

RITO Y SACRIFICIO HUMANO EN TEOPANZOLCO, MORELOS. EVIDENCIAS OSTEOLÓGICAS Y FUENTES ESCRITAS

Blanca Z. González Sobrino,* Carlos Serrano Sánchez,**
Zaid Lagunas Rodríguez*** y Alejandro Terrazas Mata*

INTRODUCCIÓN

Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo durante 1963 en Teopanzolco, sitio prehispánico de filiación azteca en la altiplanicie mexicana (siglo XV dC) (Figura 1), pusieron al descubierto una tumba que contenía numerosos restos esqueléticos humanos, con un mínimo de 92 individuos, los cuales muestran claras evidencias de sacrificio: se presentan numerosos casos de decapitación y desmembramiento corporal, a los cuales se asocian ofrendas cerámicas y líticas (Lagunas y Serrano 1971).

El conjunto de restos óseos y culturales se encontró en una gran fosa (4 por 2 por 5 m) ubicada en una plataforma arqueológica, frente a la pirámide principal del centro ceremonial de Teopanzolco (figura 2), lo cual hace referencia al carácter ritual del enterramiento.

El registro detallado de los materiales óseos y arqueológicos, así como de la ubicación exacta de cada elemento y del contexto, permite que la información obtenida mediante el estudio de los entierros en el laboratorio, con análisis osteológicos y tafonómicos, sea utilizada para intentar un acercamiento a los contenidos del ritual practicado en Teopanzolco hace más de quinientos años.

* Posgrado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

** Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

*** Centro INAH-Puebla.

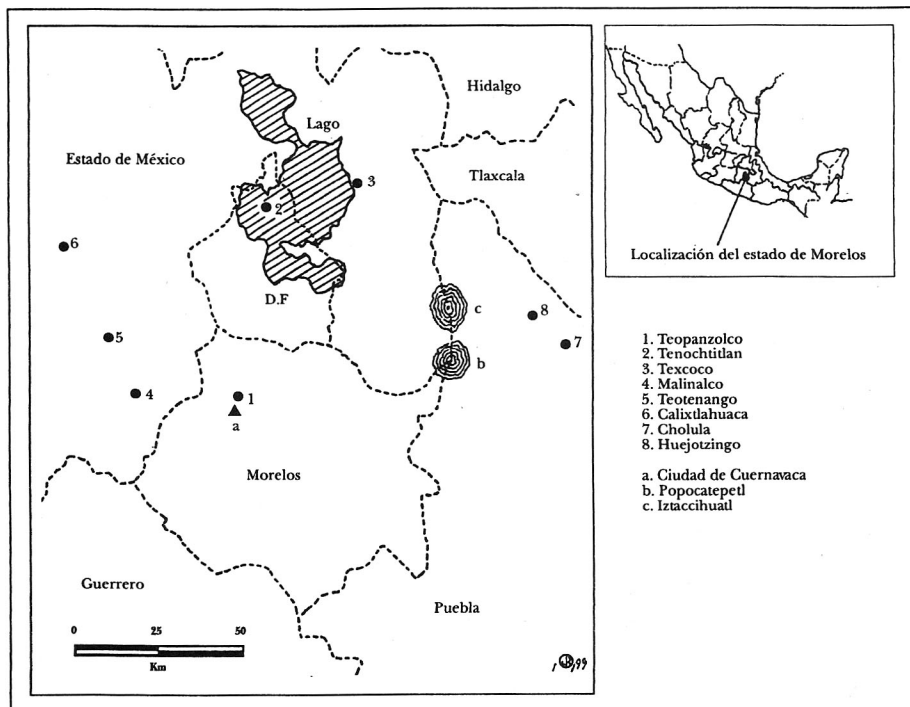


Figura 1. Localización del sitio arqueológico de Teopanzolco, Morelos.

