

PODER SACRIFICIAL EN OAXACA
DURANTE EL FORMATIVO TARDÍO

Arthur A. Joyce
Vanderbilt University

Resumen

Esta ponencia examina la importancia de la ideología en los cambios sociales del Formativo tardío en Oaxaca. Asimismo, plantea que los cambios en prácticas y creencias rituales en el valle de Oaxaca, que involucraban al sacrificio humano como parte de un pacto sagrado más general, eran factores importantes en las habilidades de los nobles para atraer seguidores. El sitio de Monte Albán se fundó, en parte, como un símbolo del pacto sagrado alterado así como una arena para la realización de los nuevos rituales de sacrificio humano. La evidencia en otras partes de Mesoamérica sugiere que algunos elementos de esta ideología se difundieron como parte de una red de interacción más general.

Michel Foucault ha sido probablemente el erudito de más influencia en la exploración de la relación entre conocimiento y poder (Foucault, 1977). Su tratamiento de la emergencia de la era capitalista moderna se enfoca en el desarrollo de la disciplina como la herramienta central para la construcción de relaciones de poder. La disciplina y sus tecnologías de poder operaron en múltiples áreas de la vida social, como son las prisiones, los hospitales y el ejército, con el propósito de construir relaciones de poder y la acción de actores sociales. En Mesoamérica antigua, el sacrificio, en lugar de la disciplina, parece haber constituido la acción central para la construcción del poder (Boone, 1984; Monaghan 1990, 1994). En este artículo presento un modelo hipotético que explora el papel del sacrificio en las relaciones cambiantes del poder durante la fundación de la unidad política de Monte Albán. En vez de enfocarme en la construcción social de la agencia, como lo hace Foucault, considero también cómo los agentes alteraron el concepto y la práctica de sacrificio y cómo este condujo a resultados no anticipados.

El poder político-religioso entre los hablantes de otomangue de Oaxaca fue legitimado por proposiciones sagradas (Drennan, 1976; Flannery y Marcus, 1976; Marcus, 1989; Monaghan, 1994). La religión otomangue está basada en la creencia en una fuerza vital que anima todas las cosas "vivas" (Marcus y Flannery 1994; Monaghan 1995). Para los zapotecos del valle de Oaxaca, esta fuerza vital se conoce como *pée*. *Pée* está no sólo en las cosas vivas, sino en un rango de fuerzas-deidades naturales y sobrenaturales. Las deidades otomangués más poderosas, representando las dos mitades del cosmos, fueron asociadas con la tierra y el

cielo-lluvia-relámpago. Al realizar un análisis del aspecto central de la religión otomangu y de otras religiones mesoamericanas, a partir de los trabajos de John Monaghan (1990, 1994, 1995), puede entenderse la creación de un pacto entre los humanos y las fuerzas sobrenaturales-deidades que controlan el cosmos, especialmente los de la tierra y el cielo. El pacto es un mito de creación que establece la relación fundamental entre los humanos y lo sagrado. Versiones de este mito de creación son temas centrales en muchos documentos indígenas del siglo XVI, incluyendo los códices mixtecos y el *Popol Vuh* de los mayas-quiché (Monaghan, 1990, 1994; Tedlock, 1986). En la versión mixteca, los ancestros sellan un pacto con las deidades poderosas de la tierra y el cielo, permitiendo a la gente practicar la agricultura. El pacto es necesario porque el cultivo del maíz causa a las deidades gran dolor. A cambio de practicar la agricultura, los humanos requieren sacrificar sus cuerpos mediante la muerte, entrando en la tierra, donde son asimilados por las deidades.

El pacto establece una relación de deber constante de los humanos hacia lo sagrado, donde el sacrificio funge como una condición fundamental de la existencia humana. En la Mesoamérica prehispánica hubo muchas formas de sacrificio además de la muerte, incluyendo el humano, el autosacrificio y muchos tipos de ofrendas (Boone, 1984; Schele y Miller, 1986). Al activar esta relación de pacto, la gente suplicaba a los sobrenaturales traer la fertilidad. La élite mesoamericana ocupó un lugar especial en relación con el pacto sagrado y los actos de sacrificio que requirió; asimismo, actuó como intermediario entre la gente y los sobrenaturales (Boone, 1984; Joyce y Winter, 1996; King, 1988; Schele y Freidel, 1990; Schele y Miller, 1986). El sacrificio fue una

especie de contrato social entre los comuneros y la élite (Monaghan, 1994:23). Los comuneros proporcionaron sacrificios en forma de bienes y mano de obra a la élite. En cambio, esta última promulgó las formas más potentes de sacrificio que invocaron el pacto, abrió el contacto con lo sobrenatural y suministró la fertilidad humana y natural. Los ancestros nobles constituyeron otro nivel en esta cadena de interacción entre los humanos y los sobrenaturales, en que los ritos realizados por la élite contactaron lo sagrado por medio de los ancestros nobles (Marcus, 1989; Marcus y Flannery, 1994, 1996). El pacto, entonces, constituyó un aspecto clave en las ideologías prehispánicas, ya que estableció la relación jerárquica tanto entre la gente y las deidades como entre los comuneros y los nobles (Monaghan, 1994).

