Los orígenes del sacrificio humano en el periodo Formativo en Mesoamérica

Arthur A. Joyce

Un tema principal en las investigaciones de David C. Grove ha sido la relación que existe entre la ideología, la religión, la política y las interacciones interregionales en el periodo Formativo de Mesoamérica (e.g. Grove 1981, 1987a, 1999; Grove y Gillespie 1984, 1992a, 1992b). Sus investigaciones en Chalcatzingo, en las tierras altas de Morelos y en el área olmeca de la costa del Golfo, critican apreciaciones anteriores sobre el dominio de dichos «olmecas» en la religión, la ideología y la política del Formativo. Él ha considerado una gran variedad de información, incluyendo mercancía de prestigio, arquitectura y arte monumental, iconografía y patrones mortuorios para examinar los modos complejos en que ideas y prácticas relacionadas con la dominación política podrían haberse difundido entre la antigua elite. Grove ha mostrado que a pesar de estas redes de interacción, regiones diferentes han desarrollado sus propias ideas, costumbres y representaciones materiales de poder político. Siguiendo la perspectiva de Grove, en este artículo enfoco los orígenes, el desarrollo y en el significado político de un aspecto de la religión mesoamericana durante el periodo Formativo: el sacrificio humano.

El sacrificio humano quizá era la forma más dramática de actividad ritual entre los antiguos mesoamericanos y es una de las características de la cultura prehispánica más visibles hoy en día en la conciencia popular. Relatos etnohistóricos sugieren que los aztecas podrían haber sacrificado miles de personas durante ceremonias importantes de Estado, como la dedicación del Templo Mayor en 1487 (Orozco y Berra 1877: 61). El sacrificio humano también está representado en la iconografía de los periodos Clásico y Posclásico por toda Mesoamérica (Carrasco 1999; Schele 1984; Wilkerson 1984). Relativamente poco ha sido lo documentado sobre los orígenes y el desarrollo temprano de las prácticas de sacrificio humano, a pesar de su importancia en la religión y la política durante el Clásico y el Posclásico.

En este artículo, examino la evidencia arqueológica e iconográfica sobre el origen del sacrificio humano y discuto la relación entre el sacrificio y el desarrollo político en el periodo Formativo mesoamericano (1800 aC-300 dC; figura 1). Argumento que la evidencia para el sacrificio humano es muy rara hasta el Formativo medio tardío (700-400 aC) y sugiere que un aumento en la práctica de sacrificio humano hacia finales del Formativo probablemente está relacionado con los cambios y conflictos políticos.

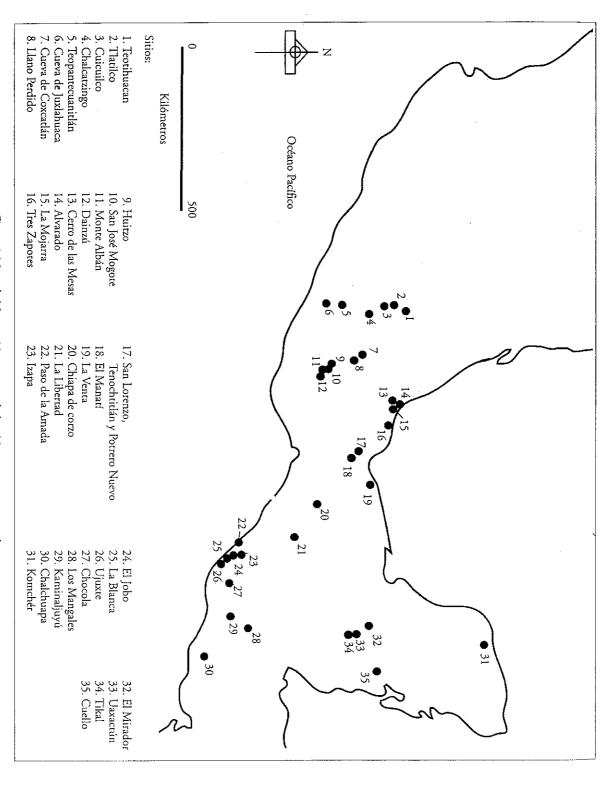


Figura 1. Mapa de Mesoamérica mostrando los sitios que aparecen en el texto.

El sacrificio humano fue uno de varios tipos de prácticas de sacrifico con que la gente prehispánica se comunicaba con el mundo sobrenatural. El sacrificio fue un tema clave en las religiones mesoamericanas, tal como es expresado en mitos de la creación registrados en varios documentos del siglo xvi, incluyendo los códices Viena y Nuttall de los mixtecos, el Popul Vuh de los mayas quiché y en la literatura oral y escrita de los mexicas (Carrasco 1999; Monaghan 1990, 1994; Taggart 1983; Tedlock 1986). Estos documentos relatan la historia de un pacto sagrado por medio del cual la gente consentía el ofrecer sacrificios a las deidades, con la muerte representando el máximo sacrificio a cambio del cual los dioses permitían practicar la agricultura y alcanzar la fertilidad y prosperidad. El pacto establecía una relación de constante deuda por parte de los humanos hacia lo sagrado con el sacrificio como una condición fundamental para la existencia humana. En Mesoamérica han existido muchas formas de sacrificio aparte de la muerte, incluyendo el sacrificio humano, el sacrificio de animales, el autosacrificio y otras ofrendas (Boone 1984; Monaghan 1994; Schele y Miller 1986), mediante las cuales la gente hacía peticiones a los seres sobrenaturales para obtener fertilidad.

Durante los periodos Clásico y Posclásico, nobles mesoamericanos ocupaban un lugar especial en relación con el pacto sagrado y los actos de sacrificio que requería. En varias historias sobre la creación, los antepasados que hicieron los primeros sacrificios fueron sacerdotes de la elite (Monaghan 1990, 1994). Tanto el sacrificio humano como el autosacrificio realizados por y en los cuerpos de los nobles, era la forma más poderosa del sacrificio (Boone 1984; King 1988; Schele y Miller 1986). Así pues, el sacrificio fue un aspecto de la ideología prehispánica que operaba como un tipo de contrato social entre la gente común, la nobleza y los seres sobrenaturales (Monaghan 1994: 23) en el cual los nobles actuaban como intermediarios entre la gente y lo sagrado. La gente común ofrecía sacrificios a los nobles en forma de mercancía y labor (Monaghan 1994: 10-11), y a cambio, las elites representaban las formas de sacrificio más poderosas invocando el pacto, abriendo el contacto con lo sobrenatural y suministrando la fertilidad tanto humana como de la naturaleza. Sin embargo, a diferencia de otras formas de sacrificio, la práctica del sacrificio humano durante los periodos Clásico y Posclásico parece haber estado restringida a la nobleza. El sacrificio humano usualmente era ejecutado en rituales públicos dramáticos asociados con eventos políticos importantes tales como la ascensión de gobernantes, consagraciones de grandes construcciones religiosas como el Templo Mayor y rituales administrados calendáricamente que eran clave para mantener el balance cósmico (Boone 1984).

A pesar de la importancia del sacrificio en la religión y en la política de los periodos Clásico y Posclásico, poco se ha estudiado el origen y desarrollo temprano de las prácticas del sacrificio, especialmente el humano (véase Hammond 1999; Joyce 2000, 2001; Ortiz y Rodríguez 1999; Reilly y Garber 2003). La evidencia sobre el sangrado mediante el autosacrificio retrocede hasta el Formativo temprano (1800-

850 aC). El sangrado está demostrado tanto por la iconografía como por la recuperación de instrumentos para realizarlo como las navajas de obsidiana, los dientes del tiburón y las espinas de pescado y de raya (Flannery 1976; Grove 1987a; Joyce, Edging, Lorenz y Gillespie 1991; Reilly 1989: 16). La evidencia de probables sacrificios de animales data del Formativo temprano (Pohl 1983). Sin embargo, la evidencia iconográfica y mortuoria para el sacrificio humano es muy limitada y controversial hasta el final del Formativo medio. Los entierros secundarios y la falta de partes anatómicas, especialmente los cráneos, en los entierros primarios han sido sugeridos como evidencia del sacrificio humano durante el periodo Arcaico y el periodo Formativo temprano. Por ejemplo, MacNeish (1962: 8-9) argumentó a favor de la evidencia del sacrificio humano en el valle de Tehuacán durante la fase El Riego (6500-5000 aC), basado en entierros con hueso humano quemado y el entierro de dos niños cuyos cráneos habían sido intercambiados (también véase Anderson 1967: 93-96). Sin embargo, tal como lo discute convincentemente Patricia McAnany (1995: 62-63), estos datos también pueden ser el resultado del tratamiento reverencial hacia los muertos y prácticas de re-enterramiento.

Posibles sacrificios de niños han sido argumentados con base en la evidencia mortuoria e iconográfica de los sitios pertenecientes al Formativo temprano y medio en el núcleo de la tierra olmeca y en Chalcatzingo, en las tierras altas de Morelos, lugar en el cual David Grove demostró (Grove 1987b, 1989; Grove y Gillespie 1992a) la influencia de la ideología olmeca. En El Manatí, en la costa del Golfo, varios de los famosos bustos olmecas hechos de madera fueron enterrados en un manantial con huesos infantiles dispersos y en dos casos con entierros infantiles primarios (Ortiz y Rodríguez 1999). Los bustos de madera pudieron haber sido retratos de miembros de la nobleza (Ortiz y Rodríguez 1999: 248). Pelotas de hule, probablemente del juego de pelota prehispánico, cetros de madera y navajas rituales estaban asociados con los bustos y los restos infantiles. En algunos casos los huesos infantiles fueron teñidos con hematita roja. La escultura 17 en El Manatí estaba asociada con restos infantiles incluyendo tres cráneos, uno de los cuales presenta un corte intencional en forma de «U», del cual colgaba una cuerda. Además, referente a los restos óseos infantiles asociados con tronos-mesa monumentales de piedra en el centro olmeca de San Lorenzo (monumento 14) y en Chalcatzingo se argumenta que pudieron haber sido sacrificios (Cyphers 1999: 164; Fash 1987). Los tronos en San Lorenzo y en Chalcatzingo están asociados con el control de agua. Una asociación entre el sacrificio infantil, el agua, la soberanía y los felinos también podría estar representada en varios monumentos olmecas (Cyphers 1999: 164; de la Fuente 1992). La asociación de restos infantiles con el simbolismo del jaguar y las características del agua, así como los relatos etnohistóricos tardíos del centro de México en los últimos tiempos, han llevado a los investigadores a argumentar que el sacrificio infantil fue un medio importante para que los nobles como el chamán jaguar pidieran a las deidades lluvia y fertilidad (Cyphers 1999: 164; Fash 1987; Taube 1996: 100).