RITO Y SACRIFICIO

Los rituales surgen de la necesidad de estar en comunión con las fuerzas sobrenaturales ante distintas circunstancias críticas: fenómenos naturales, crisis económicas, demográficas y/o vitales, ruptura de relaciones sociales o consolidación de nuevas, etcétera. Asimismo, delimitan prácticas sociales, otorgando mayor claridad y organización a lo que se experimenta cotidianamente. En el ritual se recrea, en forma sintética, la memoria histórica de los grupos sociales: los individuos se relacionan con su grupo y el grupo con cada individuo; lo biológico con lo social; y el deber con el deseo. El ritual es uno de los mecanismos por los cuales se da la apropiación de la experiencia colectiva.

El cuerpo humano como símbolo dominante puede analizarse dentro de su marco cultural de referencia por ser un punto relativamente fijo en la estructura cultural y social, y de hecho constituye un

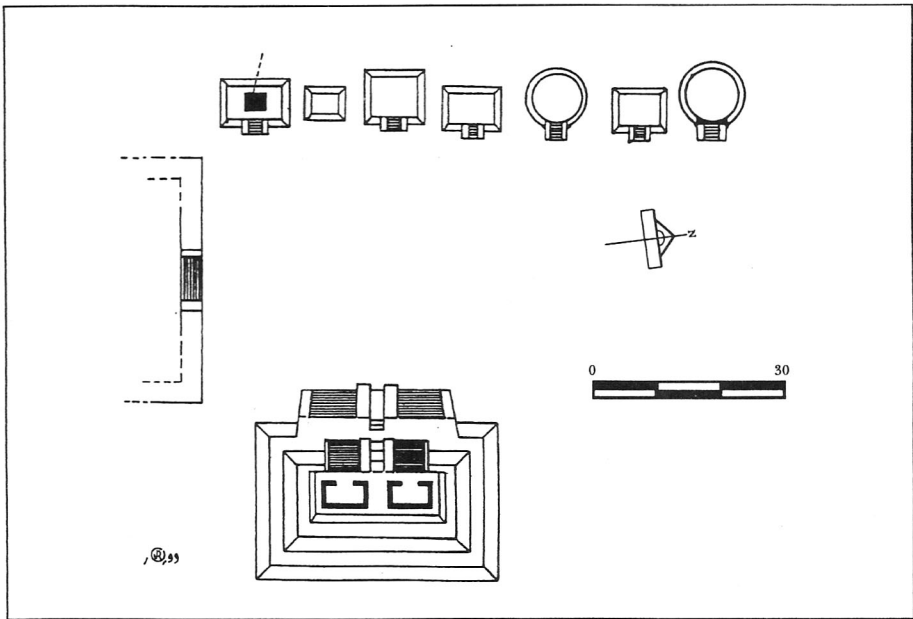


Figura 2. Centro ceremonial de Teopanzolco.

punto de unión entre estos dos tipos de estructura. Por sus propiedades sociales, los símbolos dominantes son más objetivos que los instrumentales. Como símbolo instrumental habría que contemplar al cuerpo humano en un contexto amplio, el cual depende de los propósitos de cada ritual y su propia teleología.

Por una parte, los cuerpos sacrificados corresponderían entonces a un símbolo sagrado. Entendiéndose por símbolo a un esquema transmitido de concepciones expresadas, por las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes frente a la vida. En su significación está implícita la síntesis del *ethos* y la cosmovisión de un pueblo, enmarcada y ordenada en cierta forma, según su género de vida (Geertz 1992: 122). Por otra parte, el símbolo «cuerpo humano» representa en el ritual algo que tiene que ver con la analogía entre sus cualidades y objetos, actividades, gestos y/o unidades espaciales concretamente o a nivel del pensamiento. Estas asociaciones equivalen a abstracciones de la experiencia, las cuales son representaciones específicas de ideas, de actitudes o juicios, anhelos y creencias. Y éstas, a partir del ritual, se fijan en formas per-

ceptibles. Habría que analizar cómo o a qué se asocia el cuerpo en el caso del sitio de estudio.

