

Observaciones sobre evidencias arqueológicas de un “basurero ritual” con entierro múltiple en Coyoacán

Según la revisión de Debra Nagao sobre el estudio de las ofrendas en Mesoamérica, en la primera parte del siglo XX, no se prestaba mucha atención a los objetos que aparecían en grandes cantidades en contextos rituales. No se tomaban en cuenta objetos “comunes” o de uso “cotidiano” en las ofrendas, por ser de carácter “no-ritual”. Los estudios se enfocaron básicamente en el análisis de las piezas completas, sin considerar los tuestos o todo tipo de fragmentos de piezas (Nagao, 1985: 6-10). Sin embargo, la idea de una separación entre lo utilitario o “cotidiano” y lo ritual implica pasar por alto la consideración, ya señalada por Durkheim (2000: 330) a principios del siglo XX, que las fuerzas sagradas se pueden manifestar en cualquier forma, hasta en los objetos más “insignificantes”. ¿Cómo hay que interpretar entonces contextos arqueológicos con acumulaciones demarcadas de tepalcates grandes de vasijas cotidianas y otros objetos misceláneos, mezclados, sin aparente orden, con múltiples restos óseos —desarticulados— de hombres y animales; todo esto sometido a la acción del fuego y depositados sin diferenciación estratigráfica? Analizamos un estudio de caso en Coyoacán, en la Cuenca de México, el cual se puede denominar un “basurero ritual” o un conjunto de “desechos rituales”, el resultado final de una serie de acciones de tipo sagrado donde se consumían colectivamente ciertos alimentos y bebidas. En los últimos años varios autores se han enfocado en el análisis de desechos de fiestas ceremoniales. Existen contextos similares en otras partes de Mesoamérica que, apoyados en datos etnohistóricos, en su mayoría han sido asociados con fiestas cíclicas; sin embargo, veremos también algunos casos fuera del territorio mexicano. En este trabajo reflexionamos entonces sobre la identificación de estos contextos arqueológicos.

According to Debra Nagao’s revision of studies on buried offerings in Mesoamerica, at the beginning of the twentieth century, not much attention was given to objects that occurred in large quantities in ritual deposits. “Ordinary” objects or items for “daily” use in caches were ignored because of their “non-ritual” character. Analysis was focused basically on complete pieces, while sherds or fragmentary remains were not taken into account (Nagao, 1985: 6-10). However, the idea of domestic or utilitarian, as opposed to “ritual” items, overlooks Durkheim’s (2000: 330) at the beginning of the 20th century, early consideration that sacred forces can be revealed in any form, even in the most “insignificant” objects. With Durkheim’s lesson in mind, how can we interpret an archaeological context that consists of limited accumulations of large fragments of household pottery and other miscellaneous objects, together with disarticulated multiple human and animal bones; all of this exposed to fire and deposited without any stratigraphic differentiation? In this article, we analyze such a deposit found in Coyoacan, in the Basin of Mexico, which can be defined as “ritual debris”, the result of a series of sacred rites, characterized by the collective consumption of food and drink. Recent studies have adopted new approaches to the study and interpretation of “feasting debris”. Similar Mesoamerican practices have been associated basically with cyclical feasting, strongly supported by ethnohistorical documentation. However, we also consider a few examples beyond Mesoamerica. In this study, we reflect on the identification of these particular archaeological contexts.

El 21 de mayo de 2002, el Departamento de Salvamento Arqueológico (DSA, INAH) dio inicio a las excavaciones arqueológicas en el predio ubicado en Jardín Centenario núm.16, colonia Villa Coyoacán, en la delegación del mismo nombre. Ahí se registró un elemento que, de acuerdo con sus características y

los materiales arqueológicos encontrados, puede ser definido como un conjunto de materiales provenientes de una actividad ritual. Con base en la cerámica, que corresponde al complejo Azteca III temprano, hay que situar el contexto cronológicamente en la primera “mitad” del periodo Azteca tardío (Cervantes *et al.*, 2007: 280). Varias fuentes mencionan una ocupación dominante de filiación tepaneca en Coyoacán en aquel momento (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 40-41).¹

El informe técnico de la excavación menciona los siguientes datos sobre el contexto, que fue nombrado “elemento 1”:

El elemento 1 se caracteriza por su alto contenido de carbón y materiales arqueológicos diversos, entre los que destacan numerosos artefactos cerámicos rotos (muchos de ellos de manera intencional), herramientas de lítica tallada y huesos humanos cremados. [...] De acuerdo con las características de los materiales que contiene, el elemento 1 puede ser caracterizado como una ofrenda (Cervantes, s/f: 35).

Los materiales arqueológicos y sus características principales

La muestra total, sin contar a los restos óseos, consta de 14 770 tiestos. En términos de análisis funcional, hemos clasificado los materiales básicamente en tres grandes grupos:²

—Objetos relacionados con el hilar y el tejer: malacates (fig. 1), desfibradores (fig. 2) y navajas prismáticas de obsidiana.³

¹ En las fuentes de Tlacopan, Coyoacán está en la lista de reinos del dominio tepaneca (Carrasco, 1996: 47).

² Esta primera clasificación fue realizada anteriormente por Cervantes y Torres, (2003: 1-2). Retomamos la idea de que existe una relación estrecha entre forma y función, expresada por Hendon (2003: 214): “Se puede basar la interpretación de la función formal de una vasija en un análisis teórico de la relación entre ‘forma’ y ‘función’, lo cual sugiere que ciertas formas y propiedades físicas representan una solución más eficiente para ciertos requerimientos de función.” La traducción de las citas es mía, a menos que se especifique lo contrario.

³ Véase el trabajo de Charlton *et al.* (1993: 155), para la identificación de navajas prismáticas en talleres textiles.

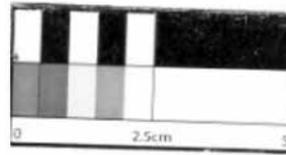


Fig. 1 Malacate con incisión zoomorfa.



Fig. 2 Desfibrador.

—Materiales que sirven para preparar y servir alimentos. Se trata de platos, molcajetes, cajetes de distintas formas, apaxtles, ollas, comales y jarras; todos de diferentes tamaños, desde objetos en miniatura (fig. 3) hasta vasijas grandes.

—Artefactos cuya función está asociada con actividades como quemar, sahumar o ahumar.

Este grupo está formado por braseros (fig. 4) o incensarios, sahumadores y pipas (fig. 5).

El análisis antropofísico reveló la presencia de gran cantidad de individuos, “aproximadamente entre la edad adulta joven y madura” (Landa, 2004: 68).