Si las interpretaciones del sacrificio infantil en el Formativo temprano/medio son correctas, podrían representar una expresión temprana del lugar especial de los dirigentes en el pacto sagrado, especialmente a través del papel que desempenaban en los rituales del sacrificio humano. No obstante, también hay explicaciones alternativas para los entierros infantiles, especialmente refiriéndose al tratamiento reverencial de los muertos y el re-enterramiento como es argumentado por McAnany (1995: 61-63; también ver Middleton, Feinman y Molina 1998; Miller 1995). Las canchas y otras evidencias sobre el juego de pelota Mesoamericano podrían ser otra indicación indirecta del sacrificio en el periodo Formativo ya que desde el periodo Clásico, si no es que antes, el juego de pelota estaba asociado con el sacrificio humano (Scarborough y Wilcox 1991). Las figurillas en muchas partes de Mesoamérica durante el Formativo temprano incluyen ejemplos que muestran a las elites vistiendo parafernalia del juego de pelota (Bradley y Joralemon 1993; Coe y Diehl 1980: 259-269; Niederberger 1996: 90) y las cabezas de piedra monumentales olmecas han sido interpretadas como elites vistiendo cascos de cuero usados en el juego de pelota (Hill y Clark 2001: 334). Las pelotas de hule del Formativo temprano recobradas en El Manatí estaban asociadas presumiblemente con el juego de pelota (Ortiz y Rodríguez 1999: 249). Una cancha de juego de pelota del For-

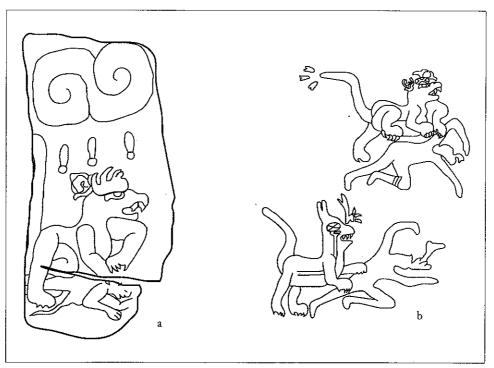


Figura 2. Los relieves de Chalcatzingo: a, Monumento 31 (redibujado de Grove 1999: figura 3); b, Monumento 4 (redibujado de Grove 1972: figura 2).

mativo temprano fue excavada recientemente en Paso de la Amada en la costa del Pacífico en Chiapas (Hill y Clark 2001).

La evidencia para el sacrificio humano durante la mayor parte del Formativo temprano/medio es intrigante, pero es sólo hasta el final de este periodo que comienza a haber evidencia convincente a favor del sacrificio humano. En Mesoamérica occidental, la mayoría de la evidencia del sacrificio humano del Formativo medio tardío es iconográfica y proviene de representaciones en piedras grabadas de algunos de los centros políticos más poderosos de esta época, incluyendo Chalcatzingo, La Venta y San José Mogote.

En Chalcatzingo, en las laderas de la base del cerro Chalcatzingo, se encuentra un grupo de seis grabados en bajorrelieve ordenados en una secuencia procesional que han sido fechados estilísticamente a la fase Cantera del Formativo medio tardío (700-500 aC; Grove 1999). Cinco de esos relieves han sido interpretados como posibles escenas de sacrificio (Angulo V. 1987; Reilly 1996; Reilly y Garber s.f.; Taube 1996: 100-101). Los monumentos 3, 4 y 31 ilustran jaguares dominando a humanos (figura 2). Por ejemplo, el monumento 31 muestra un jaguar sobre una persona postrada boca abajo que ha sido desentrañada. Arriba de la escena de dominación en el monumento 31 hay tres gotas de agua en forma de «!» cayendo de un símbolo de nube en forma de curva de «S». Tres de los cuatro felinos representados en estos monumentos llevan la diadema trifolia, la cual, se ha demostrado, es un elemento distintivo del atuendo de los gobernantes durante los periodos Formativo y Clásico, y sugiere que los felinos son en realidad gobernantes transformados en sus acompañantes espirituales como jaguares sobrenaturales (Reilly y Garber 2003). El monumento 2 es interpretado como una escena de sacrificio con dos actores enmascarados con garrotes, ejecutando un prisionero sentado y atado de manos, mientras un tercero de pie sostiene un manojo de vegetación (Angulo V. 1987: 156; Reilly 1996: 34). El monumento 5 muestra una serpiente emplumada que está, más que regurgitando, probablemente devorando una figura humana.

El grupo de relieves tallados sobre las laderas en Chalcatzingo puede ser interpretado como ilustración de la activación del pacto sagrado y la petición de lluvia y fertilidad a las deidades a través del sacrificio humano ejecutado por la nobleza representando el papel del chamán. La conexión entre el sacrificio y la fertilidad se expresa con las nubes y la lluvia ilustradas en el monumento 31, las nubes en el monumento 5 y la vegetación en los monumentos 2 y 3 (Angulo V. 1987; Reilly 1996; Reilly y Garber 2003; Taube 1996: 100). El uso del sacrificio para contactar el dominio sobrenatural también está respaldado por la iconografía del último relieve en este grupo, el monumento 13, que muestra una figura sobrenatural antropomórfa sentada dentro de la boca cuadrifolia de una criatura sobrenatural representando una cueva, pórtico de entrada al otro mundo (Grove 1999: 262).

Una indicación adicional de la asociación de estos monumentos con los temas de lluvia y fertilidad puede ser descubierta en la iconografía de un segundo grupo de bajorrelieves encontrados en un arreglo procesional en la ladera superior del cerro Chalcatzingo cerca de un cauce natural de aguas pluviales (Angulo V. 1987; Grove



Figura 3. Monumento 14 de Chalcatzingo (redibujado de Angulo V 1987: figura 10.3).

1999: 258-260). Este grupo incluye el famoso relieve, El Rey (monumento 1), el cual, al igual que el monumento 13, muestra una figura con un elaborado traje, sentada en una cueva de la montaña afuera de la cual cae la lluvia de las núbes. Los otros cinco relieves pequeños de este grupo muestran en su totalidad a saurios sobrenaturales agachándose sobre una voluta en forma de «S» con gotas de lluvia en forma

de «!» cayendo de las nubes situadas arriba (figura 3). En tres de los cinco monumentos se ilustra una planta de calabaza debajo del saurio.

La interpretación de los relieves de la ladera en Chalcatzingo puede incitar dudas sobre si ilustran el sacrificio o la guerra, y si muestran gobernantes vivos en el traje de chamán jaguar o seres sobrenaturales (Grove y Angulo V. 1987; Reilly y Garber 2003). Sin embargo, estas distinciones podrían no ser significativas, ya que la guerra y el sacrificio humano estaban entrelazados en Mesoamérica (Boone 1984) y los nobles, asumiendo el papel de chamán, tenían cualidades sobrenaturales (Grove y Gillespie 1992a; Reilly 1989, 1995). Así pues, los relieves del cerro Chalcatzingo parecen ilustrar al chamán elite pidiendo al dominio sobrenatural por la fertilidad y la prosperidad a través de la práctica del sacrificio humano.

En el núcleo olmeca hay varios monumentos de piedra grabada que han sido interpretados como mostrando el sacrificio humano (Reilly y Garber 2003); la mayoría no tiene procedencia y podría fecharse tentativamente en el Formativo medio (Taube 1996: 100-101). El monumento 1 de Tenochtitlán y el monumento 3 de Potrero Nuevo están seriamente maltratados y rotos, haciendo su interpretación algo problemática. Taube (1996: 100) interpreta el monumento 1 de Tenochtitlán como un jugador de pelota con su uniforme encima de una víctima sacrificial atada. El monumento 3 de Potrero Nuevo parece ser un felino parándose sobre, y dominando a, un humano como los bajorrelieves de Chalcatzingo. Recientemente, Ann Cyphers (1996) recobró una escultura (monumento 107) que representa un jaguar sobrenatural arrastrando desde el cielo hacia abajo una figura humana que viste un tocado de ave de rapiña. El monumento 107 es otro ejemplo del tema «el jaguar dominando al humano» del chamanismo y sacrificio humano (Reilly y Garber 2003). El monumento 3 de La Venta es raro dentro del cuerpo de las expresiones del sacrificio pertenecientes al Formativo medio, en él se ilustra a un personaje elite vistiendo una cabeza humana como trofeo (Moser 1973: 9). El monumento 3 fue descubierto en el Complejo A del precinto ceremonial espacialmente restringido, al norte de la pirámide C-1 (González Lauck 1996; Grove 1999: 270-271). Otra serie de imágenes del Formativo temprano/medio (e.g., el Altar 4 de La Venta, pintura de cueva de Juxtlahuaca 1) ha sido interpretada como nobles sosteniendo las cuerdas atadas a prisioneros inmovilizados y presumiblemente destinados al sacrificio (Reilly 1996: 41). Sin embargo, varios investigadores han argumentado convincentemente que las cuerdas significan relaciones de antepasado-descendiente más que de sacrificio (Grove 1973; Kappelman y Reilly 2001).