Mauss (1991: 78-9) ubica el sacrificio como una práctica «simpática» que implica el contacto o la unión en función del parecido. Éste puede darse entre los materiales y lo que simbolizan, y de acuerdo con ello se realiza el acomodo y preparación de los elementos del evento. Y si seguimos a Turner (1980: 31) en el ritual de estudio se condensaron valores y acciones a partir de los segmentos corporales y las acciones mediante las cuales se produjeron, ya sea por sus cualidades o por su asociación a distintos hechos e ideas. Éstos podrían ser:

- a) principios de la organización social,
- b) ordenación de normas de control sobre las personas, las cuales son miembros de la colectividad y están ideologizadas,
- c) cosmovisión,
- d) significados de los cuerpos, estrechamente relacionados con su forma externa, y
- e) deseos y sentimientos que provocan dichos cuerpos por sus características, en el plano sensorial.

En los rituales, las víctimas sacrificadas constituyen símbolos polisémicos y el cuerpo es delimitado al ser construido por el pensamiento: se le atribuyen funciones, propósitos y características, se le conceptualiza a partir de categorías éticas y se le separa o asocia con lo divino. Entonces, las distintas formas corporales revelan cierto tipo de pensamiento. Sería necesario explicar cómo el cuerpo siendo un mismo símbolo dominante, en un ritual representa para cierto grupo social un principio de organización y, sin embargo, en otro ritual representa otro tipo de grupo o de principio, y en su agregado de sentidos corresponde a la unidad y continuidad de la sociedad más amplia, incluyendo sus contradicciones (análisis posible cuando se compare éste con otros sacrificios prehispánicos).

Los sacrificios responden a crisis que marcan transiciones en las relaciones de la comunidad y es posible que estén proyectando las relaciones sociales productivas y económicas que pueden o no estar ritualizadas directamente, evidenciando u ocultando su importancia real; sin embargo, son susceptibles de ser observadas indirectamente, a través del estudio de los esqueletos. La estructura y propiedades de los símbolos rituales de la tumba de Teopanzolco podrían deducirse por la forma externa y características observables y el contexto histórico.

EVIDENCIAS OSTEOLOGICAS

Identificación de segmentos esqueléticos y su distribución

Hemos estudiado el material óseo haciendo un recuento de los diferentes segmentos corporales encontrados y analizando su distribución en la sepultura en relación con el tipo de hueso, los rasgos morfológicos –en especial la deformación artificial del cráneo– y las marcas culturales causadas por desmembramiento. Se trata de una aproximación al conocimiento del tratamiento mortuario en el contexto de la cosmovisión de los antiguos mesoamericanos. Los huesos y los segmentos esqueléticos distribuidos en seis secciones que comprende la fosa pertenecen a individuos infantiles, adultos, hombres y mujeres (figura 3).

Los segmentos esqueléticos están constituidos en combinaciones diferentes de elementos óseos: troncos con miembros articulados, casi todos sin el cráneo respectivo, miembros aislados, manos, pies, etcétera. Considerando la edad, la lateralidad y el sexo para los diferentes