Los elementos básicos del pacto sagrado tienen una historia profunda en Mesoamérica (Grove, 1987; Grove y Gillespie, 1992; Joyce *et al.*, 1990; MacNeish, 1962:8-9; Reilly, 1989:16) y pueden ser considerados como un aspecto de la estructura larga de significado (Hodder, 1991:83-94). Aspectos del pacto sagrado son visibles en el registro arqueológico del Formativo medio de Oaxaca. Estos datos incluyen referencias iconográficas a deidades de la tierra y el cielo así como a instrumentos para el autosacrificio (Drennan, 1976; Marcus, 1989). La ideología religiosa fue una clave de poder en las jefaturas del Formativo medio (Feinman, 1991; Marcus, 1989). Los datos arqueológicos sugieren que, como en otras sociedades de rango, el poder de la élite del Formativo medio en Oaxaca se manifestaba por su capacidad de atraer seguidores, sea directamente o mediante de alianzas con la élite subordinada en otras comunidades. Dada la ausencia de evidencia para la coerción, las estructuras de

dominación que dieron a la élite más acceso a recursos, probablemente incluyeron la creencia en su generosidad y en las relaciones especiales que mantenían con lo sagrado (Feinman, 1991; Marcus, 1989; Marcus y Flannery, 1996). La evidencia arqueológica sugiere que recursos de comuneros fueron movilizados a la élite por medio de una combinación de comidas rituales, intercambio de bienes de prestigio y suministro de servicios rituales. La gente de todas las clases participó en los rituales, aunque algunas parecen haber sido especialistas (Flannery, 1976).

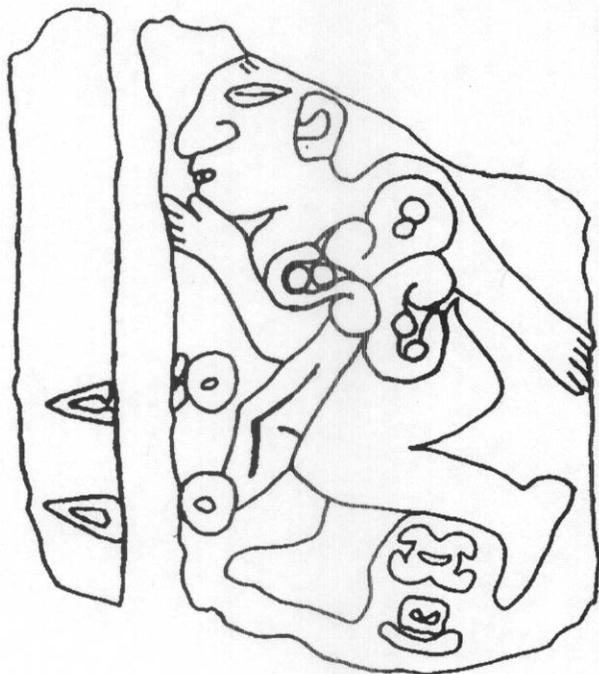
Para la fase Rosario, entre 700-500 a.C., inmediatamente antes de la fundación de Monte Albán, el valle de Oaxaca estuvo ocupado por varias jefaturas en competencia (Blanton *et al.*, 1993; Winter, 1989). San José Mogote continuó como el centro dominante en el valle, como era desde el Formativo temprano en la porción norte o "brazo" de ETLA. No obstante, los gobernantes de San José Mogote de la fase Rosario lucharon para mantener el control sobre la coalición de sus seguidores en presencia de la intensificada competencia élite y faccional. El aumento en la competencia y el conflicto están indicados por una zona de "colchón" poco habitada que separa ETLA de los otros dos brazos del valle, ocupados por unidades políticas rivales (Kowalewski *et al.*, 1989:75). Los datos de los recorridos de superficie sugieren una frecuencia alta de estructuras destruidas por fuego durante la fase Rosario, que podrían ser un indicio de ataques (Kowalewski *et al.*, 1989:70). La competencia en estatus puede estar indicada por un aumento en el volumen de construcción monumental (Flannery y Marcus, 1983; Kowalewski *et al.*, 1989:78). Pero la amenaza más significativa a los líderes de San José Mogote fue la disminución en el tamaño del

sitio de 70 a 34 hectáreas, indicando una pérdida mayor en número de habitantes (Kowalewski *et al.*, 1989). Los comuneros en San José Mogote, y en el valle de ETLA en general, parecen haber expresado resistencia tal vez debido a la demanda incrementada de tributo.

En San José Mogote los edificios públicos estuvieron concentrados en el Montículo 1, un cerro natural modificado arquitectónicamente en una gigantesca plataforma (Flannery y Marcus, 1983). Hacia el final de la fase Rosario se quemó hasta el suelo un templo sobre el Montículo 1, tal vez como resultado de un ataque. Si la interpretación de Marcus y Flannery (1996:129) es correcta, entonces la parte más restringida y ritualmente importante del sitio había sido penetrado por un grupo de atacantes.

