espacio, a la forma de secuencia (ya sea horizontal o vertical), a la elección personal del sacerdote. Cualquier parte discursiva utilizada, de acuerdo con el código, funcionó como una sinécdoque, dado por entendido, de acuerdo con el contexto y la convención, que ésta es una *unidad temática* perteneciente a un núcleo discursivo en el que es una secuencia dentro de una totalidad (Barthes, 1993: 248-249; Mikulska, 2008b: 80, 2015b: 203, 304-305; Ricoeur, 1980: 106; 1981: 167; 2003: 17; 2008: 58-59; Sapir, 1954: 105-106). Un ejemplo de esto, es el depósito del Pozo 1 del Grupo 11, en el que se “narra” el descenso al inframundo y el surgimiento vertical del árbol mundo.

Tenemos así que, en Zanja Zapupe, sitio modesto en lo material, sus habitantes poseían una inmensa riqueza del saber religioso, que les permitió hacer acopio de una gama de objetos y formas equivalentes que, desplegados a plenitud, permitieron el uso de diferentes significantes en los contenidos de las formas simbólicas esenciales. El uso de un solo sello con la imagen de Venus, puesto al este de un quince, no desmerece el significado para el de una concha, un tiesto o una piedra, colocados en la misma posición en un quince análogo: nacimiento, amanecer, salida de un cuerpo celeste luminoso en el mundo emergido y ordenado; la forma y posición contextual es el canon, el objeto en ellos, la norma. Lo importante, para este caso, es la proyección cuatripartita a partir de un centro.

Esta estructura que relaciona las formas, el espacio y el tiempo, es válida para las construcciones que han cumplido su ciclo y las nuevas que representan uno nuevo, siguiendo un proceso de reconstrucción arquitectónica; pero siempre y de manera estructurada, manteniendo el centro simbólico, la conexión con un pasado, si no idéntico,

sí semejante, puesto que es una forma de vida lo que se desea mantener en continuidad, tras la paradójica discontinuidad del fin de un ciclo. Esta continuidad en movimientos levógiros surge de abajo y en movimientos levógiros cobra vida y movimiento en el horizonte, con ella se otorga alma, nuevamente la “*fuera vital*”, el “*canhel*” recuperado, tras el caos, al nuevo mundo.

Por ahora, antes de concluir nuestra tesis, nos parece necesario hacer una revisión del uso ritual de las formas simbólicas de Zanja Zapupe aquí analizadas, en el contexto cultural que actualmente envuelve la región en la que se halla este sitio. No como un recurso metodológico que confirme la simple pervivencia en el uso de éstas, sino para indagar en el complejo contenido y significado por las que éstas se relacionan aun en rituales de índole aparentemente diferente, relación que también nos remite a una estructura subyacente que permite esta interacción entre un ritual agrícola, uno funerario, uno de fundación o de carnaval. Este carácter sistémico, como compendio de *unidades temáticas*, también se supedita a una narrativa mítica, en que las formas y significados se vinculan al de las formas y significados propuestos para las ofrendas de Zanja Zapupe, pues en ambos casos, se busca ir al origen, a los tiempos míticos de la creación del mundo.

CAPÍTULO 8

Las formas simbólicas de Zanja Zapupe en la mitología y ritual de la actual Huasteca

“Empero, no es tan fácil enterrar a los muertos. Las formas simbólicas transmitidas del pasado constituyen las costumbres, creencias y prácticas cotidianas, y no es posible deshacerse de ellas como si fueran cadáveres inertes, puesto que desempeñan un papel fundamental y activo en la vida de la gente”.

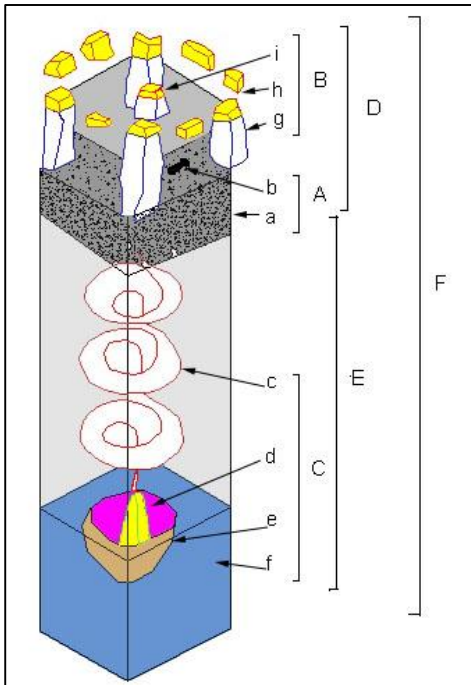
John Thompson: Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas. 2002: 68

8.1 Introducción

Desde una perspectiva diacrónica cultural, consideramos que el modelo interpretativo de la estructura simbólica del depósito ritual de Zanja Zapupe, tiene correspondencia con determinados escenarios cosmogónicos a nivel mesoamericano, así como con los rituales agrícolas de algunas comunidades indígenas contemporáneas. Cada escenario, como una “*unidad temática*” del discurso mítico-ritual (Mikulska, 2015b: 203). Ahora bien, para concluir nuestra tesis, nos parece apropiado indagar si en la actual región de la Huasteca, a la que pertenece Zanja Zapupe, están presentes en la narrativa mítica y en la escenificación ritual de las comunidades indígenas, el uso de las formas simbólicas analizadas y si es así, determinar de qué modo éstas son coincidentes con la interpretación simbólica del modelo. Esta cuestión es importante en la medida en que podremos “*amarra*” el significado estructural del depósito ritual del sitio con el desarrollo religioso regional, partiendo del análisis de las formas como unidades significativas que se concatenan al derivar de un todo ordenado y relacional. De ser así, este “*desarrollo religioso regional*” podremos interpretarlo siguiendo el modelo de Zanja Zapupe, por lo que, bajo una premisa inductiva, este presente lo podremos comprender desde un ejemplo del pasado. No obstante, recordemos que el modelo del sitio lo diseñamos en función de la generalidad de la información mesoamericana, por lo que, a fin de cuentas, se trata de un ejercicio que está fortalecido por el ciclo deductivo-inductivo; es decir, al “*amarra*” Zanja Zapupe con la actual Huasteca, hacemos un “*ligadura*” de ésta con la diversa información que de Mesoamérica hemos obtenido.

Para lograr este último objetivo, a partir de una ilustración sintáctica del modelo, obtenido del análisis de las ofrendas visto en el capítulo anterior, procederemos a hacer un seccionamiento de acuerdo con los conjuntos relacionales y narrativos del discurso identificado con dicho modelo, es decir, de *unidades temáticas*. Esta categorización será la base para esquematizar dichas relaciones. Así podremos definir de manera lógica la secuencia sintáctica en que cada episodio se concatena con otras unidades de la estructura, lo que nos permitirá organizar el cuerpo comparativo propuesto que, a manera de ejercicio, sucintamente aplicaremos primero a los ejemplos arqueológicos y etnográficos revisados en el capítulo 6, para después explayarnos con la etnografía de la Huasteca.

Imagen 8.1



a = Ofrenda amorfa: inmersión, homologación
 b = ofrenda fálica orientada al norte: temporada de lluvias

$$a + b = A$$

A ~ contexto de caos, homologación, noche, lluvia: hierogamia

c = Ofrenda circular-espiral (C-2, C-3, C-4):

descenso - ascenso

d = semilla fecundada, brote vertical

e = centro del inframundo

f = inframundo

$$c + d + e + f = C$$

C ~ contexto de oscuridad, humedad: fecundación y gestación

g = ofrenda quince: espacio cuadripartito, ordenado y emergido

h = ofrenda circular (C-1): orden del tiempo circular y cíclico

i = emersión del poste central: árbol mundo (sol-maíz)

$$g + h + i = B$$

B ~ contexto de orden, diferenciación, día y sequedad: nacimiento y emersión

Ahora bien, si $a + b = A$, y si $A \rightarrow c$, siendo $c =$ contexto de ascenso-descenso, por lo tanto:

$$A + B = D$$

D ~ ascenso: el mundo de arriba

$$A + C = E$$

E ~ descenso: el mundo de abajo, de donde:

$$D + E = F; F \sim \text{El Mundo}$$

Al igual que en Zanja Zapupe, en donde se representó tanto la totalidad del mundo como escenas marcadas de la secuencia de su creación, consideramos que en otros contextos mesoamericanos fueron expresadas de la misma manera tales unidades temáticas, quizá

siguiendo un tiempo ritual específico, o bien, porque no fue posible analizar otras ofrendas y, por lo tanto, el conjunto del depósito correspondiente aun mismo plano de colocación, tal es el caso de las imágenes de la ofrenda citada de Blackman Eddy, o bien, en otro medio de representación; por ejemplo, en el pectoral de concha labrada proveniente de la periferia inmediata al Templo Mayor de Tenochtitlán, que ilustramos enseguida. Por el momento, y con fines analógicos, nos permitimos señalar que, dentro de esta misma temporalidad postclásica, la misma idea fue representada en dicho pectoral en que fue labrada la imagen de *Mixcóatl*, dios solar, auto sacrificando su pene ante la diosa *Tlazolteótl*, y fecundando con su sangre-semen un plato con cenizas o semillas que está debajo, entre los cuerpos en espiral de dos serpientes ascendentes. En la parte inferior, en un medio acuático, una vasija con plumas de la que emerge al centro un elemento en vertical (Ochoa Salas y Gutiérrez, 2000: 98-100; Olivier, 2015: 542-543; Urcid, 2012: 134). Imagen 8.2



Imagen 8.2. Pectoral de concha con una imagen cosmogónica de la fecundación y el inframundo acuático.
Tomado de Olivier, 2015. Fig. V.37

El complejo semántico derivado es aplicable, por ejemplo, a la ofrenda amorfa que está al borde del círculo radial y de la espiral en el depósito del pozo del Anexo Este de Zanja Zapupe (Imagen 7.8, ofrenda Fosa Anexo E N2). En esta ofrenda, recordamos, destaca la presencia, orientada al norte, de los elementos fálicos (manos de metate). La decodificación del modelo, para ambos casos, indica que, en el mundo caótico de la noche, del contexto diluvial de la temporada de lluvias, señalada por el cronotopo de la dirección falo-norte en

lo amorfo, se da el encuentro hierogámico para fecundar las semillas o las cenizas (ambas potencialmente fecundas) latentes en el mundo acuático del inframundo, desde el cual emergerá el sol-maíz. Unidad temática que también es pertinente a la lectura de la ofrenda de la plataforma poniente de este grupo (véase imagen 2.69. Ofrendas T-U 13 (1), U13-3 y U13-4), en que debajo de la espiral, de un quincunce surge la hachuela de piedra, por lo que se traza una equivalencia con el fragmento de tiesto en vertical colocada en el centro de la espiral de la segunda etapa de la plataforma este.

En nuestra opinión, la ofrenda de Blackman Eddy y la imagen del pectoral, como conceptos pertenecen a la sección E de nuestro modelo; mientras que, en Ceibal, las ofrendas de las imágenes 6.4, 6.7 y 6.8, por ejemplo, se refieren a la emersión, dominando los elementos verticales, propios de la sección D; mientras la ofrenda de las imágenes 6.2, 6.3 y 6.6, dan significado al sector A, en tanto signos de brotes bajo tierra.

Por otra parte, proponemos que, en las ofrendas de la Pirámide de la Luna, citadas en el capítulo 6, el denominado Entierro 6, con la vorágine de cuerpos masculinos decapitados al norte y un par de círculos radiales inmediatos al sur, conforman una espiral que, en este caso, sigue un movimiento que se conecta con otro par de círculos esgrafiados en la parte inferior. En el centro de dicha espiral, en cada círculo, un personaje erecto, lo cual corresponde, como variante, con el grupo E; mientras que el Entierro 2, posiblemente corresponda al D, ya que el elemento circular es central y se resalta el lado oriente, con el cuerpo ofrendado en tal espacio, con posible connotación venusina.

Respecto a la ofrenda 2 de la Sala 2 del Palacio Quemado de Tula, la ofrenda cuadripartita y el elemento circular que le subyace, quizá puedan ser equivalentes al componente D de la representación ritual, sumando la centralidad de su colocación.

Por su parte, en los ejemplos etnográficos descritos, nos parece que en el ceremonial del equinoccio *chorti* como en el de *Namawita Neixa*, se representa la totalidad de la secuencia en la serie concatenada de rituales ejecutados. En tanto que, en el *Volador*, tenemos al grupo E.

Este es el modo en que, en otros contextos, se significan las formas simbólicas que, en conjunto en Zanja Zapupe dan sentido a la creación del mundo. Pero, ¿estas formas y significados similares las hallamos en la región de la Huasteca? Nuestra intención es redondear la idea de que el simbolismo de las formas de Zanja Zapupe y el modelo que las interpreta, son aplicables en esta actual y compleja región cultural, asiento de grupos nahuas, tepehuas, pames, otomíes y teenek, principalmente, y en menor medida de

popolocas y totonacos. En estas ceremonias se encuentran las formas simbólicas como partes sustanciales de una estructura. De la misma manera, es manifiesta la importancia de la espiral, los gemelos, la dirección norte y lo escalonado, y demás operadores que permiten la relación coyuntural de los diferentes contenidos.

Nos parece pertinente iniciar con un elemento mediador, la clave de la oscilación, que es lo amorfo. Como en el modelo de Zanja Zapupe, veremos que, en el actual pensamiento indígena regional, lo que es fragmentado ritualmente es un elemento *quid* para la transformación. Como apoyo visual, en la medida de lo posible, a las imágenes respectivas agregaremos una ilustración correspondiente a un elemento prehispánico similar, únicamente como un medio comparativo, dada la escasa información del uso de estas formas en este periodo para la región.

8.2 Grupo E

8.2.1 Sector A

8.2.1.1 Sección a

Los desechos por un acto ritual, como en los míticos, son convertidos en una especie de basura por una desintegración factual y simbólica que conlleva una fuerza de transformación y de creación a partir de la purificación. Por lo tanto, en la heterogeneidad de la práctica ritual y de la expresión oral existente entre los diferentes grupos culturales asentados en la región, se manifiesta un trasfondo común con otras áreas, el cual estructura el significado de la ofrenda amorfa presente en los depósitos de Zanja Zapupe, como elementos sujetos a una acción incoativa de carácter cosmogónico. En la región se documentan rituales con desechos ceremoniales, ya sea pedazos de papel, cenizas, tepalcates, polvo, alimentos, intencionalmente generados como tales y con un fin: como medios de purificación, conductores de fuerza y/o reservorios de creación. Lo mismo observamos en la narrativa mítica, en que diferentes mecanismos de desintegración o bipartición están presentes. Incluso, uno de los sentimientos más paradigmáticos dentro de la terapéutica de la Huasteca, la envidia, enmarca la presencia de lo amorfo, como principio que amenaza la diferencia de cosas y seres, pero cuya existencia demuestra que la disgregación es base de la cohesión. Subyace una narrativa mítica y ritual, en que el mensaje gira en torno a los peligros de la unidad como una totalidad permanente y dominante. La homogeneidad, como en la ofrenda amorfa, tiene que ser revertida con la

separación y reintegración al origen de lo que ha sido separado, lo que implica una constante lucha por mantener las formas y las diferencias.

Así, en la mitología pame, en la sierra huasteca de Veracruz, en la fiesta de Santa Rosa se festeja a su hijo, el Sol-Maíz, quien cortó la lengua del lagarto que provoca los huracanes, la dividió en cuatro partes que entregó a cuatro ancianos que, respectivamente, cada uno en su rumbo, agita el pedazo de lengua que le fue dada para provocar las lluvias en las cuatro direcciones del mundo, separando de esta forma al huracán, que de otro modo, como una unidad, podría provocar un nuevo diluvio (Hernández Alvarado y Heiras Rodríguez, 2012: 202; Montiel, 2000: 177; Williams García, 1997: 259); o bien, el niño-Maíz, que, en la mitología totonaca, cortó la lengua del cocodrilo y la distribuyó en los cuatro lugares en los que había colocado un carrizo con espuma (Ichon, 1973: 75). En este contexto del sector A de nuestro modelo, citamos a Stresser-Péan (1952: 85-87; 2008: 77-79), quien documentó un mito teenek que se reproducía en la escenografía de una danza de petición de lluvia, ya perdida, basada en la narrativa de que los *maanlab*, en forma de lluvias del este, jóvenes e impetuosos, se dirigían hacia el poniente, a las montañas, entraban en forma de remolinos a las grietas y cuevas, y ahí se celebraba una orgía con sus consortes femeninas, cuando “*la gran hembra cocodrilo se tumba boca abajo*”. Al terminar, los *maanlab*, ahora viejos y cansados, regresaban al este, para rejuvenecer y empezar un ciclo más. La danza se denominaba “*othel*” (desorden, orgía), términos implícitos en la definición de la ofrenda amorfa.

La fragmentación también se encuentra en la mitología relacionadas a la montaña. Para liberar al maíz, el cerro sagrado *Postectitla* fue despedazado por San Juan, roto en diversos pedazos, cuyas partes configuraron un nuevo espacio sagrado, creencia compartida por nahuas, teenek, pames y totonacos (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998: 112; Hernández Alvarado y Heiras Rodríguez, 2012: 204; Hernández Alvarado y Valle Esquivel, 2012b: 339-341; Ichon, 1973: 128-129; Sandstrom, 2010: 324; Valle Esquivel, 2003: 12; Williams García, 1976: 77-78). En otro relato se cuenta que *Chicomexóchitl* y su hermana gemela *Macuilxóchitl*, huyeron del acoso de su abuela y se escondieron en la profundidad del *Postectitla*, fue un tiempo de hambruna, hasta que San Juan envió rayos y truenos para quebrar la montaña. Al amanecer, roto el cerro, las semillas y los gemelos fueron liberados (Sandstrom y Gómez Martínez, 2004: 347). Hecho que nos remite a la idea de que en este medio de disolución se encuentran las semillas de lo que nuevamente será reproducido tras sobrevenir el orden, concepto que reiteran los *teenek* de San Antonio, San Luis Potosí,

cuando narran que el cerro de La Silleta (*t'ithach*), la cumbre más elevada de la región, alguna vez fue el único pilar que sostenía al mundo y en su interior se encontraba encerrado el maíz cosechado por *D'hiipak*. Entonces, *Muxi'* desquebrajó el cerro con un rayo y diseminó las semillas y los restos de la montaña, y con ellos creó las cuatro direcciones que conforman el "*Tsu'uleel de D'hiipak, en cuyo centro viven los hombres*" (Alcorn, 1984: 62, 76).

El maíz también pasa por este proceso de fragmentación. En la Huasteca hidalguense destaca el mito de *Cintectli* o *D'hiipak*, el niño que se convierte en maíz, tras ser asesinado y descuartizado por su abuela, después de ser enterrado resucita y vuelve con su madre tras ultimar a la anciana (Ramírez Castilla, Güemes Jiménez, Arrollo Mosqueda y Pérez Zeballos, 2008: 94; Rosas Guerra, 2019: 28). En entrevista, el indígena teenek, Benigno Robles menciona una secuencia de episodios de fragmentación y reintegración de *D'hiipak*: primero, descuartizado dentro del vientre de su madre, luego cuando se ha convertido en mata de maíz y, finalmente, cuando es pulverizado en harina para atole y arrojado al mar, de donde es restituido por los peces y traído, por orden de su abuelo *Muxi'*, al centro de la tierra, cargado sobre una tortuga para volver a crecer (Díaz León, 1998a). El tema del niño descuartizado y el proceso de su reintegración para constituirse en la planta del maíz tiene una amplia difusión regional (Argüelles Santiago, 2008: 79-80; García de León, 2017: 180; Hernández Francisco, 2000: 183; Martínez, 2000: 151; Ramírez, 2000: 194; Rosas Guerra, 2019: 66; Sandstrom, 1997: 65).

Los postes que sostienen al mundo también se conciben emergidos del medio acuático para sostener al mundo, pasan por un ciclo de rompimiento y restitución. Para los *teenek* de San Luis Potosí y la región meridional, los hombres muertos por ahogamiento se convierten en sostenes del mundo. Cada año, éstos se rompen y son sustituidos por otros que han muerto en el agua, en tanto los despojos de los destituidos se van al *Muxi'*, el paraíso marino del oriente (Alcorn, 1984: 57; Ochoa y Gutiérrez, 1996: 104; Ochoa y Pérez Castro, 2013: 125; Quevedo Pérez, Cervantes Herrera, Noriega Escalante y Zepeda Valle, 2017: 13; Ramírez Castilla, Güemes Jiménez, Arrollo Mosqueda y Pérez Zeballos, 2008: 80). Este proceso direccional de ruptura-reintegración, está explicado entre los otomíes de la Huasteca sur y de la Sierra Baja, quienes consideran que el proceso de desmembramiento y restitución corporal del sol implica su respectiva asociación con espacios determinados. Así, la fragmentación corresponde al poniente (el rumbo de la mujer y la lluvia), mientras que la reintegración corresponde al lado opuesto, el este. El punto de

inflexión es el centro o “*lugar de la vida*”, el *ma-te*, es decir, el cenit, desde el cual, al mediodía, el sol nuevamente desciende hacia el interior de la tierra (Galiniér, 2009a: 42-43). De manera equivalente, para los teenek, el este y el oeste son simultáneamente el habitat de *Muxi'*, el gran Trueno, el abuelo. El poniente, es concebido como un lugar de envejecimiento y resquebrajamiento; mientras que el este, el del mar, es un espacio de regeneración y restitución (Alcorn, 1984: 57; Valle Esquivel, 2012: 344; Stresser-Péan 1952: 85-87; 2008: 77-79)

A esta concepción de la fragmentación, como símbolo de destrucción-creación en la Huasteca, agregamos el de la *envidia*, la cual está relacionada al inframundo, al caos, a lo invertido, a lo roto e incompleto y, sobre todo, a la destrucción del orden, ya que se concibe que se propaga como un mal aire, proveniente tanto del espíritu de los muertos como de los hombres que desean, unos, el cuerpo de los vivos y los otros, los bienes ajenos, constituyéndose así en una transgresión (Martínez González, 2011: 365; Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 408-408). Durante los rituales nahuas-otomíes dedicados a la “*limpia*”, la ofrenda se sustenta de fragmentos de cosas, trozos de aves sacrificadas, de ceras incompletas. Estos elementos son “*encerrados*” en un círculo, demarcado a su vez por cuatro velas encendidas, se invoca a las potencias para que reestablezcan la diferencia y la jerarquía, y con ellas, el orden, pues la envidia al buscar la posesión de los otros, pugna por la igualdad, la homologación del mundo al pretender destruir “*lo que distingue al otro: riqueza, familia, belleza, cuerpo*” (Alcorn, 1984: 177; Trejo Barrientos *et al.* 2014: 449), lo que es representado por la indiferenciación de cosas encerradas en el círculo de bejuco. A los teenek de Loma Larga, el mal de la envidia, entre otras formas, llega por el deseo de algunos miembros de entablar “*una semejanza conceptual*” con los mestizos, al desear su modo de vida, rompiendo la frontera de identidad del grupo, lo que conlleva el riesgo de homologación con una comunidad social diferente (Ariel de Vidas, 2003: 259, 266; 2013: 186). Por ello, se considera que la envidia es un sentimiento destructivo creado por los malos aires, los *baatsik'*. Los portadores de este mal aire, lo emanan, contaminan las cosas, se dice en *Tepetzintla*, que “*entlazolan*” a la gente, al maíz y a lo “*que tiene vida*” y, como aire, puede ser transmitido por el píquete de un alacrán, ocasionando no sólo enfermedad, envidia, sino también deseo sexual (Castillo Gómez, 2007: 55-61).

Esta relación de la envidia con la destrucción, el inframundo y la homologación, se sintetiza en el significado de su nombre huasteco: *pa'ixnomtalaab*: “*desmoronarse*”, “*deshacerse*” (Ariel de Vidas, 2003: 264). Por tal motivo, en las limpiezas contra los malos aires, las

personas víctimas de ella, al pasar siete veces por un círculo de bejuco, tienen en ello un sentido regenerativo, conformándose la díada conceptual que permite prevalecer el dominio del orden social (Ariel de Vidas, 2003: 359, 369; Gómez Martínez, 2002: 112).

La estructura narrativa y terapéutica que rodean a este concepto, son un excelente ejemplo de la concepción moderna con que la sección A de nuestro modelo cobra sentido, ante la idea indígena de evitar la homogeneidad que los seres del inframundo intentan imponer (representado por lo fragmentado), intención que es aprisionada en una ofrenda delineada por las formas simbólicas del quincunce y el círculo. Imagen 8.3



Imagen 8.3. Ofrenda circular con elemento central en posición vertical, utilizada en un ritual nahua de limpia. Tomado de Trejo Barrientos *et al.*, 2014. Fig. 30

Por otro lado, en la región huasteca de la sierra poblana, Stresser-Péan (2011: 230-231) registró un ritual de limpia de los “*malos aires*”, en que un importante objeto ritual son fragmentos de olla, el más grande denominado “*el tepalcate*”, en cuyo interior se colocan los muñecos de papel no utilizados, restos de comida, pedazos de corteza y trozos de tortillas. Este contenido se prende con fuego hasta que todo se vuelve ceniza. Los asistentes se “*lavan*” ahí las manos, considerando que esto les da fuerza y habilidades, y que en el humo se van sus pecados. Se trata de una “*ofrenda de basura*”, dirigida a los *baatsik*, habitantes del inframundo (Ariel de Vidas, 2003: 353, 357; Valle Esquivel, 2012: 344, 348). Relacionado a estos fragmentos de olla o *chichipalle*, en la mitología totonaca se refiere que cuando el Dios del Maíz, siendo niño, un día con un arco y flechas rompió cinco *chichipalles* de su mamá, acto con el que el niño le indica que inicia el “*costumbre*” y las ceremonias (Ichon, 1973: 76-77). Esta idea de regeneración a partir de lo fragmentado, y en donde se hallan presentes de manera precisa las formas simbólicas, es documentada por el mismo Ichon, en un sencillo ritual contra el susto, en el cual describe el degollamiento

de un pollo, cuyo cuerpo es arrojado a la dirección norte, posteriormente éste y la cabeza son colocados, junto con los tepalcates rituales llenos de ceniza, en el horcón de un árbol, y sobre una fosa circular que se hizo al pie de éste, se dibuja una cruz con refino y encima se colocan dos cirios (ibíd.: 335-336, Lámina 10-2). El degollamiento, la dirección norte, los fragmentos y cenizas, así como la colocación de éstos y la cabeza en el espacio disyuntivo del horcón, corresponderían a la sección A del modelo, la fosa y el quincunce con los cirios, a las secciones B y C. Imagen 8.4



Imagen 8.4. Izquierda “Niña-estrella” rompiendo *chichipales*, para limpiarlos contra malos aires en el ritual “*del costumbre*”. Tomado de Trejo Barrientos *et al.* 2014. Fig. 25. Derecha. Ritual de pedimento y la limpia con el “*tepalcate*”. Tomado de Stresser-Péan, 2011. Figuras 13c y 14c.

Asimismo, se considera que las cenizas son un elemento importante de la fragmentación, no sólo por su condición, sino por su relación con el inframundo y la implícita posibilidad de renacimiento ligado a ellas; por ejemplo, en la Huasteca meridional entre otomíes y nahuas (Argüelles, 2008: 12; Díaz León. 1988; Meade, 1962: 142-143; Sandstrom y Sandstrom, 1986: 38). Un mito nahua comenta que *Chicomexóchitl*, siendo niño, fue enviado por sus abuelos a trabajar la milpa. En un día rozó las hierbas. Al día siguiente, entre los trozos y cenizas, sembró cuatro semillas, una por cada esquina. Al llegar sus abuelos, vieron que las matas habían brotado (Hernández Bautista, Farías Bautista, Silvestre Zavala y Barón Larios, 2004: 370). La abuela de *Chicomexóchitl* o *D’hiipak*, entre nahuas y teenek, respectivamente, es identificada como una “*tzitzimil*”, está asociada al “*mal aire*” y a la putrefacción, al mismo tiempo que se equipara con la tierra en donde se siembra la semilla. Se vincula a la anarquía y al desgobierno. Después de que se reconstituye el niño-maíz, éste engaña a su abuela para que se introduzca en el temazcal, en donde ella muere, convirtiéndola en cenizas (Hernández Bautista, Farías Bautista, Silvestre Zavala y Barón

Larios, 2004: 376; Montiel, 2000: 176; Rosas Guerra, 2019: 79-80; Van't Hoff, 2008: 54). De estas cenizas nació el mal viento, *Ehecatl*, quien vive en las profundidades del *Postectitla*, y desde entonces persigue a *Chicomexóchitl* (Olguín, 1993: 124-125). Esta relación alterna del maíz, las cenizas y la Tierra, también se encuentra en la Sierra Oriental de la Huasteca, región nahua-otomí-tepehua, a través del mito en que Juan Cenizo, semejante al niño-maíz, quema a su abuela, la convierte en ceniza “y a partir de esto se hace el caos”, pues ésta es representante del desorden y la oscuridad (Avilés Cortés, 2013: 12). A este propósito, Galinier (1997: 109; 2004: 61, 63) documenta que, para los otomíes, el baño ritual en el temazcal tiene un doble significado, el de la creación mediante la exaltación de las flamas y el de la destrucción, simbolizada por las cenizas, teniendo esta estructura una estrecha relación con la mujer y la Tierra, pero también, con el posicionamiento de espacios sagrados.

Como la abuela, *Tlacatecólótl*, es representante del inframundo, cuenta el mito que cuando murió fue quemado en el *tenamaztle* y de sus cenizas surgieron todo tipo de plantas (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001: 413).

Ahora bien, si la fragmentación ritual involucra la idea de lo amorfo, según nuestro modelo, la fiesta de carnaval, en la mayor parte de la Huasteca se reconoce como una fiesta de inversión colectiva, en la que se equilibran los opuestos y su connotación es de carácter solar, pero con implicaciones sexuales y terrestres (Ferro Vidal, 2012: 356; Galinier, 2004: 138; Lazcano Salgado, 2012: 372). Para los otomíes significa la llegada de diablos y muertos (“*los mecos*”), seres promiscuos y sexualmente incontenibles, y es el momento de unión del *hmuyantu*, “*el señor con cabeza de viejo*”, con la mujer lujuriosa *horasu* que, entre los teenek, es un reflejo contemporáneo de la diosa *Tlazoltéotl* (Galinier, 1990b: 42, 1997: 112; 2009: 77; Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 313). En esta festividad, el desmembramiento simbólico y la atomización de las partes individuales convierte a la celebración en una mezcla de formas, en que los miembros representados se intercambian y adquieren significados distintos conforme el nuevo cuerpo al que se adhieren, ya sea una nariz, un rostro-máscara, una cola de diablo, una pierna amputada (Galinier, 2009c: 77; Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 449). Pero esta inversión y estado caótico es una condición necesaria para la llegada de un tiempo nuevo, ordenado y productivo, por ello, en Amatlán, al final del carnaval, durante el último día la gente hace una mezcla de cenizas con agua y pinta cruces blancas en las paredes de sus casas, a la vez que traza círculos con ceniza alrededor de los árboles frutales, como una señal que inducirá su crecimiento y fertilidad.

Al final de este día retornará el orden, simbolizado por las cruces blancas (Sandstrom, 2010: 379). Los nahuas la consideran “*una fiesta del Diablo*”, por lo que el carnaval es de dominio nocturno y con él se considera cerrada la estación seca (“*el tonamil*”) y se abre el temporal de lluvias, “*xopamil*” (Valle Esquivel, 2003: 13). El documental de Williams García (1960) muestra la forma progresiva en que los “*mecos*” invaden el poblado de Zapote Bravo, Ixhuatlán de Madero, y su llegada al altar principal en donde es ofrendado el “*viejo*”. Un diablo con nariz fálica espera acucillado debajo de la mesa, que es la superficie del mundo. Se ejecuta un baile circular alrededor del altar, posteriormente, roto el círculo envolvente y dispersados los danzantes, el diablo sale liberado “*para disfrutar sus días*”. Imagen 8.5



Imagen 8.5 Carnaval en Zapote Bravo. Ixhuatlán de Madero. Izquierda. Danza circular alrededor del altar principal. Derecha. El “diablo” con nariz fálica espera debajo del altar. Tomado de Williams García, 1960. [Youtube.com/watch?v=orM8TVWWwqI](https://www.youtube.com/watch?v=orM8TVWWwqI)

Para los otomíes, el altar-mesa, no sólo es la representación de la tierra, sino el mismo centro de ésta. Idea que se subraya con el cetro que el diablo porta, como un eje axial, cuya dinámica de movimiento vertical se señala con las líneas con las que está decorado, que es el de una espiral (Galinier, 1990b: 372-373).

El mantenimiento del orden, mediante el trazado de un círculo y un quinceño simbólico, nuevamente se identifica al final de la fiesta de carnaval, cuando a los “*mecos*”, representantes de los demonios fálicos, antes de que se les permita comer, deben bailar en círculos alrededor de la mesa en la que se encuentra la comida, ya “*dentro*” de este lugar imaginario creado con la danza circular, dejan de ser seres anárquicos y anónimos, y sentados alrededor del espacio rectangular de la mesa, se quitan las máscaras y todo se torna orden, diferencia y seriedad (Sandstrom, 2010: 378).