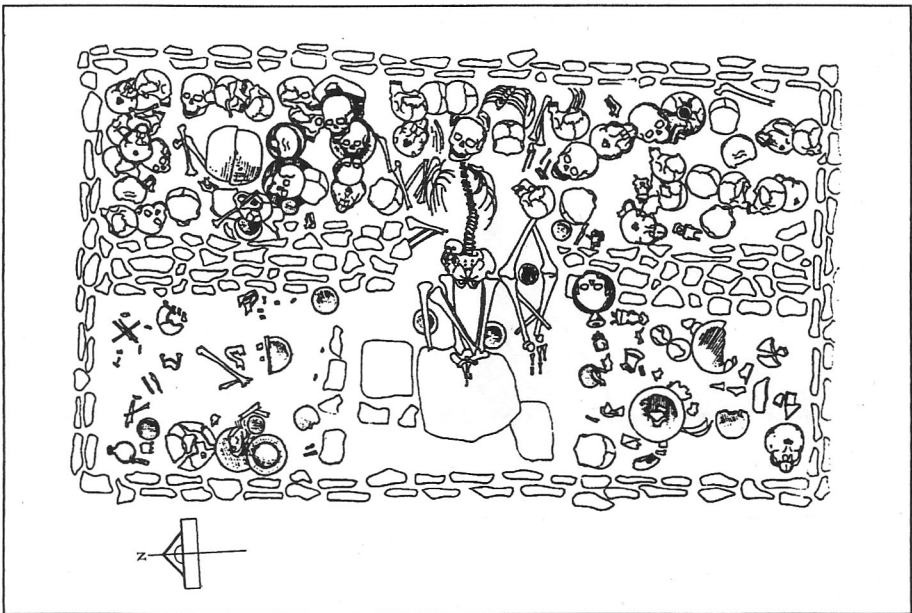
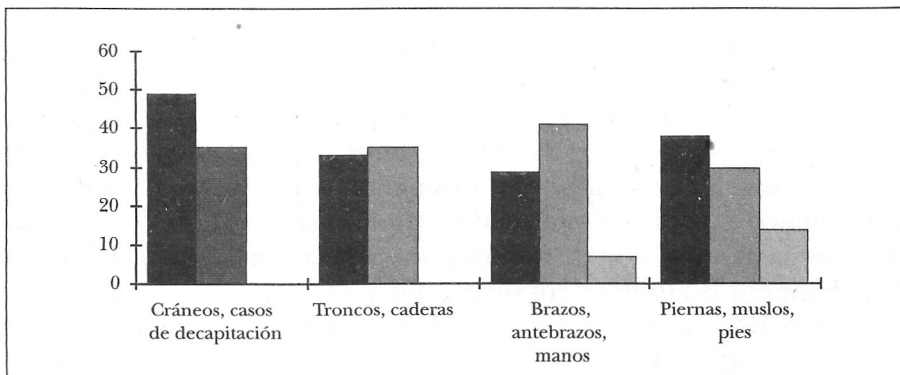


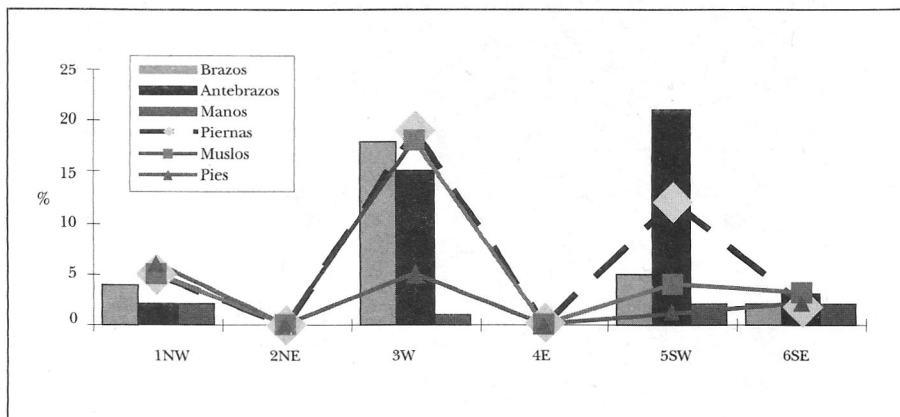
Figura 3. Aspecto de la exploración del entierro colectivo.

tipos de huesos y segmentos corporales, el ensamble de los restos parecería corresponder a 34 esqueletos completos. Sin embargo, hay 92 cráneos y un número mucho menor de pies y manos (gráfica 1).



Gráfica 1. Distribución de segmentos corporales.