Hacia fines de la fase Rosario, inmediatamente después de la quema del templo del Montículo 1, la evidencia del mismo montículo en San José Mogote indica el inicio de una transformación estructural que resultaría en la fundación de Monte Albán. La evidencia de la fase Rosario en San José Mogote sugiere que, para ganar apoyo y reforzar su coalición, los nobles actuaron a través del pacto sagrado para obtener apoyo mediante una forma más potente de ofrenda: el sacrificio humano. La primera evidencia del sacrificio humano en Oaxaca se encuentra con el Monumento 3 de la fase Rosario tardía, el cual demuestra una víctima sacrificada en el estilo de los danzantes más tardíos de Monte Albán (Marcus y Flannery, 1996:129-130). El Monumento 3 presenta un hombre desnudo con ojos cerrados (figura 1). El glifo trilobado está grabado en su pecho con sangre saliendo del corazón, indicando que fue una víctima sacrificada. Un entierro debajo de un muro de una residencia de alto estatus también ha sido in-

Figura 1. El Monumento 3 de San José Mogote (dibujado a partir de Flannery y Marcus, 1983 y Winter y Peeler, 1994).



terpretado como una víctima sacrificada (Flannery y Marcus, 1983:58). Al ofrecer sacrificios humanos a la tierra y el cielo, los nobles en San José Mogote demostraron tanto su potencia ritual como su generosidad a sus partidarios. A pesar de este intento por cambiar las proposiciones sagradas y las prácticas sociales que implicaron no ocurrió una transformación social mayor en San José Mogote. Durante aproximadamente 500 a.C., menos de un siglo después de estos acontecimientos, cesó la construcción monumental en San José Mogote. Al mismo tiempo, se fundó Monte Albán y creció rápidamente, hasta ser la comunidad más grande en Oaxaca.

Monte Albán se fundó sobre una serie de cerros desocupados en el centro del valle de Oaxaca. Casi inmediatamente después de su fundación, excedió por mucho a cualquiera de las

otras comunidades en tamaño, población y escala de su arquitectura monumental en el valle de Oaxaca (Blanton, 1978; Kowalewski *et al.*, 1989; Winter y Joyce, 1994). Los patrones de asentamiento indican que Monte Albán fue fundado por gente de la unidad política de San José Mogote (Marcus y Flannery, 1996). Hacia el final de la época I-A (500-300 a.C.), Monte Albán cubrió 320 hectáreas con una población media estimada de 5 250 personas (Blanton, 1978:36). La población regional también se incrementó dramáticamente durante este periodo (Kowalewski *et al.*, 1989:90).

Los habitantes tempranos de Monte Albán iniciaron un programa de construcción monumental que excedió por mucho cualquiera que le hubiera antecedido en el valle de Oaxaca (Winter, 1994; Winter y Joyce, 1994). El centro cívico-ceremonial del sitio fue la Plaza Principal. La versión del Formativo tardío de la Plaza Principal consistió solamente en la fila oeste de edificios junto con buena parte de la mitad este de la Plataforma Norte. Muchos de los edificios tempranos en Monte Albán se construyeron directamente sobre la roca madre y algunos siguieron las ondulaciones naturales, así que los arquitectos tempranos en el sitio construyeron una versión del cerro original culturalmente modificada.

El patrón de arquitectura e iconografía en la Plaza Principal y en su alrededor, muestra que la versión nueva del pacto sagrado fue un principio central organizador para los fundadores de Monte Albán. Los extremos norte y sur de la plaza simbolizaron la división del cosmos en el cielo y la tierra, respectivamente (Masson *et al.*, 1992:12; Orr, 1994; Winter, 1994:22). La geografía sagrada de Monte Albán se asemeja a otras ciudades mesoamericanas, tales como Tikal, Copán y Teotihuacan, don-

de el cosmos está girado sobre la superficie del centro ceremonial del sitio, de tal manera que el norte representa el reino celeste y el sur la tierra o inframundo (Ashmore, 1991; Sugiya-ma, 1993:123).

El extremo sur de la Plaza Principal contiene referencias iconográficas a la tierra, el sacrificio y la guerra. En el Edificio L se ubican más de 310 retratos de danzantes víctimas de sacrificio, quienes entrarían en la tierra a su muerte (figura 2). Los Danzantes representan el *corpus* más grande de piedras grabadas del Formativo tardío en Mesoamérica y constituyen aproximadamente 80 por ciento del registro total de monumentos de Monte Albán. La energía gastada en los retratos de los danzantes sugiere el significado de esta nueva forma de ritual. El sacrificio de cautivos fue una ma-

nera en que los nobles abrieron portales al inframundo y activaron el pacto sagrado, asegurando la fertilidad humana. La guerra, igual que el sacrificio, parece haber sido una práctica clave en la representación del pacto. Las "lápidas de conquista" del Formativo terminal del Edificio J expresan la relación del pacto aún más abiertamente, con la cabeza degollada de un gobernante cautivo extendido debajo del glifo del cerro terrestre con vegetación retoñando desde la cima del glifo del cerro (figura 3). Rituales del juego de pelota probablemente se fusionaron en este complejo de guerra y sacrificio (Orr, 1997).