Fig. 3 Cajete miniatura matado.



Fig. 4 Brasero.

Desafortunadamente, el estado de deterioro de los huesos y los cambios morfoestructurales, a consecuencia de la acción del fuego, impiden la determinación de los sexos.⁴ Los huesos fueron expuestos al calor con tejido blando; sin embargo, es imposible determinar si la cremación fue la causa de muerte.⁵ Asimismo, no se pudo verificar

⁴ Los huesos se deforman por el fuego. El calor produce efectos de deshidratación y retracción del resto óseo, tanto de longitud como de anchura (Landa, 2004: 5-6).

⁵ "El estado en el que se encontraba el individuo durante la cremación fue antes de la aparición de la rigidez cadavérica

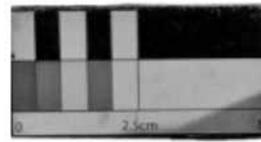


Fig. 5 Pipa en forma de cabeza de pato, quemada de forma diferencial.

si hubo algún tratamiento *post-mortem* del cuerpo, como por ejemplo el desmembramiento, debido al estado desarticulado de los huesos (Cervantes y Torres, 2003: 5).

La colección ósea se completa con una cantidad de huesos de diferentes animales. Se han identificado restos óseos de perro, de pavo, la espina de un pez, de ave acuática (probablemente de pato) y un mamífero de talla media o grande (no especificado). Un grupo de 31 fragmentos no pudieron diagnosticarse (Blanco, s/f: 2).

Aunque no hay evidencias de una asociación clara y directa con un elemento arquitectónico, Juan Cervantes y Alfonso Torres consideran que el depósito muy probablemente se encontraba en el lado sudoeste del centro ceremonial de Coyoacán del periodo Azteca tardío, reforzando la idea de un contexto sagrado (fig. 6) (Cervantes, 2005: 62).

En el reporte técnico se menciona que las diferentes capas de esta actividad "pueden estar

[...]" Esta observación se relaciona con las características de flexión y "craquelaciones horizontales en la superficie [...]" (Landa, 2004: 6-7). La distorsión se asocia a hueso con tejido blando (Chávez Balderas, 2007: 149).



Fig. 8. Pipa quemada de manera diferencial.

depositadas, o por destrucción intencional *in situ* o simplemente por causas posteriores a la deposición, ya en contexto arqueológico.

Un aspecto notorio es que una gran cantidad de los objetos y huesos han sido quemados al aire libre. El tratamiento al fuego se presenta de manera diferencial, es decir, hay tepalcates quemados y tepalcates no quemados de una misma vasija (fig. 8). Esto es una indicación de que varios objetos ya habían sido rotos antes de estar expuestos al fuego, lo que nos ha llevado a pensar que durante los actos ceremoniales, había al menos dos momentos rituales de quebrazón de objetos, es decir, antes y después de la cremación.

La identificación de “basureros rituales” y los problemas de su interpretación

Para acercarnos a entender el significado de nuestro conjunto de materiales, vamos a enfocarnos en algunos rasgos generales que consideramos determinantes en su caracterización.

La primera revisión de la “sintaxis oblativa”, retomando a López Luján (1993: 54), con base en los datos técnicos del registro arqueológico, nos ha llevado a considerar que el depósito será, tal y como lo definió dicho autor, el resultado final o la expresión material de un acto de oblación, que

a su vez forma parte de otros actos rituales. Para J. Levy, un depósito ritual siempre se realiza de forma estereotipada con objetos ricos en su contenido simbólico, con el propósito consciente de comunicarse con el mundo sobrenatural.⁹ En un sentido arqueológico, C. Richards y J. Thomas opinan que este tipo de depósitos se caracterizan por ser “estructurados” en un marco ritual muy formal y repetitivo. La asociación entre los diferentes tipos de objetos y su distribución espacial revelarán que la forma de inhumar a los materiales obedece a reglas particulares importantes para los actores (Hill, 1995: 95-99). Sin embargo, Hill rechaza cualquier intento de generalizar lo “ritual” y señala que estas reglas en realidad solamente expresan actividades simbólicas que se encuentran en todos los ámbitos de la vida humana, y cada actividad humana, hasta tirar la basura, está estructurada de forma simbólica.¹⁰ Este autor contempla que la diferencia entre lo cotidiano y lo no cotidiano (ritual) reside en el discurso y la acción explícita de éste, donde las metáforas están expuestas de una forma más clara —estructuras reproducidas de una forma “explícita”, menos frecuente y más formal.

Un aspecto particular tiene que ver con la composición y (aparente) distribución aleatoria de los tepalcates y restos óseos dentro de la cavidad, razones principales —junto con su ubicación espacial— para dar a nuestra *unidad de materiales* la denominación de “basurero ritual”.¹¹ Además, cuando nos enfocamos en las características for-

⁹ Señalamos que los criterios para identificar contextos arqueológicos como depósitos rituales ha sido tema de discusión. Véase por ejemplo Hill (1995: 95-101). Para aclarar lo “ritual”, este autor retoma la definición de Schiffer: “ritual caches and discards: una categoría de residuo que incluye grupos diversos de depósitos producidos aparentemente en un contexto ritual o ceremonial” (*ibidem*: 95).

¹⁰ “Cada estrategia para la conservación de desechos está estructurada por normas culturales muy arraigadas” (*ibidem*: 96). Para Hill, entonces, parece que existe un hiato entre lo empíricamente reconocible (un contexto ritual) y la imposibilidad de definir sus cualidades esenciales (*ibidem*: 97).

¹¹ Será interesante saber si este patrón de distribución “caótica” de los objetos corresponde a ciertas categorías como unidad/esparcimiento. En este sentido, Johansson (1997: 78-84) ha interpretado esta oposición semejante a “la existencia” y “la muerte”. En particular, el autor se refiere al esparcimiento de los huesos en el inframundo después de la caída de Quetzalcóatl.

males de la cerámica, podemos inferir que la gran cantidad de vasijas relacionadas con la preparación y el consumo de alimentos, sugieren fuertemente que son “desechos rituales” de una “fiesta ritual”. Aclaremos ambas ideas.

El grupo de objetos cuya funcionalidad se ubica en el ámbito de preparar y servir alimentos es muy heterogéneo en la clasificación formal: se trata de la gama completa de utensilios de servicio como platos, cajetes, molcajetes, jarras, todos de diferentes tamaños y formas, desde recipientes para contener cantidades considerables de líquidos hasta miniaturas (fig. 9); véase también la clasificación funcional de Smith (2003). Entre los demás artefactos culinarios destacan las ollas y los comales, y también salineras, cuya presencia y función no está muy clara aquí.