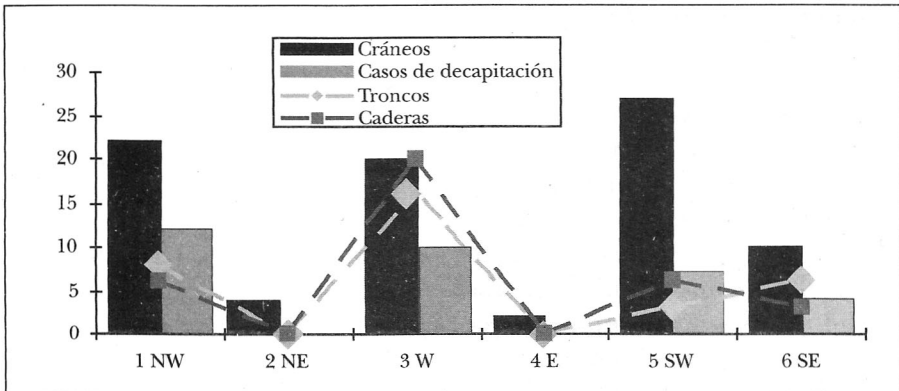
Los miembros superiores e inferiores son más numerosos y, en proporciones semejantes, están concentrados hacia el centro de la fosa (sección 3, W), en tanto que los antebrazos abundan más en la sección 5 (SW) (Gráfica 2).



Gráfica 2. Distribución de extremidades.

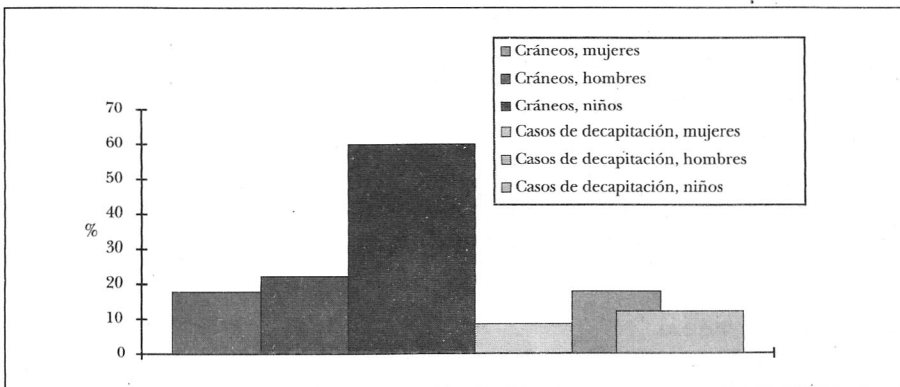
La mayoría de los grandes segmentos esqueléticos están colocados en las secciones centrales. Los cráneos y los miembros no parecen

haber sido cuidadosamente colocados, pero se encuentran en mayor cantidad en la parte W de la fosa; la posición relativamente desordenada podría deberse al movimiento de los huesos durante el proceso de degradación de los tejidos blandos (gráfica 3).



Gráfica 3. Distribución de cráneos y grandes segmentos corporales.

Entre los 84 cráneos con la mandíbula articulada, 40% podrían pertenecer a grandes segmentos corporales. Por otra parte, del total de cráneos observados, el 41% conservaban las primeras vértebras cervicales articuladas, por lo que se consideran casos de decapitación: hay el doble de casos masculinos respecto a los femeninos. Se encontraron sólo cuatro casos de decapitación infantil (gráfica 4).



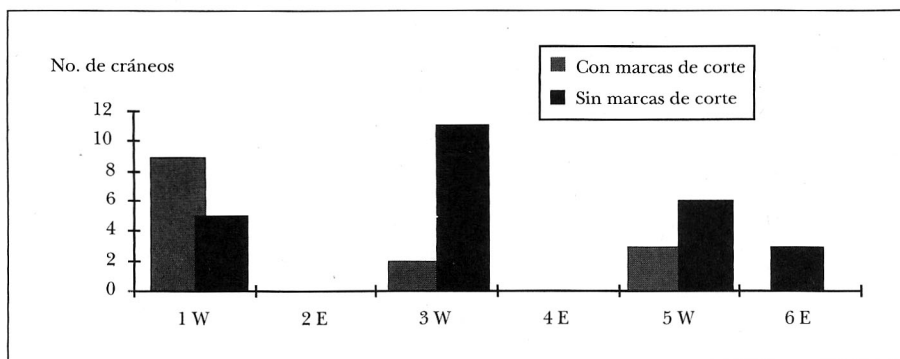
Gráfica 4. Distribución por sexo y edad de cráneos decapitados y no decapitados.

Respecto a los grandes segmentos esqueléticos, el 60% pertenece a niños menores de 12 años; hombres y mujeres se presentan en proporciones semejantes, 22 y 18% respectivamente.