La Plataforma Norte incluía referencias iconográficas al cielo, a la lluvia y al relámpago. La referencia celeste más temprana se encuentra en un friso del Formativo tardío ubi-

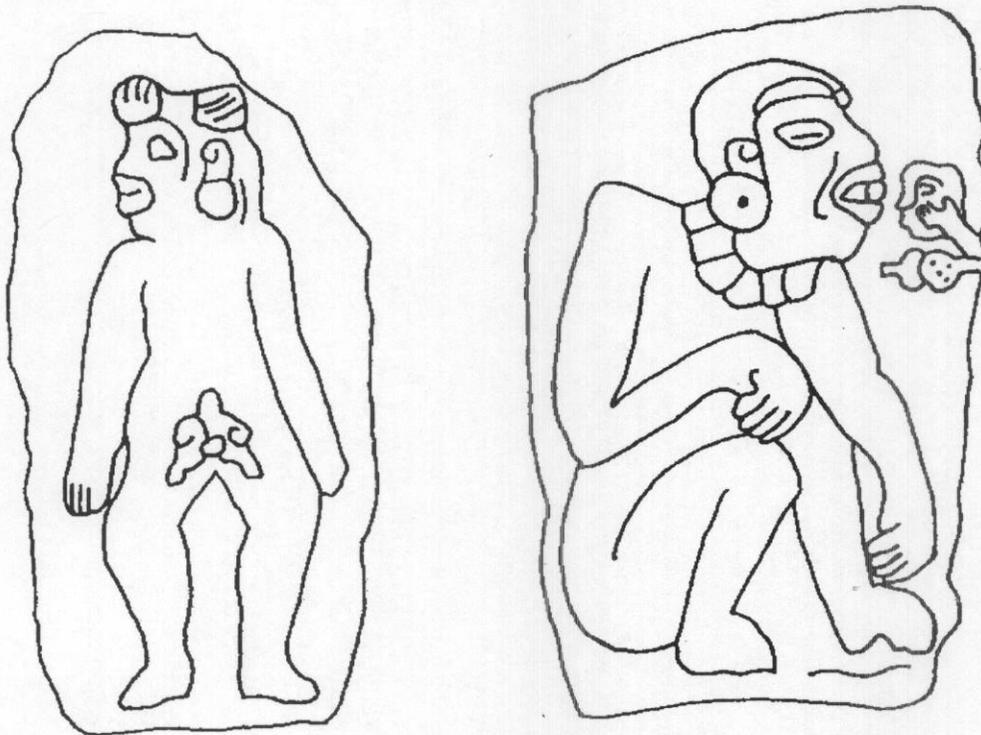
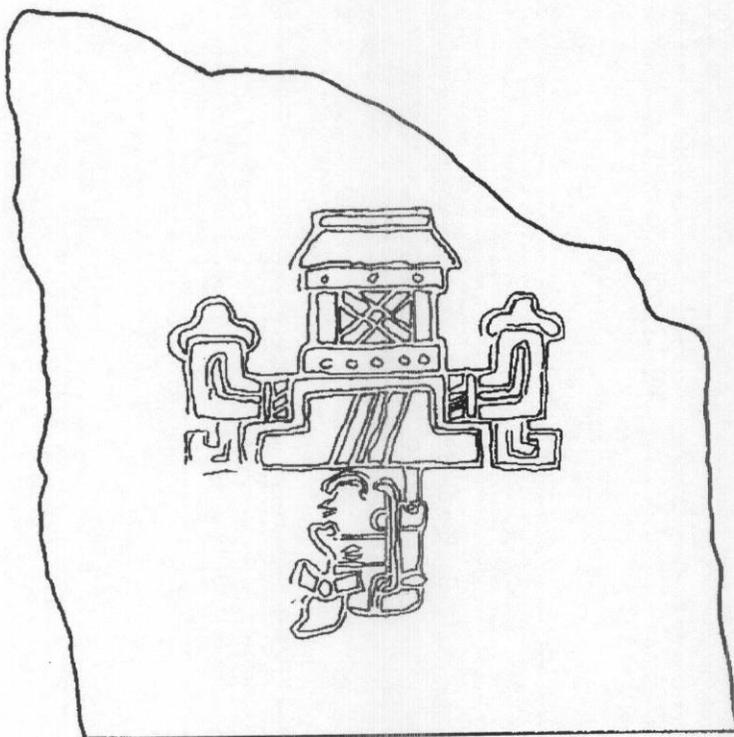


Figura 2. Dos danzantes de la época I de Monte Albán (redibujado de Winter y Peeler, 1994).

cado abajo de la esquina sureste de la Plataforma Norte (Acosta, 1965:816; Urcid, 1994:64-65). Como lo describe Heather Orr (1994), el friso consiste en una banda de cielo roto por figuras serpentinas tipo Cocijo que parecen ser representaciones de la serpiente del relámpago-lluvia que reside en el cielo (figura 4). De la boca de la figura sale lluvia y sus ojos tipo gogle se parecen a los de Tláloc, más tarde la deidad de la lluvia en el centro de México.