Tradicionalmente en los estudios sobre la cerámica azteca se ha acentuado su importancia para fechar sitios o para inferir los aspectos de su producción y/o intercambio.

Sin embargo, en investigaciones más recientes se ha puesto énfasis en el análisis funcional de la cerámica, con el objetivo de comprender mejor aspectos de consumo en grandes fiestas colectivas —a nivel estatal o a nivel local—y, en general, para aclarar el significado de estos objetos en un ámbito socio-político, con el fin de entender mejor los patrones jerárquicos de poder en las relaciones sociales (Smith, 2003: 238). Autores como Dietler *et al.* (2003: 275) especifican que existían diferentes tipos de fiestas con una lógica simbólica particular, así como la importancia de la dimensión simbólica de los alimentos (*ibidem*: 272). No es sorprendente que muchas de estas reuniones fueran de índole religiosa: “Más que una oblación sencilla de alimentos y bebidas a los dioses en los templos y las tumbas, muchas ceremonias incluían el consumo de alimentos y bebidas particulares en los templos como una parte específica de la celebración” (Smith, 2003: 245). Se considera el consumo como una práctica política en donde el ritual juega un papel importante (Dietler, 2003: 276). Ya discutimos sobre el término “ritual” en el párrafo anterior. Queda por aclarar lo que se entiende por “desechos”. Si se puede traducir *desechos* como *refuse*, Schiffer lo define así: “Al final de la ‘vida-de-uso’ de un ele-

mento (sin asumir el reuso), éste será desechado”. Se define *basura* “como la condición de un elemento después de haber sido desechado, de ya no participar en un sistema conductual” (Schiffer, 1972: 159).

En nuestro caso, los artefactos participan en una serie de ritos, para finalmente ser “tirados” o “desechados”. Schiffer admite que la deposición de objetos en contextos ceremoniales son casos que requieren de una atención especial (*ibidem*: 160).

Diversos investigadores (Bray, 2003; Pauketat *et al.*, 2002; Hill, 1995; McOmish, 1996) han formulado ideas interesantes para identificar estos banquetes colectivos a nivel arqueológico. Pauketat y sus colaboradores (2002: 261-269) describen la formación de este tipo de contextos arqueológicos como el resultado de la recolección de materiales de unos eventos grandes y discretos que posteriormente fueron arrojados en un pozo en una sola acción o en un periodo de poca duración. En estos contextos es característica la presencia de tiestos de tamaño grande en cantidades muy densas.¹² El tamaño mismo de la vasija revela datos cuantitativos de preparación y consumo. Así, Barrier (2003: 2) señala que “varios investigadores (Blitz, 1993; Brown, 2001; DeBoer, 2001; Junker, 2001) consideran que el tamaño grande de una vasija es una indicación de actividades festivas. Recipientes grandes pueden facilitar la preparación de una cantidad considerable de comida y el consumo por muchas personas”. Otro ejemplo en Mesoamérica puede verse en Boucher y Quiñones (2007).

En su análisis de una cantidad enorme de desechos pertenecientes a la Edad de Bronce en Inglaterra, David McOmish comenta: “Son acumulaciones de desechos de una fiesta intencionalmente conservados, y su morfología, su historia y la asociación de artefactos cuestiona nuestro

¹² También McOmish (1996: 70): “Aparentemente, se depositó mucha cerámica en la zona durante unos episodios muy marcados, y el análisis inicial de la secuencia estratigráfica sugiere que gran parte del depósito excavado ocurrió en una serie de eventos asociados puesto que hay una conexión entre una cantidad de tepalcates de capas distintas. Estos tepalcates aptos para reconstruir son grandes y no muestran huellas de erosión.”



© Fig. 9 Utensilios para servir y consumir alimentos y bebidas.

entendimiento de lo que es un depósito de basura” (McOmish, 1996: 68). De la misma índole es la reflexión de Harris: “¿Cuándo un basurero no es un basurero? Cuando se localiza dentro de una fiesta ritual” (Harris, 1996: 17).

Dentro de los estudios mesoamericanos, como veremos más adelante con ejemplos, contextos arqueológicos semejantes han sido denominados “basureros ceremoniales” o en la literatura anglosajona se puede encontrar como *artifact dump*.¹³

Como señala Hill, hay mucho material que con razón clasificamos simplemente como “basura”:

La distinción entre prácticas rituales y no-rituales se equipara normalmente de forma equivocada con la oposición sagrado vs profano [...] Es perfectamente posible encontrar el uso y el depósito de basura doméstica o cotidiana dentro de una práctica ritual [...]. En tales casos, el criterio que sirve para identificarlo como un depósito ritual (o no) no es

¹³ Para el concepto de “basurero ritual”, véase Ekholm (1990: 455-462); para el concepto de *artifact dump*, Elson y Smith,

(2001: 159). Por otra parte, McOmish (1996: 75) sugiere el concepto de *ceremonial feasting place*.

“qué” o “dónde” se depositó. Sugeriría que es “cómo” se creó el depósito (Hill, 1995: 98).

Compartimos estas ideas de Hill, mas no descartamos ningún criterio y consideramos que, justamente, el conjunto de todas las características determinará la identificación. Sí tomamos en cuenta, por ejemplo, la ubicación del depósito para nuestro caso, porque refuerza la idea de un contexto ritual. Con respecto al último criterio que Hill considera relevante, es decir, *cómo* se formó el “basurero”, los datos arqueológicos solamente nos indican en forma de *huella* lo que podría haber ocurrido.

Las fiestas cíclicas mesoamericanas

Los primeros contextos arqueológicos del Altiplano Central de los que hemos tenido conocimiento, y muestran ciertas semejanzas con el caso de Coyoacán, fueron explorados por George Vaillant y su esposa en la década de 1930, en los sitios conocidos como Los Melones y Chiconautla, en el área de Texcoco (Gómez Chávez, 1990: 304). En estos espacios localizaron “basureros” que asociaron con las ceremonias del fin y el inicio de un ciclo de 52 años (Fuego Nuevo):

Vaillant (1937, 1938) sugirió que la destrucción de objetos domésticos mencionada en las fuentes etnohistóricas produjo depósitos identificables a nivel arqueológico de “grupos de vasijas destruidas simultáneamente, en oposición a las pilas de desechos más comunes acumuladas gradualmente”; llamó estos depósitos “basureros cíclicos” (Elson y Smith, 2001: 159).