La fase Rosario (700-500 aC) del Formativo medio tardío señala la etapa más temprana con evidencia para el sacrificio humano en el valle de Oaxaca (Marcus y Flannery 1996: 129-130). En este tiempo, San José Mogote con 34 hectáreas era el centro político más grande en el valle (Kowalewski, Feinman, Finsten, Blanton y Nicholas 1989: 72). El centro cívico-ceremonial del sitio estuvo sobre el Mon-

¹ Marcus y Flannery (1996:125) no concuerdan con el Proyecto Patrones de Asentamiento del valle de Oaxaca (Kowalewski et al. 1989:72-77) acerca del tamaño de asentamiento en San José Mogote durante la fase Rosario. Dichos autores dan un tamaño de 60 a 65 ha, a pesar de no proporcionar las razones

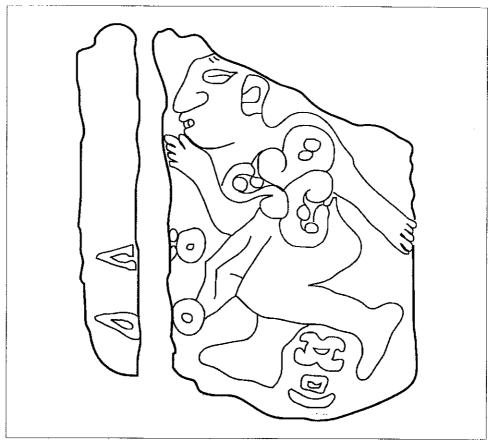


Figura 4. Monumento 3 de San José Mogote (redibujado de Flannery y Marcus 1983: figura 3.10).

tículo 1, una colina natural modificada artificialmente en una plataforma enorme que sostenía construcciones públicas y residencias de estatus alto (Marcus y Flannery 1996: 129-130). Durante el Formativo medio tardío, el monumento 3, una piedra grabada con la ilustración de una víctima sacrificada, fue colocada entre dos edificios en el Montículo 1 (véase Cahn y Winter 1993 para un fechamiento más reciente de este monumento). El monumento 3 ilustra un hombre desnudo con los ojos cerrados (figura 4). El glifo del corazón trilobulado es mostrado en su pecho con

detrás de sus cálculos, los cuales son más elevados que los del reconocimiento, y tampoco explican por qué son diferentes. Al contrario, Kowalewski, Feinman, Finsten, Blanton y Nicholas (1989:72-73) proveen una justificación detallada de sus estimaciones de tamaño. Además, discuten lo complejo que es calcular el asentamiento en San José Mogote y reconocen que ese sitio pudo haber sido más extenso de lo que indica su cálculo conservador. Dichos autores aportan una estimación de 34 ha, con el fin de mantener una consistencia con la determinación del tamaño de otros sitios en el valle. En lo particular, concuerdo con Kowalewski, Feinman, Finsten, Blanton y Nicholas (1989:72-73), por lo que he adoptado su estimación del tamaño de San José Mogote en el presente trabajo

sangre emanando del corazón, indicando que él era un sacrificado. La figura en el monumento 3 es identificada como 1-Ojo, su nombre en el calendario ritual de 260 días. Un entierro debajo de una pared de una residencia de alto estatus en el Montículo 1 fue interpretado como una víctima sacrificada porque fue enterrada en el momento de construir el edificio (Flannery y Marcus 1983: 58-62). Un entierro semejante en el sitio cercano de segundo orden de Huitzo también es visto como un posible entierro o sacrificio dedicatorio.

En la porción oriental de Mesoamérica, la evidencia más temprana de sacrificio humano es un poco más difícil de evaluar. La evidencia consiste en posibles individuos dependientes o prisioneros de guerra que acompañan los entierros de elites así como de víctimas sacrificadas para la construcción o remodelación de edificios monumentales. Los tipos de entierro de posibles sacrificios humanos incluyen individuos postrados acompañando un entierro de elite principal; esqueletos decapitados; y cráneos, quizá calaveras trofeos, descubiertos en entierros de alto estatus o como ofrendas para conmemorar la construcción de edificios.

Han sido descubiertas posibles víctimas del sacrificio en sitios del Formativo medio (850-400 aC) en las tierras altas mayas como Los Mangales, Kaminaljuyú y San Andrés Semetabaj así como La Libertad y Chiapa de Corzo a lo largo del río Grijalva en Chiapas (Clark, Hansen y Pérez 2000). En Los Mangales en el valle de Salama de Guatemala, Sharer y Sedat (1987: 136-138) excavaron un entierro de un hombre adulto de alto estatus sepultado en una cripta forrada con piedras dentro de una plataforma mortuoria especializada. El hombre de la elite estaba acompañado por un cetro y otros artefactos de jade y objetos de concha así como por tres cráneos que se argumenta fueron calaveras trofeo. La cripta estaba rodeada por al menos otros doce individuos, algunos decapitados y posiblemente desmembrados, que fueron sepultados al mismo tiempo. Uno de los posibles sacrificados estaba acompañado por otro cetro de jade, sugiriendo que el individuo pudiera haber sido un noble capturado (Sharer 1994: 105). La cerámica asociada con este entierro era del complejo Max (800-500 aC). En Kaminaljuyú, en el valle de Guatemala, una ofrenda interpretada como un entierro de personas sacrificadas se dedicó a la construcción de un complejo arquitectónico monumental de la fase Providencia (500-300 aC; Velásquez 1993). El entierro incluía el cuerpo de una mujer, posiblemente maniatada, junto con 33 cráneos humanos, 14 vasijas de cerámica, figurillas, un silbato, obsidiana y mica. La presencia de vértebras cervicales adheridas a algunos de los cráneos indica que las calaveras son decapitaciones más que re-enterramientos. El entierro femenino está interpretado como una víctima sacrificada a la vez, pero parece no haber razón convincente para llegar a esta conclusión. López (1993) describe otro entierro dedicatorio asociado con actividades de construcción monumental en Kaminaljuyú, el cual incluye a un individuo principal acompañado de tres cráneos, quizás decapitaciones. No obstante, López (1993) opina que muchos entierros alterados y secundarios en dicho sitio pudieron haber sido sacrificios, lo cual no puede ser justificado. En Chiapa de Corzo y en La Libertad en la Depresión Central de Chiapas, se han recuperado entierros de la elite con probables esclavos

sacrificados postrados bajo los pies y la cabeza del individuo principal (Clark, Hansen y Pérez 2000). Estos entierros datan del final exacto del Formativo medio o al principio del Formativo tardío (ca 400-300 aC).

En las tierras bajas mayas la evidencia del sacrificio humano es rara en este tiempo. Un cráneo aislado fue recuperado en los depósitos del Formativo medio debajo de la Acrópolis Norte en Tikal (Schele y Freidel 1990: 131), mientras que en Cuello un individuo decapitado fue enterrado dentro de un edificio público (Hammond 1999: 55; Robin y Hammond 1991: 210).

La evidencia sugiere que el sacrificio humano inició en Mesoamérica durante el Formativo temprano/medio. Sin embargo, la mayor parte de la evidencia temprana para el sacrificio humano también puede sujetarse a explicaciones alternativas como, por ejemplo, rituales de re-enterramiento (McAnany 1995: 62-63). Por ejemplo, los cráneos aislados acompañando un entierro de alto estatus son interpretados frecuentemente como calaveras trofeos pero también podrían representar el re-entierro de parientes muertos con un individuo prominente. La evidencia para el disturbio de entierros, los entierros secundarios y la remoción de partes del cuerpo, puede resultar de la veneración a los antepasados, prácticas de re-entierro y disturbios de entierros previos con posteriores, como también del desmembramiento y del sacrificio humano (Joyce 1994; McAnany 1995; Middleton, Feinman y Molina 1998; Robin 1989). La mayoría de las representaciones iconográficas del sacrificio humano en este periodo también están sujetas a interpretaciones alternativas. Por ejemplo, los bajorrelieves de Chalcatzingo pueden ser ilustraciones de seres sobrenaturales dominando humanos en lugar de representaciones de prácticas de sacrificio humano realizadas por nobles del periodo Formativo.

Mientras algunos de los argumentos para el sacrificio humano del Formativo temprano/medio pueden ser disputados, otros datos proveen un caso fuerte para el sacrificio humano en este tiempo. Por ejemplo, la iconografía del monumento 3 de San José Mogote puede ser difícil de explicar como cualquier otra cosa exceptuando el sacrificio humano. La presencia de vértebras cervicales adheridas a cráneos decapitados como en Kaminaljuyú es también evidencia directa de sacrificio. Docenas de entierros de cabezas decapitadas en Kaminaljuyú y la presencia de esqueletos postrados completamente articulados acompañando entierros de la elite en Chiapa de Corzo y Los Mangales también pudieron ser difíciles de explicar como el resultado de cualquier cosa que no sea el sacrificio humano. Quizás más significativamente, la reincidencia frecuente en la iconografía y los depósitos rituales de evidencia del sacrificio humano con nobles y los símbolos de fertilidad, especialmente relacionados con la lluvia y el agua, son consistentes con las ideas del pacto sagrado encontrados en mitos de la creación del periodo prehispánico tardío y el periodo Colonial temprano como también en la iconografía de los periodos Clásico y Posclásico (Carrasco 1999; Freidle, Échele y Parker 1993; Joyce 2000; Monaghan 1990, 1994; Taggart 1983; Tedlock 1986).

La porción tardía del Formativo medio desde aproximadamente el 700-400 aC fue una época de trastorno político a lo largo de gran parte de Mesoamérica. Muchos de los centros políticos con evidencia temprana del sacrificio humano declinaron o fueron abandonados en este tiempo. Entre el 600 y 400 aC, la población del enorme centro olmeca de La Venta declinó y al final del Formativo medio el sitio quedo virtualmente abandonado. En las tierras altas del centro de México, los grandes centros de Chalcatzingo en Morelos, Teopantecuanitlán en Guerrero y Tlatilco en la cuenca de México declinaron y fueron en gran parte abandonados en el 400 aC (Grove 1987b; Martínez 1994; Tolstoy y Paradis 1970). San José Mogote, en el valle de Oaxaca, experimentó una gran baja en la población del 700 al 500 aC (Kowalewski, Feinman, Finsten, Blanton y Nicholas 1989: 72-77). Hacia el final del Formativo medio en Chiapas, las actividades de la construcción monumental en Chiapa de Corzo declinaron considerablemente y otros centros regionales como La Libertad fueron abandonados (Clark, Hansen y Pérez 2000). En la costa del Pacífico, el enorme sitio del Formativo medio de La Blanca declinó considerablemente en tamaño para el Formativo tardío (Love 1999: 132). Los factores responsables de la decadencia de esos centros del Formativo medio no están muy claros. La guerra, la rebelión interna y la interrupción de las redes de interacción entre elites han sido todas sugeridas como sus causas (Clark, Hansen y Pérez 2000; Grove 1989).