Las residencias y tumbas élites del Formativo tardío fueron concentradas alrededor de la Plataforma Norte, indicando una asociación entre el reino celeste, los nobles, y los ancestros nobles (Martínez *et al.*, 1996:236). Algunas de las tumbas incluyen vasijas efígies con representaciones de Cocijo. Estos datos sugieren una creciente asociación de nobles con el reino celeste, conduciendo a la deificación

Figura 3. Lápida de Conquista del Edificio J de Monte Albán (redibujada de Caso, 1947).



de los ancestros nobles (Marcus y Flannery, 1996:159). La asociación de nobles y los ancestros nobles con Cocijo sugiere que algunos miembros de las élites eran "gente de la lluvia". En la Mixteca hoy en día "gente lluvia" o *tenuvi* ejercen como shamanes, sacerdotes y sacrificadores, quienes poseen poderes rituales especiales (Monaghan, 1995). El enterramiento de la élite en tumbas formales de mampostería, atestiguado primero entre 600-400 a.C. en San José Mogote y Monte Albán, puede interpretarse en términos de sacrificio. Al ser colocados en tumbas, los nobles no sacrificaron sus cuerpos a la muerte en la misma manera que los restos de otras personas. Los ancestros nobles pudieron ser consultados directamente al reabrir la tumba y llevar a cabo los ritos apropiados (Miller, 1995).

El simbolismo del pacto sagrado empujado en el trazo de la Plaza Principal marcó a Monte Albán como la montaña de la creación, un concepto común en la cosmología otomangue (Monaghan, 1995:108-109; Orr, 1997; Parsons, 1936). La Plaza Principal, no obstante, no fue solamente un símbolo arquitectónico del pacto sagrado, sino un espacio para la realización de ritos de sacrificio que representaron el pacto. Las prácticas nuevas rituales que involucraban el sacrificio humano fueron eventos dramáticos que representaban gráficamente el pacto. Los ritos de sacrificio humano también involucraron a comuneros presentando ofrendas de sacrificio a los nobles en la forma de recursos materiales. La relación entre nobles, comuneros, enemigos y lo sagrado hubiera sido reforzada dramáticamente durante las presentaciones con los comuneros congregados en la plaza y los nobles sacrificando cautivos en los edificios públicos más arriba. La escala y frecuencia de los ritos de sacrificio humano no se conocen con certeza. De

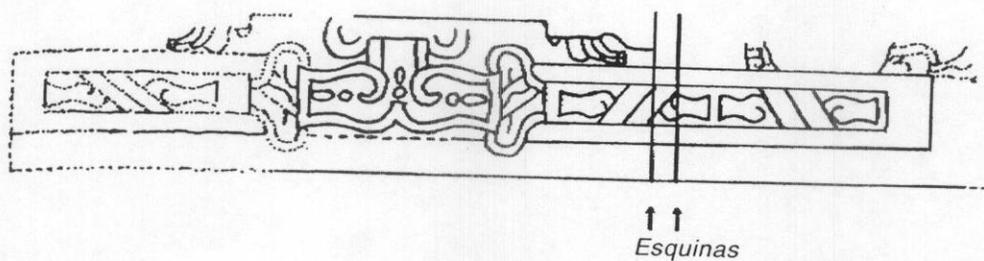


Figura 4. Sección del Friso MA-A/Sub-1 del Formativo tardío, ubicado abajo de la esquina sureste de la Plataforma Norte (redibujado a partir de Urcid, 1994).

todas maneras, aunque no fueron frecuentes, cualquier rito que involucra al sacrificio humano hubiera tenido efectos significativos en los participantes. Los efectos en los participantes del drama ritual y la psicología de las masas hubieran creado fuerzas psicológicas poderosas (Caspary, 1993; Kertzer, 1988), ligando a la gente con los gobernantes y los símbolos del nuevo orden social centrado en Monte Albán.

Al reposicionarse en relación con lo sagrado, por medio de un juego nuevo de prácticas de sacrificio, la élite negoció también un cuerpo nuevo de conocimientos a través del cual se construyó acción y poder. Estas nuevas prácticas alteraron los aspectos ideológicos del pacto sagrado. Por medio de estas nuevas prácticas rituales, los nobles se quedaron cada vez más apartados de los comuneros, actuando aquéllos como mediadores entre la gente y lo sagrado (Joyce, 1997; Joyce y Winter, 1996; Marcus, 1992). Durante el periodo Formativo tardío-terminal (500 a.C.-200 d.C.) una identidad separada de la nobleza fue cada vez más evidente. Los enemigos también fueron redefinidos no solamente como competidores en conflictos éliticos y faccionales, sino en términos sagrados como víctimas potenciales para sacrificio. La guerra se condujo no sólo para derro-

tar a las élites rivales y obtener tributo, sino para capturar víctimas sacrificiales que contribuirían a la fertilidad humana. Esta forma más sagrada de guerra posiblemente unió a miembros de la unidad política de Monte Albán (Joyce y Winter, 1996:38-39). Las élites en competencia llegaron a ser una amenaza como posibles cazadores y verdugos de la nobleza de Monte Albán. Dado que los comuneros fueron cada vez más dependientes de la élite para la comunicación con lo sagrado, la posibilidad de la captura y sacrificio de los nobles tuvo consecuencias espantosas para toda la gente.