Un análisis posterior de los contextos arqueológicos de Chiconautla muestra actividades y enterramiento de objetos muy parecidos, perodiferentes, al contexto de Coyoacán:

El basurero, en el patio de la casa, estaba lleno de cenizas, tiestos grandes y vasijas aptas para reconstruir. Los objetos depositados en el basurero reflejan el conjunto de artefactos domésticos y rituales del

palacio: bienes de servicio y recipientes para cocinar, malacates, incensarios, figurillas, juguetes, flautas, y pipas. La evidencia de Chiconautla ilustra la información documentada en Sahagún de que la gente desechaba recipientes para preparar y servir comida y objetos asociados con la fiesta ritual (Cohen y Elson, 2005).

Sería interesante saber si la presencia de cenizas era el resultado de una incineración de los materiales. Según Elson y Smith (2001: 168), éste no parece haber sido el caso y opinan que las cenizas fueron juntadas de las diferentes casas, cuando la gente barría ritualmente sus hogares.

En su revisión sobre el estudio de las ofrendas en Mesoamérica, Debra Nagao (1985: 10) concluyó que, en la primera parte del siglo pasado, por lo regular no se daba mucha atención a los materiales que aparecían en grandes cantidades. Una excepción tal vez es el trabajo llevado a cabo en 1937 por Eduardo Noguera en la ahora desaparecida plaza de El Volador, en el centro de la ciudad de México. En este lugar rescataron el relleno de una plataforma que contenía “un enorme depósito de vasijas y otros objetos” (Noguera, 1968: 149). Es de notar que contaron más de mil recipientes; sin embargo, el registro contextual de los datos fue ignorado (López Luján, 1993: 26).¹⁴ Felipe Solís y David Morales (1991) definen los materiales de El Volador acertadamente como una “ofrenda”, sin mencionar o considerar el conjunto como un “basurero”.

En las últimas décadas se han registrado algunos casos más de “basureros ceremoniales”, concepto que aparece en el título de un artículo de Susana M. Ekholm (1990). En la década de 1970, esta autora halla en el centro ceremonial de Lagartero, un sitio maya cerca de la frontera entre México y Guatemala, un basurero que corresponde al siglo IX d.C. Aunque su composición es muy distinta y la cantidad de objetos mucho más grande que en Coyoacán, se trata también de una

¹⁴ Aunque Noguera relacionaba el hallazgo en última instancia con la ceremonia del Fuego Nuevo, posteriormente esta interpretación fue rechazada por Elson y Smith (2001: 161), diciendo que el tipo y el estado completo de vasijas de El Volador no son típicos para esta ceremonia.

acumulación de objetos enteros —rotos—. Todos los materiales pertenecen a la misma temporalidad y los tiestos de la loza se encuentran totalmente dispersos en el contexto. Objetos de concha y huesos de animales y humanos —probablemente sacrificados—, están enterrados sin cambios estratigráficos. Con apoyo en los textos históricos y ejemplos etnográficos, la investigadora concluye que el basurero es el resultado de una ceremonia de fin de ciclo (fin de un año y renovación de un año nuevo, los *uayeb* o días aciagos) (Ekholm, 1990: 458-460). En otros casos, el tamaño es mucho más reducido; vemos otro ejemplo interesante en la zona maya y observamos de nuevo algunas similitudes con nuestro contexto:

En nuestro pozo de sondeo en el paso que conecta la estructura L9-3 y L9-4, nos enfrentamos con una capa gruesa de desechos de cerámica que en un principio identificamos como un basurero: tal vez era basura tirada de las casas adyacentes. Sin embargo, las excavaciones posteriores revelaron que se trataba de un entierro adulto [...] abajo del depósito de tiestos, huesos de animales, malacates, y fragmentos de figurillas.

Aunque las capas superiores de este depósito efectivamente podrían ser básicamente basura doméstica de los edificios colindantes, el contexto de artefactos asociados con el entierro sugiere que al menos una parte de lo que pensábamos que era basura, en realidad era un depósito ritual asociado con el entierro.

En la cercanía de estos restos se encontró una cantidad notable de tiestos que representan vasijas parcialmente completas. [...] Sin embargo, todos los objetos habían sido destruidos antes de su deposición (Golden y Scherer, 2006: 9).

Regresemos nuestra atención al centro de México. Después de retomar parcialmente los datos de Vaillant, Elson y Smith (2001: 159) identificaron algunos basureros como depósitos rituales relacionados con la fiesta del Fuego Nuevo, con base en cuatro características arqueológicas:

1. Los artefactos deben estar completos o al menos en condiciones para restaurar.

2. Las vasijas son de tipo doméstico y se parecen proporcionalmente a los basureros domésticos.
3. El contexto no está estratificado y consiste en una sola zona de artefactos.
4. Los depósitos se encuentran en áreas urbanas (donde hay casas).

Aunque no vemos las razones del por qué esos depósitos se deben encontrar exclusivamente en zonas domésticas, aceptamos el punto 1 y el punto 3 como diagnósticos de “basureros rituales”. El punto 2 nos parece solamente parcialmente correcto, en el sentido de que puede haber objetos presentes de tipo ceremonial —tenemos la presencia de sahumerios y pipas, objetos normalmente relacionados con contextos rituales—. ¹⁵ Al final del artículo retomaremos esta comparación con las observaciones de Elson y Smith.

La fiesta del Fuego Nuevo cada 52 años (*Xiu-hmolpilli*, la ‘atadura de años’) a nivel estatal azteca es una ceremonia bien documentada en las fuentes del siglo XVI. Sahagún (2003: 630) relata como “[...] los vecinos de cada pueblo renovaban sus alhajas [...]. De manera que todas las cosas que eran menester en casa eran nuevas, en señal del año nuevo [...]”. Según Johansson (2000: 152), se renovaban cada año solar los “platos, jícaras y demás utensilios domésticos”.

Como último comentario nos parece válido poner en cuestión el uso del término *basura* en este tipo de contextos sagrados. Si consideramos que los artefactos “desechados” más bien pueden haber sido “enterrados” como parte de una actividad compleja oblatoria, entonces ¿todavía es aceptable utilizar el término *basura*? Aunque en nuestra visión moderna estos contextos efectivamente forman una especie de basurero, es cierto que no sabemos cómo los indígenas de Coyoacán conceptualizaban el acto de depositar estos “desechos” en un lugar sagrado.

¹⁵ Nuestras observaciones tienen que ver con la identificación de “desechos ceremoniales” en un sentido más general que las de Elson y Smith, quienes se limitan a demostrar la presencia de estos depósitos a nivel doméstico y a relacionarlos con la ceremonia del Fuego Nuevo.