Si bien en este recuento observamos que la fragmentación ritual se identifica conceptualmente a la interpretación de la ofrenda amorfa en Zanja Zapupe, a lo que se agrega su recurrente asociación a formas simbólicas determinadas, en el cuadro siguiente sintetizamos cada episodio en que lo fragmentado se relaciona, ya sea mítica o ritualmente con un evento etiológico o como condicionante causal de temporalidad. En el cuadro podremos apreciar el dominio de lo mítico sobre la actual acción ritual. Igualmente, se ve de qué modo la condición fragmentada tiene una doble connotación, en el aspecto mítico, tiene una condición dual, de destrucción-creación; en el ritual, predomina la visión de un estado dominado por entidades malignas, ligado a la brujería y lo nefasto. Aspecto que se refleja en la imagen del “fragmentador”. Cuadro 8.1

etnia	mito/rito	objeto fragmentado	“fragmentador”	principios
Pame y totonaca	mito	lengua de caimán	Niño-maíz	Origen de la lluvia y de los cuatro rumbos
Nahua, teenek, totonaca, pame	mito	Cerro Postectitla	San Juan	Liberación de la semilla de maíz y los cuatro rumbos
teenek	mito	Cerro la Silleta	Muxí	Liberación de la semilla de maíz y los cuatro rumbos
Teenek y nahua	mito	El niño-maíz	La abuela	Resurrección del maíz y muerte de la abuela (el inframundo)
teenek	mito	Los postes del mundo		Restitución cíclica y Renacimiento en el este
otomíes	mito	El Sol		Muerte-resurrección y los cuatro rumbos
Nahuas, otomíes, teenek	rito	cosas	La envidia	Destrucción de diferencias y del orden
totonacas	Mito/rito	chichipale	Niños oferentes/niño-maíz	Destrucción del mundo anterior. Origen del “costumbre” (nuevo orden)
Nahuas, otomíes, teenek, totonacas	Mito	abuela	Niño-maíz	Nacimiento del maíz, separación del orden y de la anarquía
nahuas	mito	Tlacatecólotl		Fin de la noche, nacimiento de las plantas
Nahuas, otomíes, pames, teenek	Rito (carnaval)	El cuerpo	Los “diablos” y “mecos”	Inversión, sexualidad, fecundación y reintegración

Cuadro 8.1

8.2.1.2 Sección b

Por su lado, la forma fálica y sus connotaciones, de acuerdo al modelo, también se halla en la región. Por ejemplo, en Chicontepec, en la comunidad de Zacatitla, Gómez Martínez (2002: 29) reporta la figura de un falo debajo del altar del templo comunitario, relacionado con ritos de fertilidad. Lo mismo indica para el poblado de Ixcacuatitla, en donde se encuentra la figura de un falo cuyo glande es un rostro infantil y de cuya boca emerge el símbolo del habla, a lo que el investigador atribuye un significado de creación (ibid.: 54), lo que también podría equilar la reiteración simbólica entre el falo y la voz, como elementos fecundantes (Deveraux, 1984: 81; Galinier, 1990b: 654; Johansson, 1999: 80; Olivier, 2015: 245; 2018: 400). Y entre el habla, el maíz y la creación (Kirchhoff, Odena Güemes y Reyes García, 1989: 169).

Uno de los atractivos de la exposición del Salón Secreto (Capítulo 4), sería la escultura monumental traída de la comunidad de Yahualica, Hidalgo, y llevada al Museo Nacional a principios del siglo XX. Guy Stresser-Péan, relata un baile, el *Xochitini*, en que los danzantes ataviados de flores, bailaban alrededor de un falo de madera. Esta ceremonia florida fue relacionada por el investigador como una reminiscencia de los ritos dedicados a *Xochipilli* (Stresser-Péan, 2008: 51-52). Imagen 8.6



Imagen 8.6 Escultura fálica de Yahualica. Tomado de Mena (1926). Foto 1.

Una danza semejante a la que observó Stresser-Péan en la comunidad de Yahualica, fue descrita hacia mediados del siglo XVIII, también en la sierra huasteca, por el sacerdote Carlos de Tapia, observada durante las visitas de adoctrinamiento que hacía en la región:

“Porque en los días de sus fiestas y Pascuas, se previnieron con larga abstinencia de sus mujeres, ayunos, y otras penitencias, para sacar a baylar al Teem, que los mexicanos llaman Xochiquetzal, que es un idolillo que bailan comúnmente de noche después de bien llenos de bebida. El Paya es una figura de amphora, que aderezan de flores que hacen de plumas teñidas, y en traje de mujeres que hacen de cabellos postizos muy crecidos, le cargan en la espalda, danzando en círculos, y teniendo por centro un teponaztli, que toca el Maestro de la danza, y de muchas supersticiones, que con un incensario de barro es el primero que thurifica estos instrumentos, y luego persuade á hacer lo mesmo á los circunstantes, amenazándolos con que si no lo hacen, ó han de tener mal sucesso, ó han de morir breve, y suele suceder assi por astucia del Demonio” (Tapia Zenteno, 1767: 105-106).

Esta figura “*de amphora*”, el arqueólogo García Payón la identifica como una forma fálica que expresa la invocación a las fuerzas generativas por medio de imitación. Parte de este supuesto al citar una danza en la que los participantes portaban una olla adornada de flores en cuyo interior se encontraba “*un palo en forma de falo*” (García Payón, 1976: 116-122), misma idea que sostuvo Meade (1962: 154). Actualmente, en la región de Papantla, en la danza denominada de “*los negritos*”, el protagonista es un hombre vestido de mujer que porta un *tzacualli* o jícara, en cuyo interior se encuentra un palo en forma de serpiente (Chávez Hita y González Sierra, 1990: 121).

Observamos que la figura fálica es un elemento que directamente se contextualiza en una ceremonia vinculada a la fertilidad. De interés es la descripción del padre Carlos de Tapia, al señalar la inversión con que se relaciona el falo aderezado “*en traje de mujeres que hacen de cabellos postizos muy crecidos, le cargan en la espalda, danzando en círculos, y teniendo por centro un teponaztli*”. A lo que se suma la implicación sexual de la espalda en los contextos hierogámicos (Capítulo 5), connotación que sigue esta línea semántica porque ahí es colocada por los danzantes- “mujeres”, la *figura de amphora*.

La forma fálica también se encuentra mediante otras representaciones simbólicas, tal es el caso del gorro cónico que es compartido en la región huasteca por distintos grupos. Los otomíes lo denominan *phüi*, glande o dedo gordo del pie (Galinier, 2004: 201; 2009b: 52) y es parte de la parafernalia ritual de carácter sexual ligado a la ceremonia agrícola del volador, lo que es homólogo a la concepción fálica que del palo se tiene en la región (Galinier, 1990b: 422, 2004: 170). Aspecto ya señalado, al relacionar la forma cónica de los gorros huastecos como un símbolo de fertilidad (Mena, 1926: 7; Stresser-Péan, 1953: 223). Para Blanca Solares (2007: 213), su forma cónica es una proyección del axis, que “*emula las energías de lo fálico*”. Imagen 8.7



Imagen 8.7. Representación de personaje con falo cónico. Tomado de <https://antropologiamexico.es.tl/MEXICAS.htm>

De la misma manera, pervive la equivalencia entre sembrar y copular (Díaz León, 1998b, Galinier, 1990: 544; Sandstrom, 1991: 240-241), así como la idea del origen fálico de la lluvia (Ichon, 1973: 74, 90; Véase Capítulo 5). Pero no sólo se trata de la imagen fálica como un concepto implícito de la fertilidad y de la potencia masculina de las entidades celestes, sino de su papel en la creación de cronotopos y de representaciones ontológicas. En este sentido ¿podemos hallar en la actual Huasteca un equivalente del posicionamiento y orientación de estas formas con el concepto del modelo interpretativo de las ofrendas de Zanja Zapupe?

Los altares nahuas de la Huasteca siguen un patrón de colocación y significado de acuerdo al espacio en el que es puesto. Así, al lado oriente se ubican ramos de flores y adornos de otate. Las flores se colocan de forma horizontal y el otate de manera vertical; en este sentido, las implicaciones sexuales son directas, la flor y la caña, contrastando en posiciones horizontal-vertical, tierra-cielo. Por su lado, el altar de lado poniente se dedica al sol vespertino, el sol quien recibirá la fuerza y alimentos del altar de lado oriente (Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 178). Esta disposición oriente-poniente y vertical-horizontal tiene relación con la asociación luz-sombra, por ello, las figuras de papel recortado que yacen acostadas en el suelo son vulnerables al influjo de la tierra, pues están alejadas del sol. En cambio, las que están erguidas tienen agencia, alejadas de la voluntad de la tierra. Así, lo vertical se vincula a la fuerza masculina, a la luminosidad del día y del sol; mientras que lo horizontal se liga al influjo de la tierra, lo femenino, la noche y el inframundo (ibíd.: 248). Es el motivo por el cual los *teenek* de Tantoyuca, al ritual de curar el espanto ligado a seres

nóticos, lo denominan *dhayom ok*: “*levantar la cabeza*” o “*levantamiento de la sombra*” (Ariel de Vidas, 2003: 290).

En la región montañosa de la Huasteca, principalmente entre grupos nahuas y otomíes, al colocar un altar con figuras recortadas, las dividen, según el tipo de ritual, en determinadas formas de vestir, colocarse, posición y representación que expresan la jerarquía de poder y grado de agencia con las que se les reconoce. Por ejemplo, las figuras de las *Semillas*, son colocadas verticalmente, erectas sobre la mesa del altar, se guardan en un baúl, canasta o morral y se consideran incorruptibles, pues son *antiguas*. A diferencia de otras figuras fastas que son colocadas “*acostadas*” (Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 327-328, fig. 33). Si bien entre las figuras de *Semillas* hay figuras masculinas y femeninas, pertenecen al conjunto conceptual de aquello que ejerce su voluntad, que “*presenta una posición erguida, una verticalidad que parece estar identificada con la potencia vivificante de origen masculino*”. Por eso, de manera contraria, las representaciones de las figuras dominantes del grupo de las formas nefastas, no son vestidas, no tienen esqueleto y no se colocan de manera erguida (*ibid.*, 328-329).

En el caso de los totonacos, Stresser-Péan plantea una analogía entre el tambor vertical (*el huehuetl*) y el falo. Relacionado estrechamente con los altares y ritos de pedimento de lluvia, con el cerro masculino y con el espíritu de la fertilidad, entre nahuas, totonacos y otomíes de la región sur poniente de la Huasteca (2011: 158, 174). Así, lo erecto puede guardar similitudes con la potencia masculina, el árbol, por ejemplo, a la vez que demarca la diferencia genérica en ciertos rituales, como lo es el par *huéhuetl* y *teponaztle*. Además, se vincula a la figura de *Ehécatl*, bajo la advocación del mítico 9-Viento (*ibíd.*: 202, 544). Mismo concepto observado entre otomíes de la Sierra Oriental, en que estos instrumentos, respectivamente, representan los principios masculino y femenino durante los bailes de petición de lluvia (Galinier, 1990b: 243; 1997: 106). De este modo, el actual ritual de la región mantiene vinculado a la posición de lo erguido, lo relacionado a lo fálico luminoso, masculino, matutino y celestial, en tanto que la posición horizontal se relaciona con lo femenino, la sombra, lo terrestre y el inframundo. Esto es acorde con la investigación de Laura Sotelo en la iconografía del área maya, de la que deduce el papel simbólico de sexo y procreación del taladro de fuego, compuesto de dos elementos: un madero horizontal que se reviste de un aspecto femenino y pasivo, el otro, el palo vertical con el que se frota, “*semejante a un falo, se asocia con lo masculino, celeste y activo*” (Sotelo Santos, 2002: 117), así como con la representación del *mamalhuaztli* en el Códice Mendoza (Fol. 3 v).

Este aspecto, en nuestro caso, es reforzado por el referencial direccional norte; lo que nos recuerda el simbolismo de la cruceta fundacional de México-Tenochtitlán (López Austin y López Luján, 2009: 188, 308; Capítulo 5). Esta noción se refiere al papel hierogámico, lo que se constata con el carácter agrícola que circunda estos rituales, a lo que sumamos, la imagen de la entidad denominada, entre los *teenek*, *Ahjactamzemplab*, deidad que gobierna el inframundo o *Tamzemplab*, representado, de acuerdo con Ochoa y Gutiérrez (1996: 105, 124-125), en la estela de *Zacamixtle*, sitio cercano a Zanja Zapupe, como la representación de un ser esquelético fálico con atributos solares, lo que conceptualmente es equivalente a los demonios fálicos del carnaval, que esperan bajo la mesa-tierra de la ofrenda principal (Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 415-416. Fig. 39). Aunque bien pudiera tratarse de la imagen de Venus matutino transformado en la entidad vespertina, como figura esquelética en el umbral de la muerte y la regeneración, portando un pie semejante al de *Iztacoliuhqui*, representado en el Códice de Dresde (Mathiowetz, Schaafsma, Coltman y Taube, 2015: 11, 14, 27. Fig. 6c). Imagen 8.8

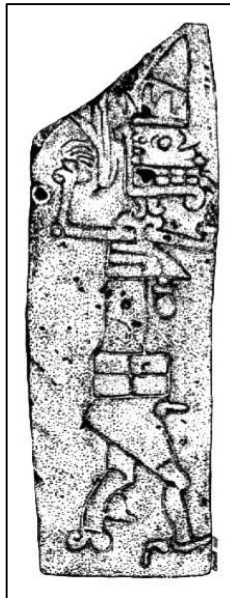


Imagen 8.8. Estela de *Zacamixtle*. Tancoco. Veracruz. Tomado de Ochoa y Gutiérrez, 1996. Fig. 16.

8.2.2 Sector C

8.2.2.1 Sección c

Relacionada a lo amorfo y a la forma fálica, se encuentra la espiral: por un lado, bajo la representación del viento, simboliza el “*barrido*” y su connotación hierogámica en relación

con la temporada de lluvias y el nacimiento del Sol; por otro, como remolino de agua, alude al inframundo terrestre-acuático. Como lo fálico, lo amorfo y lo escalonado, es un elemento articulador que permite el funcionamiento del mundo entre sus diferentes planos, un medio de establecer relaciones entre los componentes de su estructura: inframundo-tierra-cielo. Como viento, entre los *teenek* de San Luis Potosí, son llamados *litsik* o *baatsik*, entre nahuas de Veracruz. Se trata de seres del monte que se manifiestan en remolinos, son “aires” de procedencia telúrica que sienten envidia por los hombres, provocan enfermedades. Para los pames, estas entidades se comunican con el trueno y el Dueño del Mundo (Ariel de Vidas, 2013: 183-184; Hernández Alvarado y Valle Esquivel: 2012: 89-90; Ordoñez Cabezas, 2012: 102; Valle Esquivel, 2012: 353). Se trata de habitantes de un mundo anterior, tienen tres piernas, no pueden defecar ni procrear y caminan en espiral, fueron destruidos por un diluvio y son moradores de la noche (Alcorn, 1984: 60; Gallardo Arias, 2004: 12-13; Sandstrom, 2010: 334, 337). Los nahuas los llaman *ehecatl* o “aires”. Habitan en el occidente, dominio de los truenos menores (Valle Esquivel, 2012: 343).

Por su parte, los tepehuas de Tlachichilco, creen que el interior de la tierra está lleno de agua, tiene respiraderos por donde vive el viento, sus fuerzas jalan en forma de remolino al interior (Valle Esquivel, 2012: 350). Los otomíes de la sierra, consideran que en los remolinos se mueve el Señor del Mundo, describiendo una espiral, al mismo tiempo que esta forma la relacionan con la luna, la putrefacción y los ancestros (Galinier, 1990b: 531-534; Lazcano Salgado, 2012: 368). Para los *teenek*, en el fondo de la espiral se encuentran las semillas ocultadas por *D’hiipak* (Hernández Ferrer, 2004: 218); los totonacos la conciben como una forma relacionada a la gestación (Ichon, 1973: 174). Imagen 8.9



Imagen 8.9. Izquierda. “La serpiente de agua”. Sitio El Platanito. San Luis Potosí. Tomado de Stresser-Péan, 2016. Fig. 10; Derecha. Fosa radial en espiral para la consagración del horno para cocer ollas. Huejutla. Tomado de Stresser-Péan, 2008. Lámina 9

Esta cratofanía se manifestó mediante la representación del *ehcacózcatl*, desde el periodo Clásico como símbolo de *Ehécatl* (Ochoa, 1979: 144; Ochoa y Gutiérrez, 1996: 119). Mismos autores quienes afirman que, para el periodo Postclásico, a la imagen de *Quetzalcóatl* se le añadió la máscara bucal en forma de pico de ave, vinculándolo directamente con la imagen de *Ehécatl*, y a la vez con el inframundo, el norte y el viento (Ochoa y Gutiérrez, 1996: 108, 119). Para Stresser-Péan, bajo esta forma, a *Quetzalcóatl* se asimiló el culto de *D'hiipak*, a la vez que el primero, como imagen simbólica de *Ehécatl*, fue centro de culto fálico (2016: 11, 23-24, 33). Por ello, los rituales actuales en que participan las imágenes de los vientos y los “*malos aires*”, son tanto de “*barrido*”, de purificación e invocación a la fertilidad (Sandstrom, 1991: 273); añadiendo que el gemelo de *Ehécatl*, es *Tlacatecólótl*, entidad relacionada al sexo, la magia y el inframundo (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2000: 87-88; 2001: 413). Imagen 8.10 y 8.11



Imagen 8.10. Izquierda. Zanja Zapupe. Ofrenda tipo C-4 (A'46-B'46). El muro, en el plano inferior, se orienta en el eje norte (izquierda)-sur, por lo que el ascenso de la espiral es levógiro. Derecha. Escultura de Quetzalcóatl con *ehcacózcatl*. Castillo de Teayo. Tomado de Stresser-Péan, 2016. Fig. 17

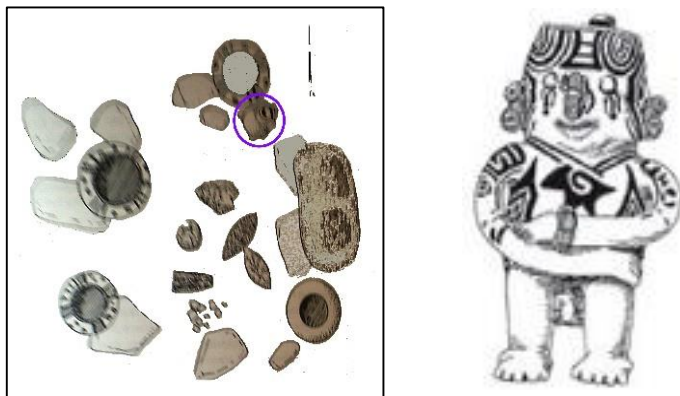


Imagen 8.11. Izquierda. Tamtok. Vasija con efigie de Ehécatl al norte de ofrenda circular (en círculo azul). Tomado de Stresser-Péan y Stresser-Péan, 2001. Fig. 75b. Derecha. Figura fálica de Ehécatl-Quetzalcóatl con *ehcacózcatl* y espirales. Vista Hermosa, Tamaulipas. Tomado de Stresser-Péan, 2016. Fig. 21

De lo anterior, se desprende que en la región huasteca es posible registrar una estrecha relación entre la espiral, el agua, el viento, el inframundo, lo fálico y el norte, es decir, se trata de un operador entre dos planos, el celeste y el terrestre-acuático, que se traduce en los grupos E y D de nuestro modelo; agregando que se refuerza lo visto en el capítulo 5 en torno al papel hierogámico del viento con las figuras del Ehécatl fálico reportadas en el centro de Veracruz por Ochoa (1969) y su relación con Venus vespertino, así como las esculturas pétreas con el mismo tema registradas por José Luis Franco (1962: 5-8) en el área de Xico-Chalco, en la Cuenca de México.

8.2.2.2 Secciones d, e, f

En la ceremonia de *elotlamaniliztli*, celebrada por nahuas y *teenek* al inicio de la cosecha, se baila alrededor de una estructura circular de mazorcas denominada *elotzacualli*, “*montículo de elotes*”, se ofrenda con comida al naciente niño-maíz. En este montículo, colocan velas encendidas que conmemoran la luz que éste trae consigo, pues se cree que ha venido del mundo de las tinieblas (Cruz Cruz, 2015: 142-143). A este respecto, al sur de la Huasteca, entre los totonacos se narra que la madre del niño maíz, creyendo que éste había muerto, lo enterró afuera del cementerio, hizo una cerca de palos alrededor de su tumba. Al poco tiempo, la mujer vio que en medio de la cerca había nacido una milpa, desde entonces, se dice que el maíz nació de una tumba (Ichon, 1973: 74). De manera equivalente, los nahuas de la Sierra Norte, mencionan que al nacer el niño “*la madre está muerta*”: *miquc ya* (Pury-Toumi, 1997:

149). Lo que coincide con el pensamiento de los nahuas del siglo XVI, quienes decían que a la hora del parto se le llamaba “*hora de la muerte*” (Sahagún, 1982. L. VI, C. XXX: 383).
Imagen 8.12



Imagen 8.12. Izquierda. Elotzacualli en la comunidad de Chiapa. Ixhualtán de Madero. Tomado de [youtube.com/watch?v=VX-YMCg61BM](https://www.youtube.com/watch?v=VX-YMCg61BM). Derecha. Elotzacualli en Chicontepec. Tomado de Cruz Cruz, 2015.
Imagen 4.

Por otro lado, la relación del niño recién nacido, el maíz y el inframundo, tiene un lazo coyuntural con la semejanza que el embarazo tiene con el grano de maíz. En Tantoyuca y el Zapotal, San Luis Potosí, los *teenek* conciben que el cuerpo encinto de la madre está asociado al mundo subterráneo, al igual que el interior de la casa durante el tiempo posparto de limpia y reposo. Al recibir por primera vez la luz del sol, el “*alumbramiento del alma*”, el niño sale formalmente del inframundo. Después de unos días de purificación, al amanecer, la partera carga al niño en su espalda y con un tizón encendido da una vuelta alrededor de la vivienda, hacia la derecha, lado contrario al inframundo y a los *baatsik'* (Ariel de Vidas, 2003: 340-341, 343). Una vuelta semejante es reportada por Alcorn (1984: 144-145), el niño es bañado con hierbas y en su frente, manos y pies, se le pone una cruz de cenizas y, por primera vez, se le llama por su nombre. Entonces, la partera inicia la circumambulación alrededor de la casa, en este caso, en sentido levógiro. Acto al que se le denomina “*levantamiento del niño*”. Al completar la vuelta, todos regresan a la casa y la partera entrega al niño, “*que ha renacido*”. Entonces, se considera que el niño ha llegado al mundo terrestre, social, formalmente reconocido al recibir su verdadero nombre y reconocerse su sexo y entidad social, con esto ha perdido la ambigüedad, la naturaleza bipartida entre el inframundo y la tierra que traía consigo (Ariel de Vidas, 2003: 344-345). Por este motivo, pocos días después de nacer un niño, al separarse del inframundo, su cuerpo es

considerado como el de un tlacuache, animal vinculado a los *baatsik'*, hasta el día en que recibe el bautizo católico (ibid: 350).

8.3 Grupo D

8.3.1 Sector B

8.3.1.1 Secciones g y h

Desde el siglo XVII se ha registrado que los *teenek* conciben un mundo de forma cuadripartita (Alcorn, 1984: 70; Ochoa y Gutiérrez, 1996: 105-106; Ochoa y Pérez Zeballos, 2013: 57-58). Entre totonacos, otomíes y nahuas se cree el universo como un gran rectángulo y bajo esta forma se reproducen la casa, el temazcal, la milpa, el altar. En él se encuentra un disco, parecido a un comal, rodeado de agua (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001: 398-399; Galinier, 1990b: 148; Ichon, 1973: 42-43, 103); lo mismo en Tantoyuca, con los *teenek* (Ariel de Vidas, 2003: 331). Los nahuas de Chicontepec, al hacer representaciones del universo en papel recortado, indican la parte superior del mundo de manera circular, mientras que la tierra la confeccionan de forma cuadripartita, por lo general con dos figuras gemelas en medio (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001: 407-408). Los otomíes a esta representación la denominan “*el cuadrilátero de los ídolos*” (Galinier, 1990b: 147; 2009d: 85).

Esta forma de concebir el mundo como una casa, los *teenek* de San Luis Potosí la manifiestan cuando al construir una vivienda, el terreno es limpiado de la vegetación en un círculo que lo envuelve. Este círculo se idealiza como un muro de piedra que protege el nuevo hogar y a sus habitantes. Posteriormente, se pone aguardiente y copal en cada esquina de la casa. El corazón de un pollo joven se entierra en el centro de la habitación y en la mesa de ofrenda se sienta a un niño y a una niña, y se erige un arco a la entrada (Alcorn, 1984: 115). Imagen 8.13

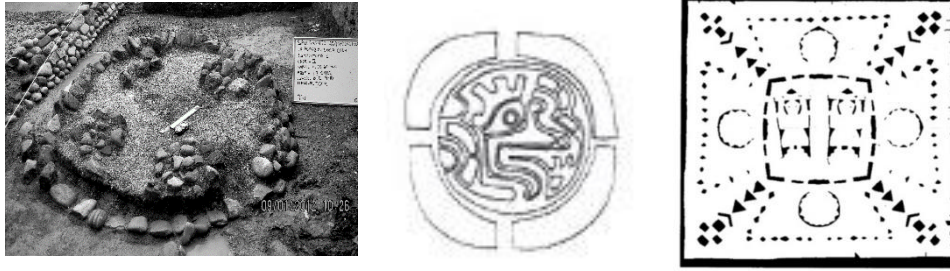


Imagen 8.13. La forma del mundo: De izquierda a derecha: Estructura en el sitio Buenos Aires, Tuxpan, Veracruz (Cortesía de María Eugenia Maldonado). Centro: “Disco con sol en el Adolescente huasteco”, Tomado de Meade, 1962. Lámina 7; Derecha: el “universo”, papel recortado. Chicontepec. Tomado de Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001. Fig. 7.5

De las imágenes anteriores, se observa el vínculo directo de lo cuadripartito a lo circular en los ejemplos prehispánicos, en tanto que, en el etnográfico, esta relación se mantiene, pero con una variante; aunque, como señalan Báez-Jorge y Gómez Martínez, (2001: 407), lo terrestre se mantiene como lo cuadripartito y el cielo, en el borde superior, con elementos circulares, lo que también es persistente en la comunidad de Amatlán, en donde los nahuas describen el cielo semejante a un gran espejo curvado, en el que se refleja el brillo de estrellas y astros. Al interior de la tierra se encuentra el *Mictlan*, y en otro campo se hallan las aguas iluminadas por el sol (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2000: 82; 2001: 398; Sandstrom, 2010: 320; Sandstrom y Sandstrom, 1986: 75). Asimismo, conciben que el plano vertical del mundo se conforma como un cuerpo piramidal escalonado en el que están presentes las cuatro esquinas del mundo y su centro. La misma idea prevalece en la región meridional, en el municipio de Chicontepec (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001: 400, 402; Gómez Martínez, 2002: 60-61). En esta misma región, en la comunidad nahua de Sasaltilla se ha documentado que el cosmos es representado mediante la colocación de tres altares durante las fiestas de *Chicomexóchitl* y *Atlaltlacualiztli*, que muestran las divisiones del universo en distintos puntos de un mismo plano, la comunicación se da mediante un cordón que une los tres altares, los que se constituyen por un cuadrángulo delimitado por aspersiones de aguardiente y refresco en cada esquina, y finalmente definidos por danzas circulares en sentido y contrasentido (Gómez Martínez, 2016: 155; Gómez Martínez y Van't Hooft, 2012: 4; Ochoa y Gutiérrez, 1996: 101, figs. 7-9; Ochoa y Pérez Castro, 2013: 122-123; Van't Hooft, 2014).

8.3.1.2 Sección i

Ahora bien, la presencia de dos elementos que forman un par semejante y asimétricamente opuestos entre sí y que cumplen funciones complementarias de vínculo en la forma estructural principal, es la que identificamos como los “*gemelos*”. Para nuestro modelo esta función recae en las formas fálicas, principalmente de aquellas que están sujetas a un vector de referencia direccional norte y centro; aunque también se consideran en los otros rumbos, como veremos en las conclusiones. Se trata de un operador de lo liminar que, hemos visto, se asocia al sector A. Las figuras implicadas por el modelo, son el Sol, Venus y el Maíz y, en este contexto, los elementos fálicos apuntados al Norte se enmarcan en el ámbito nocturno y terrestre-acuático, pero insertos en las relaciones que connotan día-noche, secas-lluvia, hombre-mujer, semilla-planta, joven-viejo, entre otras, por lo que su opuesto es el elemento vertical emergente, como símbolo de la resurrección en el espacio central; de manera tal, recordemos, este elemento axial emergente (“i”, en el esquema del modelo), es esencialmente la transformación del elemento fálico direccionado al norte. En este sentido, la siguiente pregunta se vierte en este aspecto, ¿es posible identificar este concepto de dualidad en la actual cultura indígena regional?

Para los nahuas de la huasteca meridional y de la región montañosa, se considera que el espíritu del maíz tiene un doble aspecto, uno femenino y otro masculino. En estos términos suele relacionarse con *Chicomexóchitl*, con lo tierno y lo maduro, con lo joven y lo viejo, o bien, como un niño y una niña (Argüelles, 2008: 83; Sandstrom, 1997: 69; 1998: 68; 2010: 328, 382). En tanto para los *teenek* de San Luis Potosí, la esencia del maíz es denominada *D’hiipak*, quien también es un espíritu dual. Hernández Ferrer (2004: 224), considera que la dualidad de *D’hiipak*, siguiendo a Šprajc, deriva de la relación del ciclo del maíz con el movimiento de Venus y la temporada de lluvias, la asociación de maíz tierno y maíz maduro, relacionados en la mitología nahua con *Cintéotl* y *Chicomecóatl*, respectivamente, ambos conformando una pareja divina. Por su parte, el señor de las tormentas, San Juan, también tiene una doble ambivalencia: durante el solsticio de verano es una potencia acuática, es el huracán; mientras que en el solsticio de invierno es una entidad solar, es Cristo. En ambas connotaciones es el maíz, hijo de Santa Rosa (Hernández Alvarado y Heiras Rodríguez, 2012: 205-206). De lo que se deriva que el maíz se concibe hecho de calor y agua. Respecto a esto último, los nahuas creen que el Dios del Maíz entregó el don de la lluvia benéfica a los *maam* o truenos, porque es un ser que en parte es proveniente del agua

(Akkeren, 2012: 131; Braakhuis, 2009: 5, 13; Reyes García, 1976: 127-128). Idea semejante entre los *teenek* de San Luis Potosí (Alcorn, 1984: 58-59).

Ahora bien, lo anterior nos confirma que el mito y el ritual de la Huasteca contemporánea, efectivamente, señalan al maíz nacido en el centro del inframundo, después de la concepción terrestre por el contacto celeste. Nuestro modelo indica que después de su germinación, éste brota, renace en el centro del mundo, emergiendo al amanecer de las aguas del inframundo. ¿Sucede lo mismo en el pensamiento actual de la región?

En la Huasteca media, entre nahuas y *teenek*, se concibe a la milpa como una casa o un mundo en pequeño, antes de sembrar se limpia, se lleva una ofrenda que se coloca en el centro de ésta, acompañada del corazón de un pollo tierno, que simboliza la semilla de maíz (Camacho Díaz, 2010: 73; Díaz León, 1998b; Gómez Martínez, 2004: 205; Hernández Ferrer, 2004: 219; Quevedo Pérez, Cervantes Herrera, Noriega Escalante y Zepeda Valle, 2017: 13). En la región serrana de Pantepec y en la zona de Papantla, habitada por totonacos, la milpa y las casas deben ser sacralizadas durante su creación y también cuando son abandonadas. Se ofrenda al centro y a las cuatro esquinas de las mismas (Ichon, 1973: 351; Márquez Hernández, Francisco Velazco, Pérez Hernández y Francisco Francisco, 1982: 167). En esta concepción del mundo cuadripartito, el *Tehuaycalal*, se relaciona íntimamente con el maíz, ya que su raíz, *tehuay*, es la mata del mismo (Ochoa y Gutiérrez, 1996: 103, Nota 6). Así, la forma de la milpa es intrínseca a la del mundo y, en consecuencia, a la del territorio del poblado (Sandstrom y Sandstrom, 1986: 36-38. Lámina 3). Imagen 8.14

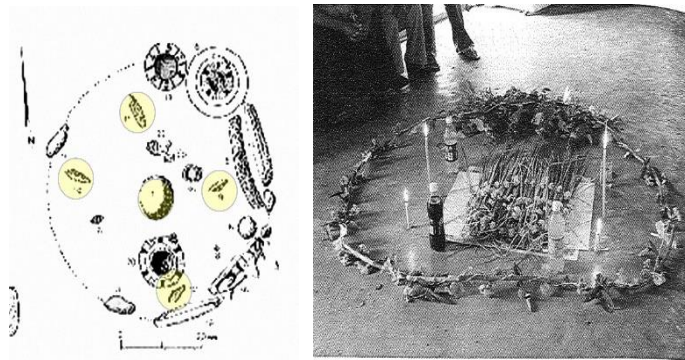


Imagen 8.14. Izquierda. Tamtok. Ofrenda circular envolviendo arreglo cuadripartito (amarillo). Tomado de Stresser-Péan y Stresser-Péan, 2001. Fig. 61; Derecha. Aro de bejuco con arreglo cuadripartito al centro en un ritual nahua de petición. Tomado de Trejo Barrientos *et al.*, 2014. Fig. 32.