La transformación estructural simbolizada y representada en Monte Albán aumentó el poder de los nobles para atraer seguidores, movilizar recursos materiales, derrotar competidores e interactuar con lo sagrado. Los gobernadores tempranos de Monte Albán pudieron movilizar grandes fuerzas de trabajo para construir la Plaza Principal y los edificios alrededor. Alimentos y mano de obra de sujetos de otras comunidades en el valle fueron movilizados para aprovisionar a los habitantes de Monte Albán (Kowalewski *et al.*, 1989). Los comuneros tal vez también ofrecieron sus servicios como guerreros. No obstante, los datos también surgieron resistencia a estos cambios estructurales por parte de algunos comuneros y

élites rivales. Por ejemplo, la expansión durante el Formativo tardío-terminal a las montañas al norte del valle de Oaxaca (Drennan, 1983) y a los valles de Miahuatlán (Markman, 1981), Ejutla (Feinman y Nicholas, 1990) y Sola (Balkansky, 1997) podría representar comuneros resistiendo los cambios sociales alrededor de Monte Albán.

Los cambios en ideología y prácticas sociales condujeron a muchos cambios no anticipados en la sociedad y cultura del valle de Oaxaca. Por ejemplo, es dudoso que los fundadores de Monte Albán hayan previsto el aumento dramático en la escala de la unidad política mientras que la gente se mudaba al centro sobre los cerros. La gran población concentrada en Monte Albán creó problemas de abastecimiento que forzaron a las élites a movilizar recursos alimentarios de comuneros en el valle. El problema de abastecimiento pudo conducir a la estrategia de poca duración en el pie de monte que involucraba la expansión de población y la intensificación de agricultura (Kowalewski *et al.*, 1989:123-126), pero que provocó la degradación del paisaje (Joyce y Mueller, 1997). La intensificación agrícola de los comuneros aumentó la demanda de trabajo y fomentó la ventaja de tener familias más grandes, empujando el crecimiento desmesurado en la población durante el Formativo tardío (Kowalewski *et al.*, 1989:111). La especialización artesanal, y tal vez el desarrollo de los mercados, pudo resultar en el aumento de la demanda de trabajo (Feinman *et al.*, 1984; Kowalewski *et al.*, 1989:149-151). El significado aumentado de la guerra probablemente dio a la élite la justificación ideológica y el aparato militar que les permitió usar la fuerza coercitiva en contra de su propia gente, lo mismo que de sus enemigos (Joyce y Winter, 1996:38-39). Los problemas no anticipados creados por el aumento en escala de la unidad política de Monte Albán

contribuyeron al desarrollo de nuevas instituciones administrativas, conduciendo a la emergencia del Estado (Joyce, 1997; Kowalewski *et al.*, 1989; Spencer, 1982).

En resumen, la fundación de Monte Albán fue uno de los periodos más dramáticos de cambio social en la era prehispánica (Joyce, 1997; Joyce y Winter, 1996). Este modelo hipotético sugiere que la fundación de Monte Albán fue el resultado de una lucha por recursos humanos, materiales, y simbólicos que estructuraron las relaciones de poder, especialmente un juego de proposiciones sagradas incorporadas en los mitos de creación en Oaxaca y otras partes de Mesoamérica. El resultado de esta lucha fueron cambios profundos en la construcción de agencia social, incluyendo alteraciones en categorías sociales, como son comunero, élite, enemigo, comunidad y facción. Este periodo de cambio inició con el desarrollo de nuevas prácticas rituales para negociar estratégicamente las contingencias inmediatas en las vidas de la gente. Un grupo de élites del valle de Etla refundó el pacto sagrado zapoteco en respuesta a una crisis provocada por el aumento en la resistencia de los comuneros, igual como la competencia élite y faccional. Las élites lucharon para desarrollar formas nuevas para atraer coaliciones de seguidores comuneros, mientras que los comuneros buscaban alinearse con las élites que ofrecieron ventajas materiales y rituales. En el corazón de los cambios sociales al final del Formativo estuvo la relación de la gente con lo sagrado que en toda Mesoamérica antigua fue el modo ideológico clave, por la cual las relaciones de poder fueron creadas, legitimadas y negociadas. El sacrificio humano se desarrolló como una forma nueva de práctica ritual porque fue entendido por las élites y comuneros iguales en el

contexto del pacto sagrado. Monte Albán se fundó, en parte, como un símbolo del pacto sagrado alterado, igual que un espacio para la representación de los nuevos ritos de sacrificio humano engendrados por estos cambios ideológicos. Los comuneros fueron atraídos al sitio porque este cambio en el pacto sagrado afectó sus intereses igual que los de la élite.