Múltiples huesos humanos desarticulados e incinerados

A diferencia de los casos ya mencionados, la ofrenda de Coyoacán contiene una gran cantidad de huesos humanos desarticulados, incinerados a temperaturas de 400° a 700°C y, como veremos, probablemente producto de un sacrificio (Landa Juárez, 2004: 68-71). Desafortunadamente, el estado de deterioro de los huesos y los cambios morfoestructurales, a consecuencia de la acción del fuego, impiden conocer la cantidad exacta de los individuos y la determinación de los sexos.¹⁶

Sin embargo, el análisis antropofísico reveló la presencia de decenas de individuos, “aproximadamente entre la edad adulta joven y madura” (*ibidem*: 68). Sabemos que los huesos fueron expuestos al calor con tejido blando, pero es imposible determinar si la cremación era la causa de muerte. “El estado en el que se encontraba el individuo durante la cremación fue antes de la aparición de la rigidez cadavérica”. Esta observación se relaciona con las características de flexión y “craquelaciones horizontales en la superficie” (*ibidem*: 6 y 67). Según Chávez Balderas (2007: 149), “la distorsión se asocia a hueso con tejido blando”. Asimismo, no se puede verificar si hubo algún tratamiento *pos-mortem* del cuerpo, como por ejemplo el desmembramiento, debido al estado desarticulado de los huesos (Cervantes Rosado y Torres Rodríguez, 2003: 5).

Marshall Becker ha puesto énfasis en la complejidad de distinguir entre depósitos de ofrenda (*dedicatory caches*) y depósitos funerarios (*burial*). En muchas ocasiones (obviamente en presencia de restos óseos humanos), estas diferencias en los contextos arqueológicos no son evidentes y se traslapan las características: “El problema radica en poder distinguir bien entre la inhumación completa o parcial de un individuo como un “entierro”, o bien reconocer que los restos humanos en realidad representan un depósito ritual tipo ofrenda” (Becker, 1992: 187). En este último caso, los restos humanos son *objetos rituales sa-*

crificados: “si la persona sepultada en estas tumbas fue sacrificada, se considera que los restos tienen un carácter más de plegaria, que de funeral” (*ibidem*: 191). No sabemos hasta qué punto los indígenas prehispánicos conceptualizaban los contextos como distintos. En casos como el ciclo de muerte-siembra-renovación, la separación entre ambas categorías arqueológicas tal vez no sea adecuada: es posible que un *entierro* sirviera como una ofrenda dedicada a un templo.¹⁷

También hay que señalar los argumentos muy interesantes de Weiss-Krejci, que cuestionan las hipótesis del sacrificio humano de entierros múltiples, especialmente cuando no hay evidencias directas de una muerte artificiosa:

Disarticulated remains are now seen as the product of a wide variety of behaviors such as body processing, storage, exhumation and collective reburial, caching of tomb contents, looting and desecration, ritual use of human bones, disturbance of bones, sequential internments in collective crypts and caves, as well as rites of tomb reentry (Weiss-Krejci, 2005: 356).

Con estas reflexiones en mente y tomando en cuenta las características del contexto de los restos óseos humanos en Coyoacán —la composición de los diferentes artefactos—, hemos llegado a considerarlos efectivamente como “objetos de oblación”, al igual que los artefactos.

Queremos poner énfasis en la problemática porque sabemos que la cremación, la recolección de los restos y la sepultura de los difuntos eran prácticas comunes en el centro de México durante el Posclásico, como puede verse en análisis detallados de Chávez Balderas (2007). Hay varias razones que nos permiten descartar la idea de un contexto funerario. En primer lugar, contamos con una gran cantidad de cuerpos humanos sin ninguna ordenación anatómica en un evento de duración limitada. En segundo lugar, el enterramiento de varios cuerpos en un solo depósito no era una práctica funeraria común en Mesoaméri-

¹⁶ Los huesos se deforman por el fuego. El calor produce efectos de deshidratación y retracción del resto óseo, tanto de longitud como de anchura (Landa Juárez, 2004: 5-6).

¹⁷ Bruce Welsh (1988) considera que varios “entierros” en la zona maya en realidad son parte de una ofrenda, por lo tanto los denomina *dedicatory cache burials*.

ca, y menos en un centro ceremonial, donde solamente inhumaban a los nobles. Además, la cremación de un cuerpo era costosa y solamente personas de alto estatus tenían acceso a este tratamiento (Chávez, 2007: 72).¹⁸ Es interesante señalar que los contextos con restos humanos cremados de Tenayuca y del Templo Mayor se ubican en el lado sur, al igual que nuestra ofrenda (suroeste). Aunque se puede tratar de contextos funerarios, la orientación hacia el sur de estos individuos expuestos al fuego se asocia entre los mexicas con “Huitzilopochtli y con la muerte natural o la muerte honrosa, de guerra o sacrificio” (*ibidem*: 145).

Tenemos los testimonios de Sahagún y Durán sobre los ritos que consisten en arrojar víctimas en una hoguera, principalmente en las fiestas calendáricas que corresponden a las veintenas *Huey Tecuilhuitl*, *Xócotl Huetzi* y *Teotleco*.¹⁹ Si bien se trata de sacrificios colectivos, la información de los frailes es problemática para nuestro análisis, porque el tiempo que los cuerpos eran expuestos al fuego en las descripciones históricas no parece suficiente para dejar huesos incinerados como es el caso de nuestra ofrenda (Landa Juárez, 2004: 70-71).²⁰

Finalmente, en las ofrendas, a veces hay un solo objeto o una parte de un objeto cremado. Hasta la década de los ochenta, la incineración en contextos oblatorios era poco conocida: “Generalmente, la incineración de una ofrenda es un proceso asociado con la cremación. Entre los

mexicas, ofrendas “dedicatorias” quemadas son muy escasas y en ocasiones podría tratarse de contextos funerarios. Con base en la información disponible actualmente, el significado exacto de la inhumación de una ofrenda quemada no está claro” (Nagao, 1985: 61).

Esta observación es extraña, porque muchas ofrendas del Templo Mayor presentan restos de carbón y la cremación *in situ* de los dones parece haber sido habitual (Šégota, 1995: 45).

En las fuentes históricas del siglo XVI abundan los ejemplos de oblaciones “al fuego”, rito que se realizó durante la fiesta del Fuego Nuevo: “[...] y echaban en el fuego mucho encienso, y cortaban cabezas de codornices, y con las cucharas de barro ofrecían a sus dioses encienso a cuatro partes del mundo, estando cada uno en el patio de su casa, y después metían lo ofrecido en la hoguera” (Sahagún, 2003: 630).