En el área de Chicontepec, en el ritual de *Atlacualtiliztli*, celebración de petición de lluvias, se usan ofrendas con formas cuadripartitas y elementos centrales, rodeadas por aros de bejuco. La ofrenda principal se denomina *Sintlamana*, la cual consiste en poner una vela encendida en medio de una jícara o canasta llena de semillas de maíz que se pone en el centro del altar de la casa y otra semejante en el centro de la milpa (Argüelles, 2008: 98-99; Baéz-Jorge y Gómez Martínez, 2000: 89-90; Gómez Martínez, 2016: 157; Gómez Martínez y Van't Hooft, 2012: 8-9; Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 125). Imagen 8.15



Imagen 8.15. *Sintlamana*. Tomado de Argüelles, 2008. Foto 9.

Respecto a las entidades tanto solar y venusina, en la mayor parte de la Huasteca destaca su significado celeste y masculino; así como a lo nocturno, a la vez que se hallan relacionados a las formas simbólicas tratadas. Por ejemplo, la danza de los *guaguas*, vinculado al ritual del volador, desarrollado con una rueda alrededor de la cual giran cuatro danzantes sostenidos a un eje. Al colocarse verticalmente, arriba y abajo, respectivamente,

el danzante así posicionado representa, por un lado, el sol en el cenit y en la posición inferior, el nadir, el sol en la media noche, en el mundo de los muertos, al mismo tiempo que los cuatro rumbos son definidos (Stresser-Péan, 2008: 69; 2011: 291). Una variante de la estructura giratoria utilizada se encuentra en el Códice Selden y los personajes asociados a ella portan un traje de mono y el otro, con gorro cónico y pintura facial que lo liga al dios del viento, sujeta a un prisionero con traje de Cipactli. Se interpreta como un ritual dedicado a la estrella del norte como “*pivote del cielo*”. La ceremonia se lleva a cabo frente a la montaña con el nombre calendárico de “*Ehécatl-Quetzalcóatl*” (Burland, 1955: 21). Imagen 8.16

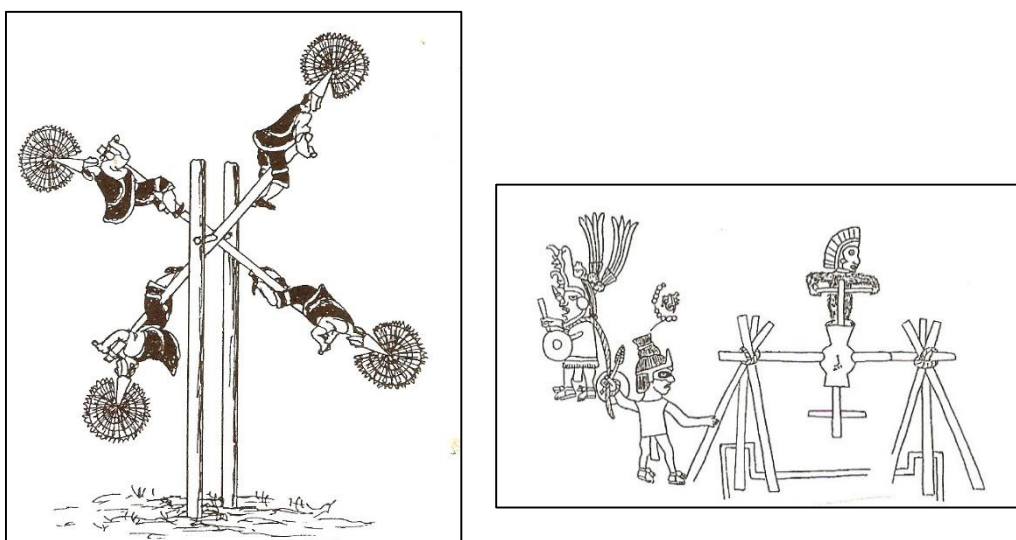


Imagen 8.16. Izquierda. La danza de “los guaguas”. Derecha. Variante del ritual en el Códice Selden. Tomado de Stresser-Péan, 2011, pp. 284 y 292.

Por otro lado, en la cima del cerro Postectitla, en Chicontepec, en la ceremonia al Sol, se entierra una ofrenda en una fosa circular, y su alrededor bailan un hombre y una mujer, que representan a la pareja primordial. Enseguida, se entierra un palo, émulo del poste del volador, en cuya parte superior colocan un disco como representación solar, sobre éste una canasta de la que cuelgan cuatro pequeños guajolotes y listones de colores que figuran los rayos solares. Se hace girar tirando de los listones y entonces la pareja deposita cuatro semillas de maíz, invocando por su germinación y por la procreación de los hijos (Cruz Cruz, 2015: 140. Fig. 3; Gómez Martínez, 2016: 162; Sandstrom, 2005: 24). Imagen 8.17



Imagen 8.17. Ofrenda al Sol en la cima del Postectitla. Tomado de Cruz Cruz, 2015. Fig. 3

Enseguida, la pareja siembra las cuatro semillas, pidiendo por el nacimiento del maíz y los niños, confirmando las cualidades solares del maíz-*D'hiipak*, naciendo del inframundo-mujer en lo alto de un cerro, imbricando sexualidad y fecundidad en un ciclo hierogámico de muerte y resurrección (Ochoa, 2000: 111-112).

De la misma manera, en la etnografía actual se identifica el culto al poder ambiguo de Venus. Como estrella matutina, al sur de la Huasteca, entre totonacos y tepehuas, cuando “*niños guardianes*”, en su representación destruyen con arcos y flechas a las estrellas que causan enfermedad. Son dos pares, dos niños y dos niñas, quienes disparan desde cada esquina de la mesa-ofrenda (Ichon, 1973: 113; Trejo Barrientos *et al.*, 2014: 276). Para los totonacos, se trata de niños y niñas, porque las estrellas no tienen sexo definido, son ambivalentes: a la vez son machos y hembras; benéficas en la mañana, nefastas en la tarde. Al aspecto benévolo se encomiendan los voladores, pues el mástil del palo, se cree, nació en medio del océano, al nacimiento de Venus (Ichon, 1973: 76-77, 161, 389). Los tepehuas lo conciben en su forma nocturna y fecundadora, mediante el mito de cuando las estrellas cortaron los dedos anulares del niño Dios, y de cada dedo florecieron plantas y frutos (Williams García, 1972: 68). Algo semejante relatan los otomíes, cuando “*la estrella del Diablo*” cortó con una flecha el pie de Jesucristo, de él cayeron tres gotas a la tierra y de ahí nació un chile (Galinier, 2004: 202). Imagen 8.18

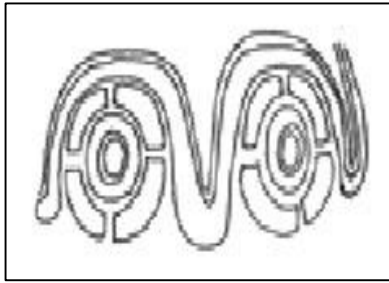


Imagen 8.18. Símbolo de Venus: izquierda en cuerpo del Adolescente huasteco. Tomado de Meade, 1962, Lam. 11. Derecha. "Niños-estrella" totonacos flechando a la estrella portadora de enfermedades. Tomado de Trejo Barrientos *et al.*, 2014. Fig. 4

8.4 Conjunto F. El mundo: vida, corazón y alma

Como el sol y el maíz, el alma es una entidad que sobreviene con el momento de la creación, de la irrupción del mundo a la luz y al amanecer. En el Capítulo 1 hemos citado argumentos que indican que la fuerza anímica calórica es dada mediante una dinámica giratoria, como lo puede ser un soplo o un aire en giros proveniente del ámbito celeste. La representación circular y cuadripartita indican el trazo del movimiento solar, la delimitación del mundo recién emergido. En consecuencia, este movimiento marca el inicio de un nuevo ciclo a la llegada del alba mítica, momento de irrupción de las entidades luminosas que han vencido a las fuerzas del inframundo, emergiendo del centro del cosmos, entre estas entidades se haya el maíz. La fragmentación, el desorden y oscuridad permanecen en este centro, pero han quedado latentes debajo del punto de ascenso. Los gemelos se vuelven a conjuntar en una unidad, hasta el mediodía, momento en que en este espacio se marca el tiempo de una nueva escisión cíclica, cuando la tarde llegue, y la muerte y la disolución una vez más se manifiesten. Esta amenaza mítica es subsanada en el acto ritual que evoca la recreación como medio de separar del mundo al polvo, las cenizas, los fragmentos y lo "otro", que indisociablemente, siempre están presentes. La centralidad, es el punto emergente en que el alma y la vida de las cosas es dada y en donde ésta encuentra su disyuntiva, entre lo horizontal y lo vertical, es decir, entre lo terrestre y lo celeste, entre el caos y el orden.

El maíz, para los nahuas de la Huasteca, es el vínculo que une a los hombres con el sol, al consumirlo, la sangre se alimenta del *tona*, del calor que transformado se convertirá en el *chicahualiztli*, la fuerza o energía sin la cual el alma o *tonalli* se debilita, se enfría y la persona muere. A las cosas el alma se les confiere; mientras que el hombre la adquiere al alimentarse del maíz, y el alma del maíz es *D'hiipak* (Fernández Acosta, 1982: 17; Gómez Martínez, 2004: 200; Hernández Ferrer, 2004: 218; Sandstrom, 2010: 330. 343; Szeljk, 2003: 131). Para los teenek, corazón y alma suelen usarse de manera intercambiable: *D'hiipak*, es el alma del maíz, él mismo representa el *ehatal* y el *tsítsiin*, mientras que *ichij* es como un embrión que está dentro de la semilla del maíz (Alcorn, 1984: 67-68; Hernández Azuara, 2010: 137; Ochoa y Gutiérrez, 1996: 107). En las comunidades nahuas de la Huasteca noroccidental, el *toalli* (*ts'itsiin*) y el *yolotia* (*ichic*) están íntimamente relacionados. Cuando ambos se vinculan mediante la cabeza y el corazón, es decir, en lo vertical alto, la persona es recta, luminosa; pero si el *yolotia* se vincula del corazón hacia abajo, con las entrañas, en lo vertical bajo, la persona es “*torcida*”, ligada al “*diablo*” y a la oscuridad (Ariel de Vidas, 2003: 252; León Vega, 2017: 211). Se considera que el corazón es el vínculo entre ambos estados, ya que se concibe a éste como el centro, el punto de equilibrio y esencia de las cosas, de todo lo que ha nacido o ha sido creado: seres, casas, pueblo, altar, por lo que, al tener corazón, o sea, un centro, se tiene alma (Ariel de Vidas, 2003: 251; León Vega, 2017: 211-212; Martínez González, 2011: 36-37), lo que hace recordar la concepción nahua de que “*corazón*” es “*esencia*” (López Austin, 1994: 169). Así, se nace con una rectitud dada cuando se recibe por primera vez la vitalidad luminosa del Sol, cuando el alma llega con la luz del amanecer (León Vega, 2017: 202).

Durante la vida de la persona, su alma sigue el trayecto de lo luminoso, en ascenso y manteniendo su individualidad; pero, al morir la persona, el alma invierte esta dirección, pues vuelve en descenso al inframundo, en donde pierde su individualidad al confundirse con otras entidades; sin embargo, este riesgo también está presente en vida, ya que el alma de las cosas también se enferma (Alcorn, 1984: 140); por ejemplo, cuando la fuerza anímica cobijada en el corazón y la mente (el *yolotia* y el *tonal*), se cubren de basura, de *tlazoll*, la persona se vuelve sucia en actitud y pensamiento, su comportamiento es como “*el de los animales*”, según los nahuas de la comunidad de *Xolotla*, en la Huasteca noroccidental (León Vega, 2017: 218-218). O bien, la casa, para que pueda ser habitada, se le ofrenda un tamal envuelto en hojas de plátano y en él, el corazón de un gallo virgen “*que no haya pecado*”, en su centro (ibíd.: 138. Nota 1). De la misma manera, al constituirse una nueva milpa sobre un terreno antes natural, se dice que, por el hecho de barbecharse, se le

concede un alma, un “*ts’uleel*”, término que es comparado con el “*chu’lel*” tzotzil, en ambos casos se trata de un “*alma*”, concepto que se extiende a un espacio de bosque, cerro, el campo en general que es transformado para una milpa o una casa (Alcorn, 1984: 117). Así, se dice que los hombres vivimos en el “*ts’uleel*” de *D’hiipak, en medio del mundo*” (ibíd.: 76).

De lo anterior, en la Huasteca actual se considera que el mundo, los seres y las cosas tras un ciclo de vida-muerte se reconstituyen a partir de sus fragmentos convertidos en semillas. Así, el centro es el lugar del brote del maíz-sol, después de su viaje nocturno. Viaje durante el cual atraviesa por estados de inversión y transformación en que el sembrador se volvió sembrado, la simiente en mata, el oscurecido en luz; en una irrupción que emerge, siguiendo el camino espiral de ascenso levógiro, tanto en lo vertical como en lo horizontal, del centro por los cuatro rumbos, paradójicamente, siguiendo el camino del crecimiento, de la vida, pero el que conduce inexorablemente al poniente, hacia su muerte, hacia la discontinuidad, condición para permitir una nueva continuidad.

Así, alma y vida se otorgan en los giros emitidos del centro que, como hemos visto en los ejemplos de la actual Huasteca, se considera es el corazón de las cosas. Corazón, alma y vida se entrelazan en un vínculo indisoluble que se expresa en las formas simbólicas de las ofrendas de Zanja Zapupe y en los mitos y rituales de la Huasteca.

8.5 Comentarios

Con lo anterior, consideramos que hemos ilustrado un espacio más de Mesoamérica, en que las formas simbólicas implicadas en el depósito de Zanja Zapupe son utilizadas en un contexto que tiene sus raíces en un principio cosmológico. Ahora se trata de la actual región huasteca, lugar de inserción histórico-cultural de dicho sitio, por lo que las implicaciones de la continuidad de una tradición religiosa regional son importantes. Pero, comentamos en la introducción de este apartado, la importancia del mismo es que nos permite identificar la trama semántica en que las formas se relacionan, aun en eventos rituales diferentes, que permite la interacción de éstas, manteniendo la significación específica de cada una y siendo parte de una relación simbólica estructurada de conjunto. Se trata de diferentes formas de expresar un mismo concepto que consolida las diversas unidades temáticas (Mikulska, 2008b: 87). La validez de nuestra analogía radica en descubrir que son las mismas formas simbólicas las que portan el significado compartido de estas expresiones mítico rituales. Esta trama se encuentra en la idea del tiempo y lugar original en que las cosas estaban recién creadas, nuevas y funcionales, por lo que en diversos rituales los

oferentes buscaron de alguna manera regresar a esta dimensión, ya sea para sanar, sembrar, construir, o buscar un consejo de las deidades mismas, ante la amenaza de un cambio en el mundo (López Austin, 1998: 74; Vogt, 1979: 132). Esta “*reconstrucción*” significa una garantía para la continuidad y permanencia, por lo que con sus respectivos procedimientos se ha recurrido a ella utilizando las formas codificadas que rememoran y dan valor y efectividad al ritual ejecutado. Es de este modo que encontramos proyecciones cuadripartitas en eventos fundacionales, en la épica que antecede a la resurrección del Sol y del hombre, en el acto de sembrar, en la consagración de una casa, actos generalmente acompañados de un hecho sacrificial y en la circumambulación envolvente. Asimismo, se controla la fuerza emanada del inframundo, acumulada en el centro, mismo espacio en el que se concentran las fuerzas celestes, es decir, en el *axis*. Así, en tales rituales se representa el mundo, según cada cosmovisión. En otros, siguiendo los mismos fines y como variante, se procura representar el cosmograma de la creación misma, como puede ser en algunas de las ofrendas de las actuales ceremonias de la Huasteca, o bien, como han sido representados en la época prehispánica, tal es el caso de Zanja Zapupe, sitio en que se escenificó el mito de creación, como medio de dar centralidad a las nuevas estructuras.

CONCLUSIONES

*El alma es en cierta forma todo lo que es: el alma es la forma de las formas. Repentina
tranquilidad, vasta, incandescente: forma de formas.*

James Joyce: Ulises

Tres preguntas básicas nos llevaron al planteamiento de esta tesis: la primera, y la que más nos intrigaba, giró en torno a la cuestión de que si los arreglos de objetos fragmentados colocados en los depósitos de ofrenda arquitectónica en el sitio Zanja Zapupe, podrían ser consideradas como tales, dada su condición simple y nada ostentosa, aspecto que estaría lejos de ser un presente o que sirviera como medio de reciprocidad, por muy asimétrica que ésta pudiera ser, con las entidades divinas. Objetos rotos, pequeños, de cocina, de herramientas, astillas óseas, todo símbolo de lo que fue usado y finalmente desechado, se trataba, pues, de una forma de basura.

Con la segunda pregunta se trató de entender por qué, entre la homogeneidad de cosas fragmentadas, era posible percibir formas como espirales, círculos y quincunces, en un patrón definido, en medio del caos visual generado, y el de otra, que por lo oblongo y recurrente identificamos como de carácter fálico. Así, formas diferentes y lo amorfo convivían, es decir, fueron colocados de manera simultánea en los planos de depósito que se identificaban como contemporáneos. Nuestra pregunta, fue entonces, si era posible encontrar una estructura que ordenara y diera una lógica a la presencia alternada de elementos disímiles.

De la anterior, nació una tercera cuestión y de ésta las siguientes: ¿a qué orden ritual se sujetaba esta estructura? y aún más, si arqueológicamente nos fuera posible identificar un acto ritual que conllevó a la colocación de dichos elementos y, por lo tanto, a qué hecho religioso se vinculaba. Como consecuencia, si lográbamos una respuesta, se iniciaría un nuevo ciclo de preguntas, ahora asociadas a la posibilidad de encontrar ejemplos de ofrendas semejantes en otros depósitos arquitectónicos de Mesoamérica, o bien, del uso de sus formas en rituales contemporáneos.

En el análisis efectuado en el Capítulo 1, proponemos que, efectivamente se trata de ofrendas, bajo el entendido que una ofrenda es ante todo la expresión de un ritual y, por lo tanto, es una forma de lenguaje, un vínculo por el que es posible establecer una comunicación. Como medio de expresión se rige por una estructura con sus respectivas variaciones, y como tal, genera representaciones, crea imágenes regidas por un código subyacente; así, lo que se coloca es una forma de lo que se pide, por lo que es parte de un conjunto: actos, cosas y plegarias. De modo tal, que desconocemos qué elementos coadyuvaban en el ceremonial como parte del ofrecimiento, pero como hipótesis planteamos que lo que se pidió fue la recreación del mundo como medio para consagrar las estructuras de Zanja Zapupe, para lo que se evocó la arquitectura de la formación del mundo primordial,

por lo que todo el conjunto de elementos involucrados en este depósito, se constituyeron en una narrativa que recordara a los hombres y a las deidades el proceso constructivo, los personajes y obras requeridas para la edificación del cosmos. De este modo, en las nuevas construcciones se adhería el deseo y la convicción religiosa de que la casa, el altar, el patio, el templo y la milpa, fueran dotadas del corazón y el alma con que fueron concedidos en el mundo primordial, reproduciendo el lugar central por el que pudiera irrumpir el Sol-maíz, de su viaje al inframundo, equivalente a los espacios arquitectónicos enterrados. Así, en estos ocho capítulos, hemos tratado de demostrar que la arquitectura del mundo primordial es el referente mítico al ritual de la obra arquitectónica de los edificios en Zanja Zapupe.

Para dar respuesta a nuestras siguientes preguntas, e identificados los depósitos como ofrendas, tratamos, en primer lugar, las principales características por las que universalmente se define a un ritual, y entre ellas, nos llamaron la atención las siguientes: la reiteración, lo conjuntivo, la alternancia, lo analógico, el orden y jerarquía. Así, hemos discutido la existencia de las repeticiones como parte de los paralelismos representados en los diferentes modos en la disposición de las ofrendas, reflejo de la estructura de un lenguaje articulado que permitió que las variaciones de contenido fungieran como medios analógicos que podían ser conjuntados jerárquicamente mediante el seguimiento de un código, en que diferentes tropos se sujetaran a un orden canónico. Considerando que este orden fue pauta por un paradigma cosmológico, a la discusión del carácter del ritual, sumamos el concepto de *forma simbólica* de Cassirer, como elemento representativo y funcional que nos permitiera la lectura de la disposición de dichas ofrendas como un discurso que, nodalmente, conjuntara la relación de las cinco formas de ofrenda registradas en un modo narrativo. Este paso marcó la pauta de análisis bajo el que desarrollamos la propuesta del modelo, cuyo fin fue sustentar que las ofrendas de Zanja Zapupe pertenecieron a una serie de ceremonias que utilizó las formas elegidas por su asociación y estructura semántica. Para descifrar esta estructura, recurrimos a la revisión y comparación de los ejemplos en que éstas estuvieran presentes en el registro mesoamericano, principalmente de aquellos ligados a contextos creacionistas. Así, de modo disperso, hallamos una mayor información en torno a la forma circular, cuadripartista y fálica; no obstante, lo relacionado a la fragmentación, concerniente a nuestro término amorfo y a la espiral, los datos fueron más limitados, aunque no disociados de los anteriores, como lo constatamos en la imagen del Mapa de Tlaxcala, referente al sitio de Tenochtitlan (véase Imagen 4.11), y en la ilustración del remolino de Pantitlán en el Códice Florentino (Imagen 5.11), y en los eventos rituales de la actual región huasteca. Sin

embargo, las formas simbólicas, aun relacionadas en un conjunto, requirieron ser analizadas, buscando el mecanismo que permitió su articulación, es decir, el medio de relación entre sus diferentes planos, lo que otorgara un carácter sistémico a la imagen del cosmograma en que tales formas se hallaran (Imagen 3.15). Asimismo, tales formas las identificamos como los operadores que permitieron el movimiento cíclico en la estructura y la liminalidad de las formas. Por lo tanto, lo fálico, lo amorfo y la espiral, por ejemplo, se estructuraron de tal modo que nos permitieron comprender los eventos de transformación, inversión y transitividad que permeó dicha relación, así como medios de desciframiento a la oposición de los pares semánticos existentes, lo que involucra conceptos de dualidad como el de gemelidad, hierogamia; o de oscilación y ambivalencia: creación-destrucción, alba-crepúsculo, muerte-nacimiento, por decir. Las formas, como operadores y a través de las relaciones de estructura y la transitividad entre ellas, posibilitaron que el modelo se refiriera a hechos y personajes sustantivos de la narrativa, como el árbol cósmico, la lluvia, el viento, el crepúsculo, el alba, los gemelos, la siembra y la decapitación (medio anímico y de fecundación), en un contexto que, por ser simultáneamente conjuntivo y disyuntivo, requirió de tropos en la lógica de su desarrollo.

En esta posición se identifican dos temas principales referentes al ciclo del maíz. El primero, relacionado al sacrificio y descenso de la semilla al inframundo (cuadrante noroeste); el segundo, el del nacimiento del maíz y su brote en el mundo, cuadrante sureste. Traducido en nuestro modelo, el primer eje se encuentra en el Grupo E (signo de descenso, Imagen 8.1), en tanto que el segundo, al Grupo D (ascenso). La importancia de este traslape es que, con los indicadores del modelo planteado, es posible vislumbrar los elementos con los que se contextualiza cada evento mítico-ritual indicados en los respectivos ejes y del ciclo en general.

Ahora bien, de los dos cosmogramas anteriores, podemos comprender que la proyección cuadripartita significa un balance en que la identidad y singularidad de cada forma permite la existencia de un espacio y un tiempo determinado, en el que puede convivir la mezcla de las formas sin que se pierda su respectiva identidad. De este modo, lo fragmentado está hacia el poniente crepuscular, su peligro ha sido ritualmente controlado y asociado al orden de la proyección cuadripartita. Nuevamente las cosas rotas tienen un lugar y una función, sirviendo como matriz de la nueva procreación, se trata del receptáculo en donde es sacrificado el falo-sol-maíz, decapitado por la vagina terrestre y de cuya unión, la semilla fecundada descenderá en vía dextrógira hacia el inframundo. A continuación, la espiral en

el sur, la media noche, “abajo”, en el centro de este plano, nos indica que el elemento fálico se ha transformado, se ha regenerado en un nuevo nacimiento como resultado del acto hierogámico, iniciando su ascenso levógiro hacia el plano superior para irrumpir en el mundo terrestre a través de la “entrada” ubicada en la luminosa alba del lado este. En seguida, en el transcurso temporal de su ascenso, inicia una nueva inversión, el gemelo se transforma en el ser apegado al sexo, a las mujeres, a la nigromancia y a la oscuridad, de tal manera que, al mediodía, en la dirección norte, hay una nueva escisión, al mismo tiempo que inicia su descenso por la “*entrada*” existente en esta dirección. Al centro, en el corazón de la tierra emergida y ordenada, en el quince, se encuentra el elemento axial, del que derivan las cuatro proyecciones, cada una como un símbolo, una forma asociada y una propiedad específica.

De este modo, el carácter sistémico dado a nuestro primer cosmograma puede adquirir la siguiente forma de relaciones en lo horizontal. Imagen 9.1

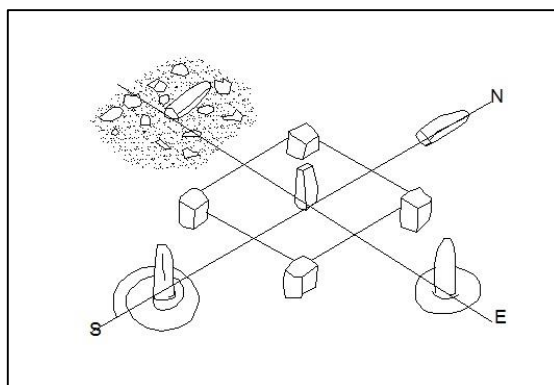


Imagen 9.1. La centralidad de las ofrendas de Zanja Zapupe. Proyección horizontal. DPB.

Mediante la imagen anterior identificamos los juegos de asociación y oposición de cada forma, como primer medio de proyección cuadrupartita y expresión axial. Igualmente, nos permite confirmar el carácter operativo del elemento fálico como principal concepto de gemelidad en un orden diferencial y especular:

Eje este-oeste: vertical, luminoso y emergente del centro de una forma ordenada hacia el este; Horizontal, decadente, opaco, apuntando al norte en la fragmentación del lado poniente.

Eje norte-sur: horizontal, camino al inframundo de la disolución hacia el lado norte. Vertical, renaciendo en el centro del inframundo, hacia el lado sur.

Al centro, en el quincunce, como elemento emergente y foco de proyección.

Asimismo, corroboramos la importancia conceptual del eje norte-sur, una de las cuales es el ser la principal vía de transformación. Por lo que, si dividiéramos en dos cuadrantes este eje, obtendríamos, a la mitad derecha y hacia la dirección levógira, el eje sur-este-norte, equivalente a los conceptos de nacimiento-ascenso-muerte. Su contraparte y complemento está a la mitad izquierda: norte-oeste-sur, o muerte-descenso-nacimiento. Así, podemos constatar que la transformación, es, efectivamente un cambio de la materia, pero su esencia se conserva, es la validez del sacrificio que permite que la materia y el alma mediante el movimiento giratorio se ubiquen en un viaje cíclico en el lugar de lo sagrado (el inframundo y el reino celeste), para que, renacidos, irrumpen en el plano terrestre, es la gracia de la consagración.

Si giramos este cosmograma en la forma convencional indígena de visualizar el este en la parte superior como el *“lugar donde brota la luz”* (Aguilera, 2010b: 329), veremos que tenemos una proyección similar, pero en otra perspectiva, con el correspondiente juego de propiedades y oposiciones. Imagen 9.2

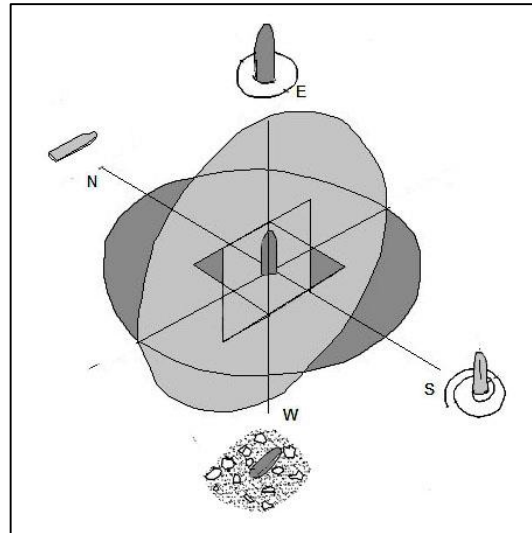


Imagen 9.2. La centralidad de las ofrendas de Zanja Zapupe. Proyección horizontal-vertical. DPB.

De la imagen anterior, tenemos una idea más clara en que la metáfora de los gemelos sirvió para representar el devenir del universo. La diferencia y la alteridad se proyectan en simetrías inversas y opuestas en cada uno de los ejes por los que oscilan. En la dinámica del movimiento rotatorio no hay posibilidad a la estática de una jerarquía dominante, de ser

así, el tiempo se anula y sobreviene el cataclismo del fin de una era, cuya naturaleza correspondería al rumbo de estancamiento (este-fuego-masculino; oeste-tierra-femenino; norte-viento-masculino; sur-agua-femenino; centro-temblor-masculino-femenino). De esto, la importancia del desequilibrio dinámico de los gemelos, pues la otredad y la diferencia son el motor del acaecer, por lo que la pérdida de diferencias se constituyó en una amenaza constante, aún tratándose de la pérdida de la desigualdad en la semejanza misma.

También vinculada a la gemelidad, se aprecia la importancia de lo ascendente-vertical y descendente-horizontal en el ciclo cosmogónico; por ejemplo, la que es señalada en torno a la fundación de *Tenochtitlán*: la existencia de dos aberturas o bocas del Monte Sagrado, una, hacia el este, perteneciente a la cálida verticalidad solar y a la vida; otra, a la fría horizontalidad del eje acuático y de la muerte. El cruce de ambas, señala el lugar “*del ombligo*”, el centro del mundo.

Los dos cosmogramas de la relación horizontal y el de la relación vertical (imágenes 3.15, 9.1 y 9.2, respectivamente), no están en contradicción con el esquema del modelo (Imagen 8.1), son expresiones de un mismo discurso en diferente sintaxis. Los tres primeros sintetizan el concepto de disyunción de una visión especular del mundo, necesaria para comprender la oposición concéntrica de los diferentes planos, y la acción refleja e inversa de los operadores que, como los gemelos, permite la relación analógica de la estructura. Por otro lado, en el esquema del modelo, se observa la conjunción, el encadenamiento del espacio que, en lo vertical, condensa la dicotomía de la creación, forjada mediante las relaciones y transiciones en que los operadores se comunican en un múltiple flujo de ascenso-descenso y proyección. En este caso, se conforman conjuntos de opuestos en que destaca la contigüidad, como el de lo amorfo, la espiral y el falo orientado; o el de la espiral, el quince, el círculo y el falo centrado. Por lo tanto, ya en conjunto, el grupo de gráficos derivados de nuestro modelo, expresan el juego complementario de disyunción y conjunción, metafórica y metonímica, presentes simultáneamente en la concepción cosmológica de los oferentes de Zanja Zapupe. En ambas se encuentra la proyección cuadripartita y el *axis*, elementos que conforman la centralidad y, en consecuencia, la equivalencia con el cosmos, lo necesario para la consagración de sus edificios.

