

# El culto al cocodrilo: cognición y arte del Formativo temprano en Mesoamérica

Terry Stocker

Verónica Ortega Cabrera

Zona Arqueológica de Teotihuacán, INAH.

*Resumen:* La tesis central de este artículo propone que, en algún lugar de Mesoamérica donde los cocodrilos abundaban, debió comenzar el culto a ese animal, cuya imagen devino en uno de los símbolos más utilizados por las élites y se extendió ampliamente en el entorno cultural. Por otro lado, algunos arqueólogos plantean que la ausencia de esculturas fuera del área nuclear olmeca significa que esa sociedad no tenía dominio sobre territorios lejanos. Aquí se sostiene que la hegemonía se refleja en que la élite olmeca concentró el culto al cocodrilo en su área nuclear, por ello la constante presencia de esta expresión en San Lorenzo, Veracruz, sitio que se convirtió en un centro de peregrinación. Por último, en aras de evitar las confusiones derivadas de una visión "cristiana" del arte mesoamericano, promovemos interpretaciones animistas; específicamente, reinterpretemos la llamada "Cruz de San Andrés" como un signo/símbolo que debe leerse como sacrificio humano: La Cruz de Sacrificio Humano (LCSH).

*Palabras clave:* olmecas, culto, cocodrilo, cognición, período Formativo, Mesoamérica.

*Abstract:* The central thesis of this article is that the veneration of crocodiles must have begun somewhere in Mesoamerica where they were an abundant species. Their image became one of the symbols most widely used by elites and that extensively spread throughout the cultural landscape. Some archaeologists argue that the absence of stone sculpture outside the Olmec heartland means this society had no hegemony over distant areas such as the Mexican highlands. In this respect it is suggested that the hegemony of the Olmec elite is reflected in the veneration of the crocodile in its heartland, which explains the constant presence of this expression in San Lorenzo, Veracruz, turning it into a pilgrimage center. Finally, in an effort to avoid confusion stemming from a "Christian" viewpoint of Mesoamerican art, we advocate animistic interpretations, specifically reinterpreting "St. Andrew's Cross" as a sign/symbol to be read as human sacrifice: the Cross of Human Sacrifice (CHS).

*Keywords:* Olmecs, veneration, crocodile, cognition, Formative period, Preclassic period, Mesoamerica.

*La primera metáfora fue animal*  
John Berger, *About Looking*

**D**urante varios años, el artículo de Flannery y Marcus (2000) "Formative Mexican chiefdoms and the myth of the 'Mother Culture'" fue considerado, por algunos, como una de las teorías más influyentes de la arqueología mesoamericana; sin embargo, ahora podemos afirmar que las bases que sostienen sus hipótesis deben ser reconsideradas. Comenzaremos evaluando brevemente algunas de sus ideas.

Flannery y Marcus presentan dos puntos básicos: en primer lugar, el *corpus* de materiales conocidos como "olmecas" de la costa del Golfo de México, no era consistente con el área de origen, pues se incluían rasgos que no pertenecían a esa región; de la misma forma, diversos elementos que se suponía que habían tenido su origen en las tierras húmedas del golfo habían sido hallados en otros contextos más tempranos en diversas regiones de Mesoamérica. Al respecto Blomster (2010), con base en datos de análisis detallados de contextos y activación neutrónica en fragmentos cerámicos, ha demostrado que las afirmaciones de Flannery y Marcus sobre las distribuciones, frecuencias y orígenes de la cerámica no pueden sostenerse, pues las

vasijas del Formativo temprano de la costa del Golfo se encuentran en el área mixteca y zapoteca, y no a la inversa, lo que confirmaría su propuesta acerca de que la cerámica de San Lorenzo fue "exportada".<sup>1</sup>

En segundo lugar, Flannery y Marcus argumentaron que el área nuclear olmeca no era la cuna de una "cultura madre". Delineaban dos escuelas de pensamiento: una, la errónea escuela olmeca-céntrica (de individuos) que promovía una "cultura madre" en la que los olmecas se veían diferenciados de sus contemporáneos mesoamericanos, bajo un enfoque de élites, creando así el sistema simbólico del Formativo temprano de 1150-500 a.n.e. En el lado opuesto se encontraban los seguidores de Flannery y Marcus, quienes sostenían que la olmeca no era una sociedad más avanzada que el resto de sus contemporáneas y que contribuyeron poco o nada a la posterior civilización mesoamericana; hoy sabemos que esto no es correcto (Cyphers y Di Castro, 2009; Symonds *et al.*, 2002). San Lorenzo era un

<sup>1</sup> Con el término *exportación* nos referimos a que fue producida en un área y, a través de las redes de intercambio, fue consumida en otras.

estado prístino, mientras que los sitios del Formativo temprano en Oaxaca eran cacicazgos (Clark, 2007). De hecho, Flannery y Marcus centraron su discusión en la complejidad social, a partir de un modelo biológico, en lugar de analizar la difusión de las ideas (sobre todo del arte). A propósito, su artículo comenzó como una respuesta antagónica a la idea de que la cultura olmeca era la “madre” de las civilizaciones mesoamericanas.

## Cultura madre

Una “cultura madre”, como se define históricamente, no existe en ninguna parte. Sin embargo, Flannery y Marcus utilizaron el concepto de *Mother Culture* como punto de partida para desarrollar sus argumentos. La pregunta inicial fue: ¿existe un centro desde el cual una ideología religiosa, y su representación en el arte, comenzaron y se extendieron a lo largo del Formativo temprano en Mesoamérica?

Como Blomster (2010: 135) señaló: “La cerámica olmeca [...] exhibe símbolos que pueden representar elementos icónicos de creencias religiosas y de una cosmología en desarrollo”. En las páginas siguientes pretendemos definir la intención de algunas creencias religiosas de esa cosmología. Sin embargo, es necesario precisar que nuestros conocimientos, basados en documentos históricos, acerca de la difusión del pensamiento religioso budista, cristiano e islámico, apuntan a que siempre hubo un lugar de origen, tanto de la ideología como de su representación artística, desde donde se extendió hacia diversas regiones, con las variantes históricas de cada caso; y ese punto o lugar de origen se transformó en un centro de peregrinación. En este contexto, argumentaremos a favor de la identificación de Olman, “la tierra de los olmecas” (Veracruz oriental y Tabasco occidental), como un lugar de origen y centro de peregrinación para el sistema simbólico mesoamericano.

La difusión de las ideas religiosas no se vincula directamente con el nivel de complejidad social, sino que tiene una relación más estrecha con la conciencia histórica de los individuos: ¿qué piensan ellos de su existencia y su relación con el medio ambiente?, y ¿cómo se traducen esas creencias en comportamientos cotidianos?; más importante aún: ¿de dónde proviene cualquier ideología y por qué? También debemos preguntarnos: ¿qué significa, entendido en su totalidad, un artefacto que encarna un sistema de creencias, para los miembros del colectivo en cuestión?

Las ideas comienzan, en efecto, en un lugar y se extienden a la periferia, y basándonos en las obras de muchos arqueólogos que serán citados más adelante, especialmente Blomster, podemos suponer que el origen de la ideología mesoamericana del Formativo comenzó en los alrededores de —si no en el propio—

San Lorenzo. Carrasco (1999) analiza esta idea como la ciudad sagrada y la periferia. Para citarlo:

Los asentamientos aztecas en particular se organizaban alrededor de complejos ceremoniales, que servían de teatros para muchas clases de actuaciones, incluyendo la matanza ritual de seres humanos y *animales*. Nuestra comprensión de la historia de las religiones mesoamericanas se vuelve extraordinariamente rica y problemática cuando nos enfrentamos a actos prodigiosos de violencia, la mayoría de los cuales se llevaron a cabo en las monumentales ciudades ceremoniales y en relación con un ordenamiento de la vida social, particularmente complejo y jerárquico que ha sido identificado como urbano (Carrasco, 1999: 1; cursivas añadidas).

Proponemos que la suma del centro y la periferia de Carrasco se remonta al Formativo temprano, y ése es uno de los objetivos del presente artículo. Sin embargo, hay que hacer hincapié en que las comunidades periféricas pueden alterar, modificar o elaborar/transformar todas y cada una de las ideas (Carrasco, 1999: 66). Para clarificar, la religión no es sino un elemento de la cultura; así que no tenemos la intención de crear un hombre de paja, es decir, una cultura madre. Antes bien, planteamos que una de las bases del posterior complejo religioso mesoamericano fue el culto al cocodrilo, y que tal comenzó en un área para ser retomado posteriormente, enriquecido y asimilado por otras. Ciertamente, las áreas periféricas hicieron variaciones o adiciones a las ideas del núcleo central y éstas pudieran haberse manifestado en expresiones de artefactos. Con los datos disponibles, consideramos que “una” línea base de la religión mesoamericana se estableció alrededor de 1300 a.n.e. en Mesoamérica y continuó, con alteraciones y variaciones, hasta 1521 d.n.e., cuando dos sistemas religiosos muy diferentes chocaron.

Una última precisión: por culto al cocodrilo entendemos una manifestación en la que este animal ocupó un lugar central entre muchos otros organismos, formando parte del simbolismo ligado a las élites y como uno de los símbolos cosmogónicos más importantes de la ideología mesoamericana (Garduño, 2010; Leasure, 2000). Presumiblemente, la cosmología del Formativo temprano seguiría evolucionando hasta convertirse en lo que Durán (1971) describió acerca de la religión azteca y Thompson (1970) lo hiciera para el caso de los mayas. Además, retomando el señalamiento de John Berger (1980), el cual establece que los animales entraron por primera vez en la imaginación humana como mensajeros y promesas, consideramos que es necesario enfatizar el papel del cocodrilo en la construcción cosmogónica mesoamericana, pues hasta el momento la arqueología de la región ha relegado el tema.

## El Formativo temprano

Flannery y Marcus (2000: 15) hacen referencia constante de Atlihuayan, un sitio del Altiplano central, en el territorio del actual estado de Morelos, de donde retoman una ilustración a la que identifican como “la piel de un cocodrilo, como se representa en una figura humana”, aunque, no muestran la parte humana (figura 1). Ellos dicen: “El pie del cocodrilo (a menudo llamado de manera errónea “pata de ala”) fue ampliamente plasmado como un símbolo para la Tierra”.

El motivo iconográfico en cuestión nos lleva a plantear algunas interrogantes. Primero: ¿por qué una sociedad del Altiplano representaría a un cocodrilo como símbolo de la tierra si no hay cocodrilos cerca de Atlihuayan?; en segundo lugar, ¿qué función tuvo una pieza como ésa?, ¿era un elemento de comercio o se hizo en Atlihuayan?; si fuese foránea: ¿de dónde provenía?; si fuese local: ¿fue manufacturada por artesanos locales?; y en dado caso: ¿copiaron el motivo de otro similar o fueron guiados por alguien con ese conocimiento? Finalmente, pero por demás importante: ¿alguna élite religiosa necesitaba explicar el motivo a los espectadores de Atlihuayan?

No tenemos ningún problema con la idea de que el pie del cocodrilo era un símbolo de la tierra y de la fertilidad; de hecho, uno de los autores del presente artículo ayudó a promover esa idea en “Crocodilians and Olmecs...” (Stocker *et al.*, 1980), un texto con sugerentes ilustraciones que no fue considerado por Flannery y Marcus; en resumen, en ese documento se empleó una explicación ecológica de la religión, promovida por Hultkrantz (1966), en la que los organismos del ecosistema se incorporan a la cosmovisión de las co-

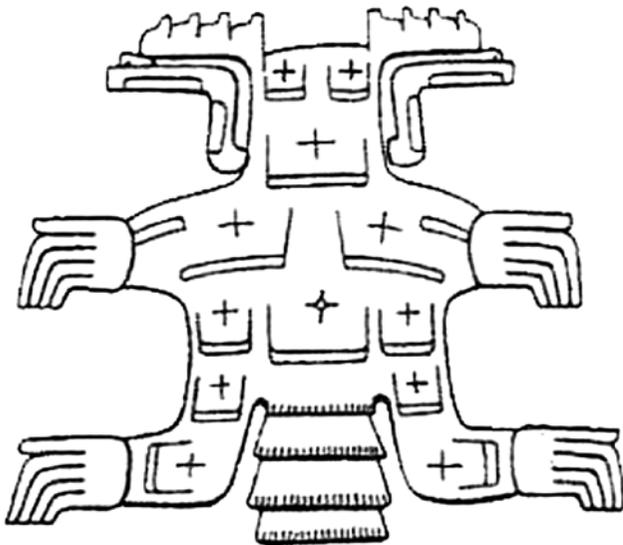


Fig. 1 Piel de cocodrilo, relieve de Atlihuayan. Fuente: tomado de Flannery y Marcus (2000: fig. 10B).

munidades. Por ejemplo, tanto en Mesoamérica como en el sudoeste de Estados Unidos se incluyó al pavo (guajolote) en el inventario de animales con un peso simbólico, por ello se han hallado entierros rituales con especímenes de pavo (Lapham *et al.*, 2016; Lipe *et al.*, 2016: fig. 2). Ortega (2014: 242) ilustra un enterramiento ritual de dos perros lado a lado en Teotihuacán (Cisneros, 2009).

Más allá de la representación real de un cocodrilo, muchos de los motivos artísticos que Flannery y Marcus muestran se basan en los atributos físicos del animal. Una vez más, esto nos sugiere que la base del sistema de creencias religiosas del Formativo pudo originarse en algún lugar donde existían esos reptiles, como también lo han propuesto Vargas y Ortiz (2004) para el mundo maya (Mayer, 2016; Davoli, 2012; *Maya Ethnozoology*, 2018 [2012]).

Así, podemos ver al fenómeno cognitivo a partir de dos extremos: por un lado, la base para la mayoría de los diseños artísticos presentados en el artículo de Flannery y Marcus se originó en un lugar y se difundió como parte de un complejo simbólico religioso (al igual que el cristianismo, el islam y el budismo); en el otro extremo está la propuesta que señala que en un momento dado, diversas personas en distintos sitios de Mesoamérica despertaron y comenzaron a crear expresiones artísticas similares, presumiblemente basadas en ideas análogas (sobre los cocodrilos), pero independientes entre sí. Esta segunda opción es poco probable.

## Posclásico y Clásico

Antes de continuar, consideramos indispensable establecer un marco conceptual que nos permita pasar de lo conocido a lo desconocido. Los mexicas colocaron a Cipactli (el cocodrilo) como símbolo del primer día del calendario de 260 días. Los tlatoanis mexicas debían arribar al poder en el día 1 Cipactli. Sabiendo que el cocodrilo estaba asociado con la élite, esperaríamos que las representaciones de este animal se limitaran a espacios relacionados con el poder. Éste es el caso de la Tula del Posclásico temprano; allí la imagen del cocodrilo aparece en las partes superior, media e inferior (en los cuatro lados) de las columnas que representan a los soberanos toltecas, esculpidos de pie sobre el Templo B (figura 2a; Stocker *et al.*, 1980; Stocker, 2001), convirtiéndose así en el animal más representado en el arte público de Tula (48 veces). En el periodo Clásico en Teotihuacán, López Austin *et al.* (1991) señalan que las serpientes emplumadas que decoran el basamento que se encuentra en La Ciudadela, llevan en sus cuerpos el complejo tocado de Cipactli, símbolo del tiempo; en otro contexto, el mural 3 del cuarto 2 de Tepantitla muestra una procesión de personajes ricamente ataviados, que portan enormes tocados con rasgos de cocodrilo.



De hecho, las imágenes de estos animales son muy abundantes en el paisaje iconográfico mesoamericano; por ejemplo, tan sólo en el sitio de Palenque hay una gran cantidad de representaciones, sin embargo, en este trabajo limitaremos las ilustraciones para concentrarnos en el proceso cognitivo del Formativo temprano. Finalmente, imaginemos por un momento el poder que asumía el individuo que se ponía un tocado de cocodrilo, de su propio diseño, dirigiéndose a una multitud de peregrinos; tenemos evidencia visual temprana de esto en Teotihuacán (figura 2b).

### Cielo/relámpago y tierra/terremoto

En su texto, Flannery y Marcus muestran motivos decorativos a los que denominaron *Sky/Lightning* (figura 3a-c) y *Earth/Earthquake* (figura 3d-g). Contrario a su interpretación, consideramos que estas combinaciones se refieren a lo cocodriliano/la tierra/la fertilidad,

◀ Fig. 2a El motivo de cocodrilo arriba, en medio y debajo de una columna del Templo B en Tula, Hidalgo. Fuente: tomado de Acosta por Stocker *et al.* (1980).

▼ Fig. 2b Sacerdote en procesión portando tocado de cocodrilo. Mural de Tepantitla. Fotografía: Aldo Díaz Avelar.



expresados como un todo que fue dividido en dos, tema que abordaremos en otro espacio. Marcus ha interpretado la hendidura en la cabeza de *Earth/Earthquake* como una fisura, similar a las que en ocasiones resultan de los terremotos, idea que nos resulta poco probable pues no hay mayores datos que la respalden. Sin embargo, y buscando apoyar esa propuesta, hemos recuperado el vocablo en lengua mixe terremoto: *üs*, y cocodrilo, *üs pin*, los cuales resultan sumamente parecidos o relacionados (Reilly, 1994: 98). La relación entre el cocodrilo y el terremoto se establece —probablemente— porque, para la mayoría de las poblaciones mesoamericanas, el mundo descansaba en la parte posterior del cocodrilo; abundaremos al respecto más adelante. Si el cocodrilo se movía, la Tierra temblaba. De nuevo, la probabilidad de una conexión entre terremotos y fisuras es improbable.

Hace varias décadas Stocker *et al.* (1980) se refirieron a lo que Flannery y Marcus llaman “fisura” como la “hendidura” entre las órbitas oculares del cocodrilo (o caimán); para complementar, proponemos que los motivos de la figura 3 tienen el mismo referente: el cocodrilo, y que las figuras 3a-c son virtualmente idénticas a la cabeza del cocodrilo en la figura 1, excepto que las crestas sobre los ojos son más fluidas en la figura 3a que en la figura 1. Sin embargo, puede observarse que la “fisura” existe en la fig. 3a. La figura 3 d-f parece haber incorporado una cara de tipo humano en el motivo. Consideramos entonces que los motivos tienen el mismo referente, pero no el mismo significado, pues una mitad pudo verse como el cielo/la luz, y la otra como tierra/terremoto, diferentes aspectos del cocodrilo.

Por otra parte, Blomster (2010: 138) desarrolla una explicación similar y argumenta que la “olla de dragón” que Flannery y Marcus identifican desde Tlapacoya para mostrar el “cielo/ relámpago” *versus* “tierra”, es en realidad el frente y perfil de la misma entidad (comunicación personal de Blomster con Stocker, 2016).

Un concepto similar sobrevive en una ceremonia de raíces prehispánicas de 20 días en la ciudad de Mixquiahuala, Hidalgo,<sup>2</sup> conocida como “Pone Bandera”. En dicha ocasión la ciudad se divide por la mitad y en cada parte se siguen los mismos rituales durante 20 días, iniciando con la salida de dos grupos de hombres, quienes emprenden una peregrinación de dos días a las montañas para recoger un tipo orquídea. Al regresar, las flores son entregadas a las mujeres, quienes las tejen en las cuerdas y rosarios que portarán los hombres durante una danza de fertilidad. Un grupo de hombres, uno para cada lado de la ciudad, construirá una ermita donde se llevará a cabo la danza, mientras que otros más construyen la plataforma alta sobre la

que se colocará una bandera, para simbolizar la cópula/fertilidad. Los detalles son abundantes y aquí se mencionan sólo algunos, pero el punto es que se trata de una ceremonia con rasgos prehispánicos y católicos en la que las dos mitades adoran el mismo mundo animista, pues en una parte del pueblo se bendicen las flores en honor de San Antonio, y en la otra, en honor de San Nicolás.

Lo anterior nos permite reflexionar en torno a las evidencias materiales que los arqueólogos tratamos de explicar, pues bien podríamos hallar imágenes diferentes que representasen, en esencia, la misma adoración. La ceremonia de “Pone Bandera” es un ritual de fertilidad pagano, para el mismo “dios sincretizado”, pero con dos imágenes diferentes que representan los dos lados de Mixquiahuala.

## Cognición

Antes de explorar otros elementos artísticos del Formativo temprano, necesitamos tener un mejor marco de referencia para comprenderlo. Hay excelentes estudios sobre la cognición que se enfocan en el lado fenomenológico (Renfrew y Scarre, 1998). Lambros Malafouris (2007: 7) resume mejor este acercamiento cognitivo cuando establece que “los conceptos y las ideas religiosas emergen dentro de la mente y posteriormente se anclan a través de varias ‘estrategias intuitivas’ internas para lograr el valor de supervivencia”. Cualquier interés de parte del ser humano en el mundo de los animales es motivado, claramente, por la supervivencia, y el animal ubicado en la cumbre de la cadena alimenticia en Mesoamérica, después del hombre, es el cocodrilo.

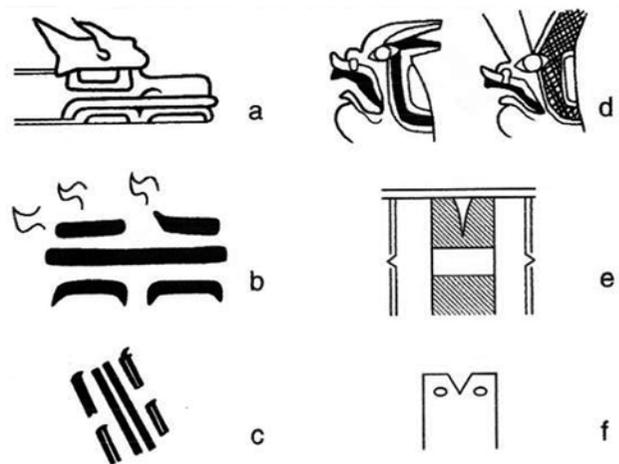


Fig. 3 Cielo/relámpago (a-c), tierra-terremoto (d-f); nuestra propuesta es que se trata de dos representaciones diferentes del cocodrilo. Fuente: tomado de Flannery y Marcus (2000: fig. 8).

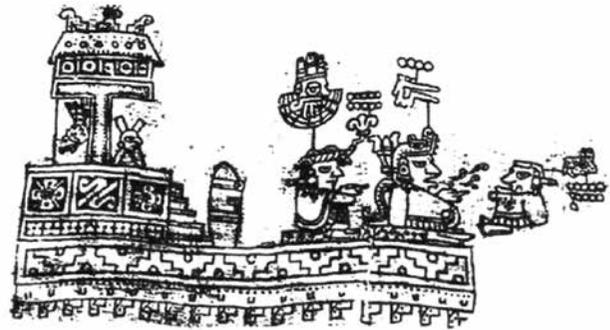
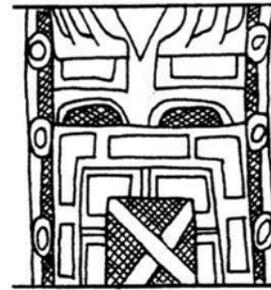
<sup>2</sup> Stocker estuvo presente en dicha ceremonia en 2015.

Todo artefacto fue concebido en la mente y, como Boster apunta (2011: 131), “la antropología cognitiva es el estudio del contenido del pensamiento, o del conocimiento, su repercusión en las comunidades humanas y los entornos naturales”. Por supuesto, para los arqueólogos que desean conocer el origen de las ideas, a menudo es más que difícil “equilibrar una apreciación de la humanidad común de los individuos con una conciencia de su singularidad histórica y de los entornos culturales en los que se desarrollan”; sin embargo, tal como planteamos en el ejercicio actual, debemos ver “los corazones y las mentes de los individuos como los lugares donde se genera la cultura [...] tratando de explicar cómo las representaciones colectivas del mundo surgen de los esfuerzos individuales para entender cualquier situación dada”.

Hay que enfatizar el asunto de la singularidad histórica, y por ello vale la pena reflexionar sobre la presencia de representaciones de cocodrilos tanto en las áreas en que esos animales existen como en las que no; en el caso de estas últimas, particularmente, debemos preguntarnos: ¿por qué están presentes? Retomando lo que propuso Boster (2011), el arte incorporado en cualquier objeto representa una creencia cognitiva que es mutuamente inteligible para aquellos que lo ven (voluntaria o involuntariamente); pero, lo que es más importante: ¿qué significado tiene para ellos el arte desplegado en esos objetos? En la actualidad, muchos cristianos adquieren representaciones de Jesucristo, principalmente porque les recuerda quiénes y qué son a través de una comunicación simbólica con lo divino (y porque les proporciona, con suerte, alguna protección terrenal).

Sabemos, además, que el arte prehistórico está íntimamente ligado al contexto ritual, como lo demostró Sheila Coulson con su descubrimiento del ritual del pitón en una cueva de Botsuana, el cual tiene 70 000 años de antigüedad (Vogt, 2012). La idea de que los seres humanos pueden controlar los eventos terrenales a través de los rituales, en los que se apela a un reino espiritual, comenzó en el Paleolítico, y todavía está con nosotros en la actualidad, lo que Stocker (2009) llamó el “Paradigma Paleolítico”. En este sentido, consideramos pertinente ligar el culto al cocodrilo con el sacrificio humano, elementos con los que la élite religiosa de Olman pudo crear un símbolo al que los arqueólogos llamaron “Cruz de San Andrés” (figuras 4 y 5). Proponemos que las bandas cruzadas simbolizan el sacrificio humano, representando a un ser humano con piernas y brazos separados por los asistentes al sacrificio del corazón, tan a menudo descrito en los códices (Matos, 2016). El Lienzo de Zacatepec muestra “La Cruz de Sacrificio Humano” en el templo, completada con una cabeza humana.

El hecho de que la cruz se encuentre dentro de una boca (figura 4) podría ser leído como sustento (véase



**Figs. 4 y 5** Arriba: mascarón de la tierra en una vasija de Tlapacoya; consideramos las bandas cruzadas en la boca como la Cruz del Sacrificio Humano (LCSH). Fuente: tomado de Flannery y Marcus (2000: fig. 9a). / Abajo: detalle de *El Lienzo de Zacatepec*, se aprecia LCSH en el templo, acompañada de una cabeza humana. Fuente: recuperado de: <[www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/bodley/index/html](http://www.famsi.org/spanish/research/pohl/jpcodices/bodley/index/html)>, consultada el 9 de mayo de 2017.

Goldman, 1975; en esta obra, la boca es planteada como el orificio humano que recibe sustento). Basie-Sweet (1996: 16) discute el hecho de que el sacrificio humano mesoamericano es ofrecer un corazón aún palpitante a una deidad que debe comérselo (de nuevo sustento). Una deidad “llena” recompensará, entonces, a los seres humanos con sustento. Por tanto, el sacrificio humano pudo ser parte del culto al cocodrilo, lo cual no significa que la élite religiosa de Olman inventara el sacrificio humano, porque la evidencia arqueológica muestra que la práctica es mucho más antigua (MacNeish *et al.*, 1972: 266-270).<sup>3</sup>

Hasta este punto tenemos ciertos motivos artísticos que se centran en el culto al cocodrilo, que, presumiblemente, fueron creados por la élite religiosa de Olman. Ahora abordaremos los complejos temas de la memoria visual y el replicado. Es este proceso cognitivo el que en su momento explicará cómo se desarrolló la ideología religiosa, y su expresión en una serie de artefactos, extendiéndose por el paisaje.

<sup>3</sup> Stocker propone que LCSH es un elemento precursor de otras manifestaciones en el discurso del arte mesoamericano tardío y que se transformó en el único símbolo con movimiento del calendario azteca de 260 días: movimiento de *Ollin*, un corazón latiendo.

Los procesos cognitivos de la memoria visual y el replicado, asumidos bajo la memoria autobiográfica, son prácticamente iguales para los individuos del presente que para los sujetos del Formativo mesoamericano (Conway y Pleydell-Pearce, 2000). Como niños pequeños aprendemos acerca de nuestro entorno inmediato debido a dictados biológicos, mediante las neuronas espejo, copiando a nuestros padres (Stocker, 2017). Por lo tanto, suponemos que muchos pequeños olmecas varones aprendieron a ser agricultores, pero también guerreros, y cazaron cocodrilos como parte de su entrenamiento. Por su parte, las niñas olmecas aprendieron de sus madres a ir al río en busca de agua, con cautela por la probable presencia de cocodrilos hambrientos. Su memoria autobiográfica tomaba distintas referencias de la religión animista, en una convivencia cotidiana con cocodrilos, jaguares y serpientes. Una realidad de la que todos estaban enterados es que a veces, los seres humanos, especialmente los niños, eran comidos por cocodrilos o mordidos por serpientes (Stocker *et al.*, 1980).

La élite religiosa que practicaba el sacrificio humano enseñó esa habilidad cognitiva a los jóvenes que serían sus sucesores<sup>4</sup> y heredarían también sus privilegios (Stocker, 1993, 2002b), pero resulta interesante pensar en el reto cognitivo que enfrentaron las primeras personas en Mesoamérica que practicaron un ritual de extracción de corazón: aprender y hacer (Keller y Keller, 1996).

¿Qué sabían los habitantes de Olman acerca del comportamiento del cocodrilo que provocaría cambios en su forma de diferenciarse socialmente? Este animal se encuentra a la cabeza de la cadena alimenticia y, entre otras características, puede llegar a comerse a sus descendientes (canibaliza), propiedad única entre los animales que están representados en el calendario de 260 días.

Como John Berger (1980) señala, los animales entraron por primera vez en la imaginación humana como mensajeros y promesas. A lo largo de las Américas (y del mundo), la gente adoraba a los animales y creaba mitos acerca de ellos (Urton, 1985); también sabemos que ciertos animales estaban asociados con determinados estatus sociales (Leasure, 2000), por lo que es posible asumir que las primeras religiones debieron basarse en los elementos del entorno inmediato. Sabemos que los cocodrilos son animales formidables que atacan y comen humanos; tenían que ser adorados. La primera metáfora era animal, el cocodrilo era élite.

Tenemos entonces, hasta este punto, el hecho de que el cocodrilo aparece en el arte público a lo largo del espacio y del tiempo en Mesoamérica. Ahora, necesitamos reafirmar que la élite se identificó con el cocodrilo y determinar la forma en que la sociedad asumió el estatus superior de la élite y del cocodrilo. Flannery y Marcus señalan que este animal representa la tierra, pero es mucho más que eso. La tierra representa la vida, la fertilidad, y el cocodrilo encarna la vegetación, incluyendo el maíz (figura 6). Sin embargo, la tierra no puede hacer nada a menos que los humanos la ayuden a través de rituales para crear fertilidad y dar vida (Stocker, 2015).

El hecho de que el cocodrilo represente a la tierra lo coloca en el centro (o el comienzo) de la experiencia cognitiva del Formativo mesoamericano. Es evidente que otros animales son importantes, ya que hay 10 en el calendario de 260 días; sin embargo, como se ha establecido, el cocodrilo representa a la élite, la cual controlaba el arte público. Por supuesto, debemos considerar que había dos élites: las que creaban/controlaban el gobierno, y las que hacían lo mismo con la religión, por lo que fueron los sacerdotes quienes

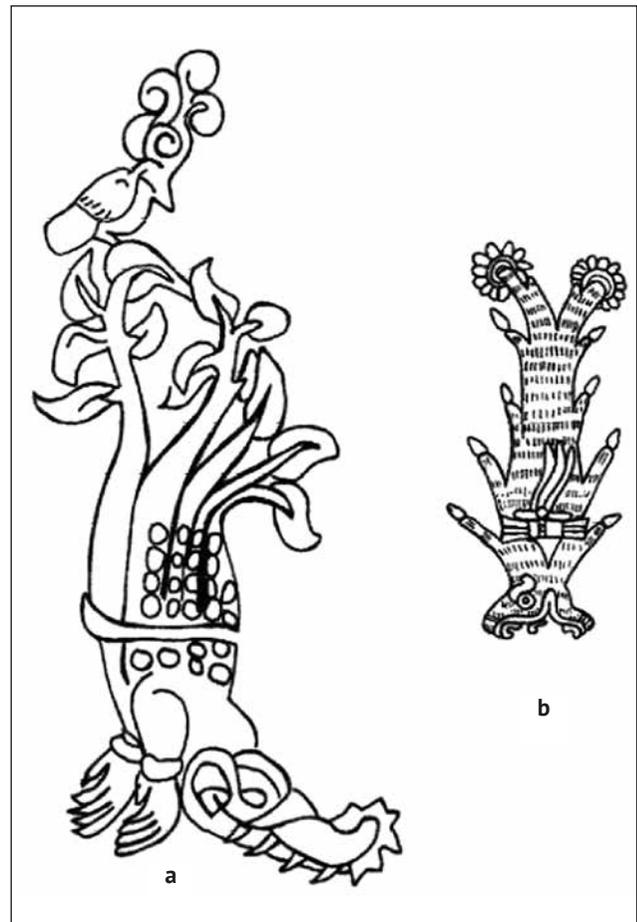


Fig. 6 Cocodrilos asociados con la vegetación: (a) Estela 25 de Izapa. Fuente: tomado de Stocker *et al.* (1980); (b) Códice Borgia.

<sup>4</sup> Stocker (1989, 2002a) ha sostenido que un pequeño templo que excavó en Tula era un lugar donde los sacerdotes enseñaban a los principiantes jóvenes el arte del sacrificio humano, sacrificando niños.

informaron, tanto a los gobernantes como a la gente común, de los poderes del cocodrilo (Serafino, 2016).<sup>5</sup>

A partir de un marco cognitivo, debemos tomar en cuenta la consideración de Shore (1996: 190), la cual propone que los pueblos del Formativo temprano probablemente visualizaron las relaciones de subsistencia con los animales como una forma de intercambio más que como un simple acto de depredación. La literatura etnográfica tiene muchos casos documentados de seres humanos consumidos por cocodrilos en Mesoamérica (Stocker *et al.*, 1980).<sup>6</sup>

Entonces, si uno de los componentes más utilizados en la religión mesoamericana era el sacrificio humano, conducido por la élite, será importante analizar con qué frecuencia se ejecutó y en qué lugares. Los datos más abundantes con los que contamos se refieren a los sacrificios practicados por los mexicas, la mayoría de los cuales se llevaron a cabo en Tenochtitlan, su ciudad capital. Los sacrificios a gran escala fueron motivo de asistencia, en calidad de espectadores, para personas de otras áreas, particularmente de los sectores privilegiados, quienes replicaban estas prácticas o las comunicaban a sus coterráneos que no podían asistir a los actos; para tal efecto se valían de su memoria visual.

## El paisaje

La arqueología del paisaje nos permite visualizar los sitios desde una perspectiva integral, como un todo constituido por el medio ambiente y la creación humana, postura que tiene en consideración las diferentes conexiones entre ambos. Claramente, si no miramos más allá de las fronteras de un sitio, limitamos nuestra comprensión del mismo y, para el caso que nos ocupa, no podemos pensar en San Lorenzo simplemente como el asentamiento actualmente definido.

Para este tema hemos revisado dos estudios de paisaje, con la idea de transitar de la etnohistoria a la prehistoria. En el detallado estudio de Bernal-García (2007: 83) sobre la fiesta mexicana de tres meses que daba comienzo en el mes de *Quecholli*, se nos informa que las actividades rituales se practicaban más allá del recinto sagrado de Tenochtitlán y de los límites de la ciudad misma. Entre esas actividades se incluían la caza ritual (para la alimentación), de la cual algunos participantes tomaban las cabezas de los animales como trofeos; además, los esclavos también eran sacrifica-

dos. La autora también discute (Bernal-García, 2007: 78) el papel de las plumas de la espátula rosada (*Rosseate spoonbills*), especie migratoria que fue cazada hasta la extinción en la zona, pero que vivía y se criaba en aguas costeras o pantanosas, de los cuales uno de sus principales hábitats o parada migratoria debió ser Olman, donde llamó la atención de comerciantes y peregrinos.<sup>7</sup>

Por otro lado, Carolyn Tate (2008) ofrece un interesante análisis semiótico de los monumentos del Formativo medio de La Venta, y los vincula con los mitos de creación mexicas y mayas. Sin embargo, más allá de la manipulación humana del paisaje, su apreciación de la ecología y la antropología son escasas. Nos informa que La Venta era única en el mundo mesoamericano, por las piedras traídas de regiones tan lejanas como la costa del Pacífico. Al cuestionar los productos que podrían haber sido comercializados, propone el cacao, los productos del mar, el alquitrán y los jaguares. No menciona plumas rosadas ni cocodrilos, sin embargo, elabora un mítico cocodrilo de una manera tangencial.

El Trono 1 [...] ha sido interpretado como representando a un monstruo de la tierra como el de un cocodrilo o un dragón. Varios relatos aztecas indican que un cocodrilo o caimán primordial era la sustancia misma de una creación inicial de la tierra. En la *Histoyre de méchique*, los hermanos Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, en forma de serpientes, se enroscaron alrededor de una diosa de la tierra (Cipactli), una diosa de cocodrilos (o de otra criatura acuática), mientras flotaba en las aguas primitivas. La desgarraron en dos partes. Su parte superior del cuerpo se convirtió en el cielo y su parte inferior en la tierra. En otra versión de la historia, cuatro seres menores viajaron por los cuatro caminos hacia el centro de la tierra, o el centro del cuerpo de Cipactli, y después de haber elevado su parte superior, lo apoyaron con dos árboles. Entonces los cuatro seres fueron a las cuatro esquinas de la tierra y del cielo para actuar como partidarios o separadores [...] El cuerpo de Cipactli se convirtió en la superficie de la tierra —su pelo sus árboles y hierbas, su boca, cuevas y ríos, etc—. Estas historias tienen una notable similitud con los tronos del Complejo B en términos de sujetos y distribución. El cocodrilo está en el centro y es desmembrado. La cabeza está en la parte delantera del trono y dos de los cuatro dedos de los pies están en los lados (Tate, 2008: 47-48, fig. 2.10).

Por lo tanto, es posible que los orígenes de la mitología maya y mexicana se remonten cognitivamente al Formativo, específicamente a la adoración que la élite

5 Un caso del último siglo nos recuerda el fuerte vínculo entre gobierno y religión: los estadounidenses tienen presente el adulterio del expresidente William Clinton (la élite del gobierno) quien, después de consultar con su pastor (élite religiosa), declaró a sus conciudadanos y al mundo: "He pecado".

6 Podríamos asumir incluso que no sólo los seres humanos fueron sacrificados ritualmente, sino también los cocodrilos, y la carne de ambos debió ser consumida en ocasiones especiales. Si los cautivos humanos eran alimento de cocodrilos y luego éstos eran sacrificados y comidos, estaríamos ante una especie de "canibalismo retrasado".

7 Terry Stocker ha visto espátulas rosadas en los everglades de Florida, de pie, en las mismas aguas con caimanes. Ésa es un ave muy impresionante y nos preguntamos si los cocodrilos no las atacan debido a su color. Si eso fuera así, habría añadido mística para los habitantes mesoamericanos.

de Olman fomentó en torno al cocodrilo. Una vez más, no menciona ni cocodrilos ni plumas rosadas, aunque es muy probable que la élite olmana los usara como una muestra de estatus.

Tate también considera que las personas que arribaban en peregrinación a La Venta pudieron llevar también una buena parte de las piedras con las que fueron erigidos y tallados los monumentos y los objetos de prestigio. Con el objetivo de comprender mejor este fenómeno, hemos retomado el ejemplo de un centro de peregrinación inca en las dos pequeñas islas del lago Titicaca: “Según las antiguas tradiciones andinas, los cuerpos celestes se elevaron por primera vez al cielo desde estas dos islas [...] dedicadas al Sol y la Luna. Como el punto de origen de las deidades del cielo, las islas estaban entre los lugares más sagrados del Imperio inca y fueron visitados por peregrinos de todo el reino” (Stanish y Bauer, 2008: 45).

En otras palabras, debemos considerar la idea de que los peregrinos llevaban piedra a La Venta, ya que la mayoría de los centros precolombinos no pueden entenderse sin alguna referencia a la peregrinación (Stocker, 1983). Tate ha argumentado que el diseño urbano de La Venta es una materialización de los mitos de creación, y compartimos la idea de que ése debió ser un factor de atracción regional, convirtiéndolo en el principal centro de peregrinaje del Formativo medio en Mesoamérica. Imaginemos por un momento a los cocodrilos y las espátulas rosadas, así como a los jaguares y los cotingas azules, grabándose en la mente de los peregrinos, no sólo por el espectáculo de observarlos vivos, sino por toda la parafernalia y los atuendos en que se utilizaban las pieles, plumas, huesos y colmillos.

## Cabezas colosales

En cuanto a las esculturas de piedra olmeca y las cabezas colosales, Flannery y Marcus (2000: 16) nos dicen: “La verdadera pregunta es: ¿con qué frecuencia esa escultura aparece como un ‘elemento intrusivo’ en las tierras altas mexicanas?”, lo que significa para ellos que los olmecas no tenían hegemonía sobre las tierras altas porque las esculturas de piedra, especialmente las cabezas colosales, no eran “exportadas”.

Sin embargo, hay otra manera de interpretar los datos si partimos de una pregunta distinta: ¿Por qué se debe ‘exportar’ la escultura de piedra? Sabemos que San Lorenzo era un estado prístino, que presumiblemente controlaba las exhibiciones públicas de arte (Stocker, 1987), por lo que seguramente también era un centro de la peregrinación (para el culto del cocodrilo). Así, al ser escasas las representaciones monolíticas y colosales se incentivaba el interés regional, haciéndolo más atractivo y poderoso en términos reli-

giosos, políticos y económicos (Carrasco, 1999: 7). Esto tanto para San Lorenzo como para Chalcatzingo, pues es poco probable que el arte público que exhiben estos lugares fuera elaborado para uso exclusivo de los habitantes locales, y que no se relacionara directamente con los peregrinos, tema que trataremos más adelante.

Por lo tanto ¿qué representan las cabezas colosales?

*Opción A.* Héroe jugadores de pelota, decapitados (sugerido por Tate, 2008: 55). No consideramos posible que representen ello,<sup>8</sup> y aunque así fuera, no cambiará el punto final de este artículo.

*Opción B.* Los líderes de las comunidades periféricas que fueron conquistadas, por lo que se elaboraron las cabezas para ser ofrendadas a manera de trofeos. Será muy difícil probar esta propuesta, aún con el apoyo tangencial de los *tzompatlis* del Posclásico, además de que en diversos momentos y lugares era la élite del poder la que buscaba ser retratada.

*Opción C.* Retratos de los caciques de las comunidades circundantes, incluso zonas periféricas, que hicieron alianzas con San Lorenzo. Esta opción podría tener mayor fundamento si recordamos ejemplos tardíos como el caso de la triple alianza en el Posclásico. Si no hubiese registros escritos, no sabríamos de esta heterarquía tan importante, que parece ser la regla y no la excepción en la evolución política (Small, 1995). Hoy en día, gracias a las inscripciones sabemos de las alianzas entre los mayas, y algunos de los últimos hallazgos son intrigantes (Vance, 2016). De hecho, a medida que retrocedemos en el tiempo, con demasiada frecuencia nos quedamos sin evidencias de alianzas, conquistas, tributo o peregrinación, que sabemos eran vitales para cualquier estado o jefatura (Stocker, 1987). En la actualidad contamos con componentes del Formativo temprano en la mayoría de los sitios a lo largo de Olman, los cuales han sido excelentemente reportados por Pool (2007, 2010), por lo que es posible que en el futuro podamos dilucidar sobre la existencia de algunas alianzas. Por otro lado, la idea de que San Lorenzo pudiera haber sido la cabeza de una poderosa alianza expansionista explicaría por qué las colosales cabezas fueron golpeadas y desfiguradas al final, pues estaríamos en condiciones de establecer dos salidas: revueltas internas o competencia con otras alianzas. Una vez más, incluso si la opción C es verdadera, no cambiará el punto final de este artículo.

*Opción D.* Antiguos gobernantes o ancestros. Ésta es la opción más probable, y se apoya en las representaciones de la élite en diferentes partes de Mesoamérica (Guiterras, 1961: 78, Eerkens *et al.*, 2016).

La idea de Carrasco sobre la suma del centro y la periferia podría remontarse al Formativo temprano;

<sup>8</sup> Stocker prepara un texto en donde discutirá esta propuesta en el contexto más amplio del juego de pelota en Mesoamérica.



**Fig. 7** Estela olmeca (ca. 900 a. n. e.) de La Soledad Maciel, Guerrero, México. Fuente: tomado de Stocker (1986).

ello se respalda, particularmente, en la evidencia de escultura de piedra con que contamos en la actualidad, además, por esto se considera San Lorenzo como el centro del sistema, en relación con los sitios periféricos. Ciertamente, la capital mexicana, Tenochtitlan, contaba con más esculturas de piedra que cualquiera de los sitios periféricos, muchos de los cuales incluso carecían de ella, por lo que podemos establecer un símil con el Formativo temprano, tal como Broda (2015) ha delineado para los incas y los mexicas (véase también Rodríguez y Ortiz, 1997).<sup>9</sup>

Futuras excavaciones requerirán que los arqueólogos se concentren en sitios donde ahora sabemos que hay evidencias artísticas del Formativo medio, en lugares “estratégicos” y alrededor de ellos, los cuales tengan piedra esculpida, como Chalcatzingo, Morelos, y Teopantecuanitlán, Guerrero (Martínez, 1985, 1994; Aviles, 2000).

Por otro lado, existe una escultura de piedra, de estilo olmeca,<sup>10</sup> en el sitio costero de La Chole, Guerrero —ahora llamada La Soledad Maciel (figura 7)—. En esa región de la costa del Pacífico hay cocodrilos, por tanto, la zona se caracteriza por el constante ata-

que de estos animales a los humanos. Las estadísticas muestran que a 50 km al norte de La Soledad Maciel, en el poblado de Lázaro Cárdenas, es donde mayor incidencia de muertes por ataque de cocodrilos se registra actualmente en México.

Posiblemente La Soledad formaba parte de un sistema político relacionado con Olman, ya que tanto los símbolos como los elementos de las esculturas de Chalcatzingo, Teopantecuanitlán y, de hecho, los de La Soledad de Maciel, pudieron ser ejecutados por expertos procedentes de otro lugar, como La Venta o San Lorenzo. Si comenzamos a ver al Formativo temprano como una etapa importante en la conformación de un sistema político-económico-religioso fuerte y expansionista, como lo concebimos para el Clásico y el Posclásico, entonces San Lorenzo —con toda su escultura de piedra— habría fungido como centro de peregrinación y poder político, desde donde partirían los artesanos expertos a otras regiones para tallar las esculturas de piedra. Esto explicaría la escasez de dichas manifestaciones, ya que la élite de San Lorenzo habría ordenado su creación exclusivamente en calidad de recompensa o acuerdo político.<sup>11</sup>

Está más allá de los límites de este artículo, pero es importante mencionar que la escultura de piedra con estilo olmeca no se limitaba a los lugares antes mencionados, sino que incluso se han hallado evidencias de éstas más al sur, a lo largo de Chiapas y Guatemala (Navarrete, 1971; Zeitlin y Zeitlin, 1993; Clark y Pye, 2006; Cruz y Juárez, 2006).<sup>12</sup> Sin embargo, si hemos tomado en cuenta las tallas con motivos de cocodrilo encontrados en varios sitios del periodo Clásico en el valle de Oaxaca; Feinman y Nicholas (2016) recientemente hallaron una en contexto prehispánico. Para finalizar, no importa cuál de las cuatro opciones referidas seleccionemos, indudablemente, las cabezas colosales forman parte de una narrativa histórica que aún no podemos leer por completo, como sucedió con la epigrafía maya, que alguna vez fue considerada como un registro religioso vago y en la actualidad es claro su contenido histórico.

Tenemos la certidumbre de que es posible ligar el culto al cocodrilo con las peregrinaciones; ya anteriormente Stocker (1983) había definido la estrecha relación entre el peregrinaje y el tributo, para explicar el desarrollo social y las interacciones en Mesoamérica; también propuso que Teotihuacan era una ciudad

<sup>9</sup> Este paisaje se encuentra detallado en Wake (2016, especialmente en la p. 57).

<sup>10</sup> La escultura (de cuatro pies de alto y dos de ancho) muestra un rostro humano que mira desde una máscara dividida (a cada lado), similar a lo que Flannery y Marcus entienden por tierra/terremoto (Earth-Earthquake) en vista frontal (Stocker, 1986). Desafortunadamente, nada de “mérito científico” ha sido publicado acerca de La Chole, y la escasa información electrónica procede de un artículo de prensa de La Jornada de Guerrero, en el que no se mencionan los jades olmecas que se encontraban en el pequeño museo hacia 1990.

<sup>11</sup> Un procedimiento similar pudo ser el del sacrificio de corazón: habría especialistas viajando para ejecutarlo por razones específicas.

<sup>12</sup> Indudablemente, nuestra capacidad de analizar y entender el pasado será mucho más fácil una vez que los bancos de datos electrónicos estén en su lugar, y esperemos que esto pueda ocurrir antes de 2025. Stocker (Stocker y Lamb, 1991) ha argumentado a favor de la creación de bases de datos centralizadas y accesibles. Para ello, necesitamos tener en cuenta la declaración de Clark y Coleman (2014) relativa a que una historia detallada de las orejeras mesoamericanas tendrá varios libros.

dedicada a la peregrinación (Stocker, 2012), por lo que habría tenido una población menos numerosa a la es-timada.<sup>13</sup> Por su parte, McCafferty (2007: 215) define a Cholula como un “centro de peregrinación [en donde] los nobles de muchas partes de México central man-tuvieron ‘casas de vacaciones’ para sus visitas durante los festivales”, lo que pudo ocurrir también en Teoti-huacan en un momento dado.

Incluso en la actualidad, las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe dan muestra del asombro reve-rencial de los asistentes ante la imagen sagrada que resguarda el recinto; así, podemos imaginar, durante el Formativo temprano, a los peregrinos que se aven-turaban desde lugares en los que el arte público era mínimo y llegaban a San Lorenzo (y más tarde a La Venta), donde observaban la abundancia de imágenes de gran formato y calidad artística.<sup>14</sup> En esa misma re-gión, en Otatitlán, Veracruz, una localidad del río Pa-paloapan que es centro de peregrinación tradicional, Stocker tuvo la oportunidad de dialogar, en 1984, con el sacerdote local, el padre Martínez (Stocker, 2002: 148-158); la conversación versó particularmente acer-ca de las ofrendas de maíz que los peregrinos llevan al Cristo Negro, cuyas cantidades resultaron impresio-nantes, sobre todo porque ahora se pueden trasladar en auto y camión. Lo esencial aquí es la propuesta de un simple cálculo: si San Lorenzo era un centro de peregrinación al que llegaban aproximadamente 5 000 peregrinos (un cálculo muy prudente) y cada uno traía 5 espigas (no muchas), nos da un total de 25 000 es-pigas (una cantidad considerable).<sup>15</sup> La conversación con el padre Martínez permitió saber que en la década de 1970 ya se recibían ofrendas de carne de venado ahumada y hacia la década de 1980 comenzaba a dis-minuir la ofrenda de maíz para sustituirla por dinero en efectivo.<sup>16</sup>

**13** De manera similar a lo que ocurre en sitios como La Meca. Resulta además interesante que, de acuerdo con la ley islámica, no se puede cons-truir una mezquita más grande (o más alta) que la de ese lugar sagrado, a donde hay que ir de manera obligatoria cada año, el Hajj (para aquellos que pueden pagarlo).

**14** Para muchos mesoamericanistas estadounidenses no es sencillo com-prender el fenómeno de la peregrinación, porque no es una experiencia co-mún en Estados Unidos (Wake, 2016: 60-61; Palka, 2014; Kubler, 1984). De allí la importancia de conocer de cerca el fenómeno, tal como Stocker ha hecho en los últimos años, incluyendo la peregrinación de tres días desde Tula a la Basílica de Guadalupe, el centro de peregrinación más visitado del mundo católico y el tercer sitio sagrado más visitado del mundo; Stocker, además conoce las peregrinaciones a Jerusalén.

**15** Se recomienda revisar el detallado mapa elaborado por Pool (2007: fig. 1.3) para apreciar los ríos y sitios de la región.

**16** Para mayores referencias sobre el significado de las peregrinaciones se sugiere ver la parte III de *A Walk through an Aztec Dream* (Stocker, 2002). En el caso del Cristo Negro de Otatitlán y su santuario, Carlos Navarrete (2015) ha llevado a cabo interesantes estudios acerca de la sincretización de esa ima-gen con las deidades prehispánicas del comercio, las aguas subterráneas y el culto en cuevas, las cuales tenían templos en los principales puntos comercia-les en los que paraban los Pochteca, por lo que se puede asumir que Otatitlán fue punto comercial antes de la llegada de los europeos.

De vuelta al contexto del Formativo, intentamos comprender cómo y porqué comenzaron las peregrina-ciones, entendiendo que éstas dieron un estatus especial a ciertos lugares, por lo que la creación del “primer centro de peregrinación” debió requerir de una aguda manipulación de la cognición, en la que los incentivos para legitimarse y obtener la devoción a nivel regional pudieron incluir la ingesta colectiva de carne de cocodrilo en ocasiones especiales, así como el arreglo entre las élites. Por otro lado, Stocker *et al.* (1980) propusieron que las cuencas de tierra artificia-les de San Lorenzo pudieron fungir como criaderos de cocodrilos, cuyas crías tienen muchos enemigos, prin-cipalmente las aves; pero si permanecen protegidas por tan sólo seis semanas, la proporción de enemigos cae significativamente. Y a su regreso, algunos pere-grinos pudieron llevar consigo jóvenes cocodrilos, con los hocicos atados, hasta las tierras altas, junto con objetos de cerámica y piedra; esto se sustenta en que algunos huesos de cocodrilo han sido hallados en el sitio de Consentida, Oaxaca, correspondiente al For-mativo temprano (Hepp, 2015), y en sitios posteriores en esa misma entidad (Fernandez, 2004), aunque es probable que esos ejemplares provinieran del lado Pa-cífico mesoamericano.

De los 10 animales representados en el calendario mesoamericano de 260 días, sólo el cocodrilo gobierna el agua, y es un animal muy fértil, pues en promedio pone 42 huevos a la vez. Si los jóvenes de 10 nidos pu-dieran ser protegidos, en poco tiempo nacerían unos 400 cocodrilos, mientras que otro tanto podría haber-se ofrecido como alimento a los peregrinos.

Respecto de las peregrinaciones como actos de le-gitimación, García (2012) nos ofrece una rica compi-lación de ejemplos que, debido a la supresión católica, han desaparecido:

Los mexicas también afirmaron su hegemonía territorial a través de peregrinaciones anuales adicionales a otras montañas sagradas —en las fiestas de Tecuilhuitonli, Huey Tecuilhuitl y Tepeihuitl—, pero aquí me concentro en el simbolismo real del festival Huey Tozoztli, ya que el ritual implicaba la peregrinación de todos los gober-nantes de la zona a la cumbre del monte Tlaloc [...] Los protocolos rituales de Huey Tozoztli establecieron los ci-mientos de la hegemonía política sobre la tierra y situaron la posición jerárquica de aquellas ciudades-Estado que reclamaban la tutela ancestral de la montaña. Esta red internacional incluyó a algunos enemigos importantes de la Triple Alianza Azteca, como Tlaxcala y Huexotzinco, cuyos gobernantes participaron en la peregrinación anual a la montaña (García, 2012: 200-201).

[...] Gobernantes del sur de Oaxaca viajaron a Cholula para obtener la sanción ceremonial de la soberanía uni-versal (García, 2012: 204).

[...] Los chichimecas de Xólotl tomaron posesión ceremonial de la tierra a través de un circuito de peregrinación en el que cuatro jefes aliados treparon a los picos más altos que rodeaban la laguna, prendieron fuego a haces de hierba malinalli, colocaron marcadores de límites y dispararon flechas a las cuatro esquinas del universo (García, 2012: 204).

Una vez que hemos reconocido a los peregrinos como elementos clave del discurso religioso, las cabezas colosales de San Lorenzo cobran sentido,<sup>17</sup> pues las características de un paisaje específico no son sólo simbólicas de las criaturas y eventos ancestrales, sino que se entienden como transformaciones reales de los seres y los acontecimientos. Algo similar consideramos para los bajorrelieves de Chalcatzingo, cuyos motivos encarnan una narración histórica sagrada, en la que probablemente se representa la ejecución de un individuo que no pagó algún tributo (monumento II) (figura 8), pues coincide con escenas de ejecución en registros etnohistóricos mesoamericanos (Stocker y James, 1988); esta nueva visión es más coherente que la idea de que se trata de una escena ritual sin sentido claro.

En cuanto a la cognición, ya no es posible sostener que el monumento II y el resto de los bajorrelieves de Chalcatzingo fuesen elaborados únicamente para la población local, pues su mensaje simbólico/histórico debió llegar a una audiencia mucho mayor, incluyendo a comerciantes y peregrinos, tal como ocurre con las cabezas colosales de San Lorenzo. Así, el paisaje cultural del Formativo temprano no era estático; se mantenía en constante dinamismo gracias al ir y venir de personas, y en este movimiento, lugares como Chalcatzingo y San Lorenzo funcionaron como sitios teatrales, en los que se materializaban los principales mitos cosmogónicos.<sup>18</sup>

Una vez en el lugar, los peregrinos necesitaron involucrarse en actividades rituales, como lo demuestra la asistencia de grupos de élite a los grandes sacrificios de extracción de corazón efectuados en Tenochtitlán, por lo que cabe la posibilidad de que en San Lorenzo los sacrificios humanos incluyeran a hombres y niños que fueron arrojados a los cocodrilos hambrientos, como parte de una representación ritual.<sup>19</sup> Al respecto, Carrasco (1999: 7) nos dice:

Un punto importante [...] a entender es que, de acuerdo con las descripciones de estos sacrificios, mucho más esfuerzo se puso en el baile, el canto, el movimiento en procesión, a veces el caminar a larga distancia, y el cambio de trajes que en el acto real de matar a la gente [...] Un paisaje ceremonial está marcado [...] y está siendo llevado a la vida al mismo tiempo que un imitador de la deidad está siendo preparado para una transformación definitiva.

A medida que superemos la visión estática de las sociedades mesoamericanas y apreciamos el dinamismo de los vínculos y las interacciones en función de los cuales las personas pensaban, creían y participaban en una religión (Inomata y Coben, 2006), rompiendo así con la monotonía de las actividades de subsistencia, podremos interpretar mejor el paisaje social del Formativo temprano (Beekman, 2003), en el que seguramente las exhibiciones públicas del sacrificio humano no eran exclusivas de los grupos de élite, sino que funcionaban como discursos amplios en los que el argumento central era “hambre por muerte”. Al respecto, Fahlander y Kjellström (2010: 4) declaran:

La arqueología de los sentidos no apunta necesariamente a explorar y desarrollar un lado “más suave” de la prehistoria. Por el contrario, puede concernir tanto la ciencia dura como cualquier área tradicional de investigación. Sin embargo, es obvio que las experiencias sensoriales están a menudo muy estrechamente ligadas a un repertorio de sentimientos y es difícil omitirlo de la discusión. El problema obvio es que los sentimientos en general se consideran relativos en los niveles individual y cultural.

Ahora sí, podemos imaginar a ciertos peregrinos de élite en San Lorenzo con capas de cocodrilo, posiblemente regaladas por los líderes de este centro religioso a los visitantes, y esto explicaría la figura de Atlihuahyan (Stocker *et al.*, 1980). Con todas las cabezas colosales de San Lorenzo a la vista al mismo tiempo, los líderes debieron experimentar una sensación de poder, al tiempo que los visitantes se asombraban y compartían los símbolos (Taussig, 1993; Flannery, 1976: 338, quien describe un fragmento de mandíbula de cocodrilo hallado en Fábrica San José, Oaxaca, como un posible componente del traje de un personaje).

Terminamos esta sección citando las palabras iniciales del artículo de Lucero y Kinkella (2015) sobre la peregrinación y la cognición. “Los mayas clásicos (250-950 d.C.) vivían en un mundo multidimensional que comprendía tres capas: un cielo con trece niveles, la superficie de la tierra que flotaba sobre un mar primordial representado como la espalda de un cocodrilo o tortuga”.

En este punto consideramos importante ampliar el concepto de “exportación” de Blomster para la cerámica

17 Aquí podríamos pensar en la peregrinación de la misma manera que los aborígenes australianos vieron su paisaje y encarnaron la historia sagrada (Morphy, 1991; Lepper, 2006).

18 Los habitantes y visitantes de Chalcatzingo bien pudieron concebir que las dos protuberancias montañosas del sitio representaban al cocodrilo, convirtiéndolo así en un poderoso lugar de peregrinación.

19 Recomendamos ampliamente el texto de López Luján (2005: 189-191) acerca del cráneo de cocodrilo y la ofrenda asociada localizada en el Templo Mayor de Tenochtitlán.

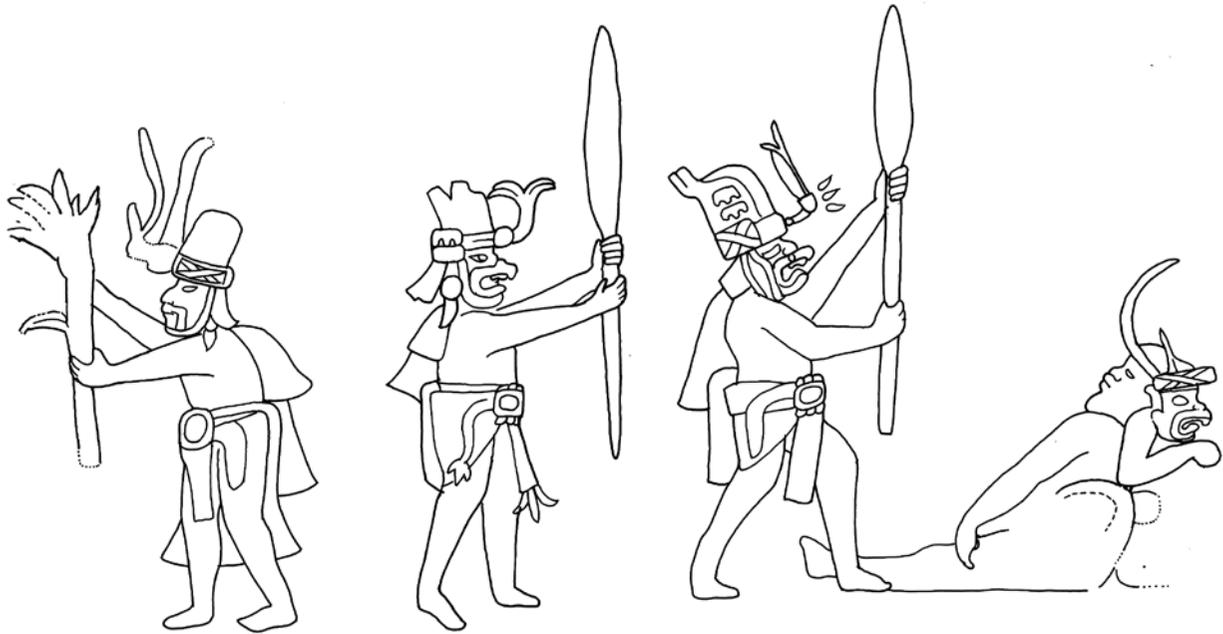


Fig. 8 Ilustración basada en el monumento II de Chalcatzingo, Morelos, México. Fuente: tomado de Stocker y James (1987).

de San Lorenzo localizada en Oaxaca, bajo el supuesto que ésta debió ser un regalo para la élite local que emprendió una peregrinación a San Lorenzo. Y éste no es un caso aislado, ya Joyce y Henderson (2010: 187) nos advierten un hecho similar en Honduras:

¿Qué significaba para los habitantes de los sitios del periodo Formativo [en Honduras] hacer y usar objetos cuyas características estilísticas hubieran hecho que sus usuarios se destacaran localmente como diferentes mientras que simultáneamente conectan a personas en diferentes áreas? ¿Se consideraban tales objetos distintivos locales como evidencia de identidad “exótica” o extranjera o simple diferencia dentro de la localidad? En otras palabras, ¿durante el periodo Formativo los habitantes de la actual Honduras trataron de ser “olmecas”? ¿Y qué podría significar para ellos “ser olmeca”?

Tratar esos asuntos cognitivos es muy importante, pues nos mueve a cuestionarnos sobre la forma en que los motivos y diseños olmecas llegaron hasta tierras centroamericanas; podemos inferir que algunos peregrinos llevaron objetos y símbolos desde Olman, a la vez que grupos olmecas se trasladaron para informar de su cosmología y representaciones artísticas. Lo anterior coincide con la noción perceptiva de Joyce y Henderson (2010: 197), quienes establecen que, para que la nueva imagen se asentara en un conjunto local preexistente, debía ser compatible con las comprensiones en uso, tanto del papel de los individuos en el mundo y sus relaciones con los antepasados y los

espíritus como con las prácticas existentes de representación e interpretación. Y como en ese momento la mayoría de las sociedades compartían un paisaje simbólico animista, el que la gente de Olman viajara con pequeños cocodrilos debió tener un efecto positivo para la expansión de su ideología.

De esa forma Olman se mantuvo como el centro geográfico de un gran sistema en el que la periferia abastecía de bienes, ya fuese a manera de tributo o de ofrenda a los templos y representantes religiosos; esta idea apoyaría el punto en el que Joyce y Henderson (2010: 197) argumentan que los sitios hondureños muestran el conocimiento de toda la gama de prácticas innovadas en otros lugares. Las culturas de Honduras no pueden considerarse como periféricas en las redes del periodo Formativo mesoamericano en ningún sentido, excepto el geográfico.

El tema cognitivo referente a la similitud de estilos y símbolos es sencillo si lo comparamos con el de la innovación, particularmente porque aún es demasiado pronto para que la arqueología mesoamericana pueda abordarlo, sobre todo para comprender el Formativo temprano, pues carecemos de mucha información por falta de excavaciones y análisis detallados. A lo largo del tiempo y el espacio, una persona, o un grupo pequeño, debió concebir algo desconocido con anterioridad y a partir de ese pensamiento creó un artefacto o una práctica; de esta forma alguien pensó en la primera cabeza colosal olmeca y otros reprodujeron esa propuesta, con variaciones obvias. La cuestión de las primeras ocurrencias reales afectará a los arqueólogos

por siempre, sin embargo, determinarlas es la base de la definición de los orígenes, lo que requerirá cooperación, y no de competencia, entre los arqueólogos.

En la Mesoamérica del Formativo temprano, como en el presente, pocas personas tuvieron habilidades creativas. Bassie-Sweet (1996: 162) nos da una explicación émica:

Lo que distingue a los especialistas rituales de los individuos ordinarios es la fuerza espiritual de sus almas. En muchas áreas esta fuerza está directamente relacionada con el número de especies de sus contrapartes animales. Por ejemplo, los especialistas del ritual Pinola llamados *me'iltatiles* (los individuos espiritualmente más poderosos en el pueblo) tienen trece homólogos animales y sólo ellos pueden tener la forma de rayo, torbellino y meteorito (pero sólo uno de los tres).

Bassie-Sweet retoma la idea de la importancia de los animales, lo que nos lleva de nueva cuenta a la ecología de la religión: de todas las evidencias que tenemos a la mano, el individuo creativo que participó en el Formativo temprano en Olman percibió el poder especial que brindaba la relación con los cocodrilos —un animal que canibaliza—, por lo que tanto el sacrificio (humano) como el canibalismo (humano) entraron a la fórmula, a pesar de que existe evidencia para ambos en el registro arqueológico anterior a dicha etapa; así, reiteramos la necesidad de avanzar en la terminología mesoamericana y sustituir el concepto de la Cruz de San Andrés por la Cruz de Sacrificio Humano (LCSH).

Para concluir, imaginemos por un momento el poder que asumía el individuo que se ponía un tocado de cocodrilo, de su propio diseño, dirigiéndose a una multitud de peregrinos. La figura 9 muestra un guerrero mixteco capturado con un tocado de cocodrilo, y su captor se llama 10 Cipactli.

## Conclusiones

El culto al cocodrilo se originó en el área de la costa del Golfo de México, pues allí existen todas las condiciones ecológicas y su vínculo con lo social; sin embargo, aún estamos operando con una muestra arqueológica infinitesimalmente pequeña. Indudablemente, el origen y difusión de este culto es uno de los temas más importantes de la arqueología mesoamericana, pues su creación fue compartida por más de dos sitios, lo que nos ha permitido establecer lo siguiente:

- 1) El culto del cocodrilo comenzó donde habitan naturalmente esos reptiles (costa del Golfo de México).
- 2) San Lorenzo es el sitio más formidable en el paisaje simbólico del Formativo temprano.

Regresando a Blomster (2010: 135), él argumenta que “[la] ‘cerámica olmeca’ exhibe símbolos que pue-



Fig. 9 Un guerrero mixteco con tocado de cocodrilo es capturado y enviado al sacrificio por un guerrero de nombre 10 Cipactli. Fuente: *Códice Selden*.

den representar elementos icónicos del desarrollo de creencias religiosas y cosmológicas”. En realidad, no sólo la cerámica es ejemplo de ella, sino también la piedra labrada, el diseño del sitio y otros artefactos.

Este artículo ha comenzado con una definición, aunque elemental, de la base de la cosmología olmeca, el culto al cocodrilo; corresponderá a los futuros estudios continuar definiendo y ampliando los diversos niveles y variaciones de la constelación de animales y plantas importantes en el paisaje cognitivo de la mente mesoamericana del Formativo temprano.

“La antropología ha necesitado durante mucho tiempo una teoría no sólo de símbolos o sistemas de signos, sino de formación de símbolos” (Shore, 1996: 316). Para aquellos que en la actualidad pasamos nuestra vida en entornos urbanos, alejados de la naturaleza, nos resulta difícil interpretar la interacción cotidiana entre hombre y animal, particularmente cuando muchas especies animales han sido depredadas hasta el punto de la extinción. En este contexto observamos que el cocodrilo es un animal formidable y eso debió

motivar a mayas y mexicas para considerarlo como un ser primigenio, protagonista del inicio del tiempo en ambos calendarios.

San Lorenzo, como estado prístino, fue capaz de existir debido a la abundancia de recursos acuáticos, elemento que no pasó inadvertido para cualquier peregrino, o los lugareños, que no lo consideraban como una simple suerte ecológica, sino como un regalo de los dioses, de los cuales el cocodrilo, “amo de los peces”, era el líder de la élite (Lathrap, 1973). Incluso, la relación entre la presencia de cocodrilos y la abundancia de peces tiene que ver con que las heces del saurio impulsan la cadena alimenticia acuática; de hecho, Thompson (1970: 220) señaló la relación de peces y cocodrilos en el arte maya y la ideología (figura 10). En los casos documentados en los que se cazan los cocodrilos, la población de peces cae.

La sobreexplotación de los cocodrilos podría explicar el desplazamiento de ciertos centros urbanos a otras áreas, como observamos con la adoración del cocodrilo en Babilonia, que causó la extinción de este

animal en el río Éufrates, pues se le cazó en exceso para obtener sus pieles (Graham y Beard, 1973: 213).

Y mientras que los fundamentos teóricos de la cognición son indispensables, los arqueólogos necesitamos centrarnos en asuntos prácticos de la disciplina, razón por la cual debe abandonarse el hábito recurrente de publicar datos aislados cada vez más copiosos y poco manejables, para construir un banco de datos electrónicos con ilustraciones de los cocodrilos en el arte mesoamericano, así todos tendríamos la posibilidad de acceder rápidamente a hallazgos como el cilindro completo de Cuyamel, que lleva una versión del perfil de cocodrilo (Healy, 1974: fig. 4e).

### Reconocimientos

Guy Hepp, John Gatewood, Cam Wesson, Alice Kehoe, Jeff Blomster y Jack Lamb, Victor Omar Rosario Jimenez y Gustavo Mera hicieron posible este artículo. Aunque ninguno estuvo de acuerdo con todo lo que se pretendía.

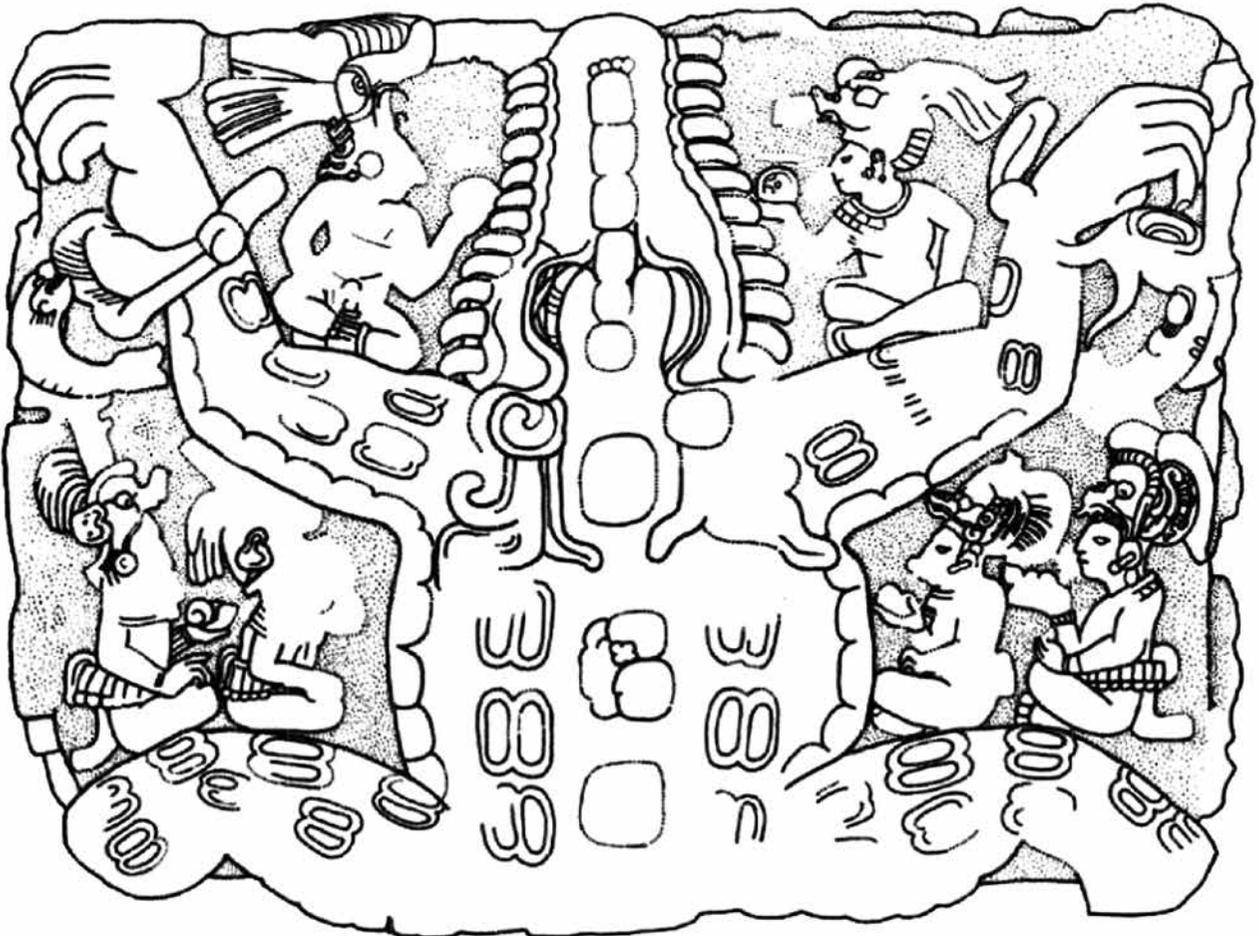


Fig. 10 Diseño de cocodrilo con un pez en su aleta o pata superior izquierda. Roca grabada de Copán. Fuente: recuperado de: <<http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/04/IMG0006.jpg>>.

## Bibliografía

### Aviles, Maria

2000 The Archaeology of Early Formative Chalcatzingo, Morelos, México, 1995. Reporte para FAMSI. Recuperado de: <<http://www.famsi.org/reports/94047/94047Aviles01.pdf>>.

### Bassie-Sweet, Karen

1996 At the Edge of the World: Caves and Late Classic Maya World View. Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

### Beekman, Christopher

2003 Agricultural pole rituals and rulership in Late Formative Central Jalisco. *Ancient Mesoamerica*, 14: 299-318. Cambridge, Cambridge University Press.

### Berger, John

1980 *About Looking*. Nueva York, Pantheon Books.

### Bernal-García, María Elena

2007 The Dance of Time, the Procession of Space at Mexico-Tenochtitlan's Desert Garden. En Michel Conan (ed.), *Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency* (pp. 69-114). Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

### Blomster, Jeffrey

2010 Complexity, interaction, and epistemology: Mixtecs, Zapotecs, and Olmecs in Early Formative Mesoamerica. *Ancient Mesoamerica*, 21 (1): 135-149. Cambridge, Cambridge University Press.

### Boster, James

2011 Data, method, and interpretation in cognitive anthropology. En David Kronenfeld, Giovanni Bennardo, Victor C. de Munck y M. Fischer (eds.), *A Companion to Cognitive Anthropology* (pp. 131-152). Hoboken, Wiley-Blackwell.

### Broda, Johanna

2015 Political expansion and the creation of ritual landscapes: a comparative study of inca and aztec cosmovision. *Cambridge Archaeological Journal*, 25 (1): 219-238.

### Carrasco, David

1999 *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*. Boston, Beacon Press.

### Cisneros García, David Yiro

2009 Representaciones de patos en Mesoamérica. *Arqueología* (42): 100-117. México, INAH.

### Clark, John

2007 Mesoamerica's first State. En V. Scarborough y J. Clark (eds.), *The Political Economy of Ancient Mesoamerica: Transformations during the Formative and Classic Periods* (pp. 11-46). Albuquerque, University of New Mexico Press.

### Clark, John, y Colman, Arlene

2014 Dressed ears as comeliness and godliness. En Heather Orr y Matthew Looper (eds.), *Wearing Culture: Dress and Regalia in Early Mesoamerican Culture and Central America*. Boulder, University Press of Colorado.

### Clark, John, y Pye, Mary

2006 Los orígenes del privilegio en el Soconusco, 1650 a.C.: dos décadas de investigación. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 1 (2). México, UNAM.

### Conway, M. A., y Pleydell-Pearce, C. W.

2000 The construction of autobiographical memories in the self-memory system. *Psychological Review*, 107 (2): 261-288. Washington, D. C., APA.

### Cruz Castillo, Neil, Óscar, y Juárez Silva, Ranferi

2006 Pieza olmeca en la cueva Hato Viejo Olancho, Honduras. *Arqueología Mexicana* (81): 75-77. México, Raíces / INAH.

### Cyphers, Ann

1997 Olmec Architecture at San Lorenzo. En Barbara Stark y Phillip J. Arnold III (eds.) (pp. 96-114). *Olmec to Aztec: Settlement Patterns in the Ancient Gulf Lowlands*. Tucson, University of Arizona Press.

### Cyphers, Ann, y Castro, Anna di

2009 Early Olmec Architecture and Imagery. En W. Fash y L. López Luján (eds.), *The Art of Urbanism: How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery* (pp. 21-52). Washington, D. C., Dumbarton Oaks.

### Davoli, Paola

2012 The Archaeology of the Fayum. En Christina Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford, Oxford University Press.

### Durán, Diego (fray)

1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar (Civilization of American Indian)*. Norman, University of Oklahoma Press.

**Erkens, Jelmer et al.**

2016 Trophy heads or ancestor veneration? A stable isotope perspective on disassociated and modified crania in precontact Central California. *American Antiquity*, 81 (1): 114-131. Cambridge, Cambridge University Press.

**Fahlander, Fredrik, y Kjellström, Anna**

2010 Beyond sight: archaeologies of sensory perception. En Fredrik Fahlander y Anna Kjellström (eds.), *Making Sense of Things: Archaeologies of Sensory Perception*. Estocolmo, Dept. of Archaeology and Classical History-Stockholm University (Stockholm Studies in Archaeology, 53).

**Feinman, Gary, y Nicholas, Linda**

2016 Crocodilian Sculpture discovered at Lambityeco, Oaxaca. *Mexicon*, XXXVIII (5): 114-115. Múnich, Verlag Anton Saurwein.

**Fernandez, Deepika**

2004 *Subsistence in the Lower Rio Verde, Oaxaca, Mexico: A Zooarchaeological Analysis*. Tesis, Universidad de Calgary, Alberta.

**Flannery, Kent**

1976 Contextual analysis of ritual paraphernalia from Formative Oaxaca. En K. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village* (pp. 333-344). Nueva York, Academic Press.

**Flannery, Kent, y Marcus, Joyce**

2000 Formative mexican chiefdoms and the myth of the "Mother Culture". *Journal of Anthropological Archaeology*, 19: 1-37. s.l., Academic Press.

**García Garagarza, León**

2012 The 1539 Trial of Don Carlos Ometochtli and the Scramble for Mount Tlaloc. En Amos Megged y Stephanie Wood (eds.), *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance*. Norman, University of Oklahoma Press.

**Garduño Arzave, Alfonso A.**

2010 Principales expresiones del culto totémico de la lluvia, la tierra y la guerra entre los antiguos habitantes de Teotihuacán. *Arqueología. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología* (45): 89-100. México, INAH.

**Goldman, Irving**

1975 *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. Nueva York, Wiley & Sons.

**Graham, Alistair, y Beard, Peter**

1973 *Eyelids of the Morning: The Mingled Destinies of Crocodiles and Men*. Nueva York, Colon Graphic Society.

**Guiteras, Calixta**

1961 *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. Nueva York, Free Press of Glencoe.

**Healy, Paul**

1974 The Cuyamel Caves: Preclassic Sites in Northeast Honduras. *American Antiquity* (39): 433-437. Cambridge, Cambridge University Press.

**Hepp, Guy**

2015 La Consentida: Initial Early Formative Period Settlement, Subsistence, and Social Organization on the Pacific Coast of Oaxaca, Mexico. Disertación presentada en la Universidad de Colorado.

**Hultkrantz, Åke**

1966 An ecological approach to religion. *Ethnos*, 31 (1-4): 131-150.

**Inomata, Takeshi, y Coben, Lawrence (eds.)**

2006 *Archaeology of Performance. Theaters of Power, Community, and Politics*. Lanham, Altamira Press.

**Joyce, Rosemary, y Henderson, John**

2010 Being "Olmec" in Early Formative Period Honduras. *Ancient Mesoamerica*, 21: 187-200. Cambridge, Cambridge University Press.

**Keller, Charles, y Keller, Janet**

1996 *Cognition and Tool Use: The Blacksmith at Work (Learning and Doing)*. Cambridge, Cambridge University Press.

**Kubler, George**

1984 Pre-Columbian Pilgrimages in Mesoamerica. *Diogenes* 32: 11-23. París, International Council for Philosophy and Human Sciences.

**Lapham, Heather, Feinman, Gary M., y Nicholas, Linda M.**

2016 Turkey husbandry and use in Oaxaca, Mexico: A contextual study of turkey remains and SEM analysis of eggshell from the Mitla Fortress. *Journal of Archaeological Science: Reports*: 1-13. s. e., Elsevier.

**Lathrap, Donald**

1973 Gifts of the cayman: Some thoughts on the subsistence basis of chavín. En D. Lathrap y J. Douglas (eds), *Variation in Anthropology: Essays*

*in Honor of John C. McGregor* (pp. 96-106). Urbana, Illinois Archaeological Survey.

**Leasure, Richard**

2000 Animal imagery, cultural unities, and ideologies of inequality in Early Formative Mesoamerica. En John E. Clark y Mary E. Pye (eds.) *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica* (pp. 193-215). Washington, National Gallery of Art.

**Lepper, Bradley**

2006 The Great Hopewell Road and the role of the pilgrimage in the Hopewell interaction sphere. En D. Charles y J. Buikstra (eds.), *Recreating Hopewell* (pp. 122-133). Gainesville, University Press of Florida.

**Lipe, William et al.**

2016 Cultural and genetic contexts for early turkey domestication in the Northern Southwest. *American Antiquity*, 81 (1): 97-113. Cambridge, Cambridge University Press.

**Lombardo de Ruiz, Sonia**

1996 El estilo teotihuacano en la pintura mural. En Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Tl: Teotihuacán. Tomo II: Estudios* (pp. 3-64). México, IIE-UNAM.

**López Austin, Alfredo, López Luján, Leonardo, y Sugiyama, Saburo**

1991 The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan: Its possible ideological significance. *Ancient Mesoamerica*, 2: 93-105. Cambridge, Cambridge University Press.

**López Luján, Leonardo**

2005 *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

**Lucero, Lisa, y Kinkella, Andrew**

2015 Pilgrimage to the edge of the watery underworld: an ancient Maya Water Temple at Cara Blanca, Belize. *Cambridge Archaeological Journal*, 25 (1): 163-185. Cambridge, The McDonald Institute for Archaeological Research.

**MacNeish, R. S. et al.**

1972 The Prehistory of the Tehuacán Valley, Vol. 5: Excavations and Reconnaissance. Austin, University of Texas Press.

**Malafouris, Lambros**

2007 The sacred engagement: Outline of a hypothesis about the origin of human "religious intelligence". En D. A. Barrowclough y C. Malone (eds.), *Cult in Context, Reconsidering Ritual in Archaeology* (pp. 198-205). Oxford, Oxbow Books.

**Martínez Donjuán, Guadalupe**

1985 El sitio olmeca de Teopantecuanitlán en Guerrero. *Anales de Antropología*, 22 (1): 215-226. México, IIA-UNAM.  
1994 Los olmecas en el estado de Guerrero. En J. E. Clark (ed.), *Los olmecas en Mesoamérica* (pp. 143-163). México / Madrid, El Equilibrista / Turner Libros.

**Matos Moctezuma, Eduardo**

2016 ¿Se practicó el sacrificio humano en Mesoamérica? *Arqueología Mexicana*, 24 (141): 86-87. México, Raíces / INAH.

**Maya Ethnozoology**

2018 [2012] Identifying crocodiles vs alligators and caimans in Maya art of Guatemala, Mexico, Belize, and Honduras Caiman crocodiles images, pictures, information. Recuperado de: <<http://www.maya-ethnozoology.org/reptiles-serpents-crocodiles-alligators-caimans-turtles-marine-riverine/crocodylus-moreletii-crocodylu-acutus-caiman-crocodiles-spectacled-caiman-alligator-crocodile-tree.php>>.

**Mayer, Carol**

2016 *In the Footprint of the Crocodile Man: Contemporary Art of the Sepik River, Papua New Guinea*. Vancouver, Museum of Anthropology / University of British Columbia.

**McCafferty, Geoffrey**

2007 Altar egos: Domestic ritual and social identity in Postclassic Cholula, Mexico. En Nancy Gonlin y Jon Lohse (eds.), *Commoner Ritual and Ideology in Ancient Mesoamerica* (pp. 213-250). Boulder, University Press of Colorado.

**Morphy, Howard**

1991 *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago, University of Chicago Press.

**Navarrete, Carlos**

1971 Algunas piezas olmecas de Chiapas y Guatemala. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 8: 69-72. México, IIA-UNAM.

- 2015 De las deidades oscuras prehispánicas a los cristos negros mesoamericanos. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 3 (2, series especiales): 248-263. Buenos Aires, INAPL.
- Ortega, Verónica**  
2014 La presencia oaxaqueña en Teotihuacán durante el Clásico. Tesis de doctorado, FFL-UNAM, México.
- Palka, Joel**  
2014 *Maya Pilgrimage to Ritual Landscapes: Insights from Archaeology, History, and Ethnography*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Pool, Christopher**  
2007 *Olmec Archaeology and Early Mesoamerica*. Cambridge, Cambridge University Press.  
2010 The Early Horizon at Tres Zapotes: Implications for Olmec Interaction. *Ancient Mesoamerica*, 21: 95-106. Cambridge, Cambridge University Press.
- Reilly III, F. K.**  
1994 *Visions to Another World: Art, Shamanism, and Political Power in Middle Formative Mesoamerica*. Disertación presentada en la Universidad de Texas, Austin.
- Renfrew, C., y Scarre, C. (eds.)**  
1998 *Cognition and Material Culture: The Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research (McDonald Institute Monographs).
- Rodríguez, María del Carmen, y Ortiz Ceballos, Ponciano**  
1997 Olmec ritual and sacred geography at manati. En Barbara Stark y Philip Arnold III (eds.), *Olmec to Aztec: Settlement Patterns in the Ancient Gulf Lowlands* (pp. 68-95). Tucson, University of Arizona Press.
- Serafino, Gregorio**  
2016 Los "últimos" tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, México. *Anales de Antropología*, 50: 288-302. México, IIA-UNAM.
- Shore, Bradd**  
1996 *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Norman, Oklahoma University Press.
- Small, David**  
1995 Heterarchical Paths to Evolution: The Role of External Economies. En R. Ehrenreich, C. Crumley y J. Levy (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies* (pp. 71-85). Arlington, American Anthropological Association (Archaeological Papers of the AAA, 6).
- Stanish, Charles, y Bauer, Brain**  
2008 Pilgrimage and the geography of power in the Inka Empire. En Richard Burger, Craig Morris y Ramiro Matos (eds.), *Variations in the Expression of Inka Power* (pp. 45-83). Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- Stocker, Terry**  
1983 *Figurines from Tula, Hidalgo, Mexico*. Disertación presentada en la Universidad de Illinois, Champaign-Urbana.  
1986 Where is Tollan? *The Explorers Journal*, 64: 76-81. Nueva York, The Explorers Club.  
1987 Conquest, Tribute and the Rise of the State. En L. Manzanilla (ed.), *Studies in the Neolithic and Urban Revolutions* (pp. 365-376). Oxford, British Archaeological Reports (BAR International Series, 349).  
1993 Contradictions in religious myths: Tezcatlipoca and his existence at Tula, Hidalgo, México. *Notas Mesoamericanas* (14): 63-92. Cholula, Universidad de las Américas.  
2001 Nexos iconográficos entre las columnas de Tula y los discos de oro de Chichén Itzá. *Arqueología. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología* (26): 71-87. México, INAH.  
2002a *A Walk through an Aztec Dream*. Phoenix, Franklin Press.  
2002b The Aztec trickster on display: The darkest side. *Trickster's Way*, 1 (1). Recuperado de: <<https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1038&context=trickstersway>>.  
2009 *The Paleolithic Paradigm*. s.l., Authorhouse.  
2012 *Dreams and Figurines* [libro electrónico para dispositivo Kindle].  
2015 The last fertility dance in Central Mexico? *Global Ethnographic, Journal for Ethnographic Research*. Recuperado de: <<https://globeethnographic.com/index.php/the-last-fertility-dance-in-central-mexico/>>.  
2017 Children, Mirror Neurons and Bullfights. *Global Ethnographic, Journal for Ethnographic Research*. Recuperado de: <<https://globeethnographic.com/index.php/children-mirror-neurons-bullfights/>>.
- Stocker, Terry, y Healan, Dan**  
1989 The east group and Nearby Remains. En D. Healan (ed.), *Tula of the Toltecs, Excavations and Survey* (pp. 149-162). Iowa City, University of Iowa.

**Stocker, Terry, Meltzoff, Sarah, y Amrsey, Steve**

1980 Crocodilians and Olmecs: Further interpretations in Formative period iconography. *American Antiquity*, 45 (4): 740-758. Cambridge, Cambridge University Press.

**Stocker, Terry, y James, D.**

1988 Semiotic analysis of Prehistoric Texts. En John Deely (ed.), *Semiotics 1987*. Lanham, University Press of America.

**Stocker, Terry, y Lamb, Scott**

1991 The need for a central data bank of figurine data. En T. Stocker (ed.), *The New World Figurine Project* (vol. 1, pp. 139-144). Provo, Research Press at Brigham Young University.

**Symonds, Stacey, Cyphers, Ann, y Lunagómez, Roberto**

2002 The ancient landscape at San Lorenzo Tenochtitlan, Veracruz, Mexico: Settlement and nature. En J. Clark y M. Pye (eds), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica* (pp. 55-73). Washington D. C., National Gallery of Art.

**Tate, Carolyn**

2008 Landscape and a Visual Narrative of Creation and Origin at Olmec Ceremonial Center of La Venta. En John Staller (ed.), *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin* (pp. 31-66). Nueva York, Springer.

**Taussig, Michael**

1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York, Routledge.

**Thompson, J. Eric**

1970 *Maya History and Religion*. Norman, University of Oklahoma Press.

**Urton, Gary (ed.)**

1985 *Animal Myths and Methaphors in South America*. Salt Lake City, University of Utah Press.

**Vance, Erik**

2016 In search of the lost empire of the Maya. *National Geographic*: 76-95. Recuperado de: <<https://www.nationalgeographic.com/magazine/2016/09/maya-empire-snake-kings-dynasty-mesoamerica/>>.

**Vargas Pacheco, Ernesto, y Ortiz Arias, Teri**

2004 The crocodile and the cosmos: Itzamkanac, the place of the alligator's house. En Juan Pedro LaPorte, Barbara Arroyo y Héctor E. Mejía (eds.), *Symposium of Archaeological Investigations in Guatemala, 2004*. Guatemala, FAMSI.

**Vogt, Yngve**

2012 World's oldest ritual discovered. Worshipped the python 70,000 years ago. *Apollon Research Magazine*. Oslo, University of Oslo. Recuperado de: <<https://www.apollon.uio.no/english/articles/2006/python-english.html>>.

**Wake, Eleanor**

2016 [2010] *Framing the Sacred: The Indian Churches of Early Colonial Mexico*. 1ª reimp. Norman, University of Oklahoma Press.

**Zeitlin, Robert**

1993 Pacific Coastal Laguna Zope. A regional center in the Terminal formative hinterlands of Monte Albán. *Ancient Mesoamerica*, 4: 85-101. Cambridge, Cambridge University Press.