En la misma celebración se arrojaban varios objetos en el agua, elemento “antagónico y complementario del fuego” (Johansson, 2000: 152; Sahagún, 2003: 627).

En la zona maya se ha registrado la acción de quemar objetos y elementos arquitectónicos, religiosos, en relación con “rituales de terminación” (Freidel y Schele, 1989: 237). Coggins reporta la quema de objetos en combinación con destrucción intencional: “Al igual que los olmecas, los mayas del periodo Clásico enterraban monumentos de piedra mutilados [...] En Tikal, los estelas eran sepultadas en contextos rituales en los cuales incensarios eran quebrados y una parte de la ofrenda quemada” (Coggins, en Nagao, 1985: 21).

La destrucción deliberada

Como hemos mencionado, los golpes que presentan varias vasijas son evidencia clara de la destrucción intencional de tales objetos. En ocasiones, se dice que *mataron* al objeto o lo *sacrificaron*.²¹ “Muchas veces, el sacrificio involucra la destrucción de un objeto que, por lo tanto, que-

¹⁸ Consideramos que los materiales de la ofrenda no reflejan elementos específicos del estatus social de la nobleza. No obstante, se han registrado inhumaciones en “basureros”, y la variación en prácticas funerarias a lo largo de miles de años en Mesoamérica impide llegar a generalizaciones fáciles (Nagao, 1985: 21-27).

¹⁹ Durán (1967, cap. XIII: 127, 128) es muy detallado para la fiesta de *Huey Tecuilhuitl*, mientras que para la veintena *Teotleco* Sahagún ofrece los datos más extensos (2003: 199-202). La quema en la hoguera de víctimas en la fiesta de *Xócotl Huetzi* está descrita en detalle por Durán (1967, cap. XIII: 119-123) y Sahagún (2003: 187-192).

²⁰ Cuando miramos las fuentes del siglo XVI, encontramos la información muy fragmentaria con respecto al tratamiento mortuorio de los sacrificados. En una ocasión, Sahagún (2003: 116) se limita a decir que “hazían muchas ceremonias con los huesos de los cativos muertos”. Descripción de las ceremonias para la veintena *Tozoztontli*. Nos quedamos con la pregunta de en qué consistían estas últimas ceremonias.

²¹ Véase por ejemplo los múltiples ejemplos de destrucción intencional en las ofrendas de Tlatelolco (Guilliem Arroyo: 1999).

da separado permanentemente de la circulación mundana para ser puesto en un contexto donde obtiene un significado sagrado” (Nagao, 1985: 1).

Si se puede usar el término *sacrificio*, entonces podemos considerar que los artefactos corren la misma suerte que los seres humanos o los animales sacrificados: “[...] la destrucción deliberada de objetos puede haber sido similar al sacrificio de víctimas inhumadas con propósitos conmemorativos” (*ibidem*: 18). En el caso de Coyoacán, parece que parte de la ceremonia consistía en el sacrificio de artefactos, seres humanos y animales.

En el comentario de Nagao notamos también la acción de ubicar estos materiales en un lugar “especial”. Renfrew y Bahn explícitamente utilizan la palabra “esconder” (*hiding*) en este sentido (2000: 407). Lo sagrado entra en la atmósfera de lo prohibido y se debe de distanciar del mundo profano (Eliade, 1972: 38).

Johansson considera que los objetos sufren una pérdida de energía por el uso constante. Esto culmina en la “muerte ritual” de los objetos: “Se prevenía por lo tanto una regeneración periódica de todo lo existente. Lo viejo, lo deteriorado, lo catabolizado, lo descompuesto y lo sucio, a la vez que se regeneraban naturalmente, se renovaban culturalmente mediante mecanismos cognitivos propios del saber mítico-religioso indígena” (Johansson, 2000: 150).

Esta explicación solamente tiene sentido para nuestro contexto si damos al concepto de *viejo* el sentido de “perteneciente a un ciclo que acaba”, ya que muchas de las vasijas encontradas en Jardín Centenario pueden ser consideradas como “nuevas” (aunque rotas).

A principios del siglo pasado Edward Seler (1963, I: 221) ofrecía una explicación de los objetos rotos en los códices. Es posible que lo despedazado —objetos, arboles, etcétera— simbolizara en un principio “lo antiguo, los tiempos míticos”, pero que se convirtiera con el tiempo en “lo sagrado y divino”.

Encontramos la *muerte* de los objetos en los mitos. Si aceptamos que algunos ritos son la repetición de los eventos primordiales míticos, donde la creación del mundo es un fenómeno de construcción y destrucción cíclica, tenemos otro punto de partida. En el afán de perfeccionar el

mundo durante el tiempo prehumano, se destruían sistemáticamente objetos, figuras y mundos completos. En la época en que solamente existían figuras de madera, dice el *Popol Vuh* (1969: 90), la falta de una *mente* y el olvido de su Creador eran el motivo de su desaparición: “Las figuras de madera eran eliminadas inmediatamente, destruidas, rotas y matadas.”

En un mito de la creación de los tzotziles, durante la primera creación “los hombres rompieron sus ollas para que sus espíritus pudieran escapar” (De la Garza, 1989: 50). Vemos aquí otra explicación que contiene la idea de que la destrucción intencional conlleva la liberación de un espíritu.

Entre los otomíes, “[...] la costumbre de arrojar los incensarios después de su utilización y de romperlos se mantuvo solamente para un ritual: la ceremonia propiciatoria para los “antiguas” del cementerio. Algunos de éstos están invadidos de tiestos [...]” (Galinier, 1990: 192).²² Cuenta fray Diego de Landa (1959: 84) que en Yucatán “los *chaces* quebraban sendas ollas grandes llenas de bebida” en un ritual de la veintena *Pax*.

En la zona maya hay evidencias arqueológicas de destrucción masiva de artefactos, relacionados al mismo tiempo con los ‘ritos de terminación’ ya mencionados. En una sola secuencia de eventos hay registros de muros desprovistos sistemáticamente de sus fachadas para luego enterrarlos a distancia de su lugar original. Asociadas a estas acciones, se encuentra la cerámica: “Al final, fragmentos grandes de cerámica decorada golpeada eran esparcidos en las capas de caliza al igual que en otros contextos de ritos de clausura en los Cerros” (Freidel y Schele, 1989: 239).²³ No hay separaciones mayores en la actividad de depositar los materiales, indicando el tiempo limitado del evento ritual. Se deriva de todo esto una conexión entre *crear* y *destruir*: “Hemos definido la dimensión destructiva del contexto ritual como

²² Los lacandones renuevan sus incensarios durante una ceremonia relacionada con el ciclo de Venus cada ocho años (Ekholm, 1990: 458).