Lo anterior, sostiene la posibilidad de que nuestra hipótesis sea corroborada, que el conjunto de ofrendas de los depósitos de Zanja Zapupe fuera el vehículo por el que las edificaciones fueron consagradas mediante la imitación de la creación del mundo. Se construyó una unidad simbólica, una imagen de la proyección cuadripartita y de la

implementación de un *axis*, por lo que dichas edificaciones fueron dotadas de centralidad por la comunicación horizontal y vertical establecida con el tiempo-espacio mítico. Sin embargo, ésto sólo corresponde a una parte del proceso creativo, el de la reconstitución de la forma y la materia del mundo, del soporte estructural de la nueva vida. Hace falta la reintegración de la fuerza anímica que se disipó a la muerte de la era anterior, la restitución del alma de las cosas. La realización de tal prodigio también se valió de la integración de las formas simbólicas y de su complejo de significados en el contexto de la instauración cósmica, de acuerdo con las propiedades anímicas concebidas por los antiguos nahuas (Capítulo 3) y los indígenas de la actual Huasteca (Capítulo 8). Así, la relación de las formas es el medio por el cual a la materia se le dota de la forma anímica de la vida, hecho con el cual, la creación ha tenido lugar. Imagen 9.3

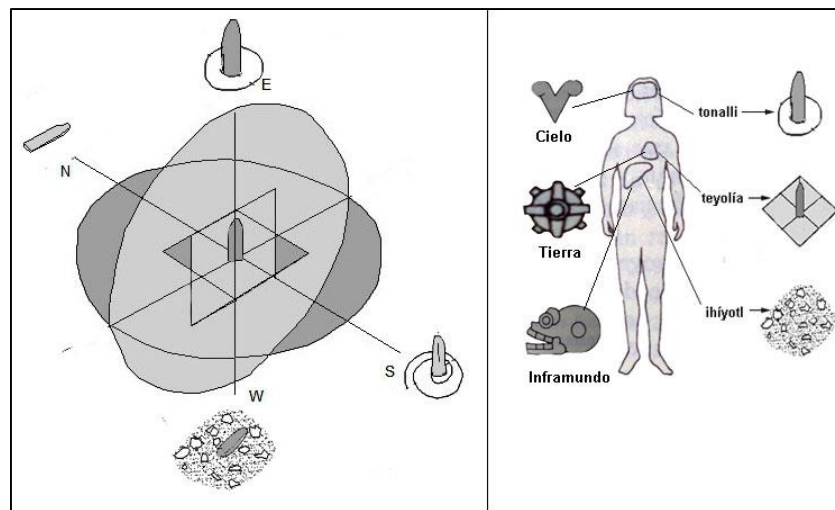


Imagen 9.3. Las formas simbólicas, el cuerpo, el cosmos y el *alma*. A partir de López Austin, 2004. T. I. DPB

Al mundo se le ha dotado de fuerza vital, entidad equilibrada al momento de nacer en el corazón de esta proyección. Esta centralidad no es manifiesta de inmediato, como lo puede ser el orden cuadripartito en el arreglo arquitectónico o la colocación de ofrendas en las esquinas y centro de las estructuras. Este no es el caso en Zanja Zapuque, para el efecto, sus oferentes recurrieron a una variante en el ceremonial ritual, particularizado por su sustrato cultural. La idea se basa en el concepto del “*retorno*”, en volver a construir el escenario de creación, cosa que es común en rituales de curación, el “*volver*” al origen para resarcir el estado de salud y equilibrio pristino. Por este motivo, en los actuales rituales de la Huasteca, el procedimiento terapéutico para curar la envidia, muestra que se hace

siguiendo una antigua concepción, quizá ahora no entendida, que indica que la recomposición de la desintegración, se da en el acto primigenio de ordenar y separar, delimitándolas mediante geometrías definidas, como lo son el círculo y el quince. O en las ceremonias agrarias, entre ellas las de carnaval, en que se acude a la connotación de la inversión y transformación con que la aparente obscenidad de lo sagrado emerge, como la representación de un antaño acto propiciatorio a la fertilidad de la hierogamia, y cuyo peligroso exceso es controlado mediante su sujeción a las formas simbólicas.

Por otra parte, como un sistema de comunicación gráfica, hemos tratado de demostrar que el conjunto de ofrendas de Zanja Zapupe, tuvo como finalidad el transmitir un mensaje, un conocimiento que fue reiterativo en paralelo al crecimiento arquitectónico del lugar. El lenguaje simbólico utilizado está fundamentado en su uso en el análisis de los rituales etnológicos aquí analizados. La convencionalidad en torno a las formas simbólicas parece ser aún vigente, aunque esté fragmentada y ya no del todo reconocida. Esta analogía nos permite vislumbrar la posibilidad de que, en algunos contextos arqueológicos de ofrendas de dedicación en la arquitectura mesoamericana, un mensaje similar fuera transmitido. Así, tendríamos que las formas son parte de un sistema gráfico que tuvo la finalidad de transmitir conocimiento de manera visual, "*leyéndolas*", haciendo acopio de un código ultra cultural, sin fronteras espacio-temporales, más allá del lenguaje hablado, en que la abstracción simbólica encontró múltiples formas de expresar un concepto primordial. Por lo que el análisis de las ofrendas arqueológicas nos abre otras posibilidades. Imagen 9.4

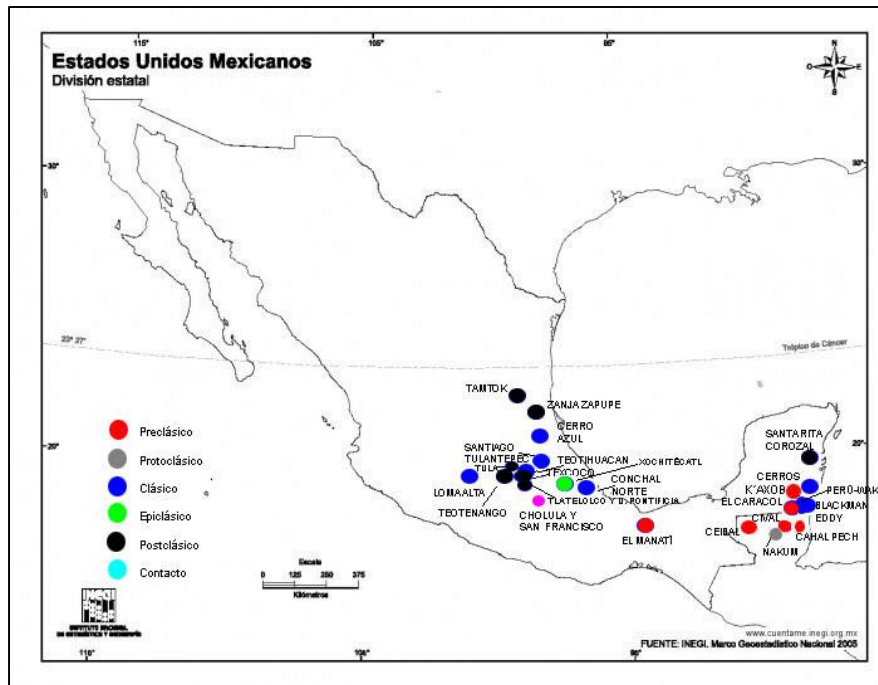


Imagen 9.4. Algunos sitios en que se reportan formas simbólicas en las ofrendas arquitectónicas. A partir de diversas fuentes. Anexo B. DPB.

De lo anterior, nuestro primer aporte mediante esta tesis, deseamos, es el de considerar estas posibilidades de variación ceremonial en los actos de consagración de los edificios, en función del sustrato histórico cultural de los sujetos a analizar, tomando en cuenta la existencia de un soporte conceptual común en el ejercicio religioso de la historia mesoamericana. Sin embargo, es necesario un análisis prudente al encontrarnos con similitudes y semejanzas, por lo que la revisión del contexto es indispensable.

Por lo mismo, el otro aporte se dirige a la arqueología de la región, a la comprensión e identificación conceptual y material de los vestigios de una esfera religiosa que, hasta ahora, ha apuntado a la expresión del poder de la élite, dado el acceso y preferencia a sus vestigios materiales. No obstante, la concordancia entre las formas utilizadas en las comunidades campesinas actuales y las de Zanja Zahupe, nos posibilitan una vía de análisis de los contextos arqueológicos rurales, agrarios, hacia el estudio de la expresión popular de este complejo religioso. Esto nos ofrece un mayor contenido de las variaciones del canon litúrgico que, en consecuencia, nos haría comprensibles muchos contextos de los sitios nucleares, en general, la presencia de la imagen de *Quetzalcóatl*, de formas fálicas, de *Tlazoltéotl* y Venus, por ejemplo; ya no como expresiones de la “deidad”, del “culto al falo”, de la “estrella matutina” y de “la diosa huasteca”. Ahora, al registrarlos, podremos deducir que son parte de un sistema simbólico, con funciones y significados

específicos, polivalentes dentro de esta especificidad, pero contextualizados en un ceremonial que tiene como sustento la petición a la fertilidad, a la salud, a la recomposición, al nacimiento, a la creación, y todo ello, en la matriz de un paradigma cosmológico.

Otro punto es el de los agrupamientos de tuestos y demás restos asociados. Es hora de evaluar su contexto y significado. La función ya no debe ser reducida a la de “basurero”, “relleno”, “cama”, “montón”. Hay otra posibilidad: la fragmentación tiene intencionalidad.

Finalmente, otro camino de evaluar una ofrenda, dadas las características, es la del análisis de sus formas, ya que podríamos descubrir que del centro-corazón de estas formas simbólicas del mundo, emerge la luz, el árbol, el pilar, la mata, símbolos de la resurrección del Sol, del maíz, de la creación en general. Por ello, recordemos, los procedimientos rituales en los actos fundacionales: circumambular las cuatro esquinas, circunscribiendo el orden del cosmos, su centro y su *axis*, espacio del camino helicóideo por donde fluye el alma de las cosas. Acto que sintetiza el conjunto morfológico aquí analizado; del cosmos en sí, de los mecanismos de inversión, transformación y movimiento que sigue su energía constitutiva, medios que dan la posibilidad tanto a la continuidad como a la discontinuidad, a la semejanza y diferencia, a la identidad y a la alteridad, es decir, a la unidad de oposición y dualidad que es el mundo. Siendo así, comprenderemos porqué doña Josefa temía a la pérdida de la fuerza de su fogón, y porqué, en el Zanja Zapupe de la Huasteca, de ayer y hoy, se concibe que los hombres vivimos en el centro del mundo, en medio del “*Tsu’uleel de D’hiipak*”.

Bibliografía

Acosta, Jorge

1970 Sección 1. La Gran Cala. **Proyecto Cholula**. Ignacio Marquina (coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 2-11.

Aedo, Ángel

2003 Imágenes de la sexualidad y potencias de la naturaleza. El caso de las esculturas fálicas chalchihuateñas. **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**. Vol. 25. No.82. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 47-71.

Aguilera, Carmen

2010a Significado de los rasgos y atavíos de Huitzilopochtli. **Ensayos sobre iconografía**. Vol. 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 49-68.

2010b Cartografía indígena. **Ensayos sobre iconografía**. Vol. 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 325-368.

Akkeren, Ruud van

2012 Xib'alb'a y el nacimiento del nuevo sol. Una visión posclásica del colapso maya. Piedra Santa Editorial. Guatemala

Alcina Franch, José

1991 Procreación, amor y sexo entre los mexicas. **Estudios de Cultura Náhuatl** 21. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 59-82.

1995 En torno a la cosmovisión mexica: viejas ideas, nuevas hipótesis. **Mille ans de civilisation mésoaméricane des mayas aux aztèques. Hommage à Jacques Soustelle**. Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (editores). Éditions l' Harmattan. Paris, pp. 309-330.

Alcocer, Paulina

2008 Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnografía comparativa de K. T. Preuss. **Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica**. Johannes Neurath (coordinador). Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, pp. 30-84.

Alcorn, Janis B.

1984 **Huastec Mayan ethnobotany**. University of Texas Press. Austin.

Alvarado Tezozómoc, Hernando

1980 **Crónica Mexicana**. Anotada por Manuel Orozco y Berra. Editorial Porrúa, S.A. México.

Amrhein, Laura

2004 **Un análisis iconográfico e histórico de imágenes fálicas mayas del Clásico Terminal.** <http://www.famsi.org/reports/20001/es/>. Consultado el 3 de enero de 2019

Anales de Cuauhtitlán

1945 **Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles.**

Traducción de Primo Feliciano Velázquez. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Historia. Imprenta Universitaria. México.

Aoyama, Kazuo; Takeshi Inomata, Flory María Pinzón y Juan Manuel Palomo

2017 Polished greenstone celt caches from Ceibal: the development of Maya public rituals. **Antiquity** 91, 357, pp. 701-717.

Aoyama, Kazuo; Takeshi Inomata, Daniela Triadan, Flory Pinzón, Juan Manuel Palomo, Jessica MacLellan y Ashley Sharpe

2017 Early Maya ritual practices and craft production: Late Middle Preclassic ritual deposits containing obsidian artifacts at Ceibal, Guatemala. **Journal of field archaeology**. Vol. 42, No. 5, pp. 408-422.

Aramoni Burguete, Elena

1990 Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Ardren, Traci

2011 Esculturas fálicas de las tierras bajas del norte de Yucatán: articulación de la masculinidad e identidad regional. **Localidad y globalidad en el mundo maya prehispánico e indígena contemporáneo: estudios de espacio y género.** Miriam Judith Gallegos G. y Julia Ann Hendon (editoras). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 159-166.

Argüelles Santiago, Jazmín Nallely

2008 El maíz en la identidad cultural de la Huasteca veracruzana. Tesis de Maestría. Universidad Mayor de San Simón. Cochabamba, Bolivia.

Arnheim, Rudolf

1984 El poder del centro. Estudio sobre la composición en las artes visuales. Alianza Forma. Madrid.

Ariel de Vidas, Anath

2003 **El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana. México).** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. El Colegio de San Luis. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto de Investigación para el Desarrollo. México.

2013 Las dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Lomas Larga. **Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa.** Ana Bella Pérez Castro (edit.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. El Colegio de San Luis, A.C. México, pp. 171-188.

- Arzápalo Marín, Ramón
1987 **El ritual de los Bacabes**. Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México.
- Ashmore, Wendy
1991 Site-planning principles and concepts of directionality among the ancient Maya. **Latin American Antiquity**. 2(3); pp. 199-226.
- Ashmore, Wendy y Jeremy A. Sabloff
2002 Spatial orders in Maya civic plans. **Latin American Antiquity**. 13 (2), pp. 201-215
- Asselbergs, Florine
2011 El mapa circular de Quauhquechollan. **Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México**. Vol. XVII. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México, pp. 217-234.
- Astor-Aguilera, Miguel Angel
2010 The Maya world of communicating objects. Quadripartite crosses, trees, and stones. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- Aveni, Anthony F.
1989 Pecked cross petroglyphs at Xihuingo. **Journal for the History of astronomy** No. 14, pp. 73-115.
- 1991 **Observadores del cielo en el México antiguo**. Fondo de Cultura Económica. México.
- 2001 **Skywatchers: A revised and updated versión of Skywatchers of Ancient Mexico**. University of Texas Press. Austin.
- Aveni, Anthony F.; Horst Hartung y B. Buckingham
1978 The pecked cross symbol in Mesoamerica. **Science** 202 (4365), pp. 267-269.
- Aveni, Anthony y Horst Hartung
1979 The cross petroglyph: An ancient mesoamerican astronomical and calendrical symbol. **Indiana. Aportes a la etnología y arqueología, lingüística socio-antropología e historia indígenas de América Latina**. Ibero-Amerikanisches Institut Preubischer Kulturbesitz. Berlín, pp. 37-54.
- Avilés Cortés, Alberto
2013 Juan Cenizo y la flauta de barro. **Las increíbles historias de Juan Cenizo**. Ediciones Mayahuel. México, pp. 11-15.
- 1985 Las cruces punteadas en Mesoamérica: una versión actualizada. **Cuadernos de arquitectura mesoamericana**. Universidad Nacional Autónoma de México. División de Posgrado. Facultad de Arquitectura. México, pp. 3-13.

Awal, Jaime

2021 Archaeological evidence for the Preclassic origins of the Maya creation story and the resurrection of the Maize God at Cahal Pech, Belize. Conferencia. **The 2020-2021 Mesoamerica Center Colloquium**. The University of Texas at Austin Department of Art and Art History. www.facebook.com/UTMesoCenter/videos/44165263311729. Consultado el 06 de abril 2021.

Baéz-Jorge, Félix

2000 Los equilibrios del cielo y de la tierra. Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec. **Desacatos**, No. 5, pp. 79-94.

2008 **El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)**. Editora del Gobierno del Estado de Veracruz. México.

Balandier, Georges

1988 El desorden, la teoría del Caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Gedisa Editorial. Barcelona.

Barba, Luis; Agustín Ortiz, Karl Link, Leonardo López Luján and Luz Lazos

1996 The chemical analysis the residues in floors and the reconstruction of ritual activities at the Templo Mayor, Mexico. **Archaeological chemistry: Organic, inorganic, and biochemical analysis**. Mary Virginia Orna (edit.). Chemical Society of America, Washington, D.C., pp. 139-156

Barba, Luis; Luz Lazos, Agustín Ortiz, Karl Link y Leonardo López Luján

1997 La arquitectura sagrada y sus dioses: Estudio geofísico y químico de la Casa de las Águilas, Tenochtitlán, México. **Revista de Arqueología Española**. Año XVIII (octubre), pp. 44-53.

Barthes, Roland

1993 Semántica del objeto. **La aventura semiológica**. Editorial Paidós. Barcelona, pp. 245-256.

2002 **L'empire des signes**. Éditions du Seuil. Paris.

Bassie-Sweet, Karen

2014 Maya sacred geography and the creator deities. University of Oklahoma Press. Norman.

Bataille, George

1997 **El erotismo**. Tusquets Editores S. A. Barcelona

Battcock, Clementina y Alejandra Dávila Montoya

2017 Las láminas de las guerras Tenochcas en Tovar y Durán. Variantes y equívocos. **Revista de Indias**. Vol. LXXVII, Núm. 271, pp. 691-725.

Baudez, Claude-François

2017 Auto-sacrifice at Teotihuacan. *Americae* (en ligne) 12, 2017. Teotihuacan

<http://www.mae.u-paris10.fr/americae-dossier/americae-dossier-teotihuacan/auto-sacrifice-at-teotihuacan/>

Bauer, Jeremy R.

2005 Entre el cielo y la tierra: el escondrijo de Cival y la creación del cosmos mesoamericano. **Los mayas: señores de la creación. Los orígenes de la realeza sagrada.** Virginia Fields y Dorie Reents-Budet. Editorial Nerea. San Sebastián, España, pp. 28-29.

Becker, M. J.

1993 Burials as caches. Caches as burials. A new interpretation of the meaning of ritual deposits among the Classic period lowland Maya. **New theories on the ancient Maya.** Daniel Sharer, R. J. Sharer (editors). University of Pennsylvania. Philadelphia, pp. 185-196.

Bell, Catherine

1997 **Ritual. Perspectives and dimensions.** Oxford University Press. Oxford.

2009 **Ritual theory, ritual practice.** Oxford University Press. Oxford.

Bernal-García, María Elena

1993 **Carving mountains in a blue bowl: mythological urban planning.** Tesis doctoral. University of Texas. Austin.

1994 Tzatzta: Olmec mountains and the ruler's speech. **Seventh Palenque Round Table, 1989.** Virginia M. Fields (edit.). The PreColumbian Art Research Institute. San Francisco, pp. 113-124.

Bernal Romero, Guillermo

2015 El ciclo de 819 días y otros ritos cuadripartitas y direccionales del periodo clásico maya. **El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica.** Mercedes de la Garza (coord.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México, pp. 51-90.

Beukers, Laura

2013 The Maya ceramic book of creation. The trial of the Popol Vuh hero twins displayed on Classic Maya polychrome painted pottery. Tesis de Maestría. University of Leiden. Leiden.

Bobo, Victoria L.

2004 Soaked and steamed sustenance: evidence from sherd-lined pits. **Káxob. ritual, work, and family in an ancient Maya village.** Paricia McAnany (editor). Cotsen Institute of Archaeology University of California. Los Angeles, pp. 87-104.

Bonifaz Nuño, Rubén

1995 **Cosmogonía antigua mexicana. Hipótesis iconográfica y textual.** Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades. México.

Boone, Elizabeth Hill

- 2007 Cycles of time and meaning in the Mexican books of fate. University of Texas Press. Austin.
- Boos, Frank H.
1968 Two zapotecans urns with identical unclassified figures display a unique maize fertility concept. **Baessler Archiv**. No. 16. Berlin, pp. 1-8.
- Bordeux, Edmond
1973 **La filosofía del México antiguo**. Editorial Culturas antiguas. México.
- Borhegyi, Stephan Francis de
1969 Archaeological synthesis of the Guatemalan Highland. **Handbook of Middle American Indians. Vol. 2 y 3. Archaeology of Southern Mesoamerica**. Gordon R. Willey y Robert Wauchope (editores). University of Texas Press. Austin, pp. 3-58.
- Boteler Mock, Shirley
1998 Prelude. The Sowing and the dawning. Termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnography record of Mesoamerica. Shirley Boteler Mock (edit.). University of New Mexico Press Albuquerque, pp. 1-20.
- Boturini Benaduci, Lorenzo
1999 Árbol bolador o solemnidad de los ciclos. **Historia General de América Septentrional**. Universidad Nacional Autónoma de México. Historiadores y cronistas de Indias. No. 8. México, pp. 220-223
- Braakhuis, Edwin
2009 The tonsured maize god and Chocome-xochitl as maize bringers and culture heroes: A Gulf Coast perspective. **Wayeb**. Note 32
- Braakhuis, H. E. M.
1990 The bitter flour. Birth scenes of the tonsured maize god. **Mesoamerican dualism**. Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis (editores). Rijksuniversiteit Utrecht. Utrecht, pp. 125-147.
- 2009 The tonsured maize god and Chicome-Xochitl as maize bringers and culture heroes: a Gulf Coast perspective. **Wayeb Notes**. No. 32, pp. 1-38
- Brady, James E.
1994 El impacto del ritual en la economía maya. **VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala**. J.L. Laporte y H. Escobedo (coordns.). Museo Nacional de Arqueología y Etnografía. Guatemala, pp. 68-77.
- 1965 **Cantares mexicanos, manuscrito de la Biblioteca Nacional de México**. Paleografía; versión, introducción y notas explicativas de Ángel María Garibay Kuri. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Brittain, Marcus y Oliver Harris
2010 Enchaining arguments and fragmenting assumption: reconsidering the fragmentation debate in archaeology. **World Archaeology**. V. 12. No. 4, pp. 581-594

Brotherston, Gondon

1997 La América indígena en su literatura. Los libros del Cuarto Mundo. Fondo de Cultura Económica. México.

Brumfiel, Elizabeth

2007 Solar disks and solar cycles: spindle whorls and the dawn of solar art in Postclassic Mexico. **Treballs d'arqueologia**. No. 13, pp. 91-113.

Burkhart, Louise M.

1989 The slippery earth. Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth century Mexico. The University of Arizona Press. Tucson.

Burland, Cottie A.

1955 The Selden Roll. An ancient Mexican picture manuscript in the Bodleian Library at Oxford. Verlag Gebr. Mann. Berlin.

Camacho Díaz, Gonzalo

2010 Dones devueltos: Música y comida ritual en la Huasteca. **Itinerarios**. Vol. 12, pp. 65-79.

Campbell, Joseph

1996 Las máscaras de Dios. Mitología primitiva. Alianza Editorial. Madrid.

Cantos y crónicas del México antiguo

2003 Anónimo. Miguel León Portilla (editor y traductor). Editorial Dastin. S.L. Colección Crónicas de América. No. 31. Madrid.

Caretta, Nicolás M. y Achim Leigemann

2012 Cross circles. A case of Northern Mexico. **Adoranten**, pp. 1-9

Carlson, John

2015 The Maya deluge myth and Dresden Codex page 74. Not the end but the eternal regeneration of the world. **Cosmology, calendars, and horizon-based astronomy in ancient Mesoamerica**. Anne S. Dowd y Susan Milbrath (editoras). University Press of Colorado. Boulder, pp. 197-226.

Carot, Patricia

1997 A propos de la découverte d'un lot de sculptures sur le site de Loma Alta, Zacapu, Michoacán. **Trace**. No. 31. **Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos**, pp. 64-69. México.

2005 Reacomodos demográficos del Clásico al Postclásico en Michoacán: el retorno de los que se fueron. **Reacomodos demográficos del Clásico al Postclásico en el Centro de México**. Linda Manzanilla (editora). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 103-121.

Carot, Patricia y Marie Areti Hers

2008 Epic of the Toltec Chichimec and the Purepecha in the Ancient Southwest. **Archaeology without borders: Contact, commerce, and change in the U.S.**

Southwest and Northwestern Mexico. Laurie D. Webster y Maxine E. McBrinn (edits.). University Press of Colorado. Boulder, pp. 301-333.

Carreón Blaine, Emilie

2006 **El olli en la plástica mexicana. El uso del hule en el siglo XVI.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México.

Caso, Alfonso

1967 **Los calendarios prehispánicos.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.

1978 **El pueblo del sol.** Fondo de Cultura Económica. México.

Cassirer, Ernst

1963 **Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura.** Fondo de Cultura Económica. México.

1971 **Filosofía de las formas simbólicas. Volumen I. El lenguaje.** Fondo de Cultura Económica. México.

1972 **Filosofía de las formas simbólicas. Volumen II. El pensamiento mítico.** Fondo de Cultura Económica. México.

Castellanos Mora, Alan Antonio

2015 **Ch'ulna: evolución y significado de un concepto tsotsil en Tzinacantan.** Tesis de Maestría. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Castillo Aguilar, Víctor y Takeshi Inomata (edits.)

2011 Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada 2011 Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
www.ceibal-aguateca.org/Informe_Ceibal2011.pdf. Consultado 20 de noviembre 2019

Castillo Aguilar, Víctor y Takeshi Inomata (edits.)

2012 Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada 2012 Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
www.ceibal-aguateca.org/Informe%20Proyecto%20Ceibal%20Petexbatun%202012.pdf. Consultado 21 noviembre 2019

Castillo Cisneros, María del Carmen

2015 Complementariedad simbólica en la cosmovisión ayuuik. **Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena.** T. 1. Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coordinadoras). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 53-79.

Castillo Gómez, Amaranta Arcadia

2007 Emanaciones que enferman. Acercamiento a la categoría de Tlazol entre los nahuas de la huasteca veracruzana. **Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios**

de vida y sentidos de muerte en la Huasteca. Anabella Pérez Castro (coordinadora). Consejo Veracruzano de Arte Popular. México, pp. 50-66.

Cazeneuve, Jean

1971 **Sociología del rito.** Amorrortu Editores. Argentina.

Chapman, John

Chapman, John

2000 Fragmentation in Archaeology: People, places, and broken objects in the Prehistory of south-eastern Europe. Routledge. London.

Chapman, John y Bissierka Gaydarska

2007 Parts and wholes. Fragmentation in prehistoric context. Oxbow Books. Oxford

Chase, Arlen F. y Diane Z. Chase

1988 A Postclassic Perspective: Excavations at the Santa Rita Corozal, Belize.

Monograph. No. 4. Pre-Columbian Art research Institute. San Francisco.

2006 En medio de la nada, en el centro del mundo: perspectivas sobre el desarrollo de las ciudades mayas. **Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo.** María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz (editores). Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 39-64.

Chase, Diane Z. y Arlen F. Chase

1985 **Offering to the Gods.** <https://caracol.org/videos/santa-rita-1985-offerings-gods/>
Consultado el 22 de septiembre de 2020

1998 The Architectural context of caches burials, and other ritual activities for the Classic period Maya (as reflected at Caracol, Belize). **Function and meaning in Classic Maya architecture.** Stephen D. Houston (editor). Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C., pp. 299-332

2010 Rituales mezclados: analizando comportamientos públicos y privados en el registro arqueológico de Caracol. **El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público.** Andrés Ciudad Ruíz, María Josefa Iglesias Ponce de León, Miguel Sorroche Cuerva (editores). Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp.107-128.

Chávez Hita, Adriana Naveda y José González Sierra

1990 **Papantla.** Archivo General del Estado de Veracruz. Xalapa.

Chilam Balám de Chumayel, El Libro de los Libros

1988 Traducción de Antonio Médez Bolio. Prólogo de Mercedes de la Garza. Colección Cien de México. Secretaria de Educación Pública. México.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón

1982 Relaciones originales de Chalco Amaquemecan. Fondo de Cultura Económica. México.

- Christenson, Allen J.
2001 Art and society in a Highland Maya community. The alterpiece of Santiago Atitlán. University of Texas Press. Austin.
- Churchman, C. West; Russell L. Aokfoll y E. Leonard Arnoff
1971 Introducción a la investigación operativa. Aguilar. España.
- Clavijero, Francisco Javier
1987 **Historia antigua de México**. Miguel Ángel Porrúa. México.
- Clayton, Sarah C., David Driver y Laura J. Kosakowsky
2005 ¿Rubbish or ritual? Contextualizing a Terminal Classic problematic deposit at Blue Creek. Belize. **Ancient Mesoamerican** 16, pp. 119-130.
- Closs, Michael P.
1988 The penis headed manikin glyph. **American Antiquity**. Vol. 54, No. 4, pp. 804-811.
- Closs, Michael, Anthony F. Aveni y Bruce Crousley
1984 The planet Venus and Temple 22 at Copán. **Indiana**. No. 9, pp. 221-247.
- Códice Borbonicus (Loubat 1899)**. Bibliotheque Du Palais Bourbon
<http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs1.html> Consultado el 11 de junio de 2018
- Códice Fayérváry-Mayer**
http://www.famsi.org/spanish/research/graz/fejervary_mayer/thumbs_1.html Consultado el 06 de junio de 2018
- Códice Florentino**
Biblioteca Digital Mundial. <https://www.wdl.org/es/item/10612/view/1/79/> Consultado el 14 de agosto de 2018
- Códice Mendoza**
https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish&folio_number=11&type=v§ion=t Consultado el 30 de junio de 2020
- Códice Porfirio Díaz**
<https://pueblosoriginarios.com/meso/oaxaca/cuicateca/codices.html> Consultado el 16 de febrero de 2018
- Códice Vaticano 3738**
http://www.famsi.org/spanish/research/graz/vaticanus3738/thumbs_1.html Consultado el 04 de julio de 2018
- Coe, William
1959 **Piedras Negras Archaeology: artifacts, caches, and burials**. The University Museum. University of Pennsylvania. Philadelphia.
- 1965 A model of ancient Maya community structure in the Maya Lowlands. **Southwestern Journal of Anthropology**. N.2, Vol. 21, pp. 87-119.

1989 The hero twins: myths and image. **The Maya vase book: A corpus of rollout photographs of Maya vases**. Vol. 1. Kerr Associates. New York, pp. 161-184.

Coggins, Clemency

1982 The zenith, the mountain, the center, and the sea. **Annals of the New York Academy of Sciences**. Vol. 385 (1), pp. 111-123

2015 The North celestial pole in ancient Mesoamerica. **Cosmology, calendars and horizon based astronomy in ancient Mesoamerica**. Anne S. Dowd y Susan Milbrath (editors). University Press of Colorado. Boulder, pp. 101-137.

Conquistador anónimo

1941 **Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitan, Mexico. Escrito por un amigo de Hernán Cortés**. Prólogo y notas de León Díaz Cárdenas. Editorial América. México.

Craig, Jessica H.

2004 Dedication, termination, and perpetuation: a late Classic period shrine at San Bartolo, Peten. **XVIII Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala**. Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Sección 2 (21), pp. 1-11.

Cristiani Montoro, Gláucia

2010 Estudio codicológico del Códice Telleriano-Remensis. **Revista Española de Antropología Americana**, pp. 167-187.

Cruz Cruz, Victoriano de la

2015 Chicomexóchitl y el maíz entre los nahuas de Chicontepec, Veracruz: la continuidad del ritual. **Politeja**. No. 38, pp. 129-148.

Dakin, Karen

2004 El xolotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua? **La metáfora en Mesoamérica**. Mercedes Montes de Oca (editora). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México, pp. 193-223.

Daneels, Annick

2017 Arquitectura y sacrificio humano. La importancia política e ideológica de los depósitos rituales en la arquitectura monumental de tierra en el centro-sur de Veracruz. **Arqueología de la costa del Golfo: dinámicas de interacción política, económica e ideológica**. Lourdes Burdal, Marciel L. Venter y Sara Ladrón de Guevara (eds.). Universidad Veracruzana. Administración Portuaria Integral de Veracruz. Xalapa. Veracruz, pp. 179-200.

Day, Jo

2013 Introduction: Making senses of the past. **Making senses of the past: toward a sensory archaeology**. Jo Day (edit.). Southern Illinois University Press. Carbondale, pp. 1-18.

Dehouve, Danièle

2007 **La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero.** Universidad Autónoma de Guerrero, CEMCA, México .

2008 El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero. **Símbolos de poder en Mesoamérica.** Guilhem Olivier (coord.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 315-334.

2010 La polisemia del sacrificio tlapaneco. **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana.** L. López Luján y G. Olivier (coordns.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 499-518.

2011 Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana. **Itinerarios.** Vol. 14, pp. 153-184.

2013a El depósito ritual: un ritual figurativo. **“Convocar a los dioses”:** ofrendas mesoamericanas. **Estudios antropológicos, históricos y comparativos.** Johanna Broda (edit.). Institutp Veracruzano de la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, pp. 608-638.

2013b Las metáforas comestibles en los rituales mexicanos. **Les Cahiers.** No. 25. <http://journalsopenedition.org/alhim/4540?long> Consultado 18 abril 2019

2015 Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz. **Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas.** Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (edits). El Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán, pp. 37-57.

2016 El depósito ritual. Una práctica mesoamericana de larga duración. **Confluente.** Vol. 8. No. 2, pp. 181-206.

De la Garza, Mercedes

1986 Los “ángeles” mayas. **Estudios de Cultura Maya.** Vol. 16. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 69-147.

Delgado Rubio, Jaime

2000 Nuevos datos arqueológicos en el estudio de la Avenida Este de la antigua ciudad de Teotihuacán. “Excavación arqueológica del Conjunto 1!”. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

DeMarrais, Elizabeth

2004 The materialization of culture. **In rethinking materiality: The engagement of mind with the material world.** Elizabeth DeMarrais, Chris Gosden and Colin Refrew (edits.). McDonald Institute Monographs. University of Cambridge. Cambridge, pp. 11-22.

Devereux, Georges

1984 **Baubo. La vulva mítica.** Icaria Editorial. Barcelona

Díaz Álvarez, Ana Guadalupe

2009a La forma del tiempo y las voces del calendario, **Estudios de Cultura Náhuatl**. V. 40. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 21-54.

2009b La primera lámina del Códice Vaticano A ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena? **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas** 91. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 5-44.

2011 **Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central**. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México.

Díaz Cintara, Salvador

1990 **Xochiquétzal. Estudio de mitología náhuatl**. Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades. México.

Díaz, José Luis

2005 Modelo científico: conceptos y usos. **El modelo en la ciencia y en la cultura**. Alfredo López Austin (coordinador). Cuadernos del seminario de Problemas científicos y filosóficos de la UNAM (1). Universidad Nacional Autónoma de México. Siglo XXI Editores. México, pp. 11-28.