Después del colapso de los centros del Formativo medio como La Venta y Chalcatzingo, otros centros urbanos emergieron para dominar las relaciones políticas en Mesoamérica (Clark, Hansen y Pérez 2000; Joyce y Winter 1996; Love 1999; Pool 2000; Sharer 1994). Alrededor del 400-500 aC, se fundó Monte Albán en el valle de Oaxaca y creció rápidamente hasta ser uno de los sitios más grandes en Mesoamérica. Al mismo tiempo, varios centros con ocupaciones tempranas se expandieron en centros urbanos del periodo Formativo tardío. Estos sitios incluyeron Cuicuilco en las tierras altas del centro de México, El Mirador en el Petén, Izapa y Ujuxte en la costa del Pacífico, Cerro de las Mesas y Tres Zapotes en la costa del Golfo, Chiapa de Corzo en Chiapas, Kaminaljuyú y Chalchuapa en las tierras altas mayas y Komchén en la península de Yucatán. Para el Formativo terminal, si no es que antes, Teotihuacan en la cuenca de México y Tikal en las tierras bajas del Petén en Guatemala también emergieron como entidades políticas poderosas. La mayoría de, si no es que todas, estas ciudades del Formativo tardío/terminal fueron capitales de entidades estatales emergentes.

Más o menos al mismo tiempo en que surgían estos nuevos centros políticos, el registro arqueológico sugiere algunos cambios potencialmente significativos en la práctica del sacrificio humano. En particular, por lo menos en Mesoamérica (salvo en el área maya), parece haber un aumento en la escala de ritos de sacrificio humano y una tendencia hacia el arte monumental con escenas que representan el tema, presentadas en lugares públicos que podrían haber sido vistas por los comuneros y por los nobles. El Formativo tardío/terminal es también el periodo cuando las canchas del

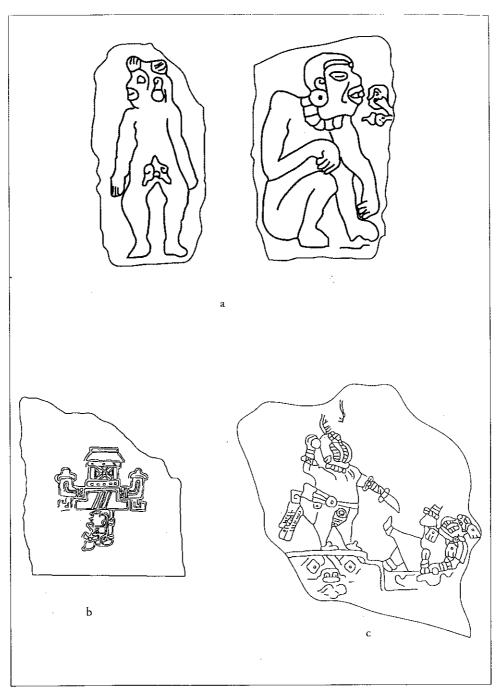


Figura 5. Piedras grabadas de Oaxaca del Formativo tardío/terminal: a, Danzantes del Edificio L de Monte Albán (redibujado de Scott 1978); b, «Lápida de Conquista» del Edificio J de Monte Albán (redibujada de Caso 1947: figura 41); c, Jugadores del Juego de Pelota de Dainzú (redibujados de Orr 1997: figura 2.26).

juego de pelota y presumiblemente el juego y sus sacrificios humanos asociados se volvieron comunes en toda Mesoamérica (Scarborough y Wilcox 1991).

Quizás el ejemplo más claro de esta tendencia a la representación del sacrificio humano fue en la capital zapoteca de Monte Albán en el valle de Oaxaca (Joyce 2000). El Edificio L en el extremo suroeste de la Plaza Principal, fue el lugar de una galería con casi 400 retratos de víctimas sacrificadas, los llamados «danzantes», fechados al final del Formativo medio y al Formativo tardío (ca 500-100 aC). Como en el monumento 3 de San José Mogote, los danzantes muestran individuos desnudos con excepción de sus tocados, con los ojos cerrados y a menudo en posiciones contorsionadas (figura 5a). La mayoría de los investigadores están de acuerdo en que, dada las convenciones iconográficas mesoamericanas, los danzantes deben de representar prisioneros de guerra humillados que fueron víctimas de sacrificio (Coe 1962; Joyce y Winter 1996: 38; Marcus 1976; Scott 1978). Las formas del sacrificio que parecen estar representadas en los danzantes incluyen el sacrificio del corazón, la mutilación genital y la decapitación. La aparente mutilación de genitales en muchos de los danzantes sugiere una combinación de formas tempranas de autosacrificio con el sacrificio de la muerte. La galería del Edificio L incluye una representación de un noble que pudo haber estado dirigiendo los sacrificios, aunque como muchos de los danzantes, fue removida más tarde y reutilizada en otros edificios del sitio. La galería de los danzantes con sus casi 400 ilustraciones de víctimas sacrificadas fue construida para que las imágenes pudieran ser contempladas mientras las procesiones pasaban por el Edificio L (Orr 1997) y habría comunicado continuamente el significado del sacrificio humano y la guerra, así como el poder sagrado y coercitivo de la nobleza. Los danzantes representan por sí solos el conjunto más grande de piedras grabadas de Mesoamérica en el Formativo tardío y constituyen más o menos el 80% del registro total de los monumentos de Monte Albán. La energía gastada en los danzantes sugiere la importancia del sacrificio humano en este periodo y su colocación en la Plaza Principal de Monte Albán, una enorme plaza pública, indica que las representaciones del sacrificio humano en ese momento se hacían en lugares muy públicos. El arte monumental que representa el sacrificio humano y posiblemente los rituales de sacrificio en sí estaban de esa manera visibles tanto para los comuneros como para la nobleza (Joyce 2000, 2004).

Para el Formativo terminal (100 aC-300 dC), otro grupo de monumentos de piedra grabada en Monte Albán hacen referencia al sacrificio humano, la guerra y el inframundo (Caso 1938, 1947; Joyce 2004; Marcus 1992: 394-400). Colocadas en los cimentos del Edificio J en la parte sur de la Plaza Principal, estaban más de 50 lápidas de piedra grabada en un arreglo procesional, conocidas como «las lápidas de conquista» que ilustraban lugares conquistados por Monte Albán (figura 5b). Varias de las lápidas ilustran la cabeza desprendida de un gobernante prisionero extendiéndose bajo el glifo del cerro terrestre con vegetación brotando de la cima del cerro. La asociación entre el sacrificio, la guerra y la fertilidad está claramente representada. Dado que el glifo zapoteca del cerro pudo haberse derivado de la ilustración de cuevas de las montañas como cuadrifolios seccionados, como se ven en

Chalcatzingo en el Formativo medio (Grove 2000: 283), «las lápidas de conquista» podrían también referirse al descenso de víctimas de sacrificio hacia el mundo subterráneo a través de una cueva-portal.

En Dainzú en el distrito de Tlacolula del valle de Oaxaca, a finales del Formativo terminal, una galería de piedras grabadas fue construida en un edificio monumental en las faldas del cerro Dainzú ilustrando ganadores del juego de pelota dominando a los perdedores (figura 5c). Como argumenta convincentemente Orr (1997), la galería de Dainzú exhibía un tema parecido al de los danzantes ya que versiones del juego de pelota prehispánico incluían un tipo de combate ritual simulado que llevaba al sacrificio eventual de los jugadores perdedores quienes usualmente eran prisioneros de guerra. Los petroglifos del cerro Dainzú se parecen a las piedras grabadas que se encuentran en la galería, en las faldas de la colina excepto por los perdedores que están ilustrados como cabezas decapitadas.

La práctica del sacrificio por decapitación en Oaxaca también está demostrada por el hallazgo de calaveras trofeo, a menudo con agujeros taladrados para suspensión, en sitios del Formativo terminal en la región de la Mixteca Alta, al oeste del valle de Oaxaca (Gaxiola 1984; Winter 1989: 37). Spencer (1982) recobró los restos de un «muro de calaveras» (tzompantli), incluyendo 61 cráneos, en el sitio de Llano Perdido en la Cañada de Cuicatlán, el cual atribuye a la conquista de la región por un ejército zapoteca del valle de Oaxaca.

La evidencia mortuoria más impresionante para el sacrificio humano en el Formativo terminal es la del Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan en la cuenca de México (Cabrera, Sugiyama y Cowgill 1991; Sugiyama 1989, 1993). El templo de Quetzalcóatl fue construido aproximadamente en el 200 dC y fue el tercer edificio más grande de Teotihuacan. Durante la fase inicial de construcción del templo, aproximadamente 200 a 250 víctimas de sacrificio fueron enterradas adentro e inmediatamente afuera del edificio como una ofrenda dedicatoria. Muchos de los esqueletos se encontraron con los brazos detrás de la espalda, cruzados en las muñecas, sugiriendo que habían sido maniatados. En el interior central de la pirámide, más de 20 individuos fueron enterrados con bienes mortuorios sofisticados. Estos individuos tuvieron que haber sido extranjeros de acuerdo con las proporciones de isótopos de oxígeno del fosfato de los esqueletos (White, Spence, Longstaffe, Stuart-Williams y Law 2002). El resto de los entierros fueron colocados en un patrón simétrico adentro y justo afuera de la pirámide. Estos individuos incluían muchos hombres vestidos con atuendos militares y acompañados de sus armas, así como de entierros separados de mujeres jóvenes. Los soldados eran residentes locales de toda la vida o se mudaron a Teotihuacan de una variedad de regiones, mientras que las mujeres eran residentes locales o se habían mudado de Teorihuacan a una región extranjera (White, Spence, Longstaffe, Staurt-Williams y Law 2002). Los grupos de entierros contenían diferentes tipos de ofrenda, pero incluían muchos objetos asociados con el simbolismo del agua como las conchas, vasijas de Tláloc y jade (Sugiyama 1993: 120). Sugiyama (1993) argumenta que las víctimas del sacrificio, así como la iconografía del Templo de Quetzalcóatl se refieren al mito de la creación en el

centro de México, especialmente a la creación del tiempo y el espacio a través de las luchas y los sacrificios de Quetzalcóatl en el inframundo. Los entierros en las esquinas de la Pirámide del Sol también parecen haber contenido adultos y niños sacrificados (Sugiyama 1993: 117). En otra parte de la cuenca de México, calaveras trofeo fueron reportadas en Cuicuilco (Velásquez 1993: 202), un gran centro político del Formativo tardío/terminal y probable rival de Teotihuacan.