²³ En un contexto diferente, en el sitio arqueológico de San Bartolo, en el Petén de Guatemala, un depósito de cerámica “matada” del Clásico tardío cubrió un monumento esculpido del Preclásico: “El monumento era enterrado por una ofrenda de cerámica que contenía cientos de vasijas utilitarias quebradas del Clásico tardío” (Saturno, 2002: s/p).

‘clausura’, paralelo a la dimensión creativa de ‘dedicatoria’, pero estos conceptos son indudablemente simplificaciones de lo que pensaban los antiguos mayas” (*ibidem*: 1989: 241).

Finalmente, queremos volver un instante a la identificación de estos basureros rituales a nivel arqueológico. Como hemos visto, aparte de los puntos claramente compartidos con Elson y Smith, nuestro contexto cuenta también con diferencias notables. Por lo que sabemos, los materiales estudiados de Morelos por estos investigadores no muestran claramente la evidencia de un golpe intencional. Los materiales de Coyoacán están quemados —fueron expuestos a un fuego al aire libre, entre dos momentos rituales de quebrazón— y la complejidad de la presencia de restos óseos humanos y animales (también incinerados) resulta en un análisis cuidadoso. En otro sentido, mientras los basureros de Elson y Smith se ubican dentro de un área doméstica, el basurero de Coyoacán se encuentra en un centro ceremonial.

Y por último, mientras estos autores asocian con confianza los depósitos arqueológicos de Vailant (Chiconautla y Nonoalco-Cuenca de México) y los de Smith (Cuexcomate-Morelos) con la información sobre la fiesta del Fuego Nuevo de las fuentes etnohistóricas y históricas, nosotros opinamos que, por lo menos para el caso de Coyoacán, aunque hay muchos datos sugerentes, no hay bases suficientes para establecer cualquier vínculo firme de este índole.

Sin embargo, estamos de acuerdo con dichos autores en que la costumbre de la fiesta comunal, asociada a la formación de basureros rituales, en nuestro caso tepaneca-otomí, era una actividad preexistente a la fase hegemónica mexicana (Elson y Smith, 2001: 172).

Conclusiones

Después de su análisis, llegamos a considerar que nuestra ofrenda puede ser definida como un conjunto de “desechos rituales”; el resultado final de una serie de acciones de tipo sagrado donde se consumían colectivamente ciertos alimentos y bebidas. Aceptamos la idea de Hill, de que lo *ritual* es un evento no cotidiano con metáforas ex-

plícitas y formales. Es perfectamente posible encontrar objetos comunes o de tipo doméstico en estos contextos. Durkheim ya había dicho que las cosas más “insignificantes” pueden recibir las *fuerzas religiosas*.

Hay evidencias arqueológicas claras de dos ritos destructivos: el golpe intencional (antes y después de la quema y probablemente en algunos casos en el *locus* del depósito) y la incineración al aire libre de una parte de los “dones”. Sin evidencias intrínsecas pero con base en el contexto arqueológico, consideramos que en un lapso de tiempo relativamente corto antes de la deposición, se ejecutaban actos de sacrificio de seres humanos adultos, de edad joven y media y de algunos animales domésticos y/o del hábitat inmediato. El análisis de la incineración de seres humanos es complejo. Es posible que en un pasado se hayan confundido contextos de cremación oblatória con contextos funerarios. En nuestro caso, consideramos que la destrucción de los cuerpos humanos es parecida al sacrificio de artefactos y animales. Posteriormente, todo fue enterrado en una cavidad en la parte sudoeste de un recinto sagrado. Tomamos como punto de partida que todos los objetos fueron consagrados y, por lo tanto, tratados como metáforas.

Varios autores se han enfocado en los últimos años en la identificación de los desechos de fiestas ceremoniales. Existen contextos similares en Mesoamérica, que en su mayoría han sido asociados con fiestas cíclicas. Al final de un periodo se debe esconder o enterrar el material contaminado por su presencia en un contexto sagrado. Sin embargo, el estudio comparativo dentro y fuera del área mesoamericana entre contextos similares revela diferencias notables y pensamos que se deben evitar interpretaciones homogéneas y apresuradas.²⁴

Bibliografía

- Barrier, Casey R. 2003. “The Role of Cehpech Sphere Ceramics in Feasting at Kiuic, Yucatán”, ponencia para el

²⁴ Para un análisis extenso del caso de Coyoacán, véase la tesis de Stan Declercq (2010).

68th Meeting of the Society for American Archaeology, Milwaukee.

• Becker, Marshall J.
1992. "Burials as Cashes; Cashes as Burials: A New Interpretation of the Meaning of Ritual Deposits Among the Classic Period Lowland Maya", en Elin C. Danien y Robert J. Sharer (eds.), *New Theories on the Ancient Maya*, Filadelfia, The University of Pennsylvania Press, pp. 185-196.

• Blanco Padilla, Alicia
s/f "Informe del análisis de los restos arqueozoológicos", México, Coyoacán, D.F., Estudio de Factibilidad en Jardín Centenario, núm. 16, Denuncia 02/65.

• Blitz, Joh H.
1993. "Big Pots for Big Shots: Feasting and Storage in a Missisipi an Community?" *American Antiquity*, vol. 58, núm. 1, pp. 80-96.

• Boucher, Sylviane y Lucía Quiñones
2007. "Entre mercados, ferias y festines: los murales de la Sub 1-4 de Chiik Nahb, Calakmul", *Mayab*, núm. 19, pp. 27-50.

• Bray, Tamara L. (ed.)
2003. *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum.

• Carrasco Pizana, Pedro
1996. *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, México, FCE/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas.

• Cervantes Rosado, Juan
2005. "Excavaciones arqueológicas en el Centro de Coyoacán, D.F.", *Boletín*, núm. 7, pp. 57-65.

s/f "Informe preliminar de las excavaciones realizadas en el predio ubicado en Jardín Centenario # 16", México, Colonia Villa Coyoacán.

• Cervantes Rosado, Juan y Alfonso Torres Rodríguez
2003. "Una ofrenda a las deidades del fuego en Coyoacán", ponencia para el *IX Jornadas de Etnohistoria en la ENAH*, México, ENAH-INAH.

• Cervantes Rosado, Juan *et al.*
2007. "La cerámica del Posclásico en la Cuenca de México", en Beatriz Leonor Merino Carrión y Ángel García Cook (coords.), *La producción alfarera en el México antiguo, vol. V, la alfarería en el Posclásico (1200-1521 d.C.), el intercambio cultural y las permanencias*, México, INAH (Científica, Serie Arqueología), pp. 277-320.