Díaz León, Marco A.

1998a **El origen según los teenek. Gente de maíz**. “Nueve mil años de agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi”. Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. Universidad Autónoma Chapingo. Medios y Ambientes Sociedad Civil. GEAVIDEO. <https://www.youtube.com/watch?v=sAZQ6itK4Z0&t=166s> Consultado el 10 de marzo de 2020

1998b **Rituales agroecológicos de los teenek. Gente de maíz**. Nueve mil años de agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi”. Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. Universidad Autónoma Chapingo. Medios y Ambientes Sociedad Civil. GEAVIDEO. <https://www.youtube.com/watch?v=qbQqjvS3XNg> Consultado el 10 de marzo de 2020

Doesburg, Sebastián van

2001 **Códices cuicatecos Porfirio Díaz y Fernández Leal**. Miguel Ángel Porrúa. Gobierno del Estado de Oaxaca, Secretaría de Asuntos Indígenas. México.

Douglas, Mary

1973 Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Editorial Siglo Veintiuno. Madrid.

Duch, Lluís

2001 **Antropología de la religión**. Empresa Editorial Herder, S.A. Barcelona

- Durán, Diego
2002 **Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme**. II. Cien de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- Durand-Forest, Jacqueline de; Francoise Rousseau, Madeline Cucuel y Sylvie Szpirglas
2000 **Los elementos anexos del Códice Borbónico**. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Durkheim, Émile
1982 **Las formas elementales de la vida religiosa**. Traducción y estudio preliminar de Román Ramos. Akal Editor, Madrid.
- Echeverría García, Jaime y Miriam López García
2010 La decapitación como símbolo de castración entre los mexicas y otros grupos mesoamericanos y sus connotaciones genéricas. **Estudios de Cultura Náhuatl** No. 41. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 137-165
- Eco, Humberto
1986 La estructura ausente. Introducción a la semiótica. Editorial Lumen. Barcelona.
- Ekholm, Gordon F.
1953 El Valle de Tuxpan y áreas circunvecinas. **Huastecos, Totonacos y sus vecinos**. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. Sociedad Mexicana de Antropología. Ignacio Bernal e Eusebio Dávalos Hurtado (editores). México, pp. 413-421.
- Eliade, Mircea
1981 **Lo sagrado y lo profano**. Editorial Guadarrama. Colección Punto Omega. Madrid.

1988 **Tratado de historia de las religiones**. Biblioteca Era. México.
- 2001 **El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición**. Emecé Editores. Argentina.
- Ellis, Edward Alan y Marisol Martínez Bello
2010 Vegetación y uso de suelo en Veracruz. **Atlas del patrimonio natural, histórico y cultural del estado de Veracruz. Tomo 1. Patrimonio natural**. Comisión para la conmemoración del Bicentenario de la Independencia Nacional y del Centenario de la Revolución Mexicana. Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, Veracruz, pp. 203-226.
- Escalante Gonzalbo, Pablo
2021 Religiosidad mesoamericana y cristianismo en el siglo XVI. Lenguajes visuales, lírica guerrera y liturgia. **Korpus 21**. Vol. 1, No. 1, pp. 61-80
- Espinosa Ruiz, Alma Rosa
2015 **La tradición cerámica huasteca de la Sierra Gorda**. Tesis de Maestría. Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México.
- Estrada Belli, Francisco

2006 Lightning sky, rain, and the Maize God: The ideology of Preclassic Maya rulers of Cival, Peten, Guatemala. **Ancient Mesoamerica** 17(01), pp. 57-78.

Estrada Hernández, Elba

1994 Las ofrendas del Palacio Quemado. **Proyecto: Mantenimiento, conservación y estudios de la Zona Arqueológica de Tula, Hidalgo. Temporada 1992-1993**. Robert H. Cobean. Director. Informe Técnico. Vol. 5. Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1980 **La religión nuer**. Taurus. Madrid.

Faba Zuleta, Paulina

2006 La matriz del mundo. El tepari huichol y el sipupe de los indios de pueblo. **Las vías del noroeste I**. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Alovarría (edits). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 186-205

Félix-Báez, Jorge y Arturo Gómez Martínez

1998 **Tlacatecólótl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)**. Gobierno del Estado de Veracruz. Secretaria de Educación y Cultura. Xalapa, Veracruz.

2001 Tlacatecólótl. Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec). **Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México**. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México, pp. 391-451.

Fernández Acosta, Nefi

1982 El D'ipak. El cultivo del maíz en la Huasteca potosina. Tampaxal. Aquismon, San Luis Potosí. **Nuestro Maíz. Treinta monografías populares**. Secretaría de Educación Pública. Museo Nacional de Culturas Populares. México, pp. 7-30

Ferrater Mora, José

1984 **Diccionario de Filosofía**. Editorial sudamericana. Tomo II. Buenos Aires.

Ferro, María Virginia

2012 Los ejemplos de estructura y modelo como ejemplo paradigmático transdisciplinar en las Ciencias Humanas y Sociales. <https://hal.archivos-ouvert.fr/hal-00760379>
Consultado el 07 de febrero de 2019

Ferro Vidal, Luis Enrique

2012 Un carnaval solar. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. México, pp. 355-366.

Field, Margaret y Traft Blackhorse

2002 The dual role of Metonymy in Navajo prayer. **Anthropological Linguistics**. Vol. 44. No. 3, pp. 217-230.

Fields, Virginia y Dorie Reents-Budet

2005 **Los mayas: señores de la creación. Los orígenes de la realeza sagrada.** Virginia Fields y Dorie Reents-Budet (edits.). Editorial Nerea. San Sebastián, España.

Filloy Nadal, Laura; Felipe Solís Olguín y Lourdes Navarajo

2007 Un excepcional trabajo de plumería azteca: el tapacáliz del Museo Nacional de Antropología. **Estudios de Cultura Náhuatl**. 38. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.

Filloy Nadal, Laura y María de Lourdes Navarajo Ornelas

2015 Currents of water and fertile land: the feather disk in the Museo Nacional de Antropología, Mexico. **Images take flight. Feather art in Mexico and Europe 1400-1700.** Alessandra Russo, Gerard Wolf y Diana Fane (edits.). Himmer Verlag Gmb H. Munich.

Florescano, Enrique

2004 **Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica.** Taurus. México.

2016 **¿Cómo se hace un dios? Creación y recreación de los dioses en Mesomérica.** Taurus. México.

Foucault, Michel

1966 Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Éditions Gallimard. Paris.

Franco, José Luis

1962 Tres representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl. **Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México**. Vol. 1. No. 12. México, pp. 5-8.

Frazer, James George

1965 **La rama dorada. Magia y religión.** Fondo de Cultura Económica. México.

Freidel, David

1998 Sacred work: Dedication and termination in Mesoamerica. The sowing and the dawning: Termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica. S. Boetler Mock (edit.). University of New Mexico Press. Albuquerque, pp. 189-193

Freidel, David A. y Linda Schele

1988 Kingship in the late Preclassic Maya Lowlands: The instruments and places of ritual power. **American Anthropologist**. New Series. Vol. 90. No. 3, pp. 547-567

1989 Dead kings and living temples: dedication and termination rituals among the ancient Maya. **Word and image in Maya culture: explorations in language, writing, and representation.** W.F. Hanks & D.S. Rice (edits.). Salt Lake City. University of Utah Press, p. 233-243.

Freidel, David; Linda Schele y Joy Parker

- 2001 **El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes.** Fondo de Cultura Económica. México.
- Freidel, David, Robin Robertson y Cliff Maynard
1982 The Maya of city Cerros. **Arqueology**. Vol. 35, No. 4, pp. 12-21
Galinier, Jacques
- 1984 L'Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mesoamérica. **L'Homme**. Revue Francaise d'Anthropologie. Vol. XXIV (2). Paris, pp. 41-58.
- 1987 **Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí.** Instituto Nacional Indigenista. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.
- 1990a El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas. **Anales de Antropología**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 249-267.
- 1990b **La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.** Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista. México.
- 1997 El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí. **El fuego. Mitos, ritos y realidades**. José A. González Alcantud y María Jesús Bixó Rey (edits.). Anthropos. Diputación Provincial de Granada. Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet. Madrid, pp. 105-122.
- 1998 Los dueños del silencio. Contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones. **Estudios de Cultura Otopame**. No. 1. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 89-98.
- 2004 **The world below. Body and cosmos in Otomi indian ritual.** University Press of Colorado. Boulder.
- 2009a La mujer zopilote y el hombre mutilado. Imágenes nocturnas del padre en la cosmogonía otomí. Jaques Galinier. **El espejo otomí. De la etnología a la antropología psicoanalítica**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 41-48.
- 2009b El lugar de la verdad. Reflexiones sobre el mecanismo del ritual y su "desconexión" en el "volador". **El espejo otomí. De la etnología a la antropología psicoanalítica**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 49-55.
- 2009c Elogio a la putrefacción. Una física otomí del desbordamiento. **El espejo otomí. De la etnología a la antropología psicoanalítica**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 73-83.

2009d El cuadrilátero de los ídolos. Una vida psíquica en la naturaleza. **El espejo otomí. De la etnología a la antropología psicoanalítica**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 85-91.

Gallardo Arias, Patricia

2004 **Huastecos de San Luis Potosí**. Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México.

Gámez Díaz, Laura Lucía

2013 **Cosmology and society: household ritual among the Terminal Classic Maya people of Yuxha (ca. A.D. 850 950). Guatemala**. Tesis Doctoral. University of Pittsburgh. Pensilvania.

Garber, James F.

1983 Patterns of Jade Consumption and Disposal at Cerros, Northern Belice. **American Antiquity** 48, pp. 800-807.

Garber, James; W. David Driver, Lauren A. Sullivan, David M. Glassman

1998 Bloody Bowls and Broken Pots. The Life, death, and rebirth of a Maya house. **The sowing and the dawning. Termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica**. Shirley Boteler Mock (editor). University of New Mexico Press Albuquerque, pp. 125-133.

García Barrios, Ana

2015 El mito del diluvio en las ceremonias de entronización de los gobernantes mayas. Agentes responsables de la decapitación del saurio y nuevas fundaciones. **Estudios de Cultura Maya XLV**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 9-48.

2019 El cubrecáliz de plumas del siglo XVI del Museo Nacional de Antropología. ¿texto o imagen? **Revista de Antropología Americana** 49, pp. 329-347.

García Carpintero, Manuel

1996 Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje. Editorial Ariel, S.A. Barcelona.

García Cook, Ángel y Leonor Merino Carrión

1998 Cantona: Urbe prehispánica en el Altiplano central de México". **Latin American Antiquity**. V. IX. No. 2, pp. 191-216.

García de León, Antonio

2017 Cinteopiltzin. Parábolas de un mito d supervivencia. **Del saber ha hecho su razón de ser...Homenaje a Alfredo López Austin**. T. II. Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 179-185.

García, Gregorio Fray

1729 Origen de los indios del Nuevo Mundo, e indias occidentales, averiguado con discurso de opiniones. En la Imprenta de Francisco Abad. Madrid.

www//cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080023658/1080023658_MA.PDF Consultado el 31 de diciembre de 2018

García Payón José

1976 Arqueología de la Huasteca. Consideraciones generales. **Los pueblos y señoríos teocráticos**. T. II. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 59-122.

García Quintana, María José

2005 La confesión auricular. Dos textos. **Estudios de Cultura Náhuatl**. Vol. 36. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 331-357.

García Zambrano, Ángel Julián

1989 Early colonial evidence of Pre-Columbian ritual of foundation. **Seven Palenque Round Table**. Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields (editores). The Precolumbian Art Research Institute. San Francisco, pp. 217-227.

2009 La construcción socio-histórica del paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas. **Estudios de Cultura Náhuatl**. Vol. 40. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 99-120.

Garibay Kintana, Ángel María

1995 **Fray Bernardino de Sahagún. Veinte himnos sacros de los nahuas**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Cultura Náhuatl. Fuentes: 2. México.

Garrow, Duncan

2012 Odd deposits and average practice. A critical history of the concept of structured deposition. **Archaeological Dialogues** 19 (02), pp. 85-115.

Garza, Mercedes de la

1978 **El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México.

Geertz, Clifford J.

1973 **La interpretación de la cultura**. Editorial Gedisa. Barcelona.

Geissert Kientz, Daniel

1999 Regionalización geomorfológica del estado de Veracruz. **Investigaciones Geográficas**. No. 40. Instituto de Geografía, D.F., México, pp. 23-47.

Geller, Pamela L.

2011 Getting a head start in life. Pre-columbian Maya cranial modification from infancy to ancestorhood. **The bioarchaeology of the human head: decapitation, and deformation**. Michelle Bonogofsky (edit.). University Press of Florida. Gainesville, pp. 241-261.

Gerst, Ingrid

1996 Teatralidad y ritualidad: El ojo del etnógrafo. **Procesos de escenificación y contextos rituales**. Ingrid Gerst (coordinadora). Universidad Iberoamericana. Plaza y Valdés S.A. de C.V., pp. 163-178.

Getino Granados, Fernando y Agustín Ortiz

1997 La actividad ritual a nivel de barrio. El momoztli de Palma y Venustiano Carranza. **Arqueología** 18. Segunda Época (Julio-diciembre), pp. 119-138.

Getino Granados, Fernando y Javier Figueroa Silva

2003 Símbolos solares en las ofrendas del Palacio Quemado de Tula, Hidalgo. **Estudios Mesoamericanos**. No. 5. Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 68-81.

Girard, Rene

1985 **La violencia y lo sagrado**. Editorial Anagrama. España.

Glockner, Valentina

2015 De gemelos, culebras y temósforos. Mitología en la montaña de Guerrero. **Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena**. T. 1. Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coordinadoras). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 227-316.

Gómez Espinoza, José Antonio

2011 **Maíz, axis mundi. Maíz y sustentabilidad**. Juan Pablos Editores. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. México.

Gómez Martínez, Arturo

2002 **Tlalneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos**. Ediciones del Proframa de Desarrollo Social de la Huasteca. Xalapa.

2004 El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana. **Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas**. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 197-214.

2016 Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana. **Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos**. Johanna Broda (coordinadora). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto Veracruzano de la Cultura. México, pp. 143-167.

Gómez Martínez, Arturo y Anushka van 't Hooft

2012 Atlatlacualtiliztli: la petición de lluvia en Ichcacuatitla, Chicontepec. **Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca**. Anushka van 't Hooft (edit.). Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 101-118

Gonlin, Nancy

2007 Ritual and ideology among classic Maya rural commoners at Copan, Honduras. **Commoners ritual and ideology in ancient Mesoamerica**. Nancy Gonlin and Jon C. Lohse (edits.). University Press of Colorado. Boulders, Colorado, pp. 83-121.

González Pérez, Damián

2013 **Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Gobierno del Estado de Oaxaca. Fundación Alfredo Harp Helú, Oaxaca A.C. Oaxaca, México.

2016 De Cocijo al rayo. Acercamiento etnohistórico a la ritualidad agrícola. **Itinerarios**, No. 24, pp. 197-214

González Torres, Yólotl

1979 **El culto a los astros entre los mexicas**. Editorial Diana. Sepsetentas. México.

2016 Symbolism of solstices in Mesoamerican cosmovisión. **Revista Mexicana de Antropología** 47 (Ciclo de Conferencias), pp. 11-15.

Good Eshelman, Catherine y Guadalupe Barrientos

2005 Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: expresiones rituales de un modelo mesoamericano. **Arqueología y antropología de las religiones**. Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coordinadoras). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 51-74.

Gossen, Gary H.

1989 **Los chamulas en el mundo del sol**. Dirección General de Publicaciones. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional Indigenista. México.

Graulich, Michel

1990 **Mitos y rituales del México antiguo**. Ediciones Istmo, Madrid.

1997 Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada. **De hombres y dioses**. Javier Naguez y Alfredo López Austin (coordinadores). El Colegio de Michoacán. El Colegio Mexiquense. Zinacantepec, Estado de México, pp. 155-186.

1999 **Las fiestas de las veintenas**. Instituto Nacional Indigenista. México.

2001 Atamalqualiztli. Fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus. **Estudios de Cultura Náhuatl**. 32. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 359-370

2017 **El sacrificio humano entre los aztecas**. Fondo de Cultura Económica. México.

Griender, Terence

1987 **Orígenes del arte precolombino**. Fondo de Cultura Económica. México.

Gruzinski, Serge

1988 **El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española.** Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2007 **La colonización de las imágenes. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII.** Fondo de Cultura Económica. México.

Guernsey Kappelman, Julia

2002 Carved in stone. The cosmological narratives of late Preclassic Izapan-style monuments from Pacific slope. **Heart of creation: the mesoamerican world and the legacy of Linda Schele.** Andrea Stone (editora). The University of Alabama Press. Tuscaloosa, Alabama, pp. 66-82.

2006 **Ritual and power in stone. The performance of rulership in Mesoamerican Izapan style art.** University of Texas Press. Austin.

Gillespie, Susan D.

1991 Ballgame and boundaries. **Mesoamerican ballgame.** Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox (editores). The University of Arizona Press. Tucson, pp. 317-345.

2000 “Maya nested_houses”: the ritual construction of place. **Beyond kinship: Social and material reproduction in house societies.** Rosemary A. Joyce y Susan Gillespie (editoras). University of Pennsylvania Press. Philadelphia, pp. 135-160.

2005 **La construcción del gobierno en la historia de México.** Editorial Siglo XXI. México.

1998 Gillespie, Susan D. y Rosemary A. Joyce

Deity relationship in mesoamerican cosmologies. The case of the Maya God L. **Ancient Mesoamerica** 9, pp. 279-286.

Guilliem, Salvador

1999 **Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcoátl en México-Tlatelolco.** Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Guiteras Holmes, Calixta

1965 **Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil.** Fondo de Cultura Económica. México.

Gussinyer, Jordi

1969a Hallazgos en el Metro. Conjunto de adoratorios superpuestos en Pino Suárez. **Boletín.** Núm. 36, junio, pp. 33-37.

1969b “Una escultura de Ehécatl Ozomatli. **Boletín INAH,** Núm. 37, septiembre, pp. 29-32.

1970 Deidad descubierta e el Mero. **Boletín INAH,** Núm. 40, junio, pp. 41-42

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2001 El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacán. **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**. Vol. 23, N. 79, pp. 5-28.

2007 Cosmovisión y mitología en el Gran Nayar. **Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios**. Blas Román Castellón Huerta (coord.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 51-122.

2010 **Las danzas del Padre Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. El Colegio de San Luis. Miguel Ángel Porrúa. México.

2014 Amasar, hervir, hornear: el tamal-venado de los wixatari. **Comida ritual y alteridad en sociedades amerindias**. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Questions du temps présent, mis en ligne le 09 avril 2014, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66693> Consultado el 01 de octubre de 2018

Gutiérrez Mendoza, Gerardo

1996 **Patrón de asentamiento en el sur de la Huasteca. Sierra de Otontepec y Tamiahua**. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Gutiérrez Mendoza, Gerardo y Lorenzo Ochoa

2009 Los límites culturales de la region huasteca. **Memoria del Taller Arqueología de la Huasteca. Homenaje a Leonor Merino Carrión**. Diana Zaragoza Ocaña (coordinadora). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 77-92.

Halperin, Christina T. y Antonia Foias

2016 Household garbage: Classic period (ca. 300-900 C.E.). Maya practices of discard. **Pelethnology** No. 8, pp. 127-145.

Hamilakis, Yannis

2014 *Archaeology and the senses: human experience, memory, and affect*. Cambridge University Press. Cambridge.

Hamman, Byron

2008 Chronological pollution potsherds, and broken gods before and after the Conquest of Mexico. **Current Anthropology**. Vol. 44, No. 5, pp. 803-836

Harris, Edward C.

1991 *Principios de estratigrafía arqueológica*. Editorial Crítica. Barcelona.

Harrison-Buck, Eleanor

2004 Nourishing the animus of lived space through ritual caching. **K'axob: ritual, work, and family in an ancient Maya village**. Patricia A. McAnany (edit.). Cotsen Institute of Archaeology. University of California. Los Angeles, pp. 65-85.

Harrison, Peter

1999 **The lords of Tikal**. Thames and Hudson. London.

Haviland, Jhon B.

1992 Lenguaje ritual sin ritual. **Estudios de Cultura Maya**. Vol. XIX. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 427-442.

2000 Warding off witches: voicing and dialogue in Zinacantec prayer. **Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes**. Aurore Monod Becquelin y Philippe Erikson (edits.). Publications de la Société d'ethnologie. Nanterre, pp. 367-400.

Headrick, Annabeth

2004 The quadripartite motif and the centralization of power. **K'axob: ritual, work, and family in an ancient Maya village**. Patricia A. McAnany (edit.). Cotsen Institute of Archaeology. University of California. Los Angeles, pp. 367-380.

Henderson, Joseph L.

1997 Los mitos y el hombre moderno. **El hombre y sus símbolos**. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, pp. 104-157.

Hernández Alvarado, José Bardomiano y Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez

2012 Ritual y mitología del maíz en la Huasteca. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. Instituto Queretano de la Cultura y las Artes. México, pp. 191-208.

Hernández Alvarado, José Bardomiano y Julieta Valle Esquivel

2012a Huastecos o teenek. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. México, pp. 77-92.

2012b Culto a las cuevas, ofrendas a los cerros. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. México, pp. 333-342.

Hernández Álvarez, Héctor

2012 Materializando el cuerpo del deseo: masculinidad, ritualidad y poder entre los mayas de la época clásica. **Género y arqueología en Mesoamérica. Homenaje a Rosemary A. Joyce**. María J. Rodríguez Shadow y Susan Kellogg (editoras). Centro de Estudios de la Antropología de la Mujer. México, pp. 53-70.

Hernández Azuara, César

2010 Ritual de curación teenek por medio de las danzas Pulikson y Tzacamazon. **Revista de literaturas populares**. Año X. No. 1 y 2, pp. 136-147.

Hernández Bautista, Paulino; Herminio Farías Bautista, Pedro Silvestre Zavala y José Barón Larios

2004 Chicomexóchitl, la leyenda del maíz. **La Huasteca, un recorrido por su diversidad**. Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zeballos y Octavio Herrera (coordinadores). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. El Colegio de San Luis. El Colegio de Tamaulipas. México, pp. 369-378.

Hernández Cristóbal, Amalia; Rogelio Xocua Cuicahuac, Aurora Tequihuactli Jiménez y Benito Chimalhua Cosme
1982 Las ceremonias del cerro Xochipapatla. Huitzilco. Ixhuatlán de Madero, Veracruz. **Nuestro Maíz. Treinta monografías populares**. Consejo Nacional de Fomento educativo. Secretaría de Educación Pública. México, pp. 45-66.

Hernández Ferrer, Marcela
2004 *Idhidh kwitol: Niño Maíz*. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la huasteca potosina. **Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas**. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 215-232.

Hernández Francisco, Hilario
2000 Cuento o narración de Pilsinteksi. **Cuerpos del maíz. Danzas agrícolas de la Huasteca**. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México, pp. 182-185.

Herrera Torres, Hugo y José Antonio Álvarez Ramírez
2000 Ofrenda de tradición prehispánica localizada en el Paseo del Río, San Francisco, Puebla. **Estudios Mesoamericanos**. No. 2. Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 3-15.

Heyden, Doris
1986 Metaphors, nahuatlcaitl and other 'disguised' terms among the Aztecs. **Symbol and meaning beyond the closed community. Essays in Mesoamerican ideas**. Gary H. Gossen (editor). The University of Albany, Albany, pp. 35-43.

Hill, J. D.
1995 Ritual and rubbish in the Iron Age of Wessex: A study on the formation of a specific archaeological record. **Tempus Reparatum**. Oxford.

Histoire du Mechique

1965 **Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**. Edición de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa. México, pp. 23-78.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

1965 **Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI**. Edición de Ángel María Garibay. Editorial Porrúa. México, pp. 91-120.

Hocart, Arthur Maurice

1975 El mito como fuente de vida. **Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos**. Siglo veintiuno editores. Madrid, pp. 13-38.

Hodder, Ian

1982 **Symbols in action: Ethnoarchaeological studies of material culture.** Cambridge University Press. Cambridge.

2010 Probing religion at Catalhöyük: An interdisciplinary experiment. **Religion in the emergence of civilization: Catalhöyük as a case study.** Ian Hodder (edit.). Cambridge University Press. New York, pp. 1-31.

Hodder Ian y Scott Hutson

2003 **Reading the past. Current approaches in Interpretation in archaeology.** Cambridge University Press. Cambridge.

Houston, Stephen D.

2001 Decorous bodies and disordered passions: representations of emotion among the classic Maya. **World archaeology**, Vol. 33 (2), pp. 206-219.

2010 Living waters and wondrous beasts. **Fiery pool. The Maya and the mythic sea.** Daniel Finamore y Stephen Houston (editors). Peabody Essex Museum. Salem. Massachusetts, pp. 66-79.

2014 **The life within classic Maya and the matter of the permanence.** Yale University Press. New Haven.

Houston, Stephen D.; David Stuart y Karl Taube

2006 **The memory of bones. Body, being, and experience among the Classic Maya.** University of Texas Press. Austin.

Houston, Stephen D. y Takeshi Inomata

2009 **The Classic Maya.** Cambridge University Press. Cambridge.

Hubert, Henri, Marcel Mauss

1981 **Sacrifice, its nature and functions.** University of Chicago Press. USA.

Hutson, Scott R. y Travis W. Stanton

2007 Cultural logic and practical reason: the structure of discard in ancient Maya houselots. **Cambridge Archaeological Journal** 17 (2), pp. 123-144

Ichon, Alan

1973 **La religion de los totonacas de la sierra.** Instituto Nacional Indigenista. México.

Ingalls, Victoria Ann

2012 **The cuadripartite badge: narratives of power and resurrection in Maya iconography.** Tesis de Maestría. University of Central Florida. Orlando, Florida.

Inomata, Takeshi

2017 Entre rutinas cotidianas y eventos extraordinarios. La construcción de modelos temporales en la sociedad maya prehispánica. **Journal de la société des américanistes.** Hors-Série, pp. 195-217. <http://journals.openedition.org/jsa/15417> Consultado el 26 de noviembre 2019

Inomata, Takeshi y Daniela Triadan

2015 Middle Preclassic caches from Ceibal, Guatemala. **Maya Archaeology**. Charles Golden, Stephen Houston y Joel Skidmore (edits.). Precolumbia Mesoweb Press. San Francisco, pp. 56-91. www.mesoweb.com/articles/Inomata-Triadan/ceibal.pdf Consultado el 11 de septiembre de 2019

Insoll, Timothy

2001 Introduction: The archaeology of world religion. **Archaeology and world religion**.

Timoty Insoll (edit.). Routledge. New York, pp. 1-32.

2004 Archaeology, ritual, religion. Routledge. London.

Iwaniszewski, Stanislaw

2004 La breve historia del calendario del Códice Telleriano-Remensis. **Estudios de Cultura Náhuatl**. 35. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp.45-67.

Jacobson, Roman

1980 Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de comunicación afática. **Fundamentos del lenguaje**. Roman Jacobson y Morris Halle. Editorial Ayuso. Editorial Pluma. Madrid, pp. 99-145.

Jacobson, Roman y Morris Halle

1980 Fonología y Fonética. **Fundamentos del lenguaje**. Roman Jacobson y Morris Halle. Editorial Ayuso. Editorial Pluma. Madrid, pp. 11-95.

Jauregui, Jesús

2003 El *Cha'naka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *Tamoanchan* de los mexicas. **Flechadores de estrellas**. Jesús Jauregui y Johannes Neurath (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad de Guadalajara. México, pp. 251-285

2013 Una comparación estructural del ritual del Volador. **Antropología** (95). Revista Interdisciplinaria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 18-51.

Jansen, Marten E. R.

1984 El Códice Ríos y fray Pedro de los Ríos. **Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe**. 36, pp. 69-81.

1997 Símbolos de poder en el México antiguo. **Anales del Museo de América**, Vol. 5, pp. 73-102.

Jensen, Ad. E.

1975 **Mito y culto entre pueblos primitivos**. Fondo de Cultura Económica. México.

Jhonson, Lisa M.

2018 Siguiendo los rastros de los depósitos rituales: esbozo de un marco arqueológico para el estudio de las prácticas rituales en Palenque. **Estudios de Cultura Maya**. 52. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México, pp. 51-76.

- Jhonson, Lisa M.; James M. Crondall y Lucas R. Martindale Johnson
2015 From vision to cosmovision: Memory and the senses in the creation of Maya ritual space. **Arqueological Review from Cambridge**. 30(1), pp. 73-85.
- Johansson, Patrick
1997 La fecundación del hombre en el Mictlán y el origen de la vida breve. **Estudios de Cultura Náhuatl** 27. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 69-88.
- 1999 Estudio comparativo de la gestación y el nacimiento de Huitzilopochtli en un relato verbal. Una variante verbal. Una variante pictográfica y un "texto" arquitectónico. **Estudios de Cultura Náhuatl** 30. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 71-112.
- 2000 Escatología y muerte en el mundo náhuatl prehispánico. **Estudios de Cultura Náhuatl** 31. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 149-183.
- 2001 La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas. **Estudios de Cultura náhuatl**. Vol. 32. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 69-124.
- 2004 Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico. **El historiador frente a la Historia. El tiempo en Mesoamérica**. V. Guedea (coordinador). Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 109-148.
- 2012 La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica. **Estudios de cultura náhuatl**. No. 44. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 65-133.
- 2013 Presagios de un fin del mundo en textos proféticos nahuas. **Estudios de Cultura Náhuatl** 45. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 69-147.
- 2016 La imagen de Aztlán en el Códice Boturini. **Estudios de Cultura Náhuatl** 51. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 111-172
- Jones, Lindsay
2007 Eventfulness of architecture: teaching about sacred architecture is teaching about ritual. **Teaching ritual**. Catherine Bell (edit.). Oxford University Press. New York, pp. 251-272.
- Joralemon, Peter D.
1971 A study of Olmec iconography. **Studies in pre-columbian art and archaeology**. No. 7. Trustees for Harvard University. Dumbarton Oaks, pp. 1-95.

1996 In search of the Olmec Cosmos: Reconstructing the world new of Mexico's first civilization. **Olmec art of Ancient Mexico**. Elizabeth P. Benson y Beatriz de la Fuente (edits.). National Gallery of Art. Washington D.C., pp. 51-59.

Kindl, Olivia

2003 **La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano**. Universidad Nacional Autónoma de México. Universidad de Guadalajara. México.

Kirkhusmo Pharo, Lars

2014 **The ritual practice of time. Philosophy and sociopolitics of mesoamerican calendars**. Brill. Leiden.

Kirchhoff, Paul; Lina Odena Güemes y Luis Reyes García

1989 **Historia tolteca-chichimeca**. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Fondo de Cultura Económica. Gobierno del Estado de Puebla. México.

Knab, Tim J.

1991 La geografía del inframundo. **Estudios de Cultura Náhuatl** 21. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 31-57.

Knigt, Richard Payne

1786 **A discourse on the worship of Priapus and its connection with the mystic theology of the ancients**. <http://www.sacred-text.com/sex/dwp/index.tm>

Knott Luther, Brittany

2010 **The crossed band motif: what does it mean?** Tesis de Maestría. University of Central Florida. Orlando, Florida.

Knowlton, Timothy W.

2010 **Maya creation myths. Words and worlds of the Chilam Balam**. University Press of Colorado. Boulder.

Knowlton, Timothy W. y Gabrielle Vail

2010 Hybrid cosmological in Mesoamerica: a reevaluation of the Yax Cheel Cab, a Maya world tree. **Ethnohistory** 57:4, pp. 709-739

Koening, Emma Nicole

2014 **Terminal ritual deposits and abandonment processes at Aguacate Uno. Belize**. Tesis de Maestría. Universidad de Alabama. Tuscaloosa.

Köhler, Ulrich

2007 **Santa Catarina Pentelhó**. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Colección Selva Negra. México.

Kosticová, Zuzana Marie

2009 **Chichén Itzá. Los dioses y los hombres**. Tesis de Doctorado. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, Michoacán.