Referencias al sacrificio humano están presentes en la iconografía y la epigrafía en los monumentos de piedra grabada mixe-zoque en el corredor pan-ístmico. Representaciones de sacrificio en arte monumental de la costa del Golfo incluyen la calavera trofeo ilustrada en la Estela A de Tres Zapotes (Stirling 1943: 13). La Estela 1 de Alvarado, de la costa del Golfo ilustra a un noble con un prisionero atado, posiblemente alistado para el sacrificio (Norman 1976: 288). El texto de la Estela 1 de la Mojarra se refiere a la guerra y la toma de cautivos, presumiblemente conduciendo al sacrificio (Justeson y Kaufman 1993, 1997). En Izapa, en la costa del Pacífico, una serie de grabados narrativos en docenas de monumentos de piedra del Formativo tardío, ilustra la habilidad de los gobernantes para realizar transformaciones chamanísticas, con la finalidad de contactar con el otro mundo y representar la creación cósmica tal como muestra una versión anterior del mito del Popul Vuh (Kappelman 1997, 2001; Norman 1976). Mientras el papel del sacrificio en la historia de la creación está ilustrada en numerosos monumentos tallados (Kappelman 2002), la Estela 21 quizás representa más explícitamente el papel del sacrificio humano en el pacto sagrado. En la Estela 21, un noble de pie sostiene un cuchillo en una de sus manos y la cabeza decapitada de una víctima sacrificada en la otra (figura 6). El cuerpo de la víctima yace a los pies del noble, sangrando a borbotones por la herida. Una franja del cielo se muestra arriba de la escena con lo que parece ser la lluvia cayendo del cielo. Una escena similar de sacrificio por decapitación ha sido encontrada en la Estela 1 en el sitio de El Jobo, localizado 30 kilómetros al sur de Izapa (Miles 1965: 259).

Existen evidencias de que durante el Formativo tardío/terminal, el sacrificio humano continuó en las tierras altas mayas. Varias piedras grabadas (las Estelas 10 y 16, el monumento 62, el Trono de Incienso) en Kaminaljuyú ilustran escenas que hacen referencia al sacrificio humano por decapitación (Kaplan 1995, 2000; Parsons 1986). El monumento 65 de Kaminaljuyú (figura 7), un enorme trono de piedra, muestra una secuencia vertical de tres nobles, cada uno flanqueado por cautivos atados (Kaplan 1995, 2000; Parsons 1986: 58). Kaplan (1995, 2000) argumenta que el monumento 65 y otros tronos en Kaminaljuyú (e.g., la Estela 16 y el Trono de Incienso) se refieren a eventos históricos que implican el sacrificio de cautivos, pero también simbolizan la creación y renovación del mundo a través del sacrificio de los primeros reyes (véase también Gillespie 1999). La tumba 2 de la estructura E-III-3 en Kaminaljuyú también proporciona evidencia del sacrificio humano (figura 8). El entierro principal en la Tumba 2 (Esqueleto 1) era un hombre adulto pintado de rojo y elaboradamente vestido o envuelto y colocado en una litera de madera. Las ofrendas incluían 157 vasijas de cerámica, artefactos de jade y obsidiana, calabazas estucadas y espinas de raya. El hombre noble estaba acompañado por otros

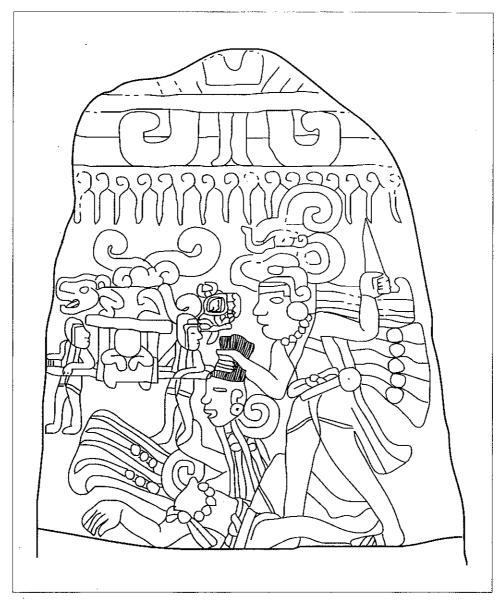


Figura 6. Estela 21 de Izapa (redibujada de Norman 1976: figura 3.20).

tres esqueletos, los cuales Shook y Kidder (1952: 64) interpretan como víctimas sacrificadas: dos niños (Esqueletos 2 y 3) colocados en la cámara mortuoria al oeste del individuo principal y un joven adulto (Esqueleto 4) colocado en una banca arriba del techo de madera de la cámara mortuoria. López (1993) menciona varios sacrificios probables para consagrar la construcción de edificios en Kaminaljuyú. Ilustraciones de elites en el Formativo tardío/terminal sosteniendo calaveras trofeos en las tierras altas de los mayas también se encuentran en el monumento 1 de Chalchuapa

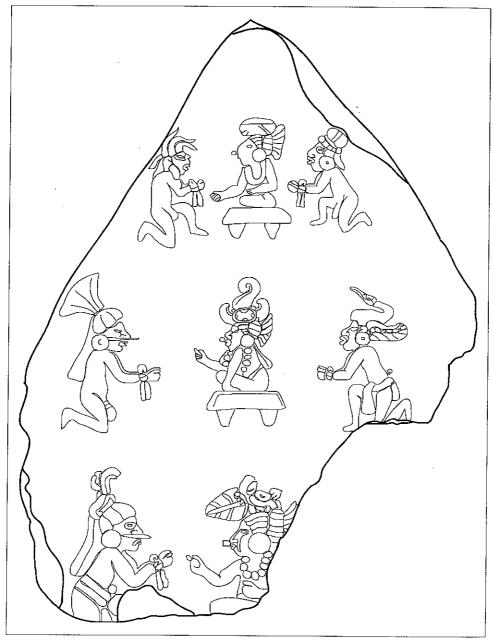


Figura 7. Monumento 65 de Kaminaljuyú (redibujado de Kaplan 2000: figura 1).

(Sharer 1994: figura 3.14) y la Estela de Chocola (Parsons 1986: 70). En Los Mangales se ha recobrado entierros de alto estatus acompañados por probables calaveras trofeo (Sedat y Sharer 1984: 138-140). Fowler (1984) argumenta que los entierros decapitados y mutilados, así como cráneos aislados en la Estructura E3-7 de Chalchuapa repre-

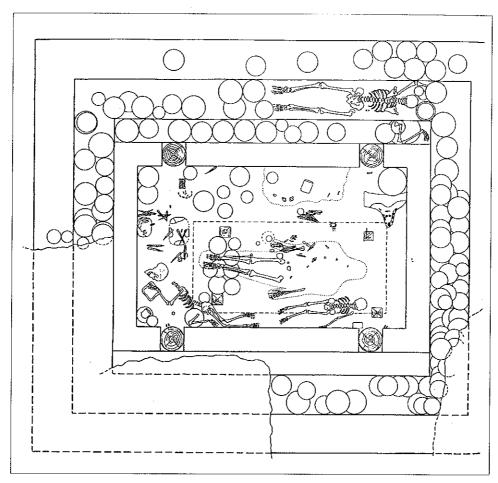


Figura 8. Tumba 2 de la Estructura E-III-3 de Kaminaljuyú (redibujada de Shook y Kidder 1952: figura 15).

sentan víctimas sacrificadas, aunque otras interpretaciones son posibles (McAnamy 1995: 62).

En las tierras bajas mayas hay relativamente pocas indicaciones directas de sacrificio humano durante el Formativo tardío/terminal. Cráneos decapitados se han encontrado con los entierros de la elite en la Acrópolis Norte en Tikal (Harrison 1999: 58-59) y varios entierros en Uaxactún han sido interpretados como sacrificios por decapitación (Moser 1973: 9; Ricketson 1937: 55-58, 145). En Cuello, Belice, se han encontrado ofrendas dedicatorias en edificios públicos, las cuales consisten en múltiples entierros humanos, Hammond (1999) los interpreta como evidencia de sacrificio humano. Sin embargo, muchos de los individuos que forman parte de los entierros masivos de Cuello son secundarios, de bulto y probablemente están explicados mejor como ejemplos del trato reverencial hacia los antepasados (McAnany 1995: 62-63). Hay pocas representaciones iconográficas manifiestas de sacrificio

humano en el arte monumental de las tierras bajas mayas en el Formativo tardío/ terminal, aunque la Estela Hauberg muestra tres víctimas del sacrificio descendiendo por el árbol del mundo hacia el inframundo (Freidel y Schele 1988: 561-563). Aunque no se representa explícitamente, también se alude al papel de los gobernantes en la activación del pacto sagrado y la renovación del mundo a través del sacrificio, especialmente en los programas de las fachadas con máscaras en los edificios públicos (Freidel 1986; Freidel y Schele y Freidel 1990).

La información del Formativo tardío/terminal sugiere que, además del deterioro de los centros tradicionales de poder político y del surgimiento de otros nuevos, hubo un aumento en la frecuencia y la intensidad de las prácticas del sacrificio humano. Tanto los datos iconográficos como los mortuorios indican que éste sacrificio fue más común que en el Formativo medio. Los entierros de sacrificados de Teotihuacan y quizás la iconografía de Monte Albán sugieren que por lo menos en algunas ocasiones, un gran número de personas fue ofrecido en sacrificio. Como en tiempos posteriores, las víctimas parecen haber sido principalmente prisioneros de guerra. A finales del Formativo el sacrificio humano continuó siendo asociado con el pacto sagrado. Tal vez las imágenes más claras de esto son las que se muestran en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan, las «lápidas de conquista» del Edificio J en Monte Albán y la Estela 21 de Izapa. El cambio más notable del Formativo medio al Formativo tardío/terminal es que el sacrificio humano se presentaba cada vez más en escenarios públicos dirigidos tanto a comuneros como a nobles. Así sucedió en las tierras altas mexicanas, y posiblemente en otras áreas de Mesoamérica, como la Plaza Principal en Monte Albán y la Ciudadela en Teotihuacan. Las víctimas sacrificadas continuaron siendo enterradas como ofrenda a nobles y a la construcción de edificios monumentales.