Observaciones tafonómicas

Se examinaron 39 cráneos, los mejor conservados, casi todos ellos con la mandíbula y las primeras vértebras cervicales articuladas; 36% mostró marcas de corte en forma ligera o pronunciada.

Hay cráneos en que la decapitación no dio lugar a posteriores modificaciones óseas intencionales; pero en otros casos se pudieron observar huellas de desollamiento de rostro y cráneo. La presencia de vértebras y mandíbula articuladas al cráneo indican que más que el tejido muscular se separó la piel en la mayoría de los casos. También existe la posibilidad de evulsión lingual y desprendimiento de los globos oculares (gráfica 5).



Gráfica 5. Distribución de cráneos con y sin marcas de corte.

Las marcas de corte evidencian una diversidad de prácticas sacrificiales mortuorias. Se puede inferir, entonces, el tratamiento diferencial de los cuerpos de los individuos sacrificados.

Morfología craneal

Sobre la variabilidad morfológica craneal, se observaron dos perfiles contrastados: cráneos braquioides, en su mayoría con deformación

intencional tipo tabular erecto; variedad planolámbdica, en algunos casos muy pronunciada; y cráneos con un dolicooidismo neto, sin modificaciones artificiales de la morfología normal.

Índice cefálico

Cráneos	N	M	Mín.	Máx.
Deformados	12	92.05	82.82	108.96
No deformados	9	73.52	68.36	78.31

Los cráneos dolicooides están distribuidos sin preferencia en la fosa y no presentan una asociación con el sexo. Este perfil craneal no corresponde a la población local, cuya tendencia es mesocraneana, por lo que es necesario buscar el origen de los individuos sacrificados en otras poblaciones del centro y sur de México, así como entre los individuos dolicocefalos de la periferia mesoamericana.

FUENTES ESCRITAS

En suma, hay evidencias osteológicas acerca de los tratamientos mortuorios y prácticas asociadas con el sacrificio humano, las cuales son manifestaciones de gran importancia en la historia social de estas poblaciones. Y aunque falta por corroborar un mayor número de elementos arqueológicos, biológicos y etnohistóricos, los datos apuntan ya al ámbito de representaciones y acciones que acompañan al ritual, como sería el caso de lo que implica la muerte de guerreros y/o prisioneros (acto de violencia) y su participación en un ritual (donde se asume la muerte a partir de otro tipo de violencia). En relación con esta última, según Dumas-Champion (1987), el sacrificio es un acto en el que el asesinato es representado real y simbólicamente de cierta forma. Garapon señala que el ritual de sacrificio al realizarse, crea inmediatamente una relación que posibilita la función de transformación; es decir, produce y forma las representaciones o creencias de los grupos sociales (1985: 143). Al respecto, desarrollaremos ahora algunos aspectos del complejo sacrificial prehispánico que implica el desollamiento y el descuartizamiento del cuerpo: el complejo sacrificial prehispánico que Loeb llama «de sangre» (1923: 5,

10-12) incluye el canibalismo, el sacrificio humano, mutilaciones digitales y ciertas ceremonias funerarias. En especial, el autor se refiere a una ceremonia dedicada a Xipe Totec 'nuestro señor el desollado', realizada durante el segundo mes (*Tlacaxipeualiztli*) en el cual eran sacrificados hasta 15 esclavos o prisioneros tomados en combate. Torquemada menciona que era una fiesta importante para los guerreros, llevada a cabo en los centros ceremoniales, durante el ritual se quemaban a ciertas víctimas y a otras se les decapitaba colocándolas en los *tzompantli*. Se extraía el corazón de la víctima para después desollar el cuerpo y posteriormente los guerreros y/o sacerdotes se vestían con la piel, la cual representaba la cubierta del maíz.