Kóvac, Milan

- 2014 The Maya myth about two suns. **Axis Mundi**. Vol. 9. Journal of the Slovak Association for the study of Religions. Roenik, pp. 13-21.
- Krickeberg, Walter
1933 **Los totonacas: contribución a la etnografía histórica de la América Central**. Secretaría de Educación Pública. México.
- 1990 **Las antiguas culturas mexicanas**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lakoff, George y Mark Johnson
2004 **Metáforas de la vida cotidiana**. Ediciones Cátedra. Grupo Anaya S.A. Madrid.
- Landa. Diego de
2000 **Relación de las cosas de Yucatán**. Monclém Ediciones, S.A de C.V. México.
- LaMota, Vincent and Michael B. Shiffer
2002 Formation processes of house floor assemblages. **The archaeology of household activities**. Penelope M. Allison (edit.). Routledge. London, pp. 19-29.
- Lazcano Salgado, Israel
2012 Domesticando el cosmos: los otomíes de la Huasteca. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadore). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. México, pp. 367-379.
- Lazcarro Salgado, Israel
2012 Domesticando el cosmos: los otomíes de la Huasteca. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. Instituto Queretano de la Cultura y las Artes. México, pp. 367-379.
- Leach, Edmund
1964 **Fenomenología de la religión**. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1971 **Rethinking Anthropology**. London School of Economics Monographs on Social Anthropology. The Athlone Press. University of London. London.
- 1989 **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**. Editorial Siglo XXI Editores. Madrid.
- León-Portilla, Miguel
1979 **La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes**. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- 2003 **Tiempo y realidad en el pensamiento maya Ensayo de acercamiento**. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

- León Vega, Gilberto
2017 Calor, corazón y personalidad entre los nahuas de San Pedro Xolotla. **Cuicuilco**, pp. 195-223.
- Lévi-Strauss, Claude
1974 **Antropología estructural**. Ediciones Paidós. Barcelona.
- 1981 **Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades**. Siglo Veintiuno Editores. México.
- 1992 **Historia de Lince**. Editorial Anagrama. Barcelona.
- 1994 **El pensamiento salvaje**. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1998 **Las estructuras elementales del parentesco**. Editorial Paidós. Barcelona.
- Linné, Sigvald
1942 **Mexican Highland cultures. Archaeological researches at Teotihuacan, Calpulalpan and Chalchicomula in 1934-35**. Publication 7 Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.
- Lipp, Frank J.
1991 **The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual, and healing**. University of Texas Press. Austin.
- Lok, Rossana
1987 The house as a microcosm: some cosmic representation in a Mexican indian village. **The Leiden tradition in structural anthropology. Essays in honour of P.E. de Josselin de Jong**. R. de Ridder y J.A.J. Karresmans (edits.). E.J. Brill. Leiden, pp. 211-223.
- López Austin, Alfredo
1969 **Augurios y abusiones**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.
- 1983 Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el Panteón mexica. **Anales de Antropología** V. 20, Num. 2. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 75-87.
- 1994 **Tamoanchan y tlalocan**. Fondo de Cultura Económica. México.
- 1995 Tras un método comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías. **Anales de Antropología**. 32, pp. 209-240.
- 1997 El árbol cósmico en la tradición mesoamericana. **Monografías del Jardín Botánico de Córdoba**. No. 5, pp. 85-98.

1998 **Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana.** Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2004a **Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.** T.1. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.

2004b Modelos a distancia. Antiguas concepciones nahuas. **El modelo en la ciencia y en la cultura.** Alfredo López Austin (coordinador). Cuadernos del seminario de Problemas científicos y filosóficos de la UNAM (1). Universidad Nacional Autónoma de México. Siglo XXI Editores. México, pp. 68-93.

2013 Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana. **De hombres y dioses.** Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores). Fondo Editorial del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C., El Colegio de Michoacán. México, pp. 187-202.

2014 **Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie Cultura Náhuatl. Monografías 115. México.

2016 La verticalidad del cosmos. **Estudios de Cultura Náhuatl** 52. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 119-158.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

1996 **El pasado indígena.** El colegio de México. Fideicomiso Historia de las Américas. Fondo de Cultura Económica. México.

2004 El Templo Mayor de Tenochtitlán, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz. **Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 403-456.

2009 **Monte Sagrado-Templo Mayor.** Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.

López Austin, Alfredo; Leonardo López Luján y Sabro Sugiyama

1991 The Feathered Serpent Pyramid at Teotihuacan: Its posible ideological significance. **Ancient Mesoamerica.** 2, pp. 93-105.

www.mesoweb.com/about/articles/Temple-of-Quetzalcoatl.pdf Consultado el 16 de marzo de 2018

López del Llano, Héctor

2015 **Los voladores de Papantla. Una mirada desde la etnomusicología.**

Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Estudios de Posgrado. Programa de Maestría y Doctorado en Música. Colección Posgrado. México.

López Hernández, Miriam

2017 Desnudez y pudor entre los nahuas prehispánicos. **Indiana** 34.1, pp. 255-280.

- López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García
2011 Tlaltecuhltli como vagina dentada en la concepción nahua prehispánica. **Mujeres: Miradas interdisciplinarias**. Centro de Estudios de la Antropología de la mujer. México, pp. 83-100.
- López Luján, Leonardo
1993 **Las ofrendas de Templo Mayor de Tenochtitlán**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- 1998 Recreating the Cosmos. Seventeen Aztec Dedications Caches. **The Sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica**. Shirley Boteler Mock (editor). University of New Mexico Press Albuquerque, pp. 77-187.
- 2006 **La casa de las águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlán**. Tomo I. Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- 2009 La Tlaltecuhltli. **Escultura monumental mexicana**. Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján (edits.). Fondo de Cultura Económica. Fundación Conmemoraciones, pp. 381-445.
- 2015 Los depósitos rituales y las ceremonias de reconstrucción del universo en Teotihuacán. **Los rumbos del pensamiento. Homenaje a Yólotl González Torres**. Félix Báez-Jorge e Isabel Lagarriga (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 75-98.
- López Luján, Leonardo y Ángel González López
2014 Tierra, agua y fuego al pie del Templo Mayor de Tenochtitlán: un conjunto de bajorrelieves de la época de Motecuhzoma Ilhuicamina. **Estudios de Cultura Náhuatl** 47. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 7-51
- López Luján, Leonardo; Saburo Sugiyama
2017 The ritual deposits in the Moon Pyramid of Teotihuacan. **City of water Teotihuacan city of fire**. Fine Arts Museums of San Francisco. University of California Press. p. 82-89.
- López Monroy, David
2008 Análisis e interpretación de la Ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcoátl, procedente del centro ceremonial de Texcoco. **Dimensión Antropológica** Vol. 42, enero-abril 2008, pp. 33-53.
- Lorente Fernández, David
2018 Pejelagartos, cocodrilos y canoas. De los seres del agua bajo el dominio de Ix Bolon entre los mayas chontales de Tabasco. **Anales de Antropología** 52 (1). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 179-195.

Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos

2016 Eduard Seler (editor). *Cultura Náhuatl: Fuentes*, 13. Prólogo de Miguel León Portilla. Canto XIX: Macuilxóchitl icuic. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 162-169.

Lucero, Lisa A.

2010 Materialized cosmology among ancient maya commoners. **Journal of Social Archaeology**. Vol. 10(1), pp. 138-167.

Lumholtz, Carl

1970 **El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán**. Editora Nacional. Tomo 1 y T 2. México.

McAnany, Patricia A.

2004 Domiciles and construction histories. **K'axob: ritual, work, and family in an ancient Maya village**. Patricia A. McAnany (edit.). Cotsen Institute of Archaeology. University of California. Los Angeles, pp. 23-62.

Maffie, James

2014 **Aztec philosophy. Understanding a world in motion**. University Press of Colorado. Boulder.

Maisonneuve, Jean

1991 **Ritos religiosos y civiles**. Editorial Herder. Barcelona.

Magaloni Kerpel, Diana

2003 Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**. No. 82. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 5-45.

2020 La muerte de Moctezuma a todo color. **Arqueología Mexicana**. Edición Especial No. 90. México, pp. 58-59.

Maldonado Vite, María Eugenia

2013 **Prospección Rescate Arqueológico Limonaria-3 Hermanos. Gasoducto Tuxpan-Ozuluama, Veracruz. Informe Final**. Centro INAH Veracruz. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Veracruz.

2014 **Proyecto de Salvamento Arqueológico Autopista Tuxpan-Tampico**. Centro INAH-Veracruz. Consejo de Arqueología. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2015 **Informe Técnico Final de la Supervisión Arqueológica del Estudio Sismológico Limonaria 3DHD**. Archivo Técnico. Ozuluama, Veracruz.

2016a **Proyecto de Salvamento Arqueológico en el sitio La Mina, Municipio de Cerro Azul, Veracruz**. Centro INAH Veracruz. Consejo de Arqueología. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2016b **El antiguo Tochpan: aspectos de economía política en la frontera sur de la Huasteca Veracruzana.** Tesis de doctorado. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Maldonado Vite, María Eugenia y Luis Heredia Barrera

2014 **Informe Técnico Final de la Supervisión Arqueológica del Estudio Sismológico Tres Hermanos 3D Norte.** Archivo Técnico. Naranjos, Veracruz.

Malmstrom, Vincent H.

1973 Origin of the Mesoamerican 260-Day calendars. **Science** (New Series). Vol. 181. No. 4103, pp. 939-941

Manzanilla, Linda

2000 The construction of the underworld in Central Mexico. **From Teotihuacan to the Aztecs.** David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (edits.) University Press of Colorado. Boulder, Colorado, pp. 87-1166.

2002 Living with the ancestors and offering to the gods: domestic ritual at Teotihuacan. **Domestic ritual in ancient Mesoamerica.** The Cotsen Institute of Archaeology. University of California, Los Angeles, pp. 53-66.

2008 La iconografía del poder en Teotihuacán. **Símbolos de poder en Mesoamérica.** Guilhem Olivier (coordinador). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 111-131.

Marcus, Joyce

1999 Men's and women's: Ritual in formative Oaxaca. **Social patterns in Pre-Classic Mesoamerica.** David C. Grove and Rosemary A. Joyce (edits.). Dumbarton Oaks. Washington D.C., pp. 67-96.

Margáin, Carlos R.

1939 El culto fálico en México. **Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanistas.** Vol. 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 375-390.

1945 La fiesta azteca de la cosecha Ochpaniztli. **Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia** Vol.1. México, pp. 157-174.

Márquez Hernández, Carlos; Domingo Francisco Velazco, Bonifacio Pérez Hernández y Salvador Francisco Francisco

1982 Mito, historia y realidad en el cultivo del maíz. Sarabia. Papantla, Veracruz. **Nuestro Maíz. Treinta monografías populares.** Consejo Nacional de Fomento educativo. Secretaría de Educación Pública. México, pp. 125-176.

Martínez, Flavio

2000 El origen del maíz. Cómo el maíz triunfo sobre el ojite. **Cuerpos del maíz. Danzas agrícolas de la Huasteca.** Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México, pp. 150-152.

- Martínez González, Roberto
2011 **El Nahualismo**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Instituto de Investigaciones Históricas. México
- Mathews, Jennifer; James Garber
2004 Models of cosmic order. Physical expression of sacred space among the ancient Maya. **Ancient Mesoamerica** 15, pp. 49-59.
- Mathiowetz, Michael; Polly Schaafsman, Jeremy Coltman y Karl Taube
2015 The darts of the dawn: The Tlahuizcalpantecuhtli Venus Complex in the iconography of Mesoamerica and the American Southwest. **Journal of the Southwest** 57, 1, pp. 1-102.
- Matos Moctezuma, Eduardo
1997 Tlaltecuhli, Señor de la Tierra. **Estudios de Cultura Náhuatl**. No. 27. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 15-40.
- 1999 Arqueología y fuentes históricas: El caso del Templo Mayor de Tenochtitlán. **Los arqueólogos frente a las fuentes**. Rosa Brambila Paz y Jesús Monjaráz-Ruiz (compiladores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 105-128.
- Mauss, Marcel
1968 La prière. **Oeuvres 1. Les fonctions sociales du sacré**. Les Éditions de Minuit. Paris.
- 1979 **Sociología y Antropología**. Precedido de una Introducción a la obra de Marcel Mauss, por Claude Lévi-Strauss. Editorial Tecnos, Madrid.
- Maxwell, David Bruce Saxon
1996 **An analysis of caches from four sites in the Maya lowlands**. The Arizona University. Tesis doctoral.
- Maza García de Alba, Rocio
2019 *Pisom q'áq'al*: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el "poder de las reliquias" entre los mayas prehispánicos. **Estudios de Cultura Maya** LIII. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 173-204.
- Mazzeto, Elena
2014 Las ayauhcalli en el ciclo de las veintenas del año solar. Funciones y ubicación de las casas de niebla y sus relaciones con la liturgia del maíz. **Estudios de Cultura Náhuatl** 48. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 135-175.
- Meade, Joaquín
1962 **La Huasteca veracruzana**. Editorial Citláltepec. México.
- Medina Silva, Ramón

- 1996 A Huichol soul travels to the land of the dead. **People of the Peyote. Huichol indian history, religión, and survival.** Stacy B. Shaefer y Peter T. Furst (edits.). University of New Mexico Press. Albuquerque, pp. 389-402.
- Melgarejo, José Luis
1975 **Historia antigua de México.** Tomo II. Secretaría de Educación Pública. México.
- Mena, Ramón
1926 **Catálogo del Salón Secreto (Culto al fallo).** Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. México.
- Mendieta, Fray Gerónimo de
1993 **Historia Eclesiástica Indiana.** Ediorial Porrúa, S.A. México.
- Michelet, Dominique
1996 **Río Verde. San Luis Potosí.** Instituto de Cultura San Luis Potosí Lascasiana, S.A. de C.V., Centre Francais d´ Etudes Mexicaines et Centreméricaines. México.
- McKee, Brian R.
2002 Household archaeology and cultural formation processes. **The sowing and the dawning. Termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica.** Shirley Boteler (edit.). University of New Mexico Press Albuquerque, pp. 29-42.
- Mikulska, Katarzina
2008a El concepto de ilhuicátl en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices. **Revista Española de Antropología Americana** Vol. 38, No. 2, pp. 151-171.
- 2008b **El lenguaje enmascarado. Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos. Universidad de Varsovia. México.
- 2010 ¿Cuchillos de sacrificio?: el papel del contexto en la expresión pictórica mesoamericana. **Itinerarios.** No. 12, pp. 125-154.
- 2011 “Mas nosotros que somos dioses nunca morimos”. Ensayo sobre tlamacazqui: ¿dios, sacerdote o qué otro demonio? **De hombres y dioses. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias.** Katarzina Milkuska y José Cantel (coordinadores). Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia e Institut de Recherches Intersites Etudes Culturelles (IRIEC-Toulouse). Universidad de Toulouse, Varsovia, pp. 23-66.
- 2015a Las “metáforas visuales” en el Códice Borbónico y otros manuscritos religiosos: signos de bola de zacate y de la noche. **Entre el arte y el ritual. Las manifestaciones artísticas en México Pre-colonial y Colonial, y sus supervivencias actuales.** Katarzyna

Szoblik (edit.). Instituto Polaco de Investigación del Ate Mundial. Editorial Tako. Varsovia-Torún, pp. 31-69.

2015b **Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los codices adivinatorios.** El Colegio Mexiquense. Universidad de Varsovia. México.

2016 Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la vision nahua del universo. **Los cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas.** Ana Díaz (coordinadora). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Fideicomiso Felipe Teixidor y Moserrat Alfau de Teixidor. México, pp. 109-174.

Milbrath, Susan

2014 The many faces of Venus in Mesoamerica. **Archaeoastronomy and the Maya.** Ed Barnhart y Geraldo Aldona (editors). Oxbow Books. Oxford y Philadelphia, pp. 111-134.

Millán, Saúl

2007 **El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave.** Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Mompradé, Electra L. y Tonatiuh Gutiérrez

1976 **Danzas y bailes populares. Historia General del Arte.** Editorial Hermes, S.A. México.

Monaghan, John

2009 Sacrificio y poder en Mesoamérica. **Bases de la complejidad social en Oaxaca. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán.** Nelly Robles García (edit.) Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Monod Becquelin, Aurore y Cédric Becquey

2008 De las unidades paralelísticas en las tradiciones mayas. **Estudios de Cultura Maya.** Vol. XXXII. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 111-153.

Monod Becquelin, Aurore; Valentina Vapnarsky, Cédric Becquery y Alain Breton

2010 Paralelismo, variantes y variaciones: decir, contar y rezar la diversidad maya. **Figuras mayas de la diversidad.** Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario H. Ruz (edit.). Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales. Mérida, Yucatán, pp. 101-56

Montes de Oca Vega, Mercedes

2008 Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual. **Estudios de Cultura Náhuatl.** Vol. 39. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 225-248.

Montiel, Erasmo

2000 Chicomexóchitl. Siete Flor. El maíz. **Cuerpos del maíz. Danzas agrícolas de la Huasteca.** Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. México, pp. 175-180.

Morales Damián, Manuel Alberto

2006 Árbol adentro: la sustancia del cosmos. **Cuicuilco** Vol. 13, No. 38, pp. 155-175.

2017 Dioses sembradores en el Códice Madrid. **Revista Xihmai** XII (24), pp. 27-48.

Moreno Moncayo, Nallely

2015 La concepción de la muerte en la tradición triqui. **Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena**. T. 1. Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coordinadoras). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 105-126.

Moreno, Roberto

1969 El axolotl. **Estudios de Cultura Náhuatl** 8. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 157-173.

Morton, Shawn G.

2012 Ritual procession and the creation of civitas among the ancient Maya. A case study from Naachtun, Guatemala. **Canadian Journal of Archaeology** 36, pp. 141-1665.

Motolinía, Toribio de Benavente

1971 **Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella**. Edmundo O'Gorman (edit.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.

Müller, Florencia

1986 **Entierro radial de Tulancingo, Hidalgo**. Departamento de Salvamento Arqueológico. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Mundy, Barbara E.

1996 **The mapping of New Spain: Indigenous cartography and the maps of the Relaciones Geográficas**. University of Chicago Press. Chicago. Illinois

Muñoz Espinosa, María Teresa y José Carlos Castañeda Reyes

2007 Aproximación al estudio del culto fálico en dos civilizaciones: Mesoamérica y el Egipto antiguo. **Arqueología** No. 36. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 208-223.

Nagao, Debra

1985 **Mexica buried offerings. A historical and contextual analysis**. BAR International Series 235. Oxford.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2000 **El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos**. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2008 El rito del "palo volador": encuentro de significados. **Revista Española de Antropología Americana**. Vol. 38, Núm. 1, pp. 51-73.

Navarro-Farr, Olivia y Michelle Rich (edits.)

2014 **Archaeology at Perú Waka'. Ancient Maya performance of ritual, and power**. University of Arizona Press. Tucson.

Navarro Farr, Olivia y Ana Lucia Arroyave

2007 Un final macabro: la terminación de la Estructura M13-1 de el Perú Waka. **XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006**. J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (edits.). Museo Nacional de Arqueología y Etnología. Guatemala, pp. 699-719

Neff Nuixa, Françoise

2005 Agudizar y acelerar el tiempo: el teponaztle. **Arqueología y antropología de las religiones**. Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coordinadoras). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 35-50.

Newman, Sarah E.

2015 **Rethinking refuse: A history of Maya trash**. Tesis doctoral. Brown University. Providence.

Newsome, Elizabeth A.

1998 The ontology of being and spiritual power in the stone monument cults of the lowland Maya. **Rei: Anthropology and Aesthetics**. No. 33, pp. 115-136.

Neurath, Johannes

2000a La maison de Lévi-Strauss y la Casa Grande Wixarika. **Journal de la Société des Américanistes**. T. 86, pp. 113-127.

2000b El Don de Ver: El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola. **Desacatos** 5. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México, pp. 57-77.

2002a **Las fiestas de la Casa Grande**. Universidad Nacional Autónoma de México. Universidad de Guadalajara. México.

2002b Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicaneros: consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones en las antiguas concepciones mesoamericanas. **Anales de Antropología** 36, pp. 155-177.

2003 Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa en Keruwitía. **Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes**. Jesús Jauregui y Johannes Neurath (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad de Guadalajara. México, pp. 207-220.

2008 El centro ceremonial huichol: entre el teocalli de los antiguos mexicanos y la kiva de los indios pueblo. **Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss**. Jesús Jauregui y Johannes Neurath (coordinadores). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista. México, pp. 115-147.

Nicholson, Henry B. y Eloise Quiñones Keber

1983 **Art of the Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan.** National Gallery of Art. Washington, D.C.

Niederberger, Christine

1976 **Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México.** Departamento de Prehistoria. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México

Nielsen, Jasper y Toke Sellner Reunert

2015 Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana. **Cielo e inframundo. Una reconsideración de las cosmologías mesoamericanas.** Ana Díaz (coordinadora). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Fideicomiso Felipe Teixidar y Montserrat Alfau de Texidor. México, pp. 25-64.

Ochoa, Angela

2000 Las aventuras de Dhippak o dos facetas del sacrificio en la mitología de los teenek (huastecos). **Dimensión Antropológica.** Vol. 20, pp. 101-123.

Ochoa, Lorenzo

1969 Representaciones fálicas de Ehécatl-Quetzalcóatl. **Anales del INAH**, 7ª. Época, Vol. II. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 123-139.

1973 El culto fálico y la fertilidad en Tlatilco. **Anales de Antropología.** Vol. X. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 123-139.

Ochoa, Lorenzo y Ana Bella Pérez Castro

2013 La cultura y el territorio huasteco en su devenir histórico. **Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa.** Ana Bella Pérez Castro (edit.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. El Colegio de San Luis, A.C. México, pp. 113-136.

Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez

1996 Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos. **Anales de Antropología.** No. 33, pp. 91-163.

Ochoa, Lorenzo y Juan Manuel Pérez Zeballos

2013 Apuntes sobre el bachiller don Carlos de Tapia Zenteno y su paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. **Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa.** Ana Bella Pérez Castro (edit.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. El Colegio de San Luis, A.C. México, pp. 47-60.

Olguín, Enriqueta M.

1993 Cómo nació Chicomexóchitl. **Huasteca II. Prácticas agrícolas y medicina tradicional. Arte y sociedad.** Jesús Rubalcaba y Graciela Alcalá (coordinadores). Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados en Antropología Social. Secretaría de Educación Pública. México, pp. 115-140.

Olivier, Guilhem

2006 El simbolismo de las espinas y el zacate en el México central posclásico: **Arqueología e historia en el centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma**. Leonardo López Luján y Lourdes Cué (coordns.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 407-422.

2010 El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 453-482.

2011 Gemelidad e historia cíclica. "El dualismo inestable de los amerindios". **Claude Lévi-Strauss. Un siglo de reflexión**. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales. México, pp. 139-178.

2015 **Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras la huella de Mixcoátl, "Serpiente de Nube"**. Fondo de Cultura Económica. Universidad Nacional Autónoma de México. Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

2018 **Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca**. Fondo de Cultura Económica. México.

Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján

2010 El sacrificio humano en Mesoamérica: Ayer, hoy y mañana. **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana**. L. López Luján y G. Olivier (coordinadores.). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 19-42.

O'Neill, John

1897 **The night of the gods: An inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism**. Vol. II. Harrison and Sons. Londres.

O'Neill, Megan

2006 Community journeys and the painting of space and time in the Map of Teozacoalco. **La imagen política. XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte "Francisco Maza"**. Cuauhtemoc Medina (editor). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 53-74

Ordoñez Cabezas, Giomar

2012 Pames o xí'oi. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico**. Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadore). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. México, pp. 93-108.

Oropeza Escobar, Minerva

2007 Mitos cosmogónicos de las culturas indígenas de Veracruz. **Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios.** Blas Román Castellón Huerta (coordinador). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 163-259.

Ortiz, Fernando

2005 **El huracán. Su mitología y sus símbolos.** Fondo de Cultura Económica. México.

Ortiz, José Raúl; Flory María Pinzón y María Belén Méndez

2012 Rituales de dedicación en la plaza central de Ceibal. Perspectivas desde las estructuras A-20 y A-10. **XXV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2011.** B. Arroyo, L. Paiz y H. Mejía (edits.). Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal, Guatemala, pp. 910-925

Ortiz Ceballos, Ponciano y Lourdes Aquino

1987 Rescate arqueológico en Tábuco, Tuxpan, Veracruz. **Boletín Informativo del Instituto de Antropología.** Segunda Época, No. 6 extraordinario. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Ortiz Ceballos, Ponciano y María del Carmen Rodríguez

1997 Olmec ritual and sacred geography at Manaty. **Olmec to Aztec: Settlement patterns in the ancient Gulf Lowlands.** Barbara L. Stark y Philip Arnold III. The University of Arizona Press Tucson.

1999 Olmec ritual behavior at El Manatí. a sacred space. **Social patterns in Pre-classic Mesoamerica.** David c. Grove y Rosemary A. Joyce (edits). Dumbarton Oaks Research Library and Colelection. Washington, D.C.

2004 Entierros infantiles en El Manatí. **Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México.** Yamile Lira L., Carlos Serrano S. (edits.) Universidad Veracruzana, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto Investigaciones Antropológicas. México.

Ortiz Timoteo, Juana, José María Ramos Prado y María Reyna Hernández Colorad

2011 Volando al cielo. El saludo al sol y la petición de lluvia por la cultura totonaca. **Biodiversitas** 99, pp. 2-7

Osborne, Robin

2004 Hoards, votives, offerings: the archaeology of the dedication object. **World Archaeology**, Vol. 36 (1), pp. 1-10.

Palomo, Juan Manuel (edit.)

2013 **Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada 2013.** Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.

www.ceibal-aguateca.org/informe%202013.pdf Consultado el 21 de septiembre de 2019

Pérez Blas, Delfino

2002 **Conchal Norte, Veracruz. Representación singular del desarrollo regional en la cuenca baja del río Jamapa a fines del periodo Clásico.** Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

2016a **La industria de piedra tallada en la cuenca del río Tecolutla, Veracruz, a fines del periodo Clásico. Un estudio de caso.** Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

2016b **Informe Técnico de excavación del Conjunto 11 del sitio Zanja Zapupe 2, Veracruz.** Centro INAH-Veracruz. México.

2017 **Informe Técnico del rescate arqueológico en el sitio La Mina, municipio de Cerro Azul, Veracruz.** Informe para su entrega al Consejo de Arqueología. Centro INAH Veracruz.

Pérez Blas, Delfino, Beatriz Amaro, Julia Santacruz y Fernando Oviedo
1999 **Informe Técnico de Excavación en el sitio Conchal Norte, Boca del Río, Veracruz.** Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología. México.

Piña Chan, Román
1973 **Teotenango. Segundo Informe de Exploraciones Arqueológicas.** Gobierno del Estado de México. Dirección de Turismo. Toluca, Edo. De México.

Pérez López, Enrique
1990 **Chamula. Un pueblo tzotzil indígena.** Gobierno del Estado de Chiapas. Serie Nuestros Pueblos. México.

Pitarch, Pedro
2013 **La palabra fragante. Cantos chamánicos tzetzales.** Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Bellas Artes. Artes de México. México.

Plagiario, Jonathan B., James F. Garber y Travis W. Stanton
2003 Evaluating the archaeological signatures of Maya ritual and conflict. **Ancient Mesoamerican Warfare.** M. K. Brown y Travis Stanton (edits.). Alta Mira Press. New York, pp. 75-90.

Pinzón, Frory María y Takeshi Inomata (edits.)
2015 **Proyecto Arqueológico Ceibal-Petexbatún. Informe de la temporada 2015** Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia. Guatemala.
www.ceibal-aguateca.org/INFORME%202015.pdf Consultado el 25 de septiembre de 2019

Plate, Brent S.
2012 The skin of religion. Aesthetic mediation of the sacred. **Crosscurrents.** N. 62 (2), pp. 162-180.

Ponce, Pedro
1892: Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. **Anales del Museo Nacional de México.** Imprenta del Museo Nacional, pp. 2-11.

Popol Vuh

1965 **Popol Vuh: o libro del Consejo de los indios Quichés.** Traducción y comentarios de Georges Raynud y Miguel Ángel Asturias. Editorial Losada S.A. Buenos Aires.

1985 **Popol Vuh. The definitive edition of the Maya Book of dawn of life and the glories of gods and kings.** Traducción y anotaciones de Dennis Tedlock. Simon and Schuster. New York.

1972 **Popol Vuh.** Traducción y notas de Agustín Estrada Monroy. José de Pineda Ibarra. Guatemala.

2006 **Popol Vuh. Antiguas leyendas del quiché**

Versión y prólogo de Ermilo Abreu Gómez. Colofón S.A. México.

2012 **Popol Vuh.** Traducción del quiché al inglés e introducción por Allen J. Christenson. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica. México.

Preuss, Konrad Theodor

1982 **Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental.** Instituto Nacional Indigenista. México.

1996 On the Huichols. **People of the peyote Huichol indian. History, religion, and survival.** Stacy D. Shaefer y Peter T. Furst (edits). Traducido por Peter T. Furst. University of New Mexico, Albuquerque, pp. 94-135

1998a Indios huicholes del estado de Jalisco. **Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss.** Jesús Jauregui y Johannes Neurath (compiladores). Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 63-98.

1998b Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental. **Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss.** Jesús Jauregui y Johannes Neurath (coordinadores). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista. México, pp. 235-260.

1998c El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos según los planteamientos de los coras. **Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss.** Jesús Jauregui y Johannes Neurath (coordinadores). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista. México, pp. 403-419.

2008 La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos. **Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica.** Johannes Neurath (coordinador). Traducción de Paulina Alcocer. Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, pp. 85-150.

Provost, Jean-Paul

2004 El carnaval en la Huasteca indígena: un análisis de su significado funcional. **La Huasteca, un recorrido por su diversidad.** Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zeballos y Octavio Herrera (coordinadores). Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social. El Colegio de San Luis. El Colegio de Tamaulipas. México, pp. 267-294.

Pugh, Timothy W.

2001 "Flood reptiles, serpent temples, and the quadripartite universe". The Imago Mundi of late Postclassic Mayapan. **Ancient Mesoamerica** 12, pp. 247-258.

Pury-Toumi, Sybille de

1997 **De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

Quevedo Pérez, Duver Cediél; Joel Cervantes Herrera, Lucio Noriega Escalante y Juan Manuel Zepeda Valle

2017 Maíz: sustento de vida en la cultura Teenek, Tankanhuitz, San Luis Potosí, México. **Revista de Geografía Agrícola**. No. 58, pp. 5-19.

Quiñones Keber, Eloise

1995 **Codex Telleriano-Remensis: ritual, divination, and history in a pictorial Aztec manuscript**. University of Texas Press. Austin.

Ramírez Castilla, Gustavo; Román Güemes Jiménez, Artemio Arrollo Mosqueda y Juan Manuel Pérez Zeballos

2008 **De aquí somos. La Huasteca**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Secretaría de Cultura de Puebla. México.

Ramírez Martínez, María del Rosario

2000 Presencia del águila en malacates prehispánicos. Altiplano central. **Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar**. Beatriz Barba de Piña Chan (coordinadora). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 29-38.

Ramos, Jorge

2016 Centralidad del Templo 16 durante el reino de Yax Pasaj en Copán. **Revista Ciencias Espaciales**. Vol. 9. No. 2, pp. 107-124.

Rappaport, Ray A.

1999 **Ritual and religion in the making of humanity**. Cambridge University Press. Cambridge.

2001 **Ritual y Religión en la formación de la humanidad**. Cambridge University Press. Madrid.

Reilly, Kent F. III

1996 Art, ritual, and rulership in the Olmec world. **The Olmec world. Ritual and rulership**. The Art Museum, Princeton University. Princeton, New Jersey, pp. 27-45.

2002 The landscape of Creation. Architecture, tomb, and monument placement at the Olmec site of La Venta. **Heart of Creation: The mesoamerican world and the legacy of**

Linda Schele. Andrea Stone (editora). The University of Alabama Press. Tuscaloosa, Alabama, pp. 34-65

2005 Contribuciones ideológicas, rituales y simbólicas de los olmecas a la institución de la realeza clásica maya. **Los mayas: señores de la creación. Los orígenes de la realeza sagrada.** Virginia Fields y Dorie Reents-Budet. Editorial Nerea. San Sebastián, España, pp. 30-36

2006 Middle Formative origins of the Mesoamerican ritual act of bundling. **Sacred binding and wrapping in ancient Mesoamerica.** Julia Guernsey y F. Kent Reilly III (editores). Ancient America Special Publication 1. Boundary End Archaeological Research Center. Barnardsville, N. C., pp. 3-34.

Renfrew, Colin

1997a Towards a cognitive archaeology. **The ancient mind. Elements of cognitive archaeology.** Colin Renfrew and Ezra B. W. Zubron (edits.). Cambridge University Press. New York, pp. 3-12

1997b The archaeology of religion. **The ancient mind. Elements of cognitive archaeology.** Colin Renfrew and Ezra B. W. Zubron (edits.). Cambridge University Press. New York, pp. 47-54.

2016 The unanswered question: Investigating early conceptualizations of death. **Death rituals, social order and the archaeology in the ancient world: "Death shall have no dominion".** Colin Renfrew, Michael J. Boyd, Ian Morley (edits.). Cambridge University Press, New York, pp. 1-11.

Reyes García, Luis

1976 **El anillo de Tlalocan: Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawuas actuales de los estados de Veracruz y Puebla. México.** Gebr. Mann Verlag. Berlin.

Rice, Prudence M. y Timothy W. Pugh

2017 Water, centering, and the beginning of time at Middle Preclassic Nixtum-Ch'ich', Petén, Guatemala. **Journal of Anthropological Archaeology** 48, pp. 1-16.

Rich, Michelle

2017 Archaeology at El Perú-Waka': A Maya ritual resurrection scene in broader perspective. **Un Framed.** <https://unframed.lacma.org/2017/09/21/archaeology-el-%C3%BA-waka%E2%80%99-maya-ritual-resurrection-scene-broader-perspective>
Consultado el 24 de abril 2017

Richard, C. y Thomas J.

1984 Ritual activity and structured deposition in later Neolithic Wessex. **Neolithic studies. A review of some current research.** Richard Bradley y Julie Gardiner (edits.). British Archaeological Reports 133. Oxford, pp. 189-218.