Conclusiones

La mayor parte de la evidencia temprana del sacrificio humano, especialmente la información mortuoria, es controversial y abierta a explicaciones alternativas (McAnany 1995: 62-63). Los estudios osteológicos detallados para identificar marcas de cortes indicativos de decapitación y desmembramiento previos al descarnamiento ayudarían a demostrar el sacrificio humano basado en muestras de esqueletos. La evidencia, tal como la iconografía del monumento 3 de San José Mogote y los entierros en el Templo de Quetzalcóatl, proporciona un respaldo fuerte para afirmar que el sacrificio humano se practicó en el Formativo. Considerando el peso de la evidencia, el registro arqueológico indica que la práctica del sacrificio humano inició durante el Formativo temprano y posiblemente tan temprano como el periodo Arcaico. Sin embargo, hasta finales del Formativo medio la evidencia del sacrificio humano es extremadamente rara. Esta práctica parece haber aumentado en frecuencia durante el Formativo tardío/terminal, aunque fue sin duda una ceremonia sagrada poco usual para pedir fertilidad al dominio sobrenatural, para proveer mozos que acompañaran a los nobles en su muerte y para consagrar la construcción de edificios importantes.

Con excepción de los datos posibles del periodo Arcaico del valle de Tehuacán, el sacrificio humano inició con las sociedades complejas tempranas en la mayoría de las regiones y hay evidencia de su práctica en los principales centros políticos como La Venta, Chalcaltzingo, San José Mogote y Chiapa de Corzo. La iconografía y el contexto de los restos mortuorios de posibles víctimas de sacrificio indican que, como en periodos anteriores, la ejecución del sacrificio humano estaba restringida a los nobles. Los datos también sugieren una asociación entre el sacrificio humano y la fertilidad, especialmente cuando es simbolizada por la lluvia. Así pues, parece que eran los nobles actuando como chamanes quienes llevaban a cabo el pacto sagrado y pedían fertilidad y prosperidad a las deidades en nombre de sus seguidores y de sí mismos. Esta información sugiere que, desde sus inicios, el sacrificio humano tenía connotaciones tanto ideológicas como religiosas, ya que éste reforzaba la relación jerárquica entre los comuneros y los nobles así como entre la gente y las deidades. También se llevaban a cabo sacrificios humanos para consagrar edificios públicos y para acompañar a los nobles al otro mundo. Dado que las personas sacrificadas en periodos posteriores eran usualmente prisioneros de guerra, esta información sugiere que por lo menos guerras en pequeña escala ocurrieron durante la parte temprana del Formativo (véase Joyce 2000; Reilly y Garber 2003).

The second of th

Durante el Formativo temprano/medio, el contexto de la iconografía del sacrificio humano y de los restos físicos de víctimas sugiere que esta práctica se realizaba probablemente en un escenario restringido y con la participación limitada a la nobleza. Las ilustraciones iconográficas en el Formativo muestran lugares como el camino procesional de Chalcatzingo o el pasillo estrecho entre dos edificios monumentales en el Montículo 1 en San José Mogote. Con pocas excepciones (e.g., el monumento 3 de San José Mogote), las imágenes de sacrificios humanos no eran tan explícitas como en los periodos posteriores, con sacrificadores del Formativo medio representados como jaguares sobrenaturales o chamán-jaguares en vez de nobles en su forma humana completa. Los rituales mortuorios de la elite, y quizá la consagración de construcciones públicas monumentales, probablemente también habrían estado restringidos a un pequeño número de participantes nobles que involucraron la comunicación de principios religiosos e ideológicos.

La evidencia para el sacrificio humano se hace más frecuente al final del Formativo medio (ca 700-400 aC) el cual fue una época de crisis política en varias regiones de Mesoamérica. Entre los años 600 y 400 aC muchos de los centros políticos más grandes y poderosos del Formativo medio iniciaron su decadencia y se ha encontrado en algunas áreas evidencia para suponer que las guerras iban en aumento (Brown y Garber 2003; Clark, Hansen y Pérez 2000; Joyce 2000; Marcus y Flannery 1996: 128-130). El sacrificio humano, como otras prácticas rituales, pudo haber sido el medio a través del cual la nobleza intentaba responder a este periodo de competencia política creciente, agitación y conflicto. El sacrificio humano pudo haber sido una forma más poderosa de ofrenda a través de la cual los nobles pedían a las deidades fertilidad y prosperidad en nombre de todos sus seguidores durante este tiempo de crisis. Tanto la captura de prisioneros como la escenificación de rituales de sacrificio

habrían comunicado el poder sagrado de los nobles hacia competidores potenciales o verdaderos.

Para el Formativo tardío/terminal (400 aC-300 dC) el poder político se había trasladado hacia centros vrbanos y capitales de estado emergentes tales como Monte Albán, El Mirador, Tikal, Teotihuacan, Izapa y Ujuxte. Los nobles de estos nuevos centros de poder político establecieron redes de interacción interregional mediante guerras y alianzas, así como mediante el intercambio de productos de prestigio y prácticas e ideas político-religiosas. La competencia política y las guerras parecen haber aumentado en escala e intensidad en esta época (Freidel 1986; Joyce 2000; Marcus y Flannery 1996; Sanders, Parsons y Santley 1979: 104-105; Schele y Freidel 1990; Spencer y Redmond 2001; Webster 1977). No sorprende que este periodo también viera un incremento en la frecuencia del sacrificio humano. La evidencia indica que el sacrificio humano continuó siendo un medio poderoso a través del cual la nobleza contactaba el otro mundo y pedía fertilidad a las deidades. En Monte Albán, Teotihuacan y quizás otros centros políticos, los rituales de sacrificio humano eran ejecutados en las grandes plazas públicas donde grupos de gente común y de nobles pudieran haber participado. Este podría haber sido un evento dramático que demostraba el poder de los nobles para vencer a los competidores y comunicarse con lo sagrado. A través del sacrifico de cautivos; los nobles actualizaban el mito de la creación y renovaban el mundo. La geografía sagrada de muchos sitios parece haber sido una representación simbólica del cosmos que colocaba a los nobles en su posición de poder como mediadores con el mundo sobrenatural (Ashmore 1991; Ashmore y Sabloff 2002; Joyce 2000; Kappelman 2001; Reese 1996; Schele y Freidel 1990; Sugiyama 1993; también véase Grove 1999 en referencia a una discusión de las geografías sagradas en los centros políticos tempranos). La participación de la nobleza en las guerras, el autosacrificio, y el ritual del juego de pelota fueron también prácticas que representaban el pacto sagrado y esto fue más evidente al final del Formativo. Los rituales públicos cargados emocionalmente, incluyendo el sacrificio humano, así como las guerras y la construcción de precintos ceremoniales con arquitectura monumental habrían contribuido a la creación de nuevas identidades corporativas ligadas a los centros estatales emergentes y su nobleza (Joyce 2004). Es difícil determinar el grado hasta el cual el sacrificio humano y otras prácticas rituales unificadoras fueron usadas intencionalmente por los nobles para atraer seguidores en el panorama político cada vez más competitivo del Formativo tardío/terminal o si la construcción de la coalición fue simplemente un resultado.

En resumen, desde el inicio del periodo Formativo, el sacrificio humano fue probablemente la forma más poderosa mediante la cual la gente se comunicaba con el mundo sobrenatural aunque también se practicaba el autosacrificio, el sacrificio de animales y ofrendas materiales para activar el pacto sagrado y enviar peticiones a las deidades. Éste parece haberse desarrollado a partir de formas tempranas de sangrado autosacrificial y quizás del sacrificio de animales. Se originó con algunas de las sociedades complejas más tempranas de Mesoamérica siendo una práctica ritual restringida a los nobles. Las prácticas del sacrificio humano podrían haber

sido un componente importante de las responsabilidades chamanísticas más generales de ciertos nobles. Junto con otras prácticas rituales, reflejaba la relación especial de los nobles con el mundo sobrenatural, especialmente como intermedia rios entre la gente común y lo sagrado (Freidel, Schele y Parker 1993; Grove y Gillespie 1992a; Reilly 1989, 1996; Schele y Freidel 1990). Desde sus expresiones más tempranas, el sacrificio humano fue tanto un modismo religioso como elemento de la ideología política que legitimaba la desigualdad.

Agradecimientos

Quiero agradecer a los editores de este volumen, Kenneth Hirth y Ann Cyphers, por organizar este tributo a Dave Grove y por invitarme a participar. También quiero agradecer a Kent Reilly y Heather Orr por las discusiones sobre la iconografía formativa, así como a Doug Bamforth, Linda Cordell, Jim Hester, John Hoffecker, Steve Lekson y Payson Sheets por sus sugerencias sobre este trabajo. Quiero agradecer a Bruno Calgaro, Gustavo Gámez, y Roberto Gallardo, quienes tradujeron este artículo al español. Por último, quiero expresar mi profunda gratitud a Dave Grove quien primero me introdujo a la arqueología del Formativo en Mesoamérica y cuyos consejos y apoyo he aprovechado.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, James E.

The human skeletons, en *The prehistory of the Tehuacan Valley*, vol. 1: *Environment and subsistence*, D. S. Byers (ed.), pp. 91-113, University of Texas Press, Austin.

ANGULO V., JORGE

The Chalcatzingo reliefs: an iconographic analysis, en *Ancient Chalcatzingo*, D. C. Grove (ed.), pp. 132-158, University of Texas Press, Austin.

Ashmore, Wendy

1991 Site-planning principles and concepts of directionality among the ancient Maya, *Latin American Antiquity*, vol. 2, pp. 199-226.

ASHMORE, WENDY Y JEREMY A. SABLOFF

2002 Spatial orders in Maya civic plans, Latin American Antiquity, vol. 13, pp. 201-216.

BOONE, ELIZABETH (EDITOR)

1984 Ritual human sacrifice in Mesoamerica, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Bradley, Douglas y Peter D. Joralemon

1993 The lords of life: the iconography of power and fertility in Preclassic Mesoamerica, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Brown, M. Kathryn y James F. Garber

2003 Evidence of conflict during the Middle Preclassic in the Maya lowlands: a view from Blackman Eddy, Belize, en *Ancient Mesoamerican warfare*, M. K. Brown y T. M. Stanton (eds.), pp. 91-108, Alta Mira Press, Walnut Creek.