• Charlton, Thomas H., Cynthia O. Charlton y Deborah L. Nichols
1993. "Aztec Household-Based Craft Production: Archaeological Evidence from the City-State of Otumba, México", en R. Santley y K. Hirth (eds.), *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica: Studies of the Household, Compound, and Residence*, Boca Ratón, CRC Press, pp. 147-171.

• Chávez Balderas, Ximena
2007. *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

• Códice Aubin
1980. *Manuscrito Azteca de la Biblioteca Real de Berlín, Anales en Mexicano y jeroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan*, México, Innovación.

• Cohen, Ananda y Cristina M. Elson
2005. *The Aztec Occupation at Chiconautla, Mexico*, Nueva York, American Museum of Natural History, en línea [<http://anthro.amnh.org/anthropology/research/aztec.htm>].

• De la Garza, Mercedes
1989. "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH (Biblioteca del INAH, Serie Antropología), pp. 15-86.

• Declercq, Stan
2010. "Un 'basurero ritual' en Coyoacán. Una interpretación con base en evidencias arqueológicas de una ofrenda a las deidades del fuego", tesis, México, ENAH-INAH.

• Dietler, Michael
2003. "Clearing the Table. Some Concluding Reflections on Commensal Politics and Imperial States", en Tamara L. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum, pp. 271-282.

- Durán, Diego
1967. *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (ed. de Ángel Ma. Garibay K.), México, Porrúa.
- Durkheim, Émile
2000. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Ekholm, Susana M.
1990. “Una ceremonia de fin-de-ciclo: el gran basurero ceremonial de Lagartero, Chiapas”, en Amalia Cardos de Méndez (coord.), *La época Clásica. Nuevos hallazgos, nuevas ideas*, México, INAH-Museo Nacional de Antropología (Seminario de Arqueología), pp. 455-462.
- Eliade, Mircea
1972. *Tratado de historia de las religiones* (prefacio de Georges Dumézil), México, Era.
- Elson, Christina y Michael Smith
2001. “Archaeological Deposits from the Aztec New Fire Ceremony”, en *Ancient Mesoamerica*, vol. 12, pp. 157-174.
- Freidel, David A. y Linda Schele
1989. “Dead Kings and Living Temples: Dedication and Termination Rituals among the Ancient Maya,” en William F. Hanks y Don S. Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 233-243.
- Galinier, Jacques
1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/INI.
- Golden, Charles y Andrew Scherer
2006. “Border Problems: Recent Archaeological Research along the Usumacinta River”, *The PARI-journal, A Quarterly Publication of the Pre-Columbian Art Research Institute*, vol. VII, núm. 2, pp. 1-16.
- Gómez Chávez, Sergio
1990. “Consideraciones preliminares sobre trabajos de rescate arqueológico realizados en el sitio de Los Melones, Texcoco, México”, en *Tecamac 90, Memorias del primero y segundo congreso ecológico/histórico/cultural*, México, INAH/CONACYT/UAEM, pp. 297-315.
- Guilliem Arroyo, Salvador
1999. *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México-Tlatelolco. Proyecto Tlatelolco, 1987-1996*, México, INAH (Científica), Serie Arqueología.
- Harris, Sophie
1996. “We’re all Going Down the Dump”, en *New Scientist Magazine*, núm. 2024, abril de 1996.
- Hendon, Julia A.
2003. “Feasting at Home. Community and House Solidarity among the Maya”, en Tamara L. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum, pp. 203-233.
- Hill, J.D.
1995. *Ritual and Rubbish in the Iron Age of Wessex. A Study on the Information of a Specific Archaeological Record*, Oxford, BAR (British Series, 242).
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”
1985. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (ed. de Ángel Ma. Garibay K.), México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 37), pp. 23-66.
- Johansson, Patrick
1997. “La fecundación del hombre en el Mictlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27, UNAM, pp. 69-88.
2000. “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 31, pp. 149-183.
- Landa, Diego de
1959. *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.
- Landa Juárez, Itzel
2004. “Informe antropofísico del material proveniente de Jardín Centenario # 16, Coyoacán”, México, DSA-INAH.
- López Luján, Leonardo
1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
- McOmish, David
1996. “East Chisenbury: Ritual and Rubbish at the British Bronze Age-Iron Age transition”, *Antiquity*, núm. 70, pp. 68-76.

- Nagao, Debra
1985. *Mexica Buried Offerings, A Historical and Contextual Analysis*, Oxford, BAR (International Series, 235).
- Noguera, Eduardo
1968. "Ceremonias del Fuego Nuevo", *Cuadernos Americanos*, vol. CLVIII, núm. 3, mayo-junio, pp. 146-151.
- Pauketat, Timothy, L.S. Kelly, G.J. Fritz, N.H. Lopinot, S. Elias y E. Hargrave
2002. "The Residues of Feasting and Public Ritual at Early Cahokia", *American Antiquity*, vol. 67, núm. 2, pp. 257-279.
- Popol Vuh,
1969. *The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Renfrew Colin y Paul Bahn
2000. *Archaeology: Theories Methods and Practice*, Londres, Thames and Hudson.
- Sahagún, Bernardino de
2003. *Historia general de las cosas de la Nueva España* (ed. de Juan Carlos Temprano), Madrid, Dastin (Crónicas de América).
- Saturno, William A.
2002. *Archaeological Investigation and Conservation at San Bartolo, Guatemala*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology-Harvard University, FAMSI.
- Schiffer, Michael B.
1972. "Archaeological Context and Systemic Context", *American Antiquity*, vol. 37, núm. 2, pp. 156-165.
- Šégota, Dúrdica
1995. *Valores plásticos del arte mexicana*, México, IIE-UNAM.
- Seler, Eduard
1963. *Comentarios al Códice Borgia*, México, FCE (Sección Obras de Antropología).
- Smith, Michael E.
2003. "Aztec Feasts, Rituals, and Markets", en Tamara L. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum, pp. 235-268.
- Solís, Felipe y David Morales
1991. *Rescate de un rescate. Colección de objetos arqueológicos de El Volador, ciudad de México*, México, INAH, pp. 11-46.
- Weiss-Krejci, Estella
2005. "Victims of Human Sacrifice in Multiple Tombs of the Ancient Maya: a Critical Review", en Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y María Josefa Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, México, IIF-UNAM/Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 355-381.
- Welsh, Bruce
1988. "A Case for the Practice of Human Sacrifice among the Classic Lowland Maya", en Nicholas J. Saunders y Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Part 1, Oxford, BAR (International Series, 421), pp. 143-150.