Ricoeur, Paul

1972 La métaphore et le problème central de l'hermeneutique. **Revue Philosophique de Louvain.** 79, pp. 93-112.

- 1975 Parole et symbole. **Revue des Sciences Religieuses** 49, pp. 142-161.
- 1980 **La metáfora viva**. Ediciones Europa. Madrid.
- 1981 **Hermenutics and the human sciences**. Jhon B. Thompson (editor). Cambridge University Press. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris.
- 2003 **Teoría de la interpretación. Discurso y excedente del sentido**. Siglo Veintiuno Editores. Universidad Iberoamericana. Departamento de Letras. México.
- 2008 El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto. **Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción**. Pontificia Universidad Católica Argentina. Prometeo Libros. Buenos Aires, pp. 81-99.
- Rivera Dorado, Miguel
- 1982 Tres mitos mesoamericanos de creación. **Revista Universidad Complutense**. No.3, pp. 193-204.
- 1986 **La religión maya**. Alianza Editorial. Madrid.
- Robelo, Cecilio A.
- 1905 **Diccionario de la mitología nahua**. Imprenta del Museo Nacional. México.
- Rodríguez, Ernesto; Delfino Pérez Blas, Jaime Delgado Rubio y Georgina Tenango
- 1997 Importante hallazgo al oriente de Teotihuacán. **Arqueología Mexicana**. N0. 12, pp. 75-76.
- Romero Sandoval, Roberto
- 2015 El transcurrir del tiempo en el inframundo maya. **El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica**. Mercedes de la Garza (coordinadora). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México, pp. 91-108.
- Rosas Guerra, Oswaldo Saúl
- 2019 **El mito del maíz en la región del Golfo**. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Hidalgo.
- Roys, Ralph L.
- 1933 **The Book of Chilam Balam of Chumayel**. Carnegie Institution Washington. Pub.548. Washington, D. C.
- Rubio-Ferrerres, José María
- 2000 De la interpretación del símbolo a la interpretación del texto. La metáfora en Paul Ricoeur. **Universitas Philosophica**. 34-35, pp. 51-132.
- Ruíz de Alarcón, Hernando de

1988 **Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España.** Escrito en 1629. Introducción de María Elena de la Garza S. Secretaria de Educación Pública. Cien de México. México.

Russo, Alessandra

2005 **El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana. Siglos XVI y XVII.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 53-72.

2014 **The untraslable image. A mestizo history of the arts in New Spain, 1500-1600.** University of Texas Press. Austin.

Sahagún, Fray Bernardino de

1947 **Primeros Memoriales.** Textos en nauatl, prólogo y comentarios por Wigberto Jiménez Moreno. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

1982 **Historia general de las cosas de Nueva España. Escrita por Fray Bernardino de Sahagún franciscano y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales.** Numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K. Editorial Porrúa, S. A. México.

Sallum, Mariane

2013 Grande gravura nas unidades habitacionais do sitio do Xochitecatl-Cacaxtla em Tlaxcala-México. **Informae.** Año 3, No. 13, pp. 3.

Sandstrom, Alan

1991 **Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village.** University of Oklahoma Press. Norman.

1996 Periphery in the social organization of contemporary Nahuas of Mexico. **Ethnology** 35(3), pp. 161-180.

1997 El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana: **Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca** Jesús Ruvalcaba Mercado (coordinador). Centro de Estudios Superiores en Antropología Social. México, pp. 59-94

2000 Toponymic groups and house organization: The Nahuas of Northern Veracruz, Mexico. **Beyond kinship, social, and material reproduction in house societies.**

Rosemy B. Joyce y Susan D. Gillespie (editoras). University of Pennsylvania Press. Philadelphia, pp. 53-72.

2005 **Sacrificios de sangre de los nahuas y peregrinaciones a la montaña sagrada de Postectli, junio de 2001.**

<http://www.famsi.org/reports/01001es/01001esSandstrom01.pdf> Consultado el 05 de noviembre de 2017

2010 **El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad en un pueblo indio azteca contemporáneo.** Centro de Estudios Superiores en Antropología Social. El Colegio de San Luis A. C. Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí. México.

2013 The cave-pyramid complex among the contemporary Nahua of Northern Veracruz. **In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use.** James E. Brady y Keith M. Prufer (edits.). University of Texas Press. Austin, pp. 35-38.

Sandstrom, Alan y Arturo Gómez Martínez

2004 Petición a Chicomexóchitl. Un canto al espíritu del maíz por la chamana Silveria Hernández Hernández. **La Huasteca, un recorrido por su diversidad.** Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zeballos y Octavio Herrera (coordinadores). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. El Colegio de San Luis. El Colegio de Tamaulipas. México, pp. 343-365.

Sandstrom, Alan R. y Pamela Efrein Sandstrom

1986 **Traditional paper making and paper cult figures of Mexico.** University of Oklahoma Press. Norman and London.

Santiago Antonio, Alonso

1982 El maíz en la comunidad Punchumú, Tampamolón Corona, San Luis Potosí. **Nuestro Maíz. Treinta monografías populares.** Consejo Nacional de Fomento educativo. Secretaría de Educación Pública. México, pp. 31-44.

Sapir, Edward

1954 **El lenguaje.** Fondo de Cultura Económica. Breviarios no. 96. México.

Saturno, William A., Karl A. Taube y David Stuart

2005 2010 **Los murales de San Bartolo. El Petén, Guatemala, parte 1. El Mural Norte.** Ancient America No. 7. Boundary End Archaeology Research Center. www.mesoweb.com/bearc/caa/AA07-es.pdf Consultado el 09 de junio de 2018

Scandar, Florencia

2010 **La cuestión de la hierogamia en el Chilam Balam de Chumayel: diluvio y fundación. Una revisión crítica del pasaje del folio 25r.** Tercer Ciclo del Programa de Doctorado de Historia de América II. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Scarduelli, Pietro

1988 **Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales.** Fondo de Cultura Económica. México.

Schele, Linda

1995 The Olmec Mountain and Tree of Creation in Mesoamerican Cosmology. **The Olmec world: Ritual and rulership.** The Art Museum. Princeton University. Princeton. N.J., pp. 105-122.

Schele, Linda y David Freidel

1999 **Una selva de reyes.** Fondo de Cultura Económica. México.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller
1986 **The blood of kings: dynasty and ritual in Mayan art.** Georges Brazillier Inc. New York.

Schele, Linda y Nokolai Grube
1990 The glyph for plaza or court. **Copán Mosaics Project. Copán Note 86.** Copán Acropolis Project and Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Copán, Honduras.

Schiffer, Michael B.
1987 **Formation processes of the archaeological record.** Albuquerque. University of New Mexico Press.

Schwarz, Fernando
2008 **Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado.** Editorial Biblos. Colección Daimon. Buenos Aires.

Séjourné, Laurette
1962 **El universo de Quetzalcoatl.** Fondo de Cultura Económica. México.

2004 **Cosmogonía de Mesoamérica.** Traducción y edición de Martí Soler. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Seler, Eduard
1980 **Comentarios al Códice Borgia.** Tomo 1 y Tomo 2. Fondo de Cultura Económica. México.

Sellem, Adam T.
2005 Catalogue of Zapotec effigy vessels
[http://research.famsi.org/zapotec/zapotec_list.php?search=corn&title=Zapotec Effigy Vessels&tab=zapotec](http://research.famsi.org/zapotec/zapotec_list.php?search=corn&title=Zapotec%20Effigy%20Vessels&tab=zapotec) Consultado el 16 de julio de 2018

2007 **El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas.** Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Monografías. Número 4. México.

2011 Sowing the bloom with de maize: zapotec effigy vessels and agricultural ritual. **Ancient Mesoamerica** 22 (1), pp. 71-89

2012 **Las vasijas efigie zapotecas: los ancestros personificadores de divinidades.** Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Filológicas. Programa de Estudios Mesoamericanos. México.

Serna, Jacinto de la
1892 **Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas.** Imprenta del Museo Nacional. México.

Shaefer, Stacy B.

1996 The cosmos contained. The temple where sun and moon meet. **People of the Peyote. Huichol indian history, religión, and survival.** Stacy B. Shaefer y Peter T. Furst (edits.). University of New Mexico Press. Albuquerque, pp. 332-373.

Sheseña Hernández, Alejandro

2015 **Joyah Ti ´ Ajawlel. La ascensión al poder entre los mayas clásicos.** Afínita Editorial. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.

Shultze-Jena, Leonhard

1946 **La vida y creencia de los indígenas quiches de Guatemala.** Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Guatemala.

Sigal, Pete

2011 **The flower and the scorpion. Sexuality and ritual in early nahua culture.** Duke University Press. Dumbarton

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989 **Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpos, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla.** Editorial Universidad Veracruzana. México.

Siméon, Rémi

1981 **Diccionario de la lengua náhuatl o Mexicana.** Siglo Veintiuno Editores. México.

Shelton, Anthony

1997 The girl who ground herself. Huichol attitudes toward Maize. **People of the peyote Huichol indian. History, religion, and survival.** Stacy D. Shaefer y Peter T. Furst (editores). University of New Mexico, Albuquerque, pp. 451-467.

Smith, Letyard A.

1982 Mayor architecture and caches. **Excavations at Seibal. Department of Peten, Guatemala.** Gordon R. Willey (editor general). Memories of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Harvard University. Vol. 15. No. 1. Cambridge.

Smith, Michael E.

2005 Did the Maya build architectural cosmograms? **Latin American Antiquity**, 16 (2), pp. 217-224.

2006 La fundación de ciudades en el mundo antiguo: revisión de conceptos. **Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo.** María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruíz (editores). Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 11-23.

Solares Altamirano, Blanca

2007 **Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo.** Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Anthropos Editorial. Barcelona.

Solis Olguín, Felipe

2004 El imaginario mexicano en torno a la sexualidad del México prehispánico. El mítico Salón Secreto del viejo Museo Nacional. **Arqueología Mexicana**. No. 65, pp. 60-63

Solís Olguín, Felipe y Roberto Velasco Alonso

2002 Chalice cover. **Aztecs**. Felipe Solís O. y Eduardo Matos Moctezuma (edits.). Royal Academy Arts. Londres.

Sotelo Santos, Laura Elena

1988 **Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas Cuaderno No. 19. México.

2002 **Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya**. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Filológicas. México.

2015 El linaje de los dioses-tiempo k'iché, según el Popol-Vuh. **El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica**. Mercedes de la Garza (coord.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. México, pp. 109-141.

Spero, Joane M.

1986 Beyond rainstorms. The Kawac as and ancestor warner and patron of witchcraft. **Sixt Palenque Round Table**. Virginia M. Fields y Merle Greene Robertson (editoras). Norman University of Oklahoma Press, pp. 184-193.

Šprajc, Ivan

1996a **La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica**. Editorial Diana. México.

1996b **Venus, lluvia y maíz**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2005 More on Mesoamerican cosmology and city plans. **Latin American Antiquity**. Vol. 16. No. 2, pp. 209-216.

2008 Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: Astronomía, clima y cosmovisión. **Aires y lluvia. Antropología del clima en México**. Anna María Lammel Marina Goloobinoff y Esther Katz (editores). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología. México, pp. 91-120.

2009 Astronomical and cosmological aspects of Maya architecture and urbanism. **Cosmology Across Cultures ASP Conferences Series**. Vol. 409, pp. 303-313.

Šprajc, Ivan y Pedro Francisco Sánchez Nava

2015 **Orientaciones astronómicas en la arquitectura de Mesoamérica. Occidente y Norte**. Založba.ZAC. Ljubljana.

- Šprajc, Ivan; Pedro Francisco Sánchez Nava y Alejandro Cañas
2016 **Orientaciones astronómicas en la arquitectura de Mesoamérica. Oaxaca y Costa del Golfo.** Zalozba.ZAC. Ljubljana.
- Spranz, Bodo
1975 **Los dioses en los grupos mexicanos del grupo Borgia: Una investigación iconográfica.** Fondo de Cultura Económica. México.
- Stanton, Travis W., M. Kathryn Brown y Jonathan B. Plagiario
2008 ¿Garbage of the gods? Squatters, refuse disposal, and terminations rituals among the ancient Maya. **Latin American Antiquity** 19 (3), pp. 227-247.
- Stasch, Rupert
2011 Ritual and oratory revisited. The semiotics of affective action. **Annual Review of Anthropology**. Vol. 40, pp. 159-174.
- Stresser-Péan, Guy
1952 Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la religion des Indiens Huastèques de la région de Tampico. **Revue de l'histoire des religions**. T. 141. No. 1, pp. 84-90
- 1953 Les indiens huastèques. **Huastecos, totonacos y sus vecinos**. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. Vol. XIII. Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 213-234.
- 2008 Una visita a los totonacos de Papantla, Veracruz. **Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan**. Guilhem Olivier (coordinador). Fondo de Cultura Económica. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 69-70.
- 2008b Los orígenes de los ritos del volador y del comelagatoazte. **Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan**. Guilhem Olivier (coordinador). Fondo de Cultura Económica. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, pp. 81-90.
- 2011 **El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México visto desde la sierra de Puebla**. Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y la Artes. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.
- 2016a Quetzalcóatl en la Huasteca. **Estudios de Cultura Náhuatl**. 51. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 5-41.
- 2016b **La danza del volador entre los indios de México y América Central**. Claude Stresser-Péan (editora). Fondo de Cultura Económica. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Secretaría de Cultura de San Luis Potosí y El Colegio de San Luis. México.
- Stresser-Péan, Guy y Claude Stresser-Péan

2001 **Tantok, sitio arqueológico huasteco. Su historia, sus edificios.** No. 1. Con la colaboración de Alain Ichon. Instituto de Cultura de San Luis Potosí. El Colegio de San Luis Potosí. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Fundación Sinjer-Polignac. México.

Stross, Brian

1998 **Seven ingredients in Mesoamerican ensoulement. Dedication and termination in Tenejapa. The sowing and the dawning. Termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica.** Mock Shirley Boteler (edit.). University of New Mexico Press. Albuquerque, pp. 31-39.

Stuart, David

1988 Blood symbolism in Maya iconography. **Maya iconography.** Elizabeth P. Benson y Gillet G. Griffin (editores). Princenton University Press. Ney Jersey, pp. 175-221.

1996 Kings of stone: A consideration of stele in ancient Maya ritual and representation. **Res: Anthropology and Aesthetics.** No. 29-30, pp. 148-171.

1998 The fire enters his house: Architecture and ritual in Classic Maya text. **Function and meaning in Classic Maya architecture.** Stephen D. Houston (editor). Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington D.C., pp. 373-426.

2004 New Year records in Classic Maya inscriptions. **The Pari Journal** 5(2): 1-6. Pre-Columbian Art research Institute. San Francisco.
www.mesoweb.com/pari/publications/journal/0502/New Year.pdf Consultado el 29 de noviembre de 2018

2005 **The inscriptions from Temple XIX at Palenque.** The Pre-Columbian Art Research Institute. San Francisco.

Sugiyama, Saburo

2004 Governance and polity at Classic Teotihuacan. **Mesoamerican archaeology. Theory and Practice.** Julia A. Hendon y Rosemary A. Joyce (editoras). Blackwell Publishing. Malden, pp. 97-123.

Sugiyama, Saburo, Leonardo López Luján

1998 Simbolismo y function de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacán. **Arqueología e Historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma.** Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

2006 Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna. **Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna.** Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján (editores). CONACULTA- Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Sugiyama, Nawa

2014 **Animals and sacred mountains: how ritualized performances materialized state ideologies at Teotihuacan, Mexico.** Tesis doctoral. Harvard University. Cambridge

- Sugiyama, Nawa; Saburo Sugiyama y Alejandro Sarabia
2013 Inside the sun pyramid at Teotihuacan, Mexico. Excavations and preliminary results. **Latin American Antiquity**, 24 (4), pp. 403-432.
- Sullivan, Thelma
1982 Tlazolteotl-Ixcuina: the great spinner and weaver. **The art and iconography of late Postclassic Central Mexico. A conference at Dumbarton Oaks. October, 1977.** Elizabeth Benson (edit.). Dumbarton Oaks Research Library and Collections. Washington, pp. 7-36.
- Szeljak, György
2003 "...porque si no comemos maíz no vivimos". Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense. ¡**Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región.** Juan Manuel Pérez Zeballos y Jesús Ruvalcaba Mercado (coordinadores). CIESAS, El Colegio de San Luis A. C. México, pp. 113-144.
- Tapia Zenteno, Carlos de
1767 Noticia de la lengua Huasteca que en beneficio de sus nacionales de Orden del Ilmo. Sr. Arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana, y a sus expensas. En la Imprenta de la Biblioteca Mexicana. En el Puente de Espíritu Santo. México.
<https://www//archive.org/stream/noticiadelalengua00tapi> Consultado el 11 de agosto de 2019
- Taube, Karl Andreas
1983 The Classic Maya Maize God. A reappraisal. **Fifth Palenque Round Table.** Virginia M. Fields (editora). Pre-Columbian Art Research Institute. Monterrey, California, pp. 171-184.
- 1986 The Teotihuacan cave of origin. The iconography and architecture of emergence mythology in Mesoamerica and to American Southwest. **RES: anthropology and Aesthetics**, pp. 5-82
- 1988a **The ancient Yucatec new year festival: the liminal period in Maya ritual and cosmology.** Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. T. 1. Tesis (Ph.D.) Yale University, 1983.
- 1988b Una rueda maya de los katunes de época prehispánica. Traducción de "A prehispanic Maya katún whell". Publicado originalmente en 1988 en **Journal Anthropological Research** 44 (2), pp. 183-202.
www.Mesoweb.com/es/articulos/Taube/katunes.pdf Consultado el 10 de junio de 2018
- 1996 The Olmec maize god: the face of corn in Formative Mesoamerica. **RES: Anthropology and Aesthetics.** No. 29-30, pp. 39-81.
- 1997 La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del Postclásico Tardío en el México Central. **De hombres y dioses.** Javier Naguez y Alfredo López Austin (coordinadores). El Colegio de Michoacán. El Colegio Mexiquense. Zinacantepec, Estado de México, pp. 99-138.

1998 The jade hearth: Centrality, rulership, and the Classic Maya Temple. **Function and meaning in Classic Maya architecture**. Stephen D. Houston (edit.). Dumbarton Oaks. Washington D.C., pp. 427-478.

2000a Lightning celts and corn fetishes: The Formative Olmec and the development of maize symbolism in Mesoamerica and the American Southwest. **Olmec art and archaeology**. Jhon E. Carr y Mary E. Pye (edits). National Gallery of Art, Washington, pp. 297-337.

2000b The turquoise hearth: fire, self-autosacrifice, and the central Mexican cult of war. **Mesoamerica's Classic heritage: from Teotihuacan to the Aztecs boulder**. David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (edits). University Press of Colorado. Niwot, pp. 269-340.

2001 The breath of life: symbolism of wind in Mesoamerica and the American Southwest. **The road to Aztlan. Art from a mythic homeland**. Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor (editores). County Museum of Art. Los Angeles, pp. 102-124.

2004 The origin and development of Olmec research. **Olmec art at Dumbarton Oaks**. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.

2009 "Itzam Cab Ain. Caimanes, cosmología y calendario en el Yucatán del periodo Postclásico". Traducción de Itzam Cab Ain; caimans, cosmology and calendrics in Postclassic Yucatán. **Research Reports on Ancient Maya Writing 26**. Center for Maya Research. www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW26.es.pdf Consultado el 15 de febrero de 2019.

2010 Where earth and sky meet: The sea in ancient and contemporary Maya cosmology. **Fiery pool. The Maya and the mythic sea**. Daniel Finamore y Stephen Houston (editors). Peabody Essex Museum. Salem. Massachusetts, pp. 202-219.

2015 The Huastec Sun God: Portrayals of solar imagery, sacrifice, and war in late Postclassic Huastec iconography. **The Huasteca. Culture, history, and interregional exchange**. Katherine A. Faust and Kim N. Richter (edits.) University of Oklahoma Press. Norman, pp. 98-127.

Taube, Karl A., William A. Saturno, David Stuart y Heather Hurst

2010 **Los murales de San Bartolo. El Petén, Guatemala, parte 2. El Mural Poniente**. Ancient America No. 10. Boundary End Archaeology Research Center. www.mesoweb.com/bearc/caa/AA10.es.pdf Consultado el 06 de abril de 2018

Tate, Carolyn E.

2012 **Reconsidering Olmec visual culture. The unborn, women, and creation**. University of Texas Press. Austin.

Tavárez, David

2008a La cosmología colonial zapoteca según los cantares de Alta Villa. **Memorias del Coloquio Francisco Belmar**. Áurea López Cruz y Michael Swanton (edits). Biblioteca Francisco de Burgoa. Fundación Harp Helú, INALI. Oaxaca, México, pp. 35-57.

2008b Los cantos zapotecas de Villa Alta. Dos géneros de rituales indígenas y su correspondencia con los cantares mexicanos. **Estudios de Cultura Náhuatl** 39. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 87-126.

Taylor, Dicey

1978 The Cauac Monster. **Tercera Mesa Redonda de Palenque**. Robertson Mede Greene y Donan Call Jeffers (edits). Precolumbian Arts Research Center; pp. 79-89.

Tedlock, Barbara

1982 **Time and the Highland Maya**. University of the New Mexico Press. Albuquerque.

Tezozómoc, Alvarado Hernando

1975 **Crónica Mexicayotl**. Versión de Adrián León. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.

1980 **Crónica mexicana**. Anotada por Manuel Orozco y Berra. Editorial Porrúa S.A. México.

Thompson, J. Eric S.

1972 **A commentary of the Dresden Codex: A Maya hieroglyphic book**. American Philosophical Society. Philadelphia.

Thompson, John B.

2002 **Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas**. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Tinoco Quesnel, Pascual y Elías Rodríguez Vásquez

2012 **Graffitis novohispanos de Tepeapulco, siglo XVI**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Salvamento Arqueológico. México.

Torquemada, Fray Juan de

1976 **Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, convención y otras cosas maravillosas de la misma tierra**. Vol. III. Edición de Miguel León Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.

Torres Rodríguez, Alfonso

2002 El escorpión celeste: un marcador del inicio y fin de la época de lluvias en Mesoamérica. **Iconografía Mexicana III: Las representaciones de los astros**. Beatriz Barba (coordinadora). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 115-158.

2009 La investigación arqueológica en la sierra y Huasteca hidalguense: una reseña histórica. **Memoria del Taller Arqueología de la Huasteca. Homenaje a Leonor Merino**

Carrión. Diana Zaragoza Ocaña (coordinadora). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 203-218.

Tovar, Fray Juan de
(circa 1585) **Historia de la benida de los yndios a poblar a Mexico de las partes remotas de Occidente.** Original de la Jhon Carter Brown Library. Brown University. Providence. <http://dl.wdl.org/6759/service/6759.pdf> Consultado 16 mayo 2019

Tozzer, Alfred M.
1982 **Mayas y lacandones. Un estudio comparativo.** Instituto Nacional Indigenista. México.

Trejo, Silvia
1989 **Escultura huasteca del Río Tamuin (figuras masculinas).** Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Trejo Barrientos, Leopoldo
2000 **Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla.** Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Trejo Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, Mauricio González González, Claudia Guerrero Robledo, Israel Lazcarro Salgado y Sylvia Maribel Sosa Fuentes
2004 **Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional.** Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Tsukamoto, Kenichiro
2017 Reverential abandonment: a termination ritual at the ancient Maya polity of El Palmar. **Journal Antiquity**, 91 (360), pp. 1630-1646.

Turner, Victor W.
1988 **El proceso ritual. Estructura y antiestructura.** Taurus. Madrid.

2007 **La selva de los símbolos.** Editorial Siglo XXI, México.

Urcid, Javier
2010 El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica. **El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana.** Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México, pp. 115-168.

2012 The meaning of shell ornaments from Northeastern Mesoamerica. **Children of the Plumed Serpent. The legacy of Quetzalcoatl in ancient Mexico.** Virginia M. Field, Jhon M. D. Phol y Victoria I. Lyall (coordinadores). Los Angeles County Museum of Art. Los Angeles, pp. 132-141.

Vail, Gabriele y Christine Hernández

2013 **Re-Creating primordial time. Foundation ritual and primordial mythology in the Postclassic Maya codices.** University Press of Colorado. Boulder.

2015 Iconography and metaphorical expressions pertaining to eclipses. A perspective from Postclassic and colonial Maya manuscript. **Cosmology, calendars, and horizon-based astronomy in ancient Mesoamerica.** Anne S. Dowd y Susan Milbrath (edits). University press of Colorado. Boulder, pp. 163-196.

Valencia Rivera, Rogelio

2019 K'awiil y el calendario maya de 219 días. **Estudios de Cultura Maya.** Vol. 53. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 103-138.

Valle Esquivel, Julieta

2003 **Nahuas de la Huasteca.** Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México.

2012 Un universo alterno: baatsik', litsi, duendes, aires y nahuales. **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas Etnográfico.** Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coordinadore). Instituto Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Universidad Autónoma de Querétaro. México, pp. 343-354.

Van Baal, J.

1976 Offering, sacrifice, and gift. **Numen**, Vol. 23 (3), pp. 161-178.

Van der Leeuw, Gerardus

1957 Primordial time. Final time. **Papers from the Eranos Yearbooks.** Eranos V. 3. Man and Time. Joseph Campbell (edit.). Bollingen Foundation Inc. Princenton University Press. New York, pp. 324-352.

1964 **Fenomenología de la religion.** Fondo de Cultura Económica. México.

2014 **Religion escence and manifestation. A study in phenomenology.** Princenton Legacy Library. Princenton. New Jersey.

Van Gennep, Arnold

2008 **Los ritos de paso.** Alianza Editorial, S. A. Madrid.

Vapnarsky, Valentina

2008 Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco. **Estudios de Cultura Maya.** Vol XXXII. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 155-205.

Van't Hooft, Anushka

2008 Chicomexóchitl y el origen del maíz en la tradición oral nahua de la Huasteca. **Destiempos.** Año 3, No. 15, pp. 53-60. <http://www.destiempos.com/n15/hooft.pdf>

Consultado 30 mayo 2020

2014 Comida para Apanchaneh: alteridades y la petición de lluvia en la Huasteca veracruzana. **Anthropology of food**. S9.
<http://journals.openedition.org/aof/7548;DOI:10.4000/aof.7548> Consultado el 19 de mayo de 2020

Vásquez Galicia, Sergio Ángel

2015 El alacrán en Mesoamérica: transgresión sexual y símbolo de lo negativo. **Itinerarios** Vol. 21, pp. 101-122.

Vázquez Campa, Violeta

2012 **Depósitos rituales prehispánicos en la península de Yucatán. Cambios y continuidades**. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis doctoral. México.

Vázquez, Juan Adolfo

1981 El origen del Sol y de la Luna. Ensayo de reconstrucción de un mito triqui de Copala. **Scripta Ethnológica** No. 6, pp. 141-143

Velásquez García, Erik

2002 Una nueva interpretación del Monstruo Cósmico Maya. **Arte y Ciencia. XXIV Coloquio Internacional de Historia del Arte**. Peter Krieger (edit.). Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. México, pp. 419-458.

2006 Tha maya flood myth and the decapitation of the Cosmic Caiman. *The PARI Journal* 7 (1), pp. 1-10. www.mesoweb.com/pari/publications/journal//701/Flood_e.pdf. Consultado el 03 de septiembre de 2019

2010 Los dioses remeros mayas y sus posibles contrapartes nahuas. **The Maya and their neighbours. Internal and external contacts through time**. Laura van Broekhoven, Rogelio Valencia Rivera, Benjamin Vis, Frauke Sachse (editores). Verlag Anton Saurwein. Germany.

2018 El devenir de la Gran Estrella. Reflexiones sobre el lugar histórico que ocupa el Códice Maya de México en el contexto de los registros tardíos del planeta Venus en Mesoamérica. Conferencia Magistral Mesa 4. Simposio: **El Códice Maya de México, antes Grolier**. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Museo Nacional de Antropología. Agosto 31 de 2018. www.youtube.com/watch?v=WFp7179RAZc Consultado el 17 de septiembre de 2018

Vogt, Evon Z.

1979 **Ofrendas para los dioses**. Fondo de Cultura Económica. México

Walker, William H.

1995 Ceremonial Trash? **Expanding archaeology**. James M. Skybo, William H. Walker, and Axel E. Nielsen (edits.). University of Utah Press. Salt Lake City, pp. 67-79.

Walker, William H. y Lisa J. Lucero

2000 "The depositional history of ritual and power" **Agency in archaeology**. Marcia-Anne Dobres y John E. Robb (edits.). Routledge. Londres, pp. 131-147.

Willey, Gordon, Allen L. Smith, G. Tourtellot III y I. Graham

1975 Introduction: The Site and its Setting. **Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala**. Memoirs 13(1). MA: Peabody Museum, Harvard University. Cambridge.

Williams García, Roberto

1960 **El Carnaval en la Huasteca**. Documental Etnográfico de El Zapotal, Ixhuatlán de Madero. Veracruz. <https://www.youtube.com/watch?v=orM8TVWWwqI> Consultado el 11 de mayo de 2020

1972 **Mitos tepehuas**. Septententas No. 27. Secretaria de Educación Pública. México.

1997 Cannabis. **Danzas y andanzas. Xalapa** Roberto Williams García (coordinador). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Gobierno del Estado de Veracruz. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. Instituto Veracruzano de la Cultura. Xalapa, pp. 249-264.

Windengren, Geo

1976 **Fenomenología de la religión**. Ediciones Cristiandad. Madrid

Zaccagnini, Jessica

2003 Maya ritual and myth: human sacrifice in the context of the ballgame and the relationship to the Popol Vuh. **Honor Theses**, Paper 336. opensiuc.lib.siu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1335 Consultado el 19 de febrero de 2019

Zingg, Robert Mowry

1988 **Los huicholes. Una tribu de artistas**. Instituto Nacional Indigenista. Tomo II. México.

2012 **Los huicholes. Una tribu de artistas**. Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Serie: Obras Fundamentales de la Antropología y el Indigenismo. Vo. 10. T.1. México.

Zralka, Jaroslaw; Wieslaw Koszkuł y Bernard Hermes

2012 Nakum y su importancia en el mundo Maya: Resultados de los trabajos realizados por el Proyecto Arqueológico Nakum entre 2006 y 2011. **Contributions in New World Archaeology**. 3, pp. 9-47

Zralka, Jaroslaw; Wieslaw Koszkuł, Katarzyna Radnicka, Laura Elena Sotelo Santos y Bernard Hermes

2014 Excavations in Nakum Structure 99: New date of Protoclassic rituals and pre-Columbian Maya beekeeping. **Estudios de Cultura Maya** XLIV. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Mayas. México, pp. 85-117.

Zralka, Jaroslaw; Christophe Helmke, Laura Elena Sotelo Santos y Wieslaw Koszkuł
2018 Discovery of a beehive of a identification among the ancient Maya. **Latin American Antiquity**. 29(3), pp. 514-531.

Anexo A

Ofrendas arquitectónicas en el sitio Zanja Zapupe

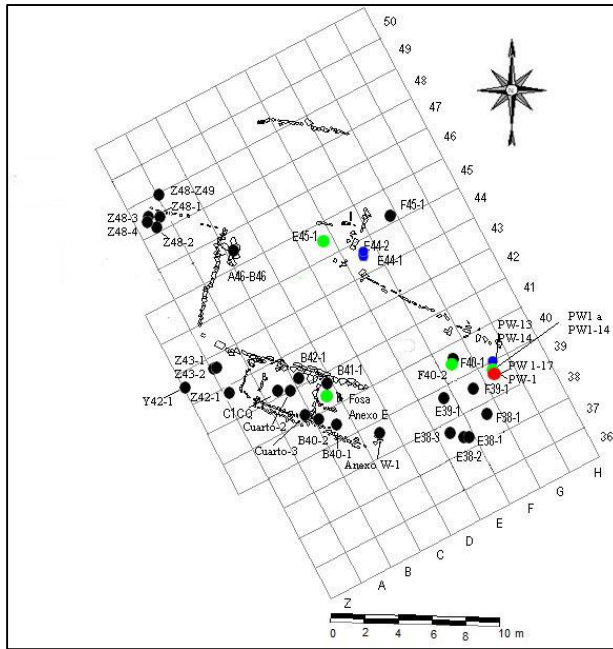


Imagen 2.40. Conjunto C. Grupo C-3. Fin de excavación. Ubicación general de ofrendas Todas las etapas. Rojo, primera etapa; Azul, segunda etapa; Verde, tercera etapa. Negro, cuarta etapa. DPB

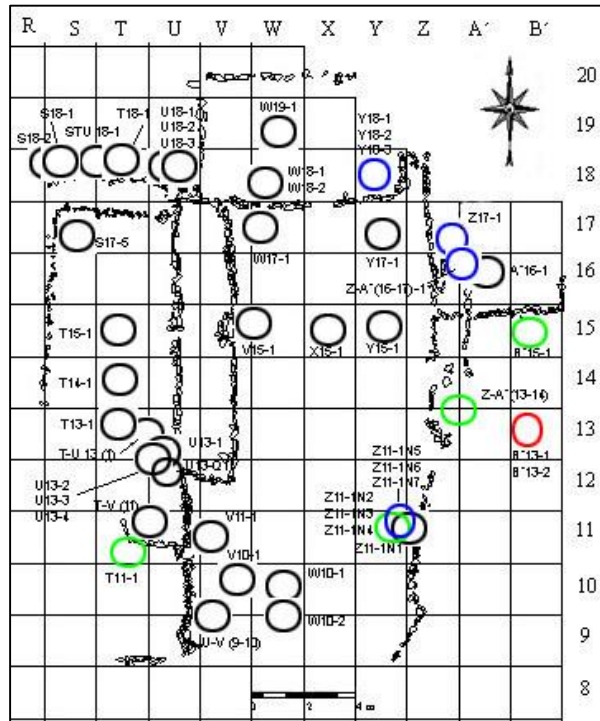
































Imagen 2.70. Conjunto C. Grupo C-11. Fin de excavación. Localización de ofrendas de las cuatro etapas constructivas. Rojo, primera etapa. Azul, segunda etapa. Verde, tercera etapa. Negro. Cuarta etapa. DPB







No. de ofrenda	Grupo	Forma	Etapas	Observaciones	Imagen
E44-1	3	C-1	segunda	Debajo de ella una ofrenda quince. Tiene una hachuela al lado NE y un elemento fático al norte.	
E44-2	3	quince	segunda	Debajo de ofrenda E44-1. Los tiestos fueron colocados verticalmente. Plataforma Norte	
E45-1	3	C-2	tercera	Sobre piso de la segunda etapa, adjunta al sur de estructura de la misma fase.	
F45-1	3	espiral	cuarta	Espiral escalonada. En su centro un círculo de tiestos y pulidores. Ascenso en dirección levógira	
C1CQ	3	quince	cuarta	Arreglo cuatripartito conformado por cuatro ofrendas circulares. Su esquina NE hace contacto con una ofrenda escalonada que axialmente desciende al nivel de desplante.	
B42-1	3	C-1	cuarta	En relleno de Cuarto 1, debajo de nivel de ofrenda C1CQ. Plataforma sur.	