La transformación social en el valle de Oaxaca aparentemente fue parte de una transición más amplia en Mesoamérica, involucró la negociación de las relaciones de poder. Hacia el final del periodo Formativo, el sacrificio humano llegó a ser una forma importante de las prácticas rituales controladas por la élite en muchas regiones (Freidel, 1986; Freidel y Schele, 1988; Joyce y Winter, 1996; Sugiyama, 1993). Al mismo tiempo, centros urbanos emergentes, como Teotihuacan, El Mirador y Tikal, mostraron programas sagrados que son conceptualmente similares a los de Monte Albán. Estos programas incluían la disposición espacial de la arquitectura pública y de la iconografía, mostrando la relación entre los nobles y lo sagrado, activado espe-

cialmente por medio del sacrificio de cautivos de guerra (Ashmore, 1989; Freidel, 1986; Freidel y Schele, 1988; Schele y Freidel, 1990; Sugiyama, 1993). La interacción entre élites pudo haber sido directa y con influencia lejana puesto que un grupo de nobles zapotecos radicaba en Teotihuacan hacia finales del Formativo (Spence 1992). Los nobles del valle de Oaxaca no solamente trataron a sus propios seguidores en un discurso sobre lo sagrado, sino que también trataron con élites de muchas partes de Mesoamérica.

Agradecimientos

Quiero agradecer a Nelly Robles García la invitación para participar en la Primera Mesa Redonda de Monte Albán. También aprecio las sugerencias de John Clark, Marcia-Anne Dobres, Byron Hamann, Ian Hodder, Scott Hutson, John Monaghan, John Robb, Javier Urcid y Marcus Winter. Agradezco a Marcus Winter y Alicia Herrera Muzgo la traducción de este artículo.

Bibliografía

- Acosta, J. G., "Preclassic and Classic Architecture of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indians, vol. 3: Archaeology of Southern Mesoamerica, part 2*, R. Wauchope y G. R. Willey (eds.), Austin, University of Texas Press, 1965, pp. 814-836.
- Ashmore, W., "Construction and Cosmology: Politics and Ideology in Lowland Maya Settlement Patterns", en *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*, editado por W. F. Hanks y D. S. Rice, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989, pp. 272-286.
- , "Site-Planning Principles and Concepts of Directionality Among the Ancient Maya", en *Latin American Antiquity* 2, 1991, pp. 199-226.
- Balkansky, A. K., "Archaeological Settlement Patterns of the Sola Valley, Oaxaca, México", en *Méxicon*, núm. 1, vol. 19, 1997, pp. 12-18.
- Blanton, R. E., *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*, Nueva York, Academic Press, 1978.
- Blanton, R. E. et al., *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*, 2a. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Boone, E. (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1984.
- Caso, A. "Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán", en *Obras completas de Miguel Othón de Mendizábal*, vol. 1, México, 1947, pp. 113-143.
- Caspary, W. R., "New Psychoanalytic Perspectives on the Causes of War", en *Political Psychology*, núm. 3, vol. 14, 1993, pp. 417-446.
- Drennan, R. D., "Religion and Social Evolution in Formative Mesoamerica", en K. V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, 1976, pp. 345-368.
- , "Monte Albán I and II Settlement in the Mountain Survey Zone Between the Valleys of Oaxaca and Nochixtlán", en K. V. Flannery y J. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, 1983, pp. 110-111.
- Feinman, G., "Demography, Surplus, and Inequality: Early Political Formations in Highland Mesoamerica", en T. Earle ed., *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 229-262.
- , R. E. Blanton y S. A. Kowalewski, "Market System Development in the Prehispanic Valley of Oaxaca, México", en K. G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, pp. 157-178.
- y L. M. Nicholas, "At the Margins of the Monte Albán State: Settlement Patterns in the Ejutla Valley, Oaxaca, México", en *Latin American Antiquity* núm. 1, vol. 3, 1990, pp. 216-246.
- Flannery, K. V., "Contextual Analysis of Ritual Paraphernalia from Formative Oaxaca", en K. V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, 1976, pp. 333-345.