CABRERA C., RUBÉN, SABURO SUGIYAMA Y GEORGE L. COWGILL

1991 The Templo de Quatzalcoatl Project at Teotihuacan: à preliminary report, *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, pp. 77-92.

CAHN, ROBERT Y MARCUS WINTER

1993 The San José Mogote danzante, Indiana, vol. 13, pp. 39-64.

Carrasco, David

1999 City of sacrifice, Beacon Press, Boston.

Caso, Alfonso

1938 Exploraciones en Oaxaca, quinta y sexta temporadas, 1936-1937, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación 34, México.

1947 Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán, en *Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, vol. 1, pp. 116-143, México.

CLARK, JOHN E., RICHARD D. HANSEN Y TOMÁS PÉREZ

2000 La zona maya en el preclásico, en Historia antigua de México, vol. 1: El México antiguo, los orígenes y el horizonte preclásico, L. Manzanilla y L. López Luján (eds.), pp. 437-510, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

COE, MICHAEL D.

1962 Mexico, Praeger, Nueva York.

COE, MICHAEL D. Y RICHARD A. DIEHL

1980 In the land of the Olmec, vol. 1: The archaeology of San Lorenzo Tenochtitlán, University of Texas Press, Austin.

CONRAD, GEOFFREY W. Y ARTHUR A. DEMAREST

1984 Religion and empire: the dynamics of Aztec and Inca expansionism, Cambridge University Press, Cambridge.

CYPHERS, ANN

1996 Recent discoveries at San Lorenzo, Veracruz, *Arqueología mexicana*, Edición Especial, pp. 56-59.

1999 From stone to symbols: Olmec art in social context at San Lorenzo Tenochtitlán, en *Social patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), pp. 255-299, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

DE LA FUENTE, BEATRIZ

Order and nature in Olmec art, en *The ancient Americas: art from sacred landscapes*, R. F. Townsend (ed.), pp. 121-133, The Art Institute, Chicago.

FASH, WILLIAM, JR.

1987 The altar and associated features, en Ancient Chalcatzingo, D. C. Grove (ed.), pp. 82-94, University of Texas Press, Austin.

FLANNERY, KENT V.

1976 Contextual analysis of ritual paraphernalia from Formative Oaxaca, en *The early Mesoamerican village*, K. V. Flannery (eds.), pp. 333-345, Academic Press, Nueva York.

FLANNERY, KENT V. Y JOYCE MARCUS

The growth of site hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part I, en *The cloud people*: divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations, K. V. Flannery y J. Marcus (eds.), pp. 53-64, Academic Press, Nueva York.

FOWLER, WILLIAM R., JR.

1984 Late Preclassic mortuary patterns and evidence for human sacrifice at Chalchuapa, El Salvador, *American Antiquity*, vol. 49, núm. 3, pp. 603-618.

FREIDEL, DAVID A.

Maya warfare: an example of peer-polity interaction, en *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, C. Renfrew y J. F. Cherry (eds.), pp. 93-108, Cambridge University Press, Cambridge.

FREIDEL, DAVID A. Y LINDA SCHELE

1988 Kingship in the Late Preclassic Maya lowlands, *American Anthropologist*, vol. 90, núm. 3, pp. 547-567.

FREIDEL, DAVID A., LINDA SCHELE Y JOY PARKER

1993 Maya cosmos: three thousand years on the shaman's path, William Morrow, Nueva York.

GAXIOLA GONZÁLEZ, MARGARITA

1984 *Huamelulpan: un centro urbano de la Mixteca Alta*, Colección Científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

GILLESPIE, SUSAN D.

1999 Olmec thrones as ancestral altars: The two sides of power, en *Material symbols*: culture and economy in prehistory, J. E. Robb (ed.), pp. 224-253, Carbondale, Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 26, Southern Illinois University, Carbondale.

GONZÁLEZ LAUCK, REBECCA

1996 La Venta: an Olmec capital, en *Olmec art of ancient Mexico*, E. P. Benson y B. de la Fuente (eds.), pp. 73-81, National Gallery of Art, Washington, D.C.

GROVE, DAVID C.

Olmec felines in highland central Mexico, en *The cult of the feline*, E. P. Benson (ed.), pp. 153-164, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

- 1973 Olmec altars and myths, Archaeology, vol. 26, pp. 128-135.
- 1981 Olmec monuments: mutilation as a clue to meaning, en *The Olmec and their neighbors*, E. P. Benson (ed.), pp. 49-68, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- 1987a Torches, knuckle dusters, and the legitimization of Formative period rulership, *Mexicon*, vol. 9, núm. 3, pp. 60-66.
- 1987b Ancient Chalcatzingo, University of Texas Press, Austin.
- 1989 Chalcatzingo and its Olmec connection, en *Regional perspectives on the Olmec*, R. J. Sharer y D. C. Grove (eds.), pp. 122-147, Cambridge University Press, Cambridge.
- Public monuments and sacred mountains: observations on three Formative period sacred landscapes, en *Social patterns in Pre-classic Mesoamerica*, D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), pp. 255-299, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- Faces of the Earth at Chalcatzingo: serpents, caves, and mountains in Middle Formative period iconography, en *Olmec art and archaeology in Mesoamerica*, J. Clark y M. Pye (eds.), pp. 277-295, National Gallery of Art, Washington, D.C.

GROVE, DAVID C. Y JORGE ANGULO V.

1987 A catalog and description of Chalcatzingo's monuments, en Ancient Chalcatzingo,
 D. C. Grove (ed.), pp. 114-131, University of Texas Press, Austin.

GROVE, DAVID C. Y SUSAN D. GILLESPIE

- 1984 Chalcatzingo's portrait figurines and the cult of the ruler, *Archaeology*, vol. 37, núm. 4, pp. 27-33.
- 1992a Ideology and evolution at the pre-state level: Formative period Mesoamerica, en *Ideology and precolumbian civilizations*, A. A. Demarest y G. W. Conrad (eds.), pp. 15-36, School of American Research Press, Santa Fe.
- 1992b Archaeological indicators of Formative period elite: a perspective from central México, en *Mesoamerican elites*, D. Z. Chase y A. F. Chase (eds.), pp. 191-205, University of Oklahoma Press, Norman.

HAMMOND, NORMAN

1999 The genesis of hierarchy: mortuary and offertory ritual in the Pre-Classic at Cuello Belice, en *Social patterns in Pre-classic Mesoamerica*, D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), pp. 15-47, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

HARRISON, PETER D.

1999 The lords of Tikal, Thames and Hudson, Londres.

HILL, WARREN D. Y JOHN E. CLARK

2001 Sports, gambling, and government: America's first social compact? *American Anthropologist*, vol. 103, núm. 2, pp. 331-345.

JOYCE, ARTHUR A.

- 1994 Late Formative community organization and social complexity on the Oaxaca coast, Journal of Field Archaeology, vol. 21, núm. 2, pp. 147-168.
- 2000 The founding of Monte Albán: Sacred propositions and social practices, en *Agency in archaeology*, M. Dobres y J. Robb (eds.), pp. 71-91, Routledge Press, Londres.

1 200

- Poder sacrificial en Oaxaca durante el Formativo tardío, en Procesos de cambio y conceptualización del tiempo, Memoria de la primera mesa redonda de Monte Albán,
 N. M. Robles (ed.), pp. 97-110, Instituto Nacional de Antropología e Historia,
 México.
- 2004 Sacred space and social relations in the Valley of Oaxaca, en *Mesoamerican archaeology*, J. Hendon y R. Joyce (eds.), pp. 192-216, Oxford, Blackwell.

JOYCE, ARTHUR A. Y MARCUS C. WINTER

1996 Ideology, power, and urban society in prehispanic Oaxaca, *Current Anthropology*, vol. 37, núm. 1, pp. 33-86.

JOYCE, ROSEMARY A., RICHARD EDGING, KARL LORENZ Y SUSAN D. GILLESPIE

1991 Olmec bloodletting: an iconographic study, en *Sixth Palenque Roundtable, 1986*, M. G. Robertson (ed.), pp. 143-150, University of Oklahoma Press, Norman.

JUSTESON, JOHN S. Y TERRENCE KAUFMAN

- 1993 A decipherment of Epi-Olmec hieroglyphic writing, *Science*, vol. 259, pp. 1703-1711.
- 1997 A newly discovered column in the hieroglyphic text on La Mojarra Stela 1: a test of the Epi-Olmec decipherment, *Science*, vol. 277, pp. 207-210.

Kaplan, Jonathan

Comment of the Commen

- 1995 The Incienso and other thrones from Kaminaljuyú, *Ancient Mesoamerica*, vol. 6, núm. 2, pp. 185-196.
- A great emblematic depiction of throned rule and royal sacrifice at Late Preclassic Kaminaljuyu, *Ancient Mesoamerica*, vol. 11, núm. 2, pp. 185-198.

KAPPELMAN, JULIA GUERNSEY

- 1997 Of macaws and men: Late Preclassic cosmology and political ideology in Izapan-style monuments, tesis doctoral, University of Texas, Austin.
- 2001 Sacred geography at Izapa and the performance of rulership, en *Landscape and power in ancient Mesoamerica*, R. Koontz, K. Reese-Taylor y A. Headrick (eds.), pp. 81-111, Westview Press, Boulder.
- Carved in stone: the cosmological narratives of Late Preclassic Izapan-style monuments from the Pacific slope, en *Heart of creation: The Mesoamerican world and the legacy of Linda Schele*, A. Stone (ed.), pp. 66-82, University of Alabama Press, Tuscaloosa.

KAPPELMAN, JULIA GUERNSEY Y KENT REILLY, III

2001 Paths to heaven, ropes to earth: Birds, jaguars, and cosmic cords in Formative period Mesoamerica, Ancient Mesoamerica, vol. 2, pp. 33-51.

KING, MARK B.

1988 Mixtec Political ideology: historical metaphors and the poetics of political symbolism, tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.

Kowalewski, Stephen A., Gary M. Feinman, Laura Finsten, Richard E. Blanton y Linda M. Nicholas

1989 Monte Albán's hinterland, part II: prehispanic settlement patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlán, the Valley of Oaxaca, Mexico, Memoirs of the University of Michigan Museum of Anthropology 23, Ann Arbor.