Z43-1	3	quincunce	cuarta	Sella piso de Plataforma sur, hacia el oeste. Tiene forma de aspa con el fondo recortado de una vasija, a menara de plato, puesta verticalmente en dirección e-o	
Fosa Anexo Este N1	3	quincunce	tercera	Al interior de altar circular. Consta de una columela, una piedra y dos tiestos puestos verticalmente. Al centro, el fondo recortado de una vasija, también en vertical.	
Fosa Anexo Este N2	3	amorfa	tercera	Debajo de la anterior. Tiestos, ceniza, nódulos de cal y dos fragmentos de manos de metate orientados al norte, como elementos fálicos.	
Fosa Anexo Este N3	3	C-3	tercera	Debajo de la ofrenda anterior, se encontró un círculo radial con fragmentos de olla colocados verticalmente hacia el centro, así como ceniza y nódulos de cal	
Fosa Anexo Este N4	3	espiral	tercera	En contacto directo con el círculo anterior, inicia una espiral de piedras colocadas en descenso hacia el piso de desplante. El ascenso es levógiro.	
A46-B46	3	espiral	cuarta	Espiral que da la apariencia de representar un "ehcacozcatl". De ascenso levógiro.	







B44-1	3	C-1	cuarta	En su centro tiene una piedra de cal horneada y al poniente un elemento fático orientado al norte.	
E38-2	3	C-2	cuarta	Consta de dos momentos. Uno superior, ofrenda circular de tiestos, debajo de ella ofrenda circular de ceniza volcánica y piroclastos, al centro un elemento fático apuntando al norte	
E38-3	3	fática	cuarta	Al poniente de la ofrenda anterior. Mango de cuchara a modo de objeto fático apuntando al norte, parcialmente cubierto con dos piedras, al igual que ofrenda	
E39-1	3	quincunce	cuarta	Al interior de ofrenda circular. El quincunce consta de un fragmento figurilla perro al norte, una concha al este, un nódulo de cal al sur y una navajilla de obsidiana al oeste. Al centro cuatro tiestos en vertical.	
E-F (39-40)	3	amorfa	cuarta	En plataforma norte. Compuesta de fragmentos de tiestos, concha, chapopote, lítica, nódulos de cal, ceniza. El área adjunta estaba limpia.	
F38-1	3	espiral	cuarta	En disposición radial hacia el centro, en donde se hallaba una concentración de cal y ceniza. En ese punto, un pulidor oblongo como elemento fático	







				vertical. Ascenso levógiro	
F39-1	3	espiral	Cuarta	Círculo concéntrico. Al centro una capa de ceniza y cal con una mano de metate vertical. Al exterior, otra mano asociada, orientada al norte. Al este un sello con imagen de Venus	
F40-1	3	quincunce	Cuarta	En el centro del patio. Compuesta de cinco piedras irregulares colocadas en posición vertical sobre los ejes cardinales.	
F40-2	3	C-1	Cuarta	Debajo del quincunce anterior. Conectado a él por una piedra oblonga, lo que lo hace un conjunto concatenado	
F41-F37	3	amorfa	Cuarta	Sellando acceso del patio. Compuesta de fragmentos de tiestos, concha, chapopote, lítica, nódulos de cal, fragmentos de figurillas, ceniza. El área adjunta estaba limpia.	
PW, 1-1	3	amorfa	Tercera	Primer nivel de relleno debajo de piso de la tercera etapa en el patio	
PW, 1-3	3	quincunce	Tercera	Tercer nivel de relleno de la tercera etapa. Acomodo cuadripartito, semejante a un aspa. Al centro un fragmento de metate	







PW,1-6	3	C-1	Tercera	Sexto nivel de relleno en Pozo 1. En una matriz de ofrenda amorfa se colocó una forma circular con tiestos y piedras colocados verticalmente	
PW, 1-8	3	amorfa	Tercera	En octavo nivel del Pozo 1. El depósito se concentra en un área determinada, a diferencia de las ofrendas amorfas anteriores	
PW,1-10	3	amorfa	Tercera	Dos niveles inferiores, la concentración en un espacio focalizado. La mayoría de los tiestos fueron colocados verticalmente	
PW,1-11	3	C-2	Tercera	Siguiendo una línea axial con las anteriores, se localizó una ofrenda circular concéntrica sellando el piso de la segunda etapa constructiva	
PW,1-13	3	amorfa	Segunda	Debajo de piso de la segunda etapa. Ofrenda compuesta de concha, lítica, tiestos, nódulos de cal y ceniza	
PW,1-14	3	Quince, C-1, espiral	Segunda	Juntos, sellando el primer piso, un quince. Una espiral y un círculo. Los tres tienen un elemento central vertical. El ascenso de la espiral es levógiro	







No. de ofrenda	Grupo	Forma	Etapa	Observaciones	Imagen
PW,1-16	3	quincunce	Primera	Bajo piso de primera etapa. Cinco lajas, la del centro en vertical. Adjunto un elemento fállico en la forma de un soporte de vasija, también vertical.	
PW,1-17	3	quincunce	Primera	Debajo del nivel de desplante un pequeño quincunce hecho de cinco tiestos colocados verticalmente.	
Cuarto-1	3	amorfa	Cuarta	Al interior del Cuarto 1, plataforma sur. Tiestos, ceniza, concha, lítica y astillas de huesos	
Z48-1	3	C-3	Cuarta	En plataforma oeste sellando el muro oeste de una habitación nivelada. Consta únicamente de piedras, algunas colocadas apuntando al centro.	
Y42-1	3	C-1	Cuarta	Al extremo surponiente del Grupo 3. Debajo de dos metates que servían como marcadores se halló una ofrenda circular de tiestos y piedras	
Z48-2	3	amorfa	Cuarta	Al interior de Plataforma oeste y asociada a Z48-1. Gran cantidad de tiestos, lítica, ceniza, nódulos de cal, concha y	







				chapotote. Alineada al eje e-w	
Z48-3	3	C-3	Cuarta	En un nivel inferior de la ofrenda Z48-2, se encontró, un depósito circular de cuya parte inferior surge una hachuela en vertical	
Z48-Z49	3	amorfa	Cuarta	Principalmente de piedra y tiestos. En la esquina noroeste de la plataforma oeste y clausurando el acceso poniente al patio. Contraparte de ofrenda E-F (39-40).	
B'40-1	3	C-1	Cuarta	Compuesto de fragmentos de tiestos, lascas y caliche. Como elemento fálico una punta de proyectil al norte en posición levógira	
Fosa Anexo W-1	3	C-2	Cuarta	Al interior de un posible altar al que denominamos "fosa". Círculo concéntrico elaborado con tiestos, piedra y fragmentos de concha	
Fosa Anexo W-2	3	C-2	Cuarta	En el mismo nivel que el anterior. Un círculo de menos tamaño, con un tiesto colocado verticalmente al centro y una concha en vertical al norte.	
Fosa Anexo W-3	3	quince	Cuarta	En el mismo nivel a las dos anteriores ofrendas. Un quince elaborado con cinco piedras	







Fosa Anexo W-4	3	C-1	Cuarta	Al extremo norte de la fosa. Círculo con dos elementos fálcos al norte. Una mano de metate y un bloque de caliza tallada en forma cónica (abajo).	 
No. de ofrenda	Grupo	Forma	Etapas	Observaciones	Imagen
B'40-2	3	espiral	Cuarta	Al sur del altar del Anexo E de la plataforma sur. En el centro se colocó en vertical un punzón hecho de la concha de ostión. Ascenso levógiro	
Cuarto-2	3	quince	Cuarta	Sobre piso tercera etapa. Arreglo de cinco tiestos en la parte media al norte de la habitación	
Cuarto-3	3	C-1	Cuarta	Colocada en la esquina suroeste del Cuarto 1. Se asoció a un quince dispuesto en la parte central. Contemporáneo al conjunto de ofrendas que sellaron el Anexo Este.	
Z43-2	3	C-1	Cuarta	Un círculo con tiestos en vertical y colocados simulando movimiento levógiro. Al centro el fondo de una vasija a manera de plato en vertical. Al norte se halló una figurilla cuadripartita	


Anexo W-1	3	quincunce	Cuarta	Al límite de la plataforma sur. Tres fragmentos de metate y una roca caliza al norte. En el centro. Clavado verticalmente un metate. Su borde rodeado de tiestos	
T,U (11)-1	11	espiral	Cuarta	Sobre piso de plataforma oeste. Conformada sólo de piedras colocadas verticalmente. Ascenso levógiro.	
U-V (9-10)	11	amorfa	Cuarta	Tiestos y lítica sobre piso sellado de tercera etapa, algunos quedaron bajo muro de la cuarta etapa	
V10-1	11	fálica	Cuarta	Sobre piso de la tercera etapa, mango de cucharón que, al igual que E38-3, fue cubierto parcialmente con las. Apunta a la dirección Norte, sobre eje principal de estructuras.	
V11-1	11	C-2	Cuarta	Arreglo concéntrico sellando acceso a plataforma oeste, asociado a V10-1	
V15-1	11	amorfa	Cuarta	Tiestos, lítica, ceniza, restos óseos, concha y ceniza sellando acceso a escalinata de banqueta de plataforma oeste	







W19-1	11	fálica	Cuarta	Sobre piso sellado de plataforma norte. Soporte de vasija colocado con orientación a la dirección norte	
W10-1	11	C-3	Cuarta	Forma radial elaborada con conchas de ostión, tiestos y fragmentos de laja. Al Norte un elemento fálico erecto con tres navajillas en vertical acuña su base.	
W10-2	11	fálica	Cuarta	Asociada a W10-1. Tallada en un fragmento de caliche, una forma fálica semejante a otra hallada en el brazo sur de Z42-1.	
T-U 13 (1)	11	amorfa	Cuarta	Sobre esquina sureste de la plataforma oeste. Material disperso en que se configuran quincunces y círculos	
U13-1	11	fálica	Cuarta	Asociada a T-U 13 (1). Quincunce en cuyo centro se colocó un círculo con cinco pulidores en guijarros	
U13-2	11	C-2	Cuarta	Asociada a las anteriores. Arreglo concéntrico con una depresión al centro. Sólo piedra	







U13-3	11	espiral	Cuarta	Al igual que la ofrenda Fosa Anexo Este 3, el círculo se transformó en una espiral, de ascenso levógiro. La indicación fue la mayor profundidad de las piedras constituyentes	
U13-4	11	quincunce	Cuarta	La espiral tiene un punto de ascenso-descenso en el centro de un quincunce formado por fragmentos de laja en vertical. Al centro de ésta una hachuela	
X15-1	11	fálica	Cuarta	En el centro del patio. Un falo a partir de un soporte de vasija en vertical. El otro elaborado de un fragmento de caliche, al igual que W10-2 y Z42-1	
W17-1	11	C-3	Cuarta	En el límite noroeste del patio, esquina con plataforma norte. Un marcador indicaba la presencia de una ofrenda amorfa en el piso de la segunda etapa. Para sellar el piso de la tercera se utilizó como parte del círculo	
Y17-1	11	quincunce	Cuarta	Al norte del patio. Sobre piso de la tercera etapa. Un elemento fálico al lado norponiente.	
S17-5	11	amorfa	Cuarta	En la esquina noroeste de la plataforma oeste. Destaca un elemento fálico direccionado al noroeste y una matriz de ceniza	

T13-1	11	C-1	Cuarta	Al norte de plataforma oeste, en el eje central. Sobre este eje se alineó a dos ofrendas más.	
T14-1	11	C-1	Cuarta	En el centro de la plataforma oeste. Alineado al eje central en dirección n-s con T13-1 y T13-3	
T15-1	11	C-1	Cuarta	Alineada en el eje n-s al centro de la plataforma oeste, junto con T13-1 y T13-2	
A'16-1	11	amorfa	Cuarta	Al norte de la plataforma este. Dispersión de tiestos, lítica y concha. Sobresale el fragmento de una figurilla fálica orientada al Norte.	
STU 18-1	11	amorfa	Cuarta	Adjunto al muro norte de la plataforma oeste. Al igual que otras ofrendas de este tipo, en la dispersión se colocaron otros tipos de ofrendas	
S18-1	11	C-2	Cuarta	Arreglo concéntrico de tiestos en cuyo centro se colocó un soporte de vasija erecto, a manera de elemento fálico	

S18-2	11	quince	Cuarta	Cuatro tiestos clavados de canto, colocados en ángulo de giro para representar movimiento levógiro. Al centro una piedra. Adjunto a ofrenda S18-1	
T18-1	11	C-2	Cuarta	Asociado a S18-1 y S-18-2. Arreglo concéntrico de tiestos. Un soporte vertical ligeramente al centro del círculo como elemento fálico.	
U18-1	11	C-2	Cuarta	Adjunto a muro oeste de plataforma norte. En el arreglo concéntrico, se vislumbra el soporte cuadripartito con las grandes piedras y una oblonga al centro	
U18-2	11	quince	Cuarta	Al retirar el contenido se identifica el quince subyacente. Por error se retiró el elemento fálico central que era un fragmento de mano de metate. Véase U18-1	
U18-3	11	C-1	Cuarta	Arreglo circular de tiestos, asociado a tres ofrendas anteriores. El centro lo conformó un tiesto de mayor tamaño al conjunto.	
Y15-1	11	C-1	Cuarta	En el patio, sobre piso de la tercera etapa. Arreglo en que destacan elementos fálicos: uno en caliche y un pulidor tubular apuntando al norte	

W18-1	11	C-1	Cuarta	Una punta de sílex marca el movimiento levógiro. También un hueso largo. Además de tiestos, piedra y ceniza. Asociado a un pequeño quincunce al noreste (W18-2).	
W18-2	11	quincunce	Cuarta	Sobre piso de tercera etapa de plataforma norte. Asociado a W18-1. Tres tiestos en vertical, la cabeza cerámica de un perro y un cascajo al centro	
T11-1	11	amorfa	Tercera	Plataforma oeste. Sobre piso y adjunto a desplante de estructura de segunda etapa. Entre el material se identificó un soporte recortado como elemento fálico. Imagen adjunta	
Z,A (13-14)	11	amorfa	Tercera	Sellando el muro y piso externo de plataforma este de la segunda etapa. En la parte posterior, sobre piso de la tercera etapa un metate boca abajo como posible marcador	
B15-1	11	quincunce	Tercera	En arreglo cuadrupartito sobre piso de la segunda etapa en plataforma este: un caracol, un tiesto vertical, un pulidor esférico y uno oblongo	
U9-1	11	amorfa	Tercera	Conjunto de tiestos y vasijas fragmentadas e incompletas sellando muro de estructura de la segunda etapa.	

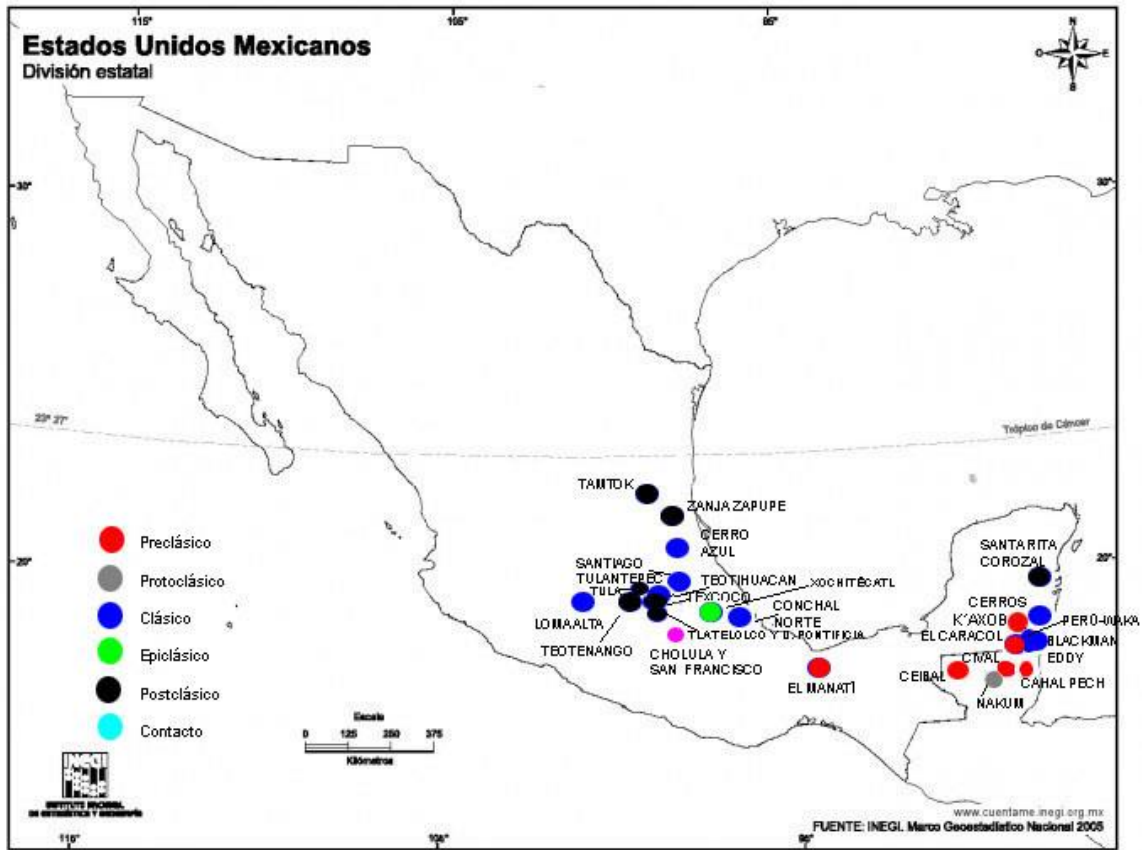
Z11-1N1	11	espiral	Cuarta	Adjunto a muro de plataforma este, al límite SE de patio. Debajo de nivel de desplante de muro. Espiral de tiestos con ascenso levógiro. En el centro se colocó un tepalcate en vertical.	
Z11-1N2	11	C-1	Tercera	Debajo de la ofrenda anterior, y del piso de la tercera etapa, una ofrenda circular con un tiesto al centro.	
Z11-1N3	11	C-1	Tercera	Siguiendo un eje axial con las dos anteriores, una tercera ofrenda en el siguiente nivel, consistente en un arreglo circular con un tiesto oblongo (partido) al centro	
Z11-1N4	11	C-1	Tercera	En el eje axial y sobre el piso de la segunda etapa, dos ofrendas circulares. De la ofrenda al sur se desprendió un "escalonamiento" hacia el nivel inferior.	
Z11-1N5	11	amorfa	Segunda	El "escalonamiento" de la ofrenda anterior conduce al piso de la primera etapa, en donde se registró una ofrenda amorfa que se introducía por debajo de la plataforma.	
Z11-1N6	11	C-2	Segunda	Al extremo sur de la ofrenda amorfa se registró un depósito concéntrico que, al igual que U13-2 y Fosa Anexo Este-3, presentaba un hundimiento al centro.	

Z11-1N7	11	espiral	Segunda	Del mismo modo que las anteriores, las piedras más profundas conformaron una espiral de ascenso levógiro. En su centro se colocó un tiesto colocado verticalmente.	
Y18-1	11	amorfa	Segunda	Plataforma norte. Sobre piso de primera etapa y al pie de relleno y muro de la segunda etapa. El material en una matriz de ceniza se distribuyó adjunto a los muros	
Y18-2	11	C-1	Segunda	Plataforma norte. Sobre piso de la primera etapa un alineamiento al que se asocia un arreglo circular y un elemento fállico hacia el lado este.	
Y18-3	11	fállica	Segunda	Plataforma norte. Sobre piso de primera etapa. Debajo del relleno y muro de segunda etapa, a un lado de ofrenda circular	
Z-Á (16-17)-1	11	amorfa	Segunda	Plataforma este. Sobre piso de la primera etapa. Material y ceniza dispersa en la esquina exterior suroeste y entre el relleno de la tercera etapa.	
Z17-1	11	C-1	Segunda	En plataforma este, sobre piso de primera y adjunto a muro de primera ocupación. Debajo de relleno y muro de segunda etapa. Una punta proyectil indica dirección levógiro.	


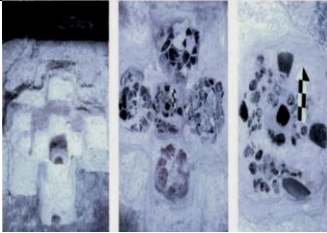



Á16-1	11	C-1	Segunda	En contexto de dos ofrendas anteriores. Elemento circular que en el centro le fue colocada un fósil de caracol, erguido como elemento fálico emergente.	
B13-1	11	amorfa	Primera	Sobre relleno de nivelación de la terraza y debajo de piso de primera etapa. Vista este del Grupo 11.	
B13-1	11	espiral	Primera	Plataforma Este, debajo de piso primera ocupación. Espiral con ascenso levógiro. En el centro el fragmento de la figurilla de un ave crestada como elemento emergente	
B13-2	11	amorfa	Primera	Asociada a B13-1. El material disperso y fragmentado se delimito sólo a un área.	


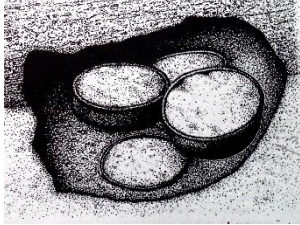

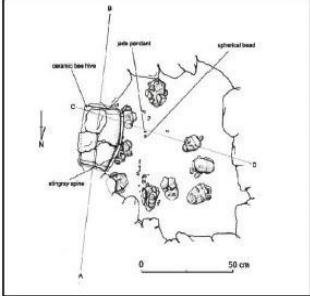
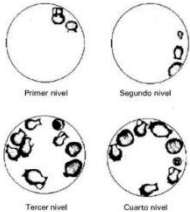
Anexo B





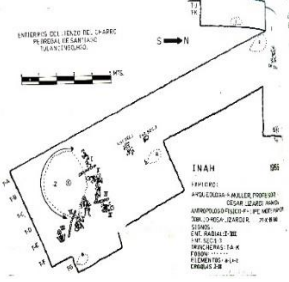
Las formas simbólicas en ofrendas mesoamericanas


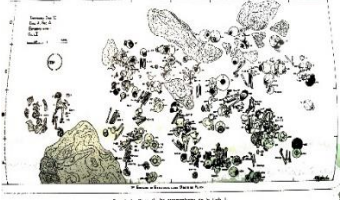

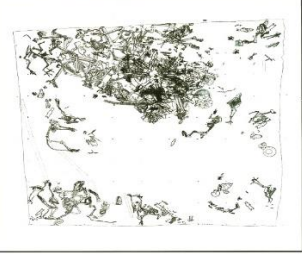





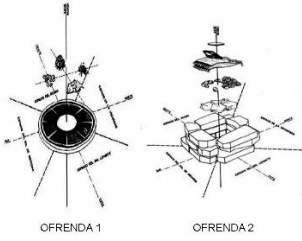

Sitio	Periodo	Lugar	Fuente	Observaciones	Imagen
Blackman Eddy	Clásico temprano	Belice	Garber, Driver, Sullivan y Glasman, 1998; Mathews y Garber, 2004	Dos cajetes colocados labio a labio. En la parte inferior se dispusieron nueve navajillas en espiral descendente a través de una matriz de sascab. En la parte superior los restos de un roedor y ceniza vegetal. Se interpreta un portal al inframundo	
Cahal Pech	Preclásico tardío	Belice	Awe, 2021	En la vasija inferior de un conjunto de dos cajetes labio a labio, fragmentos de cráneo y dos piedras verdes. Debajo, en cada rumbo, 1figurilla, un asa vertedera. Debajo, formando un cuadrángulo, huesos largos y al centro la figura en concha de un cocodrilo	
El Caracol	Preclásico medio	Belice	Chase y Chase, 1998	Sobre una caja de ofrenda. A su vez, el depósito se encontraba en una urna asentada sobre una gran cantidad de restos de concha. Al interior un arreglo circular con cuatro conchas que marcan los rumbos, junto con guijarros, punzones, dos espejos y una orejera.	
Ceibal	Preclásico medio	Guatemala	Takeshi y Triadan, 2015	Sobre el lecho natural del suelo. En el cimiento de una plataforma se cortó un pozo cruciforme con centro circular. En cada brazo se colocó un hacha de piedra verde, puestas de forma vertical. La del centro, horizontalmente, orientada al Norte.	
Cerro Azul	Clásico tardío	Veracruz	Pérez Blas, 2017	En la cimentación de una unidad habitacional, colocada en la esquina sureste.	

Cerros	Clásico tardío	Belice	Schele y Freidel, 1999; Freidel, Robertson y Maynard, 1982	Cajete con figura central en su interior, depositada en una concha rodeada de un círculo de cuatro piedras verdes y cuatro conchas marcando los cuatro rumbos y direcciones intercardinales	
Cival	Preclásico medio	Guatemala	Bauer, 2005; Estrada Bell, 2006	En la capa natural de suelo de la estructura central se cortó un trazo cruciforme. En cada brazo se colocaron ollas "matadas" y, en el centro, en nivel inferior, cinco hachas de jadeíta rodeadas por 110 piezas quebradas de jadeíta. El brazo este de la cruz tenía un disco cerámico de la base reutilizada de una vasija. Se interpreta como un cosmograma.	
Conchal Norte	Clásico tardío	Veracruz	Pérez Blas, <i>et al.</i> , 2000, Pérez Blas, 2002	En la cimentación de la pirámide principal. Ofrenda masiva de dioses narigudos y cajetes. Algunos grupos en disposición circular y otros en arreglo cuadripartita al interior de los cajetes	
Cholula	Contacto	Puebla	Acosta, Jorge, 1970	En una cala que se extendió al oeste de la Gran Pirámide, se localizó un pozo de la etapa de contacto. En su cimentación encontró una disposición circular de ollas y tiestos de las dos tradiciones culturales. Asociado a él se encontró un entierro de cinco perros formando un quincunce.	
El Manatí	Preclásico medio	Veracruz	Ortiz Ceballos y Rodríguez, 1997, 1999	En una segunda fase de disposición de ofrendas, una de ellas consistió en la colocación de cuchillos de jadeíta en un arreglo circular en flor. En la tercera fase se dispusieron bustos de madera, algunos en arreglo circular. Se interpretó como evidencia del culto al agua y al cerro.	

					
K'axob	Preclásico o tardío	Belice	Harrison-Buck, 2004 McAnany, 2004	En la remodelación de una plataforma se colocaron cuatro vasijas alineadas en dos ejes. Norte-sur arriba de las del eje este-oeste. Asociadas a un depósito de desecho de microlascas, Al interior de las vasijas huesos de pescado, roedores, venado, ranas y conchas, y desecho de talla.	
Loma Alta	Clásico medio	Michoacán	Carot, 1997, 2005; Carot y Areti Hers, 2008	En medio de un patio rectangular, se halló una ofrenda circular con gran cantidad de objetos "matados" en su interior e imágenes de piedra en su centro, entre ellas formas fállicas. Recargadas en la pared norte, se registraron algunas esculturas oblongas.	
Nakum	Protoclásico	Guatemala	Zralka, Koszkuł y Hermes, 2012; Zralka, Koszkuł, Radnicka, Sotelo Santos y Hermes, 2014; Zralka, Helmke, Sotelo Santos y Koszkuł, 2018	En el eje N-S de la Estructura 99, al pie de la escalinata, una ofrenda de nueve figurillas colocadas en círculo. En el centro un pendiente en forma de cabeza de mono y una cuenta de jade. Al Este, la representación en cerámica de un panal artesanal. Se interpreta como las nueve deidades del inframundo y como ofrenda dedicatoria al edificio.	
Paseo del Río, San Francisco	Contacto	Puebla	Herrera Torres y Álvarez Ramírez, 2000	En los cimientos de un pozo hecho durante la etapa de contacto. Disposición de material cerámico de tradición prehispánica y europea. Se interpretó como culto de fundación y al agua. Se compara con el pozo excavado por Acosta en Cholula.	

Perú-Waka'	Clásico tardío	Guatemala	Navarro-Far y Rich, 2014; Rich, 2017	Como ofrenda del Entierro 39. Escena dispuesta en círculo concéntrico con la representación del dignatario, su esposa, chamanes y animales protectores, entre otros, en su viaje al inframundo, teniendo como fin, asegurar la resurrección del personaje central.	
Perú-Waka'	Clásico terminal	Guatemala	Navarro-Far y Arrayave, 2007	Asociada a una ofrenda de terminación (tiestos quemados y ceniza), al norte de un cuarto clausurado se colocó en un nicho una cabeza de estuco con la nariz mutilada	
Santa Rita Corozal	Postclásico	Belice	Chase y Chase, 1985, 1988, 1998	Disposición de figurillas de animales marinos en grupos de cuatro, asociada a cuatro bacabes sangrando su falo y cuatro aves al centro, alrededor de dos vasijas labio a labio. Al interior de la vasija inferior se halló otro arreglo circular cuadripartito	 
Santiago Tulantepec	Clásico temprano	Hidalgo	Müller, 1986	Entierro radial de 14 a 18 personas alrededor de una gran olla-urna. Cada entierro se separaba por una hilera de piedras. Al interior de la olla un entierro secundario y la imagen del dios del fuego. El contexto mostraba destrucción por remoción.	

Tamtok	Postclásico	San Luis Potosí	Stresser-Péan y Stresser-Péan, 2001	Disposición circular de ofrenda en cimientos de estructura en la Plaza Norte. Cuatro cajetes orientados a los rumbos. Al centro un arreglo en espiral	
Teotenango	Postclásico	Edo. de México	Piña Chan, 1973	Cimentación de la Plataforma Norte de la plaza principal. Ofrenda de diversos objetos, entre ellos, entierros humanos, en forma circular	
Teotihuacán	Clásico temprano	Edo. de México	Delgado Rubio, 2000; Rodríguez Rodríguez, Pérez Blas, Delgado Rubio y Tenango Doria, 1997	En el Conjunto 11 de la avenida Este, Rancho Metepec. En la cimentación de la plataforma se colocó una ofrenda de figurillas dispuesta en cuatro niveles, algunos en arreglos circulares. Todo el conjunto en espiral descendente hacia un elemento central en el nivel inferior. Se interpreta como culto a la fertilidad.	
Teotihuacán	Clásico temprano	Edo. de México	López Luján, 2015; López Luján y Sugiyama, 2017; Sugiyama y López Luján, 1998, 2006	Entierro 6. Pirámide de la Luna. Colocación de elementos en número de nueve. Presencia de excéntricos en orden radial. En el piso dos círculos concéntricos esgrafiados. Al N una aglomeración de restos humanos.	 

Texcoco	Postclásico	Edo. de México	López Monroy, 2008	<p>Dispuestos en una espiral descendente, varios cráneos llegan al suelo natural en el que se cimienta la plataforma principal, lugar en donde se halló una escultura de Quetzalcóatl y un mortero. Se interpreta como el viaje al inframundo de este personaje.</p>	
Tlatelolco	Postclásico	Ciudad de México	Guillien, 1999	<p>Plataforma de Ehécatl. Entre otras disposiciones circulares, se registró el Entierro 9. En el que el torso de un individuo se arregló de forma circular, en tanto la columna se colocó siguiendo el eje N-S. Se asoció a un cajete con cuatro diseños cuadripartitos</p>	
Tula	Postclásico	Hidalgo	Getino Granados y Figueroa Silva, 2003	<p>Sala 2 del Palacio Quemado. Dos ofrendas de ampliación arquitectónica, segunda y tercera etapas. A ésta correspondió un disco de obsidiana y encima de ella cuatro agrupaciones de objetos marinos distribuidos a los cuatro rumbos. El conjunto se interpreta en relación al mito del sacrificio de Quetzalcóatl.</p>	
Universidad Pontificia	Preclásico medio	Ciudad de México	<p>Comunicación Social del INAH, 2018 https://www.youtube.com/watch?v=NHscDZwJNGE</p>	<p>Disposición en espiral de una decena de individuos entrelazados y asociados a ollas, cajetes y piedras esféricas en las manos de algunos de ellos. De acuerdo con la flecha norte, se indica movimiento levógiro</p>	
Xochitécatl	Epiclásico	Tlaxcala	Sallum, 2013	<p>Sobre un piso de estuco sellado, el diseño de un quince al interior de un círculo. Se interpreta como culto al viento y representación de un cosmograma</p>	