



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Declercq, Stan

Del Templo Mayor al *calpulli*: una tipología de “complejos rituales” caníbales

Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 27, núm. 78, 2020, Mayo-Agosto, pp. 119-139

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529566709008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Del Templo Mayor al calpulli: una tipología de “complejos rituales” caníbales

Stan Declercq*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo elaboramos, con base en fuentes históricas, una tipología de complejos sacrificiales y antropofágicos de los antiguos nahuas del Postclásico Tardío, según el tipo de víctimas y sus beneficiarios. Presentamos un esquema que figura, de manera hipotética, la fragmentación y la distribución de los cuerpos de estas víctimas. Proponemos una explicación que radica en la “descentralización” de los cuerpos de las víctimas de guerra, es decir, del centro ceremonial principal (el Templo Mayor para el caso de los mexicas tenochcas) hacia los calpulli de los guerreros captores, o, en su caso, de los esclavos “bañados” hacia la residencia de sus dueños. Se espera que la información histórica ayude a corroborar la información de los contextos arqueológicos referentes al canibalismo en el México antiguo y que las descripciones de los distintos tratamientos sean —hasta cierto punto— detectables en el análisis de los restos óseos y sirvan como indicadores para entender los patrones de deposición final.*

PALABRAS CLAVE: *Canibalismo, sacrificio, ritual, mexicas, guerra.*

From the Templo Mayor to the calpulli:
a typology of cannibalistic “complex rituals”

ABSTRACT: *In this article we elaborate a typology of Aztec sacrificial and cannibalistic ritual clusters, according to broad categories of victims and their beneficiaries, based on early colonial historical data. We present a scheme that hypothetically depicts the fragmentation and distribution of the bodies of the victims. We propose an explanation of the absence of multiple postcranial*

* stan_declercq@hotmail.com

human deposits at the Templo Mayor, by suggesting the “decentralization” of the bodies from this ceremonial center to the calpulli (a local unit of a city) of the captive warriors, and to the residential compounds. Ultimately, the information derived from written sources might help to understand bone assemblages of extra funerary nature in archaeological deposits, which could be related to cannibalistic behavior. Historical descriptions of ritual body treatment might give some clues of complex deposition patterns.

KEYWORDS: *Cannibalism, Human Sacrifice, Templo Mayor, Aztecs, Warfare.*

INTRODUCCIÓN

La inmolación de víctimas humanas en las comunidades mesoamericanas llamó la atención de los cronistas españoles del siglo xvi, y tanto su evidencia arqueológica como la iconografía prehispánica plasmada en códices, cerámica, relieves o la pintura mural dan evidencia de los tratamientos corporales complejos dentro de la ritualidad indígena [Chávez 2014, Graulich 2016, Tiesler *et al.* 2008, López Luján *et al.* 2010, Tiesler *et al.* 2020]. Sabemos, sin tener cifras exactas, que la frecuencia de esta práctica aumentó durante el periodo Postclásico y que en su gran mayoría se trataba de cautivos de guerra (sin conocer el porcentaje exacto en relación con otro tipo de víctimas). La captura de guerreros nobles para el tratamiento sacrificial y antropofágico era la manifestación de una forma de relación entre dos comunidades cercanas, muchas veces culturalmente emparentadas.

Para el caso de México-Tenochtitlan, por mucho el mejor documentado, son particularmente relevantes las descripciones de los frailes de las distintas fiestas calendáricas y de los ritos asociados a eventos históricos importantes. Sin embargo, Chávez Balderas [2014] observó que los datos históricos sobre el sacrificio de enemigos en estas ceremonias de alguna manera no coinciden con las escasas evidencias osteológicas del centro ceremonial de México Tenochtitlan. Por lo tanto, ella consideró que “gran parte del sacrificio ritual ejecutado en el Templo Mayor no involucraba cautivos de guerra” [2014: 190]. No obstante esta discrepancia, las excavaciones recientes del *huei tzompantli* dentro del recinto ceremonial de México-Tenochtitlan revelan la presencia de una cantidad considerable de cráneos —en su gran mayoría hombres, pero también de mujeres y niños— de los sacrificados [Chávez *et al.* 2017: 58], única parte del cuerpo que se “conservaba” en la zona ceremonial.

En este artículo proponemos una explicación basada en la “descentralización” de los cuerpos de las víctimas sacrificiales, es decir, del Templo

Mayor hacia los *calpulli* de los guerreros captores u otros beneficiarios.¹ Hemos elaborado un esquema (tabla 1) que representa de manera hipotética la circulación de los cuerpos de las víctimas sacrificiales y antropofágicas y sus formas de deposición.² A lo largo del texto, comentaremos en detalle las distintas secciones de esta tabla.

A través de una lectura de las fuentes históricas es posible hacer una reconstrucción del contexto sistémico, en particular de las distintas modificaciones culturales del cuerpo. Esperamos que la información histórica pueda ayudar a corroborar la información de los contextos arqueológicos referentes al canibalismo en el México antiguo y que las descripciones de los distintos tratamientos sean —hasta cierto punto— detectables en el análisis de los restos óseos y sirvan como indicadores para entender los patrones de deposición final.³ Por supuesto, se trata de un ejercicio con un resultado incompleto y en todo caso se limitará en algunos posibles escenarios.

Hemos dividido los tratamientos sacrificiales y antropofágicos en “complejos rituales”, según el tipo de víctimas.⁴ La tipología de víctimas y sus respectivos consumidores es posiblemente único en el continente. Los mesoamericanos no comían a los fallecidos de su propio grupo, sino consumían la carne de un individuo ajeno a la propia comunidad [Díaz del Castillo 1977: II, 65, Torquemada 1975-1983: II, 312, Orozco y Berra véase Alvarado Tezozómoc 1975: 368].⁵ *Grosso modo*, se trata de prisioneros o víctimas de guerra y de esclavos. Se entiende que un esclavo, a diferencia de un prisionero, fue comprado en el mercado, aunque esta división no es totalmente clara, ya que es probable que muchos prisioneros de guerra se

¹ Lockhart [1999: 32] se refiere al *calpulli* como una parte constitutiva del *altépetl*, un territorio que a su vez se podía dividir en distritos con cierta cantidad de viviendas familiares.

² Presentamos esta tabla en el “III International Colloquium in Bioarchaeology”, noviembre del 2018 en Mérida. Agradezco el apoyo de la Dr. Vera Tiesler para su elaboración.

³ La correlación se basa principalmente en resultados de investigaciones arqueológicas en Mesoamérica con un énfasis en la presencia hipotética de canibalismo: Tlatelcomilla, Tetelpan, Ciudad de México, 500-300 a. C. [Pijoan *et al.* 1997, 1989]; Teopancazco, Teotihuacan, Estado de México, 150-650 d. C. [Manzanilla 2015, 2017, Alvarado Viñas 2013]; Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí, 350-800 d. C. [Pijoan *et al.* 1990, 1997]; Cantona, estado de Puebla, 600-1050 d. C. [Rojas *et al.* 2004, Talavera *et al.* 2001]; La Quemada, estado de Zacatecas, 500-900 d. C. [Nelson *et al.* 2015]; Tlatelolco 14, Ciudad de México, 1325-1521 d. C. [Pijoan *et al.* 1997]; Zultepec, estado de Tlaxcala, 1325-1521 d. C. [Botella *et al.* 2000]; Toniná, Chiapas, 900-1521 d. C. [Ruiz 2020].

⁴ Cabe señalar que había otros tipos de víctimas sacrificiales que recibían un tratamiento *post mortem* distinto a lo señalado en este estudio.

⁵ Con esto no pretendemos decir que todas las sociedades eran caníbales [Declercq 2018].

convirtieran en esclavos (en el caso de los *macehuales*). Los primeros tres complejos rituales tratan de nobles guerreros, posiblemente sólo hombres. El cuarto complejo trata de “víctimas de guerra” y podrían ser hombres, mujeres, infantes o ancianos; es decir, todos aquellos considerados “enemigos”. El segundo grupo de personas consumidas (complejos rituales cinco y seis) eran esclavos comprados que debían personificar alguna deidad, llamados *ixiptlahuan* (una teofagia disfrazada en antropofagia). Finalmente, el complejo ritual siete está formado por individuos diversos, como comerciantes o espías, o víctimas de alguna venganza.

CANIBALISMO DIVINO

La información histórica disponible acerca de la secuencia sacrificial y canibalística entre los grupos nahuas es dispareja. No sabemos casi nada acerca de los detalles del banquete doméstico o comunal. En cambio, sobre la distribución de las partes corporales, el tema de nuestro estudio, los datos son relativamente abundantes y detallados. En términos generales, se repartían las distintas partes entre dos tipos de destinatarios: deidades y seres humanos.⁶

La partición dual (divino-humano) resultaba en una secuencia de distintos tratamientos o desarticulaciones corporales que, como modelo ejemplar, se dividía en dos grandes fases (tabla 1). Un primer tratamiento a escala del poder central, asociado a actos de canibalismo divino, y una segunda fase de desmembramiento en el ámbito local, para el consumo en el ‘ámbito’ del captor (un escenario distinto tenía que ver con descuartizar a la víctima inmediatamente después de la batalla y será debatido más adelante).

El primer tratamiento alimenticio en el grado comunal central se manifestaba en el acto de ofrecer a los dioses el corazón y la sangre extraídos de las víctimas, descritos por los propios indígenas en términos *fágicos*. Se ponía la sangre en una escudilla y el dueño de la víctima la repartía a las divinidades; “y daban de ella como a comer a el principal ídolo, untándole los labios, y después a los otros ídolos...” [Benavente 2001: 95]. Con la caña se untaban los labios de los dioses [Códice Florentino 1950-1981: II, 54; Sahagún 1997: 74]. Carrasco [1995: 446] y en otro contexto, Viveiros de Castro [1992: xv] han llamado esta forma de ingesta “canibalismo divino”. Enseguida, se elaboraba un proceso complejo de fragmentación y de repartición del resto del cuerpo.

⁶ Hemos identificado un grupo de víctimas sacrificiales para el consumo exclusivo de ciertas deidades como “canibalismo terrestre divino” [Declercq 2018]. No forman parte del análisis que aquí presentamos (véase más adelante el caso de los *ixiptlahuan*-tláloc).

LA DISTRIBUCIÓN DE LAS PARTES CORPORALES

Disponemos de dos versiones sobre el lugar del desmembramiento en el caso de los tenochcas. Mientras Sahagún [2003: 150, 151] y la mayoría de los otros cronistas decían que el cuerpo era descuartizado en el *calpulli* del guerrero-captor, Díaz del Castillo [1977: II, 40] comenta que “abajo de las escaleras del templo, les cortaban brazos y pies, desollaban las caras y las adobaron.” Según Díaz del Castillo [1977: I, 284], “tenían muchas ollas grandes y cántaros y tinajas dentro de la casa llenas de agua, que era allí donde cocinaban la carne de los tristes indios que sacrificaban y que comían los *papas*.” Los demás autores, en cambio, mencionan que se llevaba el cuerpo al *calpulli* del captor, o [Código Florentino 1950-1981: II, 47] lo desarticulaban en su casa. Chimalpáhin [2003: 125]⁷ ofrece una breve pero detallada descripción de un descuartizamiento:

Y destazaron a cinco o seis nobles de Tlalmanalco. De cada persona sacaron cinco partes; sus troncos fueron cortados en las articulaciones, en los cuellos; fueron decapitados. También las articulaciones de ambos codos, también las articulaciones de las rodillas las cortaron, la carne de su tronco.

El verbo “*tetequi*” en náhuatl significa “descuartizar, *hazer pedaços* a otro, o sajar a alguno”, mientras que el término “*tetetequiliztli*” quiere decir “despedazamiento de alguno o *desquartizamiento*” [Molina 1977: I, 41v, II, 107r].⁸ Sabemos que el Templo Mayor era el espacio de distintas modificaciones corporales ante-, peri- y postmortem. Aparte de ser un espacio de desmembramiento y probablemente de otros tratamientos, como la preparación de las cabezas antes de terminar en el *tzompantli*, o, en su caso, para el desollamiento podría haber sido el lugar donde los sacerdotes cocinaban el corazón o alguna parte específica para su ingesta.

⁷ Traducción de García Quintana [Chimalpáhin 2003]: “*Auh ynic quintetecque <ynin> macuiltin ah[no] chicuacemintin pipiltin Tlalmanalco. In cecen tlatatl ca ma macuilcan quinquixtiq; <in intlac> ynic quintet[ec] que oncan yn toçahcaliuhyan, yn toquechtlan, qu[in] quehquehcotonque. Yhuan yn nenecoc yn molicçali[uh]yan, yuan y nenecoc yn tlancuaçaliuhyan quincotonque, yn intlactlacayo...*”

⁸ Según el Padre Santarén [Alegre 1842: 397-398], los acaxeos de Durango no quebraban a los huesos “sino por las coyunturas despedazan el cuerpo.”

Complejo ritual	Tipo de víctima	Beneficiario	Poder Central. Fase 1 de desmembración	Consumidor y partes corporales consumidos	Repartición (Antecocción?):	Calpulli/Casa Doméstica/la nobleza Fase 2 de desmembración	Consumidor y partes corporales consumidos	Repartición Postcocción	Panorama Contextual en Cultura Material
		→	Centro ceremonial central		→			→	
			(Templo Mayor)	Consumidor Deidad		Guerreros		+ <i>Tlaloani</i> : muslo (manos y pies, Mártir de Anglería (1964, II: 572)	
1	Prisionero de guerra	Un solo captor	1a fase de desmembración (Sacrificio humano) Cortaron los troncos en los cuellos: decapitación (Chimalpáhin, 2003: 125)*. <i>Tzompantli</i> Cardiectomia (Sahagún, 2003, I: 150)	Sangre/Aromas Corazón "quemado" (Código Tudela, 1980; Díaz del Castillo, 1977; Mártir de Anglería, 1944; Cortés, 2002); corazón "asado" (Cervantes de Salazar, 1985: 335)* Contacto directo con el fuego Pomar (1982: 62)*; Corazón "cocido". Consumidor Sacerdote Díaz del Castillo (1977, I: 284); lugar donde "comían las papas" la carne de las víctimas.		2da fase de desmembración: Cortaron los troncos en las articulaciones, de ambos codos, de las rodillas, "la carne de su tronco" Chimalpáhin (2003: 125)*. +cocción con maíz y agua (<i>Tlactliatl</i>). Sahagún, 2003, I: 148). Contacto indirecto con el fuego Cacería: cocción: se evita contacto con el fuego directo (Déhouve, 2008: 18)*	Consumidor Calpulli Captor/ Casa Doméstica del Guerrero/ Consumo de carne hervida (brazos y piernas)	+ Señores/caciques aliados: consumo de carne hervida Cacería: Se regala la carne cocida/sin hueso (Déhouve, 2008: 18)* +Re-uso(s) +Hueso-trofeo del captor	Basurero doméstico del captor. Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras a nivel calpulli? No hay relación anatómica. Posibilidad de múltiples huesos de un solo individuo.
								Intercambio de productos (Pomar 1986)	
2	Prisionero de guerra	Dos o más captores	1a fase de desmembración Corazón/Sangre/Aromas Dos o más "sacrificadores" /Deidades	2da fase de desmembración? Resto del cuerpo (Díaz del Castillo, 1977, II: 40)*. Distribución de piezas corporales según jerarquía de captura Consumidor Sacerdote Consumo de corazón (ídem)	Captor 1: cuerpo del cautivo, y el muslo y pierna derecha Captor 2: muslo y pierna izquierda Captor 3: brazo derecho, desde el codo arriba Captor 4: brazo izquierdo, desde el codo arriba Captor 5: brazo derecho, desde el codo abajo Captor 6: brazo izquierdo, codo abajo	+cocción con maíz y agua (<i>Tlactliatl</i>). Sahagún, 2003, I: 148)	Consumo de carne hervida (brazos y piernas) Captor 1: Calpulli/Casa Doméstica Captor 2: Calpulli/Casa Doméstica Captor 3: Calpulli/Casa Doméstica Captor 4: Calpulli/Casa Doméstica Captor 5: Calpulli/Casa Doméstica Captor 6: Calpulli/Casa Doméstica	Señores/caciques aliados: pedazo de carne? Basurero doméstico de los distintos captores. Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras a nivel calpulli? Dispersión múltiple de un solo individuo en distintos contextos arqueológicos. +Re-uso(s) +Hueso-trofeo del captor principal	

3	Prisionero de Guerra Cautivo "sin dueño" <i>Código Florentino</i> (1950-1981, VIII: 53).	Colectivo de Guerreros/ nobles/ sacerdotes	Consumo <i>in situ</i> , fuera del socius (carácter ritual cuestionado)	Posible Consumo en el Huiztcalco de los prisioneros, no atribuidos a un captor. Consumidores: guerreros. Banquetes patrocinados a nivel de poder central.						Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras o sepultados como ofrendas? Presencia de restos óseos descarnados sin exposición al fuego (caso Tlatelolco. Pijoan, 2019)
4	Víctimas de Guerra (hombres, mujeres, "Enemigos"	Guerreros		Consumo directo con el fuego: Carne asada (Díaz del Castillo, 1977, II: 40); "Asadores de palo" (Cervantes de Salazar, 1985: 535); "asar en horno debajo de la tierra" (Díaz del Castillo, 1977, II: 197); fuego indirecto, en ollas (<i>Relación de Michoacán</i> , 2011: 199); cuerpos salados (Burgos, 1934, II: 342). *	Cacería: Quecholi. Carne asada en el Cerro Zacatépetl (Durán, 1984, I: 76)*					
5	Esclavo "bañado" Comprado en el mercado:	Comerciante	1a fase de desmembración de esclavo-ixiptla. Corazón/Sangre/Cabeza.	Consumidor Deidad Sangre/Aromas Corazón "quemado"	2da fase de desmembración Resto del cuerpo:	Consumidor: Calpulli/ Casa Doméstica del Comerciante	Señores/caciques aliados: pedazo de carne? ↕			Basurero doméstico del comerciante. Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras a nivel calpulli?
6	Esclavo "bañado" Comprado en el mercado:	Comerciante	Combate ritual de Panquetzaliztli entre esclavos y guerreros (representantes de Huizilopochtli y Huiznahuas)	Posible Consumo en el Huiztcalco de esclavo-ixiptla (<i>Código Florentino</i> , 1950-1981, IX: 64; Sahagún, 2003, II: 733; Graulich, 2016: 205)						Centro cívico-ceremonial: relleno de estructuras o sepultados como ofrendas? Presencia de restos óseos descarnados sin exposición al fuego (caso Tlatelolco. Pijoan, 2019)
7	Víctimas "diversas" +Comerciante Capturado en el extranjero +Espía +Víctimas de venganza (Isaac, 2005)		<i>Código Florentino</i> , 1950-1981, II: 19; Díaz del Castillo, 1977, I: 487; Relación de Michoacán, 2011: 57, 58)	En ocasiones, se manda las partes corporales cocidas a la comunidad de la víctima						

Tabla 1: Desmembración y distribución hipotética de partes del cuerpo para el consumo, y el contexto arqueológico hipotético de los restos óseos, basado en Sahagún (2003) y El *Código Florentino* (1950-1981), excepto los autores marcados con *.

En palabras de Benavente [2001: 113], en el pueblo de Tlaxcala “llevaba cada uno su cautivo, dejando una parte de la carne para los sacerdotes”. Según Pomar [1986: 62, 63], los mismos corazones arrojados “a los pies del ídolo” eran recogidos por los sacerdotes para el consumo: “este miembro tan principal en las entrañas del hombre, estaba diputado para estos sacerdotes servidores del Demonio”.⁹ Mientras los sacerdotes consumían el corazón, para lo cual “tenían licencia” [Torquemada 1975-1983: III, 178], los dioses disfrutaban de las partes no-tangibles, es decir, los aromas, igualmente “consumidos”. Mártir de Anglería [1944: 317] y Cortés [2002: 26] relatan cómo quemaban el corazón y las entrañas, y cómo consideraban que “aquel humo es agradable a los dioses”.

Las fuentes históricas indican que se apartaba por lo regular una parte del cuerpo de la víctima para el *tlatoani*. La *Relación de Atengo* [RG 1985a: 34, 35] cuenta que “cortaban los muslos, y éstos enviaban a Moctezuma”.¹⁰ La glosa del *Códice Tudela* [1980: 261, 262 -20r, 20v-, Graulich 1998: 110] cuenta que tiraban un trozo del corazón y sangre en el fuego, “y la resta del corazón llevaban a Moctezuma que comiese o al Señor del pueblo donde se celebraba la fiesta”.¹¹ Durán [1984: I, 130] narra que se cortaba un muslo de la víctima para la diosa Cihuacóatl. Es probable que después de la entrega simbólica a la diosa, se mandaba este miembro al *tlatoani*, al igual que los corazones quemados para los sacerdotes, después de que el humo de los órganos había complacido a los dioses. Aparte de las referencias sobre el muslo y algunas menciones del corazón,¹² se encuentran comentarios que destacan las manos y los pies como parte del manjar de algunos gobernantes.

CAUTIVOS DE GUERRA: UN PRISIONERO, UN CAPTOR

El guerrero que había capturado el prisionero podía llevar el cuerpo a su casa o *calpulli* y organizar un banquete antropofágico.¹³ Según Benavente o Motolinía [2001: 94, 95], “el que lo prendió, con sus amigos y parientes

⁹ Véase Benavente [2001: 113], López de Gómara [1979: 327], “Relación de Ixcatlan” [RG 1994: 231], “Relación de Poncitlan, Cuiseo” [RG 1988: 185], *Relación de Michoacán* [Alcalá 2011: 59].

¹⁰ A Moctezuma le mandaban un muslo [Sahagún 2003: 148, *Códice Florentino* 1950-1981: II, 47].

¹¹ Se trata del mes de *Xócotl Huetzi*.

¹² Véase Graulich [1998: 110] sobre el consumo de corazones por parte del *tlatoani*.

¹³ *Códice Ramírez* [1975: 101], Durán [1984: I, 97], la “Relación de Tepuztlan” [RG 1985a: 187], “Relación de Texcoco” [RG 1986b: 62], Las Casas [1967: II, 187], Torquemada [1975-1983: II 242].

llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día le hacían fiesta”. “Con agua caliente lo cocían y comían, repartiéndolo entre los caciques y capitanes de la guerra” [*Relaciones geográficas del siglo xv: México* 1986: 226]. Cada quien recibía un plato con carne y maíz, llamado “*tlacatlaolli*” [*Códice Florentino* 1950-1981: II, 48, Sahagún 2002: I, 181, 178].¹⁴ Más hacia el noroeste de México, en su carta de 1604, el padre Hernando de Santarén [Alegre 1842: I, 397-398] describe cómo los indígenas acaxeos cocían la carne con el hueso y hasta el final sacaron los huesos “dejando solamente la carne como atole”. En otro fragmento, el mismo Santarén [González 1980: 375] declara cómo usaban los huesos como trofeos:

El modo que tienen de comer los muertos es éste: júntese cuatro o seis ranche-rías, las más vecinas, y en unas grandes ollas que ellos hacen echan el muerto hecho cuartos, y déjanle cocer tanto tiempo que, tirando de los huesos, los sacan blancos, limpios y sin ninguna carne; y éstos guardan en una casa, que es como la de sus trofeos, para perpetua memoria y ejemplo a los hijos de los hechos de sus padres y antepasados.

Volviendo a los antiguos nahuas, posteriormente se distribuía una parte de la carne preparada [Pomar véase RG 1986b: 62, 63]:

[...] cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los pu[eb]los comarcanos, hasta q[ue] no q[ue]dase dél cosa, en muy peq[ue]ños pedazos, q[ue] cada uno no tenía media onza, en presente a los caciques, s[eñ]ores y principales, y mayordomos y mercaderes, y a todo género del hombres ricos de quien entendían sacar algún interés, [...] Dábanles, aq[ue]llos a quien se presentaba cada un pedacito desta carne, mantas, camisas, naguas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras de oro, rodela, vestimentas y arreos de guerra cada uno como le parecía o podía, [...] por premio del valiente q[ue] se lo enviaba, con q[ue] q[ue]daban ricos y prósperos.

Lo que destaca en esta descripción de Pomar es la repartición postcocción de la carne. A nuestro juicio, la dispersión postcocción convertía la carne en un “don”. Se regalaban pedacitos dentro de una amplia red de relaciones complejas y vínculos específicos, probablemente marcadas

¹⁴ Según González González [2011: 285], el significado preciso de *tlacatlaolli* es “maíz desgranado de hombre”.

por obligaciones sociales de intercambio de bienes. La mención de otros objetos en el mismo contexto, desde las mantas hasta joyería y escudos, convierten la carne humana en un producto de prestigio y mediación entre distintos sectores de la sociedad.

Además, el procedimiento aquí descrito coincide de manera relevante con el siguiente comentario de Dehouve sobre la distribución del venado entre los tlapanecos actuales de Guerrero: “La carne del venado no puede salir de este grupo sino observando muchas precauciones. En teoría no se debe regalar la carne, sino únicamente cocida y acompañada de sus tortillas de maíz, y está estrictamente prohibido dar los huesos.” En este sentido, vale la pena abrir un pequeño paréntesis comparativo: Autores como Villa y otros [1986: 431] o White [1992: 9, 10] han señalado que en la identificación de tratamientos de restos óseos, destacan las técnicas de destazamiento similares en restos óseos humanos y animales, al igual que en las evidencias de la preparación de comida y en los patrones de los procesos de deposición.

En un contexto arqueológico, es de esperar ver los depósitos del banquete en un basurero doméstico, o eventualmente en el área centro cívico-ceremonial local, en los rellenos de las estructuras a nivel *calpulli*. Se tratará de múltiples huesos de un solo individuo, aunque incompleto y disperso.

CAUTIVOS DE GUERRA: UN PRISIONERO, VARIOS CAPTORES

El “complejo ritual dos” se refiere a la captura de un prisionero por varios captores. En este caso, el destino de la víctima podía variar considerablemente. En primer lugar, la participación colectiva de guerreros en el acto de la captura podría explicar la presencia de distintas deidades y representantes políticos, “descuartizadores” durante la occisión, en correspondencia con los distintos *calpulli* de los guerreros involucrados. Así, por ejemplo, en el año de 1459, seis nobles fueron sacrificados en Amaquemecan, todos conocidos por su nombre. Sabemos que Totómitl era uno de los encargados de descuartizar a las víctimas [Chimalpáhin 2003: 123, 125, 129, 131]. Sin embargo, más adelante, el mismo autor enumera trece *tlatoque* de distintas residencias presentes “que habían descuartizado a nuestros abuelos.” Aparentemente, se trata aquí de una lista de personas con funciones políticas que encargaron el destazamiento de las víctimas. Nos parece razonable pensar que los distintos *calpulli* involucrados mandaron a los sacerdotes que descuartizaban, lo que explicaría en ciertos casos la presencia de distintas deidades. Esta información entrelaza bien con los datos sobre la distribución de las distintas partes de las víctimas.

Fray Bernardino de Sahagún [2003: II, 685] anotó la lógica de la distribución en una descripción precisa, que, como es el caso de muchos otros temas, raras veces encontramos en la obra de otros autores de la época:

Cuando cautivaban uno con tres o cuatro personas, el que más se había destacado tomaba el cuerpo del cautivo, y el muslo y pierna derecha, el segundo más destacado se llevaba el muslo y pierna izquierda, el tercero el brazo derecho, el cuarto el brazo izquierdo, desde el codo arriba, el quinto brazo derecho codo abajo, sexto, brazo izquierdo codo abajo.¹⁵

La captura de un prisionero por varios captores generó un flujo de tipo centrífugo de distintas partes del cuerpo. Al captor principal le fue asignado el torso de la víctima y el muslo derecho, con lo que se llevó definitivamente la parte más grande del cuerpo. En caso de que el muslo se ofreciera al *tlatoani*, el honor sería también para él. Nos inclinamos a pensar que el tamaño de cada parte indicaba el orden de la repartición, ya que hay una clara secuencia desde lo más voluminoso hacia los segmentos menos carnosos. Es evidente que un trozo voluminoso de carne favorece una redistribución más amplia, y con eso el prestigio.

A nuestro juicio, es posible que el templo central fuera hipotéticamente el lugar del destazamiento del cuerpo cuando se trataba de una víctima que pertenecía a varios captores. Con base en Sahagún y Pomar, consideramos que la dispersión de las distintas partes del cuerpo a los distintos *calpulli* de los guerreros involucrados en la captura corresponde a una repartición antecocción. En términos explicativos, este flujo corresponde todavía a una relación de depredación, ya que esta acción se ubica aún entre el prisionero y el captor. En cambio, la asignación postcocción se integró en un sistema de reciprocidad.

A diferencia del carácter de deposición del complejo ritual 1, es obvio que en el caso 2 hay una mayor dispersión de las distintas partes de un solo individuo, por lo que se podrá identificar los restos en sitios arqueológicos distintos, aunque sí en contextos espaciales semejantes.

CAUTIVOS DE GUERRA: "CAUTIVOS SIN DUEÑO"

Acerca del "complejo ritual tres", disponemos de poca información. Se trata de los "cautivos sin dueño". En palabras de Sahagún [2003: II, 672, *Códice*

¹⁵ También Durán [1984: I, 130].

Florentino, 1950-1981: VIII, 53], sacrificaban a los casos indecisos sin reconocer su captor en algún templo general. “cautivos sin título de captor”. En caso de que no se pudo decidir de quien era el cautivado, es probable que se lo llevaran a un templo llamado el (*H*)*uitzcalco*. Nos apoyamos para esta idea en un hecho notorio del mes (“veintena”) de Panquetzaliztli.

Durante esta fiesta, se llevaba a cabo una batalla ceremonial entre guerreros y esclavos (véase el complejo ritual 6 más adelante). Los esclavos capturados por los guerreros que no podían ser liberados o pagados por sus dueños comerciantes eran consumidos en un banquete canibalístico en el templo *Uitzcalco* [Sahagún, 2003: II, 733, Graulich 2016: 205]. Esto nos hace pensar que, en dicho caso, los guerreros consumían carne humana de manera colectiva en un espacio comunal y no en el ámbito doméstico. Esto, a su vez, podría explicar algunos contextos arqueológicos como el entierro múltiple Número 14, perteneciente al periodo Postclásico Tardío de Tlatelolco, ubicado en el centro de la actual Ciudad de México [Pijoan 2019: 173, 184, 185]. Se trata de alrededor de 150 individuos en buen estado de salud, cuyos huesos mostraban marcas de corte, evidencias de golpes y percusiones. Aparentemente, después de haber sido sacrificados, los tejidos blandos fueron separados de los brazos, caderas, muslos y piernas, lo que fue el motivo de la autora para su interpretación:

En cuanto al descarnamiento, afectó principalmente las extremidades tanto superiores como inferiores, a los hombros y a la región posterior de la cadera. En estas regiones corporales se ubica la mayor cantidad de músculos y los más voluminosos del cuerpo. Esto hace pensar en posible canibalismo. No obstante, la mayoría de los huesos, tanto de las extremidades como de la cintura escapular y la pélvica, no muestran evidencias de exposición al calor [Pijoan 2019: 184].

Tal vez se consumían estas víctimas “sin dueño” en un banquete colectivo de guerreros, patrocinado y organizado por el poder central.

En estos casos se espera encontrar evidencias osteológicas en los espacios ceremoniales del poder central. En el caso señalado de Tlatelolco, interpretado por Pijoan, se trataba de restos óseos descarnados sin huellas de exposición al fuego. A pesar de la lógica argumentación de Pijoan, la información contrasta con la idea señalada más arriba de una cocción con los huesos. ¿Por otra parte es posible que en estos casos, por la ausencia de un captor, nadie reclamaba los huesos-trofeos?

VÍCTIMAS DE GUERRA

El “complejo ritual 4” consiste en el consumo de las víctimas *in situ*. Se trata de casos, asociados a la muerte violenta en la acción bélica y las partes corporales desarticuladas, para comer *in situ* o llevar solamente una parte del cuerpo para comer en la comunidad, o como trofeos de guerra. En este sentido, habrá que considerar la existencia de prácticas de canibalismo en el México prehispánico, donde la muerte fue violenta, pero no de tipo sacrificial, dentro de un contexto ritual ceremonial urbano.¹⁶ Las víctimas serán predominantemente adolescentes mayores o jóvenes adultos de sexo masculino [Tiesler 2008: 22], lo que sugiere que se trata de muertos en el conflicto. Sin embargo, los datos históricos también indican violencia bélica hacia mujeres e infantes. Aunque la información es escasa, los conflictos de contacto con los europeos y de tiempos coloniales posteriores —muchas veces en el Norte de México— señalan la práctica de desmembramiento (incompleto) en el lugar del conflicto y el pronto consumo sin especificar algo más sobre las circunstancias precisas [Cortés 2002: 194, López de Gómara 1979: 95, 214, 215]. La *Relación de Michoacán* [Alcalá 2011: 199] relata cómo “los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos, sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquellas carnes y comíanselas”.

A nuestro juicio, en ningún momento se trata de un canibalismo alimenticio o gustativo, sino que se integra por completo en la dinámica y las creencias del exocanibalismo bélico.¹⁷ Se podrá encontrar evidencias arqueológicas en espacios públicos o pisos comunales, tal vez asociado a prácticas de violencia.

ESCLAVOS “BAÑADOS”

Los “complejos rituales 5 y 6” se distinguen de manera importante de los casos escritos hasta aquí, tanto en la tipología de víctimas, como en sus consumidores y los significados asociados. Entre los antiguos nahuas, algunos mercaderes de larga distancia gozaban del mismo privilegio de poder

¹⁶ En ciertos casos, sabemos que los primeros cautivos eran entregados a los sacerdotes para su sacrificio en el lugar de la batalla, delante de las estatuas de los dioses [*Códice Florentino* 1950-1983: viii, 53, Sahagún 2003: ii, 671].

¹⁷ Para una mayor argumentación, véase Declercq [2018]. Para una interpretación distinta que cuestiona el carácter ritual de estos casos, véase González Torres [1985], Graulich [2016].

consumir carne humana que los nobles guerreros. Sus víctimas sacrificiales y antropofágicas eran esclavos hombres o mujeres comprados en el mercado de Azcapotzalco [Sahagún 2003: II, 721] o Itzucan¹⁸ [Durán 1984: I: 64], exhibidos a los interesados en pleno ornato bélico [Códice Florentino 1950-1982: IX, 45]. Como debían personificar a algún dios, eran escogidos con base en una evaluación rigurosa de sus aspectos físicos y sus cualidades artísticas [Durán 1984: I, 63].

En los días previos a la fiesta grande de Panquetzaliztli, a través de la entrega de atributos análogos a armas, el esclavo era puesto en el papel de guerrero enemigo [Sahagún 2003: II, 715-731]. En un combate ritual, algunos representaban a los *huitznahuas* del combate mítico contra Huitzilopochtli [Sahagún 2003: I, 212, Graulich 1999: 200]. Los informantes de Sahagún comentan que el dueño de un esclavo capturado en dicho combate podía pagar su libertad con mantas. Sin embargo, si la cantidad no era suficiente, el captor tenía el derecho de consumir al esclavo en el templo de *Huitzcalco*, “el templo de los Huitznahuas” [Sahagún 2003: II, 733].¹⁹ Se podrá definir este caso como un verdadero prisionero de un combate ceremonial, en donde el esclavo se convierte en dios/guerrero (*ixiptlahuan*). En los contextos arqueológicos, se espera encontrar restos de esta actividad ritual en los centros ceremoniales (como ofrendas o en los rellenos de las estructuras).

De la misma manera, los mercaderes organizaron un banquete con la carne de un esclavo bañado [Sahagún 2003: II, 721, Durán 1984: I, 64]. Se trata de víctimas transformadas en deidades (*ixiptlahuan*). En nuestra opinión, los comerciantes se ganaban el derecho de comer carne humana por el logro de conseguir bienes fuera de la propia comunidad, esto durante estancias peligrosas, donde la pérdida del alma y el riesgo de “enemizarse” era un peligro real.²⁰

Es importante señalar que no todos los esclavos bañados eran consumidos de esta manera. Acerca de algunas víctimas, las fuentes aclaran de manera explícita que eran enterradas. En el caso de los niños para el dios Tláloc, señala Las Casas [1967: II, 187, 189]:²¹ “Estos niños *no los comían*, sino poníanlos en una caja de piedra para honra de Tláloc, dios del agua.”²² Benavente o Motolinía [2001: 96] habla también de una pareja de esclavos que representaban al dios y a la diosa del agua. A medianoche los

¹⁸ Pueblo de la provincia de Tlaxcala.

¹⁹ También Graulich [2016: 205], Códice Florentino [1950-1981: IX, 64].

²⁰ Véase Declercq [2018].

²¹ También Benavente [2001: 98, 99, 100].

²² Las cursivas son mías. También la “Relación de Cholula” [RG 1985b: 132].

sacrificaron “y a éstos no los comían sino echábanlos en una hoya como silo que para esto tenían”. En el caso de los leprosos cautivos, sacrificados en el templo de *Iztac Cintéotl*, encontramos la misma respuesta negativa: “no eran comidos” [Sahagún, 2003: I, 252]. Pese a esta casi unanimidad, y por motivos poco claros, en otra parte de su obra, Sahagún [2003: I, 144, 257] y Torquemada [1975-1983: III, 181] sí señalan el consumo de *ixiptlahuan-tláloc*.

Las fiestas de los comerciantes podrían ser rastreados en un sentido arqueológico en los basureros domésticos o eventualmente en los rellenos de las estructuras arquitectónicas locales.

VÍCTIMAS DIVERSAS

Finalmente, el “complejo ritual 7” trata del consumo de casos diversos, como el consumo de comerciantes-espías, o la “devolución” de la carne de un adversario con el objetivo de causar polémica o como detonador de un conflicto, o por motivos de venganza política. La *Relación de Michoacán* [Alcalá 2011: 57, 58] ofrece un ejemplo de venganza a través de la provocación canibalística, al igual que Alvarado Tezozómoc [2001: 100]. En estos casos, se mandaban las distintas partes corporales de la víctima de regreso al enemigo. En opinión de Isaac [2005], se trata de intentos de engañar, provocar o humillar al enemigo.²³

CONCLUSIONES

La información que podemos extraer de las fuentes históricas trata de la distribución de las víctimas o algunas partes de las víctimas a partir de la captura, algunos detalles sobre el desmembramiento en el ámbito ceremonial central y posteriormente en el de *calpulli*, luego su consumo y en ciertos casos algo sobre los modos de redistribuir la carne. Se repartían las distintas partes entre dos tipos de destinatarios: deidades y seres humanos (las víctimas destinadas a ser devoradas por las deidades terrestres, como los *ixiptlahuan-Tláloc*, no forman parte del estudio).

La primera escala en la distribución era la de los dioses, asociada inmediatamente al acto de quitar la vida —el primer corte— de la víctima, directamente seguida por el ámbito de los sacerdotes. Posteriormente se honraba al *tlatoani* con un trozo del cuerpo, seguido por una dispersión de partes corporales con fines *fágicos*, esta última etapa, según la cantidad

²³ “*Cannibalism by trickery*” [Isaac 2005].

de guerreros o sacrificantes involucrados en el apresamiento del enemigo. Pensamos que esta descentralización, al menos para el caso mexica, podrá ser una explicación para la falta de evidencias osteológicas postcraneales de prisioneros de guerra en los depósitos del Templo Mayor [Chávez 2014]. Esta idea fue expresada por Pijoan [2010: 24]: “la evidencia para la práctica de canibalismo se debería de buscar más bien en basureros de casas-habitación, y no tanto en recintos sagrados”.

La reclamación de ser el captor principal fue puesta bajo juicio de personas designadas y la repartición de las partes del cuerpo se realizaba de manera rigurosa, conforme el papel preciso de los distintos involucrados en la captura. Cuando había distintos cautivadores involucrados, la dinámica del circuito gastronómico se multiplicaba, con una remuneración mayor para el captor principal. En estos casos, es de esperar que la fragmentación del cuerpo genera una separación de partes corporales hacia distintas comunidades, y, por ende, hacia diferentes sitios arqueológicos. La distribución de las partes corporales refleja una dinámica que corresponde a criterios políticos, económicos, sociales y religiosos.

También los comerciantes llevaban los cuerpos de los *ixiptlahuan* (personificadores) a su ámbito doméstico para el banquete. Sin embargo, es posible que los guerreros “sin dueño” y algunos esclavos capturados en los combates rituales eran consumidos en fiestas, patrocinadas por el poder central. Estas víctimas “pertenecían” al poder central y se disponía de sus restos en los contextos ceremoniales centrales, como es el caso del Entierro 14 de Tlatelolco [Pijoan 2019].

Los complejos rituales demuestran una variabilidad de contextos espaciales con alteraciones complejas. Hay que tomar en cuenta que la antropofagia estaba inmersa en la complejidad social (conflicto intergrupar) y la estructura sacrificial de las sociedades mesoamericanas. Esta lógica se expresa en mayor o menor grado en los distintos tipos de depósitos de los contextos arqueológicos: restos de huesos en patios o pisos habitacionales, basureros domésticos o basureros de centros cívico-religiosos, hasta en rellenos de estructuras. Se trata de banquetes o fiestas ceremoniales en el ámbito residencial,²⁴ de restos óseos consumidos y posteriormente redepositados como “dones” o sepultados como ofrendas. En otros casos, se trata

²⁴ Tradicionalmente, los fragmentos de huesos corrían la misma suerte que las piezas de cerámica rotas: objetos fragmentados, incompletos y dispersos no recibían la misma atención que las vasijas completas y decoradas. Estas características deposicionales tipo “desechos” tradicionalmente descartadas impedían abrir hipótesis acerca de prácticas de antropofagia.

de segmentos descarnados en el ámbito ceremonial central, depositados en los grandes centros ceremoniales.

En sentido tafonómico, se puede esperar un arreglo irregular de restos óseos incompletos y dispersos, en concordancia con los atributos generales de depósitos postsacrificiales [Tiesler 2008]. En el caso de descarnar segmentos sin algún tipo de cocción, deberíamos encontrar los huesos largos completos con cortes sobre huesos en las diáfisis o donde hay las inserciones musculares [Ruiz González 2020].²⁵ Esta interpretación de casos de canibalismo en Mesoamérica difiere de las características propuestas por White [1992: 340] y Turner y Turner [1999: 24].

Por último, vimos que la carne humana como un bien de prestigio era un don o un objeto de intercambio apreciado, importante en la construcción de los vínculos sociales. Tenemos indicaciones para pensar que, en contextos de reciprocidad, la repartición ocurrió con la carne cocida, sin los huesos adheridos, semejante a la distribución de un animal cazado. Consideramos que todo el proceso desde la captura de seres humanos, el tratamiento corporal, el consumo y la deposición se integra en un ámbito sagrado, vinculado a la obtención de comida, igual que los animales de caza o las plantas cultivadas.

REFERENCIAS

Alcalá, Jerónimo de

2011 *Relación de Michoacán*. Estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, El Colegio de Michoacán. Morelia.

Alegre, P. Francisco Javier

1842 *Historia de la compañía de Jesús en Nueva-España*. Edición digital basada en la edición de Carlos María de Bustamante. Imprenta de J.M. Lara. México. 1841. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/>>. Consultado el 20 de noviembre de 2019.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de

1975 *Crónica mexicana*. Hacia el año de MDXCVIII. Anotada por Manuel Orozco y Berra. Porrúa. México.

2001 *Crónica mexicana*. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro (eds.). Dastin. Madrid.

Alvarado Viñas, Luis Adrián

2013 *Tejedores de grandezas. Un análisis de la población de Teopancazco, Teotihuacan, a través de sus actividades ocupacionales*, tesis de maestría. UNAM, México.

²⁵ Comunicación personal, marzo de 2020.

Benavente, Fray Toribio de (Motolinía)

- 2001 *Historia de los indios de la Nueva España*. Claudio Esteva Fabregat (ed.). Dastin. Madrid.

Botella M. C. y Alemán Aguilera I

- 2000 Aprovechamiento del cuerpo humano en el México Prehispánico en el basurero de Zultepec, en *Investigaciones en Biodiversidad Humana*, Tito A. Varela (ed.). Universidad de Santiago De Compostela, Sociedad Española de Antropología Biológica. España: 190-200.

Burgoa, Francisco de

- 1934 *Geográfica descripción*. Publicaciones del Archivo General de la Nación xxvi. México.

Carrasco, David

- 1995 Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us. *Journal of the American Academy of Religion* LXIII/3: 429-463.

Chávez Balderas, Ximena

- 2014 Sacrifice at the Templo Mayor of Tenochtitlan and its Role in Regard to Warfare, en *Embattled Bodies, Embattled Places. War in Pre-Columbian Mesoamerica and the Andes*, Andrew K. Scherer and John W. Verano (eds.). Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C: 171-197.

Chávez Balderas, Ximena, Lorena Vázquez Vallín

- 2017 Del *tzompantli* al Templo Mayor. *Arqueología Mexicana*, 148: 58-63.

Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, Domingo

- 2003 *Séptima relación de las Différentes Histoires Originales*, Josefina García Quintana (ed.). UNAM. México.

Códice Florentino

- 1950-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Fray Bernardino de Sahagún, Charles E. Dibble y Arthur J. O Anderson (trads.). University of Utah Press. Salt Lake City.

Códice Ramírez

- 1975 Manuscrito del siglo xvi intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias". Porrúa. México.

Códice Tudela

- 1980 Edición de José Tudela de la Orden. Ediciones cultura hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.

Cortés, Hernán

- 2002 *Cartas de relación*. Porrúa. México.

Declercq, Stan

- 2018 *In mecitin inic tlaanacaquani: "Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana"*. *Canibalismo y guerra ritual en el México Antiguo*, tesis de doctorado. UNAM. México.

Díaz del Castillo, Bernal

- 1977 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, II. Joaquín Ramírez Cabañas (nn.). Porrúa, México.

Durán, Diego

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, I. Ángel Ma. Garibay K (ed.). Porrúa, México.

González, Luis

- 1980 Una etnografía acaxee de Hernando de Santarén. *Tlalocan*, 8: 355-394.

González Torres, Yólotl

- 1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Graulich, Michel

- 1998 La royauté sacrée chez les aztèques de México. *Revista Española de Antropología Americana*, 28: 99-117.
- 1999 *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. INI. México.
- 2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Isaac, Barry

- 2005 Aztec cannibalism: Nahuas versus Spanish and mestizo accounts in the Valley of Mexico. *Ancient Mesoamerica*, 16 (1): 1-10.

Las Casas, Fray Bartolomé de

- 1967 *Apologética Historia Sumaria*. Edmundo O'Gorman ed.). IIH-UNAM. México.

Lockhart, James

- 1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.

López de Gómara, Francisco

- 1979 *Historia de la Conquista de México*. Jorge Gurria Lacroix (prol.). Biblioteca Ayacucho. Caracas.

López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.)

- 2010 *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. INAH, IIH-UNAM. México.

Manzanilla, Linda

- 2015 Cooperation and tensions in multiethnic corporate societies using Teotihuacan, Central Mexico, as a case study. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112 (13): 9210-9215.
- 2017 Teopancazco: a Multiethnic Neighborhood Center in the Metropolis of Teotihuacan, en *Multiethnicity and Migration at Teopancazco. Investigations of a Teotihuacan Neighborhood Center*, Linda R. Manzanilla (ed.), University Press of Florida. Gainesville: 1-48.

Mártir de Anglería, Pedro

1944 *Décadas del Nuevo Mundo*. Editorial Bajel. Buenos Aires.

Molina, Alonso de

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Porrúa. México.

Nelson, Ben y Debra L. Martin

2015 Symbolic Bones and Interethnic violence in a Frontier Zone, Northwest Mexico, ca.500-900 C.E., en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112 (30): 9196-9201.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma.

2010 Estudios de tafonomía en México, en *Perspectiva tafonómica II. Nuevos trabajos en torno a poblaciones mexicanas desaparecidas*, Carmen Ma. Pijoan Aguadé; Xabier Lizárraga Cruchaga y Gerardo Valenzuela Jiménez (co-ords.). INAH. México: 15-31.

2019 *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del Entierro 14 de Tlatelolco, Ciudad de México*. INAH, Secretaría de Cultura. México.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma. y Alejandro Pastrana Cruz

1989 Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, D.F., en *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas*, Martha Carmona Macías (coord.). INAH, CONACULTA. México: 287-306.

Pijoan Aguadé, Carmen Ma. y Josefina Mansilla Lory

1990 Prácticas rituales en el norte de Mesoamérica. Evidencias en Electra, Villa de Reyes, San Luis Potosí. *Arqueología* 4: 87-96.

1997 Evidence for Human Sacrifice, Bone Modification and Cannibalism in Ancient México, en *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Debra L. Martin y David W. Frayer (eds.). Gordon and Breach. Amsterdam: 217-239.

Pomar, Juan Bautista

1986 Relación de Tezcoco, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. UNAM. México: 45-113.

Relaciones geográficas del siglo XVI (RG)

1984 Antequera, 2 (3). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1985a Tlaxcala, 2 (5). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1985b México, 1 (6). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1986a México, 2 (7). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1986b México, 3 (8). René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

1988 Nueva Galicia, 10. René Acuña (ed.). IIA-UNAM. México.

Rojas Chávez, Juan Martín, Jorge Arturo Talavera González y Enrique García García

2004 Una propuesta para el análisis tecnológico, morfológico y funcional de la industria de hueso humano en México, en *Perspectiva Tafonómica*, Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Xabier Lizárraga Cruchaga (eds.). INAH. México: 87-108.

Ruiz Gonzalez, Judith Lizbeth

- 2020 *Pervivencia y cambio: Toniná en el Posclásico. Nuevas evidencias osteológicas del sacrificio humano en el área maya*, tesis de doctorado. Estudios mesoamericanos. UNAM. México.

Sahagún, Bernardino de

- 1997 *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation, Thelma Sullivan (ed.), completada y revisada con agregados de Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman, Universidad de Oklahoma. Estados Unidos.
- 2002 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (nn.). CONACULTA. México.
- 2003 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Juan Carlos Temprano. (Crónicas de América), Dastin. Madrid.

Talavera, Jorge, Juan Martín Rojas y Enrique García

- 2001 *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona, Puebla. Un análisis bioarqueológico*. INAH. México.

Tiesler, Vera

- 2008 Funerary or Nonfunerary? *New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Post sacrificial Behaviors from Human Assemblages, en New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.). Springer, Nueva York: 14-44.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina (eds.)

- 2008 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. Springer. Nueva York.

Tiesler, Vera y Guilhem Olivier

- 2020 Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica. *Current Anthropology*, 61 (2): 168-193.

Torquemada, Juan de

- 1975-83 *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (coord.). IIA-UNAM. México.

Turner, Christy G. y Jacqueline A. Turner

- 1999 *Man Corn. Cannibalism and Violence in the Prehistoric Southwest*. The University of UTAH Press. Estados Unidos.

Villa Paola, Claude Bouville, Jean Courtin et al.

- 1986 Cannibalism in the Neolithic. *Science*, New Series, 233 (4762): 431-437.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press. Chicago.

White, Tim D.

- 1992 *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*. Princeton University Press. Oxford.