LÓPEZ, R.

1993 Un ensayo sobre patrones de enterramiento y evidencias de sacrificio humano en Kaminaljuyú, Guatemala, en *VI simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala, 1992*, pp. 391-399, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal.

LOVE, MICHAEL

1999 Ideology, material culture, and daily practice in Pre-Cassic Mesoamerica: A Pacific Coast perspective, en Social patterns in Pre-classic Mesoamerica, D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), pp. 127-153, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

MACNEISH, RICHARD S.

1962 Second annual report of the Tehuacan Archaeological-Botanical Project, Robert S. Peabody Foundation of Archaeology, Andover.

MARCUS, JOYCE

1976 The iconography of militarism at Monte Albán and neighboring sites in the Valley of Oaxaca, en *The origins of religious art and iconography in Preclassic Mesoamerica*, H. B. Nicholson (ed.), pp. 123-139, UCLA Latin American Center, Los Angeles.

1992 Mesoamerican writing systems: propaganda, myth, and history in four ancient civilizations, Princeton University Press, Princeton.

MARCUS, JOYCE Y KENT V. FLANNERY

1996 Zapotec civilization, Thames and Hudson, Londres.

Martínez Donjuán, Guadalupe

1994 Los olmecas en el estado de Guerrero, en *Los olmecas en Mesoamérica*, J. E. Clark (ed.), pp.143-163, Citibank y El Equilibrista, México.

McAnany, Patricia A.

1995 Living with the ancestors: kinship and kingship in ancient Maya society, University of Texas Press, Austin.

MIDDLETON, WILLIAM D., GARY M. FEINMAN Y GUILLERMO MOLINA VILLEGAS

Tomb use and reuse in Oaxaca, Mexico, *Ancient Mesoamerica*, vol. 9, núm. 2, pp. 297-308.

MILES, SUSAN W.

Sculpture of the Guatemala-Chiapas highlands and Pacific slopes, and associated hieroglyphs, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, R. Wauchope y G. R. Willey (eds.), pp. 237-275, University of Texas Press, Austin.

MILLER, ARTHUR G.

1995 The painted tombs of Oaxaca, Mexico, Cambridge University Press, Cambridge.

Monaghan, John

1990 Sacrifice, death, and the origins of agriculture in the *Codex Viena, American Antiquity*, vol. 55, núm. 3, pp. 559-569.

Sacrifice and power in Mixtec kingdoms, ponencia presentada en la 59a reunión anual de la Society for American Archaeology, Anaheim.

Moser, Christopher L.

1973 Human decapitation in ancient Mesoamerica, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology núm. 11, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

NIEDERBERGER, CHRISTINE

The Basin of Mexico: a multimillennial development toward cultural complexity, en *Olmec art of ancient Mexico*, E. P. Benson y B. de la Fuente (eds.), pp. 83-93, National Gallery of Art, Washington, D.C.

NORMAN, V. GARTH

1976 Izapa sculpture, Papers of the New World Archaeological Foundation núm. 30, pte. 2, New World Archaeological Foundation, Provo.

ORR, HEATHER S.

1997 Power games in the Late Formative Valley of Oaxaca: the ballplayer sculptures at Dainzú, tesis doctoral, Department of Art and Art History, University of Texas, Austin.

Orozco y Berra, Manuel

1877 Dedicación del Templo Mayor de México, Anales del Museo Nacional de México, vol. 1, núm. 2, pp. 60-74.

ORTIZ C., PONCIANO Y MARÍA DEL CARMEN RODRÍGUEZ

Olmec ritual behavior at El Manatí: a sacred space, en *Social patterns in Pre-classic Mesoamerica*, D. C. Grove y R. A. Joyce (eds.), pp. 225-254, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

PARSONS, LEE A.

1986 The origins of Maya art, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

POHL, MARY

Maya ritual faunas: Vertebrate remains from burials, caches, caves, and cenotes in the Maya lowlands, en *Civilization in the ancient Americas: essays in honor of Gordon R. Willey*, R. M. Leventhal y A. L. Kolata (eds.), pp. 55-103, University of New México Press, Albuquerque.

POOL, CHRISTOPHER A.

2000 From Olmec to Epi-Olmec at Tres Zapotes, Veracruz, México, en Olmec art and archaeology in Mesoamerica, J. E. Clark y M. E. Pye (eds.), pp. 137-153, National Gallery of Art, Washington, D.C.

REESE, KATHRYN V.

1996 Narratives of power: Late Formative public architecture and civic center design at Cerros, Belize, tesis doctoral, University of Texas, Austin.

REILLY, F. KENT, III

1989 The shaman in transformation pose: a study of the theme of rulership in Olmec art, *Record of the Art Museum*, vol. 48, núm. 2, pp. 4-21.

1996 Art, ritual, and rulership in the Olmec world, en *The Olmec world: ritual and rulership*, pp. 27-45, The Art Museum, Princeton University, Princeton.

REILLY, F. KENT, III Y JAMES F. GARBER

2003 The symbolic representation of warfare in Formative period Mesoamerica, en Ancient Mesoamerican warfare, M. K. Brown y T. M. Stanton (eds.), pp. 127-148, Alta Mira Press, Walnut Creek, California.

RICKETSON, OLIVER G., JR. Y EDITH B. RICKETSON

1937 *Uaxactun, Guatemala, Group E: 1926-1931*, Carnegie Institution of Washington, Publication 477, Washington, D.C.

ROBIN, CYNTHIA

1989 *Preclassic Maya burials at Cuello, Belize*, British Archaeological Reports International Series 480, BAR, Oxford.

ROBIN, CYNTHIA, Y NORMAN HAMMOND

Ritual and ideology: burial practices, en *Cuello: an early Maya community in Belize*,
 N. Hammond (ed.), pp. 204-225, Cambridge University Press, Cambridge.

SANDERS, WILLIAM T., JEFFREY PARSONS Y ROBERT S. SANTLEY

1979 The Basin of Mexico: ecological processes in the evolution of a civilization, Random House, Nueva York.

SCARBOROUGH, VERNON L., Y DAVID R. WILCOX (EDITORES)

1991 Ballgames and boundaries, the Mesoamerican ballgame, University of Arizona Press, Tucson.

Schele, Linda

Human sacrifice among the Classic Maya, en Ritual human sacrifice in Mesoamerica,
 E. H. Boone (ed.), pp. 7-48, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

SCHELE, LINDA Y DAVID A. FREIDEL

1990 A forest of kings: the untold story of the ancient Maya, William Morrow, Nueva York.

Schele, Linda, y Mary E. Miller

1986 The blood of kings, dynasty and ritual in Maya art, Kimbell Art Museum, Fort Worth.

SCOTT, JOHN F.

1978 The danzantes of Monte Albán, part II: catalogue, Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, núm. 19, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

SEDAT, DAVID W. Y ROBERT J. SHARER

1984 Archaeological investigations in the Salama Valley, Baja Verapaz, Guatemala, University Museum Monographs, University of Pennsylvania, Philadelphia.

SHARER, ROBERT J.

1994 The ancient Maya (quinta edición), Stanford University Press, Stanford.

SHARER, ROBERT J. Y DAVID W. SEDAT

1987 Archaeological investigations in the northern Maya highlands, Guatemala: interaction and the development of Maya civilization, University Museum Monograph 59, University of Pennsylvania, Philadelphia.

SHOOK, EDWIN M. Y ALFRED V. KIDDER

1952 Mound E-III-3, Kaminaljuyu, Guatemala, *Contributions to American Anthropology* and History, vol. XI, No. 53, Publication 596, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.

Spencer, Charles S.

1982 The Cuicatlán Cañada and Monte Albán, Academic Press, Nueva York.

Spencer, Charles S., y Elsa M. Redmond

2001 Multilevel selection and political evolution in the Valley of Oaxaca, 500-100 B.C., Journal of Anthropological Archaeology, vol. 20, pp. 195-229.

STIRLING, MATTHEW W.

1943 Stone monuments of southern Mexico, Bureau of American Ethnology, Bulletin 138, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

Sugiyama, Saburo

1989 Burials dedicated to the Old Temple of Quetzalcóatl at Teotihuacan, *American Antiquity*, vol. 54, pp. 85-106.

1993 Worldview materialized in Teotihuacán, Mexico, *Latin American Antiquity*, vol. 4, núm. 2, pp. 103-129.

TAGGART, JAMES M.

1983 Nahuat myth and social structure, University of Texas Press, Austin.

TAUBE, KARL A.

The rainmakers: The Olmec and their contribution to Mesoamerican belief and ritual, en *The Olmec world: ritual and rulership*, pp. 83-103, The Art Museum, Princeton University, Princeton.

TEDŁOCK, DENNIS

1986 Popol Vuh, Simon and Schuster, Nueva York.

Tolstoy, Paul y Louise I. Paradis

1970 Early and Middle Preclassic culture in the Basin of México, *Science*, vol. 167, pp. 344-351.

VELÁSQUEZ, J. L.

Un entierro dedicatorio a finales del preclasico medio en Kaminaljuyú, Guatemala, en III simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala, 1989, J. P. Laporte, H. L. Escobedo, y S. Villagrán de Brady (eds.), pp. 199-205, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal, Guatemala.

WEBSTER, DAVID L.

1977 Warfare and the evolution of Maya civilization, en *The origins of Maya civilization*, R. E. W. Adams (ed.), pp. 335-372, University of New Mexico Press, Albuquerque.

White, Christine D., Michael W. Spence, Fred J. Longstaffe, H. Stuart-Williams y Kimberley R. Law

Geographic identities of the sacrificial victims from the Feathered Serpent Pyramids, Teotihuacan: implications for the nature of state power, *Latin American Antiquity*, vol. 13, núm. 2, pp. 217-236.

WILKERSON, S. JEFFREY K.

In search of the Mountain of Foam: human sacrifice in eastern Mesoamerica, en *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, E. H. Boone (ed.), pp. 101-132, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

WINTER, MARCUS

1989 Oaxaca: the archaeological record, Minutiae Mexicana, México.

IDEOLOGÍA POLÍTICA Y SOCIEDAD EN EL PERIODO FORMATIVO

Ensayos en homenaje al doctor David C. Grove

> **Ann Cyphers** Kenneth G. Hirth editores

> > 2008