Eran dos las fiestas de desollamiento dedicadas a la renovación: la correspondiente al mes *ochpaniztli*, cuando se había completado la siembra y se ofrecían mujeres a la diosa Chicomecoatl y hombres a Cintéotl; y la realizada durante el mes *tlacaxipehualiztli*, cuando iniciaba la cosecha y los sacrificios se dedicaban a Xipe Totec (*totec* significa 'ropaje de oro o riqueza'), quien era señor de la tierra y el campo, siendo asociado a la primavera, la fertilidad y la renovación (Seler *apud* Acosta 1950: 19); en el mes *izcalli* se quemaba la piel. Torquemada informa que los hombres eran sacrificados en el templo Cinteupan 'mazorca de maíz'. Las advocaciones de la tierra y la fertilidad eran: Toci, Chicomecoatl, Teteoínnan y Xochiquetzal (Acosta 1950: 17).

Toci 'nuestra abuela' o Cipactonal, era la deidad de la tierra, el señor del crepúsculo y el dios con la pintura facial de piel de muslo; este último era muy importante porque representaba la mazorca del maíz, que era el digno alimento que ingerían los más altos señores y con los fémures (*ólotl*) se adornaban los patios. En Cuauhtitlan, después del desollamiento se limpiaban los fémures y se realizaban ceremonias especiales (Motolinía 1941 *apud* Acosta 1950: 34); en el mes *ochpaniztli* (undécimo) cuando se sacrificaba a una representante de Toci, lo primero que se desollaba era el muslo y con el pellejo se cubría al dios del maíz Cintéotl (Sahagún 1938: 99-100).

Entre los aztecas el desollamiento era parcial y en ocasiones se utilizaba sólo la cabeza. Se menciona que en el centro de México reducían las cabezas de ciertos prisioneros de guerra. Los lugares a los que los cronistas hacen referencia son la ciudad de México, Tlaxcala, la Mixteca y Cuauhtitlan (Acosta 1950: 20). Los procedimientos eran diferentes según la época y el sitio: hay, por ejemplo, referen-

cias de Landa respecto a Yucatán, de Fernández de Oviedo respecto a Nicaragua; Cieza de León (1945: 76-79) narra la costumbre de decapitar en Perú; en estos dos últimos lugares el desollamiento se asocia al canibalismo.

El desollamiento era antecedido comunmente por la extracción de corazones en el primer mes *atlcahualo* en honor a deidades acuáticas; en *toxcatl* en honor a Tezcatlipoca; en el séptimo, *tecuilhuitontli*, se dedicaban varios cautivos y una mujer a Huixtocihuatl; en *xocotlhuetzi*, se quemaban en honor de Xiuhtecutli. En la fiesta del décimo tercer mes, *tepeilhuitl*, se sacrificaban cuatro mujeres y un hombre para honrar montes, y durante el décimo cuarto mes, *quecholli*, se dedicaban varios cautivos a Mixcoatl y su mujer (Sahagún 1938: 90-104).

Según la versión de Alvarado (1944: 9-13)

Malinalkoch, la hermana del dios Huitzilopochtli después de consolar a los que se quedaron en Michoacán [...] fue dejada dormida en el monte por los padres más antiguos y ancianos, que la traían en guarda por ser de mala condición, pues usando con ellos de sus artes, mataba a muchos de ellos mirándolos; al otro día morían y les comía vivo el corazón, sin sentir, comía a uno la pantorrilla [...] y que] Huitzilopochtli degolló a Coyolxauhqui y le sacó el corazón: al otro día se vieron los zentzonapas mexicanos todos los cuerpos agujereados, sin corazón, que comió Huitzilopochtli, el gran brujo [...]

Entre los mayas parece ser menor la práctica de esta costumbre y su introducción se adjudica a los pueblos del centro de México. Al igual que entre los incas, en la zona maya hay registro de sacrificio de animales.

Es posible que en Mesoamérica el corazón representara diversos vegetales. Alfonso Caso (*apud* Acosta 1950: 30) menciona que los sacerdotes identificaban el *cuauhnochtli* con el corazón humano; la misma referencia aparece en el *Códice Mendocino* y en una pieza arqueológica se representa un nopal cuyos frutos son corazones. En el culto a Xipe Totec se decía «puede ser que me vaya para arruinarme yo la tierna planta de maíz, semejante a una piedra preciosa verde es mi corazón, la tierna mazorca que oculto en mi interior». Con estas ofrendas se pretendía obtener sol, lluvia y fecundidad. Durante el mes *atemoztli* las mujeres representaban montes poseedores de corazones. Así, el corazón asociado a los montes de donde llegaba la lluvia de Tlaloc era colocado en una jícara verde representándose la fer-

tilidad vegetal. En todas las regiones agrícolas precolombinas está presente el complejo Tlacaxipehualiztli, pues de los sacrificios dependía el ritmo natural para la fertilidad de la tierra (Acosta 1950: 31).

Acosta resume este complejo abarcando el desollamiento total o parcial, el sacrificio de corazones, el flechamiento de la víctima, la bebida real o simbólica de la sangre, la ceremonia de sacrificios con individuos vivos, el sacrificio de personas con alto rango o valientes, el canibalismo ritual y la importancia ceremonial del muslo. Es un complejo que se presenta al sur de los Estados Unidos, Mesoamérica, la zona andina y el Caribe.

CONCLUSIONES

Las consideraciones básicas del sistema sacrificial en esta investigación preliminar, siguiendo a Scubla (1995: 141), serían:

a) Las evidencias arqueológicas, tanto por el contexto espacial arquitectónico como por la distribución de los restos óseos y características como la decapitación, demuestran tener relación con el sacrificio.

b) No es un sistema ajeno a las clasificaciones sociales, pues los restos óseos pertenecen a hombres, mujeres y niños de distintas edades y con características biológicas y culturales distintas, como serían las deformaciones y la morfología craneana claramente diferenciada.

Los restos óseos y su contexto espacial podrían caracterizarse, siguiendo a Turner (1980: 24), como sigue:

a) Se evidencia una condensación donde muchos objetos y acciones son representados en una sola formación.

b) Está presente el cuerpo como símbolo dominante en que una unificación de *significata* están interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o en ideas.

c) Simbólicamente, la heterogeneidad de los cuerpos implica la selección y tratamiento según ciertos principios de la organización social, y según la forma externa del símbolo (segmentos corporales en esta investigación) los deseos y sentimientos que genera.

En la disposición de la tumba de Teopanzolco, la forma en que los cuerpos son representados podría estar manifestando el vínculo entre el pensamiento, las jerarquías sociales y el aspecto somático. El

rito refleja simbólicamente hechos sociales observables, donde las diferencias de los individuos pueden suministrar un patrón en forma definida respecto a procesos exteriores, pues depende de otros estudios y materiales asociados.

REFERENCIAS

ACOSTA SAIGNES, M.

- 1950 Tlacaxipeualiztli, *Un complejo Mesoamericano entre los caribes*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

ALVARADO TEZOZÓMOC, H.

- 1944 *Crónica Mexicana*, México.

CIEZA DE LEÓN, PEDRO

- 1945 *La crónica del Perú. Crónicas de la conquista del Perú*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México.

DUMAS-CHAMPION, F.

- 1987 Le sacrifice ou la question du meurtre, *Anthropos*, 82: 135-149.

GARAPON, A.

- 1985 *L'âne portant des reliques. Essai sur le rituel judiciaire*, Centurion, París.

GEERTZ, C.

- 1992 *La Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

LAGUNAS, Z. Y C. SERRANO

- 1971 Decapitación y desmembramiento corporal en Teopanzolco, Morelos, *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología*. INAH, México: 429-434.

LOEB, E. M.

- 1923 The Blood Sacrifice Complex, *Memoirs of the American Anthropological Association*, 30, Krauss Reprint Co. Millwood, Nueva York.

MAUSS, M.

- 1991 (1903) Esbozo de una teoría general de la magia, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

MOTOLINÍA, TORIBIO DE

1941 *Historia de los indios de la Nueva España*, México.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1938 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo I, Pedro Robredo, México.

SCUBLA, L.

1995 Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'Anthropologie comparative, *L'ethnographie*, XCI, 1(117): 133-147, París.

TURNER, V.

1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, México.