- _____ y J. Marcus, "Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos", en *American Scientist*, núm. 64, 1976, pp. 374-383.
- _____. "The Growth of Site Hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part I", en K. V. Flannery y J. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Nueva York, Academic Press, 1983, pp. 53-64.
- Foucault, M., *Discipline and Punish*, Nueva York, Vintage, 1977.
- Freidel, D. A., "Maya Warfare: An Example of Peer-Polity Interaction", en C. Renfrew y J. F. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 93-108.
- _____ y L. Schele, "Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands", en *American Anthropologist*, núm. 90, vol. 3, 1988, pp. 547-567.
- Grove, D.C., "Torches, Knuckle Dusters, and the Legitimization of Formative Period Rulership", en *México* núm. 3, vol. 9, 1987, pp. 60-66.
- _____ y S. D. Gillespie, "Ideology and Evolution at the Pre-State Level: Formative Period Mesoamerica", en A. A. Demarest y G. W. Conrad (eds.), *Ideology and Precolumbian Civilizations*, Santa Fe, School of American Research Press, 1992, pp. 15-36.
- Hodder, I., *Reading the Past*, 2a. ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Joyce, A. A., "Ideology, Power, and State Formation in Oaxaca", en L. Manzanilla (ed.), *Emergence and Change in Early Urban Societies*, Nueva York, Plenum Press, 1997, pp. 133-168.
- _____ y R. G. Mueller, "Prehispanic Human Ecology of the Río Verde Drainage Basin", en *World Archaeology*, núm. 1, vol. 29, 1997, pp. 75-94.
- _____ y M. Winter, "Ideology, Power, and Urban Society in Prehispanic Oaxaca", en *Current Anthropology*, núm. 1, vol. 37, 1996, pp. 33-86.
- _____, et al., "Olmec Bloodletting: An Iconographic Study", en M. G. Robertson (ed.), *Sixth Palenque Round Table, vol. III*, Norman, University of Oklahoma Press, 1990.
- Kertzer, D., *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- King, M. B., "Mixtec Political Ideology: Historical Metaphors and the Poetics of Political Symbolism", tesis doctoral, Ann Arbor, University of Michigan, Department of Anthropology, 1988.
- Kowalewski, S. A. et al., *Monte Albán's Hinterland, part II: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlán, the Valley of Oaxaca, México*, Ann Arbor, University of Michigan, Museum of Anthropology (Memoirs, 23), 1989.
- MacNeish, R. S., *Second Annual Report of the Tehuacan Archaeological- Botanical Project*, Andover, Massachusetts, Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, 1962.
- Marcus, J., "Zapotec Chiefdoms and the Nature of Formative Religions", en R. J. Sharer y D.C. Grove (eds.), *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 148-197.
- _____, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Marcus, J. y K. V. Flannery, "Ancient Zapotec Ritual and Religion: An Application of the Direct Historical Approach", en C. Renfrew y E. B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 55-74.
- _____, *Zapotec Civilization*, Londres, Thames and Hudson, Markman, C. W., 1996.
- _____, *Prehispanic Settlement Dynamics in Central Oaxaca, México*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 26), 1981.
- Martínez López, C., M. Winter y P. Antonio Juárez, "Entierros humanos del Proyecto Especial Monte Albán", en M. Winter (ed.), *Entierros humanos de Monte Albán*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994 (Contribución 7), 1996, pp. 79-247.

- Masson, M. A., *et al.*, "Building Dedication, Nagual Transformation, and Captive Sacrifice at Monte Albán: Programs of Sacred Geography", ponencia presentada en la 57 Reunión de la Society for American Archaeology, Pittsburgh, Pennsylvania, 1992.
- Miller, A. G., *The Painted Tombs of Oaxaca, México*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Monaghan, J., "Sacrifice, Death, and the Origins of Agriculture in the *Codex Vienna*", en *American Antiquity* núm. 3, vol. 55, 1990, pp. 559-569.
- _____, "Sacrifice and Power in Mixtec Kingdoms", ponencia presentada en la 59 Reunión Anual de la Society for American Archaeology, Anaheim, California, 1994.
- _____, *The Covenants with Earth and Rain*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- Orr, H. S., "The Viboronb Frieze and Sacred Geography at Monte Alban", ponencia presentada en la 9 Reunión Anual de la Society for American Archaeology, Anaheim, California, 1994.
- _____, "Power Games in the Late Formative Valley of Oaxaca: The Ballplayer Sculptures at Dainzú", tesis doctoral, Austin, University of Texas, Department of Art and Art History, 1997.
- Parsons, E. C., *Milla, Town of the Souls, and Other Zapotec-Speaking Pueblos of Oaxaca*, México, Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- Reilly, F. K., III, "The Shaman in Transformation Pose: A Study of the Theme of Rulership in Omec Arte", en *The Record. The Magazine of the Princeton Art Museum*, núm. 2, vol. 48, 1989, pp. 4-11.
- Shele, L. y D. A. Freidel, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow, 1990.
- Shele, L. y M. E. Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986.
- Spence, M. W., "Tlailotlacan, a Zapotec Enclave in Teotihuacan", en J. Berlo (ed.), *Art, Ideology and the City of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1992, pp. 59-88.
- Spencer, C. S., *The Cuicatlan Cañada and Monte Albán*, Nueva York, Academic Press, 1982.
- Sugiyama, S., "Worldview Materialized in Teotihuacan, México", en *Latin American Antiquity*, núm. 2, vol. 4, 1993, pp. 103-129.
- Tedlock, D., *Popol Vuh*, Nueva York, Simon and Schuster, 1986.
- Urcid, J., "Un sistema de nomenclatura para los monolitos grabados y los materiales con inscripciones de Monte Albán", en M. Winter (ed.), *Escritura zapoteca prehispánica*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994 (Contribución, 4), 1994, pp. 53-79.
- Winter, M., *Oaxaca: The Archaeological Record*, México, Minutiae Mexicana, 1989.
- _____, "El Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994: Antecedentes, intervenciones y perspectivas", en M. Winter (ed.), *Monte Albán: Estudios recientes*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994 (Contribución, 2), 1994, pp. 1-24.
- _____, y A. A. Joyce, "Early Political Development at Monte Albán: Evidence from Recent Excavations", ponencia presentada en la 93 Reunión Anual de la American Anthropological Association, Atlanta, Georgia, 1994.
- _____, y D. E. Peeler, "El contexto sociopolítico de la escritura zapoteca prehispánica", en W. Winter (ed.), *Escritura zapoteca prehispánica*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994 (Contribución, 4), 1994, pp. 81-96.

Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán

Procesos de cambio y conceptualización del tiempo

Nelly M. Robles García

EDITORA

2001

 **CONACULTA • INAH** 
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA